

Prirodno pravo i filozofija politike kod Spinoze*

Ante Pažanin

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 17:32:01:1 (091)
Spinoza

Spinozu se obično promatra kao sistematizatora Descartesove racionalističke filozofije koji strogo provodi kartezijanske principe i na njima izgrađuje monistički sistem filozofije. Metoda jasne, razgovijetne, izvjesne i apodiktične spoznaje i kod Spinoze se javlja kao središnji problem filozofije. Novovjekovni karakter te metode izražava kako naslov prvog za Spinozina života objavljenog djela *Renati Des Cartes Principia Philosophiae more geometrico demonstratae* (1663) tako i podnaslov njegova glavnog djela *Ethica, ordine geometrico demonstrata* koje je završeno 1675. a objavljeno poslije Spinozine smrti 1677. Već u naslovima obaju djela ističe se geometrijska metoda novoga vijeka, tj. *Principi Descartesove filozofije izložene geometrijskim načinom* i *Etika, izložena geometrijskim redom*, kako glase njihovi doslovni prijevodi. Ta metoda geometrijskog redanja i demonstriranja bila se sredinom 17. stoljeća već uobičajila zahvaljujući ne samo Descartesovoj nego još više Hobbesovoj filozofiji. Matematski način mišljenja i prema njemu razvijena filozofska metoda racionaliziranja i operacionaliziranja, nisu određeni stvarima ni ograničeni na stanovita područja bića, nego se a priori i univerzalno razvijaju neovisno o bićima. Pomoću geometrijske metode jasnosti, razgovijetnosti, izvjesnosti i apodiktičnosti filozofskoga znanja Spinoza razvija svoju ontologiju kao filozofiju prirode, tj. svoju nauku o bogu ili prirodi kao supstanciji koja je *causa sui et rerum*. *Deus sive natura naturans* je ta una *substantia infinita*, koja se »sastoji od beskonačno mnogo atributa, od kojih svaki izražava vječnu i beskonačnu bit«¹. *Natura naturans* je uzrok sebe stoga, jer njenu pojmu nije potreban pojam druge stvari od koga mora biti oblikovan, nego se poima pomoću sebe izvođenjem prema principu iz same definicije supstancije kao onoga »što u sebi jest i što se poima pomoću sebe«² U tom smis-

[*] Ulomak iz opširnije studije o Spinozinoj filozofiji.

[1] Benedictus de Spinoza, *Opera — Werke*, Darmstadt 1978, *Etika* I, definicija 6.

[2] *Ibidem*, definicija 3.

lu Spinozina *Etika* kao nauka o supstanciji, bogu ili prirodi počinje rečenicom: *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*³. Time se bog kao natura naturans razlikuje od prirode kao naturae naturatae, jer oblici ili pojave prirode kao konačne stvari ili modusi beskonačne supstancije ne proizlaze iz njihove biti, nego postoje i poimaju se pomoću drugoga i njegove moći. Ta »moć, pomoću koje prirodne stvari postoje i pomoću koje prema tome one i djeluju, ne može biti nikakva druga nego vječna moć samog boga«⁴. Prema tome postoji samo jedna supstancija a ona se »sastoji od beskonačno mnogo atributa od kojih svaki izražava vječnu i beskonačnu bit« boga ili prirode. Drugim riječima, oblici i pojave naturae naturatae izražavaju vječnu i beskonačnu bit i moć naturae naturans⁵.

U skladu s tako shvaćenom ontologijom kao naukom o moći boga ili prirode razvija se i nauka o prirodnom pravu. Sam Spinoza kaže: »Nakon što smo ustanovili..., da je moć prirodnih stvari na osnovi koje one postoje i djeluju vlastita moć božja, lako je razumjeti što je prirodno pravo. Jer, budući da bog ima pravo na sve i budući da božje pravo nije ništa drugo nego moć samog boga, ukoliko se ona promatra kao savršeno slobodna, iz toga proizlazi, da *svaka prirodna stvar ima od prirode toliko prava koliko ona ima moći za bitak i djelovanje*. Moć u svakoj prirodnoj stvari, pomoću koje ona jest i djeluje, nije ništa drugo nego apsolutno slobodna moć samog boga«⁶. Budući da sve nastaje i postoji pomoću boga ili prirode, sve što postoji, pa prema tome i čovjek, dio je prirode. Poznata Spinozina izreka: naturae homo particula est uzima se kao polazište i njegove filozofije politike, koja na taj način počiva na filozofiji prirodnog prava kao što ova počiva na filozofiji prirode.

Međutim, čini se da takva interpretacija Spinozine filozofije prava i politike ne odgovara niti raznolikosti Spinozine misli niti specifičnosti političkoga života i slobodnoga djelovanja, do kojega je Spinozi bilo najviše stalo. Ona bi jedino mogla služiti da se u skladu s monizmom supstancije i nužnošću prirodnog događanja opiše konstruirano prirodno stanje kao »pravila prirode... prema kojima zamišljamo, da je svakome po prirodi određeno da na neki način postoji i djeluje. Ribama je npr. od prirode određeno da plivaju, velikima da jedu manje. Zato ribe s punim prirodnim pra-

[3] Pod uzrokom samoga sebe razumijem ono čija bit sadrži u sebi postojanje; ili ono čija se priroda ne može pojmiti drugačije nego kao postojeća. *Ibidem*, definicija 1.

[4] Baruch de Spinoza, *Politička rasprava* poglavlje II, § 2.

[5] Ovdje smo ostavili izraze natura naturans i natura naturata u latinskom originalu, jer će tek kasnije postati jasno zbog čega ih prevodimo s proizvođaća priroda i proizvedena priroda, a ne kako je u nas uobičajeno sa stvarajuća priroda i stvorena priroda. Osim latinskog originala koristio sam i hrvatsko-srpski prijevod *Etike* od Ksenije Atanasijević, Beograd 1959, *Političkog traktata* od Branka Gavele, Beograd 1957, *Rasprave o poboljšanju razuma* od Jakova Bumbera i Radmile Šajković, Beograd 1956, *Teološko-političke rasprave* od Vladimira Vratovića, Zagreb 1957, kao i njemački prijevod u dvojezičnom izdanju Konrada Blumenstocka (navedeno u bilješci 1) i *Abhandlung vom Staate* od Carla Gebhardta, Hamburg 1977.

[6] Baruch de Spinoza, *Politička rasprava*, poglavlje II, § 3.

vom gospodare u vodi te velike jedu manje«, jer »priroda, ako se promatra sama za sebe, ima puno pravo na sve, što može, tj. pravo prirode seže dotle, dokle seže njezina moć«⁷. Smisao filozofije politike i političke misli općenito sastoji se, međutim, upravo u tome da pokaže, da je prirodno stanje stanje rata svih protiv svih i da ga valja ukinuti. Ali, kako ukinuti prirodno stanje a održati prirodno pravo svakog pojedinca? Poznati način novovjekovnog ukidanja prirodnog stanja je tzv. društveni ugovor kojim nastaje država ili političko stanje. Jer, »uistinu nitko ne može sumnjati da je ljudima korisnije živjeti prema zakonima i određenim nalogima našeg razuma, kojima je svrha samo prava koristi ljudi«⁸, nego prema pravu moći i pravu jačega u prirodnom stanju. »Prava korist ljudi« međutim nije puko koristoljublje i pragmatizam sigurnosti i blagostanja, jer smisao države prema Spinozi nije samo postizanje sigurnosti života, nasuprot strahu i ratu prirodnoga stanja, nego i ozbiljenje slobode i prava pojedinca u zajednici s drugim ljudima prema vladavini razuma, tj. »prema moći i volji svih zajedno«⁹. Da bi to postigli, ljudi su »morali pouzdano odrediti i ugovoriti, da će svime upravljati samo po nalogu razuma (kojemu se nitko ne usuđuje otvoreno protiviti, kako se ne bi činilo da je bez pameti), da će obuzdati požudu, ako bude što svjetovala na štetu drugoga, da neće nikome učiniti ono što nitko ne želi da se njemu samome dogodi, i napokon, da će pravo drugoga braniti kao svoje. Ali, na koji bi se način morao sklopiti taj ugovor da bude valjan i čvrst?«¹⁰ pita i sam Spinoza. Jer riječ je o »valjanom i čvrstom« utemeljenju, sklapanju i izgradnji države kao »slobodne države« u kojoj je »svakome dopušteno misliti što hoće, i govoriti što misli«¹¹. Mi ćemo se na problematiku »slobodne države« i prava da svatko misli što hoće i da govori što misli vratiti kasnije. Ovdje je bilo važno uočiti da se sloboda i pravo svakog pojedinca ne postižu nužnošću događanja u prirodnom stanju, pa se prema tome ne mogu ni razumjeti ni razložiti monizmom boga ili prirode i jedinstvenošću geometrijske metode, nego traže svojevrsno znanje i političko iskustvo koji se stječu u zbiljskom svijetu života. O tom znanju i iskustvu Spinoza govori najčešće u svojem prvencu *Tractatus de Intellectus Emendatione* i u posljednjem radu *Tractatus Politicus*, ali i u ostalim djelima, koja smo ranije naveli i označili kao novovjekovni racionalizam i operacionalizam. Doduše, raznolikost znanja se u tim djelima teže vidi zbog njihova novovjekovno naglašenog racionalizma. U skladu s našom općenitom temom mi ćemo svoje istraživanje posvetiti prvenstveno prvom i posljednjem Spinozinu djelu: *Raspravi o ispravljanju razuma i Političkoj raspravi*.

Zanimljivo je da su obje te rasprave ostale nedovršene, ali iz različitih razloga. Dok je *Politička rasprava* ostala nedovršena zbog autorove smrti 1677. godine, za nedovršenje *Rasprave o ispravljanju razuma* pokušalo se razviti shvaćanje da se Spinoza nje odrekao te da je nije ni kanio nikada dovršiti. Suvremena istraživanja Spinozine filozofije pokazuju da tome nije tako. Iako je Spino-

[7] Baruch de Spinoza, *Teološko-politička rasprava*, poglavlje 16.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, poglavlje 20.

za nju započeo još 1662/63, on je nije smatrao zastarjelom. Iako se ona u shvaćanju nekih stvari razlikuje od misli iznijetih u glavnim djelima — *Etici* i *Teološko-političkoj raspravi* — Spinoza je nije smatrao nadmašenom kasnijim svojim djelima, nego ju je, kako se vidi i iz Predgovora prvom izdanju objavljenom u *Opera Posthuma* (1677), namjeravao dovršiti. Istraživači Spinozina opusa smatraju da *Rasprava o ispravljanju razuma* ima u cjelini Spinozine filozofije stanovitu funkciju koju ne može ispuniti ni jedan drugi Spinozin rad, tj. da ona igra ulogu nauke o metodi i vrši funkciju uvođenja u filozofiju. To je filozofska propedeutika u kojoj se izlažu temeljni pojmovi, pa otuda ima trajnu vrijednost za razumijevanje uloge i smisla filozofije u Spinoze. Poznati istraživač Spinozine filozofije Carl Gebhardt u svojem uvodu za nje-mačko izdanje te rasprave 1922. godine piše: »*Etika* upravo pretpostavlja *Raspravu o ispravljanju razuma* kao svoj uvod. Ako Spinoza u svojem glavnom djelu temeljne pojmove svoje nauke stavlja pred nas prividno tako neposredovano i nedokazano, onda je on to smio činiti stoga, jer je mislio da je čitalac dovoljno pripremljen već uvodnom raspravom»¹².

Utjecaj Descartesove filozofije na Spinozu očit je ne samo u *Principima Descartesove filozofije*, nego i u *Raspravi o ispravljanju razuma*. To je razumljivo već i stoga, jer je Spinoza Descartesove spise upoznao 1661/62, dakle neposredno prije nego što je i sam počeo pisati svoje rasprave. Usprkos oduševljenju i vezanosti za Descartesovu filozofiju i općenito za racionalističku misao o napredovanju čovječanstva pod vladavinom razuma, Spinoza već u *Raspravi o ispravljanju razuma* napušta ne samo autobiografski karakter i personalni oblik mišljenja Descartesove *Rasprave o metodi* nego na samom početku svoga filozofiranja pokušava drugačije utemeljiti filozofsku misao nego što su je utemeljili kako Descartes tako i Hobbes¹³. Na to je važno ukazati i zbog toga, jer se osim utjecaja Descartesove filozofije često ističe i utjecaj Hobbesa na Spinozu. Tako se misli da ni izraz *Emendatio* u naslovu prve Spinozine rasprave nije bez uzora u Hobbesovu djelu *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae* iz 1660. godine. Hobbesov utjecaj na Spinozu očit je prije svega u određenju i vrednovanju definicije u znanstvenom zaključivanju i filozofiranju. Definicija se stavlja prije svakog naučavanja, a ostali se stavovi izvode iz nje geometrijskim redanjem i sistematiziranjem. Taj način metodičkog mišljenja Spinoza je najbolje pokazao u svojoj *Etici*, tj. u djelu kojemu bi mnogo više odgovarao naslov neke discipline teoretske nego praktične filozofije, a svakako najviše naslov »filozofija prirode«, jer samo toj disciplini, i to u njezinom novovjekovnom značenju, može udovoljiti metoda koja polazi od definicija i aksioma te preko propozicija i demonstracija dolazi do korolarija i skolija kao primjedaba i izvedenih stavova. Vrijednost i aktualnost

[12] Prema Uvodu K. Hammachera za *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* i *Abhandlung vom Staate*, Hamburg 1977, str. IX.

[13] O utemeljenju filozofije kod Descartes a vidi moj rad »Dualizam teorije i prakse kod Descartes a« (u: Godišnjak za povijest filozofije, Zagreb 1983, str. 107—135), a o Hobbesu moj rad »Politika i tehnika« (u: *Znanost, tehnika, društvo*, Zagreb 1980, str. 94—130).

Spinozine filozofije, međutim, za nas danas ne sastoji se u definiranju i sistematiziranju tako razvijenoga metodičkog znanja, njegova operacionaliziranja i na njemu razvijene moderne tehnike, nego u dubokim uvidima u raznolikost ljudskog znanja, koje se i prema Spinozi, posebno prema *Raspravi o ispravljanju razuma*, ne može svesti na spomenutu vrstu matematskoga metodičkog mišljenja kao konstruiranje razuma koji definira, rezonira, kalkulira, računa, zaključuje i demonstira. Time se pak Spinoza razlikuje kako od Descartesa tako i od Hobbesa, jer njemu nije do svodenja svega znanja na razum, nego, kako i sam naslov njegova prvenca kaže, do »ispravljanja razuma«, odnosno do pronalazjenja načina ili »puta na kojem on najbolje dovodi do istinite spoznaje stvari«, kako glasi njegov podnaslov.

U tu svrhu Spinoza ovdje navodi »sve vrste spoznavanja« ili modi percipiendi i svodi ih na slijedeće četiri vrste:

»1. Postoji znanje koje stječemo po kazivanju ili pomoću bilo kojega takozvanog znaka.

2. Postoji znanje koje stječemo *neodređenim iskustvom* (experientia vaga), tj. iskustvom koje nije određeno razumom. Naziva ga se ipak iskustvom, jer se nudi tako slučajno i jer nemamo nikakav drugi moment iskustva koji mu se suprotstavlja; stoga nam ono istodobno vrijedi kao neuzdrmljivo.

3. Postoji znanje u kojemu se *bit neke stvari zaključuje* iz neke druge stvari, ali ne na adekvatan način. To je slučaj, ako se ili zaključuje iz posljedice na uzrok ili ako se zaključak donosi iz nečega općenitoga što je stalno praćeno jednim svojstvom.

4. Konačno, postoji znanje u kojemu se *stvar poima samo iz njezine biti ili pomoću spoznaje njezina najbližeg uzroka*»¹⁴.

Zatim Spinoza objašnjava sve te vrste znanja na primjerima. Mi ćemo prema *Raspravi o ispravljanju razuma* prikazati prvu i drugu vrstu znanja, dok se treća i četvrta vrsta znanja može potpuno prikazati i prema *Etici*. Zanimljivo je, međutim, da Spinoza već ovdje kod treće vrste znanja kao zaključivanja iz posljedice na uzrok primjećuje da promatranjem posljedice još ništa ne spoznajemo o uzroku i da to što se pripisuje kao uzrok sačinjava »samo svojstvo, a ne istinsku bit stvari«.¹⁵ To je sigurno i bio razlog zbog kojega je Spinoza četvrtu vrstu znanja smatrao najvišim i najboljim filozofskim znanjem koje je u *Etici* nazvao amor dei intellectualis sub speciae aeternitatis, a zbog kojeg se Spinozu često proglašava iracionalistom, što je samo znak da se njegovu filozofiju ne može reducirati na matematsko znanje novovjekovnog racionalizma kako ga izražava ovdje spomenuta treća vrsta znanja i njegova metoda zaključivanja.

Međutim, od te vrste znanja razlikuje se ne samo amor dei intellectualis nego i prva dva oblika izvornog znanja, koja se ne mogu ničim zamijeniti niti nadoknaditi. Tako »samo po kazivanju«, isti-

[14] Spinoza, Opera — Werke, sv. II, *Rasprava o ispravljanju razuma*, str. 16.

[15] *Ibidem*.

če Spinoza, »znam svoj rođendan i da sam imao te i te roditelje i slično u što nikada nisam sumnjao. — Pomoću *neodređenoga iskustva* znam da ću umrijeti. To tvrdim stoga jer sam vidio druga sebi slična bića da umiru, premda sva nisu jednako dugo živjela niti umrla od iste bolesti. Pomoću *neodređenoga iskustva* zatim znam da je ulje prikladno sredstvo za održavanje plamena i da ga voda gasi. Također znam da je pas stvor koji laje, a čovjek stvor koji je obdaren umom. Te tako poznajem skoro sve što pripada upotrebi života«¹⁶. Pa ipak, usprkos tom isticanju značenja iskustva za sve potrebe života, Spinoza je i sâm zaslužan za iščezavanje te vrste znanja u novovjekovnoj filozofiji. To pokazuju ne samo njegova glavna djela nego i tekst u kojem u *Raspravi o ispravljanju razuma* obrazlaže i već tu preferira treću i četvrtu vrstu znanja, jer samo te vrste znanja jasno spoznaju bit ili ideju neke stvari, i to treća vrsta znanja s opasnošću zablude u zaključivanju«, a »samo četvrta vrsta zahvaća adekvatnu bit (*essentia adaequata*) stvari bez opasnosti zablude«¹⁷.

Da bi se spoznala adekvatna bit stvari, nužna je metoda. Za Spinozu metoda, međutim, »nije sam postupak da bi se spoznali uzroci stvari, pogotovo ne spoznavanje uzroka stvari. Ona je štoviše jedino spoznavanje toga što je istinita ideja« koju metodu spoznaje »time što ona nju razlikuje od ostalih predodžaba i istražuje njezinu prirodu, kako bismo zatim upoznali našu moć spoznaje i duh držali u tome da on spoznaje prema toj normi sve što ima spoznati«. Slično Descartesu i prema Spinozi metoda postiže spoznaju stvari time što »ona kao pomoćno sredstvo daje stanovita pravila i što također brine za to da se duh ne zamara nekorisnim stvarima«¹⁸.

Kod mladog Spinoze, štoviše, bolje nego kod bilo kojeg drugog mislioca novoga vijeka dolazi na vidjelo idealizam novovjekovne filozofije subjektivnosti koji smo upoznali već u izlaganju Descartesove filozofije u prvom poglavlju ovoga rada. Taj idealizam polazi od razumijevanja istine i bitka kao izvjesnosti adekvatne ideje. Stoga Spinoza ističe da »izvjesnost nije ništa drugo nego sama objektivna bit; to znači *sama izvjesnost je način kako zamjećujemo formalnu bit* (*essentia formalis*). Iz toga ponovno proizlazi da izvjesnosti o istini nije potrebna nikakva druga oznaka nego da ima istinitu ideju . . . Ako dakle istina ne treba nikakvu oznaku nego da je, da bi se prevladala svaka sumnja, dovoljno imati objektivnu bit stvari ili, što je isto, njihove ideje, onda iz toga slijedi da se istinita metoda ne može sastojati u tome prema čemu se dohvaća ideje niti u traženju neke oznake istine, nego da je istinita metoda, štoviše, put da se sama istina ili objektivna bit stvari ili njihove ideje (jer sve to označava jedno te isto) istraži u pripadnom redu«¹⁹. Uz to Spinoza primjećuje, da se u njegovoj filozofiji objašnjava što znači »tražiti u duši«, a time zapravo izražava novost novovjekovne filozofije subjektivnosti i njezinu razliku spram antičkog poimanja filozofije i znanosti. To najbolje dolazi do izražaja u obrazloženju 1. pravila metode kada Spinoza kaže, »da je is-

[16] *Ibidem*, str. 16—18.[17] *Ibidem*, str. 22.[18] *Ibidem*, str. 28.[19] *Ibidem*, str. 26—28.

tinita ideja jednostavna ili sastavljena iz jednostavnih ideja, da ona pokazuje kako i zašto nešto jest ili se dogodilo i da se njezine objektivne posljedice u duši odvijaju prema samom odnosu formalnosti objekta. To je isto što su govorili stari, da istinita znanost napreduje od uzroka do posljedica; samo oni nisu nikada, koliko ja znam, smatrali, kako mi ovdje smatramo, da duša djeluje prema određenim zakonima i da je ona tako reći duhovni automat²⁰.

Ti i slični tekstovi pokazuju novovjekovni karakter Spinozine filozofije, koja, počinjući s Descartesovom jasnom i razgovijetnom spoznajom ingeniuma ili duha, odbacuje kao neistinite sve zamjedbe i predodžbe »koje nisu proizašle iz moći samoga duha«²¹. Otuda će ispravna metoda biti samo ona »koja pokazuje kako valja voditi duh prema normi dane istinite ideje«²² Štoviše, »najsavršenija metoda će biti ona koja pokazuje kako valja voditi duh prema normi dane ideje najsvršenijeg bića«²³. Na taj način Descartesovoj i Spinozinoj filozofiji duha zajednička je ne samo nauka o metodi jasne i razgovijetne spoznaje nego i njezino utemeljenje u »danoj ideji najsvršenijeg bića«²⁴. U analizi same metode i njezinih pravila, koja su čak i po broju ista kao i kod Descartesa, ovdje nećemo ulaziti, jer ona ni tako ne uzmaže zbiljski utemeljiti političku filozofiju i znanost.

Rezimirajući dosadašnji tok naše interpretacije Spinozine filozofije, možemo reći, iako Spinoza u razumijevanju metode, znanosti i filozofije polazi kako od Descartesa tako i od Hobbesa, on se, kako smo vidjeli, ipak od njih razlikuje u određenju samog znanja i u različitoj ulozi pojedinih njegovih vrsta u zadovoljavanju raznovrsnih potreba života. Štoviše, sâm početak *Rasprave o ispravljanju razuma* govori o svojevrsnom Spinozinu filozofskom stajalištu koje je bliže praktičnom životu nego formaliziranim pravilima novovjekovne matematske metode, te koje stajalište, uza sve razlike koje ističu Spinozu kao novovjekovnog mislioca nasuprot antičkoj i srednjovjekovnoj filozofiji, podsjeća, ne samo zbog skolastičke terminologije, više na Aristotela nego što izražava tipični novi vijek. Pri tom mislimo posebno na ona mjesta gdje Spinoza govori o težnji ljudi za srećom i najvišim dobrom i kada konstatira da se ono o čemu se »u životu najviše radi i što ljudi, kako pokazuju njihova djela, smatraju najvišim dobrom, dade svesti na ovo troje: na bogatstvo, čast i osjetilni užitak. To troje toliko obuzima duh, da on ne može misliti na neko drugo dobro«²⁵. Ta tri načina razumijevanja najvišeg dobra odgovaraju dvama nižim načinima ljudskoga života kod Aristotela, naime bogatstvo i užitak odgovaraju biosu poietikosu a čast biosu politikosu, dok sasvim nedostaje bios theoretikos. Već je Aristotel, kako znamo, isticao, da većina ljudi ima »ropsku dušu«, tj. da ozbiljenje najvišeg dobra nalazi u osjetilnim užicima, a smisao života u zadovoljavanju najnužnijih potreba. Čast i političko djelovanje naprotiv smatraju najvišim do-

[20] *Ibidem*, str. 66. [21] *Ibidem*, str. 64. [22] *Ibidem*, str. 28. [23] *Ibidem*.

[24] Usp. moj već spomenuti rad »Dualizam teorije i prakse kod Descartesa« . . .

[25] *Ibidem*, str. 6.

brom samo neki, a teoretski život kao čisto promatranje duha, sasvim mali broj ljudi, jer niži oblici »toliko obuzimaju duh« da on ne dolazi k sebi. Usprkos promjeni u određenju teoretskog života, koju je izvršio novi vijek i koju promjenu Spinoza dalje razvija, on kao i Aristotel sâm, daje prednost teoretskom samopromatranju duha, tj. savršenoj metodi i reflektiranoj spoznaji kao najvišem dobru filozofije i znanosti novoga vijeka.

Spinoza se, međutim, i u tome razlikuje od tipičnih predstavnika novoga vijeka i njegove individualističke filozofije subjektivnosti. U skladu sa svojim monističkim shvaćanjem prirode kao vidljivog duha a duha kao nevidljive prirode, kako je kasnije govorio Schelling, Spinoza je u *Raspravi o ispravljanju razuma* najviše dobro ili summum bonum shvatio mnogo šire nego njegovo jednostrano i individualističko doba. Tako on piše da je »najviše dobro dospjeti do toga da se, gdje je moguće, s drugim individuuma postane sudionikom takve prirode« i da »spoznaja jedinstva« »povezuje duh s cjelokupnom prirodom«²⁶. Što, međutim, to znači? Spinoza nastavlja: »To je dakle cilj kojemu ja težim: Postići takvu prirodu i tražiti da je mnogi sa mnom postignu; to znači da i mojoj vlastitoj sreći pripada da se potrudim da mnogi drugi imaju istu spoznaju kao i ja, te da se njihovo spoznavanje i htijenje potpuno podudara s mojim spoznavanjem i htijenjem. U tu svrhu mora se razumjeti od prirode toliko koliko je nužno, da bi se postigla takva priroda. Zatim mora se izgraditi takvo društvo kakvo je potrebno da bi po mogućnosti mnogi ljudi tako lako i sigurno kako je moguće, dospjeli do toga«²⁷. Mi ćemo kasnije upoznati društvo što ga Spinoza izgrađuje u *Političkoj raspravi* i do čega dopijevaju njegovi građani. Iz te najave programa svakako je zanimljivo čuti što prema Spinozi još treba postići da bi se ozbiljilo najviše dobro kao istinsko dobro. Pri tom će se više nego do sada prepoznati tipični program novovjekovnog razvoja filozofije i najznačajnijih grana znanosti, a prije svega čišćenje razuma od raznih predrasuda i njegov slobodan razvitak, pa će se u Spinozinim zahtjevima naći ujedinjeni kako Descartesov program napredovanja čovječanstva pod vodstvom razuma tako i Baconov program tehničko-znanstvenog napretka scientiae kao potentiae. U skladu s tim Spinoza ističe da za ozbiljenje najvišeg dobra »nadalje treba unaprijediti filozofiju morala i nauku o odgoju. Budući da zdravlje nije malo sredstvo za postizanje toga cilja, valja izgraditi savršeno zdravlje. A budući da se pomoću umijeća mnoge teškoće mogu olakšati i uštedjeti mnogo vremena i muke u životu, nipošto se ne smije zanemariti mehanika«²⁸. Kao što se u tim rečenicama lako može prepoznati tri grane Descartesova stabla znanosti: etika, medicina i mehanika, tako se u slijedećoj rečenici može prepoznati poznata Baconova borba protiv predrasuda i čišćenje razuma od njih, kako bi se primjenom metode i razvojem znanosti moglo dospjeti do istine. Dakako, Spinoza se svojom metodom razlikuje od Baconove indukcije, ali pripremni postupak čišćenja razuma im je zajednički: »Prije svega treba pronaći sredstvo za ozdravljenje razuma i čišćenje njega, koliko je u početku moguće,

[26] *Ibidem*, str. 12.[27] *Ibidem*.[28] *Ibidem*, str. 14.

da bi on uspješno, bez zablude i po mogućnosti savršeno spoznao stvari«²⁹.

Time je naznačen program ozbiljenja najvišeg dobra ne samo jedinog mislioca novoga vijeka nego novovjekovnog znanstveno-tehničkog napretka u cjelini. Stoga Spinoza može i reći, da »iz toga već svatko može vidjeti da ja sve znanosti želim usmjeriti na jednu svrhu i na jedan cilj, naime na to da se postigne ono najviše ljudsko savršenstvo«³⁰. Tom »najvišem ljudskom savršenstvu« bio je posvećen i Descartesov razvitak ljudske mudrosti kao razvoj mogućnosti ingeniuma pomoću mathesis universalis u znanosti. Kao bilješku posljednjoj rečenici Spinoza navodi skoro doslovno poznatu Descartesovu izreku da sve znanosti nisu ništa drugo nego razvijena ljudska mudrost, kad kaže: »Sve znanosti imaju samo jednu svrhu kojoj ih valja usmjeriti«, a to je razvoj ljudske mudrosti ili zdravog ljudskog razuma do najvišeg savršenstva. To je zapravo i smisao izraza »ispravljanja razuma« u prvom Spinozinu djelu, jer ono znači »ozdravljenje razuma« i njegov razvitak u znanosti. U *Raspravi o ispravljanju razuma* sve je to još u službi »najvišeg ljudskog savršenstva« i nije reducirano na jednu vrstu znanja, nego uzima u obzir raznolikost ljudskoga znanja da bi na taj način spoznalo i razvilo kako prirodu tako i čovjeka. U skladu s time Spinoza kaže: »Da bi se iz tih vrsta spoznaje izabrala najbolja vrsta, potrebno je ukratko navesti sredstva koja su nužna za postizanje naše svrhe. To su slijedeća sredstva:

1. Moramo točno poznavati našu prirodu, koju težimo usavršiti, a istodobno i toliko od prirode stvari koliko je nužno.

2. Iz toga valja da ispravno izvedemo razlike, podudarnosti i suprotnosti stvari.

3. Iz toga moramo točno spoznati što stvari mogu a što ne mogu podnijeti.

4. To se mora usporediti s prirodom i s mogućnošću čovjeka. Iz toga će pak lako proizaći do kojega stupnja savršenstva može čovjek dospjeti«³¹.

U programskom spisu Spinozinu, dakle, najbolje se vidi, da novovjekovno ljudstvo i njegovi najbolji mislioci izvorno nisu bili jednostrano orijentirani na bezobzirno iskorištavanje i silovanje prirode niti na bezgranično razvijanje čovjeka i njegove moći, nego da su, usprkos zagovaranju napretka znanosti i tehnike, vodili računa o tome što priroda i »stvari mogu a što ne mogu podnijeti« te »koji stupanj savršenstva čovjek može postići i koje su njegove zbiljske mogućnosti.« Spinoza je, kako vidimo, o tome vodio računa. A o tome se mora svagda voditi računa, posebno kada se načelno pita o mogućnostima prirode i čovjeka i načinima njihova opstanka i razvitka. Neovisno o rezultatima do kojih je Spinoza došao u svojim glavnim i završenim djelima, po kojima je on do sada jedino cijenjen i poznat, čini se da su za naše razumijevanje suvremenog svijeta i čovjekova života u cjelini važni i dragocjeni

[29] *Ibidem*.[30] *Ibidem*.[31] *Ibidem*, str. 20.

i njegovi nedovršeni radovi i svi oni pokušaji koji nam pojedinim svojim aspektima pomažu da primjerenije i potpunije razumijemo sebe i svijet, pa makar se tih aspekata njihovi autori odrekli ili ih u skladu sa svojim vremenom vrednovali drugačije nego što ih mi danas vrednujemo. Jer, što je mogao Spinoza drugo reći o iskustvu u eri procvata engleskog empirizma nego što je rekao? Iskustvo od kojega polazi politička znanost i na kojemu se temelji zbiljska filozofija politike, drugačija je vrsta znanja nego što ju je razvio gnoseološki pravac kako novovjekovnog racionalizma tako i empirizma. Čini se da je Spinoza imao tu vrstu znanja u vidu kada je, kako smo ranije vidjeli, naučavao da nam iskustvo važi kao sigurno ili izvjesno znanje koje se ničim ne može uzdrmati, jer mu ne proturječi ni jedan drugi moment iskustva, kako je govorio i sam Spinoza. Takvom iskustvu je nekoristan i nepotreban metodički indukcionizam i empirističko nastojanje da se iskustvo preispita pomoću metodičkih i tehničkih instrumenata ili da se pak upotpuni eksperimentom ili nekim drugim oblikom naknadnog metodologizma, jer se izvorno političko iskustvo, znanje i djelovanje kao živo na živome opire svakom takvom naknadnom eksperimentu, instrumentu i metodi. Za takvu vrstu znanja Spinoza, međutim, nije imao uzora u filozofiji svojega doba, pa je vjerojatno to *zbiljski* razlog zbog kojega je ostalo nedovršeno kako njegovo prvo tako i posljednje djelo. Jer, ma kako on bio tu nepotpun i nerazvijen, pojam iskustva je onaj koji povezuje ta dva djela.

Poznato je da u *Političkoj raspravi* Spinoza daje prednost iskustvu političara, a ne teorijama i utopijama filozofa. To preferiranje iskustva ili prakse pred teorijom novovjekovne filozofije zanimljivo je kao mogućnost da se Spinozinu praktičnu i političku filozofiju ne shvati kao primjenu teoretskoga metodičkog znanja na sferu praktičnog života, kako se Spinozu tumači na osnovi njegovih glavnih djela, nego da se istraži dublji smisao *Političke rasprave* i političkog iskustva. Ta mogućnost odudara od uobičajenog shvaćanja prema kojemu je Spinoza znanost o političkoj i praktičnoj sferi općenito razvio prema geometrijskoj metodi kartezijanskog racionalizma. Upravo stoga se ta mogućnost valja istražiti i na osnovi toga odrediti karakter i domet filozofije politike kod Spinoze.

Za sada je jasno da Spinoza razvija ne samo teoretski dio Descartesove filozofije nego i onaj praktični dio koji je kod Descartesa bio ostao nerazvijen u obliku tzv. privremenog morala. Preostaje da se pokaže u kojem smislu, tj. kako Spinoza razvija praktičnu filozofiju: more geometrico ili na osnovi iskustva? Te dvije mogućnosti, čini se, proizlaze ne samo iz usporedbe *Etike* i *Političke rasprave* nego su sadržane u svakom od tih djela. Kad se razumije odnos teorije i prakse, postat će jasno koji i kakvi su »teoretičari ili filozofi najpodesniji za upravljanje državom«. Time će se i u okviru novovjekovne filozofije razmatriti staro Platonovo pitanje ne samo o filozofima-vladarima nego i o valjanim i nevaljanim, istinskim i lažnim, korisnim i beskorisnim filozofima.³²

[32] Platon, *Država* 485d, 487d i d. O tome vidi i moju studiju »Intelektualci i politika« u *Filozofija i politika*, Zagreb 1973, str. 249—263.

U razmatranju toga pitanja kod Spinoze pođimo od njegova shvaćanja u *Političkoj raspravi*. U 1. § prvog poglavlja čitamo: »Strasti, s kojima valja da se borimo, filozofi smatraju greškama u koje ljudi upadaju vlastitom krivicom. Otuda ih oni ismijavaju, žale, kude ili, s još većom prividnom svetošću, plaše. Time oni naime vjeruju da su učinili nešto uzvišeno i da su postigli vrhunac mudrosti, ako se razumiju u svakojako hvaljenje ljudske prirode kakva nigdje ne postoji, i u kuđenje one kakva zbilja postoji. Da, oni ne uzimaju ljude onakvima kakvi jesu, nego onakvima kakve bi oni željeli, te je tako došlo do toga da su oni umjesto etike većinom napisali neku satiru, a nikada nisu napravili upotrebljivu nauku o državi, već uvijek samo neku nauku koja mora važiti kao himera ili koja bi se mogla pretvoriti u zbiljnost samo u utopijama ili u zlatnom dobu pjesnika kojima je ona najmanje potrebna«. Dakle, filozofi koji kude i odbacuju ljudske strasti te na svaki način hvale ljudsku prirodu, koja nigdje ne postoji, a kritiziraju i omalovažavaju postojeću zbiljnost, jer ljude ne uzimaju kakvi jesu nego kakvi bi, prema njihovim željama, trebali biti, ne samo da nisu najbolji nego su »najnepodesniji za upravljanje državom«. Štoviše, oni nisu u stanju ni da utemelje političku znanost koja bi se kao »nauka o državi« mogla upotrijebiti u zbiljnosti, ni da napišu etiku, nego samo satiru ili utopiju. Spinoza je potpuno svjestan kako neupotrebljivosti tako i opasnosti takve filozofije i teorije, jer se širi uvjerenje da nije ni moguća drugačija filozofija i teorija nego takva, pa otuda ni drugačiji odnos teorije i prakse nego što ga pruža proturječnost takve filozofije i zbiljnosti, posebno u politici, ali i u ostalim sferama čovjekova života. Stoga Spinoza zaključuje spomenuti § riječima: »Budući da se u svim primijenjenim znanostima, a najviše u nauci o državi, vjeruje u proturječnost teorije i prakse, to se i teoretičare ili filozofe smatra najpodesnijima za upravljanje državom«.

Iako i sâm racionalistički teoretičar i filozof, Spinoza uviđa bitni nedostatak novovjekovnog racionalizma. Taj nedostatak karakterizira svaku teoriju i filozofiju koja omalovažava i odbacuje ljudske strasti. U § 5. prvog poglavlja svoje *Političke rasprave* Spinoza podsjeća da je u svojoj *Etici* pokazao da su ljudi nužno podložni strastima i da je njihov duh takav da suosjećaju s nesretnim i zavide sretnima, da su više skloni osveti nego samilosti. Od načelnog je značenja Spinozino shvaćanje da »*istinita spoznaja dobra i zla, ukoliko je ona istinita, ne može ograničiti nijedan afekt, nego samo ukoliko se ona promatra kao afekt*«³³. Time je već u *Etici* revidirana racionalistička postavka o svemoći razuma i istinite spoznaje, jer strast ili »*afekt može biti ograničen ili uništen samo afektom suprotnim i jačim od afekta koji treba ograničiti*«³⁴. Zbog toga i počinje *Politička rasprava* s afektima i kritikom onih filozofa koji odbacuju strasti, a u skladu s tim 5. § prvog poglavlja završava upućivanjem na naznačeno shvaćanje strasti u *Etici*: »Zatim sam

[33] Vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest; sed tantum, quatenus ut affectus consideratur. *Etika*, IV dio, postavka XIV.

[34] Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, et fortiores affectu coercendo. *Etika*, IV dio, postavka VII.

pokazao da razum doduše mnogo pomaže u ograničavanju i suzdržavanju afekata, ali smo istodobno vidjeli da je put što ga razum pokazuje, vrlo strm. Tko misli da masa ili oni koji su prihvatili državne poslove, žive jedino prema propisu razuma, taj sanja o zlatnom dobu poeta ili o bajci«. To je razlog zbog kojeg će Spinoza u vođenju državnih poslova preferirati političare filozofima. Doduše, smatra se, kaže Spinoza u 2. § prvog poglavlja, da »političari više varaju ljude nego što brinu za njih; oni važe prije kao lukavi nego kao mudri. Iskustvo ih je naučilo da će nedostataka biti dok bude ljudi. Otuda oni pokušavaju djelovati protiv ljudske rđavosti sredstvima koja poznaju iz oprobanog iskustva i koja ljudi običavaju zapažati više iz straha nego prema razumu«. Dakle, iako Spinoza ni o političarima nema pohvalno mišljenje, on ipak daje prednost političarima pred filozofima jer su »upravo političari mnogo točnije pisali o nauci o državi nego filozofi«, i to zbog toga »jer imaju iskustvo za učiteljicu, oni nisu naučavali ništa što ne bi bilo u skladu s praksom.«

Dakako, »iskustvo« i »praksa« zbiljskoga političkog života ne smije se reducirati na prevrtljivosti i lukavstvo novovjekovnih vladara Machiavellijeve i Hobbesove provenijencije kao što se teorija i filozofija ne smije reducirati na geometrijsku metodu i novovjekovni racionalizam. Spinoza je svjestan toga, ali u razumijevanju iskustva, kako smo vidjeli, ipak ostaje ograničen horizontom svojega doba koje ne poznaje drugačije političke prakse nego što je makijavelizam ni drugačije filozofije nego što je racionalizam i operacionalizam, odnosno njihova suprotnost empirizam. Stoga će i Spinozin pokušaj rješenja »proturječnosti teorije i prakse«, usprkos dragocjenim pojedinačnim uvidima koji odudaraju od dominantnih nazora njegova doba i upućuju na izvorni smisao teorije i prakse, ostati zatočen ograničenostima racionalizma i empirizma novoga vijeka. To se najbolje vidi u načinu na koji on povezuje racionalističku metodu i iskustvo u *Političkoj raspravi*.

Dok je u *Raspravi o ispravljanju razuma* odbacivao iskustvo upravo zbog toga što ono »nema kraja, pa ni taj način u stvarima prirode nitko neće pojmiti ništa drugo nego akcidenције«³⁵, u *Političkoj raspravi* naprotiv ističe: »Ja sam također potpuno uvjeren da je iskustvo već pokazalo sve moguće oblike države, koji kao svrhu imaju složeni život ljudi, i ujedno sva sredstva pomoću kojih se mnoštvo mora voditi ili držati u stanovitim granicama. Otuda smatram isključenim da bismo mogli izmisliti nešto što je povezano s iskustvom i praksom, a što već nije iskušeno i oprobano. Jer, ljudi su tako stvoreni da oni ne mogu živjeti izvan pravne zajednice; a zajednička prava i javne poslove ustanovili su i vode ih vrlo oštroumni, lukavi ili prepredeni muževi. Stoga je jedva vjerovati da bismo mogli izmisliti nešto što je potrebno zajednici što nam već nisu pružili prilika ili slučaj ili što nisu primijetili ljudi koji se bave zajedničkim stvarima i koji misle o njihovu unapređivanju«³⁶. Potpun uvid u način povezivanja geometrijske metode i novovjekovnoga političkog iskustva, kako je ovo opisano i u prethodnom

[35] *Rasprava o ispravljanju razuma*, str. 22.

[36] *Politička rasprava*, I poglavlje, § 3.

paragrafu, pruža tekst četvrtog paragrafa prvog poglavlja *Političke rasprave*: »Otuda, kada sam počeo da se bavim naukom o državi, moja namjera nije bila da dadem nešto novo i nečuveno; htio sam samo da na siguran i nepobitan način prikazem ono što se većinom podudara s praksom ili da to izvedem iz ustrojstva same ljudske prirode. Da bih područje te znanosti istražio jednako tako nepristrano kao područje matematike, brižljivo sam se trudio da ne ismijavam ljudska djelovanja, da ih ne oplakujem niti mrzim, nego da ih razumijem. Stoga ljudske afekte kao što su ljubav, mržnja, srdžba, zavist, častohleplje, sućut i ostala zbivanja čudi, nisam promatrao kao greške ljudske prirode nego kao njezina svojstva koja su njoj upravo tako svojstvena kao što su prirodni zraka svojstveni toplina, hladnoća, oluja, grmljavina i tome slično«.

Spinoza, dakle, dobro vidi problem ljudskih strasti i njihovu ulogu u političkom djelovanju i praktičnom životu uopće, ali on ne pruža adekvatnu metodu za njihovo razumijevanje. Po uzoru na svojstva »prirode zraka . . .« on je htio razumjeti »ljudska djelovanja«. Spinoza sam ističe da to razumijevanje ljudskih strasti ili afekata mora biti tako nepristrano kao istraživanje u matematici i da se ono postiže na »siguran i nepobitan način« ili time da se pokaže »ono što se većinom podudara s praksom« ili da se to izvede »iz ustrojstva same ljudske prirode«. Prema tome, za uzor nepristranosti uzima Spinoza matematiku, ali to ne znači da se istraživanje i razumijevanje ljudskih strasti i djelovanja postiže matematskim računanjem, nego ili izvođenjem »iz ustrojstva same ljudske prirode« ili podudaranjem s »praksom«, tj. pomoću iskustva. Kako smo već vidjeli, Spinoza iskustvo uzima u novovjekovnom empirističkom značenju, a to znači, kako bi rekao Hegel, kao »lošu beskonačnost« i kvantitativan zbroj, na što upozorava i izraz »ono što se većinom podudara s praksom«. Stoga će on i u *Političkoj raspravi* definitivnu prednost dati novovjekovnom racionalizmu i njegovu izvođenju ljudske prirode iz supstancijalnosti općenite prirode, a ljudskog djelovanja »iz ustrojstva« tako shvaćene »same ljudske prirode«. Uzor će pri tome i njemu ostati matematika i prirodna znanost kao i Hobbesu. U analogiji prema svojstvima dijelova i pojava anorganske prirode Spinoza razumije strasti kao svojstva ljudske prirode — štoviše, kao »određene uzroke iz kojih mi nastojimo spoznati njihovu prirodu«³⁷. U svemu tome Spinoza se razlikuje od Hobbesa utoliko ukoliko se njegova filozofija identiteta prirode i duha ipak ne svodi na matematiku i beživotnu tehniku operacionalizma, tj. ukoliko ona izražava kako moć prirode tako i moć i radost duha. »A duh se raduje u istinskom promatranju strasti isto tako kao u spoznaji onoga što je ugodno osjetilima«³⁸. Umjesto analize ljudskih strasti zaključimo ovaj ulomak Spinozinim načelnim stavom o njihovu mjestu i značenju za filozofiju uopće a filozofiju politike posebno: kao što se ljudske strasti prema Spinozi ne mogu razumjeti bez razumijevanja boga ili prirode, tako se ljudsko djelovanje i politika ne može razumjeti bez razumijevanja ljudskih strasti.

[37] *Ibidem*, § 4.[38] *Ibidem*.

Sažetak

Ante Pažanin / Prirodno pravo i filozofija politike kod Spinoze

Nasuprot uobičajenim izvođenjima prirodnog prava i politike iz Spinozine monističke ontologije boga ili prirode, autor je pokušao pokazati specifičnost političkog života i njegovu raznolikost, koja se ni kod Spinoze ne dohvaća niti konstruiranjem i nužnošću događaja u prirodnom stanju niti jedinstvenošću geometrijske metode, nego zahtijeva svojevršno znanje i političko iskustvo što ga stječemo u demokratskoj »slobodnoj državi« kao zajednici u kojoj je »svakome dopušteno misliti što hoće, i govoriti što misli«. O tom znanju i iskustvu Spinoza govori najčešće u svojem prvencu *Tractatus de Intellectus Emendatione* i u posljednjem djelu *Tractatus politicus*. Svoju analizu autor zbog toga posvećuje upravo tim radovima i naglašava njihovo značenje za cjelinu Spinozine filozofije, jer se raznolikost znanja i smisao političkog djelovanja može u njima lakše i bolje uvidjeti i spoznati nego u ostalim tzv. glavnim Spinozinim djelima, koja, doduše, ne proturječe spomenutim radovima, ali ih karakterizira naglašeni racionalizam i operacionalizam.

Spinoza je svjestan da se »iskustvo« i »praksa« političkog života ne smiju reducirati na lukavstvo novovjekovnih vladara Macchiavellijeve i Hobbesove provenijencije i da se teorija i filozofija ne smiju reducirati na racionalizam novovjekovnih filozofa, koji ne razumiju ljudske »strasti« i koji su stoga nepodesniji »za upravljanje državom« nego prevrtljivi i iskustvom bogati »političari«. Ograničen horizontom svojega doba, koje ne poznaje drukčije političke prakse nego što je makijavelizam ni drukčije filozofije nego što je operacionalizam i njegova suprotnost empirizam, Spinozin pokušaj rješenja »proturječnosti teorije i prakse« u osnovi ostaje zatočen jednostranostima racionalizma i empirizma novoga vijeka, čije prevladavanje je Spinoza samo naznačio svojom naukom o strastima. Stoga autor završava ovaj ulomak iz opsežnije studije o Spinozinoj filozofiji ukazivanjem na ulogu i značenje strasti za ljudski praktični život i njegovo razumijevanje u Spinozinoj filozofiji politike.

Zusammenfassung

Ante Pažanin / Naturrecht und Philosophie der Politik bei Spinoza

Gegenüber den üblichen Ableitungen des Naturrechts und der Politik aus Spinozas monistischer Ontologie des Gotter oder der Natur, versucht der Autor die Spezifika des politischen Lebens sowie seiner Vielfältigkeiten aufzuzeigen. Diese sind auch bei Spi-

noza weder durch Konstruktion und der Notwendigkeit des Geschehens im Naturzustand, noch durch Einheitlichkeit der geometrischen Methode zu fassen, sondern es bedurfte eines eigenständigen Wissens und einer politischen Erfahrung, die man in einem demokratischen »freien« Staat erlangt, in einer Gemeinschaft, in der »jedem erlaubt ist zu denken was er will und zu reden, was er denkt«. Über dieses Wissen und über diese Erfahrung spricht Spinoza am häufigsten in seinem Erstlingwerk *Tractatus de Intellectus Emendatione* und in seinem letzten Werk *Tractatus politicus*. Deshalb widmet sich der Autor in seinen Untersuchungen gerade diesen Texten und betont deren Bedeutung für die Ganzheit der Philosophie Spinozas, weil hier die Vielfältigkeit des Wissens und der Sinn des politischen Handelns besser und leichter einzusehen und zu erkennen sind, als in anderen sogenannten Hauptschriften Spinozas. Die sogenannten Hauptwerke widersprechen nicht den angeführten Werken, obwohl deren Hauptcharakteristikum der betonte Rationalismus und Operationismus ist.

Spinoza war sich bewusst, dass man die »Erfahrung« und die »Praxis« des politischen Lebens nicht auf die List neuzeitlicher Herrscher von Machiavellis oder Hobbes Provenienz reduzieren darf und weiter, daß man die Theorie und die Philosophie auch nicht auf den Rationalismus neuzeitlicher Philosophen reduzieren darf, die die menschlichen »Leidenschaften« nicht verstehen und die deswegen noch ungeeigneter für das Regieren des Staates sind, als die unbeständigen und erfahrungsreichen »Politiker«. Spinoza war begrenzt durch den Horizont seiner Zeit, welche keine andere politische Praxis kannte als den Machiavellismus und keine andere Philosophie als den Operationismus und seinen Gegenpart den Empirismus. Sein Versuch der Lösung des Gegensatzes von Theorie und Praxis bleibt im Grunde eingebunden in Einseitigkeiten des Rationalismus und des Empirismus der Neuzeit, deren Überwindung Spinoza mit seiner Lehre von den Leidenschaften nur angezeigt hat. Deshalb beendet der Autor diesen Abschnitt, der ein Teil einer grösseren Untersuchung über Spinozas Philosophie ist, mit dem Hinweis auf die Rolle und die Bedeutung der Leidenschaften für das menschliche praktische Leben und ihres Verständnisses für Spinozas Philosophie der Politik.