

IMANENCIA A ETIKA. SPINOZA OPTIKOU ROBERTA MISRAHIHO

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Immanence and Ethics: Spinoza Seen by Robert Misrahi
FILOZOFIA 59, 2004, No 5, p. 318

The current discussion of the place of ethics in human life and of the prospectives of French ethical thinking has been given a new impulse by the tradition rooted in immanence. In this tradition the philosophy of B. Spinoza is taken as its explicit model. The paper focuses on the shift from dominating ontological problematic to ethics and on Misrahi's argumentation, which enables him to render Spinoza's ethics as subversive to the whole tradition of moral philosophy, based on the canon of fear and obedience. Spinozian ethics should be grounded in the examination of human passions and desires; it should be an instrument for understanding people's actions and their highest visions. The author's question is, what consequences this interpretation might have for the contemporary understanding of morals and ethics.

Jedna z línií dávajúcich aktuálnej diskusii o mieste etiky v živote človeka a o perspektívach etickej reflexie vo Francúzsku nový impulz nachádza svoju inšpiráciu v tradícii zakorenenej v imanencii, pričom za jej explicitný model považuje filozofiu B. Spinozu (1632 - 1677). Pojmom imanencia v jeho bežnom filozofickom význame rozumieme charakter toho, čo je vzhľadom na uvažované bytie vnútorné, čo je bytiu vlastné, na rozdiel od toho, čo mu je dané zvonka a od neho oddelené a nezávislé; pojem imanencia indikuje teda interioritu (buď sveta, alebo subjektu).

V súlade s týmto významom najnápadnejším znakom etickej reflexie vychádzajúcej z *imanencie* je postulát odvrátenia sa od transcendentných ideálov a hodnôt ako možného zdroja obsahu etiky, a teda pripútanosť k tomuto časopriestorovému svetu, k životným podmienkam *tu a teraz*. Dominuje v nej úsilie prinavrátiť realite relevanciu, ktorá by bola dostatočná na skonštruovanie etického projektu adekvátneho pre našu dobu. S tým súvisí problematizácia myslenia, ktoré v snahe vysvetliť, prip. ospravedlniť dané životné podmienky, hľadálo záchranu v nejakom vonkajšom princípe (napr. Boh, Duch, Idea a pod.). Zámer rehabilitovať realitu života ako základ etiky tu korešponduje so snahou nájsť imanentný fundament hodnôt a noriem bez nutnosti legitimizovať ich nejakou transcenciou ako ich pôvodným zdrojom. Ide o to, aby obsah etiky nebol daný zvonku, ale aby rezultoval z autonómnej reflexie človeka o sebe a svojom živote, aby odzrkadľoval jeho úsilie realizovať to, čo je jeho najvnútornejšou tendenciou, čo vyviera zo samotnej jeho podstaty. Tradícia filozofie imanencie - osobitne v podobe reprezentovanej myslením B. Spinozu - hrá v uvažovanom etickom diskurze rozhodujúcu rolu, poskytuje mu totiž nielen víziu sveta, ale aj kľúčové princípy vtlačajúce etike špecifický obsah a význam. V štúdiu sa chceme sústrediť na tento spôsob recepcie spinozovskej tradície v súčasnom francúzskom etickom myslení.¹

¹ Prirodzene, reštituovanie postulátu imanencie automaticky nenavodzuje toto chápanie etiky. G. Deleuze a F. Guattari v originálnej knižke *Čo je filozofia* ukázali, že genéza pojmu

Znalci spinozovského myslenia považujú Spinozu za tvorca prvého veľkého filozofického systému a za skutočného zakladateľa moderny, za jedného z najplodnejších a najvplyvnejších autorov filozofického panteónu. Spinozizmus vnímajú ako iniciáciu bázu, ktorá otvorila cestu filozofii Schopenhauera, Schellinga, Hegela, Bergsona, Nietzscheho, Freuda a ďalším. A predsa, teoretické úsilie o revitalizáciu spinozovských ideí by bolo pravdepodobne len aktom pripomenutia zabudnutého, ak by zostalo na tej úrovni parafrázy, ktorá konzervuje mnohokrát reprodukovanej, a teda dobre známej obraz, ktorá - vyjadrené slovami M. Marcellioho - "k pôvodnému obsahu nepridáva nič nové, len ho preformuluje, prerozpráva, povie inými slovami" ([2], 225).

Návrat k Spinozovi v súčasnom francúzskom etickom myslení nemá byť len ofukovaním dejinami navrstveného prachu z tém, ktoré sú už minulosťou. Naopak, ambíciou je vyťažiť z jeho filozofie nové inšpirácie osobitne pre etiku, niekedy aj za cenu vnášania terminologických a významových inovácií, ale bez toho, aby interpretácia poprela svoj zdroj a spreneverila sa jeho "duchu". Snaha o tesnú väzbu na pôvodný text jeho dôsledným a častým citovaním všade tam, kde je to náležité, na jednej strane neprestáva demonštrovať vernosť originálu; zároveň si ňou však interpretátor vytvára predpolie pre to, aby mohol nielen vymedzovať hranice, ale aj domýšľať, presúvať akcent, premostovať, vsúvať pojmy do iných významových kontextov.

Inštruktívnym príkladom tohto typu recepcie Spinozu je tvorba Roberta Misrahiho (autora dvoch monografických prác a viacerých štúdií venovaných Spinozovi a spinozizmu, ako aj prekladov jeho diel do francúzštiny). Intencia revitalizovať spinozovské podnety práve týmto smerom je vlastná aj ďalším francúzskym spinozológom, ako sú Gilles Deleuze (autor dvoch monografií o Spinozovi) alebo André Comte-Sponville (o. i. autor analyticky spracovaného hesla o Spinozovi v rozsiahlom encyklopedickom diele *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris 1996), ale aj do slovenčiny preloženej práce *Malá rozprava o veľkých cnostiach*, inšpirovanej aj Spinozom (Bratislava 1999).

Zmena optiky. R. Misrahi (1926, po rodičoch tureckého pôvodu) a jeho generačne mladší kolega A. Comte-Sponville (1952) vnímajú Spinozovu *Etiku* zároveň ako systém sveta i konkrétnu koncepciu života. V ich optike však ustupuje do úzadia to, čo sa

imanencia implikuje celkom odlišné výklady v dejinách filozofie. Napr. u Platóna a jeho nástupcov sa imanencia vzťahuje k *niečomu*, čo má povahu "danosti" (ako Látka alebo Duch). Rovina imanencie tu teda oživuje transcendentno. Podobne v kresťanskej filozofii je postulovanie imanencie prísne kontrolované a uzavreté v rámci toho, čo vyžaduje emanačná a tvorivá sila transcendentie. Slovami G. Deleuza a F. Guattariho: Oná dávka imanencie, ktorú vkladá filozof do sveta a ducha, "neohrozuje transcendentiu jediného boha, ktorému možno imanenciu pripisovať len sekundárne (Mikuláš Kuzánsky, Eckhart, Bruno). Náboženská autorita vyžaduje, aby bola imanencia tolerovaná len lokálne alebo na sprostredkujúcej rovine..." ([1], 43)

Až Spinoza bol podľa nich filozofom, ktorý úplne pochopil, že imanencia sa nevzťahuje na substanciu, ale že je imanentná len sebe samej, a ktorý sa nikdy nesnažil o kompromis s transcendentiou a všade ju prenasledoval. V intenciách deleuzovsko-guattariovskej interpretácie bol teda Spinoza tým, kto odhalil humanistický zmysel filozofie založenej na imanencii. Odmietol totiž transcendentiu Absolútna tým, že umiestnil Boha priamo do reality sveta, a rozpoznal, že "jediná sloboda je v imanencii" ([1], 46). Práve túto interpretačnú dikciu mienime ďalej sledovať.

zvyčajne v Spinozovom filozofickom systéme pokladalo za dominantné (ontológia a jej centrálny pojem - pojem substancie), aby sa uvoľnil priestor pre to, čo obaja považujú za podstatné. A. Comte-Sponville zdôrazňuje, že v lone Spinozovho systému treba vidieť *etiku*, pričom jej ústrednou témou je otázka, ako urobiť ľudský život lepším, rozumnejším, šťastnejším ([3], 1440). R. Misrahi ide ešte ďalej: vníma totiž Spinozov systém imanencie ako stotožnenie filozofie a etiky ([4], 27, 29), kde spinozovská múdrosť vystupuje ako "paradigma samotnej filozofie", ktorá je svojou podstatou etikou, a kde etika ako taká asocjuje s reflexiou a s cestou smerujúcou k šťastiu ako najvyššiemu cieľu humanity.

Tento interpretačný posun sa môže zdať prekvapivým, ak si uvedomíme, že Spinozovo teoretické úsilie sa zameriavalo na to, aby vylúčil z poriadku prírody akúkoľvek náhodnosť, a teda aj slobodu vôle, a tým aj možnosť morálnych súdov - keďže pojmy dobra a zla sú podľa neho len produktom nevedomosti či neadekvátneho poznania a slobodní ľudia ich vo svojom živote nepotrebujú ([5], 286). Spomínaní autori napriek tomu zastávajú názor, že teória substancie predstavuje len východisko k tomu, čo je centrálnou témou Spinozovej *Etiky* a k čomu má toto dielo smerovať: k etike v zmysle správneho vedenia života, resp. k pravidlám, ktoré to zaisťujú. Podľa R. Misrahiho "monistická ontológia I. časti (diela *Etika - D. S.*) je určená na to, aby umožnila etiku blaženosti, ktorá nemohla vyplynúť z monoteistických náboženstiev, zredukovaných na morálku strachu a poslušnosti" ([4], 33).²

Tušíme zároveň, že tento krok - teda posun od ontológie k etike v interpretácii Spinozovej filozofie - by nebol natoľko pozoruhodný, keby ním francúzski komentátori nechceli zdôrazniť aj niečo navyiac. A to, že Spinozova etika znamenala subverziu celej tradičnej morálky zakotvenej v kánone poslušnosti a strachu a že zároveň otvorila cestu k znovupremysleniu vzťahu etiky nielen k činom individua, ale aj k jeho životu ako celku z hľadiska jeho zmyslu a skutočných túžob a cieľov. A ďalej, že týmto obratom sa mení nielen východisková báza etiky, onen teoretický predpoklad, na ktorom etika vyrastá (postulovaním imanencie boha prírode), ale že sa radikálne prehodnocuje aj samotný jej obsah v súlade s artikulovaním jej nového poslania. Etika by mala človeku napovedať, *ako žiť*, mala by teda vychádzať z poznania jeho podstaty, zo skúmania jeho vášní a túžob s cieľom dať ľuďom do rúk inštrument na to, aby pochopili príčiny svojich činov a význam svojich najvyšších vízií.

V tomto kontexte nás zaujíma, čím sa tento interpretačný posun odôvodňuje, ako aj to, v čom sa Spinozova etika považuje za novú a subverzívnu voči tradícii, v čom je jej revolučná stránka, a napokon, aké konzekvencie môžu z tejto interpretačnej dikcie vyplynúť pre chápanie samotnej morálky a etiky. Primárne pritom vychádzame z diela R. Misrahiho *Spinoza* [7].

Idea imanencie a kritika ontologickej transcencie. Určenie spinozizmu ako filozofie imanencie, kde substancia sa identifikuje s bohom čiže prírodou, kde bytie čiže absolútna realita vo svojej nekonečnosti a dokonalosti jestvuje vnútri prírody, umožňuje

²Dodajme, že aj autor predslvu k slovenskému prekladu Spinozovho diela *Etika* M. Zigo vyslovil mienku, že práve v etike bol "cieľ a zmysel celej tej namáhavej a zložitej práce na výstavbe a zdôvodnení ontológie boha-prírody" ([6], 31).

R. Misrahimu vyzdvihnúť na ňom tie črty, ktoré považuje - aj s ohľadom na religiózne 17. storočie, v ktorom sa zrodili - za jeho najvýznamnejší intelektuálny vklad. V Misrahio očiach je spinozizmus stelesnením filozofie apelujúcej na existenciu a život v radosť a vzdialenej od teológií, ako aj od filozofií tragična. Zmyslom tejto filozofie je podľa neho oslobodiť jednotlivca tak od závislosti od transcendentie a s ňou spojených povier, ilúzií a dogiem rôzneho druhu, ako aj od tristných spútavajúcich ho vášní, a potvrdiť v človeku moc naplno realizovať vlastnú esenciu a objaviť tak cestu k osobnému šťastiu.

Predsa však vzniká otázka, či tento spôsob výkladu pojmu imanencia neposúva spinozizmus za jeho vlastné hranice; či Spinozova ontológia stotožňujúca substanciu s Bohom v skutočnosti netvorí prekážku uchopenia ľudského života v jeho autonómnosti a či nebráni v prístupe k šťastiu *tu a teraz*. Ukazuje sa totiž, že Spinozov systém, kde substancia je identifikovaná ako Boh, umožňuje využiť tento pojem divergentnými smermi: tak v smere záchranu konkrétneho zmyslu transcendentného Boha, ako aj v smere obhajoby nezávislosti bytia a ľudského života od transcendentie.³

Hneď treba ozrejmiť, že R. Misrahi je obhajcom radikálne ateistickej verzie interpretácie Spinozovho systému navzdory námietkam, že prvá časť *Etiky* je venovaná Bohu, demonštrujúc jeho všadeprítomnosť a všemocnosť, a posledná, piata časť sa končí tematizáciou blaženosti človeka ako simultánneho aktu intelektuálnej lásky k Bohu. Tvrdí, že Spinozov jazyk treba dešifrovať tak, aby sa odkryl jeho moderný význam, t. j. aby sa doktrína Boha čítala ako ontológia prírody a aby sa náuka o blaženosti (ktorá je zároveň rozpravou o moci rozumu a teóriou "spásy") vnímala ako etika najvyššej radosť alebo múdrosti ([7], 22 – 23).

Z Misrahio pohľadu Spinoza síce termínom Boh označuje najvyššie bytie, ale Boh sa tu chápe v novom a originálnom význame: nie ako bytie odlišné od sveta, ale ako "nekonečný celok nekonečných atribútov" ([7], 49). V Spinozovom chápaní ide podľa neho o konvenčný termín dovoľujúci označiť nekonečnú realitu v dvojakom zmysle: najprv ako počet aspektov alebo atribútov, z ktorých sa skladá, a potom cez prirodzenosť každého atribútu. Takto definovaný termín Boha teda dovoľuje pokrok v poznaní a definovaní nekonečného bytia. Bytie je substancia, a práve termín substancia je tým, čím Spinoza obohacuje reflexiu o tradičnom pojme Boha. A keďže substancia je jedinou a nekonečnou realitou, ide o samotnú prírodu. Príroda sa však v spinozovskom systéme neredukuje na nejakú lokalizovanú krajinu či hmotnú podstatu fyzikálneho zákona: označuje nekonečnú totalitu matérie, ako aj myslenia a ďalších nekonečných atribútov ([7], 51). Misrahio interpretácia tejto konceptuálnej trilógie (Substancia, Boh, Príroda) vedie k indícii, že v Bohu je stelesnená moc vlastnej slobody človeka, jeho autonómie.⁴

³ Misrahio práce o Spinozovi sú príkladom druhej cesty, príkladom voľby prvej je *Systematická teológia* P. Tillicha.

⁴ Podľa R. Misrahio Spinoza substanciou nazýva realitu natoľko totálnu a fundamentálnu, že táto sa nevysvetľuje ničím iným než sebou a neodvoláva sa na nič iné než na seba. Je teda bytím, mimo ktorého a pred ktorým niet ničoho. Toto bytie možno nazvať Bohom; "Ale ak ho chceme označiť *prostredníctvom jeho podstaty*, a nie *prostredníctvom jeho mena*, treba ho označiť ako Prírodu samu vo svojej nekonečnosti a vo svojej autonómii, to znamená substanciu" ([7], 52).

Spinozova "opojenosť Bohom" je v Misrahiho očiach opojenosťou Prírodou, teda obranou radikálneho imanentizmu. To mu dovoľuje formulovať záver, že Spinoza dal modernej filozofii prvotný impulz na to, aby poprela ideu "postranného sveta" a "záhrobného života", resp. - podľa vyjadrenia ďalších Spinozových komentátorov G. Deleuza a F. Guattariho - aby sa zbavila *ilúzií transcencie*, ktorými sme vždy obklopení (a to ilúzií v dvojakej podobe: imanencie ako imanentnej niečomu a ako hľadania imanencie v imanencii samotnej) ([1], 47). Doktrína Boha-Prírody, kde božie "dekréty" nie sú ničím iným ako prírodnými zákonmi a kde substancia nemá nič spoločné s mysterióznym, vzdialeným a neprístupným svetom, ktorý by sa podobal Bohu z Biblie, podľa R. Misrahiho ruší tradičnú opozíciu dvoch svetov. Naopak, imanencia či interiorita božskej kauzality všetkým veciam znamená, že existuje len jediná realita, t. j. príroda (v rozmanitosti jej duchovných i materiálnych aspektov a v jej poznateľnosti sebou samou). Tento fakt má závažné implikácie pre samotnú etiku. Dovoľuje totiž prístup k spáse⁵ inou cestou ako zjavením a umožňuje konštruovať etiku osobnej blaženosti bez transcencie.

Kritika tradičnej morálky. Z logiky Misrahiho argumentácie vyplýva, že spinozizmus v prvom rade vychádza z kritiky ontologickej transcencie; že až na tomto pozadí možno porozumieť Spinozovým implicitným či explicitným námietkam proti predchádzajúcim morálkam a pochopiť možné zmeny v obsahu pojmov, ktoré tradične definujú morálku. Zaujímavé však je to, že francúzsky komentátor má pod tradíciou na mysli nielen Platóna, ale aj Kanta. Usiluje sa teda predstaviť Spinozovu etiku ako inštrument kritiky všetkých tých morálok, ktoré odvodzujú svoje normy z transcendentného princípu (t. j. z niečoho, čo človeka presahuje a je mu neprístupné), resp. ktoré stožňujú cnostné konanie so sľubom mravnej čistoty a sebaobetovania individua v mene "vyššieho princípu". Sústreďuje sa pritom na tri kľúčové pojmy - *dobro*, *cnosť* a *dokonalosť* - tak, ako sa priamo objavili v Platónovom idealizme či sprostredkovane cez formálny pojem povinnosti v Kantovom morálnom rigorizme -, aby v kontraste k tradičnému významu objasnil podstatu ich spinozovskej inovácie.

R. Misrahi predovšetkým oceňuje Spinozovo stanovisko nepripúšťajúce možnosť definovať dobro jeho vztiahnutím na nejakú transcenciu. Pripomína, že spinozovský pojem dobra neodkazuje viac na transcendentný ideál, keďže Spinoza ešte pred Nietzsche odmietol predstavu "záhrobných svetov" a obhajoval tézu, že realita je jedna. a preto len v jej lone treba hľadať kritériá dobra a obsahy cieľov, ktoré budú mať pre nás hodnotu dobra ([7], 76). To podstatné, čo chce v tejto súvislosti zdôrazniť, je, že o hodnotách sa tu uvažuje výhradne v kontexte reálnych podmienok ľudského života, vo vzťahu k cieľom ľudských činov a v dimenzii imanentných kritérií platnosti týchto činov.

Základný spinozovský postulát, že dobro je svetu imanentné, že je teda prirodzeným cieľom nášho života, implikuje z pohľadu R. Misrahiho dva výsledky. Po prvé.

⁵ Spinozova doktrína napr. oponuje idei nesmrteľnosti, čo sa prejavuje v jeho používaní termínu *spása*. Podľa R. Misrahiho význam tohto termínu u Spinozu sa odlišuje od toho, aký mu dáva náboženská tradícia: je výsledkom imanentnej etiky a filozofickej reflexie, a nie rituálnych a spirituálnych praktík, ktorých význam je transcendentný vo vzťahu k ľudskej existencii ([7], 27).

postuluje koniec roly náboženstva v determinácii dobra, teda nemožnosť vnútiť morálke určité princípy v mene privilegovaného vzťahu k transcendentnu. Z tohto zorného uhla je problematická každá morálka strachu a poslušnosti, resp. každá morálka, ktorá by chcela vnucovať určité správanie prostredníctvom hrozby najvyššieho trestu alebo prísľubu nádeje na najvyššiu odmenu.⁶

Po druhé, zásadný význam má nová teória dobra a hodnôt, prakticky subverzívna voči tradícii, keďže sa v nej prevracia tradičnou morálkou etablovaný vzťah medzi sledovanou hodnotou a túžbou, ktorá ju sleduje. Myslí sa tým fakt, že v Spinozovej etickej vizii cieľ nie je morálne žiaduci sám osebe, neimplikuje v sebe a nezávisle od nášho činu morálnu hodnotu. Naopak, určitý cieľ sa v našich očiach stáva dobrom a hodnotou preto, že sa oň usilujeme, sledujeme ho preto, že po ňom *túžime* ([7], 78). Práve prostredníctvom túžby sa nám cieľ odhaľuje ako morálne významný a normatívne korektný.

Zámerom R. Misrahiho v tomto kontexte je vyzdvihnúť Spinozu ako iniciátora prevratu v otázke stanovenia morálneho kritéria činu: namiesto toho, aby túžba bola determinovaná prostredníctvom nejakých objektívnych a transcendentných hodnôt, od tohto momentu *hodnoty pramenia z túžby* ([7], 78). Prínos spinozizmu je potom v tom, že chápe pojem dobra vo väzbe na našu empirickú existenciu; že nepripúšťa, aby hodnoty záviseli od morálneho princípu situovaného za hranicami nášho zmyslového sveta a aby naša životná skúsenosť bola eticky bezvýznamná a princípy regulujúce naše správanie otrhnuté od reality.

Druhým spinozovským pojmom, ktorý podľa R. Misrahiho svojím významom oponuje tradičnému chápaniu, je pojem cnosti. Z hľadiska klasickej idealistickej filozofie cnosť označuje určitú modalitu správania, ktorá vyplýva z voľby dobra: toto dobro bolo však transcendentné a religiózne determinované, svojou povahou spirituálne a mohlo byť realizované len čistým duchom na úkor ľudskej prirodzenosti. Cnosť tu teda stála v opozícii k ľudskej túžbe, keďže v nej skondenzované dobro nemalo nič spoločné s našou empirickou existenciou a vnímalo sa ako výraz zriekania sa a poslušnosti vonkajšiemu princípu. Takto chápaná cnosť rezultovala do asketického spôsobu života, kde výhradnou starosťou bolo poslúchať transcendentné inštancie a "zhora" vnucované záväzky, o ktorých sa myslelo, že reprezentujú dobro. Platonici, stoici i kantovci sú podľa R. Misrahiho v službách tej istej veci: obhajujú transcendentné dobro dosahované asketickým správaním v permanentnom zápase proti konkrétnej telesnej existencii a proti dosahovaniu šťastia ([7], 79 – 80).

Spinozov prístup oponuje tejto etickej vizii, keďže holandský filozof podľa R. Misrahiho odmieta naďalej podporovať a živiť predstavu o cnostnom živote ako o druhu askézy. Odvolávajúc sa priamo na pasáž zo Spinozovej *Etiky* (IV., 18, pozn.), R. Misrahi argumentuje, že fundamentom cnosti je snaha každého zachovať svoje bytie (v spinozovskej terminológii *conatus*) podľa toho, čo je pre človeka reálne užitočné, čo prospieva jeho sebarozvoju a obohateniu, čo vedie k jeho väčšej dokonalosti. Fakt, že v Spinozovej etike túžba (a nie transcendentná inštancia) definuje to, čo je dobré,

⁶Tam, kde sa Spinozovi pripisovala fatalita a pocit sklúčenosti (odvodený z postulátu nevyhnutnosti dominujúcej spinozovskému univerzu), R. Misrahi identifikuje silu a jasnosť ([7], 68): totiž ak sa veci chápu ako nevyhnutné, potom človek nevníma toto univerzum ako efekt stvorenia, zlovestného osudu, dobrej alebo zlej vôle, ale ako rigorózný prejav prírody a jej vlastných determinácií.

znamená, že cnosť sa nebude viac chápať ako schopnosť sebaovládania prostredníctvom sebarezignácie a sebaobetovania. Jej nový význam vidí francúzsky autor v tom, že bude označovať správanie implikujúce realizáciu vlastných cieľov konajúceho subjektu, rozvinutie túžby a vzmach vnútornej moci a radosti ([7], 80 – 81).

Imanentná doktrína sveta a morálky je platformou, ktorá podľa R. Misrahiho Spinozovi umožňuje kriticky sa vyrovnáť aj s ďalším bazálnym pojmom klasickej etiky - s pojmom *dokonalosti*. R. Misrahi vyzdvihuje fakt, že Spinozova etika ponúka prístup k druhu dokonalosti, pričom dokonalosť sa tu nesituuje do sféry transcencie, do sveta nemenných ideálnych podstát, a teda "pravého" bytia slúžiaceho ako norma dokonalosti pre zmyslový svet (ako u Platóna); nejde ani o neprístupný ideál duchovnej čistoty a nezainteresovanosti morálnej voľby (ako u Kanta).

Naopak, pokiaľ ide o ontologickú rovinu, teda o rovinu imanencie, označuje tento pojem v Spinozovom systéme samotnú prírodu, realitu vo význame plnosti esencie, a nie plnosť transcendentného bytia (Boha či jediného Dobra). V etickej rovine odzrkadľuje zasa plné rozvinutie ľudskej reality čiže osobnosti aktívne a autonómne realizujúcej svoju jedinečnú podstatu, vychádzajúc zo svojich skutočných túžob ([7], 82 – 83). R. Misrahi tým naznačuje, že dokonalosť vo význame existenciálnom a etickom sa týka poznateľného ľudského projektu a stupňa jeho realizácie vteleného do hotového diela; nemohla by sa teda definovať prostredníctvom odkazu na "vyššiu realitu", poznaniu neprístupnú.

Pochybnosť, ktorú možno v tomto kontexte filozofii imanencie adresovať, vidí R. Misrahi takto: Ak je svet vo svojej danosti dokonalý, ako možno artikulovať etický problém? Možno si vôbec v tejto situácii vytýčiť úlohu načrtnúť model dokonalkej ľudskej prirodzenosti (ako to robí Spinoza), t. j. model, ktorý by sa mal stať ideálom či vodidlom ľudských činov, samých osebe nedokonalých? Misrahiho odpoveď je jednoznačná: podľa neho niet kontradikcie medzi dokonalosťou už danou a tou, ktorú ešte len treba vytvoriť v imanencii (keďže ňou bytosti v spontánnej partikularite svojej existencie nedisponujú). Odstup sa totiž netýka dvoch svojou podstatou diferentných svetov - kde by prechod od nedokonalosti k dokonalosti bol problematický -, ale je situovaný vnútri jedného a toho istého homogénneho sveta, sveta ľudskej a prírodnej imanencie. Individuum ako bytosť v zajatí vášní je tu oddelené od toho istého individua, ktoré pristupuje k sebe samému v slobode svojej reflexie ([7], 84).⁷

⁷ Poznamenajme, že vrcholom Spinozovho úsilia o dokonalosť je v intenciách Spinozovej etickej vízie naturalistická sebaidentifikácia človeka s tým, čo má princíp sebazachovania vpísaný do podstaty svojej existencie - s bohom imanentným prírode. Pritom pre subjekt je dôležité tento proces náležite intelektuálne uchopiť. Základom blaženosti je potom "intelektuálna láska k bohu" ako najdokonalejší stav duše, prístupný tým, ktorí si zvolili cestu cnosti ([5], 324).

Otázkou, ktorej sa nedá vyhnúť, je, či idea intelektuálnej lásky k Bohu neodkazuje človeka opäť na istý druh transcencie a či neprinavracia späť tradičnému schému morálky.

Z Misrahiho argumentácie vyplýva, že otázky podobného typu sú vo vzťahu k celej Spinozovej ontológii nelegitímne (keďže transcendencia bytia sa v nej vylučuje). Ich vynorenie súvisí s tým, že v V. knihe *Etiky* sa termínu Boh dáva význam, ktorý nie je spinozovský, ale tradičný (transcendentný a mystický, ktorý Spinoza odvrhuje) ([7], 87). Francúzsky autor trvá na tom, že navzdory Spinozovmu jazyku treba aj v V. knihe *Etiky* (explikujúcej cestu k slobode prostredníctvom moci rozumu nad afektmi) zachovať definície Boha navrhnuté v ontológii (*Etika*

Od poznania ľudskej prirodzenosti k etike šťastia. R. Misrahi umiestňuje do centra svojej interpretácie Spinozovho systému etiku, ktorú v jej jadre identifikuje ako doktrínu šťastia a cnosti. Sleduje tým Spinozovu intenciu, z ktorej je zrejmé, aká je spojitosť medzi cnostným konaním a šťastným životom. To, akým človek je, resp. akým chce byť, nie je nezávislé od toho, ako si určí svoje životné ciele, ako si stanoví, čo je pre jeho život správne a dobré. Z Misrahiho interpretačnej perspektívy sa v tomto kontexte vynárajú ako podstatné dva aspekty.

V prvom rade Spinozov zámer rehabilitovať rozumnú lásku individua k sebe, podčiarknuť starosť o seba ako eticky relevantné úsilie. V spinozizme ide z tohto zorného uhla o to, odhaliť človeku, že nežije len tým, čo vlastní (ide o falošné dobré), ale že má určité záväzky k sebe samému, že jeho prioritným záujmom má byť starosť o vlastnú existenciu, o rozvíjanie toho najlepšieho, čo v ňom je, pričom šťastie sa naplňa práve vo vedomí, že táto práca na sebe a sebakultivácia prinášajú svoje ovocie.

Druhá podstatná vec, ktorú možno v tomto kontexte vyextrahovať z Misrahiho čítania Spinozu, je, že Spinozova etická koncepcia vyrastá z určitého pochopenia vzťahu medzi etikou a ľudskou prirodzenosťou, a to v dvojakom zmysle. Na jednej strane z potvrdenia toho, že etika sa nemá zakladať na nedôvere k ľudskej prirodzenosti, keďže afektívny život je natoľko zviazaný s našou existenciou, že ho nemožno jednoducho eliminovať (nejde o úchylku od toho, čo je ľudské, od ktorej by sa bolo treba dištancovať). Na druhej strane ale etika nemá spočívať ani v idealizácii ľudskej prirodzenosti, ktorá by bránila diferencovať, čo človeku prospieva a čo mu škodí. Mala by naopak primárne reflektovať fakt, že človek je vo svojej prirodzenosti nedokonalý, že je často zmietaný vášňami, ktoré ho zotročujú a ktoré bránia realizácii jeho najvyšších túžob a cieľov a neumožňujú mu správny prístup k životu.

Špecifikum Spinozovej etiky vidí teda R. Misrahi v jej tesnom spojení s poznaním človeka, t. j. s antropológiou ([7], 93; [4], 34) (hoci termín antropológia nepatrí k Spinozovmu, ale k Misrahiho terminologickému registru). To podstatné, čo chce komentátor v tejto súvislosti zdôrazniť, je, že etika a životná múdrosť tu vyrastajú na báze poznania prirodzenosti, teda že ľudská prirodzenosť nie je produktom nejakého apriórne stanoveného transcendentného ideálu, ktorý by bolo treba pro-stredníctvom racionálneho poznania človeka ospravedlniť. Naopak, samotné poznanie človeka a jeho prirodzenosti (teda poznanie vzťahu medzi duchom a telom, ako aj mechanizmu fungovania afektov) sa stáva základom vyvedenia etických pravidiel pre život.

R. Misrahi tu jasne vymedzuje, kam smeruje Spinozovo etické skúmanie, na čo sa prednostne zameriava a k čomu chce dospieť.

Etika nemá spočívať ani v tradičnom boji proti afektom prostredníctvom všemocnej vôle (ako to vnucuje striktné racionalistická morálka), ani v ich exaltovanom uctievaní (v zmysle hedonizmu). Na druhej strane odmietnutie hedonizmu nemá byť výzvou na

1.) Ide totiž o jedného a toho istého Boha-Prírodu, teda o substanciu bytia a ducha, ktorej zmysel spočíva v obrane princípu imanencie, a nie v utíkaní sa k transcencencii. Rozdiel vidí len v tom, že kým *Etika I.* rozvíja abstraktné a neosobné poznanie, piata kniha presadzuje "konkrétny existenciálny prístup" ([7], 89), osobný a zvláštny spôsob filozofovania: ide však o toho istého imanentného Boha. Z tohto hľadiska niet kontradikcie medzi spinozovskou monistickou ontológiou a jeho etikou blaženosti bez transcencencie.

asketizmus, nemá znamenať popretie významu afektov pre etický život individua. Naopak, fakt neoddeliteľnosti afektívneho života od našej existencie implikuje, že etické pravidlá, ktoré by človeku umožnili viesť svoj život čo najlepšie a najplnšie, treba odvodíť z antropologickej výbavy subjektu, presnejšie z toho elementu, ktorý sa môže stať zdrojom eticky relevantných hodnôt (keďže nie všetky afekty sú eticky významné).

V tomto kontexte treba opätovne vyzdvihnúť špecifikum Misrahiho prístupu. Tento eminentný znalec Spinozu adresuje jeho obdivovateľom výčitku, že až donedávna považovali spinozizmus predovšetkým za monistickú ontológiu a za filozofiu nevyhnutnosti a celú múdrosť spinozovskej filozofie redukovali na blaženosť ako pochopenú nevyhnutnosť a intuíciu Totality. Týmto krokom však zbavili spinozovskú doktrínu toho jej komponentu, ktorý tento komentátor považuje za jej jadro a za revolučnú stránku - zbavili ju antropológie túžby ([4], 33). Podľa jeho mienky Spinozova doktrína manifestuje svoju najväčšiu silu a originalitu práve v rehabilitovaní túžby, a to tým, že v túžbe identifikuje samu esenciu človeka, teda že jej prisudzuje centrálné miesto v ľudskej realite. Z tohto hľadiska človek viac nie je racionálnou dušou mysteriózne spojenou s inštinktným obdareným telom, ale je "skrz naskrz túžbou" ([4], 35).

Túžba má podľa jeho vyjadrenia v spinozizme existenciálnu funkciu - má etablovať väzbu medzi Prírodou a individuum a umožniť na tejto báze založiť etiku šťastia (keďže v intenciách Spinozu človek nie je kráľovstvom v kráľovstve a jeho cieľom preto nemá byť porušovanie poriadku prírody, ale jeho nasledovanie). Práve antropológia túžby dovoľuje opätovne spojiť spinozovskú ontológiu s etikou. "Pro-stredníctvom túžby si substancia začína uvedomovať samu seba" ([7], 121), teda v túžbe človek rozpoznáva svoje úsilie smerujúce nie k smrti a deštrukcii, ale k dynamickej moci existovať a konať.

Misrahiho interpretácia tu nadobúda existencialistický akcent. Pátrajúc po fundamente túžby, naráža tento komentátor na spinozovský pojem *conatus*, t. j. na úsilie každej veci zachovať sa vo svojom bytí, aby ukázal, že v jeho extenzii na ľudské bytie ide o špecifickú *existenciálne úsilie* ([7], 111). Existenciálne preto, že naša existencia od neho nielen podstatne visí, ale z neho čerpá aj vlastné porozumenie (prostredníctvom chápania príčin jednotlivých udalostí a činov nášho života). Práve toto existenciálne úsilie, tento určitým smerom zameraný dynamizmus a aktivita tvorí "základ a obsah túžby" ([7], 112). Všetky modalities činnosti (úsilie, vôľa, "honba za niečím", vedená chuťou, túžba) sa totiž podľa Misrahiho situujú do rámcov vymedzených termínmi *túžba* (ako zdroj činnosti) a *želané dobro* (ako cieľ činnosti), možno ich teda subsumovať pod pojem túžby. Práve v antropológii túžby vidí tento autor spojivo medzi Spinozovou ontologickou doktrínou (vyloženou na začiatku *Etiky*) a jeho etickou koncepciou (ktorou toto dielo vrcholí).

Teraz lepšie chápeme aj súvislosť medzi Misrahi akcentovanou Spinozovou kritikou ontologickej transcencie (teda jeho radikálnou opozíciou voči poverám o záhrobných svetoch a falošným príslubom spásy mimo reality nášho života) na jednej strane a jeho koncepciou človeka sústredenou okolo pojmu *conatus* na strane druhej. Ak niet záhrobných svetov, niet ani dôvodu zaťažovať tento pojem nejakými mystickými konotáciami, hľadať v ňom niečo mysteriózne, abstraktné a nevedomé (naopak duch si je vedomý svojho úsilia). R. Misrahi ukazuje, že v Spinozovom chápaní je toto úsilie identické s aktuálnou existenciou individua, s jeho mocou konať. zjednocujúcou ducha a telo, túžby a činy.

Spinozovi by z určitého pohľadu (cez prizmu vnímania spinozizmu primárne ako ontológie) bolo možné vytknúť, že dynamizmus a moc konať, ktorú reprezentuje princíp sebazachovania (*conatus*) transponovaný na ľudské bytie, nevypovedá nič o kvalite života. V tomto zmysle napr. R. Spaemann píše: "Rozdiel medzi životom a dobrým životom je nivelizovaný. Obsahy dobrého života nie sú ničím iným ako funkciou sebazachovania." ([8], 56)

Táto výhrada stráca svoju argumentačnú silu v okamihu, keď si uvedomíme to, čo nám sugeruje R. Misrahi – že spinozizmus vysúva do popredia ľudskej reality nielen jej jednotnú štruktúru (kde telo a duch sú aspektmi jednej a tej istej činnej reality, teda duch si je vedomý svojho tela), ale aj jej štruktúru *bytia túžby*. Z tohto hľadiska si človek svoju moc konať uvedomuje ako permanentnú túžbu po činnej existencii v jej *kvalitatívnom obsahu*: ako radosť (v prípade vzostupného pohybu tejto moci) a ako smútok (v prípade jej oslabenia a obmedzenia) ([7], 115). Spinozovská túžba je teda svojím obsahom kvalitatívne diferencovaná.

Všimnime si zároveň, že klasický termín *dokonalosť* sa tu vsúva do nového netradičného kontextu. *Conatus* – ako upozorňuje R. Misrahi - nie je jednoduchým potvrdením života, prostým sebazáchovným inštinktom. Je naopak "uchopením seba samého zároveň ako dokonalosti a ako reality, a to vo vzostupnom pohybe moci bytia, ktorá je sama pre seba Radosťou (alebo naopak Smútkom)" ([7], 117 – 118). Pritom radosť a smútok nie sú nejakými sekundárnymi udalosťami, ktoré by "pristupovali" k existenciálnemu úsiliu zvonka: naopak, sú stelesnením, presnejšie "samotným bytím" tejto moci konať ([7], 118). Spinozovský pojem dokonalosti implikuje teda radikálne nový zmysel. Dokonalý neznamená byť svätcom alebo hrdinom, ale naplno rozvinúť svoju jedinečnú podstatu v smere svojich skutočných túžob. V tomto kontexte R. Misrahi hodnotí Spinozovu etickú výzvu – realizovať model ľudskej dokonalosti – ako výraz najhlbšej a najdôstojnejšej možnosti, ako byť človekom, a preto aj predmet našej najintenzívnejšej túžby. Chce tým zdôrazniť, že Spinoza neprenecháva bohu, ale človeku moc ustanoviť ľudskú dokonalosť. Cnosť a dobro pramenia práve z efektívnej realizácie tejto formy dokonalosti.

Ešte raz: Zmysel existencie a túžby vidí R. Misrahi v úsilí spinozovského individua potvrdiť a posilniť svoje bytie, realizovať zo seba vždy viac, ako aktuálne je, tendovať k väčšej dokonalosti, a tým aj k radosti. Na druhej strane komplikovanosť dosiahnutia tohto cieľa súvisí s nárokmi, aké sa pritom na samotného jednotlivca kladú.⁸

Prirodzene, vzniká otázka kritéria odlišenia eticky významných túžob; otázka, ktorá indikuje nevyhnutnosť modifikovať chápanie samotnej túžby. Ak spinozovský človek je svojou podstatou bytím túžby, tak konštituovanie etiky vyžaduje takú jej transmutáciu, ktorá podnieti aktívny spôsob života oslobodený spod otroctva vášní a v konečnom dôsledku i radosť, a to v kontrapunkte k smútku rezultujúcemu z pasívnej podriadenosti individua svojim afektom. Spinozov prínos je tu z pohľadu R. Misrahiho viacvrstvový.

⁸ Spinoza tieto ťažkosti artikuloval v závere diela *Etika*, kde avizoval zriedkavosť objavenia sa tejto cesty, ako aj to, že jej všeobecné zanedbávanie je výrazom faktu, že "všetko vznešené je však práve také ťažké ako vzácne" ([5], 330).

V prvom rade túžba sa viac nevníma ako pátranie po nemožnom ani ako neprekonateľný *nedostatok* niečoho, ale ako *moc*. Chápe sa teda ako faktor dynamizujúci ľudské bytie a orientujúci ho na jeho pozitívne aspekty (ako túžba zachovať sa, posilniť moc existovať, realizovať sa v smere čo najplnšieho využitia potenciálu vlastnej prirodzenosti atď.). A ďalej, na rozdiel od celej predchádzajúcej tradície sa túžba v spinozizme neidentifikuje s vášňami, naopak diferencuje sa tu medzi pasívnymi afektmi ako formami smútku a aktívnymi afektmi, kvalitatívne pozitívnymi a dynamickými, ako formami radosti. R. Misrahimu ide o to, aby sa ozrejnilo, že Spinozovým zámerom je vyčleniť túžbu z univerza vášní a žiadostivosti jej spojením s reflexiou, a tým odlišiť blaženosť ako "skutočné dobro" a ako vlastný predmet etiky od zmyslovej slasti v jej hedonistickom poňatí.

Tu vstupuje do hry rola reflexívneho poznania. Zo Spinozovej argumentácie je zrejmé, že etický život nemá byť ani životom podriadeným spontánnemu, a preto nepredvídateľnému a neovládnuteľnému rytmu vášní (nejde v ňom totiž o to, aby jediniec vyhovel všetkým svojim túžbam v zmysle ich úplného nasýtenia), ale ani životom zbaveným túžby, produktom triumfu rozumu nad vášňami (nejde v ňom o asketické zriekanie sa všetkých túžob v nádeji na spásu "na onom svete").

R. Misrahi oceňuje, že Spinoza v kontrapunkte k týmto krajnostiam nabáda fundovať etiku na čo najpresnejšom poznaní ľudskej prirodzenosti, a to cestou odlišenia neadekvátneho poznania afektov od poznania presného a reflexívneho. Krok oslobodzujúci človeka spod otroctva vášní tu podľa tohto komentátora rezultuje z faktu, že subjekt, rozvíjajúc reflexívne poznanie o svete a o sebe samom, realizuje len tie činy, ktorých je sám príčinou a o ktorých vie, že sú v súlade s jeho vlastnou prirodzenosťou, teda že prispievajú k rozvoju jeho esencie.

Chápeme to tak, že rozum má v Spinozovej etickej vízii výnimočnú pozíciu inštrumentu schopného vytýčiť hranicu medzi závislosťou individua a jeho slobodou, medzi bezmocnou podriadenosťou jedinca vášňam (ako "ríši zla") a uvedením si autonómnosti vlastných činov vyvierajúcej z poznania a pochopenia ich motívov (vradením týchto činov do kauzálnych súvislostí, v rámci ktorých majú svoj dôvod bytia i obsahov). Reflexívna práca rozumu je teda faktorom vydeľujúcim úsilie človeka pretrvať vo svojom bytí z mechanizmu inštinktov, iracionálnych pudov a žiadostivosti a zároveň schopným diferencovať medzi iluzórnym dobrom (tým, čo Spinoza označuje ako márne a prchavé udalosti života - sláva, bohatstvo, pôžitkárstvo) a skutočným dobrom vyvierajúcim z tých túžob a činov, ktoré sú adekvátnym vyjadrením vlastnej prirodzenosti a ktoré stelesňuje istá modalita existencie označená ako blaženosť.⁹ Potom ale nie je správne chápať toto úsilie ako *pud* sebazáchovy (ako to nachádzame aj v slovenskom preklade Spinozovej *Etiky* z r. 1986 ([5], 172)), ale v súlade s Misrahiho interpretáciou ako *túžbu*, ktorá je zdrojom a aj vrcholným cieľom činu.

Podstatné je, že táto modifikácia v chápaní túžby sprostredkovaná reflexívnym poznaním viedla k skutočnému obratu v identifikovaní pôvodu hodnôt (tak, ako sme to už naznačili). Namiesto apelu na transcenciu je práve *rozumná* túžba tým, čo

⁹Podľa R. Misrahiho termín *blaženosť*, vychádzajúci bezpochyby z tradičného religiózneho slovníka, nadobúda u Spinozu nový, imanentný a konkrétny význam - význam šťastia vo svojom plnom rozvinutí ([4], 29).

indikuje dobro. Samotný Spinoza v známej pasáži tretej knihy *Etiky* venovanej náuke o afektoch vyjadril túto ideu takto: "Netúžime po niečom preto, že to pokladáme za dobré, ale naopak, pokladáme niečo za dobré, pretože sa o to usilujeme, chceme to, túžime po tom." ([5], 172)¹⁰

Kritériom toho, čo je a čo nie je z hľadiska ľudskej prirodzenosti adekvátne, užitočné, resp. hodnotné, je v spinozizme rozum. V tejto súvislosti však môže vzniknúť nová pochybnosť - či rozum svojimi "predpismi" neprotirečí túžbe. R. Misrahi obhajuje, že intervencia rozumu tu nie je bezdôvodná, a nie je to ani tak, že by rozum pôsobil ako vonkajší princíp na spôsob záväzku či už sociálneho, alebo transcendentného. Rozum stelesňuje pravdivé poznanie (keďže nepožaduje nič, čo by bolo v o-pozícii k prírode). Nie je však cieľom osebe, ale prostriedkom k inému cieľu a "pravidlá života", ktoré formuluje, nikdy nie sú dané *a priori*, ale vždy *a posteriori*, ako systematizácia reflexie o skutočnom dobre a o fundamente cnosti ([7], 203).

Etika verzus morálka. Je zjavné, že celý tento interpretačný posun od ontológie k etike, sprevádzaný situovaním túžby do samotného centra Spinozovho diela *Etika*, má presný zámer. Dá sa pochopiť tak, že radikálna kritika tradičnej *morálky* - ako morálky poslušnosti a asketizmu¹¹ - je pre Spinozu výzvou na to, aby proti nej postavil *etiku* vo význame filozofickej reflexie zameranej na skúmanie obsahov šťastia ako cieľa života, ako aj prostriedkov na jeho dosiahnutie.

Skutočným etickým problémom u Spinozu, ako ho identifikuje R. Misrahi, je odhalenie mechanizmu dovoľujúceho individuu vymaniť sa zo zajatia vášní (ktoré ho limitujú a zbavujú autonómie) a prejsť k aktívnemu modu existencie. Dôvod pre nastolenie otázky zmeny individuálneho postavenia spinozovského človeka nevidí tento komentátor v samotnom fakte nestability a bezmocnosti. Až analýza kvalitatívneho a existenciálneho obsahu tohto statusu individua - jeho identifikovanie ako nešťastia a zla - núti artikulovať etický problém. Ak život zmietaný vášňami je skutočným utrpením, ktoré ničí túžbu po radosi a pôsobí proti existenciálnemu úsiliu človeka o sebazachovanie a sebarozvoj, tak primárnu úlohou Spinozovej etiky vidí R. Misrahi "v skúmaní takých princípov činov, ktoré povedú individuum od otroctva k slobode" ([4], 34).

R. Misrahi ihneď upozorňuje, že Spinozova etika implikuje radikálne novú koncepciu slobody, kde sloboda vo význame autonómie oponuje prázdnej slobode vôle. Znamená to, že etický život ako život v slobode nie je plodom voluntaristického rozhodnutia. Etický problém nerezultuje z možnosti konať *inak*, teda voliť medzi alternatívami (pretože v intenciách Spinozových úvah by išlo o bezdôvodné akty), ale z požiadavky pochopiť a oslobodiť ľudskú prirodzenosť, oslobodiť v človeku humanitu

¹⁰ V širšom zmysle možno tento Spinozov krok (ktorému R. Misrahi udeľuje primárnu dôležitosť) charakterizovať ako snahu zakotviť etiku v antropologickej perspektíve. Ak totiž podstatou človeka je túžba a ak jednotlivec oslobodený od bremena niečoho, čo ho presahuje, rozpoznal v túžbe úsilie zachovať sa vo svojom bytí, teda moc existovať, potom je v intenciách tejto logiky úvah správne, aby sa práve v nej identifikoval fundament etiky.

¹¹ R. Misrahi poznamenáva, že Spinoza svojou kritikou asketických a puritánskych morálok ako morálok pokorujúcich humanitu a redukujúcich bytie človeka napája Weberovu koncepciu o pôvode kapitalizmu, napr. v otázke nadobúdania bohatstva ako cieľa osebe, sprevádzaného asketickým spôsobom života ([7], 218).

([7], 172). Sloboda sa tu nespája s absenciou kauzality, ale s vnútornou kauzalitou. Spočíva teda podľa Misrahiho v *autonómii činu*, keďže čin možno vysvetliť a pochopiť výlučne z jeho vnútorných príčin, t. j. príčiny činu sú imanentné samotnému subjektu činu. R. Misrahi v tomto kontexte objasňuje, aký je dopad tejto koncepcie slobody na konkrétny rozvoj existencie a na samotnú etiku. Ak sloboda odzrkadľuje existenciálnu moc individua a jeho túžbu, tak pravidlá etického života musia mať iný ako transcendentný pôvod. Etika z tohto pohľadu vzdoruje snahe dedukovať životné pravidlá z nejakého vonkajšieho princípu a hľadá legitímnejší základ ich revitalizácie.

Spinozova etika sa v tejto súvislosti vníma ako "druh životnej stratégie vzhľadom k sebe samému" ([7], 191), osobný životný štýl, kde rozumný človek, vychádzajúc z adekvátneho poznania vlastných túžob, dokáže pre seba odvodiť také pravidlá správania, ktoré mu umožňujú správnu orientáciu v živote.

Spinozovská požiadavka "žiť pod vedením rozumu" sa niektorým komentátorom javí ako druh intelektualizmu stelesneného v túžbe po poznaní pravdy a v intelektuálnej láske k bohu, v nej sa identifikuje to, čo majú všetci ľudia spoločné. Z úvah R. Misrahiho naopak možno vyvodit', že Spinozova racionalistická etická vízia bola síce zameraná proti predsudkom, poverám a falošným nádejám, novoveký postulát rozumu tu však nenadobudol podobu intelektualizmu - nešlo totiž o to, aby reflexia potlačila túžby. Z tohto hľadiska spinozizmus nie je formalizmom pravidla alebo normy. Spinozovská etika sa vyhýba tomu, aby predpisovala spôsob konania ("formu") bez ohľadu na obsah a aby zdroj hodnôt zostal mimo sféry zainteresovanosti, teda aby motívy činu boli striktné oddelené od túžby. V spinozizme princíp či "pravidlo života" formuluje rozum, ale zmysel a obsah tohto princípu pramení z poznania ľudskej prirodzenosti ako túžby a jeho cieľom, ako potvrdzuje R. Misrahi, je radosť ([7], 204 - 205). Racionalita si tu teda nenárokuje viac, ako jej prináleží. Rozum neintervenuje v prospech obsahu činu, ale funguje ako inštrument jeho orientácie, a tým aj inštrument cnosti: činy totiž nie sú cnostné samy osebe, cnosťnými sa stávajú vzťahom *primeranosti* ku konajúcemu individuu a jeho jedinečnej podstate - pričom rozum tu má rozhodujúcu úlohu kritéria tejto primeranosti.

Naopak cnosť - na rozdiel od reflexie - nie je inštrumentom na iný cieľ, ale je svojou vlastnou finalitou ([7], 213); nekonáme cnostne kvôli kalkulácii, napr. kvôli očakávanej odmene alebo pochvale alebo kvôli metafyzickému a eschatologickému očakávaniu spásy).¹² Cnostný je ten, kto - oddávajúc sa múdrosti - dokáže pracovať na sebe, na vlastnom sebazdokonaľovaní, pričom túto úlohu nechápe ako vnútenú povinnosť, ale ako činnosť, ktorej úspech prináša uspokojenie a v konečnom dôsledku trvalú radosť, a teda šťastie.

V Spinozovom opise povahy cnosti R. Misrahi identifikuje fenomén, ktorý by sa dnes mohol nazvať autenticita, pričom na pôde samotnej Spinozovej etiky ide o pojem

¹² Ak je však život človeka zbavený akéhokoľvek kalkulácie, otázkou je, či nejde o druh asketizmu. Podľa R. Misrahiho to tak nie je, pretože "potláčanie", resp. "krotenie" sa vzťahuje na vášne, a nie na túžbu ako takú. Túžba ako existenciálna moc je naopak fundamentom etiky a požiadavka ovládnutia senzuality v spinozovskom slova zmysle zahŕňa len pasívne a parciálne túžby, ktoré protirečia tomu, čo je z hľadiska života individua pre neho primerané a čo je podmienkou jeho skutočnej radosti. Tento argument Misrahimu dovoľuje označiť Spinozovu doktrínu cnosti v jej vyústení ako "eudaimonistickú koncepciu praktického života" ([7], 215).

mimoriadnej dôležitosti, ako o tom svedčí aj záverečná idea diela *Etika*: "Blaženosť nie je odmena za cnosť, ale je to cnosť sama. Netešíme sa z nej preto, že krotíme svoje chůťky, ale naopak môžeme krotiť svoje chůťky, pretože sa z nej tešíme." ([5], 330)

Z Misrahiho interpretačnej perspektívy sa Spinozov etický projekt javí ako výraz opozície medzi morálkou a etikou,¹³ kde morálka (s jej nárokmi postulovať absolútne a univerzálne normy) prekáža tomu, o čo má (vychádzajúc zo spinozovskej etickej vízie) jednotlivcom v živote ísť: o prácu na sebe, o sebapochopenie a sebazdokonaľovanie, teda o adekvátne poznanie svojich skutočných túžob a následné vypracovanie individuálnych pravidiel pre správne (t. j. rozumné) vedenie života, o reflexívny spôsob rozvoja vlastnej existencie, otvárajúci cestu k osobnému šťastiu.

Osou tohto stanoviska je presvedčenie, že etika v Spinozovom etickom návrhu nepostuluje dobro a zlo ako absolútne a univerzálne hodnoty (ako je to v morálke), ale ako hodnoty relatívne, vzťahujúce sa na podstatu človeka a výsostne individualizované. K takému hodnoteniu napokon nabádajú Spinozove výroky, podľa ktorých dobré je to, čo prospieva individuálnej ľudskej prirodzenosti, čo uspokojuje našu túžbu, čo vyvoláva radosť, zlé to, čo produkuje smútok, čo bráni realizácii túžby, čo spôsobuje utrpenie (pozri [5], 194, 294).

Tu je kľúčový bod Misrahiho vysvetlenia pojmov dobra a zla v rámci Spinozovej etiky. Podľa neho "dobro", ako aj "zlo" nie sú ničím iným ako korelátmi túžby na tej úrovni života, ktorú charakterizuje spontaneita, konfúzna imaginácia, pasívne afekty, teda vášne ([7], 210). To znamená, že "dobro" a "zlo" sú v Spinozovom chápaní pojmy *korelatívne*, platné len vo vzťahu k ľudskej podstate na jej empirickej úrovni. Na reflexívnej úrovni naopak dominuje diskurzívny rozum eliminujúci vášne a poskytujúci pravidlá pre život v zhode s efektívnou ľudskou prirodzenosťou. Tým sa ozrejmuje Spinozova radikálna kritika tradičných etických pojmov a požiadavka ich premeny: podľa R. Misrahiho nejde o to, že by na tejto úrovni, t. j. v rovine slobody, spinozovský človek konal mimo dobra a zla, ale o to, že pojmy dobra a zla vzaté doslova "nemajú zmysel" ([7], 211). Namiesto pátrania po obsahu zla sa stáva dôležitým sledovanie skutočného, resp. zvrchovaného dobra - ako ekvivalentu rozumom rozpoznanej túžby zameranej na vlastnú užitočnosť, na rozvoj vlastnej podstaty.

* * *

Na záver: Moderná formulácia etického problému je v duchu Misrahiho interpretácie v tom, že Spinoza nehľadá ospravedlnenie za ľudskú bezmocnosť či nestálosť v nerestiach ľudskej prirodzenosti. Nepostuluje nijaké morálne *a priori*, vychádzajúc z ktorého by sa dali posudzovať a klasifikovať činy ako cnostné alebo nerestné (ako to bolo u tradičných moralistov od Platóna po Kanta). Spinozovu invenciu možno potom vidieť v jeho snahe obhájiť právo túžby zároveň s intervenciou rozumu, teda v snahe

¹³ Prístup R. Misrahiho nie je ojedinelý, významovo koreluje so stanoviskom G. Deleuza, u ktorého je takisto zreteľná tendencia k preexponovaniu dištinkcie medzi morálkou a etikou v spinozizme. Podľa tohto autora Spinozova etika nemá nič spoločné s morálkou, ide o etológiu, o objektívne štúdium afektov a foriem správania ([9], 168). Na druhej strane A. Comte-Sponville vo svojej interpretácii skôr kladie dôraz na to, aby ukázal, že Spinozov teoretický amoralizmus, teda odmietnutie vzťahovať morálne sudy na samotnú prírodu, nerezultuje do morálneho nihilizmu a do eliminácie normatívneho, teda že aj v lone Spinozovho systému existuje praktická morálka (pozri [3], 1443 - 1444).

potvrdiť moc človeka transformovať vášne na činy vedúce k rozvoju ľudskej existencie podľa rozumných túžob. Zároveň sa oceňuje, že pojem spásy sa tu vzťahuje na reálne životné podmienky, pričom jej dosahovanie sa spája s úsilím o čo najdokonalejšiu realizáciu vlastnej jedinečnej prirodzenosti individua, s napĺňaním jeho individuálnej hodnoty, a tým aj skutočnej ľudskejši.

Spinozova etika sa tu vníma ako určitá koncepcia života stelesňujúca ašpirácie na lepší život; súčasne sa však jasne dáva najavo, že realizáciu toho najlepšieho v človeku nemožno prikázať, viesť dobrý život nemožno podriaďovať kategoricky formulovanej povinnosti. Naopak, etika ako reflexívna starosť o seba má jednotlivca priviesť k tomu, aby pochopil, že je to v jeho bytostnom záujme. Odráža sa tu sokratovská idea, podľa ktorej ak človek dobrú porozumie, zatúži po ňom a bude sa usilovať o jeho dosiahnutie. Z tohto hľadiska nie povinnosť, ale neovládnuté úsilie, neúspech, minúte cieľa vymedzuje hranicu medzi dobrom a zlom, medzi smútkom a radosťou. Spinozovská etika videná očami R. Misrahiho nám tak odkazuje, že ľudský život sa nenaplnia v asketickom odriekaní, ale v stálej a trvalej radosť a sebauspokojení. Nemá v ňom ísť len o to, dobre si plniť svoje roly, ale aj mať z tejto činnosti potešenie.

V tejto súvislosti môže vzniknúť dojem, že táto etika postuluje síce autonómne a racionálne, ale zároveň sociálne nesituované individuum, viazané len na tie hodnoty, ktoré vyvierajú predovšetkým z jeho sebalásky a zo starosti o svoje osobné bytie. Vnučujú sa oprávnené otázky, či ľudské túžby skutočne odzrkadľujú len tento jedinečný a výsostne individualizovaný aspekt ľudskej existencie a či hodnoty, ktoré produkujú, nie sú aj sociálne podmienené; či takto fundovaná etika je schopná založiť na racionálnom východisku sociálne vzťahy.

V intenciách Misrahiho sebaoprotvrdenie ako univerzálny princíp Spinozovej etiky implikuje potvrdenie autonómie a hodnoty ľudskej existencie ako takej, z čoho možno usudzovať na reciprocitu hľadania šťastia spočívajúcu vo vnútorných existenciálnych motiváciách každého človeka. Existujú dva principiálne dôvody tejto voľby. Jeden vyplýva zo Spinozovho chápania povahy cností, s ktorou je konzistentné úsilie človeka nielen o sledovanie vlastného úžitku, ale aj o priateľské väzby k iným rozumným bytosťami, inšpirované šľachetnosťou. Druhý dôvod sa spája s významom, aký Spinoza prisudzuje samotnej občianskej spoločnosti, dešifruje ho teda z jeho vízie politiky ako nevyhnutnej etapy pri ustanovení podmienok šťastného života.

R. Misrahi hodnotí Spinozovu doktrínu sociálnej zmluvy (rozvinutú v jeho politických dielach a načrtnutú v *Etike*) ako zdôvodnenie nevyhnutnosti ustanovenia zmluvnej občianskej spoločnosti a nastolenia občianskeho práva v kontrapunkte k tomu stavu, ktorý rezultuje z rozumom neriadenej spontánnej formy existencie ovládanej afektivitou.¹⁴

V tomto kontexte možno vysloviť mienku, že u Spinozu ešte rezonuje požiadavka zviazanosti otázok *Čo je správny život?*, *Čo má byť jeho obsahom?* s otázkou *Ako ho dosiahnuť?*, implikujúcou nielen rozumnú individuálnu životnú stratégiu, ale aj rozumné

¹⁴ Autor v tejto súvislosti oceňuje, že Spinoza na rozdiel od monarchistu Hobbesa dokázal už v 17. storočí v rámci svojej koncepcie sociálnej zmluvy artikulovať požiadavku etablovania demokratického režimu ako formy spoločnosti založenej na rozume a princípe zvrchovanej moci všetkých občanov ([7], 240).

spoločenské usporiadanie. Ide o postulát, na ktorý Kantova teória morálky pravidla a neskôr teória procedurálnej spravodlivosti J. Rawlsa rezignuje.

LITERATÚRA

- [1] DELEUZE, G. - GUATTARI, F.: *Co je filosofie?* Praha 2001.
- [2] MARCELLI, M.: "Dvaja majstri." In: Farkašová, E., Bohunická, L., Marcelli, M.: *Brnianske prednášky*. Brno 2003.
- [3] SPONVILLE-COMTE, A.: "Spinoza Baruch." In: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Sous la dir. Canto-Sperber, M.* Paris 1996.
- [4] MISRAHI, R.: *Qu'est-ce que l'éthique?* Paris 1997.
- [5] SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava 1986.
- [6] ZIGO, M.: "Spinozova Etika alebo hľadanie absolútna v každodennosti."
In: [5].
- [7] MISRAHI, R.: *Spinoza*. Paris 1992.
- [8] SPAEMANN, R.: *Šťěstí a vůle k dobru*. Praha 1998.
- [9] DELEUZE, G.: *Spinoza, philosophie pratique*. Paris 1981.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/3016/23.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR