

Étienne Balibar

Jus – Pactum – Lex

O konstituiranju subjekta u Teološko-političkoj raspravi *

Posvećeno gospodinu Sylvainu Zacu

I.

Očigledna intrinzična povijesnost Spinozine filozofije pridaje njegovim ključnim tekstovima (pri čemu su gotovo svi nedovršeni ili aporetičke naravi) jedinstveno iskustvo pisanja čiji teorijski učinci ostaju nesvodivi na uniformnost jednog „sustava“. Prije no što preispitamo problematično, konfliktno značenje isporučeno u svima njima, potrebno je pratiti svako od tih iskustava pisanja u njegovim skretanjima i vlastitoj kompleksnosti. Uostalom, to je najbolji način da se doživi originalnost Spinozinog poduhvata u odnosu na ideološka strujanja njegova vremena s kojima se ono ukrštava, iako je njegovo djelo, u posljednjoj analizi, nesvodivo na ista: primjerice na „prirodno pravo“. S te točke gledišta, klasični problem postavljen u *Teološko-političkoj raspravi* (*TTP* [*Tractatus theologico-politicus*]) o artikulaciji pojmova *saveza* i *zakona*, po mome mišljenju zaslužuje nova preispitivanja. Slijedeći sâmo kretanje teksta, a da mu se pritom retrospektivno ne pridaje *stanovita istina* koja se ocrtava posebice u *Političkoj raspravi* (u kojoj Spinoza bitno „napušta“ pojam

* Prevedeno prema „*Jus-Pactum-Lex: On The Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise*“ u: *The New Spinoza*, Montag, Warren i Ted Stolze (ur.), Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1998., str. 171-205. Tekst je korigiran prema francuskoj verziji „*Jus-Pactum-Lex: Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-politique*“ u: *Studia Spinozana*, sv. 1, Klever, Wim N. A. et. al., Hannover, Walther & Walther Verlag, 1985., str. 105-142. Svi prijevodi citata prema Baruch de Spinoza: *Teološko-politička rasprava*, Zagreb, Demetra, 2006., (bilingvalno izdanje). Kod prijevoda citata navedena je stranica prijevoda.*

saveza i značajno umanjuje značenje pojma Zakona) te bez prejudiciranja „strategije pisanja“ s dvostrukim utemeljenjem, čiji bi se ključ pronašao u *Étici* (i koja bi zabranjivala smatrati potragu za *vera Religio* za određeno vrijeme i mjesto kao autentičnu autorovu misao), činilo mi se mogućim istaknuti bolje nego dosad eksplikativnu moć *TTP* i razloge aporija na koje se u konačnici spotiče njegova politička problematika. Takva bi analiza također pridonijela, nadam se, rasvjetljavanju dubinskih proturječja same ideje *ugovora* te pravne buržoaske ideologije kojoj Spinoza vješto izmiče pokušavajući okrenuti njene konstitutivne pojmove protiv njihove dominantne uporabe, bez da se nužno svrsta *unutar* kontraktualističke linije, ili *izvan* nje.

Pactum, upisan od Spinoze u srce argumentacije *TTP*, ne predstavlja ni terminološko preživljavanje, ni anticipaciju, ni odmak, već središnji politički i teorijski ulog. Ipak, uspoređena s klasičnim figurama *društvenog ugovora*, njegova definicija uznemiruje. Daleko od lijepje jednostavnosti koja se susreće u Hobbesa ili Rousseaua, ona očito obiluje lomovima u argumentaciji i poricanjima.

Čini mi se da se zapravo ključ njene interpretacije nalazi u formulacijama kojima Spinoza otvara 17. poglavlje: *Contemplatio praecedenti Captis... quamvis cum praxi non parum conveniat, et praxis ita institui passit, ut ad eandem magis ac magis accedat, numquam tamen fiet, quin in multis merè theoretica maneat...*¹ Ova formulacija, zapravo, može samo zadavati muke onome koji čita šesnaesto poglavlje kao izlaganje „temelja“ koji bi sačinjavali Spinozinu inačicu istovremeno fizikalističke, ali i metajuridičke teorije civilnog društva. Ta dva obilježja koja, primjerice, pronalazimo u Hobbesa (fizika pojedinačnih *conatusa* ili moći, metajuridičkog oblika društvenog ugovora) svojom konjunkcijom u načelu isključuju takvo ograničenje.

Dvije su stvari ovdje na djelu. Ili Spinoza želi reći da je geneza civilnog društva putem odluke ili kolektivne konvencije pojedinaca – „prešutne ili eksplicitne“ – u ujedinjenju u jedinstveno tijelo, u svrhu života *ex solo Rationis dictamine* i prijenosa totalitet svoga prirodnog prava na suverena, pri čemu on ne podliježe nijednome zakonu (*nulla lege teneri*), samo *teorijska shema* u kojoj su *stvarna* društva predstavljena tek više ili manje vjernom približnošću. Ali koji je, u tom slučaju, lanac stvarnih uzroka? Po svoj prilici, jednostavan proces agregacije pojedinačnih moći koji, ovisno o okolnostima, vodi do različitih odnosa snaga, do više ili manje ujedinjenog društvenog tijela i do više ili manje vlasti za suverena. Ali približni savez više nije savez. Jednako tako, približna *summa potestas*

nije više državna moć, *imperium*: u najboljem slučaju, to je „vodstvo“, „*leadership*“. Ili Spinoza želi reći, budući da postoje civilna društva koja su države, *stanovit oblik* saveza mora biti dan (barem onoliko dugo koliko je suveren na vlasti), ali isključivo u *idealnom* slučaju on poprima oblik „cjelokupnog prijenosa“. U tom slučaju, postoji stroga jednakost između mehanizma prijenosa i kolektivne biti suverenosti (njen karakter *res publica*). Pojedinci, prema pretpostavci, ne zadržavaju nikakvo pravo koje konkurira onom suverena, no oni istovremeno ne postaju robovima budući da *in eo nemo jus suu, naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consulatio sit, se din majore totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales*². Ali taj bi slučaj bio isključivo teorijska „granica“: u stvarnosti bi sličan savez u većini slučajeva označavao da pojedinci postaju nejednakima i da u procesu njihova podčinjavanja neizbježno postoji ropska sastavnica, postojanja *alieni juris*.

Očigledno je da u dvjema hipotezama teza prema kojoj civilna država, definirana kao savez, zadržava iskonsku jednakost prava i moći, te ona koja *imperium democraticum* vidi kao „najprirodniju državu“ i najbližu slobodi – teza karakteristična za problematiku *TTP*-a – ulaze u proturječje. Drugačije rečeno, ali svodeći se na istu stvar, adekvacija između oblika saveza i geneze civilnog društva sastavljenog iz moći individua ono je što postaje u potpunosti problematično. Očuvanje prirodnog prava u *Respublica* dovodi u pitanje oblik saveza, ili u suprotnom slučaju potonje mora označavati – kao što je to slučaj u Hobbese – negiranje prirodnog prava tih istih pojedinaca.

Može se sumnjati je li to doista značenje Spinozinih pojašnjenja. To bi upućivalo na „utopijsku“ konfiguraciju čitavog posljednjeg dijela *TTP*-a, čitanog otprilike ovako: predloživši u 16. poglavlju „teorijski“ pojam civilnog društva (pomirujući apsolutnu suverenost i pojedinčevu slobodu), Spinoza bi u 17. i 18. poglavlju prešao na sagledavanje nedostataka koji proizlaze iz činjenica da se „praksa“ od istog udaljava, da bi onda u 19. i 20. poglavlju predložio politički model „u najvećoj mogućoj mjeri“ nadahnut teorijom. Takvo čitanje ne samo da bi obvezivalo na povlačenje oštrog reza između pojmova „teorije“ i „prakse“, već bi ono, da parafraziramo našeg autora, izokrenulo uzročni red prirode kakav je prisutan u argumentu koji čini od traganja za korisnošću svojstvenog svim ljudima određenu *lex humanae naturae universalis*. Štoviše, to bi učinilo Spinozinu afirmaciju Republike Ujedinjene Nizozemske kao „*libera Respublica*“, ili demokracije, u potpunosti nerazumljivom (ili je barem pretvorilo u taktičko popuštanje ili verbalnu varku). Stoga bi bilo bolje potražiti drugi

smisao, a za to je dovoljno obratiti pozornost na način na koji sam autor razvija svoju argumentaciju:

Atque hoc ipsam experientiam clarissime docere existimo; nam nunquam homines suo jure ita cesserunt, suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus, & potentiam acceperunt, non timerentur, & imperium, non magis propter cives, quanquam suo jure privatos, quàm propter hostes perclitaretur (...) Quare concedendum unumquemque multa sibi sui juris reservare, quae propterea a nullius decreto, sed a suo solo pendent. Attamen, ut rectè intelligatur, quousque imperii jus & potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur: non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit (...) Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico concludendum eum id ex suo, & non imperii jure agere; nam quandoquidem tam cum ex amore obligatus, quam cum metu coactus ad malum evitandum, semper ex proprio consilio, & decreto agit, vel imperium nullum esset, nec ullum jus in subditos, veli d necessario ad omnia se extendit, quibus effici potest, ut homines ipsi cedere deliberent (...) Quod etiam hinc quam clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus amndata obtemperare deliberat, & consequitur eum maxime tenere imperium, qui in subditorum animos regnat.³

Očito je da ovaj razvoj, koji Spinoza povezuje s iskustvom, ne sa- država ništa što bi proturječilo ili barem ograničavalo opseg prethodne „teorije“: u pitanju je potpuno jednak proces konstitucije civilnog društva, i posljedično *imperiuma*, koji je prethodno bio analiziran i koji se pokazao kao konstitucija *saveza*. Usprkos tomu, valjalo bi istaknuti dvije primjedbe koje bi formalno čitanje 16. poglavlja moglo previdjeti: kao prvo, svako se društvo nalazi pod neprestanom prijetnjom destabilizacije od strane svojih vlastitih članova, prije negoli svojih vanjskih neprijatelja (ili sila); potom, ono što bismo mogli nazvati (slijedeći L. Althussera) *društvenim učinkom* ili proizvodnjom poslušnosti u samom duhu građana je, u posljednjoj instanci, djelovanje *imperiuma*. Dvije su tvrdnje očigledno povezane na način da vrijede za sve oblike države. U sljedećim će paragrafima Spinoza opet precizirati svoju misao, označujući novim izrazom onaj dio u kojem se odigravaju nastajanje i očuvanje države: *varium multitudinis ingenium*. *Napominjemo kako se u 16. poglavlju govorilo o*

pojmu individua, populus, societas, ali ne (ili ne još) o *multitudo*. Govoreći ovdje o iskustvu, Spinoza ne traži suprotstaviti „teoriju“ i praksu“. On umjesto toga predlaže jasno umetanje jedne temeljne praktičke ideje u srce teorije: u onoj mjeri u kojoj pojedinci uvijek zadržavaju neshvatljivi dio svoga „prava“, oni mogu prenijeti suverenitet državi. U onoj mjeri u kojoj „sredstva“ koja državi dopuštaju da nametne poslušnost ne ostaju izvanjska, već se zavlače u unutrašnjost *animus, decretum* i *consilium* subjekata, u toj mjeri subjekti nastavljaju potvrđivati svoje „pravo“ (ili svoju moć). Ukratko rečeno, oni nastavljaju *postojati* kao pojedinci. Država ne lišava svoje članove individualnosti iz razloga što nje nema izvan države. Na koji načini misliti ovaj paradoks?

Kako bih okarakterizirao hod koji je kod Spinoze ovdje na djelu, ne vidim druge mogućnosti nego uvesti pojam stran njegovoj terminologiji, bez obzira na rizike koje on uključuje: pojam *dijalektike*. I to dijalektike u više smislova:

a) Definicija „saveza“ u 16. poglavlju još uvijek je *apstraktna* (a ne „teorijska“): ona postavlja *problem* i uvodi prve elemente svoga razvoja. Tek će konkretne analize u 17. poglavlju pokazati na koji se način taj razvoj odvija i koji određeni predmet odgovara tom pojmu. Ako želimo pojmiti njeno točno značenje, prvotnu definiciju valja, stoga, čitati na rekurentan način, na temelju njene primjene. Dotad ona ostaje neizvjesna. K tomu se već u samom 16. poglavlju naslućuju obrisi takvog razvoja dijalektičke konkretizacije u kojemu je sadržana ne samo *jedna* definicija „saveza“, već je ondje moguće naći *tri* takve definicije od kojih je jedna kompleksnija od druge: prva kao jednostavni *conspiratio in unum*, u pogledu opće korisnosti; nakon toga, kao apsolutni prijenos *juria uniuscujusque* i konstitucija *imperiuma* koji postavlja dvostruki problem snage zakona i uvjeta poslušnosti; na kraju kao potpuna organizacija pravnog poretka u kojoj nalazimo jedno dvostruko pitanje koherencije i granica: pitanje javnog prava i privatnog civilnog prava (Imaju li ona ista načela?), pitanje poslušnosti prema Bogu i poslušnosti prema državnoj vlasti (Imaju li one isti predmet?).

b) Definicija „saveza“, iako opisuje proces ujedinjenja pojedinačnih moći pod zajednički zakon, odmah nudi niz proturječja. Ona ustvari ne prestaje iznositi *proturječne pojmove*: nagon pojedinaca i racionalna kalkulacija koja „dikтира“ sklonost obliku mira kakav je civilno društvo; apsolutna poslušnost suverenu i bezuvjetna potvrda vlastitih interesa (proturječe čiji je razvoj dijalektika poslušnosti, izložena svim

rizicima pojedinčevog neznanja o vlastitim interesima); na koncu, predodžbe općeg dobra i pojedinci koji ostaju opčinjeni božanskim i civilnim zakonom. Spinoza jednostavno potvrđuje, apstraktno, da u praksi ta proturječja nisu razriješena niti nadidena, nego sadržana unutar *granica* kompatibilnih sa samim društvenim postojanjem.

c) Na koncu, Spinozina se definicija može smatrati dijalektičkom u tom smislu da prijelaz iz apstraktnog u konkretno, kao razvoj proturječja početne formule, proizlazi iz *povijesnog* istraživanja. To je ono što je na djelu u 17. i 18. poglavlju: dade se primijetiti da funkcija „saveza“ nije mišljenje apsolutnog porijekla ljudskih društava, niti idealno utemeljenje pravnog poretka kao takvog, već ona ponajprije objašnjava *kompleks uzroka* koji određenoj državi dozvoljavaju zadržavanje svog oblika i istovremeno čine razumljivom očiglednu anarhiju njene političke povijesti, mijenu unutarnjih sukoba, pokrete osnaživanja i slabljenja kolektivne moći. Čudnovatim izvrtanjem svoje tradicionalne uporabe, savez postaje *pojam jedne povijesti*. Ali takvu je originalnost moguće raspoznati pod uvjetom da se skup od 16. do 20. poglavlja čita kao potpuni razvoj pojma, i to samo ako osvijestimo činjenicu da su susljedni *savezi* iz priče o Židovima *ništa drugo* doli otprije definiran savez i njegova konkretna primjena.

Spinozina povijest sadrži modernom čitatelju izvanredne karakteristike. Ona ne cilja na univerzalnost, a ipak je u potpunosti teorijska, odnosno eksplikativna. Točnije, ona cilja na povijesnu *posebnost*. Savez postoji samo određen svojim okolnostima: *koliko stvarnih država, toliko oblika saveza*. Ako je potreban opći pojam – istinski *zajednički pojam* u smislu druge vrste spoznaje, upisan u napredovanje ne prema transcendentnom, nego prema pojedinačnim bitima – to je zato da bi se omogućilo varijaciju uvjeta i oblika, analizu razlika. Zbog toga Spinoza može bez proturječja reći da se židovsku državu ne može uzeti za primjer (*imitari*) i da izučavanje njene eksplicitne povijesti donosi izravno aktualne poduke (*dogmata*).

Može se vidjeti što čini posebnost i anomaliju Spinozinog spominjanja *prirodnog stanja*. Nije bitno spoznati prethodi li kronološki, hipotetički ili ne, prirodno stanje civilnoj državi. Povrh svega, radi se o pitanju *izvanjskosti* jednog u vezi s drugim: u Hobbesa je primjerice prirodno stanje mjesto i pojam antagonizama koje društveni savez mora *nadladati* jednom za svagda (*iz njega se treba pobjeći*) te se njegovo intrinzično proturječje suprotstavlja neproturječju Prava i Države. Zbog toga ono ne prestaje izvana prijetiti opstanku civilnog mira i prava, primjerice kao

što vjerska neslaganja potpiruju građanske ratove. U Spinoze, teza prema kojoj civilno stanje *ne ukida* prirodno stanje ima svoj korelat – unatoč strahovima pobuđenima zbog revolucija i pobuna koje pokušavaju promijeniti oblik vlasti – potvrdu da civilna država nikada ne može biti u potpunosti ukinuta. Ne zbog vanjske „prirode“, nego zbog vlastitog društvenog oblika svaka je država pod prijetnjom *iznutra*.

Što označava onda trenutak saveza? On označava to da sukobi svojstveni ljudskoj prirodi (sukobi rasplamsani strastima koje je moguće raspoznati u kretanjima individualnog *animusa* i u onima *ingenium multitudinis*: pravo rečeno radi se istim stvarima) uzimaju poseban oblik razvoja fiksiranjem na institucionalne i emocionalne kolektivne „predmete“. Samo putem *prešutnog* ili *eksplicitnog* zaključivanja nekog oblika društvenog saveza (bilo to Mojsijevim zakonom, oblikovanjem Rimske Republike ili nezavisnošću Ujedinjenih Provincija) postaju odista očita (a ne naprosto uklonjena) proturječja ljudske individualnosti i komunikacije. Zato, prema opisu koji nam predlaže Spinoza, prvobitno prirodno stanje, koje je ionako jedno veoma hipotetsko divljaštvo i bez intrinzične važnosti, ostaje relativno neodređeno: niti isključivo miroljubivo niti nezilježivo neprijateljsko, a povrh svega obilježeno nemoći. Stoga se u društvenom stanju, jedinom istinski stvarnom, razvijaju moći ljudske prirode, u strastima ljubavi i mržnje, straha i nade, u težnjama za mirom i ratom, za poslušnošću i pobunom.

Dijalektika društvenih proturječja tada može poprimiti oblik. Bez sumnje, ona se uvijek objašnjavaju općim zakonima ljudske prirode (ili „psihologijom“). Ali to nisu proturječja Čovjeka ili Čovječanstva kao takvih: odnosno, ona nisu proturječja između Čovjekove strastvene *prirode* i njegovog racionalnog *cilja*. Ona su, ako bismo riskirali upotrebu te problematične formulacije, *proturječja pojedinačnih biti* samih, ili povijesnih biti u svojem trenutnom postojanju. Povijest židovske države pokazuje da *isti uzroci* (ista institucionalna struktura) objašnjavaju najprije njenu nevjerovatnu stabilnost (posebice, na što ćemo se i kasnije osvrnuti, učinak domoljubne kohezije uzrokovan teokratskim vezivanjem civilnog i vjerskog zakona), da bi zatim na red došli njeno slabljenje i konačna propast: *Qua ratione imperium aeternum esse potuerit, si justa legislatoris ira in eodem persistere concessisset*⁴. Proturječje je, dakle, imanentno posebnom obliku saveza, no ono postaje u potpunosti očito tek tokom njegove povijesti, tijekom koje se u potpunosti manifestira ambivalentnost njegovih učinaka. Proučavanje strukture saveza (ili određenog civilnog društva) ne može se sastojati samo od puke karakterizacije, ili štoviše, formalizacije obvezujućih klauzula, već se propinje do uviđanja onog što mu pridaje re-

lativnu snagu, što ga čini trajnim, no ujedno ga može i uništiti. Napokon je jasno zašto se u 16. poglavlju, raspršujući iluzije o „obvezi“ impliciranoj u samoj izjavi prijenosa prava, Spinoza nije ustručavao proturječno postaviti da svaki *imperium*, po definiciji, apsolutno *veže* podanike ili građane, iako nema nikakvog drugog jamstva izuzev svoje moći, ili svoga postojanja, i posljedično ih uopće ne *obvezuje*. To ne znači da suverenost može bez jamstava, već ponajprije to da se njegova stvarna povijest podudara s pojavom *praktičnih* garancija koje joj pridaju oblik poslušnosti proizveden od strane institucija. Međutim, ta *povijest poslušnosti*, autentično konkretan element politike, može se misliti jedino kao isprepletana povijest interesa, snage i vjerovanja.

II.

Doista, savez je nužno dvostruk, ili radije, naddeterminiran. Pridajmo, stoga, pozornost etapama i kretanju argumentacije. U 16. je poglavlju Spinoza počeo „osnivati“ savez, ili konstituirati civilno društvo, samo na pretpostavci o moći i interesu pojedinaca. Ili radije, na analizi granica te moći. Malo je reći da je ona „konačna“, trebalo bi reći da je ona praktički nepostojeća. Ideja saveza od početka odgovara implicitnoj „kalkulaciji“ razuma – ukoliko se ona identificira sa sviješću o čistoj korisnosti u svim njenim oblicima (između dvaju zala izabrati ono manje, uvećati vlastita sredstva djelovanja na izvanjsku prirodu i na onu u nama samima, razvijati znanje). Spinoza konstatira da ljudi u praksi uvijek primjenjuju ovaj „racionalni“ odabir (u tom smislu razum, ako je i ne definira, nije više izvanjski ljudskoj prirodi): iz toga razloga oni „razmjenjuju“ ograničenje svog pojedinačnog prava – sve do čistog i jednostavnog napuštanja istih, to jest, sve do točke postojanja samo unutar i pomoću sredstava civilnog društva, do točke postojanja *političkih životinja* – za sredstva koja im to pruža kako bi nadvladali tu početnu ograničenost.

Ne smijemo propustiti istaknuti *teleološki* karakter ove argumentacije: ako civilno društvo i nije Dobro po sebi, ono je i dalje najbolje moguće ljudsko stanje. Ako se ljudi pak *ignari omnium rerum nascuntur... & virtutis habitum acquire, magna aetatis pars... transiť*, bismo li trebali zaključiti da bi se jedno *lukavstvo uma*, unatoč njihovom neznanju i prepuštanju carstvu žudnji, moglo ostvariti kroz nesvjesne poticaje njihove žudnje? Konstrukcija se na koncu čini empiristička i finalistička.

Međutim, to nije, kako smo već rekli, posljednje što Spinoza ima za reći. Umjesto toga, za njega se radi o istraživanju uvjeta i modalitet u ko-

jima dolazi do ovog još veoma neodređenog općeg rezultata. Ili ako bi se htjelo drugačije: kojih približnih uzroka ovo mogu biti učinci? Međutim, potpuno nov problem proističe iz tog prvog kretanja. Oblikom saveza uspostavlja se na potpuno prirodan način suverena kolektivna moć inherentna igri ljudskih moći. Ali ostaje preispitati njegovu učinkovitost. S jedne strane je jasno da bez tog saveza nijedan pojedinačan ugovor, stoga niti društveni život, ne bi izdržao protiv strasti. S druge strane, možemo jasno uvidjeti da taj savez, koji jamči za sve ostale saveze, sam ne uključuje za sebe nikakav jamac. Spinozin opis predstavlja potpunu opreku Hobbesovom, od kojeg ne zadržava niti ideju dane riječi koja bi dovela do obaveze među ljudskim podanicima (*I trust him...*) kao ni ideju o potpunom otuđivanju u korist trećeg *arbitra* koji u takvom sporazumu ne bi bio „uključena stranka“ čime bi mogao zauzvrat jamčiti za njega na neodređeno. Očigledno ih on smatra fikcijom koja nas odmiče od definicije prava kao stvarne moći. To dovodi do toga da traženi uzroci ne proizlaze iz reda pravne predodžbe već iz političke prakse. Ne postoji li onda ovdje krug? Bez sumnje, ali upravo je to izvršavanje stanovite moći, koja svoju snagu crpi iz onih koje prisiljava na određeni čin (u dvojnosti akcije i reakcije), a ne iz savršenog *jamstva* koje bi na neki način *prethodilo* samom sebi.

Čini se međutim da Spinoza, „po završenom poslu“, uvodi mehanizam jamstva. Prvom savezu, kraj 16. poglavlja pridružuje drugi:

Si enim homines ex natura divino tenerentur, vel si jus divinum ex natura jus esset, superfluum erat, ut Deus cum hominibus contractum iniret, & pacto & juramento eosdem obligaret. Quare absolute concedendum jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, quo sua libertate naturali quasi cesserunt, jusque suum in Deum transtulerunt, sicuti in statu civili fieri diximus⁶.

Više je objašnjenja koja se nameću. Na prvome mjestu, nema ničeg izmišljenog u „novome“ savezu (iako djeluje posredstvom fikcije, što ćemo razmotriti kasnije) – barem ne više nego u prethodnom ugovoru (*sicuti*): Spinozina se formulacija mora čitati *sensu literalis*, kao i sâm društveni savez. Dva su „saveza“ zapravo *jednake prirode* i proizlaze iz *jednakog* razvoja moći pojedinca. Drugo, ako „civilni“ savez (ili savez *kao* „civilni“) ne podrazumijeva jamstvo ikakve vrste, ne podrazumijeva ga ni „vjerski“ savez (ili savez *kao* „vjerski“). Bilo spram suverenâ ili podanika, Bog ne raspolaže nikakvom apsolutnom prisilom (čak ni intervencijom svojih Proroka). Upravo je to razlog zbog kojeg vjerski savez određenog povije-

snog oblika u potpunosti potpada u polje politike.

Postoji ipak formalna razlika između ova dva saveza: ako prvi poprima oblik kolektivne veze između subjekta i suverena i trenutno konstituira kolektivitet (što znači da je njegova priroda temeljno ona *udruženja*), drugi je u bitnome veza između svakog pojedinca i Boga, te je predstavljen kao osobna *poslušnost*. Spinoza se u nastavku poigrava ovom dvostrukom razlikom oblika kako bi spojio dva saveza u isti mehanizam, kako bi prvi naddeterminirao drugim: *omnes ad ejusdem (= imperii) de eadem (= religione) decreta & mandata, ex fide ipsi dana, quam Deus omnino servari jubet, obtemperare teneri*.⁷ Drugim riječima, ako je istina da vjerski savez (s Bogom) u sebi ne uključuje ništa više sile nego prvi (svaki pojedinac u ovom pogledu, bio on podanik ili suveren, *cum suo periculo licet*⁸), ovaj savez usprkos tome može funkcionirati kao jamstvo u odnosu na prvi, pod uvjetom da se u praksi on nalazi pod kontrolom prvog saveza. Krug uzroka i učinaka se stoga širi: dopunska sila vjerske *fides*, pokoravajući pojedince Bogu, „oslobađa“ ih od ropstva naspram *imperiuma* (to jest, od čistog odnosa sila) u onom trenutku kada ih, okrećući štetu učinjenu drugima u kršenje prava (*injuria*) i grijeh, iznutra podvrgava svrhama civilnoga društva. Ništa se *izuzev* početne nužnosti nije umiješalo u ovu naddeterminaciju, osim što se analitički teren pomjerio. Racionalnost društvenog saveza više se ne pokazuje kao idealna svrha ili neshvatljiva činjenica, nego kao kombinirani učinak korisnosti i religijske imaginacije.

Predmet 17. poglavlja je analiza međuigre te kombinacije u povijesti. Ovaj hod se ne može razumjeti ako se ne uvidi da je na ovom mjestu Spinoza stalno inspiriran Machiavellijem. Ključna formula: *religionem in rempublicam (ili in imperium) introducere*, posebice korištena u poglavljima 5, 17 i 19, doslovno je posuđena od Firentinca. Bez sumnje, Spinoza u *TTP* ne imenuje izričito Machiavellija, on citira samo Tacita i Kvinta Kurcija. Ali precizna usporedba dvaju autora ne ostavlja mjesta za sumnju, i to do te mjere da se može natuknuti kako je Spinoza pisao praktički imajući pred sobom tekst *Discorsi I/11 (Della religione de' Romani)*. Zaključak je da je za Spinozu Mojsije ispunjavao jednaku funkciju u Židovskoj državi kao Numa Pompilije u povijesti Rima: onu instinskog organizatora državnog kontinuiteta.

Ništa manje nije važno vidjeti kako Spinoza, projicirajući Machiavellijevu povijesnu shemu na biblijski tekst, u isto je vrijeme stubokom izmjenjuje. Ponovno, sam način na koji je oblikovano 17. poglavlje otkriva nam dosta toga. Spinoza počinje s brojnim primjerima (Aleksandar, August) čija je svrha pokazati kako monarhijska vlast pri-

mjenjuje vjerske predodžbe i vjerovanja, nastojeći se zaštititi od unutar-njih neslaganja i pobuna te okrenuti moć svojih podanika protiv vanjskih neprijatelja. To je pitanje, kaže nam, „*simulacije*“, s njoj karakterističnom *dvosmislenosti*: *zavarava, ali se istovremeno otkriva kao takva. Možemo li se zadovoljiti ovim primjerima kako bismo shvatili mehanizam prema kojem danas funkcioniraju monarhije „božanskog prava“? Odista, čini se da je odgovor „Ne“: svaka politika (odista, svaka taktika) pribjegavanja vjeri upućuje na dublju strukturu, na činjenicu da masa nije samo predmet, nego aktivna moć, i posljedično upućuje na pojam imaginacije koji nije instrumentalan, već konstitutivan (za način života i znanja). Drugim riječima, niti makijavelijsko lukavstvo – ako je ikada postojalo pod ovim čistim oblikom – niti monarhijska ideologija (čije je povezivanje s praznovjermem sa žarom opisano u predgovoru *TTP*) ne mogu biti objašnjeni sami za sebe. Kako bi se razumjelo kako *Božje mjesto (vicem Dei)* može biti, u povijesti i političkoj praksi, ili zamišljeno zauzeto ili prizvano kao mjesto odabira ili jamstva moći, potrebno je prvo objasniti kako se takvo mjesto ustanovljuje.*

To je ono što će nam analiza mojsijevske *teokracije* kao temeljnog političkog ustroja detaljno pokazati. Dajući elementima strukture jednostavnu i osjetilnu konfiguraciju, ovaj privilegirani primjer će postepeno pokazati istovremenost dvaju procesa ustanovljenja, ustanovljenja *imperiuma* (ili civilnog društva) i *religija* (ili kolektivnog imaginarija), čiji spoj sâm tvori *populus* u njegovoj povijesnoj posebnosti. Pored toga, Spinoza inzistira na činjenici da taj čitavi proces konstitucije proizlazi iz *jus naturale*. I to prvenstveno u smislu da se Židovi zbog svojih izvanrednih (ali nikako jedinstvenih ili natprirodnih) okolnosti, više nisu nalazili pod vlašću bilo koje druge *natio*, bilo kakve „izvanjske“ prisile. Bili su prepušteni samima sebi, mogli su se jedino pouzdati „u vlastitu snagu“. Koja je onda uloga Mojsija ovdje? Njegova je uloga ona pokretača ili, ako hoćete, zakonodavca, ali, kako to *TTP* neprestano objašnjava, ne i uloga nadčovjeka postavljenog van povijesti. Mojsijeva vlastita ideologija na kraju se točno uklapa, po cijenu nešto sukoba i prilagodbi, u stanje kulture i neznanja, te u *multitudov* zahtjev za sigurnosti. U tom smislu Mojsije, u posljednjoj analizi, čini *dio* mnoštva, on je samo vektor imanentne uzročnosti: sama „prirodna“ moć Židova se putem svog posrednika ostvaruje u danom političkom uređenju.

Misliti ovo ustanovljenje definitivno znači završiti u mišljenju, na dvije razine ili dva registra istovremeno (onom korisnosti i onom imaginarne predodžbe), „prijenosa moći“ kao neprestanog procesa. Ono je stoga analiza stalnog *rascjepa* jedinstva, ali također i *jedinstva* dvostruke

djelatnosti. Mojsije je zapravo ustanovio samo *jedno* civilno društvo. Međutim, činjenica da to civilno društvo odmah poprima oblik vjerskog društva također pretpostavlja to da analiza može razlučiti između dva korelatna uzročna lanca; analiza zatim u nastavku pokazuje kako jedan i drugi proizvode *stvarne* posljedice. U Spinozinom izlaganju prvog kretanja državnog oblika, onog tokom Mojsijeva života, u pitanju je analiza ove dvostruke artikulacije, oblikovana kao pripovijest o momentima utemeljenja *imperiuma*. U biti, u ovom dobro znanom slijedu (Teokracija I, Mojsijeva kvazimonarhija, Teokracija II) prvi momenti ne posjeduju vrijednost doli kao teorijske fikcije: po sebi su oni bitno nestabilni. Oni samo predstavljaju provizornu sastavnicu Teokracije II koja sama sačinjava cjelovit i relativno stabilan oblik čije institucije ne počivaju više na intervencijama jednog pojedinca, nego mogu opstati same. Stoga, ako Spinoza, „racionalizirajući“ biblijsku pripovijest, dijeli nastanak države na tri susljedna „saveza“, onda je to zato da bi se u konačnici jasno dokazalo uplitanje razina, dvostruko pozicioniranje materijalnih i imaginarnih funkcija vlasti (s jedne strane podjela zemlje, uređivanje vlasništva i vojna organizacija; s druge strane tumačenje prava i zakona u pojmovima božanske volje). Štoviše, *prvi savez* tek omogućuje *imenovanje Boga* kao držaoca i izvora svjetovne moći. *Drugi savez*, prijenosom čitave vlasti na Mojsija, pokazuje kako *Božje mjesto (vicem Dei)* treba metaforički zauzeti jedan ili nekoliko ljudi koji izvršavaju funkciju vrhovne vlasti. Konačno, *treći savez* institucionalno *dijeli* te moći na takav način da *ravnoteža* između sila trajno reproducira u srcima ljudi uvjete poslušnosti božanskom zakonu (pridržavanje saveza samog), i da recipročno, predodžba božanskog zakona trajno ograniči sklonost vođa, naoružanih građana, saveza plemena i različitih institucionalnih moći da jedni drugima naštetite. U određenoj mjeri opet se otkrivaju tri momenta definicije saveza iz 16. poglavlja, samo u preokrenutom obliku.

Govorio sam o dijalektici. Od trenutka kada je podvrgnuta uspješnim učincima strukture, Spinoza može iz toga izvući zapanjujuće posljedice.

Na prvom mjestu, što se tiče odnosa pojmova „demokracije“ i „teokracije“. Prijeđimo na stvar: prema 16. poglavlju, svako je civilno društvo, u apstrakciji, od trenutka kada se može misliti kao ostvarenje saveza, *prirodno* demokratsko. Sada vidimo *pod kojim oblikom* zaista postoji – dapače, čak nužno – takva demokratska vlast u uvjetima koji su očito najdalje udaljeni od civilnog ideala s kojim povezujemo tu riječ: upravo kao potpuna teokracija. Teokracija je *imaginarno* ustanovljenje društva kao demokracije, odnosno, kao kolektivnog prijenosa moći individua na *imperium* koji nije ništa drugo nego njihova kolektivna projekcija.

Posljedično, teokracija je njegova *stvarna* povijesna institucija. Ali zašto ovaj oblik, mogli bismo se zapitati? S jedne strane, on je činjenica o kojoj nam svjedoče kako biblijski tekst, tako i rimska povijest, rasvijetljeni jedan drugim te znanstvenom metodom interpretacije. No s druge strane, ta je činjenica potpuno *razjašnjiva*: nijedan *populus* kao takav nije izvoran, odnosno ne pokazuje se kao prethodno ustanovljena harmonija ili izvorna *politička* priroda čovjeka; svaki je *populus* konstituiran iz *multitudo* i njegovih karakterističnih moći (primjerice imaginacije). Stoga, svaki *populus* je neprestano upravljanje odnosa koji moći mnoštva imaju s prirodom čiji su dio, implicirajući djelatnost i trpljenje, slogu i neslogu, znanje i imaginaciju. Prema tome – i to je odlučujuća posljedica projekta TTP-a – u povijesti ne postoji jedinstven oblik *demokratskog imperiuma*, nego ih je nužno *nekoliko*: onoliko koliko je „režima“ koji odgovaraju imaginarnim predodžbama zajedničkog interesa. S druge strane, svaka refleksija o oblicima što ih demokratske institucije mogu poprimiti u danim povijesnim uvjetima (jer nije svako mnoštvo slično onom Židova) bi se trebala zapitati o teološkim oblicima (ili oblicima *teokracije*) koji odgovaraju tim institucijama i njihovom upravljanju.

Na drugom mjestu, Spinoza sada potpuno podriva idealističku predodžbu *uma* i *bezumlja* u povijesti i politici. Bolje rečeno: ako nam se činilo da se pod „pragmatizmom“ kalkulacije interesa, u početku pripisanom pojedincima kao „motiv“ njihove socijalizacije (njihova „bijega“ iz prirodnog stanja), pretpostavlja nešto poput teleologije ili lukavstva *uma*, još uvijek smo bili uhvaćeni u idealističko shvaćanje tog *uma*. Razum nije suprotstavljen nerazumnosti (strastima, žudnji). Ono što je razumno, odnosno razjašnjivo, jest stvarnost povijesnog procesa kojim pojedinci, većim dijelom (kolektivno i svaki za sebe) posjedujući samo predodžbe istokane nadama i strahovima, sačinjavaju u samom području imaginarnog živu i proizvodnu kombinaciju svojih sila. A što je razumno na drugom stupnju (kao ideja refleksije) jest shvaćanje da filozof ili povjesničar mogu oblikovati tu kombinaciju, drugim riječima, definiciju *saveza*.

Ali riječ je također i o pojmu *proturječja saveza*. Zapravo, treća neizbježna lekcija jest ta da nijedan savez nije apsolutno postojan: kao što su rekli Heraklit i Predsjednik Mao, *jedno se dijeli na dvoje*. Time što je nadeterminiran, upisan u cjelinu teološko-političkih institucija, savez sadrži zametak rascjepa. Nesumnjivo, ovdje nema „moći negativnog“: pobrinimo se da ovdje ne uvedemo ponovno neku idealnu teleologiju. Savez ne nosi u svojoj jednostavnoj biti upisano obećanje o vlastitoj propasti. Preostaje to da bez unutrašnjeg proturječja institucija, bez *oblika* koji te institucije daju strasnim sukobima mnoštva, izvanjske proizvodne sile

bile bi gotovo nefunkcionalne. Institucije po sebi ne posjeduju nikakvu moć osim one masa, uključujući slučajeve kada je u pitanju moć raspada. No s druge strane, moć masa može razoriti *imperium* samo ako u samim institucija pronade sredstva za organizaciju u frakcije, u stranke, jednom riječju, za konstituciju sebe kao *imperia in imperio*.

Spinoza analizira ovu dijalektiku, kao što znamo, prema dvije osi čiji suodnos pokazuje: s jedne strane razvoj borbe protiv civilne, političko-vojne vlasti i vjerske, eklezijastičke vlasti; s druge strane, razvoj borbe između institucionalizirane *summa potestates* i samog *mnoštva* kao *plebsa*: tu borbu promovira *multitudo* i raspiruje tiranijska opresija vladara i privilegije eklezijastičke kaste. Tome služe *seditiones*, čija je važnost u tome što vode „vjerski rat“ za tiranijski oblik i da se oblikuju slijedeći zaziv proroka, koji sa svoje strane upravlja *vicem Dei* i stoga okreće protiv institucionalne vlasti sam jezik njene legitimnosti. S jedne strane, borba „onih gore“ među sobom i, s druge strane, borba onih „onih dolje“ protiv njih, nužno poprima oblik mobilizacije vjerskog imaginarija impliciranog u samom savezu. Spinoza na temelju toga zaključuje da ako svako civilno društvo ima demokratski temelj, svako civilno društvo također uključuje mogućnost monarhijskog razvoja, čija druga strana je autonomizacija religijskog aparata i razvoj nagnuća k praznovjerju.

III.

Međutim, pokazujući na koji način Spinoza vezuje naddeterminiranu strukturu „saveza“ za uzročnu dijalektiku sposobnu objasniti tendencije na djelu u povijesti država, samo smo se približili središnjoj poteškoći koja, s jednog na drugi kraj poduhvata, ne prestaje biti problematizirana u *TTP*: onu *poslušnosti*.

Praktička poteškoća: od trenutka kada neki *imperium* ne posjeduje drugo „jamstvo“ osim vlastite mogućnosti osiguranja da „ljudi slušaju njegove zapovijedi“ (*homines eius mandatis obsequantur*), koji distinktivni mehanizam samog straha može proizvesti ovaj efekt? U samoj vjeri – *a fortiori* u ekstremnim oblicima praznovjerja – postoji element straha koji se može okrenuti protiv vlasti. Posljedično, teorijska poteškoća: kako je moguće misliti unutarnju poslušnost (duše) koja se odnosi na konstituciju one vlasti izvanjske zasebno uzetim pojedincima? Nije li apsurdno postulirati bilo to da pokoravajući pojedinci imaju posla samo sa samim sobom (uključujući i posebice ako je za njih božanski zakon izjednačen s praktičkom ljubavlju prema bližnjem), bilo to da su pojedinci, poko-

ravajući se trećoj, izvanjski utemeljenoj moći, međutim, *slobodni* samom činjenicom tog podčinjavanja, te djeluju samo *ex proprio decreto*? Drugim riječima, je li Spinoza prikriveni teoretičar *voljnog sužanjstva*? Ili, nasuprot tome, namjerava, svojevrsnim *reductio ad absurdum* ovoga pojma, zapravo odvojiti dvije „sfere“ pojedinog postojanja, a koje autoritarni režimi (režimi „cenzure“) promašeno pokušavaju pobrkati (i to, zapravo, uzalud, jer to bi bilo *protivno prirodi*): režim unutarnje slobode i režim vanjske poslušnosti?

Sve naravno ovisi o predloženim artikulacijama veze „prava“ (*jus*) i „zakona“ (*lex*). Što se toga tiče, *TTP* ocrta dva invertna kretanja. Prvo – poglavlja 4 i 5 – počinje raspravom o upotrebi riječi *lex*. U tim se poglavljima pojavljuje drastična redukcija. Jednom za svagda, ostat će samo jedan ispravan smisao termina *lex*: onaj koji označava odnos sila između pojedinaca, a posebice politički *imperium* (činjenicu da je *alterius juris*, da djeluje *ex alieno decreto*). Također, 4. i 5. poglavlje suprotstavljaju, u oštro kontrastiranom izlaganju, nastanak političkog autoriteta, koji po sebi samo implicira ideju zapovijedanja; definiciju istinske pobožnosti, zaočupljene jedino unutarnjom naklonosti duše prema dobru i praktičkim djelima dobročinstva; i na koncu, znanje prirode, koje je također znanje Boga i ništa doli predodžba zakona (baš suprotno, jedino ova predodžba može učiniti smiješnim politički autoritet). Tek kasnije će Spinoza, vezano uz ekstremno barbarstvo Židova, pokazati kako je Mojsije trebao amalgimirati ove različite instance, čineći zakone same države moralnim pravilima (po cijenu njihovog „izvanjštenja“ u obredima, ceremonijama, i time inverzije njihova značenja) i zasnivajući sve na teologiji stvaranja i izbora židovskog naroda. Valja zamijetiti da se takvo izlaganje ne referira na ideju saveza. Usto, Spinoza je u ovom odlomku *TTP*-a najbliže izjednačavanju *imperiuma* kao takvog sa sužanjstvom i demokracije (ili pojedinačnog i kolektivnog oslobođenja) s nečim hipotetski „s onu stranu“ države, štoviše, s onu stranu politike (*si homines a natura ita essent constituti, ut nihil, nisi id quo dvera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas*⁹) (s. 73).

Međutim, kretanje 16. i 17. poglavlja je poprilično drugačije. Ovdje kontekst nije više kritika upotrebâ (gotovo svaka je neprikladna) riječi *lex*, nego razvoj vlasti izražen riječi *jus*, prelazeći s *jus naturale* na *jus civile*. A ipak, nužnost zakona se ponovno uvodi baš u središtu ovog razvoja: u točno isto vrijeme sa spominjanjem pojma *voluntas*. Nasuprot Hobbesu, za koga ugovor (metajuridički čin potvrđen u elementu jezika, u imitaciji privatnopravnog čina) pretpostavlja *Wille* pojedinaca kao već konstituira-nih osobnosti (budući da jedino autonomne volje mogu recipročno stu-

piti u odnos jedna prema drugoj), Spinoza protivno tome prelazi sa žudnje i nagona koji sami određuju moći pojedinca *prije* saveza na *volju* koja izražava tu moć jednom kada je savez na snazi. Bolje rečeno: ono što savez ustanovljuje je kolektivna moć koja *po završenom poslu* poprima oblik odnosa između volja. Od tog trenutka sve se zbiva u znaku volje: uzajamno prepoznavanje građana (mogućnost da svaki od njih stupi u odnos prema drugome), zapovijedanje i poslušnost (iz tog su razloga također, na granici, pobuna i transgresija, u kojima se potvrđuje ne *conatus*, koji je čisto *fizički*, nego *loša* volja, *pertinacia* ili *contumacia*). Teorijski govoreći, pojedina ili kolektivne *volje* ne postoje prije saveza, već su konstituirane pod njegovim učinkom, upravo taj učinak postavlja *summa potestas* na mjesto na kojem mora biti postavljen zakon kojega se potrebno pridržavati. *Sam pojam volje mora se stoga shvatiti kao retroaktivni učinak saveza*, učinak uvijek unaprijed dan i iz tog razloga ireverzibilan, neprolazan, od trenutka kada zapravo, povijesno, postoji „prešutni ili izričiti“ savez.

Drugim riječima, postojanje saveza nije samo *translatio* ili pomicanje moći (kojeg fizika može objasniti); ono je transpozicija ili metafora (također *translatio* u smislu *prijeвода*) iz *jus* u *lex*. No ako nema *lex* osim za *volje* koje ga prepoznaju kao takvog (do trenutka njegove transgresije), onda s druge strane nema *voljâ* osim u odnosu spram *lex (humana ili divina)* koji ustanovljuje ciljeve i vrijednosti. Volja je svijest (imaginarna, kao što je svaka svijest) o žudnji praćenoj predodžbom zakona. To je razlog što kroz čitav *TTP*, unatoč tome što Spinoza osporava nauk o spasenju i milosti, on ne prestaje uzimati za temelj (kao što će to učiniti i u 4. knjizi *Etike*) Pavlovu začuđujuću antinomsku potvrdu u *Pismu Rimljanima*: prije zakona nema grijeha, te obrnuto, utemeljenje zakona istovremeno postavlja nužnost poslušnosti i nužnost transgresije, to jest, utemeljenje zakona ustanovljuje dva „relativna“ pola između kojih se „djela“ ili „voljni izbori“ (*decreta*) kreću u neprestanoj *fluctuatio*. On se ne boji potisnuti sve što u Pavlovom iskazu zapravo služi opravdavanju eshatološke teze (ideje unaprijed određenog Božjeg iskušenja), uz potpuno očuvanje ideje kružnog suodnošenja između predodžbe zakona i predodžbe odluke, bilo slobodne ili prinudne, *ex proprio* ili *ex alieno decreto*. Štoviše, riječ je o samoj strukturi imaginarnog koja je ovdje opisana kao svijet *dobra i zla, volje i zakona*.

Stoga, Spinozi nije bitno – ovdje uklanja svaku problematiku „voljnog sužanjstva“ – suprotstaviti autonomiju i heteronomiju, spontanost i poslušnost kao dva odvojena područja. U biti, to su dva neodvojiva modaliteta iste svijesti o sebi i o *alienus*, odnosno, o *bližnjem*. Iako opažena kao izvorna, volja je uvijek *sekundarna*: ona je imaginarni način u

skladu s kojim pojedinci nužno pretpostavljaju svijest o vlastitoj moći i moći drugih o kojima ovise. Iz tog je razloga volja također uvijek *podijeljena*: potvrda (nada) suverenosti i prepoznavanje (strah) podvrgavanja ili podčinjavanja. Ovaj je oblik u jednakoj mjeri prisutan kada su pojedinci svjesni „poslušnosti samo sebi samima“ (to jest, kada druge ljude vide kao slobodno izabranim predmetima ljubavi s kojima se identificiraju), kao i kada pravila kolektivnog života vide kao izvanjsko ograničenje praćeno kaznama. „Slobodno“ uzajamno prepoznavanje (iz kojega može izrasti predodžba „opće volje“) i podčinjavanje naizgled proizvoljnoj vlasti nesumnjivo nisu praktički jednaki (niti za pojedinca niti za društvo), jer nada i strah ne upravljaju u potpunosti jednakim djelima, ali pretpostavljaju *zajednički element*. Ono što razlikuje najugnjetavanijeg *civisa* od *servusa* jest činjenica da vlast o kojoj ovisi i dalje potrebuje njegovo „voljno“ prepoznavanje i daje mu nadu da nije *sibi inutilis*. Ali ono što razlikuje građanina *libera respublica* od čistog „duševnog automata“ (ili, ako hoćete, od prirodne moći koja se odmah „slaže“ s ostalima) jest činjenica da svaki savez udruženja ustanovljuje ne samo *jus commune*, ili *certa ac determinata ratio ad existendum et operandum*, nego i *summa lex totius populi* kojoj je podčinjen i koju se „boji“ transgresirati.

Nemojmo okolišati: u *translatio* iz *jus* u *lex*, *prirodno pravo*, to jest, uzročnost samih odnosa moći, je u biti sačuvano. Uzročna veza ide od *jus* kao *potentia* prema *jus* predodčenom kao *lex*, od moći pojedinaca prema moći suverena, te od potonjeg prema predodžbi obveze (bilo da je riječ o pravu građanina ili privatnoj moralnosti) bez da se ikada u ovaj dvostruki lanac uvede djelatna izvanjskost, „čudo nadnaravne intervencije ili transcendentnog načela moralnosti“. Spinoza to ponavlja kad god je potrebno: *zakon* i *volja* su predodžbe. Činjenica da se individue konstituiraju kao povijesni akteri samo u elementu ove predodžbe ne implicira da je ona sam svoj uzrok. Još u manjoj mjeri to implicira da je ona izvor ili temelj prava (*jus*) i posljedično vlasti (*imperium*). Upravo suprotno, jedino je zbiljska vlast može očuvati i učiniti djelatnom, odnosno, može se predstaviti kao zakon. Posljedično, ne samo da Spinoza zauzima u potpunosti suprotnu koncepciju od „teocentričke“, prema kojoj vlast suverena emanira iz božanskog transcendentnog autoriteta, ne samo da smatra da jedino postojanje vlasti ustanovljuje pravni poredak, nego iz toga izvodi da, kako bi vjerski zakon mogao biti na snazi u danom društvu, mora postojati ustanovljena vlast koja ga nameće.

Zašto je u tim uvjetima potrebno definirati temeljni zakon na snazi u danoj državi općenito kao božanski zakon? Zašto je neizbježno da se poslušnost pojavljuje kao božanska zapovijed, ili kao posljedica božanske

zapovijedi, čak i kada politički režim više nema oblik teokracije ili više ne počiva na umišljaju „božanskog prava“ suverena? Zašto se ne ograničiti na ideju utemeljenja legislativnog političkog autoriteta, dajući vjerskom zakonu status posebnog oblika, koji ovaj može poprimiti i *ne mora*, ovisno o režimu? Odgovor je na ovo pitanje (očito politički presudno) povezan, čini mi se, s refleksijom o *samom formalizmu zakona* koja se provlači čitavim *TTP*-om. Čitav je zakon, zapravo, a posebice temeljni zakon koji ustanovljuje sve ostale, to jest, stipulira poslušnost kao takvu, nužno u *obliku proglasa*. Ova je struktura očita kada jedan ili nekoliko „stvarnih“ pojedinaca (Mojsije, Cezar, papa ili vijeće republikanske države) izda zapovijed i inzistira na njenoj provedbi na temelju izraza svoje volje. Opet, očita je i onda kada se, u „metaforičkom“ smislu, životna pravila pojedinca razumiju i naučavaju kao dekreti zakonodavca ili božanskog suca. U ta dva slučaja, proglas u konačnici poprima oblik pisanog *kodeksa*, umetnutog u legitimirajuću *pripovijest* („povijesna“ pripovijest o porijeklu zakona).

Ali ova je struktura (proglas – propis – pripovijest) uvijek prisutna, pod svojim najapstraktnijim i nesvodivim oblikom, kada se zakon *upisuje u srca* i ne posjeduje drugog sadržaja osim moralnih pravila općevažećeg razuma. Upravo problem *pravila* i ove normativne *forme* sačinjava neuklonjivi ostatak. „Pripovijest“ zakona je u tom slučaju sâmo sjećanje svakog pojedinca; ona je unutarnji razgovor u kojem se on postavlja kao predmet *obediantie* i, posljedično, straha i nade. Putem razgovora on sebi prepričava, u smislu osobne *historie*, nužnost poslušnosti za spas i predočuje si to kao svojstva koja moraju biti u potpunosti imitirana i u tom smislu razgovor utemeljuje idealni *exemplar* Čovjeka. Drugim riječima, svatko se u potpunosti pokorava jedino *svome* unutarnjem Bogu. Ali takva je pripovijest ništa drugo doli poseban način prema kojemu pojedinci mogu podvrgnuti svoju volju univerzalnom zakonu *ex proprio decreto*. Iz tog razloga nevjerojatna formulacija:

*quinimo unusquisque (...) haec fidei dogmata ad suum captum accomodare tenetur, eaque sibi eo modo interpretari, quo sibi videtur eadem facilius, sine ulla haesitatione, sed integro animi consensu obediat (...) Quae Doctrina, quam salutaris, quamque necessaria sit in republica, ut homines pacificè, & concorditer vivant, (...) omnibus judicandum relinquo*¹⁰ (s. 178).

Vladaj se tako da ne možeš sumnjati u razloge svoga djelovanja! To je razlog zbog kojeg, čak i ako bi u graničnoj situaciji mogli pretpostaviti da će ljudi napustiti svako antropološko vjerovanje u pogledu Božje prirode

(ili, što nije uvelike drugačije, bi se usuglasili oko postulata da su njihova teološka vjerovanja ravnodušna prema samom sadržaju praktičke vjere te prema zajedničkim vrijednostima od trenutka kada se posvete istim stvarima), zajednički bi se zakon i dalje trebao odnositi na ime Božje. Ovo bi ime jednostavno označavalo subjekta proglašenja, mjesto *Njega* – tko god on bio – koji stipulira ljubav prema bližnjem, *ens supremum* koje svaki pojedinac voli i prepoznaje promatranjem zakona kao uvjeta općeg Dobra. Bolje rečeno: ovo ime bi jednostavno označavalo glasove (*vox illa, uam Israelite audiverunt*¹¹) koji ustanovljuju izravnu interpelaciju između Ja, subjekta poslušnosti (*subditus*) i Njega, univerzalnosti Zakona. To je razlog zbog kojeg svaka politička vlast (svaka suverenost), u isto vrijeme kada ustanovljuje odnose moći na temelju činjenice da apsolutno izriče svoje pravo da joj se pokorava, mora biti predstavljena kao tumač više zapovijedi. Svaki se zakonodavac samim svojim oblikom odnosi prema anonimnom Zakonodavcu, čije jedino ime je *Bog, Osoba*, onaj koji *jest*.

Na temelju toga je onda razumljivo zašto se Spinoza ne ograničava niti na motiv fizičkog straha niti na ideju ljudskog, moralnog prirodnog zakona kakvu postuliraju teoretičari prirodnog prava (uključujući Hobbesa). Jer ili je potonje samo skriveni način krštenja *ljudskim razumom* onoga što se, za stvarne ljude (u imaginaciji stvarnih ljudi), naziva Bogom, ili je pokušaj negiranja oblika proglašenja svodeći ga na dano *opće pravilo*, pri čemu bi dobra djelovanja bila njegove pojedinačne primjene. Ali nijedan dokaz, matematički ili eksperimentalni, ne može uroditi oblikom subjektive interpelacije, proizvesti izvjesnost koja bi bila vjerovanje (*fides*), ili podvesti *moja* djelovanja pod *zakon*: nužne su *vjerske dogme*. Rezultat je taj da ako je moć iz koje se civilno društvo (ili država) konstituira jedino ona samih ljudi, ako se uzroci njegove stabilnosti i nestabilnosti ne smiju tražiti drugdje no u varijacijama njihove prirodne moći i nemoći, modalitet prema kojem se tvori ova kombinacija je uvijek predodžba *istovremeno unutaršnjeg* (upisanog u *dubinama srcâ*) i *izvanjskog* (otkrivenog od strane *ens supremum*) zakona, u skladu s dvostrukim kretnjem introjekcije i projekcije. Moglo bi se to još reći na taj način da kažemo kako su ljudi tvorcii vlastite povijesti – ali u onoj mjeri u kojoj u imaginaciji dobivaju zakon (*ratio sive causa*) pod izokrenutim oblikom (*lex sive finis*), kao *dictamen* Drugog. Jedino pod tim uvjetom mogu si predočiti *poredak* koji teže ostvariti u institucijama i svojim djelovanjima. Razvijajući pojam *vera religio* (odnosno, nužnu jezgru svake religije koja zaista pokušava organizirati međusobne odnose ljudi i koja ne stipulira ništa osim poslušnosti), Spinoza je iz sveukupnosti svih pripovijesti precizno ocrtao *temeljnu normu* (*fundamentum universale, lex divina naturalis*,

dictamen rationis) koju *istovremeno* pojedinci mogu pounutriti (bilo da razumski shvaćaju da *summum legis divinae praemium esse ipsam legem*¹², ili da pronalaze motiv za ljubav svoga bližnjeg u različitim teološkim mnijenjima) i koja se može smatrati Bogom (čak i ako priroda potonjeg ostane za imaginaciju neodređena, odnosno, ako je njegovo postojanje postavljeno apsolutno).

Time je opisan čitav spektar iskustava, čija se mogućnost odnosi na samu strukturu političko-teološkog imaginarija. On uključuje *dvije granice* koje je Spinoza karakterizirao otpočetka. S jedne strane, granica koju predstavlja *Mojsije*: krajnje izvanjštenje zakona, gotovo potpuno otuđenje pojedine volje, unutrašnjost koncentrirana u vjeri samog proroka, subjekta i posrednika istinske kolektivne halucinacije. S druge je strane granica predstavljena u figuri *Krista*, „svim ljudima istinskog uzora života“, *os Dei*, to jest, Glas glasa koji općenito ozakonjuje, za svih i svakog pojedinačno krajnje pounutrenje Zakona i proglaša, ali nazivano Božjim imenom. Nije neispravno zaključiti da ako je alegorijska i transhistorijska figura Krista povijesno postala nužan referent svake *slobodne* ljudske poslušnosti, to je zato jer predstavlja taj neizbježni uvjet imaginarnog iskustva:

*Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. Et hoc est Sapientiam, quae supra humanu mest, naturam humanam in Christo asumpisse, & Christum viam salutis fuisse*¹³ (s. 21).

IV.

Kako bismo artikulirali dva registra stvarnog i imaginarnog u njihovom jedinstvu i nesvodljivosti, potrebno je zadržati dvije teze koje smo pokušali rekonstruirati: *jus* nije ništa doli izraz, posljedica učinaka prirodne ljudske *potentia*; *jus* se izražava kao *lex*, to jest, predočuje se u svijesti kao učinak iskaza, božanskog, „otkrivenog“ ili podanicima obdarenima „voljom“ stipuliranog. Apstraktno govoreći, „savez“ nije ništa drugo doli formalni pojam ovog dvostrukog izražavanja, koje u jednakoj mjeri zabranjuje povratak imaginarnoj (teološkoj) koncepciji politike, kao i „fizikalističkoj“ iluziji politike bez imaginarne komponente. Savez nije niti božanski poredak u kojem bi zakon ili zakonodavac stvarali pojedince i samo društveno tijelo, niti artificiozistički mehanizam u kojem bi *de facto* vlast proizvoljno koristila vjeru i zapravo je u svrhu toga *fabricirala*.

Spomenimo ovdje to da su u teološkoj predodžbi države – kakvu je

srednjovjekovna misao elaborirala na temelju pavlovske metafore *corpus Christi* ili *corpus mysticum* – sami članovi društvene cjeline (uglednici, korporacije, u rubnim slučajevima pojedinci) ti koji emaniraju iz Boga putem djelovanja njegove Riječi ili njegovog Zakona. Za Spinozino gledište, takva predodžba jedino izražava praznovjernu inačicu vjerskog vjerovanja. Pored toga, ona uklanja subjektivni moment volje koji mora biti objašnjen, čineći da *potestas* nad *subditi* koji nisu *cives* padne s neba.

S druge strane, u artificiozističkom *ugovoru* hobsijanskog tipa nužno je pretpostaviti da su bilateralni odnosi pojedinaca među sobom *dovoljni* za utvrđivanje pravne norme koja bi bila nešto *drugo* od njihovog lanca k beskonačnosti, njihove vlastite recipročne razmjene. Kako bi se izbjeglo poročni krug, nužno je pretpostaviti – što Hobbes upravo čini – da se „prijenos“ prava zbiva u potpunosti na korist Treće stranke (Arbitra) koja nije aktivna stranka u ugovoru. Prema tome, sâmo je značenje riječi *pravo* podijeljeno: *s jedne strane*, prirodna moć potisnuta od civilne države; *s druge strane*, pravna vladavina što transcendirira prirodu. Sa Spinozinog gledišta, ova je predodžba idealistička; jer povijesni suveren, iako drugačiji od „privatnih“ pojedinaca, ostaje unatoč tome pojedinac – kako je Machiavelli pokazao i kako iskustvo potvrđuje – *u odnosu s njima*, ovisno o moći koju su oni „očuvali“ kao ljudi (posebno moć mišljenja, a prema tome i imaginacije), te koja ne može biti svedena na nulu.

Paradoksalno, ove dvije predodžbe *političkog tijela* ili *društvene veze*, jedne mistične, druge svjetovne i „lišene iluzija“, *imaju* nešto *zajedničko*: ideju organske cjeline, integracije pojedinaca kao takvih u svrhoviti red. Nasuprot teološkoj predodžbi, Spinoza drži da božanski zakon *ne konstituira pojedinca*, nije stvarni izvor političke moći i povijesti država, već samo usmjerava voljne *činove* (ili djela) kao normativna predodžba. U isto vrijeme kada definira zakon kao imaginarni iskaz, on pokazuje njegovu dvojbenost: općenito zakon podrazumijeva poslušnost, ali u nekim prilikama i transgresiju ili drugi oblik činjenja u kojem je afirmirana podanikova sloboda. Pravnom artificiozizmu Spinoza suprotstavlja zasnivanje vladavine prava na učinkovitosti imaginacije, to jest, on pripisuje konstituciju Treće Stranke, arbitra posebnih ugovora, *učinku transcendencije* koju vjerske predodžbe impliciraju, ili obliku podvrgavanja koji *uvode* u povijest, bez da povijest time postane *kontrarna* prirodi, budući da je religijska imaginacija u potpunosti prirodna moć. U potonja dva slučaja njegova se pozicija uobličuje u stav da konstitucija društva nije ništa drugo doli lanac činova i strasti *mnoštva*: mnoštva svodivog na ukupnost pojedinaca koji ga sačinjavaju, ali nesvodivog na zbroj bilateralnih odnosa (ili razmjena) među pojedincima. Takvo nešto ne zahtijeva ništa

drugo doli revolucionarni pojam uzročnosti.

Tada postaje jasno to da, ako Spinozina koncepcija društvenog odnosa ne može proizaći iz pojma *saveza* – u svakom slučaju u *TTP*-u – ona se *toto coelo* razlikuje od klasičnih definicija *društvenog ugovora*. Postavili smo to odmah na početku. Ali ako ponovno sagledamo upravo iznesene elemente, lako ustanovljujemo da u stvarnosti oni čine razvoj proturječja. Povijesni savez je dvostruki savez, civilni i vjerski. Prirodno pravo kao stvarna moć koncentrirana je u *summa potestas*, a kao imaginarna moć je koncentrirana u *summa lex*; *potestas* je jedino učinkovita u onoj mjeri u kojoj je konstituirajući pojedinci trajno prepoznaju kao onu koja utemeljuje zakon njihovoj volji. Ovaj posttraumatski učinak strukturira civilno društvo, ali također trajno uvodi mogućnost *de facto jaza između prava i činjenice*, između univerzalnosti i bezuvjetnosti zakona te stvarnog ponašanja onih koji utjelovljuju njegov autoritet.

Za svaku je vlast (uključujući eklezijastičku vlast) uvođenje vjere u državu, činjenica da predstavlja legitimnu referencu po pitanju reda bezuvjetnih vrijednosti, dvosjekli mač. S jedne strane, ona uistinu dopušta zahtjev za poslušnosti i njeno dobivanje te mobilizaciju vjerovanja ili *fides* pojedinaca – samim *mjestom* koje zauzima. Ali s druge strane, ona trajno otvara mogućnost osporavanja: propitivanja legitimnosti vlasti, posebnih oblika koje ona poprima ili dostojanstva onih koji je vrše. U potencijalno beskonačnom regresu, univerzalnost samog proglašenja zapovijedi je uvijek *s one strane* osobe koja mu posuđuje svoje osjetilno tijelo i svoje riječi. Iz tog je razloga sâm Mojsije bio osporavan kao Božji tumač, Boga kojega Židovi ne bi ni poznavali bez njega. Primjerice, nasuprot *imperiuma* prema kojemu Bog stipulira poslušnost, uzdiže se *pontifex* ili prorok koji pokazuje da su Boga izdali njegovi odabranici, ili da je povukao svoju milost zbog nepravde izabranika. Nasuprot *imperiuma* općenito, pravo zapovijedanja u ime zakona ili tumačenja zakona povisuje pobunjeničku *svijest* pojedinaca za koje nijedna ljudska vlast ne može *monopolizirati* božanski govor ili po sebi utjelovljivati pravdu. Kako se dešava da sama struktura koja osigurava vlast također osigurava i njeno osporavanje?

Zapravo to uopće ne iznenađuje, jer ta struktura ne odgovara nikakvoj prirodnoj svrhovitosti i preetabliranoj harmoniji. Umjesto toga, nužno je razumjeti zašto je *većinu vremena* prvi vid (posljedica uvođenja vjere u državu, op. prev.) onaj koji tu strukturu održava. Stoga, vratimo se ponovno povijesti. Koji povijesni *cement* može objasniti relativnu stabilnost saveza, bez potrebe za zazivanjem bilo kojeg drugog uzroka osim samog teološko-političkog kompleksa? Spinoza nam govori na iznimno oštrou-

man način: to je *nacionalizam*.

Termin „nacionalizam“ je nažalost anakron, ali mi se čini da je jedini koji ispravno zahvaća sadržaj *TTP*-ove analize, gdje klasični termin „domoljublje“ ne zadovoljava te bi čak vodio grešci. Opet, vidjet ćemo da ovdje Spinoza zauzima jedinstvenu – upravo *anakronističku* – poziciju u odnosu na neke od svojih neposrednih prethodnika i suvremenika, koji su zajedno s njim bili uključeni u tradiciju „prirodnog prava“ (ali također, putem simptomatskog cijepljenja, u tradiciju teoretičara „nacionalnog interesa“). Stoga, vrijedno je pažnje to da se Grotius, koji prvi formalizira *društveni savez* kao temelj pravnog poretka, koji prije Spinoze (i, grubo govoreći, u službi istih političkih interesa) brani civilnu koncepciju *jus circa sacra*, te koji prije svega daje temelje modernom „međunarodnom“ pravu u merkantilističkoj perspektivi, ne prihvaća nikakve analize onoga što bismo nazvali nacionalnim fenomenom. *De facto*, države među kojima su, za Grotiusa, ustanovljeni izmjenjujući odnosi rata i mira (koji bi trebali biti normalizirani) su nesumnjivo nacije. Ali pojam koji ih označava je samo onaj pravne *potestas*, što znači da se (kao i kod Hobbesa, ako već ne i kod Machiavellija) pitanje identiteta izuzev formalnog ne postavlja: „nacija“ je uvijek samo zbroj pojedinaca i teritorija *zasnovanih* (pomoću osvajanja, izbora ili nasljedstva) i objedinjenih pod autoritetom istog suverena. Drugim riječima, u ovog službenog teoretičara nizozemske nacije, konstituirane pri kraju netom završenog rata za nacionalno oslobođenje, uvijek je na djelu, paradoksalno, dinastijski pojam nacionalnog jedinstva. I unatoč njegovim sociogeografskim razmatranjima o *prirodnosti naroda* – obećanja sa sjajnom budućnošću – on ne razvija svoja razmišljanja ništa drugačije od Jeana Bodina. Spinozino gledište je nepobitno drugačije. Ovo nije mjesto za ulazak u povijesne i psihološke razloge koji bi to mogli objasniti. Umjesto toga, potrebno je dobro razumjeti načina na koji se u njegovom djelu u potpunosti ostvaruje kombinacija pojmova *imperium*, *religio* i *natio*.

Natura nationes non creat: prema ovome, Spinoza unaprijed odbacuje svaki historizam, svakim vitalizam, svaki nacionalni animizam. U njega nema ništa od *Urvolka*, izvornog naroda. Niti je u njega ikakvog narodnog duha *prethodećeg* političkoj povijesti naroda, a čiji bi tragovi bili religija ili mitologija. Ali potrebno je razmotriti cijeli kontekst ove slavne fraze: ako priroda ne stvara nacije, povijest putem samog lanca prirodnih uzroka ne proizvodi ništa osim nacija:

cur haec natio reliquis contumacior fuit? an Naturâ? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur

*nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum, & ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habet ingenium, singularem conditionem, & denique singularia praejudicia...*¹⁴ (s. 217).

Pročitajmo ponovno bez okolišanja *TTP* u svjetlu ovih formulacija, započevši s poglavljem 3 o *vocatio Hebraeorum*. U njemu je progresivno izgrađena cjelovita teorija nacionalnog *ingeniuma*. Sastavnice koje Spinoza zadržava kako bi ih povezao zajedno u jedan ideo-pasionalni „kompleks“, četiri su reda:

1. *slijed generacija*, odnosno, srodstvo, čiji kontinuitet i trajnost dopuštaju *populusu* da bude predstavljen kao da konstituira neku *natio*, odvojenu i drugačiju od svih ostalih, posjedujući zajedničko porijeklo i perpetuirajući svoj identitet posredstvom izravnog porijekla;
2. *tlo*, ili nacionalni teritorij, s kojim svaki narod (Židovi očito) poistovjećuje svoje komunitarno postojanje (svaka nacija ima *svoju obećanu zemlju, svoje prirodne granice*) te koje smatra svetima;
3. *običaji*, rituali, „izvanjski znakovi“ kolektivnog kulta;
4. na koncu – najvjerojatnije najbitniji red, ili rađe sastavnica koja povezuje sve ostale – *jezik*: ne samo utoliko što ima svoju gramatiku i riječi (čitavi prvi dio *TTP* proučava značenje Biblijinih riječi u skladu sa svojstvima njenog izvornog jezika te iz toga značenja zaključuje o njenoj funkciji u posebnoj povijesti židovske države), nego utoliko što Bibliju *čuva* puk, masa ljudi čiju koheziju izražava i čiji imaginarij prevodi u posebnu pripovijest o porijeklu (kao što je, primjerice, *Izgon*).

U poglavlju 8, prolazeći kroz prvu etapu Mojsijevog utemeljenja židovske države, Spinoza je inzistirao na vezi između učinkovitosti „saveza“ i činjenice da se ona ticala udjela *za budućnost*, odnosno, oblikovanja nacionalne ideologije i njenih materijalnih oruđa (tekstova). Savez, nemajući drugog „jamstva“ osim svoje *trenutne* sile, nužno je iznesen u terminima vječitosti:

*Nam, quia primo pacto non nisi praesentes, qui aderant, obligaverat, at secundo omnes etiam eorum posteros (...) ideo hujus secundi pacti librum futuris saeculis religiose servandum jussit*¹⁵ (s. 123).

Zakon je jedino učinkovit ako je *napisan* na određenom jeziku, a kojem zakon, u zamjenu, dodjeljuje svetu narav, što znači da mase „žive“ ili iznutra „nastanjuju“, na imaginarni način, sâm kod proglasa. *Tragovi* jezika, teritorija, također i tijela (židovsko obrezivanje, kineska pletenica

te općenito identifikacijska obilježja vezana uz tijelo ili odjeću koja za svaki narod ispunjavaju simboličku funkciju prenošenu s oca na sina: *morum et rituum singularitas*¹⁶) postaju tada načelo fiksne raspodjele ljubavi i mržnje između *unutrašnjosti* (onih podvrgnutih istom zakonu, i koji prema tome sadrže njegov trag na svojim tijelima, u svojim ritualima i posebice u svom jeziku) i *izvanjskosti* (onih isključenih iz zakona ili prepoznatih od drugog zakona, i koji time sadrže druga obilježja). Isti lanac uzroka i okolnosti koji izražen u određenom društvenom savezu u povijesti vodi konstituciji ovog *ingenium nationis singulare*, onaj je koji u drugim uvjetima završava u njegovom raspadu, kako sam naznačio gore.

Posljedično, postoji novi krug: nema nacije bez *imperiuma*, bez države ili začetka države; ali nema više ni države bez nacionalizma. U svakoj povijesnoj državi, ništa drugo osim utemeljenja nacionalnog interesa prevedenog u nacionalističku ideologiju ne može biti, u posljednjoj analizi, cement odnosa poslušnosti između *summa potestas* i *multitudo* pojedina. Sve dok taj cement drži, legitimitet suverena nije uistinu osporiv (proroci koji se bune protiv države prolaze za *lažne proroke*, neovisno o svojoj vrlini ili čudima). S druge strane, kada pobune ili građanski ratovi (društveni ili vjerski) potkopavaju kontinuitet države, to se prvo očituje nestankom domoljublja.

Pod tim okolnostima lakše je razumjeti Spinozino inzistiranje na povijesti židovskog naroda, razloge zbog kojih inzistira na tome da povijest započinje Mojsijem (a ne Abrahamom), te međugru podudarnosti s Machiavellijevim diskursom (sâm progonjen pitanjem jedinstva Italije koje je Rim ostvario, a crkva uništila „izabravši“ Italiju za svoje apostolsko sjedište). Povijest židovskog naroda *non tantum, ut Jeremias (...) ait, ab urbe condita, sed jam inde a legibus conditis*¹⁷ laboratorij je za analizu nacionalizma, njegovih proturječnih uzroka i učinaka. A pod još određenijim oblikom (bliže zahvaćanju pojedine biti) pronalazi se krug stvarnog i imaginarnog. Stvarna posebnost svake nacije nužno se živi kao jedinstvena povlastica, povijesni „izbor“ ili, još bolje, *poziv (vocatio)*, što implicira nekakvo poslanje, uz isključenje ostalih naroda. Zakon se donosi u i za danu zemlju. Tragovi zakona i proročki glasovi će od tada pa nadalje činiti krug *izvjesnosti* (poglavlja 1 i 2) unutar kojega svaki pojedinac upisuje svijest o svojem djelovanju, između obećanja o spasenju i straha od kazne. Ali, Spinoza dodaje, *non dubium est, quin omnes nationes Prophetas habuerint, et quod donum propheticum Judaeis peculiare non fuerit*¹⁸ (s. 50): svaka nacija ima svoje poslanje i svoje proroke, to jest, čini istu transpoziciju za svoje dobro, elaborirajući na svoj način znakove izbora. Tkogod kaže *natio*, kaže zamišljeni *electio* i *vocatio*; tkogod kaže *vocatio*,

kaže znakovi rodnih „obilježja“ identifikacije. Na temelju činjenice da pojedinci, koji u „prirodnom“ stanju (utoliko što je *natura* suprotstavljena *natio*) nisu uopće različiti jedan od drugog (*nisi somniare velimus, naturam olim diversa hominum genera procreavisse*¹⁹), postaju kolektivno drugačiji, oni mogu potpuno drugačije učiniti istu stvar: mogu zamisliti Boga na poseban način i posljedično vjerovati *ex pleno animi consensu* da su njegove zapovijedi uistinu upućene njima:

*(Moses) concessit quidem, dari entia, quae (...) vicem Dei gerebant, hoc est entia, quibus Deus auctoritatem, jus et potentiam dedit ad dirigendas nationes et iis providendum et curandum; at hoc ens, quod colere tenebantur, summum et supremum Deum, sive (ut Hebraeorum phrasi utar) Deum Deorum esse docuit (...) et pro hoc summo suo jure et potentia ibi soli Hebraeam nationem elegisse, certamque mundi plagam (...) reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum Deorum a se substitutorum requisisse; et ideo Deus Israelis, et Deus (...) Hierosolymae, reliqui autem Dii reliquarum nationum Dii vocabantur. Et hac etiam de causa credebant Judaei, regionem illam, quam Deus sibi elegerat, cultum Dei singularem et ab aliarum regoinum cultu prorsus diversum requirere, imo nec posse pati cultum aliorum Deorum...*²⁰ (s. 38-39).

Još jedna, bitna veza je stoga dodana krugu konstitucije *imperiuma* koji poprima lik saveza: od moći pojedinaca do kolektivnog prava, od kolektivnog prava do pravnog imaginarija, od potonjeg do imaginarija pojedinog zakona, odnosno, nacionalnog izbora. I *vice versa*. Tek tada smo u poziciji da razumijemo koji je mehanizam, ili radije koja je dinamika strasti, na djelu u povijesti. Zapravo, ako *potentia*, čini se, priziva jedino pojmove interesa i razuma, ako se *lex divina naturalis* odnosi samo na još uvijek jednostranog strasnog promatrača, napredujući od *fides* prema ljubavi te od nade prema strahu, onda *lex divina* koji ćemo se usuditi nazvati *nationalis* (to jest, zamišljen kao povijesni *vocatio*) potrebuje u isto vrijeme primjenu strasti ljubavi i mržnje, u stvarnosti neodvojivih. Ljudi kao takvi niti su „dobri“ niti „izopačeni“; oni su dobri i izopačeni, odnosno, oni ne mogu voljeti bez da mrze: sve jače voljeti dok sve jače mrze, kao da „količina“ pozitivnog i negativnog afekta treba predstavljati vrstu stalne ravnoteže.

Ključno pitanje tada postaje raspodjela tog afekta. Što znači izgraditi (ili očuvati) državu? To znači oblikovati stvarni/zamišljeni savez unutar kojega afekti ljubavi i mržnje prestaju biti slučajno raspodijeljeni susretima, svakog momenta fluktuirajući, već se, usmjereni institucijama

(posredstvom aparata vlasti koji je istovremeno *psihički aparat*), fiksirani svetim idealima i kulturnim konformizmima (iz tog razloga komunitarni rituali), uklopljeni u ispravan jezični „stil“ (isti stil koji proroci pridaju Bogu), raspodjeljuju na *predmete* postavljene na objema stranama granice, same zamišljene/stvarne, između „prijatelja“ i „neprijatelja“, sugrađana i stranaca (*cives/hostes*). Takva je podjela moguća jedino u mnoštvu, jer pozitivna identifikacija i njen korelat, rodna mržnja, su masovni fenomeni (slično, rituali, *mores*, i jezično kruženje koje održava i preoblikuje značenje riječi su također masovni fenomeni). Analiza tog procesa je u središtu 17. poglavlja:

Imperium ergo Hebraeorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti Regnum Dei jure vocabatur, et Deus jure etiam Rex Hebraeorum, et consequenter hujus imperii hostes, hostes Dei (...) Qui a Religione deficiebat, civis esse desinebat, et eo solo hostis habebatur; et qui pro Religione moriebatur, pro patria mori reputabatur (s. 200).

I dalje:

*(...) et ex solo populo exercitus formare, qui non in fidem imperatoris, nec summi pontificis, sed Religionis sive Dei jurabant; qui adeo exercitus sive ordines Dei vocabantur, et Deus contre apud Hebraeos Deus exercituum; et hac de causa arca foederis in magnis proeliis, a quorum discrimine totius populi vel victoria vel clades pendebat, in medio exercitu ibat, ut populus, Regem suum quasi praesentem videns, extremis viribus pugnaret*²¹ (s. 209).

Narod, vojska, Bog. Svaki narod ima svoju Ivanu Orleansku. Svaki narod voli sebe („*my country, right or wrong*“) zato jer u kolektivnoj imaginaciji Bog isključivo voli njega (*Gott mit uns*). Ali putem dvosmislenosti karakteristične za život strasti, načelo vanjskog isključenja također postaje načelo isključenja *unutarnjeg neprijatelja*. Razumljivo je zašto je Spinoza u 16. poglavlju *općenito* postulirao, kao zakon konstitutivan za svaku državu, da

*si quis ergo solo suo arbitro, et inscio supremo consilio, negotium aliquod publicum aggressus est exequi, quamvis inde incrementum civitatis (...) certo sequeretur, ju stamen summae potestatis violavit, et majestatem laesit, atque jure merito damnatur*²² (s. 197-198).

Kao što ratno stanje i stanje mira nisu nepremostivo odvojeni u vremenu, ni „unutarnja sigurnost“ i „vanjska sigurnost“ nisu praktički odvojive. Iz toga slijedi da poštivanje zakona može biti ne samo odobreno od strane vladara, nego odobreno i priželjkivano od strane samog mnoštva,

jer neuspjesi su, u posljednjoj analizi, viđeni kao lom nacionalnog jedinstva i prijatna njegovom mističnom *tijelu*. Spinoza tada razvija svoju analizu stapanja teoloških i domoljubnih strasti:

Haec de rationibus, quae Principes intra suos limites continebant. Videndum jam, qua ratione populus retinebatur; sed hanc etiam imperii fundamenta clarissime indicant: si quis enim ad ea vel leviter attendere velit, videbit statim, haec amorem adeo singularem in civium animis parere debuisse, ut nihil difficilius aliquis in mentem inducere potuerit, quam patriam prodere, vel ab ea prodere; sed contra omnes ita affecti esse debuerint, ut extrema potius quam alienum imperium paterentur. Nam, postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infernissimo affecti erant (...) nihil magis abhorreere potuerunt, quam in fidem alicujus extranei jurare, eique obedientiam promittere (...) Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul et odium in reliquas nationes ita quotidiano cultu fovebantur et alebantur, ut in naturam verti debuerint (...) Quare ex quotidiana quadam exprobatione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmiter animis haerere potuit: utpote odium ex magna devotione seu pietate ortum, quodque pium credebatur; quo sane nullum majus nec perinacius dari potest: nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio; nam nationes eos contra odio infernissimo habere debuerunt. Quantum autem haec omnia, videlicet humani imperii libertas, erga patriam devotio, in omnes reliquos jus absolutum, & odium non tantum licitum, sed etiam pium, omnes infensos habere, morum & ritum singularitas, quantum, inquam, haec Hebraeorum animos firmare valuerint ad omnia singulari constantia, & virtute pro Patria tolerandum, Ratio quam clarissime docet, & ipsa experientia testata est²³ (s 214-215).

U sklopu ovog teološko-domoljubnog imaginarija predodređenosti naroda i njegove zemlje, pravo vlasništva i jednakost političkih prava doprinosi jačanju poštivanja zakona, drugim riječima, ustanovljenju poslušnosti državi na trajan način. Od trenutka kada je ljubav prema bližnjem istovremeno mržnja prema strancu (doista, mržnja prema onome što u svakome može biti ili može postati „strano“), poslušnost zakonu zbiljski postaje *voljna*: pounutrenje i izvanjštenje u praksi sačinjavaju samo jednu stvar. To je razlog zbog kojeg sam govorio o *nacionalizmu*, a ne samo *domoljublju*. Ideja domoljublja, u biti (kroz očitu fikciju koja je sama

sebi svrhom), uključuje samo ljubav prema domovini, štoviše čak ljubav prema domovini mišljenoj kao utjelovljenje općih ljudskih vrijednosti, ali ne i njezin nužan korelat: mržnju prema strancu. Ono što tvori karakterističnu snagu Spinozina objašnjenja (a diskusija ga očito zahtijeva!) je *općenito* poistovjećenje nacionalističke strasti s razvojem teološkog imaginarija, te pretvaranje istog u unutarnji, nužni poticaj trajanju država. U tome se Spinoza razlikuje od Machiavellija u samom trenu kada ga on inspirira ili kada posuđuje njegove izvore (Tacit, Tit Livije) kako bi ih spojio s vlastitim izvorima (*Izgon, Ponovljeni zakon*, Pavao, Flavije Josip). Machiavelli (barem u *Discorsi*) želi, na koncu, vidjeti u vjeri samo posebno učinkovito sredstvo u službi domoljubne *virtu* koja je u određenoj mjeri iznad strasti ljubavi i mržnje.

To je također bilo ono što je, samom radikalnošću analize, Spinozi predstavljalo težak problem kada je donosio političke zaključke o suvremenosti. Otkrivši u židovskoj *teokraciji* – čije pojmove u cijelosti ponovno utemeljuje – primitivnu silovitost demokracije i objašnjenje njenih proturječja, Spinoza je prešao u „neprijateljsku zemlju“. Odnosno, namjerio je suprotstaviti svojim kalvinističkim suparnicima (ili bolje rečeno kalvinističkim suparnicima prijateljske mu političke „stranke“, Stranke liberalnih regenatâ) ne *protuideologiju* utemeljenja državnog legitimiteta (kao što je Hobbes učinio *mutatis mutandis*), nego još jednu analizu samih pojmova na kojima se zasnivala njihova ideologija. U njoj on uvjerenost dočarava ono što je u temelju njegovog filozofskog pristupa: nije u pitanju odbijanje pristrane pozicije, nego istraživanje samih uvjeta mogućnosti pristrane pozicije. Ali to nije jedini projekt. On je podvostručen jednim izravno strateškim projektom na čije nas razmatranje obvezuje unutarnja analiza teksta, iako se pričinjava iznimno riskantnim (te teško odgovara slici filozofa čije je životno pravilo bila „razboritost“). Taj drugi projekt je *odvraćanje*, u njenim kritičnim okolnostima (u kojima je bila propitivana upravo vladareva nacionalna sposobnost), kalvinističke mase (prožete „teokratskim“ koncepcijama) od njenog šurovanja s monarhijskom strankom, kako bi je postrojio u ime domoljublja na stranu republikanaca, pod uvjetom da pronađe zajednički teren republici i vjeri mase, što bi *također* impliciralo reformiranje republike u „demokratskom“ smislu.

Međutim, u tom nastojanju stvorio si je niz zastrašujućih teorijskih poteškoća: Kako, zapravo, povezati zajedno u preoblikovani „savez“ još uvijek *nacionalan* civilni zakon i nepovratno *univerzalan* vjerski zakon, koji nije prilagođen imaginariju ikojeg pojedinačnog naroda, koji ne donosi nikakav zajednički zakon ni na jednom nacionalnom jeziku, te koji posljedično odvađa pripovijest o svome porijeklu od izbora naroda i nje-

gove zemlje kako bi ih prenio na univerzalno „ljudsku“, odnosno, metaforičku razinu? Državi dodijeljen *Jus circa sacra* – institucionalno rješenje preuzeto iz republikanske tradicije, a koje Spinoza obogaćuje eksplicitnom definicijom „dogmi“ nužnih za jednodušnost različitih kršćanskih sekti i crkvi – samo premješta poteškoću. Bez sumnje, ovo pročišćenje jednako tako uklanja žarišta unutarnjeg sukoba i ponovnog grupiranja i za sile koje presijecaju državu, natječući se za njezinu moć. Bez sumnje, potpunim pounutrenjem glasa koji stipulira poslušnost, ono umiče riziku *imperiuma in imperium* ili izazivačkog proroštva. Ali, dok s jedne strane država može, stoga, predstaviti *sebe* kao utemeljitelja i tumača civilne, odnosno, nacionalne vjere, s druge strane naglašava se univerzalizam vjere, odnosno, otvara se jaz između moralnog subjekta i subjekta domoljubne *pietas*. Ustanovljena razlika između izvanjskog kulta (organiziranog od strane države) i *unutarnjeg kulta* (pripisanog svakom pojedincu nastojanju da priskrbi znanje) riskira upisivanje prethodnog unutar kozmopolitske perspektive.

Na dubljoj razini, poteškoća se tiče *strastvenih motiva* poslušnosti. Svakome pojedincu jedino teorijsko zaključivanje može pokazati nužnost pomirenja *fides* u državu i *charitas* prema svim ljudima. Neće li Kristov *bližnji* i *građanin* države ostati nepomirljivo različiti? Što će mnoštvu biti *predmet mržnje* bez kojeg nema ni strastvene ljubavi (kao što nema ni nade bez straha) ako se stranca uvijek mora smatrati bratom u poslušnosti prema božanskom zakonu i u nadi za spasenjem, to jest, ako ritualni tragovi imaju samo relativno značenje?

Ova se poteškoća može povezati s onima koje proizlaze iz teorijske uloge pripisane shemi tri tipična oblika države (stoga, „saveza“) – teokracije, monarhije, demokracije – koja je u temelju čitavog *TTP*-a. Teokracija, kako smo vidjeli, već je oblik demokracije: ovo obilježje odgovara sakralizaciji tla i izboru *čitavog* naroda koji u sebi sadrži „teološku mržnju“ prema strancu. Razumljivo je zašto u usporedbi s tim monarhija predstavlja otuđenje i slabljenje. Sakralizacijom monarha pojedincevi interesi zamijenjeni su interesima svih (Spinoza nam također govori da se obrambeni ratovi nastoje pretvoriti u osvajačke ratove), a domoljublje je izopačeno u žudnju za žrtvovanjem suverenu, što znači da su recipročna ljubav *civesa* i njihova zajednička mržnja prema *hostis* posredovane ljubavlju prema suverenu i mržnjom prema *njegovim* neprijateljima. U graničnom slučaju (opisanom u Predgovoru *TTP*-a), ljubav prema domovini preokreće svoje značenje: od zamišljenog oblika samoočuvanja, ona postaje oblikom mržnje samoga sebe. Monarh koji utjelovljuje zajedničku strast pojedinaca tada poprima oblik njihova neprijatelja.

S obzirom na to, koji bi mogao biti režim strasti *evoluirane* demokracije? Kako bi valjalo razumjeti ponavljajuću sugestiju o tome da su oblici „teološke mržnje“ koje promatramo u povijesti židovske države (s njenom nevjerovatnom sposobnošću da se odupre izvanjskim prijetnjama) istovremeno povezani s određenim kulturnim *infantilizmom* i primitivnom, autarkičnom ekonomijom? Postoji, čini se, u čistom teokratskom obliku određeni „arhaizam“. Ali nije li taj arhaizam uvijek i dalje nužan modernoj državi? Začuđujuće štetljiv po pitanju nekih vidova nizozemske nacionalne politike (poput kolonijalizma), koji, međutim, igraju u njoj ključnu ulogu, Spinoza nas upućuje na to da u državi poput Ujedinjenih Pokrajina, kolektivni *conatus* ne teži toliko obrani granica koliko općem tržištu. Činjenica je, međutim, da izvanjske i unutarnje okolnosti nisu uklonile nužnost nacionalnog jedinstva. Spinoza nigdje ne sugerira da je nacija kao oblik i sama arhaizam.

Civilna vjera uparena s univerzalnom ljubavlju prema bližnjem ne dopušta, zapravo, imenovati Boga kao „kralja“ ili zaštitnika roda i zemlje. Ona lišava poklič *Gott mit uns* čitave njegove afektivne sile. Ako je istina to da je teokracija već na neki način demokracija, bez sumnje takva demokracija mora uvijek uključivati „monarhijski“ element (u okolnostima koje traže bezuvjetno jedinstvo zapovijedanja). Ili u drugačijim, namjerno provokativnim, terminima: bez sumnja *istinita vjera* – u dvostrukom smislu termina – ne smije biti samo civilna vjera, nego *civilno praznovjerje*. Ali onda bi trebalo ponovno proći krug povijesnih formacija imaginarnog, *u suprotnom smjeru*.

Čini se da su ove teškoće u konačnici odredile aporije *TTP*-a i tako doprinijele tome da Spinoza pođe drugim putovima.

Preveo: Nikola Cerovac

BILJEŠKE

1 „Razmišljanja u prethodnoj glavi... premda se nemalo poklapaju s praksom te premda praksa može biti uređena tako da se sve više i više poklapa s tim razmišljanjima, ipak će u mnogim stvarima uvijek biti puka teorija“ (str. 395).

2 „u njoj nitko svoje naravno pravo ne prenosi na drugoga tako da ga se potom više ništa ne pita; nego [ga prenosi] na veći dio cijelog društva kojega je i sam jedan dio. I tako na ovaj način svi ostaju onakvi kakvi su bili i u naravnom stanju: jednaki“ (str. 383).

3 „A držim da to najjasnije uči upravo iskustvo; jer nikada još ljudi svoje pravo nisu tako ustupili i svoju moć tako predali na drugoga da ih se oni, koji su prihvatili njihovo pravo i moć, više ne bi bojali, te da država nije manje izvrgnuta pogibelji od građana koji su ostali bez prava nego od neprijatelja... Zato treba dopustiti da svatko za sebe zadržava mnogo od svojega prava, te da to ovisi o njegovoj, a ne tuđoj odluci. Da bi se, međutim, točno razumjelo dokle sežu pravo i moć države, valja primijetiti da se vlast države ne sastoji navlastito u prisili utemeljenoj na strahu, nego bez razlike u svemu čime se može polučiti to da ljudi slušaju njene zapovijedi; podanika čini poslušnost a ne razlog zašto je poslušan... Dakle, iz toga što netko nešto čini po svojoj namjeri ne treba odmah zaključiti da on djeluje po svojem pravu a ne po pravu države. Jer kad bi on uvijek djelovao po vlastitoj namjeri i odluci, svejedno je li obvezan ljubavlju ili pak strahom prinuđen da izbjegava zlo, onda ili ne bi bilo države i ona ne bi imala pravo nad podanicima, ili bi se pravo protezalo na sve čime ljudi mogu biti potaknuti na to da joj se odluče pridružiti... To najjasnije proizlazi i iz toga što se poslušnost ne odnosi toliko na izvanjsko, koliko na unutarnje djelovanje duše. Stoga pod najvećom vlasti drugoga stoji onaj koji svim srcem odlučuje slušati sve njegove zapovijedi, a iz toga slijedi da najveću vlast ima onaj tko vlada srcima podanika“ (str. 397).

4 „... te na koji je način vladavina mogla biti vječna, da je pravedni gnjev zakonodavaca dopustio da takvom i ostane“ (str. 433).

5 „...svi rađaju ne znajući ništa ni o čemu... i [prije nego uspiju] postići kreposno stanje, prođe im... veliki dio životna vijeka“ (str. 373).

6 „Jer kad bi ljudi od naravi bili obvezani božanskim pravom, ili kad bi božansko pravo bilo pravo od naravi, onda bi bilo suvišno da Bog s ljudima sklapa ugovor te da ih obvezuje savezom i prisegom. Zato se mora na svaki način dopustiti da je božansko pravo počelo tek od vremena otkako su ljudi izričitim savezom Bogu obećali da će ga u svemu slušati, čime su od svoje naravne slobode gotovo odustali te svoje pravo prenijeli na Boga, kao što smo kazali da se događa i u građanskom stanju“ (str. 389).

7 „... te da su svi obvezni poslušani njene [države] zapovijedi i odluke o tim stvarima [vjeri], i to po vjeri koja je dana a za koju Bog zapovijeda da se uvijek mora u potpunosti obdržati“ (str. 391, 393)

8 „... izlaže se pogibelji na svoju odgovornost.“ (str. 391).

9 „Da su ljudi od naravi bili stvoreni tako da ne žude ni za čim osim za onim što nalaže istinski um, društvu ne bi trebali baš nikakvi zakoni...“ (str. 139).

10 „Čak je svatko... obvezan da ova učenja vjere prilagodi svojoj sposobnosti shvaćanja i da si ih rastumači onako kako osjeća da će mu biti lakše prihvatiti ih bez oklijevanja i svim srcem, kako bi slijedom toga mogao svim srcem slušati Boga... Koliklo je ovo učenje kako spasonosno tako i nužno za državu da bi ljudi živjeli mirno i složno... ostavljam svakome da prosudi sam“ (str. 349,351).

11 „... onaj glas koji su Izraelci čuli...“ (str. 351)

12 „... najviše je nagrada božanskog zakona sam zakon...“ (str. 117).

13 „I stoga se Kristov glas, upravo kao i onaj glas koji je čuo Mojsije, može zvati glasom Božjim. A u tom smislu možemo kazati da je mudrost Božja, to jest, mudrost koja je iznad ljudske, u Kristu poprimila ljudsku narav i da je Krist bio put spasenja“ (str. 35).

14 „... jer zašto bi ovaj narod bio nepokorniji od drugih? Po naravi? Ona bogme ne stvara narode, nego pojedince, koji se onda samo po različitosti jezika, zakona i običaja svrstavaju u narode, te iz ovoga dvoga, naime zakona i običaja, može jedino proisteći da neki narod ima svoj posebni značaj, posebne okolnosti i, konačno, posebne predrasude“ (str. 427).

15 „On je naime prvime savezom obvezao samo one koji su tada živjeli i bili nazočni, a drugime pak i sve njihove potomke... te je zato zapovijedio da se knjiga o ovom drugom savezu u budućim vijekovima čuva kao svetinja...“ (str. 239).

16 „... posebnost običaja i obreda...“ (str. 423).

17 „ne samo kako kaže Jeremija... od vremena utemeljenja grada, nego još od vremena kad su utemeljeni zakoni“ (str. 427).

18 „... nema nikakve dvojbe da su svi narodi imali proroke i da proročki dar nije bio svojstven samo Židovima“ (str. 93).

19 „... osim ako ne želimo sanjati o tome da je narav nekoć bila stvorila različite ljudske rodove.“ (str. 87).

20 „Dopuštao je [Mojsije] ipak da ima bića... kojima je Bog dao autoritet, pravo i moć da upravljaju narodima i da za njih skrbe i brinu; a ono biće koje su trebali štovati naučavao je da je najviši i najuzvišeniji Bog ili (da upotrijebimo hebrejski izraz) Bog bogova... temeljem ovog najvišeg prava i moći odabrao [je] narod Hebreja za sebe samoga kao i jedan predjel svijeta... a druge narode i predjele pak je prepustio brizi drugih bogova koje je on postavio, pa se zato ovo biće naziva Bogom Izraela i Bogom... Jeruzalema, a ostali se bogovi nazivaju bogovima ostalih naroda. Zato su Židovi vjerovali da ovo područje, koje je Bog sebi izabrao, zahtijeva posebno bogoštovlje koje je vrlo različito od bogoštovlja u drugim područjima“ (str. 69, 71).

21 „Samo je dakle Bog imao vlast nad Hebrejima, pa je zato isključivo teme-

ljem ugovora to nazvano Kraljevstvom Božjim, a Bog s pravom nazvan kraljem Hebreja. Slijedom toga, neprijatelji ove vlasti bili su neprijatelji Božji... Tko je otpao od religije, prestao je biti građaninom...“ (str. 405), „... da se vojska stvara samo iz naroda, te da vojska ne polaže prisegu vjernosti ni vrhovnom zapovjedniku ni vrhovnom svećeniku, nego religiji odnosno Bogu. Zato se ona upravo i zvala Božjom vojskom ili bojnama, a s druge je strane Bog među Hebrejima bio Bog nad vojskama. Iz tog je razloga kovčeg saveza u velikim bitkama, od čijih je ishod ovisila pobjeda ili poraz cijelog naroda, nošen usred bojnih redova, kako bi se narod, videći da mu je kralj nazočan, borio krajnjim snagama“ (str. 411).

22 „... ukoliko netko samo po svojem sudu i bez znanja vrhovnog savjeta navali izvršiti neki javni posao, pa makari i sigurno bilo da iz toga proizlazi probitak za zajednicu, ipak je povrijedio pravo najviše vlasti i počinio veleizdaju te s pravom zaslužuje da bude kažnjen“ (str. 389).

23 Toliko o razlozima kojima se glavare zadržalo unutar njihovih granica. Pogledajmo sad na koji se način ograničavalo narod; temelji društvenog poretka i to najjasnije pokazuju. Tko god tome posveti makar i površnu pozornost, odmah će zamijetiti da su ti {temelji} morali u srcu građana potaknuti takvu ljubav da je najteže bilo da se u njihovu duhu pojavi pomisao da domovinu izdaju ili napuste. Svi su joj naprotiv morali biti tako odani da radije podnose najteže prilike nego stranu vladavinu. Jer nakon što su svoje pravo prenijeli na Boga, te povjerovali da njihovo kraljevstvo jest kraljevstvo Božje i da su samo oni Božji sinovi, a da su ostali narodi Božji neprijatelji, prema kojima su onda zbog toga osjećali najbjesniju mržnju... onda se ničega nisu mogli toliko groziti kao toga da prisegnu na vjeru nekome stranome i da mu obećaju poslušnost... Dakle, ljubav Hebreja prema domovini nije bila naprosto ljubav nego pobožnost, koja se skupa s mržnjom spram ostalih naroda u svakodnevnom obredu tako podgrijava i hranila da se morala pretvoriti u njihovu narav. Zato je iz takvog nekakvog svakodnevnog prekoravanja {drugih naroda} morala proizaći trajna mržnja koja se mogla itekako čvrsto ukorijeniti u duši; bila je to mržnja koja izvire iz velike odanosti i pobožnosti te se i sama smatra nečim pobožnim, a od toga veće ni najtvrdokornije mržnje nema. Nije nedostajalo ni uobičajeni uzrok koji mržnju uvijek sve više i više potpaljuje, a to je uzvrćanje; jer drugi su narodi morali njima odvratiti također najžešćom mržnjom. Koliko je to sve, naime sloboda ljudske vladavine, odanost spram domovine, neograničeno pravo prema svima drugima, mržnja koja nije samo dozvoljena, nego je držati sve {druge} neprijateljima {čak i nešto} pobožno, {zatim} posebnost običaja i obreda - koliko je, kažem, sve to doprinijelo tome da su Hebrejima očvrsnule duše tako da za domovinu mogu sve izdržati s jedinstvenom ustrajnošću i krjepošću, to sve na najjasniji način podučava um, a svjedoči to i samo iskustvo“ (str. 421, 423).