

Spinoza *Etikája*¹

HELLER ÁGNES

„Csak két teljesen következetes rendszer létezik, a kritikai — azaz a fichtei — és a spinozai”. (Fichte.)

„Hegelben három elem van, a *spinozai szubsztancia*, a *fichtei öntudat* és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásteli *egysége*; az *abszolút szellem*. Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában*, a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában*, a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége*, a *valóságos ember* és a *valóságos emberi nem*.” (Marx)

A polgári filozófia — a reneszánsztól egészen a francia forradalomig — mint *immanens filozófiai fogalmakat* kidolgozza a szabadság, testvériség és egyenlőség kategóriáit — a francia forradalom e közismert hármas jelszava azután közvetlenül politikai nyelvre fordítja le három évszázad elméletének végkövetkeztetéseit. Ha polgári filozófiáról szólunk, akkor ezt szélesan értelmezzük. Nem egyik vagy másik burzsoá réteg ideológiáját értjük rajta, hanem mindazokat a gondolati törekvéseket, melyek a kialakuló polgári világ felvetette kérdéseket filozófiailag megfogalmazták, méghozzá nem részlegesen, hanem egyetemesen, szakítva a középkori skolasztikus és misztikus hagyománnyal. Ha különböző következetességgel is, de közös törekvés bennük az immanencia: e kor filozófiai istenfogalmi többé-kevésbé, de valamennyien eltávolodnak a hagyományos keresztény istenfogalomtól. A szabadság, testvériség, egyenlőség annyiban immanens filozófiai fogalmak, amennyiben az „emberi természet”-hez tartozókként elemzik, az emberi természet „örök” sajátosságainak tartják őket. Történeti voltukat csak a francia forradalom után kezdik elismerni — itt az „örök” kategóriája még nem a történelmiséggel, hanem a „teremtettséggel”, a depravációval, a hierarchiával, az egyenlőtlenséggel van szembeesítve.

Melyek azok a filozófiai alapkérdések, melyekre választ kell kapnunk akkor, ha meg akarjuk oldani a szabadság, testvériség és egyenlőség ontológiai problémáit? Mindenekelőtt az, hogy *mi az ember mint a természethez tartozó lény*. Azután az, hogy *mi a természet* mint az embertől (emberiségtől) független entitás, melynek *nem célja az ember*. Továbbá: *hogya az ember természeti lény, hogyan lehetséges társadalom*. Majd: *hogyan él az ember egy világban*, melynek *természettörvényei vannak*, ha ezek a természettörvények örökök. Végül: *hogyan éljen az ember, hogyan teremtsen meg saját világát és morálját*.

Csak futó pillantást kell vetnünk az előbbi kérdésekre, hogy lássuk a ma közkeletű filozófiai kategóriák hiányát. Mindenekelőtt Rousseau-ig *nincs*

¹ Az Európa könyvkiadónál megjelenő új kiadás utószavából.

jelezve a történetiség problémája (Vico magányos jelenség), s ami ennek az alapja: az emberi társadalom mint viszonylag független lényeg elemzését, a *társadalomontológiát* is hiába keresnénk. Nem jelenik meg az egyetemes (nem pusztán technikai) *praxis* gondolata, s az emberi *öntudat* kategóriái is csak az egyéni tudat síkján jelennek meg. Voltaképpen az egész történelmi korszak — ha különböző módon és formák között — a *szubsztancia álláspontján* áll. S ezt az álláspontot dolgozza ki — mint ezt Fichte és Marx is kiemelte és elismerte — Spinoza a legkövetkezetesebben. Az ő kérdésfeltevései a reneszánsztól a francia forradalomig terjedő *egész* korszak kérdései. *Minden* e korban centrális problémát *sűrítetten* gondol végig és elemez viszonylag kiterjedelmű főművében, az *Etikában*. Kérdésfeltevései tehát általánosak, de megoldásai *egyszeriek*. Éppen az elvek összefüggéseinek kompromisszummentes végiggondolása teszik művét egyszerivé. A megoldatlan és összeegyeztethetetlen gondolatok egymás melletti elgondolása gyakran termékenyebb utat mutathat — mint Leibniznél vagy Diderotnál —, de sosem hozhatja létre a gondolatoknak azt a klasszikus zártságát, és — tegyük hozzá — szépségét, ami Spinoza főművét egyedülállóan jellemzi.

I. A kérdésfelvetések

A könyv címe — *Etika* — is mutatja, hogy a mű egésze az utolsó kérdésből (hogyan éljen az ember, hogyan teremtsen meg saját világát és morálját) van felépítve. Mivel azonban az ember természeti lény, ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, a természetet általában és az emberi természetet különösen kell elemezni. Ezt teszi Spinoza az *Etika* első három könyvében.

Az ember — Spinozánál — egy *nem emberi*, mi több, egy „embertől való elválasztás folytán metafizikusan átértelmezett természet” jelensége, „modusa”. Az *Etika* radikálisan viszi keresztül az újkori filozófia legfőbb tendenciáját: a természet *dezanthropomorfizálását*. Megfosztja a természetet mindazoktól a tulajdonságoktól, melyeket az ember saját képére és hasonlóságára belevetített, méghozzá három (egymással összefüggő) megközelítésben: ontológiaiilag, ismeretelméletileg és módszertanilag.

Ontológiaiilag: az *Etika* első része egyetlen polémia azok ellen, akik „az isteni természetet összezavarják az emberivel”. Istennek nincs értelme (a gondolkodás, mint attributum Spinozánál korántsem azonos az értelemmel), nincs akarata, nincsenek indulatai. A „tökéletesség” fogalmát ugyan alkalmazza istenre (azaz a természetre), de ez Spinozánál nem értékfogalom, hanem a realitás fogalmával azonos. Az istenben (természetben) nincs *semmilyen érték* (se jó, se rossz, se szép, se rút). Végül — ami a legfontosabb — hiányzik a finálnexus: a természetnek (istennek) *nincsen célja*. A természeti struktúra *egyetlen* összefüggése a — szükségszerűséggel azonosított — kauzalitás.

Ismeretelméletileg: az *Etika* második része egyetlen polémia az empirizmus ellen. Nem a tapasztalat ellen — mely Spinozánál is lehet a megismerés, a modulusok megismerésének kiindulópontja —, hanem a kritikátlan tapasztalat ellen, a tapasztalat mint ismereti kritérium és elv ellen. Az empiria — Spinoza szerint — szubjektumhoz kötött, csak zavaros képzeteket nyújthat, és nem vezethet el az igazság szintjére. A spinozai racionalizmus és dezanthropomorfizálás tehát ugyanannak a tendenciának két oldala.

Módszertanilag: a geometrizálás van hivatva a dezanthropologizálás

funkcióját betölteni. A geometriai módszer az *ontológiai és ismeretelméleti dezantropologizálás következetes és szükségszerű következménye*, és nem valaminő külső máz, melyet divatból vagy véletlenül húztak fel egy hozzá nem illő tárgyra. . . . „az emberi cselekedeteket és vágyakat éppúgy tekintem majd, mint ha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó” — írja a harmadik rész bevezetésében. Egy olyan szerkezet, melynek egyetlen összefüggése a szükségszerű kapcsolat, s amely — mint látni fogjuk — *időn kívüli szerkezet* (és ilyennek látja Spinoza a természetet), valóban geometriai valóság. Továbbá: a geometriai látásban tényleg megszűnik minden ismeret partikularitása (az inadekvát ismeret), a geometriai bizonyítás tisztán logikai, egyedül az észnek, a következtetésnek és nem a véletlen-tapasztalat általánosításának műve. A dezantropologizálás így lesz igazán következetes, igazán teljes.

Azok a gondolkodók, akik — különösen Angliában — a polgári *termelés* problémakörével is számot vetettek, kevésbé merevítették *metafizikailag* meg az *embertől független* természetet, mint ezt Spinoza tette. De kevésbé szabadultak meg az empirizmustól és ezzel a régi antropomorf világképtől — többek között éppen a vallástól — is, mint ahogy Spinoza megszabadult.

Ennek a minden céltól és értéktől megfosztott természetnek modusaként értelmezi Spinoza az embert — s ebben megint egy nagy kor tendenciáját fejezi ki legélesebben. A világ *homogén, egységes*. Az egészből, az egységből, a homogenitásból minden levezethető, megmagyarázható. Az emberek a szubsztancia „affekciói”, természeti lények, és *egyaránt* azok. Minden emberi indulat *egyaránt* természeti, és *mint indulat* értéken kívüli. Az ember a tudomány *objektuma*, lényének leírásához tehát előítéletmentesen kell közelíteni. A bűn és erény előzetes fogalmai az előítélet kategóriái. Spinoza tehát felveti — mint előtte Vives majd Hobbes is — egy tudományos *antropológia* követelményét.

Ez az antropológia azonban — mint Vivesé és Hobbesé is — az embert csupán a természet affekciójának tekinti és megkerüli az „igazi ember és az igazi emberi faj” immanens problémáit. Csakhogy ebben megint Spinoza a legkövetkezetesebb — ő az, aki a konfliktust filozófiailag végigviszi. Egyelőre csak annyit, hogy ez az antropológia vezeti Spinozát a *szereződéelmélethez*. A társadalmi szerződés elméletében a társadalom a természeti egyedek szövetsége — ahol is csak természeti egyed és politikai állam létezik, de kimarad a „társadalom” fogalma. De az egyenlőség, illetve egyenlőtlenség kategóriája mégis itt kap először filozófiai megfogalmazást. Az egyenlőtlenség Spinozá-nál is — mint később Rousseau-nál — a társadalom teremtette kategória, mert a természetben (ahol nincs érték) az „egyenlőtlenség” kategóriája értelmetlen és funkciótlan. — Vico éleselméjűen jegyezte meg, hogy „Spinoza úgy beszél az államról, mint kereskedők társadalmáról”, de erről megint csak azt mondhatjuk: egy egészen Smithig nyúló történelmi korszak legradikálisabb kérdésfeltevésének vagyunk tanúi.

Spinoza volt az első azok közül is, akik a polgári társadalom fetisisztikus világának, mely az emberek tudatában valóban úgy jelent meg, mint a „kereskedők társasága”, nagyszerű fenomenológiai leírását adta. Az etika negyedik könyve művészi plaszticitással mutatja be azt a szellemi állatvilágot, melyet csak a *hasznosság* kategóriája kapcsol össze, ahol a hasznosság a jó és a rossz egyetlen kritériuma. Elég ha itt a Mandeville-féle *Méhek meséjére* vagy a helvetiusi értelmes önzés elméletére utalunk, hogy lássuk: mennyire évszázadokon át uralkodó korkérdés jelenik meg az *Etika* tömör soraiban.

Végül utalunk az indító problémára: a „hogyan éljünk?” kérdés megoldására. Spinoza kapcsolja össze *először* a hasznossági elméletet az etikai racionalizmussal. Azaz ő az első, aki *leírja*, hogy *minden embert a haszonra törekvés indít cselekvésre*, de hogy — ugyanakkor — a *megismerés* az, mely az „igazi” illetve a „legigazibb” haszonhoz elvezethet. Ez az elmélet lesz az, mely Helvetiusnál abban a paradoxonban fejeződik ki, hogy az ember, aki feláldozza életét hazájáért, ezt voltaképpen saját hasznáért teszi, mert mások megbecsülése számára az „igazi” haszon. Helvetius és kortársai számára nem vetődik fel a kérdés, hogy hogyan tud az értelem az „igazi” és nem „igazi” hasznok között tájékozódni — ők *saját* értékeiket hiposztazálják „igazi” haszonná és értelmesen önzőknek azokat tartják, akik *ezeket* az értékeket vállalják tudatosan. Spinoza azonban — bár az értelmes önzés elméletének első megfogalmazója — nem áll meg ezen a fokon. Megint következetességére utalunk: egyetlen *konkrét* értéket sem jelölhet meg az „igazinak”, ha saját homogén világképéhez következetes akar maradni. Számára ezért nem egy vagy más konkrét erény megismerése az „igazi haszon”, hanem a *megismerés maga*. A *gondolkodás, mely az emberben szubsztanciális, ugyanakkor a legfőbb norma is*.

II. A megoldás

Az *Etika* minden könyvének megvannak a sajátos alapkategóriái. Az első könyvé: a szubsztancia és attributumai; a másodiké: a képzetek, illetve a dolgok rendje; a harmadiké: az önfenntartás; a negyediké: a hasznosság; az ötödiké: isten értelmi szeretete. Így a kompozíció úgyszólván egy kört ír le: a szubsztancia és attributumok világából a modulusok világába tartunk, hogy onnan — isten értelmi szeretetével — visszajussunk a szubsztanciához. A rendszer a maga zártságában a hegeli előképe; de csak a zárttságában. Ismételjük: az egész spinozai körben dominál a „szubsztancia álláspontja”, nincs történetiség (idő), nincs öntudat, nincs emberi nem sem; így a hegeli összefolyamatnak — hogy megint Marxot idézzük — csak egyik „elemét” ragadja meg, s ebből az egy elemből, ezzel az egy elemmel zárja le a rendszert.

A mű az „önmagának oka”, a „causa sui” kategóriájával indít: ez a szubsztancia első meghatározása. A meghatározás formailag nomináldefiníció („önmagának okán *azt értem* stb. . .). Nem is lehet más, hiszen különben meg kellene adni a „magasabb nemet”, az „önmagának oka” azonban maga a szubsztancia, melynél magasabb nem *elvileg* nem létezik. Spinozánál azonban nomináldefiníció és reáldefiníció — újra csak *elvileg* — *egybeesik*. A dolgok fogalma, meghatározása és maga a dolog: *egy és ugyanaz*, csak különböző megközelítésben.

L. Kolakovszki Spinozáról írott könyvében találóan jegyzi meg, hogy az 1., 3., 6., 7., 8. meghatározás mind *ugyanannak* (istennek, szubsztanciának, természetnek) a meghatározása, és együtt fogalmazzák meg Spinoza kísérletét egy „*pozitív ateizmus*” kidolgozására. A pozitív ateizmus abban különbözik az ateizmus más (így pl. hobbesi) megjelenési formáitól, hogy *bizonyítani* kívánja a természet *egyedüli* létezését s ezzel egyúttal isten mint transzcendens, mint természetén kívüli entitás *létezésének lehetetlenségét* (minthogy minden állítás egyben tagadás, a természet-isten végtelen egyetlenségének állítása egyben a transzcendens isten tagadása). Az ateizmus egyéb megjelenési formái megelégszenek azzal, hogy világképükben isten *feleslegessé* válik, hogy „nincs

szükségük többé erre a hipotézisre”. Spinozának azonban — éppen az egységes, homogén világkép megteremtése, továbbá szűkebb értelemben vett etikája megalapozása szempontjából — nem volt elégséges a közkeletű ateizmus.

Az „önmagának oka” tehát nem jelent mást, mint hogy a természet-szubsztancia-istennek *nincs oka*; egyedül „természetének szükségszerűségénél fogva létezik”, egyedül önmaga determinálja magát cselekvésre; feltétlenül végtelen és feltétlenül örök. A természetén kívül tehát nincsen létezés.

Arra a feltételezésre, hogy az istennek *végtelen sok attribútuma* van, a pozitív ateizmus megalapozásához volt szükség. A feltétlenül végtelen lényhez, melynek létezésén kívül minden más létezés kizárt, szükségképpen végtelen számú attribútum tartozik. Mikor azonban Spinoza *elemezni* fogja az attribútumokat, mindig csak *kettőről* beszél: rendszere további kidolgozásában több attribútumra nincs szüksége.

Miért *nevezi* a természetet Spinoza *istennek*? Nagyon nehéz lenne erre a kérdésre egyértelmű választ adni. Mindenekelőtt egyáltalán *nem mindig* nevezi így. A levelezésben, így pl. a 32. levélben, több ízben is egyszerűen a „természetről” beszél. Ugyanakkor: Spinoza természetében nincs úgyszólván semmi, ami bárminő formában a hagyományos istenképzetekre emlékeztetne. A reneszánsz panteizmus is azonosította istent a természettel, de itt (pl. Giordano Brunónál) a természet, azaz isten *lelkes* lény. S nemcsak lelkes, hanem teleologikus is, esztétikus is: célszerű, szép, fenséges, tökéletes, értéket tartalmazó. A későbbi (Spinoza utáni) „spinozizmus” — így Lessingnél, de különösen Goethénél — visszatér ehhez a hagyományos reneszánsz panteizmushoz, Goethe természetistene is lelkes, eleven, célszerű, szép. De *magánál* Spinozánál mindennek nyoma sincsen. Emlékszünk rá: az ő szubsztanciájának egyetlen strukturális kapcsolata az okságé, a szükségszerűségé. Rendszerét ezért csak igen nagy fenntartásokkal lehet egyáltalán „panteizmusnak” nevezni. A természet istennel való azonosításának két — különben egészen különböző — funkcióját mégsem nagyon nehéz feltárni. Az egyik újszerű, polemikus, éppen a pozitív ateizmusból ered; a természet istennel való azonosítása *zárja ki* a transzcendens isten létezését. A másik hagyományos, még a múltból eredő: ez — hogy Lukács György szavaival éljünk — az „emfatikus viszony a magábanvalóhoz”. Mert egy valami közös Spinozában a reneszánsz panteizmussal: az, hogy emberének a természethez *nincs praktikus viszonya*, hogy természete elsősorban *nem* a terelés tárgya és anyaga, hanem az ember számára *készként adott* környezet, feltétlen világ. A metafizikusan értelmezett — embertől elválasztott — természethez való emberi viszony csak emfatikus lehet: az ember „odaadja magát” a magábanvalónak, nem pedig uralkodik rajta. Ebben a *viszonyban* maradt valami az istenhez való viszonyból. Persze: nem mindegy, hogy emfázisom tárgya egy akarattal és értelemmel bíró lény, aki önkényesen irányítja sorsomat, vagy a természet-szubsztancia kauzális végtelensége. Az „értelmi szeretet” kategóriája mégis csak ezt az emfázist fejezi ki.

Már többször említettük Spinoza szubsztancia-fogalmának időtlenségét. Itt nem egyszerűen az idő-kategória *hiányáról* van szó. Az egyetemes idő-kategória Hobbesig *sehol* sem jelenik meg a filozófiai világképben (Arisztotelész idő-kategóriája *időpontot* jelentett). De az általános idő-kategória hiánya nem akadályozta meg a filozófiát abban, hogy számos (heterogén) időfogalmat ne képezzen, továbbá abban, hogy mindazokat a jelenségeket, melyek az *időfogalomhoz* tartoznak (mozgás, változás, lehetőség), felismerje sőt gondolkodása középpontjába állítsa. A mozgás, a változás, a lehetőség a

reneszánsz kori természet-fogalom lényegéhez tartozott. Nos: Spinoza itt is radikálisan következetes. Az időkategória nem egyszerűn „hiányzik” világtételeből, hanem tudatosan tagadja, *megtagadja* a szubsztanciától mindazt, ami — objektíve — csak az idő kategóriájában ragadható meg. „Idő és szám nem egyebek, mint a gondolkodásnak, vagy még inkább a képzelésnek modulusai” — írja a 12. levélben. Az idő ugyanis változás, és minden változás (mozgás) a *teremtett* természethez tartozik; isten szükségszerűen hozza létre, de nem tartozik isten létének (lényegének) szükségszerűségéhez.

A természet homogeneitásából következik a *véletlen* hiánya; a szubsztancia időn-kívülségéből a *lehetőség* hiánya; jobban mondva: mindezek tételezik egymást.

A véletlen kategóriájának — mint *objektív* kategóriának — csak ott van értelme, ahol egy heterogén (strukturált) valóságot tételezünk; egy adott struktúra belül végbemenő változás egy másik (az előbbihez heterogén) struktúra szempontjából véletlen. A későbbiekben — az individuum-elméletben, melynek elemzésére még rátérünk — Spinoza megkísérli ugyan strukturálni valóságát, de sosem jut el a heterogeneitásig: ezért nem „léphet be” a véletlen kategóriája s nem lehet individuum-elmélete sem következetes, teljes, (Persze: elvileg egy homogén szerkezeten belül is lehet véletlent tételezni, de csak irracionalista módon, Spinozától azonban mi sem állott távolabb.) Spinoza felfogásának radikalitására elég a 29. tételt idéznünk: „A dolgok természetében nincs semmi véletlen: hanem az isteni természet szükségszerűsége determinál mindent bizonyos módon való létezésre és működésre”. Így utalja át a véletlent, a fel nem ismert szükségszerűséggel azonosítva, a képzelet világába.

Egy homogén rendszerben, ahol isten, azaz a természet által (abszolút szükségszerűséggel,) meghatározott minden, sohasem létezhetnek *különböző lehetőségek*. A lehetőség éppen úgy a képzelet modusa, mint a véletlen (l. 33. tétel, 1. megjegyzés). „Isten nem teremthette a dolgokat más módon és más rendben.” De ebből Spinozánál nem egy lapos predeterminizmus következik — mely egy ál-időkategóriával dolgozik —, hanem az idő feltétlen tagadása: „Mivel mármost az örökkévalóságban *nincs mikor, előtt, után*, ebből . . . következik, hogy isten soha nem határozhat és soha nem határozhatott mást . . .” Itt nincs meg a „rossz végtelenség”: minden okban, mely — mint modus — hat, maga az örök és időtlen szubsztancia hat.

A spinozai szubsztancia két attribútuma a *kiterjedés* és a *gondolkodás*. Köztudomású, hogy ezzel Spinoza monista módon haladja meg Descartes elméletét, aki e két attribútumot két különálló szubsztanciának tételezte. A kiterjedés és a gondolkodás nem a szubsztancia két tulajdonsága, még kevésbé két része; mindkettő maga a szubsztancia, méghozzá két különböző megközelítésben. A „megközelítés”, illetve „észrevevés” kategóriája korántsem az attribútumok szubjektivitását jelenti, mint egyesek állították. Láttuk, hogy Spinozánál a dolog és a dolog fogalma *egy és ugyanaz*; objektív azonosságról van tehát szó — s ennek az ismeretelméletben nem kis jelentősége lesz.

Lehet kiterjedés és gondolkodás szubsztanciális azonosságát bizonyos fokig modernizálva értelmezni, eszerint az elgondolhatóság, a megismerhetőség objektíve a szubsztanciához tartozik; valószínűbb azonban, hogy Spinoza szeme előtt egy pánlogisztikus rendszer lebegett, melyben minden dolog valóban fogalom is; ennyiben a spinozai rendszer megint csak a hegeli pánlogizmus előfutárának látszik, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy pánlogizmus a történelmen kívüli.

A *modusok* az egyes dolgok, illetve jelenségek. Minden modust szükség-szerűséggel határoz meg a szubsztancia valamely attribútuma. A gondolkodás modusai a szubsztanciából következnek — amennyiben az gondolkodás —, a kiterjedés modusai a szubsztanciából — amennyiben az kiterjedés. Vannak véges modusok, mint pl. a dolog vagy a lélek, végtelen modusok, mint pl. a mozgás. A modusok összessége alkotja az úgynevezett „teremtett természetet”. A modusok léte nem azonos lényegükkel, így változásoknak vannak alávetve. Modusok és szubsztancia között nincs rész-egész viszony; a szubsztancia nem „áll” modusokból mint részekből, hanem megnyilvánul bennük. Nem is állhat modusokból, mert a szubsztancia nem összetett: az *egyszerűség* a lényegéhez tartozik. Íme, a spinozai monizmus egyik paradoxonja: a modus, azaz az egyes, illetve a jelenség sokkal bonyolultabb, összetettebb az univerzálisnál, mely éppen a konkrétsága miatt egyszerű.

A második könyvben „lép be” az ember a spinozai világképbe. Az ismeretelmélet tehát *elsődleges* az antropológiához képest — hiszen az antropológiát Spinoza majd csak a harmadik könyvben fogja tárgyalni. Az ember tehát úgy lép először a színre mint *gondolkodó lény*.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt Kolakovski megállapítására kell utalnunk: *Spinoza a gondolkodás attribútumának közvetítésével reintegrálja az embert a természetbe*. Tudjuk, hogy Spinoza az istennek (természetnek) elvileg végtelen számú attribútumot tulajdonít s hogy — a későbbiekben — mégis csak kettőről beszél. Az eredeti gondolatmenet itt bizonyára fordított, mint a mű logikája. Spinoza megvizsgálja az *embert mint modust*, absztrahálja azt a két alapkategóriát, mely minden emberre mint modusra vonatkozik (ezek: kiterjedés és gondolkodás), majd visszavonakoztatja a szubsztanciára. Az embert csak úgy lehet természeti lénynek elemezni, csak úgy lehet a természetbe reintegrálni, ha alaptulajdonságait a természet lényegének tekintjük.

Az embernek a természetbe való reintegrálása (a gondolkodás attribútuma segítségével) Spinoza rendszerének egyik tartó oszlopához vezet bennünket — ez azonban nem tudja lezárni a koncepcióból eredő ellentmondásokat.

Spinoza — mint láttuk — dezantropomorfizálja a természetet, méghozzá egészen radikálisan, kifejezve ezzel három évszázad filozófiájának főtrendenciáját. De mivel az ember sem más, mint a természet modusa, kénytelen *magát az embert is dezantropomorfizálni*. Abszurd törekvés ez, s ezért nem maradhat mentes az ellentmondásoktól. Spinoza — mint látni fogjuk — egyrészt törekszik a dezantropomorfizálás keresztülvitelére az egyes ember (ember mint modus) elemzésénél, és ugyanakkor kénytelen az ember mint modus megkülönböztető sajátosságainak feltárására (holott ez *nem* következik rendszeréből).

A második könyv második sarktétele így hangzik: „Az ember gondolkozik”. Hogyan? Hiszen a gondolkozás a szubsztancia attribútuma, nem az emberhez mint modushoz tartozik. Az általános megfogalmazás: „az ember” sem vezethető le Spinoza rendszeréből. Hiszen itt csak *egyes* emberek (mint modusok) léteznek. (Máskülönben Spinoza ebben következetes is, mint pl. azonnal az első sarktétnél: „Az ember lényege nem foglal magában szükségszerű létezését, azaz a természet rendje szerint megtörténhetik éppúgy, hogy *ez vagy az az ember* létezik, mint az, hogy nem létezik.” Kiemelés — H. Á.)

Ez a meglepő tétel többféleképpen interpretálható (s egyaránt Spinoza szellemében), pl. úgy, hogy Spinoza itt a „gondolkodáson” a gondolkodóképességet érti, melyet az ember sajátosságának tekint, anélkül, hogy elemezné

az átmenetet (az átvezetést) a gondolkodástól a gondolképességhez, ahogy hiányzik a szubjektum — a szubjektivitás — elemzése általában. Szerintem nem mond ellent ennek az értelmezésnek az sem, hogy Spinoza egyik levelében a gondolkodásról mint attributumról is a gondolkodóképesség értelmében beszél. — Úgy hiszem azonban, hogy ennek („az ember gondolkodik”) sarktételnek van egy *normatív* funkciója is. Ez talán az *egyedüli* olyan tétel Spinoza rendszerében, melynek ilyen normatív szerepe van — hiszen *minden etikai érték a gondolkodásból következik*. „Az ember gondolkodik” egyúttal annyit is jelent (s ez a plusz benne a gondolkodás attributumához képest): *az ember gondolkodik*.

Hogy értelmezésünket alátámasszuk, hadd idézzük Spinoza gondolatmenetének első — korai — megfogalmazását a *Rövid traktátusból*: „Már az előbb mondtuk, hogy minden dolog szükségszerű, s hogy a természetben nincs se jó, se rossz. Ezért mindannak, amit az embertől akarunk, az ő nemére is kell állnia, ez a nem pedig: *eszes lény*. Ha már most értelmünkben megalkottuk egy tökéletes ember eszméjét, ez ok lehet arra, hogy lássuk (ha önmagunkat vizsgáljuk), van-e bennünk valamilyen eszköz, hogy eljussunk ilyen tökéletességhez.” — Úgy hisszük, hogy ebben az idézetben világos: a gondolkodás (eszesség) az ember nembeli tulajdonsága s ugyanakkor normatív: tökéletességünk vagy tökéletlenségünk ezen méretik. Képesség is, norma is, érték is. S ennyiben az ember természetbe való reintegrációja nem megy következetesen végig.

Most tehát már nem tekinthetjük véletlennek, hogy az ember mint *megismerő ember* lép be Spinoza rendszerébe. S azt sem, hogy Spinoza már itt, az ember „belépésénél” jelzi a mű célját: „Csupáncsak azt adom elő, ami mintegy kézenfogva elvezethet bennünket az emberi léleknek és *legfőbb boldogságának* megismeréséhez.” (Kiemelés — H. Á.)

Nos: hogyan ismer meg az ember?

A pánlogisztikus felfogásból következik Spinoza ismeretelméletének alaptétele, ugyanis hogy „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata” (7. tétel). Minden képzet a gondolkodás attributumának affekciója, ahogy minden dolog a kiterjedés attributumának affekciója. Nem kérdéses tehát, hogy képzeteink *megfelelnek* a dolgoknak, de nem azért, mintha a dolgok alakítanák ki képzeteinket (különböző attributumok affekciói nem hatnak egymásra), hanem mert *ugyanaz* fejeződik ki az egyikben is, a másikban is. Nem lehet tehát Spinoza ismeretelméletébe valaminő tükröződéselméletet visszainterpretálni; ugyanakkor azonban kétségtelen, hogy ez az ismeretelmélet az *igaz ismeret* lehetőségét kívánja megalapozni.

Az, hogy a képzetek rendje megfelel a dolgok rendjének, még korántsem jelenti, hogy minden ismeret *egyaránt* igaz. Ez annak a függvénye, hogy a képzetek *milyen* dolognak felelnek meg s milyen módon alkotják meg azokat. Spinoza éles különbséget tesz az úgynevezett „adekvát” és úgynevezett „inadekvát” ismeretek között. Az igaz és adekvát végső soron azonos fogalmak. Ahogy a 60. levélben megfogalmazza: „Az igaz és az adekvát képzet között nem ismerek más különbséget, mint azt, hogy az igaz szó csupán a képzetnek a tárgyával való megyegyezésére vonatkozik, az adekvát szó ellenben magának a képzetnek természetére . . .” Minél modus jellegűbb egy képzet tárgya, annál kevésbé igaz és annál inadekvátabb az ismeret, minél szubsztanciálisabb, annál igazabb és adekvátabb. *Abszolút igaz és adekvát ismeret tehát a szubsztanciáról való.*

Az inadekvát képzetek spinozai elmélete egyetlen polémia az empirizmus ellen. Minden empirikus ismeret *partikuláris* ismeret, mert differenciálatlanul foglalja magába „az emberi test és egyúttal a külső test természetét”. Spinoza nem tagadja, hogy a bennünket érő benyomások növekvő mennyisége növeli ismereteinket is, de tagadja, hogy az inadekvát ismeretek egyszerű növelése, összegezése síkján ismerethez el lehetne jutni. Ennyiben *éles* határvonalat húz a mindennapi tudás és az „igaz” ismeret között, élesebbet, mint Bacon, kinek idola-elméletét levelezésében helyeslőleg említi meg. A spinozai racionalizmus egyértelműen tagadja, hogy bárminemű *egyesről* adekvát (és nem partikuláris) ismeretünk lehet.

Kétségtelen, hogy Spinozának itt is vissza kell nyúlnia a gondolkodáshoz mint az ember *nembeli* képességéhez, mely — ebben az összefüggésben — a gondolkodás egy speciális fajtájává, az általános megismerésévé és a dedukció képességévé változik. Olvassuk figyelemmel el a 18. tétel megjegyzését: „... ez a kapcsolat az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint történik, hogy megkülönböztessem a képzeteknek attól a kapcsolatától, mely az értelem rendje szerint történik; e rend szerint a lélek a dolgokat első okaikból fogja fel *s ez a rend valamennyi emberben ugyanaz*” (kiemelés — *H. Á.*). Miután azonban — s erről még fogunk beszélni — a nembeliség kategóriáját Spinoza nem dolgozza ki, a partikuláris (inadekvát) s nembeli (adekvát) ismeretek közötti szakadék végső soron áthidalhatatlan.

Kétségtelen, hogy Spinoza radikális racionalizmusa, a mindennapi-partikuláris ismerettel való egyértelmű szakítás volt a kor legkövetkezetesebben vallásellenes ismeretelméleti álláspontja. Nem az egyes dolog, hanem a legegyetemesebb és legáltalánosabb megismerésében tartja egyedül hivatott eszköznek az észet, mely a *teljes* igazsághoz vezet el, melynek semmiféle más támaszra nincs szüksége.

Ismeretelméleti fejtegetéseit Spinoza az „ismeret három nemének” megkülönböztetésével zárja.

Az ismeret „három neme” nem az ismeretre általában, hanem a fogalomalkotásra vonatkozik. Az ismeret első típusánál olyan fogalmakkal van dolgunk, melyek egyes dolgokra vonatkozó inadekvát képzetekből keletkeztek. Ez Spinoza szerint nem tudás, hanem vélemény, megfelel a platóni „doxának”. A második típusba az adekvát ismeretből származó fogalmaink és ezek összefüggései tartoznak, tehát az általános-rationális megismerés (definíció, dedukció). Az ismeret harmadik neme az úgynevezett „intuício”, mely „Isten bizonyos attribútumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább”. Az intuício tehát — szemben a képzetrel — tud igaz ismeretet adni az egyesről is, amennyiben ezt mint az univerzális modusát fogjuk fel. (Majdnem az összes spinozai sarktételek efféle intuíciónak.) — A spinozai intuíciónak — mint ez az idézett szövegből is látható — nincs semmi köze az irracionalizmus régi (vallásos) vagy akár modern formáihoz. Hiszen nem egy logikátlan, hanem egy logikusan strukturált világot ismer fel. Funkciója világos: a konkrét-absztrakt, egyes-univerzális *egységes* megismerésének igazolásul szolgál, anélkül, hogy feladná partikuláris és nembeli megismerés éles ellentétét. (Ennyiben csak a kanti intuício az *Itélőerő bírálatából* hasonlítható hozzá.) A megismerés e harmadik nemének megint kiemelt szerepe lesz a szűkebb értelemben vett spinozai etikában, csak abból érthető meg igazán.

Az ismeretelmélet Spinozánál ölelkezik az antropológiával. Az „ölel-

kezés” nem képes kifejezés. A könyvek (sem itt, sem másutt) nincsenek *mereven* elhatárolva: egyik a másikra utal. A „lélekről” szóló rész utolsó oldalai már átnyúlnak az antropológia, sőt az etika kérdéskörébe.

Ha az ember reintegrációja a természetbe *elvileg* a gondolkodás attributumának megfogalmazásával történt, az ember természetből való *levezetésének* alapkategóriája: az *önfenntartás*; feltétele pedig: az *akarat szabadságának cáfolata*.

Spinoza nem elégszik meg azzal, hogy az akarat determináltságát igazolja, tehát nem is veszi át — még visszájára fordítva sem — az Augustinus óta hagyományos kérdésfelvetést. Több vonatkozásban is tovább megy ennél. Megszünteti az akaratot mint külön kategóriát, kidolgoz egy homogén *determinizmus*-elméletet, s megfogalmazza a *szabadság egészen új értelmezését*.

Az akarat misztifikálásának radikális elvetése „kopernikuszi tett”. Ugyanakkor: a homogén determinizmusba való beágyazása a spinozai szabadságfogalom áthidalhatatlan belső ellentmondásaihoz vezet.

„Szabadnak mondjuk azt a dolgot, mely egyedül természetének szükség-szerűségénél fogva létezik s melyet egyedül önmaga determinál cselekvésre” — írja a szubsztanciáról szólva. Felfogását magyarázva az 58. levélben pedig így beszél: „a szabadságot nem a szabad akaratba, hanem a szabad szükség-szerűségbe helyezem”. Nem a szabadságot és a szükségszerűséget állítja egymással szembe, hanem az úgynevezett „szabad” és az úgynevezett „kényszerű” szükségességet. Ha az előbb azt mondtuk, hogy Spinoza radikálisan véget vetett egy régi kérdésfelvetésnek (szabadság-szabad akarat), hozzátehetjük, hogy ezzel egy új — az egész polgári filozófián végigvonuló — problémafelvetés őse lett: gondolatmenetének utolsó képviselője éppen Hegel, akinél — mint ez köztudomású — a szabadság azonos a felismert szükségszerűséggel. Igaz, voltak mindig olyanok, akik — gondolkodásuk következetlensége miatt — megragadtak a köznapi szabadságfogalmaknál; így Locke, aki szabadságon azt érti, hogy az ember megteheti azt, amit akar. De az igazán következetes gondolkodók Spinozától fogva két részre oszlanak: a „szubsztancia” álláspontján állókra, akik osztják nézetét a „szükségszerű szabadságról”, és az „öntudat” álláspontján állókra, akik így vagy úgy — hacsak posztulátumként is — de visszatérnek az akaratszabadság álláspontjára. Csak a marxi praxisfogalom, a társadalomontológia, az ember „nembeliségének” kidolgozása képes a szabadság heterogeneitásának felismerésére és *mindkét* — ha különböző módon is, egyaránt — de egyoldalú szabadságfogalom túlhaladására.

De térjünk vissza Spinoza szabadságfogalmára. Mindenekelőtt: egyetemes. Először a szubsztanciáról mondja ki, tehát a természetről mint egészről. A szabadság tehát korántsem kizárólagosan emberi (társadalmi) kategória. Mi több: miután *egyedül* a szubsztancia determinálja magát kizárólagosan a cselekvésre, végső soron *csak* a természet szabad. — Ha azonban Spinoza szabadságfogalma kimerülne egyetemességében, akkor *kizárólag* az ember természetbe való reintegrációjának eszköze lenne, s nem kellene rá több szót vesztetgelnünk. De a spinozai szabadságfogalom mélyén egy *individuum-elmélet* rejlik, s ebből az összefüggésből nézve új, konstruktív értelmet kap.

Az individuum-kategória már az első részben megjelenik. Individuumnak tekintí Spinoza azt az összetett testet, melynek részei, illetve megnyilvánulásai változhatnak anélkül, hogy az egész megváltoznék. A 7. segédétel megjegyzéséből is világos, hogy az *egész természet egyetlen individuum*. De amennyiben az egész természet egyetlen individuum, a szabadságfogalom így értelme-

zendő: szabad az a létező, melyet cselekvésre *saját individualitása* determinál, s minél inkább saját individualitása determinálja a cselekvésre, annál szabadabb. Nem kétséges, hogy amennyiben elvonatkoztatunk a spinozai homogén determinizmustól, s az individuumkategóriát az *emberre* alkalmazzuk, az *emberi lényeg fejlődése szempontjából központi szabadságfogalomhoz jutunk*. Nem akármilyen szabadságfogalomra bukkant tehát itt Spinoza, mégha a „szubsztancia álláspontjáról” is. Hogy azonban az individuumkategória és a „szubsztancia álláspontja” állandó ellentétben jelenik meg egymással, azt a következőkben látni fogjuk.

A harmadik rész (az antropológia) meghatározásai már csendben előlegezik az individuum- és az ehhez tartozó szabadságelméletet. Hiszen „akkor mondom, hogy cselekszünk, ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk . . . Ellenben akkor mondom, hogy szenvedünk, ha természetünkől bennünk történik vagy következik valami, aminek mi csak részoka vagyunk.” Tehát a „cselekvés” nem tevékenységet jelent, ahogy a „szenvedés” nem a tevékenység hiányát, hanem azt fejezi ki, hogy vajon egészen a mi individualitásunk határozza-e meg tevékenységünket tartalmát, vagy pedig csak kevésbé.

Maga az önfenntartás-kategória is az individualitásra vonatkozik. „Mind den dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében” — azaz az önfenntartás a létező mint olyan, megőrzésére irányuló törekvés, magának az individuumnak a „valóságos lényege”. — Az önfenntartásról Spinoza először újra csak egyetemesen (az egész természet vonatkozásában) beszél. *Hirtelen* (mintegy magyarázatlanul) a *vágy* kategóriájával „lép be” az ember: „A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja.” Hogy hogyan lesz az önfenntartásból *emberi vágy*, az homályban marad.

Ettől kezdve Spinoza (mint előtte már Vives és Hobbes is) teljes következetességgel vezeti le az emberi psziché minden jelentősebb indulatát az önfenntartásból. Így válik minden indulat *természetivé*, az individuum természete és a „külső”, az individuumot afficiáló természet egyszerű kölcsönhatásává. Az alapindulatok (öröm, szomorúság, kívánság) közvetlenül kapcsolódnak az önfenntartáshoz, a többi indulatok pedig a fentiek közvetítésével.

Azzal, hogy az *összes* indulatokat a természeti *egyed* önfenntartásából eredezteti, Spinoza megkerüli az *emberi nem* problematikáját, képtelen az indulatok nembeliségének (s ezzel történetiségének) elemzésére. Ebben az antik gondolkodók és a legnagyobb reneszánsz gondolkodók alatt marad. Az antikvitásban „készként” fogadták el az emberi psziché társadalmiságát, *természetesnek* tartották a társadalmi létezést és ennek *különös* sajátosságait. Ez a „természetesség”, „készen kapottság” természetesen nem tette lehetővé a *genesz-problémák* felvetését; a társadalmiság, a társadalmi különösség szintű nem jelenhetett még meg (legalábbis következetesen) a nembeliség kategóriájaként, hiszen az antik közösségek nem ismerték el az emberiséget mint általános nemet. — A reneszánszban már megjelenik a nembeliség kategóriája, méghozzá dinamikus, „pretörténeti” formákban. De itt — bizonyos értelemben — még egyszerűbb volt a dinamikus-nembeli fogalmára rátalálni. Miért? Mert ezt a *mitosz* segítségével tették. Pico della Mirandolánál isten az, aki megteremtve Ádámot — aki az emberi nemet *reprezentálja* — megadta számára a lehetőséget, hogy mindaz legyen, *amivé teszi magát*; az önteremtés, méghozzá a nembeli önteremtés gondolata feltételezte a transzcendens isten-

képzetet, ha nem is hagyományos keresztényi, de mítosszá stilizált formákban. Spinoza számára azonban — éppen, mert *minden mítoszt elvetett* — nem maradhatott más út hátra, mint a homogén természetfogalomból levezetni az embert. De innen — és így — valóban csak az embert (mint *egyes emberek sokaságát*, egyes emberek közös tulajdonságait) lehetett levezetni, nem pedig az emberiséget; a közösség nála ezért jöhetett csak *post festa*, a társadalmi szerződésben létre.

Az összes emberi indulatok mégcsak levezethetők az emberből mint egyedből, a három alapindulatból — de az összes értékek már korántsem ilyen egyszerűen. Az erkölcsi kategóriák elemzésénél ezért Spinoza is kettős úton jár. Egyrészt hű marad kiinduló pontjához, és visszavezeti őket a három alapindulatra, másrészt azonban — mikor erre képtelen — új kategóriát, az úgynevezett „hasonlóság” kategóriáját vezeti be. Így pl. a következőket írja: „nemcsak oly dolog iránt vagyunk részvétellel, amelyet szerettünk, hanem olyan iránt is, mely iránt előbb semminemű indulattal nem voltunk, *hacsak hozzánk hasonlónak ítéljük*”. (Kiemelés — *H. Á.*) Vagy: „Arra is törekszünk, hogy megtegyük mindazt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek örömmel látják, ellenben irtóznak megtenni azt, amiről azt képzeljük, hogy az emberek irtóznak tőle.” — Nem nehéz felfedezni, hogy az egész „hasonlóság” kategória empirikus kategóriaként kerül be Spinoza rendszerébe, hogy semminemű dedukcióval az önfenntartásból és az alapindulatokból le nem vezethető. Az egész gondolatmenet lendületes konzekvenciáját ez végső soron nem zavarja meg, s végül is ennek a „helyi” következetlenségnek köszönhető, hogy Spinoza az egyes konkrét indulatok elemzésében nem rugaszkodik el a valóságtól.

Az összkoncepcióból következik, hogy Spinoza — a „hasonlóság” korrekciója ellenére — azonosítja az *individualitást* a *partikularitással*, azaz az emberi egyéniséget az esetleges-egyedi tulajdonságok és affektusok összességével. A szenvedélyek elméletében a *partikuláris ember fenomenológiáját írja le*, de ezek a szenvedélyek és *csak* ezek a szenvedélyek azok, melyek az ember különállását, egyediségét, sajátos strukturáltságát, tehát individualitását megteremtik. „Az emberek természetre nézve eltérhetnek egymástól, amennyiben olyan indulatok nyugtalanítják őket, amelyek szenvedélyek” — írja a IV. könyv 33. tételében, majd a 35-ben: „Az emberek csak annyiban egyeznek természetre nézve szükségképpen egymással, amennyiben az ész vezetése szerint élnek.” Az egyedi sajátosság — különbözőség — tehát inadekváción alapszik és — ismétljük — partikuláris jellegű.

Most azonban emlékezzünk vissza Spinoza individuumfogalmára és szabadságfogalmára. Individuumnak azt a struktúrát tekintette, mely nem változott meg a maga egészében részeinek megváltozása mellett; szabadnak viszont azt az individuumot mondotta, melyet kizárólag saját természetének törvényei határoznak meg. Tehát: amennyiben az embert külső tárgyak afficiálják, amennyiben *változó*, amennyiben indulatai vannak, amennyiben nem vagy csak kevésbé szabad; így az egymástól *különböző* (és *változó*) emberek nem szabadok. Minél inkább az ész (az általános) determinálja az embert cselekvésre, annál kevésbé determinálják külső dolgok és ezekből eredő affekciók, annál állandóbb és annál szabadabb. De ezek az „állandó” és „szabad” emberek *nem különbözhetnek egymástól*. Különálló individuumok ugyan, amennyiben mindegyiket *saját* törvényszerűsége determinálja cselekvésre, de mivel ez a saját törvényszerűség elvont-általános (az ész), *lényegükben egyforma individuumok*. Megmarad egyfajta általános individualitás, ahol minden individuum

egybeesik a nembelivel, mert *megszűnik a partikularitás*, a voltaképpeni egyéniség bázisa és anyaga. Ezért nincs Spinozánál öntudat (az öntudat csak a szubsztanciáról való tudat), ezért nincs kidolgozva a szubjektum és a szubjektivitás kategóriája sem.

Az akaraterő és a cselekvés problémaköre átvezet a negyedik könyvbe, a voltaképpeni etikába. Előre szeretném megjegyezni, hogy Spinozának végső soron *két etikája* van, azaz két, egymástól különböző etikai magatartás jelenik meg az *Etika* negyedik s ötödik könyvében, s hogy ez a kettősség a nembeliség problémájának megoldatlanságából ered. A negyedik könyv tárgya: a társadalomban élő ember mint erkölcsi lény; az ötödiké: a bölcs mint erkölcsi lény.

Az „első” etika középponti kategóriája: a *hasznosság*. A hasznosságra való vonatkozásban jelennek meg a jó és a rossz, továbbá az erény fogalmai.

A hasznosság fogalma Spinozánál *sehol nincsen levezetve*. Készen tűnik fel a negyedik könyv első meghatározásában, amennyiben: „jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos ránk nézve”. Erről a hasznosság-fogalomról a későbbiekben kiderül, hogy kétértelmű, mint ahogy *minden* etikai racionalizmusban az. Egyrészt azonos az önfenntartással („a maga hasznát keresse, azaz a maga létét fenntartsa”, írja a 20. tétel), másrészt az „igazi” hasznót, az ember „igazi” hasznát jelzi, melynek tudatosodása a megismerés következménye, mint pl. a 26. tételben: „a lélek, amennyiben felhasználja az észet, csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami a megismeréshez vezet”. A hasznosság általános fogalma így értékközömbös, míg az „igazi” haszon fogalma pozitív értékítéletet tartalmaz.

Ugyanez a — és ugyanebből a talajból fakadó — kettősség jelzi magának a jónak és a rossznak spinozai meghatározásait is. Ezekről a kategóriákról először azt tudjuk meg, hogy csupán a „gondolkodás modulusai”. Természetben nincs se jó, se rossz, hiszen minden *egyaránt* szükségszerűen létezik, ami — mint láttuk — Spinozánál értékközömbösséget jelent. Jó és rossz fogalmai tehát emberre, azaz Spinoza rendszerének szellemében egyedre vonatkoztatottak. Ahogy a harmadik könyv 39. tételének magyarázata írja: „Jón értem itt az öröm minden nemét s mindazt, ami örömhöz vezet, s főképp azt, ami egy kívánságot teljesít, akármilyen is az. Rosszon pedig értem a szomorúság minden nemét s főképp azt, ami megghiusítja egy kívánság teljesülését.” Világos, hogy ehhez az értékközömbös meghatározáshoz képest a fent idézett „a jón azt értem, amiről *biztosan tudjuk*, hogy hasznos ránk nézve” (Kiemelés — *H. Á.*) is értékakcentussal bír: hiszen a „biztosan tudjuk” a megismertséget, az adekvát ismeret jelenlétét jelzi. A negyedik könyv bevezetésében a jónak és rossznak egyenesen *normatív* jellege van (mint látni fogjuk, ez is visszavezethető az egyetlen normatív kijelentésre, mely szerint: „Az ember gondolkozik”). A normativitást így fogalmazza meg: „Mivel ugyanis meg akarjuk alkotni az ember képzetét, amelyre *mint az emberi természet mintaképére tekinthetünk* . . . jón . . . a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképéhez mind jobban közeledjünk.” (Kiemelés — *H. Á.*) Majd a negyedik megközelítés (27. tétel): „egyedül arról tudjuk biztosan, hogy jó vagy rossz, ami valóban a megismeréshez vezet, vagy ami akadályozhat bennünket a megismerésünkben.”

A haszon és a jó azonosságából alakul tehát a „biztos jó” és az „igazi haszon” azonosulása a megismerés alapján. A haszon itt már nem más, mint a megismerés, és a megismerő „eszés” ember nem más, mint a mintakép.

A kategóriák azonosításában Spinoza még továbbmegy. „Erényen és

képességen ugyanazt a dolgot értem, azaz az erény, amennyiben az emberre vonatkozik, maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyasmit megtenni, ami pusztán az ő természetének törvényeiből érthető” — írja a 8. meghatározásban. A pusztán természetünk törvényeiből eredőt cselekedni — mint tudjuk — azonos a szabadsággal. Ugyanakkor: az önfenntartás, amennyiben cselekvésben tehát adekvát okok és képzetek hatására fejeződik ki, azonos a hasznossággal. Így a hasznosság is azonos az erénnyel. A 24. tétel ezt explicitté is teszi: „Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni és létünket fenntartani (ez a három ugyanazt jelenti), mégpedig a magunk hasznának keresése alapján.”

Végső elemzésben azonos tehát a szabadság, a cselekvés, az öröm (hiszen minden cselekvést öröm kísér), a hasznosság, a megismerés, az erény, a jó — az ember lényege, az ember természete. Ez az azonosítás azonban korántsem azt jelenti, hogy Spinoza különböző nevekkkel látja el *ugyanazt* a dolgot, hanem hogy mindebben *ugyanannak* különböző megjelenési formáit, megnyilvánulásait látja. Ez az *ugyanaz*, melyben — mint végső egységben — a fenti kategóriák összekapcsolódnak, nem más, mint az *ésszerű élet, az értelmes életvitel*. Az *Etika* negyedik könyve ennek az értelmes életvitelnek himnuszává emelkedik.

És Spinoza nem egyszerűen *posztulálja* az értelmes életvitelt, hanem megmutatja ennek *lehetőségét* az emberi természetben, abban az emberi természetben is, mely még *nem* felel meg az ésszerű életvitel követelményeinek.

A negyedik könyvben elemzett emberi magatartás — mint már említettük — a társadalomban élő ember magatartása. Ezért jelennek meg olyan kategóriák benne, mint a „másik ember”, mint az állam, mint a barátság, mint a házasság, mint — egyedül itt Spinozánál! — a „külső” természet hasznosítása, mint a nevelés (a nevelésszermény). Kiindulópontja tehát az az ember, akinél a szabadság (és mindaz, ami végső soron azonos a szabadsággal) *tendencia*, az az ember, elvileg nem lehet *teljesen* ment a szenvedélytől, tehát *partikularitásától sem*. Hiszen „lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetőek meg s amelyeknek ő az adekvát oka” (4. tétel). Az ember tehát „szükségképpen van szenvedélyeknek alávetve”.

Ezeknek a szenvedélyeknek elemzésében — melyeket szükségszerűeknek tekint — Spinoza olyan radikalitással szakít minden vallási, minden transzcendens etikával, mint előtte senki és utána is csak kevesen. Mindenekelőtt: *kiküszöböli az etikából a bűn fogalmát*. A bűn nála jogi és nem etikai kategória. Bűnös az, aki megszegi egy állam adott törvényeit — etikai vonatkozásban azonban csak a rossz létezik. De mi a rossz? Ami az *embernek* rossz, hiszen az ő „szenvedése”, s ami a hozzá „hasonló” embereknek rossz, hiszen egy olyan oksági láncba tartozik, mely másoknak okoz szenvedést. Az etika tehát immanens, emberek közötti viszony, nincsen semmiféle vonatkozása a transzcendenciára.

Nem nehéz a bűn-fogalom kimaradásában Spinoza homogén determinizmusának következményét felfedezni, nem nehéz újra felhívni a figyelmet az „emberi nem” fogalmának kimaradására, az alternatíva tényének fel nem ismerésére, amennyiben az akarat szabadságával együtt a választás viszonylagos szabadságát is megtagadta. Úgy hisszük azonban, hogy a bűn-fogalom spinozai megsemmisítésében mind e teoretikus problémák ellenére *felszabadító*

tettek kell látnunk. A spinozai filozófia mint felszabadító filozófia, mint a transzcendens erőkkel szemben érzett büntudatot, ezt a Feuerbach által joggal elidegenedettnek elemzett büntudatot a történelem lomtárába hajító filozófia valóban az emberiség öntudatra jutásának egyik nagy határköve. Mint felszabadító hat a német klasszika nagyjaira — elsősorban Lessingre és Goethére — is; a *Bölcs Náthán* vagy a *Wilhelm Meister* etikájának evilágisága sosem született volna meg nélküle.

Spinoza nagy tudatossággal és polemikusan vet el minden olyan erkölcsi magatartást, mely a bűn fogalmából ered, mindent, ami a transzcendenciára mutat, mindazt, ami az erkölcs elidegenedtségéhez tartozik.

Istent félni kellett, a kegyelmet pedig remélni — talán sosem olyan szenvedélyes Spinoza hangja, mint mikor a félelemmel és a reménnyel polemizál. A félelem és remény tipikusan olyan affektusok, melyek szembenállnak az emberi autonómiával; *idegen* hatalmaktól, *idegen* jövőtől félünk, abban reménykedünk — félelmünk és reményünk tárgya nem függ tőlünk. Ugyanakkor: félelem és remény affektusai „nem szomorúság nélkül valók”. Mindaz rossz, ami szomorúságot okoz. Az ésszerűen élő ember nem ismeri a félelmet és a reményt. — De menjünk tovább: „Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered”, „a megbánás nem erény, vagyis nem az észből ered, hanem az, aki megbánja tettét, kétszeresen nyomorult, vagyis tehetetlen”, „az önmagával való megelégedés az észből eredhet, s egyedül az a lehető legfőbb megelégedés, mely az észből ered” (53, 54., ill. 52. tétel). A tépett, a meghasonlott ember, aki partikularitását követi, viszont büntudatot érez, mikor elidegenedett, de érvényesnek elismert erkölcsi eszményeit összeveti fékezhetetlen kívánságaival, szenvedélyeivel és tetteivel, aki alázatos, magával állandóan elégedetlen, megbánja bűneit, hogy újra elkövesse őket —, az ilyen ember Spinoza értelmében *indulatainak rabja*. A megbánás, a remény, a félelem, az alázatosság tehát nem emelnek ki az indulatok rabságából — hanem konzerválják ezt a rabszolgaságot.

Hogyan emelkedhetünk ki *valóban* az indulatok rabságából? Csak saját természetünkkel — s nem rajtunk kívül álló erők segítségével. Saját természetünk törvényeit követve válhatunk szabadokká, erényesekké, jókká. Senki sem születik szabadnak, csak azzá válhat. „Ha az emberek szabadoknak születnének, nem alkotnák meg a jó és rossz fogalmát mindaddig, amíg szabadok”. (68. tétel).

Magukat az indulatokat Spinoza kíméletlen objektivitással elemzi. A külső okok olyan ellenállhatatlanul ragadnak bennünket magukkal, hogy a különböző szenvedélyek fékezhetetlenekké válnak. Ha *tudjuk* egy indulatról, hogy helytelen, de az indulatot kiváltó ok hat ránk, az indulat nem szűnik meg. „Egy indulatot nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő indulatnál erősebb indulat.” (7. tétel)

Az a valóban zseniális felismerés, hogy egy indulatot nem a megismerés, csak a vele szemben álló és az előbbinél erősebb indulat szüntethet meg — *látszólag* ellentmond Spinoza etikai racionalizmusának. De csak látszólag. Mert Spinoza sosem azt állítja, hogy az ész (a jó vagy rossz felismerése) *egy konkrét* vonatkozásban *egy konkrét* szenvedélyt kiiktathatna. Ésszerűen élni Spinozánál nem annyit jelent, mint ezt vagy azt az igazságot, ennek vagy annak a jó vagy rossz voltát felismerni, hanem *egyetemes magatartást*. Aki ésszel él, az *felismeri* az ember helyét a természetben, az *felismeri* az indulatok természetét általában, s azt *eleve* csak olyan dolgok determinálják, melyek

hasznosak rá nézve, melyek jók. De ilyen dolgok *nagy számmal* afficiálják. S külső ok nem lehet *erősebb* az embernél, ha ez az ész vezetése alatt álló individuum. De azok a külső dolgok, melyek úgy afficiálják az embert, hogy ezzel a test és lélek hatalmát növelik, hasznosak az ember számára. Az ember természetéből fakad, hogy gondolkodó lény (emlékszünk rá: „az ember gondolkodik”). Az ember akkor valósítja meg természetét, ha a gondolkodást elvévé teszi (az ember gondolkodik). S ebben az esetben *a világban benne élve* találhatja meg szabadságát.

Itt lép be Spinoza gondolatmenetébe a „másik ember”. Hobbesnál, aki a hasznosságot az önérték követésével azonosítja, az ember szükségképpen az ember farkasa. De Spinozánál, aki a hasznosságot végső soron azonosítja a jóval és az erénnyel, az „igazi haszonnal”, *lehetséges* teljesen harmonikus emberi közösség. „Nincs a dolgok természetében egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az olyan ember, aki az ész parancsa szerint él” — írja (35. következtetettétel). Ezek között az emberek között elvileg nem léphet fel ellentét, hiszen nem rabjaik szenvedélyüknek, nem partikulárisaik. „Aki az erény útján jár, azt a jót, melyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni . . .” Ha a haszon a dolgok *birtoklásában* állna, akkor az emberek között elkerülhetetlen lenne az egyenetlenség. Mivel azonban a legfőbb haszon a dolgokhoz való egyetemesen-ésszerű magatartásban áll, amit *minden ember* elérhet, efféle ellentétek értelmüket veszítik. Sőt: „amikor minden egyes ember leginkább a maga hasznát keresi, akkor a leghasznosabbak az emberek egymásra nézve”.

Itt azonban Spinozánál — aki elméletileg nem ismeri el a lehetőséget mint objektív kategóriát — mégis megjelenik lehetőség és valóság különbsége. *Nem* valóság és eszmény különbsége, *nem* lét és legyen különbsége — hiszen az ésszerű élet lehetősége valóban az emberi természetben rejlik, nem pusztán eszmény, nem pusztán követelés. Az emberek ugyanis — Spinoza elemzésében — többségükben nem élnek ésszerű életet. Az államra éppen ezért van szükség — s ebben Spinoza egyetért Hobbesszal —, mert a partikularitásuktól vezetett embereket kell *közös* céloknak alárendelni. Ha minden ember ésszerűen élne, akkor Spinoza szerint nem lenne szükség államra, az emberi közösség szabad emberek, egyenlő emberek közössége lenne. Hogy *miért* nem szabad emberek szabad közössége az emberiség — erre Spinoza nem ad választ. De lehetőnek tartja egy ilyen közösség létezését — *feladatul* tűzi ki az emberek elé.

Az *Etika* negyedik könyvében tehát — modern formában — újra megjelenik az epikureus magatartáseszmény. Annak az embernek az eszménye, aki megoldja a feladatot: hogyan lehet a szükségszerűség világában szabadon élni. Spinoza a legmagasabb pátoz hangján beszél a „szabad emberről”, aki „sem mire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés”. Nem lelki torna kedvéért, hanem azért, mert szereti az életet, mert szeret élni, s mert örömmel fogadja mindazokat az élvezeteket, melyeket az ésszerű élet nyújt neki.

Most térjünk vissza kiindulópontunkhoz: a negyedik könyvben Spinoza a másokkal-együtt-élő, a világban élő ember etikáját alkotja meg. Ezért mondtuk, hogy itt a szabadság csak *tendencia*. A világban élő ember szabad, amennyiben ez a világban-élő-ember számára egyáltalán lehetséges. A negyedik rész ezzel a gondolattal is zárul: „De az emberi hatalom felette korlátolt, s a külső okok hatalma végtelenül meghaladja; s ezért nincs feltétlen hatalmunk arra, hogy a rajtunk kívül eső dolgokat alkalmasakká tegyük haszná-

latunkra. Ha azonban mégis olyasmi ér bennünket, ami ellenkezik azzal, amit a hasznunkra való tekintet követel, azt nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk annak, hogy teljesítettük kötelességünket . . .”

A partikularitás megszüntetése tehát tendencia, melyet egyetlen par excellence nembeli képességünk, az ész segítségével hajtunk végre. E feladat gigászi voltának megmutatásával be is fejeződhetnek az etika. De Spinoza rendszerének konzekvenciája, a „szubsztancia álláspontja” nem enged itt megállni. Így alakul ki az ötödik könyvben a második etika: a bölcsé.

Ami azonnal feltűnik: az ötödik könyvben *eltűnik a hasznosság kategóriája*, illetve felszívódik az erény és szabadság fogalmaiban. A hasznosság-kategória volt az, mely úgyszólván „összefogta” a partikularitást a nembelivel (a gondolkodóképességgel). Az ötödik könyvben szereplő ember többé nem partikuláris lény. Miután azonban — mint láttuk — Spinozánál a partikularitás végső soron azonosul az individualitással — nem is individuum többé. Miután az emberek szövetsége nem más, mint individuumok szövetsége, eltűnik az emberek szövetsége is. Az ötödik könyv embere nem más, mint a *szubsztancia modusa*: ez létének egyetlen vonatkozása.

Meg kell jegyeznünk, amit már többször hangsúlyoztunk: Spinozánál a könyvek gondolatmenetei nincsenek egymástól mereven elhatárolva, hanem átmennek egymásba. A voltaképpen második etika az ötödik könyv 14. tételénél kezdődik, mely szerint „A lélek megteheti, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten képzetére vonatkoztassa”. Az egyes ember — mint *modus* — közvetlen kapcsolata istennel: ez itt a megoldandó feladat. — A két etika különbségének jelzésére Spinoza visszanyúl az ismeret második és harmadik nemének elemzéséhez. Az ismeret második neve közvetett megismerés: deduktív jellegű. A környezetének dolgaival állandó kapcsolatban álló ember, az „ésszerű életet” élő ember elkerülhetetlenül az ismeret e második neve szerint vagy legalább eszerint is gondolkodik, ahogy szükségképpen az ismeret első neve szerint is, hiszen vannak inadekvát képzetek, melyeknek inadekvát voltát fel kell ismernie és le kell küzdenie. — Az ötödik könyv etikájának embere azonban legfőképpen az ismeret harmadik nemében gondolkodik: megismerése *közvetlen*. Megteremti a közvetlen egységet önmaga (mint *modus*) és isten között, amennyiben *saját szubsztancialitását felismeri*. „Mindazt, amit a lélek az örökkévalóság szemszögéből megismer, nem abból ismeri meg, hogy a testnek jelenlegi valóságos létezését fogja fel, hanem abból, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből gondolja” (foglalja össze a 29. tétel).

Az ismeret e harmadik nemének legfőbb megnyilatkozása az „isten iránt való értelmi szeretet”, mely egyúttal isten önmaga iránt érzett értelmi szeretete is. Itt az „értelmin” és a „szereteten” egyaránt hangsúly van. Az „értelmi” szó juttatja kifejezésre az istenhez — természethez — való viszony *racionalitását* (a hittel való szembeállításban), a „szeretet” fejezi ki az *emfázist*, a már említett emfatikus viszonyt a magábanvalóhoz. — Azért mondtuk, hogy isten értelmi szeretete és isten önmaga iránt táplált szeretete egy és ugyanaz, mert a *modusa* — felismerve szubsztancialitását — *azonossá válik* a szubsztanciával, „istenül”, s amikor istent szereti, ezzel isten önmagát szereti. A deifikáció régi, reneszánsz gondolata jelenik meg itt egészen új formában. A reneszánsz deifikáció-gondolat ugyanis összekapcsolódott a mikrokozmosz-makrokozmosz paralelizálásának eszméjével (az ember mint mikrokozmosz tükrévé válik istennek mint makrokozmosznak). Itt azonban nincs mikrokozmosz, csak egyetlen

egységes-általános kozmosz, melyben minden feloldódik. Az egyes maga válik deifikációjában az univerzálissá. Racionális miszticizmus ez anélkül, hogy megszüntetné az immanenciát (eredeti változatai, melyeket Kolakovszki elemzett a kor kollegiánus mozgalmaiban, nem tették kétséggé a transzcendencia gondolatát). Nem szünteti meg az immanenciát még az oly sokat vitatott — s s egyedül itt feltűnő — spinozai gondolat a lélek örökkévalóságáról sem. Amennyiben a modus (az ember) lelke azonosul az istennel (természettel), szubsztanciává olvad, tehát örökkévalónak kell lennie, minthogy a szubsztancia örök. Bezárult a kör: visszajutottunk a szubsztanciához.

Mindez — ismétljük — a spinozai rendszer következetességéből fakad. Miután — végső soron — egyedül a szubsztancia létezik és működik kizárólag saját szükségszerűségéből, tehát egyedül a szubsztancia *teljesen* szabad — hogyan válhatna az ember teljesen szabaddá, ha nem a szubsztanciával való azonosulásban? Miután minden időbeli, minden mozgás modális és tökéletlen — hogyan ne tartoznék hozzá a tökéletesség, a feltétlen realitás fogalmához az örökkévalóság, az időn kívüliség? Miután minden olyan individualitás, mely nem a szubsztanciáé, partikuláris — hogyan ne válnék meg az ember a partikularitásával együtt egyúttal az individualitástól is, hogyan ne olvadna fel teljesen az egyetlen „igazi” individuumban, a különbség nélküli univerzalitásban? A szubsztancia álláspontjának — megint: konzekvensen végiggondolva — itt *kell* végződnie. Ahol hiányzik az emberi nem fogalma, ahol az általánosság nem más, mint az *egyetemes természettel való egység*, ott — ha következetesen végiggondoljuk — az emberi magatartás csúcspontja nemcsak az egyéniség, hanem egyúttal az egyediség megszűnése, önmegszüntetése is. És Spinoza volt ez *egyetlen*, aki ezt *végiggondolta*. Fichte és Marx — tanulmányunk elején idézett — megjegyzése *reverenciát* fejez ki ez előtt a következetesség előtt.

Beszéltünk Spinoza két etikájáról, a társadalomban élő ember és a bölcs magatartásáról. Most hozzá kell tennünk, hogy az az etikai magatartás, mely isten iránti értelmi szeretetünkben fejeződik ki, mely végig viszi ebben a szeretetben a szubsztanciával való azonosulást „az ismeret harmadik módja szerint”, a szó szoros értelmében *már nem is etika többé*. Hiányzik belőle az, ami egy magatartásformát etikaivá tesz: a másikhoz, másokhoz, a világhoz való viszony. S így a spinozai életmű megkoronázásának, igaz szépségének tekinthetjük, hogy az ötödik könyv végén újra az epikureus „ésszerű élet” motívumai csendülnek fel. Az „isten értelmi szeretetén” épült bölcs — ha elvontabb és spirituálisabb szférában is — egész életét „rendezi be” az erény (és boldogság) elvei szerint. S ez a magatartás is *mindenki számára lehetséges*. „Ha mármost az idevezető út . . . nagyon nehéznek látszik is, mégis megtalálható. S bizonyára nehéznek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka.”

ЭТИКА СПИНОЗЫ

А. Хеллер

Основное произведение Спинозы — вместе с его противоречиями — с чрезвычайной сжатостью поднимает все те существенные проблемы, которые характеризуют буржуазную философию от периода ренессанса вплоть до французской революции (до формирования историчности). Решение же их однозначно и вместе с тем наиболее последовательно, так как Спиноза без какого бы то ни было мыслительного компромисса обдумывает и доводит

до конца «позицию субстанции». Однако именно вследствие этой последовательности становится очевидным, что «выведение» человека из онтологии природы приводит к неразрешимым дилеммам и в конечном счете уничтожает не только понятие принадлежности к роду, но и понятие индивидуальности. Для доказательства этого в работе дается подробный анализ пяти книг «этики», в особенности, трёх последних, в которых показывается, почему Спиноза нуждался в двух различных этиках (эпикурейской и рационально-мистической). Позитивный атеизм Спинозы представляет в работе как единственная последовательная позиция имманенции на основе такой картины мира, которая исходит из полагания «неотделимой от человека природы» (Маркс).

SPINOZA'S ETHICA

A. Heller

The main work of Spinoza exposes those essential questions which characterise the bourgeois philosophy from the Renaissance to the French Revolution, to the rise of historicism. But, their solution is unique and at the same time the most consequent because Spinoza carries out his program of the stand-point of substance without any compromise. Due to this consistency it becomes obvious that some insoluble dilemmas result from the deduction of man from natural ontology, that finally this conception destroys not only the concept of belonging to a genus but also that of individuality. To prove this the study analyses in detail the five books of the *Ethica*, specially the three last ones and shows why Spinoza needed two different ethics (an Epicurean and a rational-mistic). The positive atheism of Spinoza is shown to be the only consequent stand-point of immanence on the basis of a world-view presupposing a „nature divided from man” (Marx).