

(nemcsak most, de még teniszezés közben se tudott megszabadulni a túlhajtott udvariaskodástól, úgyannyira, hogy ha magas méltóságban lévő személyiségekkel játszott, ő és a partnere szükségképpen vesztett, mert még ahhoz is engedélyt kért, hogy visszaüsse a labdát), visszament tehát Charlushöz (akit mindaddig valósággal beborított Molé grófné terebélyes szoknyája, az egyetlen hölgyé, akinek Charlus hódolattal adózott), mégpedig véletlenül éppen akkor, amikor egy újabb párizsi követség több tagja üdvözölte a bárót. Egy rendkívül értelmesnek tetsző fiatal titkár láttára Vaugoubert olyan mosolygós arccal meredt Charlusre, amelyen ott virult a nyilvánvaló kérdés. Charlus alighanem szívesen kompromittált volna valakit, de hogy őt kompromittálják egy ilyen egyértelmű mosollyal, azt nem bírta elviselni. – Sejtelmem sincs, és nagyon kérem, ne kíváncskodjon ilyen feltűnően. Engem a legkevésbé sem érdekel a dolog. Egyébként a konkrét esetben abszolút tévedésben van. A fiatalembernek egészen más irányú az érdeklődése. – Charlus, akit szerfölött bosszantott, hogy egy buta ember így hírbe hozza őt, nem mondott igazat. Ha igaz lett volna, amit mond, a titkár kivételes eset lett volna a követségen. Merthogy az a bizonyos követség a legkülönbféle emberekből állt, köztük sok középszerűből, úgyhogy ha kiválasztásuk szempontját kereste az ember, egyetlenegy okot talált, a homoszexualitást. Hihetőleg az ellentétek törvénye szerint került a kis diplomata-Szodoma élére egy olyan követ, aki viszont a nőkért bolondult, méghozzá olyan komikus túlzásokra ragadta magát, mint a kabarékonferanszié, aki pattogó parancsszavakkal gyakorlatoztatja férfinak öltözött csapatát. Bár minden ott zajlott a szeme előtt, nem hitte, hogy van egyáltalán olyan, hogy nemi eltévelyedés. Erről hamarosan ékes bizonyítékkal is szolgált, mert testvérhúgát feleségül adta az ügyvivőhöz, akit igen tévesen szoknyabolondnak hitt. Ettől kezdve egy kicsit terhessé vált a jelenléte, és nem sokra rá fel is váltotta egy új excellenciás úr, aki biztosította a társulat egyeneműségét. Más követségek is vetélkedtek emezzel, de nem tudták elhódítani tőle az első helyet (mint ahogy az iskolák versenyében is mindig ugyanaz a gimnázium győz), és több mint tíz évnek kellett eltelnie, hogy – eltérő hajlamú attasék beszivárognán ebbe a tökéletes kis világba – egy másik követség végre elragadja tőle ama kétes dicsőségű győzelmi pálmát.

(Folytatása következik.)

Boros Gábor

SPINOZA CSELEKVÉSMÉLETÉNEK BUKTATÓI

Ha a cselekvésmélet szakértője a „Spinoza cselekvésmélete” kifejezést olvassa egy előadás címében, minden bizonnyal fölmerül benne a kérdés, hogy vajon nem a mindent – és mindenkit – mindennel – és mindenkivel – párosítani akaró és tudó filozófiai konferenciaipar újabb termékével van-e dolga. E kérdésre, úgy vélem, egyértelműen nemmel kell válaszolnunk. Nemcsak arról van ugyanis szó, hogy bárkinek, aki etika írására vállalkozik, kényszerűen föl kell tárnia valamilyen mértékben annak a cselek-

vésnek a szerkezetét, amelynek majdan követendő normákat vagy esetleg csak irányelveket kíván adni, hanem arról is, hogy Spinoza nagyon tudatosan a cselekvés érzelmektől, előítéletektől mentes elemzését tekintette egyik fő feladatának, s ez az elemzés – különösen az ETIKA III. könyve – kétségkívül egyfajta cselekvésemélet előfutárává tette őt. Idézzük föl most röviden a III. könyv módszertani bevezetőjének néhány híressé vált gondolatát!

Spinoza szerint „*az emberi indulatokat és cselekedeteket*” nem „*elátkozni és kinevetni*” kell, hanem „*megérteni*” (intelligere). A cselekedeteket vizsgáló gondolkodónak nem szabad megbotránkoznia azon, hogy vizsgálódásának objektuma *nem* a cselekedeteket irányító ész útmutatásának megfelelően végbemenő cselekvés, hanem – bizonyos értelemben – „*észellenes*”. Ezeket a cselekedeteket is észérvek alkalmazásával kell magyarázni (*certa ratione demonstrare*), hiszen az ember sem akkor nem alkot „*államot az államban*”, nem öntörvényű birodalom a természet egészén belül, amikor „*észellenesen*” jár el, sem akkor, amikor az ész irányítja cselekedeteit (ez utóbbi mozzanat a III. könyv előszavában persze kevésbé hangsúlyos). „*A természet mindig ugyanaz, és mindenütt ugyanaz a hatalma és hatóereje; azaz a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden történik [...] mindenütt és mindenkor ugyanazok, s ezért az a mód is, amelyen bármely dolog természetét megismerjük, szükségképpen egy és ugyanaz, ti. a természet egyetemes törvényei és szabályai szerinti megismerés. A gyűlölet, harag, irigység stb. indulatai tehát [...] a természetnek ugyanazon szükségszerűségéből és hatóképességéből következnek, mint a többi egyes dolog; bizonyos okokra utalnak tehát, amelyekből megértjük őket [...]*”¹

Úgy tűnik tehát, hogy Spinoza egy nagyon is jól körülírható cselekvésemélet-típus mellett foglal állást: bizonyosfajta szükségszerűséggel ható, természeti oksági magyarázatokat kíván adni, s ezen oksági magyarázatok megalkotásához egyetemes természeti törvényeket és szabályokat kíván alkalmazni. Metodológiai monizmus és *covering law* modell: ezek lehetnek a spinozai cselekvésemélet vezérszavai első megközelítésben. „*[...] az emberi cselekedeteket és vágyakat éppúgy tekintem majd, mintha vonalakról, síkokról vagy testekről volna szó.*”²

Előadásom címében azonban nem azért szerepel a „*buktató*” kifejezés, mert ezt a meghatározott cselekvésemélet-típust szeretném bírálni Spinoza apropóján. Már csak azért sem, mert a lehetséges érvek és ellenérvek túlságosan is jól ismertek ebben a körben. Ennél sokkal fontosabbnak tűnik számomra, hogy arra hívjam fel a figyelmüket, hogy a spinozai cselekvésfogalom még a felszínen sem egységes. Az egyik oldalon állnak ugyanis az idézett megfogalmazások, amelyek alapján kétségtelennek látszik, hogy a III. könyv bevezetőjében Spinoza cselekvésfogalma igen átfogó, s mint ilyen, magában foglalja az „*észellenes*” cselekedeteket is. A másik oldalon azonban ott áll a III. könyv 2. definíciója, valamint 1., illetve 3. tétele, amelyekből világossá válik, hogy a spinozai etika kontextusában tulajdonképpeni értelemben vett cselekvésről akkor beszélhetünk, ha annak, ami – akár bennünk, akár rajtunk kívül – történik, adekvát oka vagyunk, vagyis az okozat pusztán belőlünk világosan és elkülönítetten fölfogható. Ellenkező esetben ugyanis szenvedésről (*passio*) kell beszélnünk. Az 1. és a 3. tétel azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy elménk (*mens*) esetében a szűkebb értelemben vett cselekvés, illetve szenvedés, valamint az elme által birtokolt adekvát, illetve inadekvát ideák között kölcsönösen egyértelmű megfelelés áll fenn. Ámde adekvát ideákra csakis az ész, illetve az intuitív tudomány segítségével tehetünk szert, úgyhogy a szűkebb értelemben vett cselekvés egyértelműen az ész által irányított, a szenvedés pedig az „*észellenes*” cselekedetekhez kapcsolódik – ezúttal és ezáltal tágabb értelemben

véve e kifejezést. Ez persze – magában véve – talán még nem volna baj. A nehézséget én abban látom, hogy erre a szűkebb értelemben vett cselekvésfogalomra Spinoza akkora terhet rak, hogy azt e cselekvésfogalom nem képes elviselni. Kevésbé képletesen szólva, ez az a cselekvésfogalom, amelynek révén Spinoza *cselekvésméletét* metafizikai megalapozású *etikává* teszi. S itt nemcsak arról van szó, hogy ez a fordulat esetleg kevésbé egyezik a kései interpretátor ízlésével, hanem elsősorban arról, hogy amikor Spinoza cselekvésméletét és metafizikáját etikaként próbálja meg összeolvasztani, akkor nem képes megfelelni a saját maga által a bizonyítási eljárással szemben támasztott szigorú követelményeknek. Az érvelés döntő pontokon kérdésessé válik. Mielőtt azonban rátérnék e buktatókra, szeretném fölvezetni magát azt a cselekvésméletet, amely alapként szolgál majd a későbbi fejtegetésekhez.

A spinozai cselekvésmélet fő célja kétségkívül a céloksággal kapcsolatos illúziók leleplezése. Ez – jellegzetesen XVII. századi módon – két síkon megy végbe: az isteni és az emberi síkján. Mivel az előbbi sík a szigorúan vett cselekvésmélet szempontjából talán kevésbé releváns, legyen elég most csak utalni arra, hogy Spinoza az I. könyv függelékében annak a minden más előítélet alapzatát alkotó előítéletnek a cáfolatát kívánja adni, mely szerint „*a természeti dolgok mind, csakúgy, mint maguk az emberek, valamilyen célból cselekszenek, sőt bizonyosra veszik, hogy Isten maga mindent valamilyen cél felé irányít – hiszen azt mondják: Isten mindent az emberért alkotott, az embert pedig azért alkotta, hogy Istent tisztelje [...]*”.³ Az ezzel kapcsolatos spinozai állásfoglalás egyértelmű: az I. könyvnek az isteni oksággal foglalkozó tételeiben semmiféle, célra történő utalással nem találkozunk, s ahol ezt még a leginkább várhatnánk, Isten szabad okként való jellemzésekor sem valamely autonóm, célra irányuló elhatározásról, hanem a saját természet szükségyszerűségéből való következéssről van szó.

Az emberek intencióit illetően azonban már korántsem ilyen egyértelmű Spinoza állásfoglalása. Sok múlik azon, hogy vajon az I. könyv függelékének imént idézett félmondatát – „*a természeti dolgok mind, csakúgy, mint maguk az emberek, valamilyen célból cselekszenek*” – úgy értelmezzük-e, hogy Spinoza az emberek esetében megengedi a célok által meghatározott cselekvést, vagy pedig a teleológiakritika minden síkra kiterjedő, radikális változatát tulajdonítjuk-e neki.⁴ Én a magam részéről az első lehetőséget részesítem előnyben, habár természetesen azzal a megszorítással, amelynek kifejtése részben maga ez az előadás.

Kérdésünk tehát a következő: miképp magyarázható spinozai alapokon az, hogy bizonyos cselekedeteinket – legalábbis a felszínen – célképzetek határozzák meg, hogy tehát bizonyos cselekedeteket *azért* teszünk, *hogy* segítségükkel megszerezzünk valamit, hogy valamilyen állapotba jussunk. Mellékkérdésként fölvetethetjük az idődimenzió fölbukkanásának problémáját is: ha ugyanis Spinoza – történetesen – kimutatná, hogy az emberi intenció *ható okként* határozza meg cselekedeteinket, a spinozai *philosophy of mind*nek meg kellene mutatnia, hogyan lehetséges, hogy jelenbeli cselekedéseinket egy jövőbeli állapot ideája határozza meg.

E kérdések megválaszolásának kiindulópontja a IV. könyvhöz írott előszó. Spinoza itt először megismétli az I. rész függelékében kifejtett nézetét, mely szerint „*a természet nem cél kedvéért alkot*”,⁵ majd rátér a célok – emberi értelemben vett – vizsgálatára.

„*Ami pedig céloknak neveznek, csupáncsak maga az emberi vágy, amennyiben valamely dolog elvénnek vagy első okának tekintik. Ha például azt mondjuk, hogy az otllakás volt ennek vagy annak a háznak célja, akkor ezen nyilván azt értjük, hogy az ember elképzelte a házi élet kényelmeit, s ennek következtében vágya támadt ház építésére. Ezért az otllakás, amennyiben*

*célokra tekintik azt, nem egyéb, mint ez a különös vágy, amely valójában ható ok, s amelyet azért tekintenek első oknak, mivel az emberek rendszerint nem ismerik vágyaik okát. Mert, mint már gyakran mondtam, tudatában vannak ugyan cselekvéseiknek és vágyaiknak, de nem ismerik az okokat, amelyek valaminek a kívánására determinálják őket.*⁶

Vagyis itt kettős látszattal van dolgunk: amit céloknak mondanak, valójában ható ok, ez utóbbi pedig – ti. a vágy – nem *első* ok, mert más okok determinálnak bennünket vágyakozásra.

Amint látjuk, iménti sejtésem igaznak bizonyult, Spinoza csakugyan azon az állásponton van, hogy a cél elménkben lévő ideája ható okként határozza meg cselekedeteinket. Föltehetjük tehát kérdéseinket: hogyan lehetséges ez egyáltalában véve a spinozai *philosophy of mind* alapján, s hogyan lehetséges külön is, hogy valami jövőbelinek az ideája működjék bennünk ható okként.

Az iménti idézetben a következő kifejezéseket emeltem ki: „*elképzelte*”, „*vágy*”, „*a vágy tudata*”. Ezek a kulcsszavak fognak hozzásegíteni bennünket a megfelelő válasz megtalálásához. Vizsgáljuk meg először is a két utóbbi kifejezést! A vágy spinozai értelemben nem más, mint minden egyes létezőnek a saját léte fenntartására irányuló törekvése (*conatus in suo esse perseverandi*) – vagyis e létező lényege –, amennyiben e törekvést e létező kiterjedésbeli és gondolkodásbeli alakzatára egyaránt vonatkoztatjuk.⁷ Ha itt a „*létező*” helyébe az „*embert*” helyettesítjük be, akkor megkapjuk a III. könyv 9. tételéhez írott megjegyzés következő részletét: „*ha [ez a törekvés] az elmére és a testre vonatkozik, akkor vágy a neve. A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege [...]*”. Első olvasásra valószínűleg nem válik világossá annak a jelentősége, hogy Spinoza rögtön ezután külön terminust vezet be a *tudatos vágy* jelölésére: e terminus nem más, mint a *kívánság*: „*vágy és kívánság között nincs más különbség, mint az, hogy a kívánságot többnyire csak annyiban alkalmazzák az emberekre, amennyiben vágyaik tudatában vannak [...]*”. A legfontosabb feladat e meghatározással kapcsolatban annak tisztázása, hogy mik a tudatossá válás, illetve az öntudat kialakulásának feltételei Spinozánál. De hogy világossá váljék e vizsgálódás összefüggése előadásom témájával, Spinoza cselekvésmélettével, hadd elevenítem föl egészen röviden azt a közvetlen kontextust, amelybe a *kívánság* fogalma az ETIKA III. könyvében beágyazódik. Arról az affektusmétről van szó, amelyben – mint ismeretes – Spinoza minden affektust három alapaffektusra vezet vissza: a *kívánságra*, az *örömré* és a *szomorúságra*. Később még vissza fogok térni erre az összefüggésre.

Spinoza eredetisége Descartes-tal szemben igen nagy részben azon a több mint pusztán módszertani „*újításon*” alapul, amelyet röviden úgy foglалhatunk össze, hogy szerinte az ember sohasem vizsgálható attól a kétfajta közösségtől elkülönítetten, amely épp így létét meghatározza: a véges létezőkétől (modusokétől) általában és a többi emberétől különösen. Ezt az állandó kölcsönhatást írja le a III. könyv két posztulátuma is, amikor mindkettő arról beszél, hogy az emberi test sokféleképp afficiálható, vagyis sokféleképp hathatnak rá külső testek. A II. könyv 3., 4. és 6. posztulátuma azonban még ennél is tovább megy, s kimondja, hogy az a kölcsönhatás, amelyben az „*emberi test*” egyrészt hat másokra, másrészt pedig elszenved a másoktól kiinduló hatásokat, egyenesen szükségzerű a maga fönntartásához, hiszen ez az, ami „*follyton mintegy újra létrehozza*” azt.⁸ Az a törekvés tehát, amellyel létünkben megmaradni igyekszünk – ezt határozta meg Spinoza minden dolog, így az ember lényegévé is –, nem légüres térben helyezkedik el, hanem állandó külső hatásoknak van kitéve. De mit jelent Spinoza nyelvére lefordítva az, hogy „*külső hatás*”? A szubsztancia

egy modusa, amely az attribútumok azonosságának elve alapján mind kiterjedt, mind gondolkodó dologként tekinthető, mindkét síkon érintkezésbe lép egy másik modusszal, ami jelen esetben legyen egy emberi individuum. Az érintkezés legfontosabb következménye az, hogy az emberi agyban olyan sajátos lenyomat jön létre, amely egyértelműen a két érintkező test bizonyos sajátosságait rögzíti. Az identitáselv alkalmazásával most ahhoz az állításhoz jutunk, hogy a gondolkodás attribútumában is megjelenik egy olyan modus, idea, amely a két test bizonyos sajátosságait elkülönítetlenül reprezentálja. Két rendkívül fontos következménye van mindennek. Először is ez az idea nem adekvát, mert benne elkülönítetlenül jelentkezik a két test sajátosságai. Másodszor, az emberi elme csak ezen a módon tesz szert ismeretre kiterjedés attribútumabéli megfelelőjéről, a testről, de önmagáról is: az öntudat keletkezése Spinozánál alapvetően elválaszthatatlan a más létezőkről való tudástól. A II. könyv 29. tételéből következtetett tétel össze is kapcsolja e két következményt, s kimondja, hogy – egyebek mellett – az elme öntudatát alkotó idea sem adekvát.

„[...] az emberi elmének, valahányszor a természet közönséges rendje szerint fogja fel a dolgokat, sem önmagáról, sem a maga testéről, sem a külső testekről nincs adekvát ismerete, hanem csak zavaros és csonka. Mert az elme csak annyiban ismeri meg önmagát, amennyiben felfogja a test affekcióinak ideáit.”⁹

Spinoza azt a folyamatot, amelyben ténylegesen létező modusok érintkezése révén jönnek létre – inadekvát – ideák, a képzelet megismerési módjának nevezi, s ide sorolja az emlékezetet is. Emlékezzünk mármost vissza arra, hogy a célok ható okokra történő visszavezetése során kiemelt szerep jutott az elképzelésnek.

Ez az a pont, ahol visszatérhetünk fő gondolatmenetünkhöz, az affektuselmélet áttekintéséhez s ennek révén a cselekvésanalízishez. Három alapaffektusról beszél tehát Spinoza, a kívánságról, az örömről és a szomorúságról. Most már elég sokat tudunk az ETIKA fő gondolatmeneteiről ahhoz, hogy megértsük, miért kitüntetett e hármason belül a kívánság, s hogy mit is ért Spinoza pontosan a célok ható okokra való visszavezetésén. Spinoza a III. könyvet egy „szótárral” zárja, amelyben „az indulatok általános meghatározásait” foglalja össze. Az első definíció – jellemző módon – épp a kívánságé.

„A kívánság maga az ember lényege [emlékszünk: törekvés a maga létében való megmaradásra, illetve vágy], amennyiben bármely adott affekciója által egy cselekvésre determinálnak fogjuk föl.”¹⁰

Mivel az imént idézett első kívánságdefiníció a kívánságot a tudatosság révén különítette el a vágytól, kézenfekvő – már csak korábbi fejtegetéseink alapján is – a „bármely adott affekciója által” megszorító megjegyzést a tudatossággal azonosítani. És csakugyan, amikor az imént a tudatosság kialakulásának spinozai értelmezését rekonstruáltuk, arra a megállapításra jutottunk, hogy az a modusok érintkezésének – az egyiknek a másik általi afficiáltságának – a folyománya. Az affekcióknak azonban három fajtája van. A modus B ráhatása nyomán kialakult affekciója vagy növeli A cselekvőképességét, vagy csökkenti, vagy nem befolyásolja azt. Affektusnak – Szemere Samu fordításában: indulatnak – Spinoza az első két affekciótypust nevezi. Ha pedig a test cselekvőképességének növelését, illetve csökkentését a test lényegét alkotó törekvés kibontakozásának elősegítéseként, illetve hátráltatásaként értelmezzük, akkor a kívánság kialakulásáról és alapvető jelentőségéről összefoglalóan a következőket mondhatjuk. Az ember lényegét alkotó törekvés saját léte fenntartására – vagyis a vágy – már mindig is ki van téve affekcióknak, melyek némelyike elősegíti, némelyike hátráltatja működését. Bárhogyan is, az affekciók nyomán a vágy mint a beteljesülését

elősegítő affekciók megismétlésére, illetve mint az azt hátráltató affekciók elkerülésére való kívánság ébred öntudatra. De mivel az öröm – definíció szerint – épp a cselekvőképesség növekedése, a szomorúság pedig annak csökkenése, ezért fogalmazhatunk úgy is, hogy a vágy kívánságként való tudatosulása vagy örömként, vagy szomorúságként – illetve valamelyik belőlük levezetett indulatként – megy végbe. Vagy megfordítva: a kívánság nem más, mint az öröm és a szomorúság alapaffektusának dinamikus aspektusa, amely az embert bizonyos dolgokkal való érintkezés létrejöttét, illetve más dolgokkal való érintkezést elkerülését célzó cselekvésre determinálja. Ezt jelenti a kívánság második definíciójának zárhlata: „*amennyiben bármely adott affekciója által egy cselekvésre determinálnak fogjuk fel*”.

Ezek után visszatérhetünk a IV. könyv előszavának idézett részletéhez, s a ház példáját a következőképp fejthetjük ki bővebben: „*Az ember elképzelte a házi élet kényelmeit*”: a nomád életvitel során olyan dolgok afficiálták az embert, amelyek – miközben inadekvát ideák kialakulását eredményezték – csökkentették cselekvőképességét. Az ember lényegét alkotó törekvés – vágy – szomorúságként, a nomád élet elkerülésére való kívánságként tudatosodott. Az, amit az ember céloknak tekintett, valójában tehát ható ok, és – éppen, mert ilyen – nem első ok, mert maga is korábbi oksági hatásoknak köszönheti létét. Nem meglepő az sem, hogy az ember a házban lakást szabad döntése által meghatározott célnak tekinti, mert a képzelet működésének alapvető folyamatai az agy „*lágyszerveinek*” képlékenységtől függenek, ami azt jelenti, hogy a mindig újabb behatások, lenyomatok rátelepszenek a régebbiekre, feledést idéznek elő. A „*házban lakás*” örömhöz kapcsolódó képzetét sok egyes élmény is megerősítette, tehát élő maradhat akkor is, amikor az egyes élményképzetek már elmosódtak.

Arra a kérdésre is tudunk már válaszolni, hogy miképp lehetséges a spinozai keretelméletben az, hogy jelenbeli cselekvéseket jövőbeli dolgok ideája határoz meg. Múltról, jelenről s jövőről ugyanis éppenséggel csak a képzelet értelmében vett megismerést alkalmazva beszélhetünk. A „*jövő*” egyfajta asszociációs mechanizmus révén kerül bele gondolkodásunkba: ha a pusztából kőházba költözésünket megfelelő gyakorisággal követte bizonyos örömméret kialakulása, akkor a kőház s a megfelelő örömek ideája kölcsönösen elő fogják hívni egymást, mégpedig éppen annak az időbeli egymásra következésnek megfelelően, amelyben korábban ténylegesen is követték egymást.

Előttünk áll tehát az, amit talán némi joggal Spinoza cselekvéelméletének nevezhetünk. De hol marad a „*buktató*”? – tehetik föl jogosan a kérdést. A buktató – mint már jeleztem – alapvetően nem más, mint a kettős cselekvésfogalom. Emlékeztetőül: szigorúan véve akkor cselekszünk, „*ha bennünk vagy rajtunk kívül történik valami, aminek adekvát oka vagyunk*”,¹¹ azaz ami pusztán a mi természetünkől világosan és elkülönítetten megérthető. Ezzel szemben az affektusok tárgyalása során egészen mostanáig tágabb cselekvésfogalommal dolgoztunk, hiszen kiindulópontunk az volt, hogy az embert – aki elme és test – az állandóan rázúduló külső hatások teszik azzá, ami, s ennek következtében mindannak, ami benne vagy rajta kívül történik, legjobb esetben is csak részoka lehet. Ezt nagyon világosan kimondják Spinoza általános affektusmeghatározásai is, különösen a második, amely a III. könyv végén olvasható: „*Az affektus (indulat), amelyet az elme szenvedésének nevezünk, zavaros idea, amellyel az elme a maga testének [...] az előbbinél nagyobb vagy kisebb létrejöttét igényli, s amelynek adottsága az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint a másira.*”¹²

De ugyanezt fejezi ki a III. könyv elején olvasható definíció is, jóllehet érezhető hangsúlyeltolódással: „*Affektuson a test affekcióit értem, amelyek testiünk cselekvőképességét növelik vagy csökkentik, elősegítik vagy gátolják, s egyszersmind ezeknek az affekcióknak az ideáit.*”¹³

Észre kell vennünk azonban azt, hogy ez a meghatározás megengedi, hogy cselekvőképességünk növekedjen – tehát öröm keletkezzék bennünk – annak ellenére is, hogy külső hatások elszenvedői vagyunk. Sőt mi több, az eddigiekben – s tegyük hozzá: az ETIKA III. könyvének jó részében – csakis ilyen affektusokkal találkozunk. A III. könyv 58. tétele azonban azt állítja, hogy „*azon az örömmön és kívánságon kívül, amelyek szenvedélyek, vannak az örömek és kívánságnak más indulatai is, amelyek reánk mint cselekvőkre vonatkoznak.*”¹⁴

Nos, az kétségtelen, hogy a spinozai etika „végső” – emelkedett – „perspektívája” erről az állásponttól válik igazán láthatóvá. Hiszen az az *amor Dei intellectualis*, amelynek révén – állítólag – képesek vagyunk legyőzni szenvedésnek minősülő affektusainkat, épp e cselekvésnek minősülő affektusok legfontosabbika. Vagyis ha kérdéssé válik a cselekvésnek minősülő affektusok lehetősége, ez egyúttal végzetes következményekkel jár az ETIKA V. könyvének fő gondolatmeneteire nézvést is.

A III. könyv 58. tételének bizonyítása két előfeltevésen nyugszik.

1. „*Ha az elme önmagát és cselekvőképességét fogja fel, örül.*”

2. „*Az elme szükségképp önmagát szemléli, amikor igaz, vagyis adekvát ideát fog fel.*”

Az első állítás a III. könyv 53. tételére hivatkozik, ahol a bizonyításban azt olvassuk, hogy „*az ember csupáncsak testének affekciói és ezek ideái által ismeri önmagát. Ha tehát megtörténik, hogy az elme önmagát szemlélheti, ez feltételezi, hogy ezzel nagyobb tökéletességre megy át, azaz öröm támad benne [...]*”¹⁵ Ámde maga az ETIKA is számtalan helyen leszögezi, hogy a külső hatások többsége nem növeli, hanem épp ellenkezőleg: csökkenti cselekvőképességünket. Nagyon is fölfoghatjuk tehát cselekvőképességünket úgy is, hogy eközben szomorúság támad bennünk. Vagyis öntudatra ébredésünk egyáltalán nem feltétlenül örömteli pillanat.

A második állítás a II. könyv 45. tételére hivatkozik, amelyben Spinoza a maga logikai-metafizikai módján azt az egész XVII. századi racionalizmusra jellemző alapfeltevést rögzíti, mely szerint a végtelen elsődleges a végessel szemben: „*Bármely testnek vagy valósággal létező egyes dolognak az ideája szükségképp magában foglalja Isten örök és végtelen lényegét.*”¹⁶ Ennek a lényegnek az ideája mármost a 46. tétel szerint adekvát kell hogy legyen, s mivel az emberi test egy a világ véges létezői közül, ezért az emberi test ideájaként fölfogott emberi elme szükségképp magában foglalja Isten örök és végtelen lényegének adekvát ismeretét – ez a 47. tétel állítása.

Csakhogynem, föltéve, de meg nem engedve, hogy Spinozának mindebben igaza van, jelenti-e ez egyúttal azt is, hogy az elme önmagát szemléli akkor, amikor Isten eleve benne rejlő adekvát ideáját megragadja? Véleményem szerint nem. Az egész II. könyvön végigvonul ugyanis a megismerési módok radikális kettéosztása: amikor ugyanis önmagunkra vonatkoztatjuk ideáinkat, menthetetlenül inadekvát ideákat kapunk, amikor pedig Istenre vonatkoztatjuk őket, adekvát ideák jönnek létre. Nem lehetséges tehát, hogy önmagunkat szemléljük, amennyiben Isten adekvát ideáját ragadjuk meg önmagunkban. Ez pedig már csak azért is nyilvánvaló, mert a Spinoza által erőteljesen bírált antropomorfi Isten-elképzeléseknek éppenséggel ez a „csúsztatás” az alapjuk: amikor Istent próbálják megragadni, ténylegesen „önmagukat” szemlélik. Éppígy kérdéses az is, hogy ha egyszer affektus – indulat – eleve csak a testet ért külső hatások

révén jöhet létre, vajon lehetséges-e adekvát ideához kapcsolódó affektus, ha ennek az ideának az eredete a testek egymásra hatásától teljesen független. Végezetül még arra is föl szeretném hívni figyelmüket, hogy az „affektus” kifejezést talán nem is annyira „indulatnak”, mint inkább „indíttatásnak” kellene magyarázó módon fordítani, hiszen minden affektusnak van kívánságmozzanata, azaz minden affektus bizonyos cselekvésre indít, „determinál” bennünket. Márpedig ez, amíg cselekednünk a ténylegesen létező, véges test-elme komplexumok világában kell, kizárólag akkor lehetséges, ha van *mi* – e létezőkkel kapcsolatos múltbeli élmények sorozata – s van *mire* – e létezőkkel való jövőbeli érintkezésre vagy épp elkerülésükre – indíton.

Jegyzetek

- | | |
|--|---|
| 1. Spinoza: ETIKA. Budapest, Gondolat, 1979 – a továbbiakban: ETIKA – 150. o. Az idézetek magyar szövege Szemere Samu fordításának az ETIKA kritikai kiadása (Spinoza OPERA II. Hg.: C. Gebhardt Heidelberg: C. Winter, 1925) alapján általam kismértékben módosított változata. | 5. ETIKA, 254. o. |
| 2. Uo. | 6. Uo. 255. o., az én kiemelésem. |
| 3. ETIKA, 58. o. | 7. Vö. a III. könyv 6–9. tételeit, ETIKA, 161–164. o. |
| 4. Lásd ezzel kapcsolatban J. Bennett és E. Curley vitáját: E. Curley and P-F. Moreau (szerk.): SPINOZA. ISSUES AND DIRECTIONS. Leiden stb.: E. J. Brill, 1990. 39–57. o. | 8. ETIKA, 96. o. |
| | 9. Uo. 113. o. |
| | 10. Uo. 227. o. |
| | 11. III. könyv, 2. meghatározás; ETIKA, 151. o. |
| | 12. ETIKA, 248. o. |
| | 13. Uo. 151. o. |
| | 14. Uo. 223. o. |
| | 15. Uo. 214. o. |
| | 16. 132. o. |

Csengery Kristóf

BEGYŰRTEK ENGEM MINDENFÉLE GÉPBE

Nincs már kivétel és nincsen szabály:
egybecsődött minden valahogy.
Szüntelen szürkül, színtelen a táj,
mért színlelnék hát benne: fogyva fogy,

mi összetart – fakók s fáradtak hajdan
feszes, hótiszta szálaim. Fehéren
gyűrtek a gépbe, főni nem akartam,
s nem szomjaztam a lét lúgos levét sem,