

Lorenzo Vinciguerra

Premisszák nélküli következtetések nyomán A kép megformálása Spinozánál¹

Azok a tanulmányok, amelyek a reprezentáció klasszikus kori elméletére, a kép természetére, valamint arra reflektálnak, ahogy a kép valamit reprezentál, jelöl, nemigen időztek el Spinozánál. Talán mert besorolhatatlannak tűnt, vagy épp ellenkezőleg, mert igen gyorsan arra jutottak, hogy megegyezik valamely kortársának elméletével, az amszterdami zsidó gondolkodó reprezentációra vonatkozó filozófiai álláspontjáról sokáig olyan olvasatok születtek, amelyek alábecsülték a saját korában, illetve – tágabb perspektívában – a reprezentáció egész történetén belül játszott szerepét.² Ennek az érdektelenségnek az indokait legelőször is magánál Spinozánál kell keresnünk. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* című műben a képzeletről alkotott elmélet – amennyiben itt a képzetet pusztán „passzívnak” minősül – alig vázaltszerű. E legkorábbi, végül befejezetlenül hagyott írásban Spinoza főként módszertani kérdésekkel foglalkozott, s igyekezett elhatárolódni a karteziánus és baconiánus megközelítésektől. Így e mű alkot elméletet a testről. Egy ilyen elmélet csak később, nevezetesen az *Etikában* jelenik meg, ahol a testnek újszerű és koherens, az egész rendszerrel összhangban álló elméletét kapjuk. E sajátos testfelfogás a kiterjedésnek az egyetlen, oszthatatlan, végtelen és örökkévaló szubsztancia attribútumaként való mélyreható újragondolása által formálódik ki, és veti meg a képzetelméletének alapjait. Ezekre épül majd az affektusok új tudománya, a valláskritika addig példa nélküli változata s végül a politika eredeti elgondolása. Ellentétben tehát azzal, ami a *Tanulmány az értelem megjavításáról* írott művet jellemzi, elmondhatjuk, hogy az *Etika* tökéletesen kidolgozza a képek általi megismerés elméletét. Sőt az erről szóló tételek száma meghaladja a többi megismerési mód tételeinek számát is: a közismerten rövidre fogott fejtegetést a közös fogalmak általi megismerésről és az intuitív tudományról, amellyel a mű utolsó része foglalkozik.

A hagyományosan inkább e végső perspektívára összpontosító kommentátoroknak a képzet iránt tanúsított figyelme gyakran fordított arányban állt a neki szentelt szövegek mennyiségével. Olyannyira, hogy a három megismerési mód közül az elsőt úgy ér-

1 A tanulmány „Autour de quelques conséquences sans prémisses. Tracer l'image selon Spinoza” címmel jelent meg 2014-ben az Augustin Dumont és Aline Wiame által szerkesztett *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image* című kötetben (Bruxelles: Peter Lang). A fordítást Boros Gábornak ajánlom sok szeretettel. (Sz. E.)

2 Ezt látjuk például Michel Foucault esetében is, *A szavak és a dolgok* harmadik, reprezentációról szóló fejezetében, ahol a szerző a 17. század reprezentációelméletét értelmezve nem különbözteti el a spinozai pozíciót: Foucault 2000, 65–98.

telmezték, mintha a gondolkodás első stádiumának pusztán arra hivatott alakzatáról volna szó, hogy az elme felszabadulása felé vezető s boldogságának ígérését nyújtó úton mihamarabb meghaladottá váljon. Megváltozott a perspektíva, amikor a képeket már nem a tekintetben vizsgálták, aminek híján vannak, hanem pozitív módon kezdték értelmezni őket, ama hatóképesség kifejeződéseiként, amely hatóképességből adódóan

az elme elképzelései, magukban tekintve, nem tartalmaznak semminemű tévedést; vagyis az elme azért, mert elképzél valamit, még nem téved. Csak akkor téved, amennyiben úgy tekintjük, hogy híjával van oly ideának, amely kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalóként képzel el.³

A képzelet ilyen újraértelmezése számára Andrej Robinet készítette elő a talajt, amikor rámutatott a karteziánizmus által nagymértékben kifejtetlenül hagyott kérdésekre, a nyelv által közvetített képek és jelek által felvetett problematikára.⁴ Mivel a tudomány modellje hagyományosan a természettudomány, az emberi cselekvések kiszámíthatatlan szeszélyeinek [*aléa*] alávetett emlékezet és történelem – képtelenek lévén megszüntetni minden bizonytalanságot – egyre inkább kívül rekedtek a tudomány területén. Az *Értekezés a módszerről* végül nem csupán a korábbi filozófiai teóriák összességét vonta a kétely hatókörébe, hanem a test és a világ közös, mindennapi tapasztalatát is. E szerint e dolgok legfeljebb ahhoz járulnak hozzá, hogy relativizálják, s még bizonytalanabbá tegyék ismereteinket. A *tabula rasa* és a világ akaratlan felfüggesztésének fikciói, a test zárójelbe tétele egyöntetűen arra irányultak, hogy eltöröljék a képeket és a jeleket, amelyeken keresztül a gondolkodás nyomot hagy magáról, és megérteti magát még a tudat belső elszigeteltségében is. Ennek következménye, hogy az *Elmélkedések* gondolatkísérlete – mely abban áll, hogy a *cogitót* szubjektív magányába visszaűzve megfossa a testtel való minden érintkezéstől – végül elhomályosította a képzeletnek az elme tevékenységében játszott lényegi szerepét. Ezt a modellt Descartes a neoplatonikus

3 *Etika* II, 17. tétel, megjegyzés. Az első jelentős képzeletről szóló tanulmány Cornelis de Deugd *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge* című műve (Deugd 1966), majd a későbbiekben új lendületet adott Filippo Mignini *Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza* című írása (Mignini 1981). Lásd még Laux 1993, Bostrenghi 1996. Ez a perspektívaváltás feltételez egy másikat, tudniillik Spinoza fizikájának az 1960-as évek végén született újfajta szemléletét, mely Alexandre Matheron tanulmányának köszönhetően bontakozott ki: Matheron 1969. A fizika mindaddig egy marginálisnak tekintett aspektusa volt a rendszernek, néhány olyan kivételtől eltekintve, mint például Rivaud 1924–26, 24–57.

4 Lásd Robinet 1978. Bár a modern gondolkodás szemiotikai és nyelvészeti fordulatai kevésbé érintették Spinoza filozófiáját, a nyelv kérdése a spinozizmus belső vitáinak tárgyát alkotta. Lásd: Svan 1973, Parkinson 1973. Lásd még: Chiereghin 1976; Dascal 1977; Zac 1977; Dominguez 1978; Vinti 1984; Bove 1991; Moreau 1994, 307–78; Diodato 1995; Hervet 2012; Vinciguerra 2006. Más megközelítés végett lásd: Meschonnic 2002, Zourabichvili 2012.

és az augusztiniánus hagyománytól örökölte, hogy tömörítve a maga módján továbbvige, s metafizikájának szolgálatába állítsa.

A dualizmusa révén radikalizálódott karteziánus koncepció sokat köszönhet még Arisztotelész *De interpretatione*jének is,⁵ amely Boethius, majd főként Szent Ágoston munkásságának hatására a középkoron átívelve válik a 17. század racionalizmusának egyik forrásává. A *De Magistro* és a *De Doctrina christiana* nélkül nem született volna meg a Port-Royal *Grammatikája* és *Logikája* sem. A *Logika* ugyanis már az első – az ideák természetét és eredetét tematizáló – fejezettől arra emlékezteti az olvasót, hogy az ideák természete voltaképpen nem evilági, eredetét tekintve pedig elválik az emberi tapasztalattól és történeti valóságtól. Tehát kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, s Isten volt az Ige. János szavai, melyek Szent Ágostont meghihlették, még ott visszhangoznak a Port-Royal karteziánus gondolkodói körében. E szerzők szerint az eredendő bűn elkövetése óta az ember hozzászokhatott ahhoz, hogy a gondolkodást úgy tekintse, mint ami csak az érzékekből származó anyagi mivoltú képek formájában történhet. A képek – minthogy dolgok közt dolgok – a gondolkodástól alapjában idegen benyomások és nyomok kénye-kedve szerint, önkényesen kapcsolódnak össze és bomlanak fel. A *cogitatio* ellenben olyan ige marad, mely épp annyira nyelv nélkül való, pusztán belső, mint amennyire külsők számára a jelek.⁶ Jelölő és jelölt e kényes és problematikus szembenállása, mely a nyelvi reflexiókat kíséri a Port-Royaltól Saussure-ig, magával hozza a test és lélek közötti kapcsolat nem kevésbé rejtélyes problémáját. Descartes oly radikálisan akarta elkülöníteni egymástól a testet és a lelket, hogy még interakciójuk magyarázata során se tudta, hogyan kellene egyesíteni őket.

Mégsem utal arra semmi – hacsak nem az újszolasztikától és Descartes-től kölcsönzött nyelvhasználat és terminológia –, hogy Spinoza gondolkodása ebbe a hagyományba illeszkednék, vagy hogy hallgatólagosan átvette volna előfeltevéseit. Amikor az arisztotelészi világkép összeomlását követően a modern gondolkodás új metafizikát keresett magának, Spinoza azon ritka gondolkodók egyike volt, akik radikálisabbnál radikálisabb ellenvetések sorozatát hozták fel ellene. Spinoza elutasította a szubsztanciák pluralitását, mely egyben a dualizmus, valamint a test és elme elválasztásának tagadását is jelenti, ideértve azt a tézist is, mely szerint a lélek fakultások székhelye. Tagadta továbbá az ember szubsztancialitását, az állítólagos szabad akaratot, az előfeltételezett szabad ítélőképességet, ideértve azt az elgondolást is, hogy az embernek hatalmában áll gondolkodni vagy nem gondolkodni, beszélni vagy nem beszélni. Spinoza számára épp annyira vagyunk szellemi automaták, mint testiek. Végül elutasította egy olyan pszichológiai belső világ gondolatát, mely független volna a test affekcióitól. Épp az így felfogott

5 Nevezetesen a *Hermeneutika* jól ismert 16a 4–6 passzusának, ahol Arisztotelész azt írja, hogy „amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei”.

6 Robinet 1978, 9–56.

tudatból, valamint a cselekvéseink és gondolataink okait illetően velünk született tudatlanságunkból ered a magunknak tulajdonított szabadságnak az illúziója.

Az első veszélyforrás, amellyel tehát szembe kell néznie annak, aki Spinozát a saját korában vagy akár azon túlmenően egy szélesebb perspektívában is el kívánja helyezni, nem más, mint a fenti előítéletek öntudatlan rávetítése a filozófus gondolkodására, jóllehet ő gondosan igyekezett megszabadulni tőlük. Ahhoz hasonlóan nehéz észrevenni a spinozai álláspont eredetiségét a reprezentáció történetében, mint amilyen nehéz volt hosszú időn keresztül kritikai elemzés tárgyává tenni politikai gondolkodását. Ez utóbbit akkor kezdték el az őt megillető módon értelmezni, amikor világosan kezdték látni elkülönülését a hobbes-i és a grotiusi természetjogi hagyománytól.⁷ Emellett azt is érdemes felidézni, hogy a spinozai ismeretelmélet közvetlenül következik az „ontológiából”, mely maga is igen kritikus mindenfajta filozófiai teológiával szemben. Nehezen hihető, hogy ezek a premisszák pusztán marginális hatást gyakoroltak a képzelet belőlük levezetett koncepciójára. Elegendő, ha az *Etika* második könyvének híres 7. tételére gondolunk, vagyis arra, amit feltételez, és amit magában foglal: „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.”⁸ Ez a rend és kapcsolat ugyanis nincs alárendelve egyetlen egyedi elme tevékenységének sem, az ember mint szubjektum csak a 10. tételben jelenik meg pontosan annak kimondása végett, hogy „az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a szubsztancia léte”.⁹ A 7. tétel az ontológia és az ismeretelmélet határán helyezkedik el. Döntő fontosságú szöveghely, ha teljességében meg akarjuk érteni az elme természetének és eredetének szentelt II. könyv tárgyát úgy, hogy lássuk különbségét a descartes-i vagy a Port-Royal gondolkodóitól származó, e tárgyra vonatkozó nézetektől. Spinoza számára ugyanis a *mens*, vagyis az elme, amennyiben modusz, nem ideáinak székhelye, hanem maga is idea, még hozzá olyan idea, amelynek tárgya a test (*idea corporis*). Ennélfogva már nincs lehetőség arra, hogy az ideákat úgy értelmezzük, mint amelyek egy abszolút gondolkodó egóból erednek. Az individuumnak le kell tehát mondania a magának követelt szubsztancialitásról és szuverenitásról. Az elmének, mint ideának ugyanis csak modális lét jut osztályrészül, s épp annyira összetett, mint az a dolog, amellyel egységet alkot, azaz a test.

7 Alexandre Matheron-t illeti meg az érdem, hogy kimutatta a mélyben meghúzódó különbségeket Spinoza, illetve korának olyan politikai gondolkodói, mint Thomas Hobbes vagy Grotius filozófiája között. Ez lehetővé tette, hogy az 1970-es évek második felétől megnyíljon az út a Spinoza politikai gondolkodásának eredetiségét vizsgáló kutatások előtt. Az ezt megalapozó írások fellelhetők Alexandre Matheron *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* című kötetében (Matheron 2011), különös tekintettel a következő fejezetekre: „Spinoza et le pouvoir” (67–79); „Spinoza et la problématique juridique de Grotius” (113–30); „Le »droit du plus fort«: Hobbes contre Spinoza” (131–54); „Politique et religion chez Hobbes et Spinoza” (325–55). E kötet első ízben mutatta be a szerző munkásságának jelentőségét. Lásd: Suhamy 2011, Bove 2011; lásd még saját recenziómat erről a könyvről.

8 *Etika* II, 7. tétel.

9 *Etika* II, 10. tétel.

A fentiek értelmében az egész antropocentrikus, dualista és internalista hagyomány – amelynek a karteziánus egológia tulajdonképpen csak egy modern változata – alapjában történő felforgatásának vagyunk szemtanúi. A modell, amely a gondolkodást lényegileg olyan szubjektív jelenségként fogja fel, mely „az agyban megy végbe”, nagyrészt még mindig a miénk. Márpedig az, hogy Spinoza más utat kívánt járni, már a *Rövid tanulmányban* is világosan látszik: „sohasem mi állítunk vagy tagadunk valamit a dologról, hanem maga a dolog állít vagy tagad bennünk valamit magáról.”¹⁰ Ez a mondat önmagában elegendő volna ahhoz, hogy megingassa azokat a sémákat, amelyek alapján elgondoljuk az ideáknak és a dolgoknak, a gondolkodás szubjektumának és tárgyának, valamint az ideáknak és a képeknek a kapcsolatát. Az *Etikában* Spinoza elmélyíti és geometriai módon részletesen kidolgozza az elme természetének és eredetének e megfordított perspektíváját, s definíciók és teoreémák által kimutatja, miképpen nyilvánul meg bennünk valami, és főképp hogy az, ami bennünk megnyilvánul, önmagában nem tartalmaz hamisságot, hanem inkább „részlegesnek” vagy „inadekvátnak” kell tekintelnünk, amennyiben éppenséggel *képekben gondolkodunk*.

A megfordított perspektíva

A gondolkodás mibenlétének újszerű elgondolása új perspektívát nyit meg, melyet már az *Etika* első könyve is előkészít. Nem a gondolkodás van bennünk, koponyánk valamely rejtett helyén, elveszetten az univerzum egy félreeső zugában, ahogy Hume fogja később mondani. Sokkal inkább mi vagyunk a gondolkodásban ideaként, ahogy minden más elme is, a gondolkodás módozataként. Az ideákat más ideák hozzák létre, ahogy utóbbiak is további ideákból erednek, s így a végtelenig. Ennélfogva gondolataink eredetét elménken kívül kell keresnünk. Az, hogy e rend és kapcsolódás nagy részben ismeretlen számunkra – azon egyszerű oknál fogva, hogy pusztán láncszemei vagy kapcsolódási pontjai (*nexus*) vagyunk – semmit sem változtat azon, hogy egy test a testek rendjén belül soha nem lehet oka ideának, és fordítva, hogy egy idea az ideák rendjén belül soha nem lehet oka testnek vagy testi affekciónak.¹¹ Ugyanis – amint Spinoza határozottan állítja – ugyanazon oknál fogva, mely szerint kiterjedés és gondolkodás, test és elme valóságosan egyetlen, identikus dolgot alkot, nincs két különböző rend, hanem csak egyetlen egy van.

Elménk a gondolkodás moduszaként nem saját gondolatainak szubjektuma, hanem olyan gondolatoké, melyek okát nagyrészt nem ismeri. Ugyanígy testünk a kiterjedés

10 Spinoza 1981, 70 (a magyar fordítást módosítottam – Sz. E.).

11 „Egy gondolatot egy másik gondolat határol. Ellenben gondolat nem határol testet, sem test gondolatot.” *Etika* I, 2. definíció.

modusza, s ahogy elménk nem forrása gondolatainak, a test mozgásai sem belőle magából erednek. Ebből kiindulva érthetővé válik, hogy az emberi elmét többé már nem tekinthetjük olyan instanciának, amely jelentést ad a dolgoknak. Legfeljebb módosíthatja a már meglévő jelentést, de nem teremtheti meg teljes egészében. Ebből következik a történetileg létrejött elme reformjának, megjavításának gondolata. Az, hogy a dolgokat néha teljesen képzeletbeli jelentéssel ruházzuk fel, nem jelenti azt, hogy a dolgok meg vannak fosztva minden jelentéstől. Illúzió azt gondolni, hogy az emberi elmét megilleti a mindent kétségbevonás efféle hatalma. Az univerzum jelentés nélkülisége, a végtelen terek csendje, mely a 17. század legáthatóbb szellemeit is nyugtalanította, s amelynek felerősödött visszhangját halljuk a romantikusok akozmikus rémületében – gondolhatunk itt Friedrich tájképeire, Leopardi *interminati spazi e sovrumani silenzi* (végtelen terek és emberfeletti csendek) sorára vagy a kierkegaard-i szorongásra –,¹² egy tőről fakad azzal a nyomasztó – s olykor lelkesítő – hiedelemmel, hogy magunkat magányos szubsztanciáknak tekintjük egy tőlünk idegen univerzummal szemben.

Ha elménk nem szubsztancia, hanem modusz, vagyis egy olyan folyamat ideáinak az ideája, amely az elmét magában foglalja, túllép rajta, s meghaladja, akkor már nem gondolhatja el magát gondolatainak szerzőjeként, hanem inkább egy jelentés értelmezőjeként, mely – mivel csak részlegesen közli magát – kívül reked a megértésen. Ezért – írja Spinoza – „az emberi elme természetét alkotó idea egymagában tekintve nem világos és elkülönített.”¹³ Ugyanis „az affekciók ideái, amennyiben egyedül az emberi elmére vonatkoznak, olyanok, mint az *előtételek nélküli zárótételek*”,¹⁴ azaz ideák, amelyeknek az elme nem ismeri az okait. Önmagában tekintve tehát minden percepció konklúzió, vagyis más ideákból levont következtetés. Amennyiben elképzelünk, e premisszák kívül vannak az elmén. Ebből következően a *mens* minden percepciója következtetés, amelynek premisszái vagy okai ismeretlenek.¹⁵

Mivel az emberi elme nem más, mint a testnek egy bizonyos ideája, s a test csak afficiálóként és afficiáltként létezhet, minden egyes elme gondolkodóképessége a test affekcióinak kapcsolódásait és rendjét követve működik. Ebben az értelemben gondolkodni nem más, mint elképzelni. E filozófia pánpszichizmusából következően a megismerés első neme nem csak az ember kiváltsága. A képzelet a test hatóképességétől függ, tudniillik attól a módtól, ahogyan a test afficiálva van, s ahogyan láncolattá szervezi

12 Olyan visszhang, amely még a heideggeri Dasein-analízisben s azon is túl, a sartré-i egzisztencializmusban is fellelhető. Lásd Eynde 1993.

13 *Etika* II, 28. tétel, megjegyzés.

14 „*Veluti consequentiae absque praemissis.*” *Etika* II, 28. tétel, bizonyítás (saját kiemelés – L. V.).

15 A fiatal Peirce is ugyanezre a konklúzióra jutott, tudniillik hogy valójában minden észlelési aktus egy következtetési folyamat eredménye: Peirce 1868a/1974a és Peirce 1868b/1974b. Francia fordítása: Peirce 1984, 173–229. Lásd még Vinciguerra 2009.

affekcióit. Márpedig elképzelni nem más – pontosítja Spinoza –, mint „jelek által megismerni” (*cognitio ex signis*), azaz a test affekcióin keresztül. Az ember tehát természetből fogva jelek értelmezője, de nem lelki fakultásának értelmében, hanem inkább testként, amely kifejezi Isten lényegét, amennyiben kiterjedt dologként s más testek által afficiáltként fogjuk fel. Az ember mint elképzelő test a dolgokat jelek által fogja fel, mivel teste általános törvényeknek engedelmeskedik, melyekben osztozik a természet többi individuumával. Ez a testi expresszivitás a testek természetes szemiozist feltételezi, s nem korlátozódik az emberre, hanem közös a kiterjedt univerzum minden modulusában, az emberi testben és elmében s a természet többi individuumában. Ezt a *jelentés általános fizikájának* is nevezhetjük.¹⁶

A kép spinozai koncepciójának helyes olvasata érdekében tennünk kell egy lépést hátrafelé. Nem mi határozzuk meg abszolút hatalommal a dolgok jelentését, hanem csupán részt veszünk benne a magunk módján. Hogy az emberiség történetében ez a jelentés leggyakrabban a célokság felől értelmeződött, az inkább az ember létezésének körülményeiről, képzeletének formálódásáról árulkodik, mintsem a dolgok valóságos természetéről. Ez azonban mégsem jelenti azt, hogy a dolgok önmagukban meg volnának fosztva a jelentéstől. Épp ellenkezőleg, teljes mértékben megérthetők. Ez az alapja annak, hogy a spinozai antropológia és episztemológia fizikát és ontológiát feltételez, amelyek körvonalait Spinoza gondosan fel is vázolja, mielőtt rátér a képzelet természetének és működésének leírására. A filozofálás teljességgel lényegi rendje jelenik itt meg, amelyet Spinoza először Descartes ellenében léptet fel, de amely ugyanígy áll szemben Baconnel, Hobbes-szal és az empiristákkal is. Ahogy a filozófia nem horgonyozhatja le magát az első alapját képező *cogit*óban, úgy nem kezdődhet a külső dolgok érzékelésével vagy észlelésével sem. Ennek inkább az ellenkezője igaz: azért vagyunk képesek jelentéssel felruházni a dolgokat, mert először a dolgok ruháznak fel jelentéssel minket, amennyiben a végtelen rend ideáját alkotjuk.¹⁷ Megfelelkezvén ezekről a premisszákról, végül olyan hatalmat tulajdonítunk magunknak, amellyel nem rendelkezünk, s ugyanígy hajlamosak vagyunk illuzórikus szabadságot is tulajdonítani magunknak, mivel bár egyformán tudatában vagyunk gondolatainknak és vágyainknak, okaikat azonban nem ismerjük.¹⁸

16 Ehhez az általános perspektívához: Vinciguerra 2012a.

17 Ezzel a fajta megfordított perspektívával nemcsak olyan szerzőknél találkozunk, mint Peirce, hanem későbbi szerzőknél is, mint például Merleau-Ponty utolsó írásában, ahol a művészek s különösképp a festők tapasztalatát használja fel. „A látható és a festő között a szerepek elkerülhetetlenül felcserélődnek. Ezért mondta megannyi festő, hogy a dolgok nézik őket”. Merleau-Ponty 2002. A Munkajegyzetekben Merleau-Ponty Max Ernsttől veszi át ezt a gondolatot: „a festő szerepe abban áll, hogy megrajzolja és kivetítse azt, ami benne látható”. Merleau-Ponty 2006, 233.

18 *Etika* I, Függelék.

A kép premisszái

A kép kérdésének megközelítéséhez tennünk kell egy lépést hátrafelé, és fel kell idézni a következő, jól ismert teorémát: „*Az isteni természet szükségyszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat).*”¹⁹ Az attribútumokról szóló tanítás értelmében ez a következőt is jelenti: „A gondolkodó természetből végtelenül sok módon végtelenül sok ideának kell következnie (azaz minden ideának, ami a végtelen Elme köréhez tartozhat).” „Elmét” mondok, mivel ez magában foglal minden elmét és ez elmék minden ideáját, melyek együttesen az *Anima mundi* alkotják, ideértve az inadekvát ideákat is.²⁰ Ennek a kiterjedés attribútumára vonatkozóan is szükségképpen érvényesnek kell lennie: „A kiterjedt természetből végtelenül sok módon végtelenül sok testnek kell következnie (azaz minden testnek, amelyet csak a mozgás és a nyugalom el tud különíteni és modusszá alakíthat).” E testek között az emberi test – minden tulajdonságával és specifikumával együtt – egy modusz a többi között. Ha komolyan követjük ezt a perspektívát, sem az értelem (mely azonos minden emberben), sem a képzelet (mely egyedi minden ember számára) nem tekinthető a *mens humana* egymást kizáró fakultásainak. Amit adekvát és igaz módon megértünk, annyiban értjük, amennyiben „az emberi elme Isten végtelen értelmének része”.²¹ Még sincs semmilyen alap, hacsak nem egy berögződött antropocentrikus előítélet, amely megakadályozná, hogy ehhez a kozmikus perspektívához a képzelet is hozzátartozzon. Amit ugyanis az emberek elképzelnék, azt a kiterjedt természet közös rendje szerint teszik, amelyben mozognak, és amelynek törvényei meghatározzák mozgásaikat. A *mens* ugyanúgy nem a gondolatok székhelye, ahogy a test sem képes önmagát mozgásra vagy nyugalomra determinálni.

A test affekcióit, vagyis módosulásait Spinoza „alakoknak” (*figurae*) vagy pontosabban „nyomoknak” (*vestigia*) nevezi: „Ha az emberi test cseppfolyós részét egy külső test úgy determinálja, hogy sűrűn nyomást gyakoroljon egy másik, lágy részre, akkor megváltoztatja e lágy rész síkját, s mintegy ott hagyja a nyomást okozó külső test bizonyos

19 *Etika* I, 16. tétel.

20 Mindamélt meg kell jegyezni, hogy Spinoza semmit sem mond az egész természet e végtelen elméjéről. Az erre vonatkozó kritikák megoszlanak, egyesek azt állítják, hogy a *Mens universi* nem vezette be a rendszerbe, mivel Spinoza, noha Tschirnhaus kérdezte őt, nem válaszolt erre a kérdésre. Mások épp ellenkezőleg, nem kételkednek a gondolkodás attribútuma végtelen közvetett moduszának szükségességében, mely paralell a *facies totius universi*, azaz a kiterjedés attribútumának végtelen közvetett moduszával. Ezen a ponton – többek között Filippo Migninivel egyetértésben – ez utóbbi értelmezést tartom helyesnek. E hézag elfogadása ugyanis a rendszer megértését ingatagá teszi, míg annak kiegészítése által a spinozai kozmológia érthetőbbé válik. Véleményem szerint a probléma nem az *Anima mundi* hipotézisének elfogadásában vagy elutasításában áll, hanem inkább a spinozai kozmológia pánszichizmus felőli megértésében.

21 *Etika* II, 11. tétel, következtetett tétel.

nyomait.”²² Ebből következően a testek képzeletének hatóképessége attól függ, hogy a test milyen mértékben alkalmas arra, hogy más testek afficiálják, vagyis hogy azok rajtahagyják nyomaikat, s hogy ezáltal maga is ott hagyja nyomait más testeken. Bár eltérő mértékben, de a testek természetének valamelyes lágyágából következően e tulajdonság minden testhez hozzátartozik. Ez nem más, mint a jellemző jegyek megőrzésének s az ezekből kiinduló cselekvésnek a képessége. A fiziológiai determináció – amelynél, úgy tűnik, Spinoza nem kívánt hosszasan elidőzni – ezen a ponton kevésbé fontos. Az lényeges, hogy a test e jegyeken keresztül határozza meg és individualizálja önmagát. A spinozai páncszichizmus valójában lehetetlenné teszi, hogy fogalmat alkossunk egy olyan test létezéséről, amely meg van fosztva a testi konstitúciójával egyenértékű mentális kifejezéstől. Az elme gondolkodó tevékenysége kíséri a test érzőképességét, s ez egyidejűleg megy végbe a nyomok befogadásával és előidőzésével, miáltal a test megjelölhetővé és felfoghatóvá, tehát jelentéssel bíróvá és az emlékezetben felidézhetővé válik. Röviden: elképzelhetővé és elképzeltetővé. Ez az alapja annak, hogy amikor és ahol egy nyom bevésődik a kiterjedés rendjén belül, akkor és ott szimultán módon a gondolkodás rendjén belül is van egy elme, amely gondolkodik. Amiképp ugyanis az afficiált testen hagyott nyom elárul valamit az őt afficiáló testről, úgy utal vissza az ennek megfelelő modusz a gondolkodás attribútumában is az egyik ideáról a másikra.

A test mint a kiterjedés affekciója és a nyom mint a test affekciója alkotja a kép elméletének alapját. Minden test – ama képessége által, mely lehetővé teszi, hogy más testek rajtahagyják nyomaikat, s hogy maga is bevésse nyomait más testekbe, azaz a jelek megőrzésén és bepecsételésén keresztül – magán hordoz valamit az őt afficiáló testek természetéből, még akkor is, amikor e testek már nincsenek jelen. Márpedig ha ezt a tulajdonságot kiterjesztjük – ahogy ki is kell terjesztenünk – a kiterjedés végtelen közvetlen moduszát alkotó mozgás és nyugalom által végtelenül sokféleképpen módosított testek összességére, amelyek a minden individuumot magában foglaló individuumot, magát az egész univerzumot alkotják, akkor a *kiterjedés közvetett végtelen modusza* meghatározható a *nyomok bevésődésének, illetve bevésésének végtelen képességével* [*traçabilité infinie*].²³ A testek ugyanis nem a szubsztancia, hanem a mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól.²⁴ Ez a legegyszerűbb testek (*de corporibus simplicissimis*) *szingularizációjának alapelve*, mely a kiterjedés attribútumának közvetlen végtelen moduszára utal. Az összetett testek esetében (*individua*) ez utóbbi kiegészül az individuáció alapelvével, amely a nyomok megőrzésének képességén alapul, s amely a kiterjedés attribútumának közvetett végtelen moduszára utal. Ebből fakadóan az összetett testek nemcsak a mozgás, nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében

22 *Etika* II, 5. posztulátum.

23 Lásd *Etika* II, 7. segédétel, megjegyzés. E kozmológiai perspektíva elmélyítéséhez lásd Vinciguerra 2012a, 67–82.

24 *Etika* II, 1. segédétel.

különböznek egymástól, hanem az alakok és a jegyek tekintetében is. Ez utóbbiak kiteljesítik az individuumok felépítésének meghatározását.

A kiterjedés közvetlen és közvetett végtelen moduszainak e perspektívája új színben tünteti fel a II. könyv híres 8. tételét is, mely oly sok problémát okozott még a leghozzáértőbb értelmezők számára is, s melyről Spinoza mégis azt állítja, hogy magától értetődik a 7. tétel, de még inkább a hozzá fűzött megjegyzés alapján: „A nem létező egyedi dolgok, vagyis moduszok ideáinak éppúgy benne kell foglaltatniuk Isten végtelen ideájában, mint ahogy az egyedi dolgok, vagyis moduszok formális lényegei benne foglaltatnak Isten attribútumaiban.”²⁵ Az ezt követő következtetett tétel pontosítja, hogy

amедdig az egyedi dolgok csupán annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, objektív létük, vagyis ideáik is csak annyiban léteznek, amennyiben Isten végtelen ideája létezik. Amikor pedig az egyedi dolgokról azt mondják, hogy nemcsak annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, hanem annyiban is, amennyiben azt mondják róluk, hogy tartamuk van, ideáik is magukban foglalják azt a létezést, amelynél fogva azt mondják róluk, hogy tartamuk van.

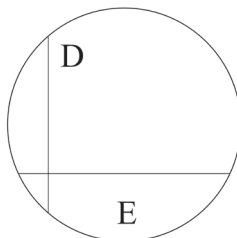
Azt, hogy a fenti tétel az *Etika* egyik legnehezebb – vagy leghomályosabb – szöveg-helye, a hozzáfűzött megjegyzés megerősíti.²⁶ Spinoza kivételesen egy ábrával szemléltetett geometriai példához folyamodik, hogy érthetővé tegye azt, amit paradox módon nem lehet példán keresztül megmagyarázni, mert a dolog, ahogy ő mondja, „egyedi” (*unica*):

A körnek az a természete, hogy a benne egymást metsző összes egyenes vonalak részeiből alkotott téglalapok egyenlők egymással. A körben tehát végtelen sok, egymással egyenlő téglalap foglaltatik. De bármelyikükről is csak akkor mondhatjuk, hogy léteznek, ha a kör létezik, s éppúgy bármelyik téglalap ideájáról is csak annyiban mondhatjuk, hogy létezik, amennyiben a kör ideájában foglaltatik. Gondoljuk el mármint, hogy a végtelen sok téglalap közül kettő létezik, ugyanis az *E* és *D* egyenesek részeiből alakulók. Akkor bizo-

²⁵ *Etika* II, 8. tétel.

²⁶ Egyes értelmezők, mint jelesül Giovanni Gentile, nem riadtak vissza annak kijelentésétől sem, hogy a 8. tétel „kibékíthatetlen a spinozai panteizmussal”. Lásd Spinoza 1963, 735. Napjainkban Vittorio Morfino helyezkedett arra az álláspontra, hogy a tétel nem összeegyeztethető a rendszerrel. A tétel nehézségeinek magaslátán felidézhetjük Deleuze spekulatív törekvéseit is a kérdés tisztázása végett: Deleuze 2000, 12. fejezet. „A modusz lényege: átmenet a végtelenből a végesbe”, és ezek újrafogalmazásaihoz: Deleuze 1981, 98–100. A nehézségek ellenére nem értek egyet azzal a tétellel, amely szerint a tétel értelmetlen vagy inkompatibilis volna a rendszerrel. Ellenkezőleg, a „nem létező dolgok” nyitott perspektívája bizonyos értelemben összefügg az *Etika* utolsó részével, jelesül az elmének a test halála utáni mibenlétével.

nyára ideáik sem csak annyiban léteznek, amennyiben pusztán a kör ideájában foglaltatnak, hanem annyiban is, amennyiben azoknak a téglalapoknak a létezését magukban foglalják. S épp ezáltal különböznek a többi téglalap többi ideájától.²⁷



1. ábra

A körben – amelyet Spinoza az 1. ábrával szemléltet – végtelen sok egymással egyenlő téglalap foglaltatik, mivel bármely két egymást metsző egyenes részei egyenlő nagyságú téglalapokat fognak közre. A téglalapok e végtelensége csak annyiban létezik, amennyiben a kör létezik, s annyiban foglaltatnak benne, amennyiben a kör természetéhez tartoznak. Mindez az örökkévalóságtól fogva. Ha mármost a feltevés értelmében behúzzuk az *E* és *D* egyeneseket, az így meghatározott téglalapok már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a körben foglaltatnak, hanem annyiban is, amennyiben azt mondjuk róluk, hogy tartamuk van. Az attribútumok elméletére támaszkodva ugyanez vonatkozik a gondolkodásra is: a végtelen sok téglalap bármelyikének ideájáról csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, amennyiben benne foglaltatik a kör ideájában. A két egyenes behúzása után azonban e téglalapok ideái már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a kör ideájában vannak, hanem annyiban is, amennyiben magukban foglalják ezeknek a téglalapoknak a létezését. Ezáltal különböznek a többi téglalap többi ideájától. A lényegi pont az, hogy a tartambeli létezéshez az egyeneseknek *be kell lenniük húzva* a körbe. Az a cselekvés, amely által ez végbemegy, nem kevésbé *egyedi*.

A megjegyzés példája a következtetett tétel analógiájára épül fel, egybevág ennek két aspektusával, az Istenben való örökkévaló létezéssel és a tartambeli létezéssel. A következőképpen fejezhetjük ezt ki: egy kör végtelen sok egyenlő téglalapot foglal magában, melyek azonban csak akkor létezhetnek, ha a kör is létezik. Ugyanígy az egyes dolgok csak akkor létezhetnek, ha benne foglaltatnak Isten attribútumaiban. E téglalapok bármelyikének ideájáról is csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, ha benne foglaltatik a kör ideájában, vagyis az egyedi dolgok ideái csak akkor léteznek, ha Isten végtelen ideája létezik. Amint *E* és *D* adottak, azaz *beíródtak*, az általuk alkotott téglalapok már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a kör ideájában foglaltatnak, hanem különbözővé válnak a többi végtelen sok téglalaptól, mint ahogy ideáik is elkülönülnek a többi tég-

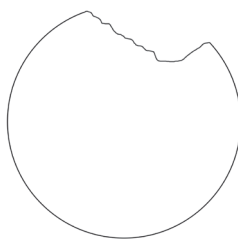
²⁷ *Etika* II, 8. tétel, megjegyzés.

alap többi ideájától, amennyiben e téglalapok létezését magukban foglalják. Ugyanígy amikor az egyedi dolgokról azt mondjuk, hogy tartamuk van, akkor már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben benne vannak Isten attribútumaiban, hanem annyiban is, amennyiben ideáik magukban foglalják a létezését, amelynek révén állítjuk, hogy tartamuk van.

A megjegyzés és a következtetett tétel egyesíti az attribútumok doktrínáját a közvetlen és közvetett végtelen moduszokról szóló tanítással. Isten végtelen ideája nem más, mint a gondolkodás közvetlen végtelen modusza, azaz Isten végtelen értelme. Ennek kifejeződése a kiterjedés attribútumában a mozgás és a nyugalom. Az Isten attribútumaiban foglaltatott egyedi dolgok végtelen sokasága pedig a közvetett végtelen moduszt alkotja minden attribútumban. A tétel megértését kétségkívül a közvetlen és közvetett végtelen moduszoknak ez az összetartozása teszi nehezzé, s e nehézséget még fokozza is a Spinoza által segítségül hívott példa megbízhatatlansága: egyetlen példa, azaz egyetlen *kép* sem magyarázhatja meg azt, amit *egyediként* kell felfognunk. Mi az tehát, ami *egyedi*, végtelen és örökkévaló? Éppenséggel az alakoknak a bevésettsége [*traçage des figures*] az, ami Istenben nem mehet végbe annak örökkévalósága *előtt, után* vagy rajta *kívül*, hanem örökkévalóan benne foglaltatnak az attribútumaiban. A nyomok bevéződése és bevézése már mindig is megvolt a tartam szférájában, mivel szükségszerűen következik a kiterjedés attribútumának természetéből, a közvetlen végtelen moduszának módosulása által. A nyomok bevéződésének és bevézésének végtelensége [*traçabilité infinie*] a testek valamennyi alakjának összessége, vagyis a *facies totius universi* az, ami egyedi, végtelen és örökkévaló, miközben teret ad az összes individuum végtelen differenciálódásának. A nyomok bevéződése és bevézése épp annyira szükségszerű, mint a formák örökkévalósága Istenben, mivel ha ez nem ment volna végbe már mindig is, soha semmi nem jöhetett volna létre, s nem különülhetett volna el az attribútumokban. A nyomok bevéződése és bevézése – bár a mozgás és a nyugalom, azaz a közvetlen végtelen modusz végtelen módosulásának következménye – nem kevésbé végtelen és örökkévaló. A végeesség kérdése erre mint végső alapra vezetendő vissza. A nyomok más testekbe vézésének képessége nélkül ugyanis maga a véges semmisülne meg a szubsztancia abszolút meghatározatlanságában és elkülönítetlenségében. Ha a tartam és az örökkévalóság egymást kizárni látszanak számunkra, ez abból származik, hogy a tartamot végesként *képzeliük el*, noha csak annyiban véges, amennyiben más, azzal összeférhetetlen tartamok határozzák meg.

Térjünk vissza a nyomhoz. A legszigorúbb értelemben a nyom a testben az a *hely*, amely egy másik testet helyettesít, s amelynek helyeként van. Amennyiben helyet adó, egy bizonyos természetet implikál vagy foglal magában (*involvit*) egy más természettel rendelkező dologban. A nyom az afficiáló test afficiált testre gyakorolt hatásának eredménye. Ez azt jelenti, hogy a jelek a legegyszerűbb testi módosulások, amelyek csak el-

gondolhatók a természetben. Ebben az értelemben a nyom az affekció más elnevezése. A nyomok a *legegyszerűbb testekkel* ily módon a minden test által közösen birtokolt közös fogalmakhoz tartoznak. A nyom teljes mértékben testszerű – hiszen mindenét a testtől kapja – anélkül azonban, hogy maga test volna. A testek vagy a testek részeinek felszínén elhelyezkedve a nyomok együttesen alakítják a testek határait. Nélkülük sem kép, sem affekció nem jöhetne létre. Mivel a test – modális realitásából következően – nem fogható fel úgy, hogy affekciók nélkül is fennáll, a más testekkel való kapcsolatok – melyek nélkül nem állíthatjuk egy individuumból, hogy létezik – megkövetelik a nyomok számításba vételét, hogy fogalmat alkothassunk a testek tartambeli létezéséről. Éppen ezért az afficiált test a következő ábra sémája szerint szemléltethető (2. ábra):



2. ábra

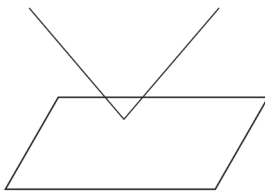
A valóságosan létező test ugyanis mindig bemetszett, benyomott. Nem kerülheti el, hogy a többi testből származóan jegyeket hordozzon magán. Amit a test megformál, soha nem teljes. Konkrét létezéséből következően felszíne folyamatosan módosul a szomszédságában lévő testek hatására. A testen lévő nyomok a tartam jelei, s a test e jelek által marad fenn, nem pedig ezek ellenére.

Az *Etika* fizikájában, a testek egyesüléseként meghatározott individuum definícióját megelőző 2. axiómát egy másik ábra (3. ábra) illusztrálja:

Ha egy mozgásban lévő test beleütközik egy nyugvó testbe, amelyet nem tud helyéből kimozdítani, akkor visszaverődik, hogy folytassa mozgását, s a szög, amelyet a visszaverődő mozgás vonala alkot a nyugvó test síkjával, amelybe ütközött, egyenlő lesz azzal a szöggel, amelyet a beeső mozgás vonala alkot ugyanazzal a síkkal.²⁸

Spinoza ekképp pontosítja: „Ennyit a legegyszerűbb testekről, azokról tudniillik, amelyek csupán mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól.”

28 *Etika* II, 2. axióma.



3. ábra

A legegyszerűbb testek esetében ugyanis a visszaverődés felszínét ideálisnak tekintjük, azaz keménynek és tökéletesen simának. Ily módon alkalmas az olyan gondolati létezők geometriai ábrázolására, mint amilyenek a geometriai alakzatok. Ennek ellenére a két ábra (2. és 3. ábra) nem két különböző dolgot szemléltet. Utóbbi, vagyis az *Etika* ábrája inkább az előző ábra szabályát adja meg annak legegyszerűbb módosulása formájában. Az afficiált test felszínét leegyszerűsíti, azaz kiegyenesíti. Ebből a nézőpontból a 2. ábra – számításba véve annak szükségyszerűségét, hogy a véges testet nyomok által megjelöltként fogjuk fel – nem más, mint a 3. ábra által megjelenített szabály alkalmazása a lágy testekre, amilyen minden tartamban létező test. Ezek ugyanis eltérő mértékben szenvednek el módosulásokat a más testekkel való találkozás során. A két ábra tehát nagyon is ugyanazt mutatja, két esetét egyazon törvénynek, tudniillik hogy a test felszíne visszaverő felszín, ahogy Spinoza maga mondja, egy és ugyanazon dolog két névvel is megjelölhető: „síkon azt értem, ami valamennyi fénysugarat minden változtatás nélkül ver vissza; ugyanazt értem a fehéren is, csakhogy fehéret mondunk a síkot szemlélő emberre való tekintettel.”²⁹

Összefoglalva: a nyomokat – amelyek nélkül egyetlen kép sem jönne létre – *jelölő különbségeknek* [*différences significantes*] kell neveznünk. „Különbség”, mert a nyom a testi elkülönülés jele, érintkezés vagy különválás helye; „jelölő”, mivel mentális aspektusa, az idea egy másik dologra utal, amelyet természetétől fogva a jegy *részlegesen* magában foglal. Ahogy a 8. tétel megjegyzésének példája mutatja, a különbözőség és a jelölés módja magában foglalja a nyomok bevéődését és bevésését az egész univerzum vonatkozásában. Ebből következően a nyom az, ami lehetővé teszi, hogy a test egyszerre állítsa saját jelenvalóságát és ezzel egy időben mindazon dolgokét is, amelyek afficiálják: „Bármilyen módon afficiálják is külső testek az emberi testet, e mód ideájának magában kell foglalnia az emberi test és egyúttal a külső test természetét.”³⁰ Az elme – miközben saját testének létezését állítja – egyszersmind „a külső testet [is szemléli] valósággal létezőként, vagy számára jelenvalóként”.

²⁹ Spinoza 1980, 131 (9. levél, Spinoza De Vrieshez).

³⁰ *Etika* II, 16. tétel.

A képek következményei

Spinoza pontosan ehelyütt vezeti be a képek definícióját: „az emberi testnek azokat az affekcióit, amelyeknek ideái úgy jelenítik meg a külső testeket, mintha számunkra jelenvalók volnának, a dolgok képeinek fogjuk nevezni, noha a dolgok alakját nem mutatják.”³¹ Pontosán a testnek ezek az affekciói a nyomok. Hogy a képek a dolgok alakját nem mutatják, könnyen megérthető abból, hogy a képek csak részlegesen utalnak a külső testekre, sokkal inkább az elképzelt test természetét foglalván magukba, mintsem az elképzelt test alkatát.

A kép nyomokban való keletkezéséből következik, hogy amennyiben a test magán hordja más testek nyomait, s maga is nyomokat hagy más testeken, minden individuum azzal egy időben, hogy saját szenzuális létezését állítja, egyszerre elképzelt tevékenységként is megnyilvánul. Az első állítás nem különbözik tehát a másodiktól, hanem egységet alkot vele, mivel

mindazt, ami az emberi elmét alkotó idea tárgyában végbemegy, az emberi elmének észre kell vennie, vagyis a dolog ideája szükségszerűen meglesz az elmében: azaz ha az emberi elmét alkotó idea tárgya egy test, akkor *a testben nem lehet végbe semmi, amit az elme észre nem vesz.*³²

Ebből következően megértjük, hogy Spinoza miért nem különíti el sem a *képzeletet az emlékezettől*, sem pedig a reprezentációt a jelentéstől. Az elme tevékenységében ugyanis nincs előbb reprezentáció, majd pedig az, amit jelent. A kép nincs elválasztva attól az állítástól, amit magában foglal. A külső testet jelenvalóként jeleníti meg, amennyiben az a test affekciójának (a nyomnak) és ezen affekció ideájának (a képnek) egységet fejezi ki. A test affekciójának ideája ugyanis ugyanúgy alkot egységet a nyommal, ahogy az elme a testtel, vagyis egy és ugyanazon dolog két különböző módon kifejezve: a nyom a kiterjedés attribútumában, a nyom ideája pedig a gondolkodás attribútumában. Az idea tehát nem fogható fel egy falon lévő néma festményként, mivel természete szerint valaminek a létezését állítja, és jelentést hordoz magában. Ahogy láttuk, minden percepció egy következtetés konklúziója, vagyis nincs olyan percepció, amely ne volna következtetés, s ez nem különbözik attól az állítástól, hogy nincs premisszák nélküli percepció. Ezért mondja azt Spinoza, hogy az elmének nem áll hatalmában szabadon felfüggeszteni ítéletét, vagy másképp fogalmazva, nem hozzájárulni reprezentációihoz. Az ítélet felfüggesztése csak egymásnak ellentmondó és egymást kizáró percepciókból származhat (amit kételkedésnek neveznek), vagy a gondolkodó tevékenység pillanatnyi

31 *Etika* II, 17, megjegyzés. A képzelet terminusának 17. századi jelentéséhez: Canone 1988.

32 *Etika* II, 12. tétel (saját kiemelés – L. V.).

megállásából, amikor az elme valamely különös és új dolgot képzel el (amit csodálatnak hívnak).³³ Nem helyes tehát az észlelést elválasztani a jelentéstől, ahogy a reprezentációt sem az ideától.

Innettől kezdve világossá válik, hogy a képzelet, amely a test affekcióinak rendje szerint megy végbe, nem gondolható el a lélek fakultásaként, hanem inkább az észlelésben és a jelölésben megnyilvánuló hatóképességként. Ha Spinoza először a képzeletet passzívnak minősítette is, nem azért tette, mert ok-okozati kapcsolatot feltételezett a testi affekció és annak ideája között. Egyetlen nyom sem lehet idea oka, mivel nem lehetséges interakció sem a test és az elme, sem fordítva, az elme és a test között. A fizikailag érzékelt dolog tehát nem lehet *oka* a lélekben létrejövő ideának. Így ugyanis Spinoza szerint soha nem tudnánk megmagyarázni, mit jelent az észlelés. Egy ilyen séma elfogadása ahhoz vezetne, hogy a látás szubjektumát meghátrálásra készítjük, és visszaüzzük az árnyékba, amennyiben a test affekciói előrenyomulnak, s folyamatosan képződnek a test mélyen fekvő finom részében, s megkövetelné a látó szubjektum és a látott dolog közötti találkozás vagy interakció feltételezését a test valamely elrejtett részében, ahogy Descartes állította: az a „kis mirigy [...], amely ezen üregeknek körülbelül a közepén található [...] a közös érzék székhelye”.³⁴ Azaz egyrészt a test affekcióinak, másrészt pedig a léleknek, vagyis a látás egyetlen valódi szubjektumának találkozásáról van szó. Mivel ahogy Descartes írja, „a természet a festett képet alkotó mozgásokat rendszeresítette arra, hogy amikor közvetlenül hatnak a lelkünkre – amennyiben az egyesítve van a testünkkel –, előidézzék, hogy ilyen és ilyen érzetei legyenek.”³⁵

Ez a *hely* Spinoza számára ugyanúgy, ahogy a hozzá kapcsolódó egység karteziánus koncepciója, természettől fogva lehetetlen, és teljességgel képzeletbeli.³⁶ Mivel „az akarat nem áll semmiféle vonatkozásban a mozgással, nem is lehetséges semmiféle összehasonlítás az elmének és a testnek hatalma, vagyis ereje között, s következésképpen az egyik ereje semmiképpen nem határozható meg a másik erejével.”³⁷ Elevenítsük fel a *Dioptrika* illusztrációját (4. ábra):³⁸

33 Az *admiratio* fogalmáról, amely Spinozánál nem affektus, lásd Vinciguerra 2005, 43–56; más megközelítés végett pedig Sévérac 2005.

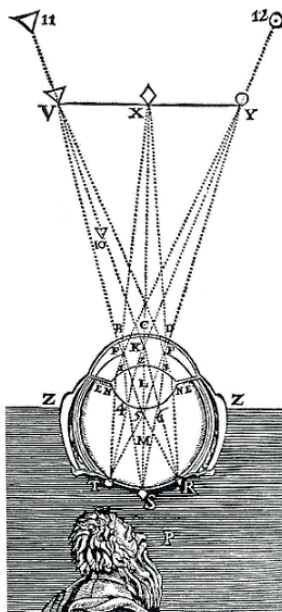
34 Descartes 2016, 38 (V. értekezés, AT V 129).

35 Descartes 2016, 39 (VI. értekezés, AT VI 130). A *Dioptrika*ban található illusztrációról és a karteziánus sémáról lásd Fichant 1998.

36 „Ő annyira különbözönek gondolta az elmét a testtől, hogy sem a kettő kapcsolatának, sem magának az elmének nem tudta valamely egyes okát megadni, hanem kénytelen volt az egész világegyetem okához, azaz Istenhez folyamodni.” *Etika* V, Előszó, 354.

37 *Etika* V, Előszó, 354.

38 Descartes 2016, 33, 45 (V. és VI. értekezés, AT VI 116).



4. ábra

Merleau-Ponty, miközben szemügre vette ezt az ábrát – talán az *Etika* V. könyvének előszavára gondolva – a következő kérdést tette fel: „Ki látja a szemben vagy az agyban megjelenő képet?”³⁹ Majd hozzáteszi, hogy

szükség van végül egy ezt a képet felismerő *gondolatra* – ahogy már Descartes is észrevette, mindig *egy kicsi embert csempészünk az emberbe*, hogy a saját testünkre vonatkozó eltárgyiasító szemléletünk miatt egyre beljebb és beljebb keressük az embert, aki végül is lát bennünket, és akiről józan ésszel azt hihetnénk, hogy itt van az orrunk előtt.⁴⁰

Márpedig Spinoza éppenséggel a kép ily módon történő karteziánus felfogását írja át annak első alapelveitől kezdve teljes egészében. Descartes számára a látó szubjektum „belül” helyezkedik el, mintha be lenne zárva egy a világtól és a testtől különválasztott sötét szobába.⁴¹ Ebből következően a szem és a látás tárgya között leküzdhetetlen távolság leledzik, amelynek két oldalán található egyrészt a szem és az agy mint a látás eszközei, másrészt pedig a látás szubjektuma, a lélek. Ahogy Merleau-Ponty hozzáteszi: az, aki

³⁹ Merleau-Ponty 2006, 235.

⁴⁰ Merleau-Ponty 2006, 235 (saját kiemelés – L. V.).

⁴¹ „Az emberbe csempészett kicsi ember” egy rejtőző ember, a keresztény hagyomány rejtőzködő Istenének analógiája. Lásd Robinet 1978, 54–56.

gondolkodik és lát, nem más, mint „a pici ember az emberben, de ezúttal egy metafizikai ponttá zsugorodva”.⁴²

A nyom két természetet foglal magában (az afficiáló testét az afficiált testben), mely a testet létezőként és jelenvalóként tünteti fel. Ugyanígy a képek a dolgokat jelenvalóként mutatják, még akkor is, ha ezek a dolgok nem léteznek, vagy már nincsenek jelen. Ugyanis

ha külső testek olyképpen determinálják az emberi test folyékony részeit, hogy sűrűn ütődnek a lágyabbakhoz, akkor megváltoztatják e lágy részek felszínét (az 5. posztulátum szerint). Ezért van (lásd a 3. segédítélet köv. tétele után a 2. axiómát), hogy innen másképp verődnek vissza, mint azelőtt, s hogy később is, ha önálló mozgásukkal ezekhez az új felületekhez ütődnek, éppúgy verődnek vissza, mint akkor, amikor külső testek hajtották őket ama felületek felé, s következőleg, hogy az emberi testet, miközben így visszaverődve folytatják mozgásukat, ugyanazon a módon afficiálják. Ennek az affekciónak a gondolata pedig ismét meglesz az elmében (e rész 12. tétele szerint), azaz (e rész 17. tétele szerint) az elme a külső testet ismét jelenvalóként fogja szemlélni, mégpedig annyiszor, ahányszor az emberi test folyékony részei önálló mozgásukkal ugyanazokhoz a felületekhez ütődnek. Ezért, még ha a külső testek, amelyek az emberi testet egyszer afficiálták, már nem léteznek is, az elme mindannyiszor jelenvalóként szemléli majd őket, valahányszor megismétlődik a testnek ez a cselekvése.⁴³

A megjelenítő természet [*la nature représentative*] nem a nyomokhoz, hanem ideáikhoz, azaz a képekhez tartozik. Spinoza elutasítja azt a felfogást, mely szerint az idea falon lévő néma kép, s ama másik elgondolást is, hogy a kép a dolgok alakját mutatja.

42 Merleau-Ponty 2006, 235. Ha közelebről, alaposan szemügyre vesszük, kétségkívül logikusnak találjuk, hogy az emberben lévő pici ember egy másik, még kisebb embert foglal magában, s ő is egy még kisebbet, és így a végtelenig. Mindez jól mutatja, hogy nem téves az a gondolat, miszerint a látás elmélete egyszersmind egyfajta metafizikát is magában foglal és feltár. A kép helyének kérdése tehát összetetté válik: a képek a retinán keletkeznek? Az életszellemben? Az agy üregeiben? Az elmében? És még hol máshol?

43 *Etika* II, 17. tétel.

Ismételten eltávolodik tehát Descartes-tól a reprezentáció olyan elméletét nyújtva,⁴⁴ amely már nem a dolog és a kép alak szerinti hasonlóságán alapul. A kép lényege a nyomban áll, mivel nincs semmi a képben, ami ne lett volna előbb a nyomban. Minden elegendő mértékben összetett, azaz a nyomok megőrzésére alkalmas lágy és folyékony részekből álló test egyben *elképzelő* test is, azaz képes a külső testeket jelenvalóként megjeleníteni, létezésüket saját létezésével egyidejűleg állítani. Nem számít, hogy a testek ténylegesen jelen vannak-e vagy sem, a képzelet természete ugyanis nem különbözik a „képzeletbeliétől”. Pierre Macherey ki is emeli az elképzelés „tiszta hallucinációs jellegét”.⁴⁵ Mindaz ugyanis, ami elképzelt, jelenvalóként mutatkozik meg az azt állító ideával alkotott egységből következően. A létezés állítása és a megjelenítés egy és ugyanazon állítás, melyből következően a képzelet egyben a megjelenített dolog létezésének afirmációja is mindaddig, amíg egy másik, ellentétes idea ki nem zárja e létezést és az ebbe vetett hitet.

Mi a különbség nyom és kép között? A kép a testek közötti mozgás eredménye, tulajdonképpen nem más, mint visszapattanás egy test benyomott mélyedéséből. Bármi legyen is Spinoza álláspontja a kép karteziánus elméletét illetően, annyi bizonyos, hogy számára a képek nem hűtlen másolatok, melyeknek a külső tárgyak szolgálnak modellként. Nem másodlagos realitások egy elsődlegeshez, eredetihez képest. A testen lévő benyomódások ugyanis, ahol a képek kirajzolódnak, és ahonnan erednek, nem későbbiek a test kialakulásánál, hanem folyamatosan részt vesznek abban. A nyomok az individuumok formálódásának kísérői, ami miatt az emlékezet hozzátartozik definíciójukhoz. A képek tehát nem közvetítők a megismerő szubjektum és az önmagukban lévő dolgok között. Létezésük nem másodlagos jelenlét, hanem épp ellenkezőleg: az a mód,

44 Egyes szövegekben Descartes a képet az alakra igyekszik visszavezetni, mellyel a kép ábrázoló, utánzó elméletét kívánja kidolgozni: „Elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni [*figuram, seu imaginem*]” (*Elmélkedések* AT IX 22–23; Descartes 1994, 37); vagy: „Nem tartozik a kép lényegéhez, hogy mindenben egyezzen a dologgal, aminek a képe, hanem elégséges, hogy bizonyos dolgokban hasonlít arra” (*Válasz az ellenvetések ötödik sorozatára*, AT VII 373, 1–3); vagy: „észre kell vennünk, hogy nincs olyan kép, amely tökéletesen hasonlítana az általa ábrázolt dologra – különben nem volna különbség a tárgy és képe között –, hanem elég, ha csak néhány vonatkozásban hasonlít rá, és a képek sokszor éppen attól tökéletesek, hogy nem hasonlítanak a dolgokra annyira, mint amennyire lehetséges volna.” (Descartes 2016, 27; IV. értekezés, AT VI 113, 1–8.) A *Dioptrikában* azonban úgy tűnik, hogy Descartes egy szemiotikai modell felé fordult, amely a jelek kódoltságára támaszkodik, s beismeri, hogy semmilyen hasonlóság nincs a képek és a dolgok között. A VI. értekezésben található példa szerint egy rézmetszet inkább bizonyos szabályok által meghatározott kapcsolatok jele vagy mintázata, mint képi festmény. Így „az alakjuk annak az ismeretnek vagy vélekedésnek az alapján ítélhető meg, amellyel a tárgyak különböző részeinek az elhelyezkedésével kapcsolatban rendelkezünk, nem pedig a szemben megfestett képek hasonlósága alapján [...]” (Descartes 2016, 46; AT VI 140, 27–30.) Utánzás vagy szemiotika: a kommentátorok között nincs egyetértés a kép karteziánus elméletét illetően. E vita részletesebb bemutatásához lásd Vinciguerra 2005, 185–95.

45 Macherey 1997, 179.

ahogy valamely dolog megnyilvánul bennünk. Részlegesen, inadekvátan, de kétségkívül valóságosan.

Ezért igyekszik Spinoza helyesbíteni egy olyan koncepciót, amelyben a képeknek csupán hamisságuk vagy tévedésük folytán van helyük. A képek zavarosságuk (*vagae*) ellenére nem tévesek. Ha meg is téveszthetnek, nem hamisak. Önmagukban tekintve pozitívak, létezését és jelenvalóságot állítanak, és semmilyen tévedést nem hordoznak magukban. Másképp fogalmazva: az elme azért, mert elképzeli, még nem téved. A kép önmagában nem hiányos vagy hibás egy olyan modellhez viszonyítva, amelynek természetét tévesen fedi fel, hanem épp ellenkezőleg, önmagában tökéletes. Az ábrázolás és a hiányosság, az utánzás elméletének két aspektusa – amelyek jóval Descartes-ot megelőzően, a távoli filozófiai hagyományban gyökereznek – a legfőbb akadályát képezi annak, hogy helyesen megértsük, amit Spinoza a terminológiát megőrizve képeknek (*imagines*) nevez. Az, hogy a képek a mozgás által meghatározott testi kapcsolatokból származó realitások, nem jelenti azt, hogy csekélyebb jelentőségű, pusztán közvetítő valóságok volnának. A képzelet ugyanis meghatározza a testi emlékezetet, ennek következtében pedig azok lét- és működésmódját is. Amennyiben a test elképzelő tevékenység, úgy a képek a testi mozgások módosulásai, melyeknek ideái e cselekvéseket mint jelentéssel bírókat állítják. A kép jelentése tehát nem egy állítólagos külső testhez való hasonlóságból származik, hanem valami másból. Egyrészt az határozza meg, hogy amit a kép a külső testből megőriz, nagymértékben függ a nyomokat befogadó test természetétől, másrészt pedig az, hogy a kép azon láncolat alapján jelöl valamit, amelyben ideája benne foglaltatik. Kétségkívül ez az egyik oka annak, hogy Spinoza többes számban beszél a képekről.

A képek mindezen feltételeinek több következménye is van. Ha a kép és a hozzá tartozó idea csak más képek ideáival való összefüggésben nyer meghatározott jelentést, akkor egyetlen elszigetelt kép – ha jelenvalóként megjelenít is „valamit” – tulajdonképpen nem hordoz magában semmilyen partikuláris jelentést. Ahogy nincsenek testi atomok, nem lehetnek abszolút értelemben vett első képek sem. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy egy kép önmagában jelentés nélküli. Az, hogy nem jelöl egyetlen partikuláris dolgot sem, nem azonos azzal, hogy egyáltalán nem jelöl semmit. Inkább azt jelenti, hogy nem lehetséges olyan kép, amely magában hordozná tulajdon jelentését. Ha a kép megmutat valamit, az bizonyosan nem saját maga. Önmagában tekintve (*in se spectata*) a kép nem haladja meg a pusztá benyomást, ideája pedig nem több pusztá érzésnél, egyszerű *jelenvalóságnál*. Minden kép „angyali” lényegének nevezhetnénk azt, hogy valami olyan dolgot közöl, amire csak utalni képes. Ebben az értelemben a kép pusztán előre jelzi a tárgy jelentését. Ha kizárólag az önmagában vett képre és a hozzá kapcsolódó gondolkodásbeli tevékenységre figyelünk, akkor az, ami bennünk megmutatkozik, meghatározatlan marad. S éppen ezért egy kép, mivel más képektől teljesen elkülönítve,

önmagában nem képes meghatározni saját tartalmát, nem hordoz magában partikuláris jelentést. *Jelölő anélkül, hogy jelentése volna*, mely utóbbi úgymond további meghatározásra vár. A *Rövid tanulmányból* már idézett kifejezéssel élve a kép az a mód, ahogy a dolog (részlegesen) megmutatkozik bennünk. A kép ideája pusztán a gondolkodásbéli kifejezése annak a módnak, ahogy a test már meglévő jegyei szerint helyet enged más testek bevéődésének. A dolgok képei ugyanis abban a mértékben jelölik a külső testeket, amely mértékben a testen lévő nyomok helyet adnak azoknak a testeknek, amelyek rajtahagyták őket.

Az, hogy gondolataink jelentése ilyen szorosan összekapcsolódik az emlékezettel, azzal magyarázható, hogy a kép jelentését az a láncolat határozza meg, amelynek részét képezi. Az emlékezet ugyanis nem más, mint „olyan ideák bizonyos kapcsolata, amelyek az emberi testen kívül levő dolgok természetét foglalják magukban”,⁴⁶ anélkül azonban, hogy e természeteket az ideák kibontanák. Ahhoz ugyanis, hogy a dolgokat jelentéssel ruházzuk fel, és hogy vágyainkat kövessük, nincs szükségünk a dolgok rendjének ismeretére. Épp ellenkezőleg, azért vagyunk képesek a dolgoknak jelentést tulajdonítani és szokásainkat követni, mert a dolgok megnyilvánulnak bennünk képekben.

Ez megmagyarázza – s nem is marad más hátra, mint ennek megértése –, hogy *hogyan*, mely folyamat által jelölik számunkra a képek a dolgokat. Spinoza hosszú megjegyzést szentel ennek a kérdésnek, melyben ismételten egy példa segítségével kívánja szemléltetni álláspontját:

egy ókori római ember a *pomus* szót hallván rögtön egy gyümölcsre gondol, holott a gyümölcsnek semmi hasonlatossága nincs a *pomus* szó hangzásával, s nincs is más közösségük, csak az, hogy ez a két dolog gyakran afficiálta ugyanannak az embernek a részét, azaz, hogy az az ember gyakran hallotta a *pomus* szót, amikor a gyümölcsöt is látta. Így mindenki az egyik gondolatról a másikra jut aszerint, amint kinek-kinek megszokása a dolgok képeit elrendezte testében. Mert, például, a katona, ha lónyomokat lát a homokban, a ló gondolatáról rögtön a lovasnak, majd a háborúnak s hasonlóknak a gondolatára jut. A paraszt ellenben a ló gondolatáról az ekének, a szántóföldnek stb. gondolatára fog jutni. S így mindenki aszerint, amint a dolgok képét egyik vagy másik módon szokta összekötni és egybekapcsolni, egy bizonyos gondolatról hol erre, hol arra a gondolatra jut.⁴⁷

A dolgok képei (*imagines rerum*) többes számban való használatának szerepe azon nyomban világossá válik, amint megértjük, hogy a kép egy vele összekapcsolt másik képre utal. Ugyanis nem az önmagukban vett képek, hanem azok láncolata bontja ki a

⁴⁶ *Etika* II, 18. tétel, megjegyzés.

⁴⁷ *Etika* II, 18. tétel, megjegyzés.

jelentést a test affekcióinak emlékezet szerinti rendjében. A jelentés maga az ideák kapcsolata, amelyet sajátos láncolat határoz meg. Így az mindig feltételez egy aktív emlékezetet, vagyis egy szokásokkal bíró testet, amely nem más, mint ama mód, ahogy a test képeit saját affekcióinak rendje szerint elrendezi. Röviden: a jelentés a dolgok értelmezésének egyfajta hatóképessége. Ahhoz, hogy a képek valaminek a képeivé váljanak, össze kell kapcsolódniuk egy következtetési láncolat formájában, amellyel felvértezve a test kialakítja szokásait. A test semmiféleképpen sem létezhetne e jelentést tulajdonító szokások nélkül. Legfeljebb megváltoztathatja azokat, de nem szabadulhat meg tőlük teljes mértékben, ebben az esetben ugyanis megszűnne annak lenni, ami, hiszen e berögződései benne foglaltatnak testi formájának definíciójában.⁴⁸ Az elképzelt test élete nem más, mint képeinek láncolattá rendezése.

E feltétel által határozódik meg a dolgok jelentése elképzeltként. Különböző életformák (vidéki, katonai stb.) alakítják ki, amelyek mind értelemmel bíró világot alakítanak ki maguk körül. A jelentést tulajdonító folyamat, amelynek során képzelete által minden individuum értelmezővé válik, a testi nyomok bevésődésének szintjén zajlik. Ez a folyamat az élet megszokásai által hozzájárul az individualizációhoz. A „jelentés fizikájának” vagy a természet szemiozálásának rendjében, amely szerint a nyomok bevésődnek, van valami, ami a képek reprezentációjának rendszerét irányítja. Tudniillik minden individuum a maga módján határozza meg a jelentést ennek értelmezőjeként. Mert az a cél, amelytől vezérelve összekapcsolja képeit, sohasem más, mint saját kívánsága.

Fordította: Szakács Evelyn

⁴⁸ Az emlékezet által meghatározott testet leginkább azon spanyol költő példája illusztrálja, amelyet Spinoza az *Etika* IV. könyv, 39. tételének megjegyzésben említ meg: az a tevékenység, amely meghatározza a spanyol költő életét és identitását, a költészet. Mármost midőn a költő már nem ismeri fel saját költeményeit a maga szerzeményeként, az annak a jele, hogy teste a költő formájában egyszerűen nem létezik többé.

Bibliográfia

Forrásművek

- Arisztotelész. 1994. *Hermeneutika*. Ford. Rónafalvi Ödön. Budapest: Kossuth.
- Descartes, René. 1994. *Elnékedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 2016. *Dioptrika*. Ford. Kékedi Bálint – Schmal Dániel – Tóth Zita Veronika. Budapest: Gondolat.
- Spinoza, Benedictus de. 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Spinoza, Benedictus de. 1981. „Rövid tanulmány Istenről, az emberről és boldogságáról.” Ford. Szemere Samu. In *Ifjúkori művek*, 15–98. Budapest: Akadémiai Kiadó. [*Rövid tanulmány*]
- Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. [*Etika*]
- Spinoza, Benedictus de. 1963. *Ethica*. Ford. Gaetano Durante, szerk. Giovanni Gentile – Giorgio Radetti. Firenze: Sansoni.

Másodlagos irodalom

- Bostrenghi, Daniela. 1996. *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis.
- Bove, Laurent. 1991. „La théorie du langage chez Spinoza.” *L'enseignement philosophique* 4: 16–33.
- Bove, Laurent. 2011. „À propos de Alexandre Matheron.” *La Revue des Livres* 2: 53–57.
- Canone, Eugenio. 1988. „Phantasia/imaginatio come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra sei-settecento.” In *Phantasia/Imaginatio. V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9–11 gennaio 1986)*, szerk. Marta Fattori – Massimo Luigi Bianchi, 221–257. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Chiereghin, Franco. 1976. „Introduzione à Spinoza. La critica del sapere matematico e le aporie del linguaggio.” *Verifiche* 5/1: 3–23.
- Dascal, Marcelo. 1977. „Spinoza: pensamento e linguagem.” *Revista Latinoamericana de Filosofia* 3: 223–36.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2000. *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Osiris.
- Deugd, Cornelis de. 1966. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum.
- Diodato, Roberto. 1995. „Note sul linguaggio in Spinoza.” *Philo-Logica* 4/7: 77–92.
- Dominguez, Atilano. 1978. „Lenguaje y hermeneutica en Spinoza.” *Miscellanea Comillas* 36/1: 301–25.
- Eynde, Laurent Van. 1993. *L'ontologie acosmique. La crise de la modernité chez Pascal et Heidegger*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint Louis.

- Fichant, Michel. 1998. „La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes.” In *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, 29–57. Paris: PUF.
- Foucault, Michel. 2000. *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris.
- Hervet, Céline. 2012. *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- Laux, Henri. 1993. *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin.
- Macherey, Pierre. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF.
- Matheron, Alexandre 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Matheron, Alexandre. 2011. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS éditions.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. „A szem és a szellem.” Ford. Vajdovich Györgyi – Moldvay Tamás. In *Fenomen és mű*, szerk. Bacsó Béla, 53–77. Budapest: Kijárat.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan.
- Meschonnic, Henri. 2002. *Spinoza. Poème de la pensée*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Mignini, Filippo. 1981. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Moreau, Pierre-François. 1994. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Parkinson, G. H. R. 1973. „Language and Knowledge in Spinoza.” In *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, szerk. Marjorie Grene, 73–100. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Peirce, Charles S. 1868a. „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man.” *Speculative Philosophy* 2: 103–14. = Peirce, Charles S. 1974a. „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man.” In *Collected Papers*, 5. kötet: *Pragmatism and Pragmaticism*, szerk. Charles Hartshorne – Paul Weiss, 135–55 [213–63. §§]. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1868b. „Some Consequences of Four Incapacities.” *Speculative Philosophy* 2: 140–57. = Peirce, Charles S. 1974b. „Some Consequences of Four Incapacities.” In *Collected Papers*, 5. kötet: *Pragmatism and Pragmaticism*, szerk. Charles Hartshorne – Paul Weiss, 156–89 [264–317. §§]. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1984. *Textes anticartésiens*. Ford. Joseph Chenu. Paris: Aubier.
- Rivaud, Albert. 1924–26. „La physique de Spinoza”. *Chronicon Spinozanum* 4: 24–57.
- Robinet, André. 1978. *Le langage à l'âge classique*. Paris: Klincksieck.
- Savan, David. 1973. „Spinoza and Language.” In *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, szerk. Marjorie Grene, 60–72. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sévérac, Pascal. 2005. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.
- Suhamy, Ariel. 2011. „L'historien de la vérité. Matheron ou la maturation des idées.” *La vie des idées*. [<http://www.laviedesidees.fr/L-historien-de-la-verite.html>] (2019.09.24.)
- Vinciguerra, Lorenzo. 2005. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

-
- Vinciguerra, Lorenzo. 2006. „Spinoza et le problème du langage.” In *Spinoza. Lectures*, szerk. P.-F. Moreau – Ch. Ramond, 257–70. Paris: Ellipses.
- Vinciguerra, Lorenzo. 2009. „Sensation et abstraction. Peirce critique de l’associationnisme.” *Ligeia* 22/1: 196–203.
- Vinciguerra, Lorenzo. 2012a. *La semiotica di Spinoza*. Pisa: ETS.
- Vinti, Carlo. 1984. „Pensiero e linguaggio in Spinoza.” In *Linguaggio, persuasione, verità*, szerk. Società Filosofia Italiana, 483–92. Padova: Cedam.
- Zac, Sylvain. 1977. „Spinoza et le langage.” *Giornale critico della Filosofia italiana* 56: 612–33.
- Zourabichvili, François. 2012. „La langue de l’entendement infini.” In *Les lectures contemporaines de Spinoza*, szerk. Claude Cohen-Boulakia – Mireille Delbraccio – Pierre-François Moreau, 249–59. Paris: PUPS.