

GULYÁS PÉTER

Imaginatio és tapasztalat Spinoza filozófiájában

Az alábbi dolgozat célja, hogy hozzájáruljon a tapasztalati megismerés jelentőségének tisztázásához Spinoza filozófiájában. Az értelmezői hagyomány klasszikus képviselőinek számottevő hányada kizárta, hogy a tapasztalat bármilyenfajta szereppel rendelkezne az *Etika* tanításában vagy annak felépülésében; míg más értelmezők olyan egyedülálló jelentőséget tulajdonítottak a tapasztalat Spinoza által sehol sem definiált fogalmának a holland filozófus életművében, hogy megfontolásaik helyenként joggal illethetők az egyoldalúság vádjával. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy középutat találjak az általam ismert interpretációs szélsőségek között. Ennek alapját az a megfontolás szolgáltatja, hogy bár Spinoza hangsúlyosan támaszkodik a tapasztalat tanítására, e tanítás sem eredetét, sem legitimálását illetően nem bír olyan jellegű önálló és független érvényességgel, amely például az ész vagy az intuitív tudomány megismerési módját jellemzi az *Etiká*bán. A vizsgálat tétje azonban túlmutat a tapasztalat Spinoza gondolkodásán belüli lokalizálásának feladatán; e megismerési mód helyénvaló értékelésével ugyanis tompíthatjuk azon filozófiatörténeti általánosítások élet, melyek éppúgy torzítják Spinoza, mint a tizenhetedik század minden jelentősebb gondolkodójának megítélését.

A dolgozat bevezető szakaszában Pierre-François Moreau Spinoza tapasztalatfogalmára vonatkozó téziseit ismertetem. Az elemzés további részeiben azon kérdések tárgyalására kerül sor, melyek megválaszolását Moreau meggyőződése szerint elmulasztja. Ennek megfelelően először a tapasztalat eredetét és változatainak elkülönítési kritériumait vizsgálom; majd ebből kiindulva lépésről lépésre bemutatom, hogy bármilyen funkciót töltsön is be a tapasztalat, tanítása csak az *imaginatio* vagy az ész megismerési módjával való együttműködésében válik hasznossá mind a spinozai filozófia, mind a *Tanulmány az értelem megjavításáról* című művet elbeszélő spinozai „én” szempontjából.¹

1 Benedictus de SPINOZA műveire az alábbi kiadások és az alábbi folyószövegbeli rövidítések alapján hivatkozom: Ifj: *Ifjúkori művek*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1981, Akadémiai. Et: *Etika*, ford. BOROS Gábor, SZEMERE Samu, Bp., 2001, Osiris. PtL: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai. TPT: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. BOROS Gábor, SZALAI Judit, SZEMERE Samu, Bp., 2002, Osiris. René DESCARTES művei esetében: Elm: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. BOROS Gábor, Bp., 1994, Atlantisz. LSz: *A lélek szenvedélyei*, ford. DÉKÁNY András, Szeged, 1994, Ictus.

1. A tapasztalat és funkciói Spinozánál

A huszadik század elején és közepén regnáló, többé-kevésbé a hegelianus filozófiatörténeti modellt követő értelmezői iskolák hatására sokszor ma is úgy véljük, hogy Spinoza „rendszere” nem más, mint a spekulatív ész vélt vagy valós diadala a képzelgéseinek és szenvedélyeinek kiszolgáltatott mindennapi ember vélekedései felett. Ennek megfelelően minden olyan esetben zavarba esünk, amikor Spinoza explicit módon a tapasztalat tanítására hivatkozik akár a *Politikai tanulmány*, akár az *Etika* oldalain, és e szövegfordulatokat, hasonlóan a Spinoza műveiben szintén feltűnő módon gyakori, klasszikus latin szerzőktől származó idézetekhez, a filozófiai szemléltetés önmagukban véve jelentéktelen eszközei közé soroljuk. Meggyőződésem szerint azonban a tapasztalat tanításának folytonos spinozai megidézése ennél jóval nagyobb figyelmet érdemel.

1/1. A tapasztalat tanításának formái

Az egyik első olyan tanulmány, amely érdemben próbált számolni az említett utalásokkal, Michel Henry nevéhez köthető: a később az *Essence de la manifestation* megírásával a francia új fenomenológia ünnevelt alakjává vált filozófus szakdolgozatában nyíltan szembefordult a korának filozófiatörténeti vezéráramát meghatározó Léon Brunschvicg interpretációjával, és azt állította, hogy az *Etikát* egy személyes tapasztalat, mégpedig a boldogság tapasztalata szervezi meg.² Bár Henry érdemei a Spinoza-kutatás szempontjából is tagadhatatlanok, sajnálatos módon tanulmányának egyetlen fejezetében sem tesz kísérletet arra, hogy filológiailag megalapozott módon tárja elénk a tapasztalat szó legalábbis hozzátétőleges értelmét Spinoza filozófiájában; ráadásul említett hipotézisének igazolása is alapvető nehézségekbe ütközik. Az ötvenes évek után megszorodó angolszász Spinoza-értelmezések ezzel szemben a precizitás jóval tudatosabb igényével léptek fel, és többször kísérletet tettek a spinozai tapasztalat funkciójának és mibenlétének tisztázására: G. H. R. Parkinson kötete például, Johnathan Bennett jóval később keletkezett tanulmányához hasonlóan, felveti annak lehetőségét, hogy Spinozánál létezhet a tapasztalatnak egy olyan formája, amely nem homályos; egy *experientia non vaga*, mely így a „negyedik megismerési mód” szerepét foglalná el.³

2 Vö. Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, P.U.F., 2004, Paris. 14. l.

3 Vö. G.H.R. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, 1964, Oxford. 158-162. l. Ill. Johnathan BENNET, *A Study on Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Community, 1984, hn. 23-25. l.

Spinoza tapasztalatfogalmának teljes körű, és annak helyenként kizárólagos fontosságot tulajdonító rehabilitálását végül Pierre-François Moreau 1994-ben kiadott tanulmánya végezte el.⁴ *Expérience et éternité* című kötetének elsődleges célja annak bizonyítása, hogy Spinozánál a tapasztalat egy olyan tudásformát jelöl, amely bár nem számít adekvát természetű megismerésnek, tanítására mégis legitim módon utalhatunk akár azzal a céllal, hogy illusztráljuk, akár azzal, hogy alátámasszuk a geometriai levelezés által elének tárt téziseinket. Moreau érvelése egy negatív és egy pozitív szakaszra bontható; az előbbi során azt mutatja meg, hogy mivel nem azonosíthatjuk Spinoza tapasztalatfogalmát. Ez először is nem lehet egyenértékű az *experientia vagával*, a homályos tapasztalattal, hiszen ebben az esetben tanítását nem tarthatnánk kellően megbízhatónak ahhoz, hogy feltevéseinket általa illusztráljuk vagy igazoljuk.⁵ Másrésztől a tapasztalat még csak nem is a kísérleti, az experimentális adatokat jelöli, hiszen például a korai Oldenburg-levelezés egészen máshogy utal a kísérleti, mint az *Étika* a tapasztalati tudásra.⁶ Végezetül pedig a spinozai *experientia* semmiképpen sem azonos valamilye misztikus tapasztalattal, amely Isten színe elé emelne bennünket, hiszen Spinoza a geometriai módszer Isten ideájához vezető dedukciós lépését egyértelműen az intuitív tudomány teljesítményének tulajdonítja, amelynek leírásában azonban sehol sem hivatkozik a „transzcendencia élményére” vagy bármi hasonlóra.⁷

Arról, hogy mindezzel szemben milyen szerep jut Spinoza filozófiájában a tapasztalatnak, Moreau érvelésének pozitív ága szerint a legvilágosabban a tizedik, Simon de Vrieshez írott levél tanúskodik. Itt Spinoza a következőket írja (PtL, 132):

Ön azt kérdezi tőlem, szükségünk van-e a tapasztalatra, hogy tudjuk, igaz-e egy attribútum definíciója. Erre azt felelem, hogy csupáncsak azoknál a dolgoknál van tapasztalatra szükségünk, amelyeket nem lehet egy dolog definíciójából következtetni, mint pl. a módusok létezését; ezt ugyanis nem lehet egy dolog definíciójából következtetni. De nincs szükségünk tapasztalatra azoknál, amelyek létezése nem különbözik lényegüktől, s ezért definíciójukból lehet őket következtetni. Sőt semmiféle tapasztalat erre meg nem taníthat

4 Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, 1994, Paris.

5 Vö. im., 245-262. l., különösen 260. l.: „Il y a donc quatre types des connaissances (regroupés en trois genres), mais il n'y a que deux types d'enseignements. Quand on dit: *ratio docet*, cela signifie: peu d'hommes le savent; quand on dit: *experientia docet*, cela signifie: tout le monde le sait.”

6 Vö. im., 262-287. l., különösen 285. l.: „La physique interroge sur des objets relativement simples, où l'intervention d'un artefact peut révéler des rapports essentiels: c'est ce qui délimite le lieu de l'expérimentation. L'éthique [...] raisonne sur des objets complexes, où précisément la différence révélatrice n'est pas aisément constructible, alors que les figures en sont disponible dans l'expérience.”

7 Vö. im., 287-293. l.

bennünket; mert a tapasztalat nem tanít semmit a dolgok lényegére nézve; legfeljebb azt érheti el, hogy szellemünket arra készíti, hogy pusztán a dolgok bizonyos lényegéről gondolkodjunk. Minthogy az attribútumok létezése nem különbözik lényegüktől, azt semiféle tapasztalattal meg nem közelíthetjük.

Annak ellenére, hogy a szövegrészlet középpontjában egy negatív előjelű kijelentés helyezkedik el, mely szerint a tapasztalat nem lehet segítségünkre Isten attribútumainak megismerésében, Spinoza levele egyben a megismerés azon tárgyait és funkcióit is kijelöli, melyek esetében a tapasztalat közreműködése nélkülözhetetlennek bizonyul. Moreau szerint a levél és az általában vett spinozai szövegkorpusz alapján három ilyen funkciót különíthetünk el.⁸

a) A tapasztalat egyfelől megerősíti azon véges módusok létezéséről vagy minőségéről szóló feltevéseinket, melyeknek csupán a lényegük mutatható fel az ész segítségével. E *megerősítő működésmód* különösen az *Etika* affektuselméletének kifejtése során bír jelentőséggel, hiszen bár a geometriai levezetés rámutathat például a részvét affektusának mibenlétére és megvalósulásának elvi lehetőségére, annak tényleges előfordulásáról csakis a tapasztalat tanúskodhat. Moreau e meghatározás aleseteként tárgyalja a tapasztalat *képviselői funkcióját*: egyes helyzetekben az *experientia* helyettesítheti az ész útmutatását, és alacsonyabb bizonyosság szinten ugyan, de ugyanazt közvetítheti számunkra, mint egy racionális bizonyítás. E helyettesítés ideális formája a *Teológiai-politikai tanulmány* ötödik fejezetében jelenik meg, ahol Spinoza amellet érvel, hogy a Szentírás ész útján nem bizonyított morális alapállításai egybeesnek az ész által diktált etikai elvekkel, melyek követéséhez így nem feltétlenül szükséges a racionális levezetések ismerete.

b) Másfelől Spinoza egyes megállapításai arra engednek következtetni, hogy a tapasztalat nem pusztán megerősítheti, de legitim módon létre is hozhatja egy véges módus létezéséről való tudásunkat. A 83. számú, Walter von Tschirnhausnak írt levél ugyanis éppen azt hangsúlyozza, hogy a dolgok sokfélesége és komplexitása nem vezethető le egyedül és közvetlenül a kiterjedés attribútumából (PtL, 321. l.):

Arra a kérdésre vonatkozóan, vajon a kiterjedés pusztá fogalmából lehet-e a priori a dolgok különféleségét bebizonyítani, úgy hiszem, már elég világosan kimutattam, hogy ez lehetetlen, s hogy ezért Descartes helytelenül definiálta a kiterjedés által az anyagot [...]

8 A tapasztalat funkcióival kapcsolatban ld. im., 296-299. l. Moreau eredeti kifejezéseit a következőképpen fordítom: *fonction confirmative*: megerősítő funkció (vagy: működésmód), *fonction substitutive*: képviselői funkció, *fonction constitutive*: konstitutív funkció, *fonction indicative*: jelző funkció.

Moreau szerint ennek tükrében Spinozánál a tapasztalat *konstitutív funkciót* is betölthet. E funkció működése teszi lehetővé, hogy egy véges móduszt ne pusztán önmagában, de egyben összetettségében és környezete befolyásoló hatásait is figyelembe véve ismerjünk meg. Ennek alapján például nem csupán azt tudhatjuk valakiről, hogy féltékenységet érez, de egyben azt is, hogy miben más ezen affektus lefolyása az ő esetében, mint például egy harmadik személyében.⁹

c) Végezetül a tapasztalat képes befolyást gyakorolni döntéseinkre is. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezető gondolatai valójában a tapasztalat ezen *jelző funkciója* köré szerveződnek, amennyiben a tapasztalat a spinozai elbeszélő ént arra bírja rá, hogy a gondolkodás, és ne a kétes élvezetek hajszolásának útjára lépjen (Ifj, 101. l.):

Miután a tapasztalat megtanított engem arra, hogy mindaz, amivel a mindennapi életben gyakran találkozunk, hiú és haszontalan [...] elhatároztam végül, hogy azt kutatom, van-e valami igazi jó [...]

Az elbeszélő én Moreau szerint azért választja a *cogitare* egyébként első látásra korántsem csábító alternatíváját, mert világos tapasztalati tudással rendelkezik a mindennapi értékek illuzórikus természetéről.

A fentiekhez az *Expérience et éternité* hozzáfűzi, hogy a tapasztalati tudás Spinozánál három sajátos formában jelenhet meg.¹⁰ Először is, a tapasztalat felléphet személyes tapasztalatként: a *Tanulmány* fent említett elbeszélője saját személyes tudására támaszkodik döntésének meghozatalakor. Másrésztől általános, és Spinoza szerint legitím tapasztalati ismeret nyilvánul meg azokban az ókori szerzőktől származó idézetekben, melyekre az *Etika* szövege több helyütt támaszkodik; a tapasztalat így a hagyomány formáját is magára öltheti. Végezetül Moreau szerint Spinozánál beszélhetünk egyfajta az életre általában vonatkozó, vagy politikai, sőt esetenként történelmi tapasztalatról is, amennyiben a *Politikái tanulmány* első fejezetében éppen ennek megléte különíti el a legitím politikai elméletet az idealisztikus szatíráktól.

9 Vö. im., 395-404. l.

10 Vö. im., 299-301. l.

1/2. A tapasztalat Moreau-féle interpretációjával kapcsolatban felmerülő problémák

Bár Moreau vizsgálatai kétségtelenül lefedik a spinozai szövegtörzset és gondolkodás egészét, meggyőződés szerint a tapasztalat definiálási kísérlete a francia filozófiatörténész interpretációjában is sikertelen marad, hiszen ilyen kísérletről, szigorú értelemben véve, az *Expérience et éternité* argumentációjában még csak nem is beszélhetünk. Moreau ugyanis úgy véli, hogy Spinoza adott tényként kezeli a tapasztalat tanításának meglétét, amely bár meghatározza azt, mégsem része vagy tárgya a filozófiai vizsgálódásnak. Ennek megfelelően csupán egy helyütt utal arra, hogy a tapasztalat vélhetően az *imaginatio* egyik kitüntetett terméke; márpedig a tapasztalat eredetére vonatkozó kérdést különösen jelentőssé teszi az a tény, hogy Spinoza korai írásaiban egy genetikus definícióelméletet dolgoz ki, amelyhez az *Etiķa* szövegében is tartja magát.¹¹ Első feladatunk ennek megfelelően az lesz, hogy mi magunk kutassuk fel tapasztalat és *imaginatio* összefüggéseit.

Az említett eredetkérdés elmulasztása ugyanis több súlyos következménnyel jár. Ami Moreau argumentációjának negatív szakaszát illeti, elfogadhatjuk ugyan, hogy a spinozai legitím tapasztalat nem azonos az *experientia vagával*, mégsem tudunk rámutatni azokra a kritériumokra, amelyek a kettőt elválasztják egymástól. A probléma egészen pontosan abban áll, hogy mind a homályos, mind a helytálló tapasztalati ismeretet az *imaginatio* fakultása alapozza meg, így fel kell tárnunk azokat a mechanizmusokat, amelyek az egyik vagy a másik ismeret kialakulásához vezetnek. Azt fogjuk találni, hogy a legitím tapasztalat csakis az ész és az *imaginatio* együttműködése nyomán állhat elő; ezzel azonban megcáfoljuk Moreau azon implicit hipotézisét, melynek értelmében a tapasztalatnak kizárólagos és az egész spinozai gondolatrendszer meghatározó, ám definit módon nem megalapozott jelentőséggel rendelkezik.

Ami Moreau érvelésének pozitív ágát illeti, számomra korántsem világos, hogyan támasztja alá a Tshirnhaus-levelezés a tapasztalat konstitutív funkciójának meglétét. Mind Spinoza, mind Tshirnhaus levelei ugyanis inkább a descartes-i attribútumtan elemeit kérdőjelezzik meg, mintsem a tapasztalat tanításának legitímációját célozzák. Amennyiben pedig igazolni tudjuk, hogy a spinozai tapasztalatfogalom csakis az ész és az *imaginatio* kontextusában értelmezhető, egyben azt is be fogjuk látni, hogy ahogyan az ész által létrehozott tudás a tapasztalat, úgy a tapasztalat által konstituált ismeret az ész konfirmációjára szorul. Ezen felül meg kell jegyeznünk azt is, hogy az egyes funkciók jóval erőteljesebben válnak el egymástól, mint azt Moreau feltételezné, ráadásul ennek nyelvi kifejeződését éppen a tapaszt-

¹¹ Vö. Ifj., 129. 1., ill. BOROS Gábor, *Spinoza és a filozófiai etiķa problémája*, Atlantisz, 1997, Bp. 67-72. 1.

lati tanítás egyes formáinak elkülönülésében érhetjük tetten. Míg Spinoza a megerősítő és a konstitutív funkció esetében hajlamos inkább személyes, ám egyben általánosnak tekinthető tapasztalati tudásunkra hivatkozni, addig a képviselési és a jelző szerepnek inkább a hagyomány szövegei, vagy a történeti- és életgyakorlati ismeretek felelnek meg.

A fenti feltevések igazolását első lépésben a spinozai filozófia elemi szintjein igyekszem majd elvégezni; így kerül sor például a testről alkotott ideák, vagy a közös fogalmak problémájának vizsgálatára az *Etika* második könyvében. Együttműködési hipotézisemnek a tapasztalat további funkcióira való kiterjesztése azonban megköveteli, hogy olyan komplexebb témákat is érintsünk, amelyek kifejtését a *Teológiai-politikai tanulmány* fejezeteiben követhetjük nyomon. Az *imaginatio* és az ész szerepének megértésére a tapasztalat képviselési funkciójának kapcsán a Szentírás elbeszéléseinek hasznosságára vonatkozó spinozai érvelés elemzésén keresztül nyílik majd lehetőségünk; míg a tapasztalat indikatív hatásainak felmutatását a legszemléletesebben az ebben a műben és a *Tanulmány az értelem megjavításáról* című írásban alkalmazott reményfogalom alapján végezhetjük el.¹²

2. Imaginatio és experientia vaga

Míg Descartes esetenként úgy vélte, hogy a tényleges emberi megismerést gátló egyik legfőbb akadály a képzelet,¹³ addig Spinozánál, legalábbis Robert Misrahi érvelése szerint, az *imaginatio*ra vonatkozó tanítás biztosítja az ember felszabadulását az eredendő bűn hipotézisének nyomása alól.¹⁴ Ezen radikális meggyőződéskülönbség szemléltetésének érdekében először is felvázolom az *imaginatio* klasszikus-karteziánus modelljét Descartes egyes művei és Malebranche *De l'imagination* című írása alapján;¹⁵

12 Amit az alábbi dolgozatban semmiképpen sem szándékozom vizsgálni, az az ötödik könyv huszonharmadik tételének megjegyzése, melynek értelmében „érezzük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”. E fordulat értelmezése ugyanis legalább annyi nehézséget vet fel, mint az alább tárgyalandó problémák.

13 Vö. pl. Elm, 37–38. l.: „Ily módon felismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga ragadhassa meg – még hozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet – saját természetét.”

14 Robert MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, 2001, Paris. 99. l. Misrahi itt amellet érvel, hogy éppen azért, mert az *imaginatio* magyarázatot ad a szenvedélyeknek való kiszolgáltatottságunkra, így esetleges bűneinket az emberi szférába helyezi, és ott is kínálja fel kezelésük lehetőségét.

15 A *De l'imagination* Malebranche *De la recherche de la vérité* című művének második kötete. Az általam hivatkozott kiadás: Nicolas MALEBRANCHE, *De l'imagination*, Paris, 2006, Vrin.

majd rámutatok ezen alapmodell egyes mozzanatainak Spinozánál megfigyelhető módosulásaira. E vizsgálat lesz segítségünkre mind a homályos, mind a nem homályos tapasztalati ismeret természetének megértése során.

2/1. Az imaginatio karteziánus alapmodellje

A „karteziánus alapmodell” kifejezésen a továbbiakban egy olyan, a képzelet szerepére és értékére vonatkozó meggyőződés csoportot értek, melyet Descartes és Malebranche műveiből vonatkoztathatunk el, mintegy azok közös nevezőjeként.¹⁶ Látnunk kell, hogy még e meglehetősen erőszakosan összeállított modellben sem tudunk többet rögzíteni, mint egyes, az *imaginatio* meghatározása felé irányuló tendenciákat, melyek Descartes esetében olykor nem rajzolódnak ki egyértelműen, és melyek közül Malebranche csupán egyeseket követ.

a) Hozzávetőlegesen azt mondhatjuk, hogy Descartes elválasztja egymástól az érzékelés, a képzelet és az értelem fakultásait; ez a distinkció pedig az életmű folyamán egyfelől tovább differenciálódik, másfelől pedig radikalizálódik. Ez utóbbi okára a következő pontban kérdezek rá, előbb azonban a képzelet fakultásának belső megosztottságát mutatom ki. Mind Descartes, mind Malebranche elkülöníti egymástól az *imaginatio* aktív és passzív válfaját. A *lélek szenvedélyei* huszadik és huszonegyedik paragrafusában elválasztja azokat az akarati aktusokat, melyek folytán például egy mesebeli szörnyet képzelhetünk el, azon képek szemlélésétől, melyek létrejöttében az akarat nem működött közre (LSz, 44. l.). Meglehetősen hasonló különbségekre hívja fel figyelmünket a *De l'imagination* első könyve is, annak ellenére, hogy a mű sohasem jelöli külön, hogy melyik változatot vizsgálja:¹⁷

Ebben a műben e két dolgot, különbségüktől függetlenül, ugyanazzal a névvel illetjük; és egyáltalán nem választjuk el azokat az aktív és a passzív szóval, mint azt tehetnénk, hiszen azon dolog értelme, amiről éppen beszélünk majd, elég világosan jelöli, a kettő közül melyikről van szó – a lélek aktív képzeletéről, vagy a test passzív képzeletéről.

A fentiek értelmében tehát a képzelet aktív változatáról beszélünk minden olyan esetben, mikor a lélek egyfajta reprezentatív öntevékenység folyamán jelenít meg vala-

16 A modellt két okból sem tekinthetjük történetileg hű modellnek. Egyrésztől Spinoza nem olvashatta Malebranche írásait, másfelől pedig nem számolok az egyes, ókori gondolati áramlatok hatásával (pl. a sztoicizmus képzelet- és etikafelfogásával).

17 Vö. *De l'imagination*, 78. l.

mit saját maga számára; például akkor, amikor magunk elé képzelünk egy kacsalábon forgó palotát. Ezzel szemben a passzív képzelet terméke minden olyan mentális tartalom, amelynek szemléletére valamely testi hatás bír rá bennünket; Malebranche például hosszasan értekezik a bor képzeletkatalizáló hatásairól.¹⁸

b) Szintúgy hozzátétőlegesen azt állíthatjuk, hogy az *imaginatio* fakultásának leírásához általában, és egyes válfajainak megközelítéséhez külön-külön is mindkét szerzőnél egy sajátos értékelés társul. Descartes esetében az aktívnek minősülő *imaginatio* megítélése különösen hullámzónak mondható. Míg a *Szabályok az értelem vezetésére* elismeri az értekek, az értelem, és a képzelet Descartes példái alapján az aktív változatba sorolható teljesítményének összhangját, és együttműködésük szükségességét,¹⁹ addig a *Hatodik elmélkedés* már érezhetően redundánsnak minősíti a képzelet termékeit és hatását az emberi megismerőképesség szempontjából.²⁰ Ehhez viszonyítva *A lélek szenvedélyei* immár ismét pozitív módon viszonyul az aktív természetű képzelethez; az *imaginatio* belső felosztását ugyanis Descartes éppen ebben a műben végzi el, mégpedig úgy, hogy a képzelet aktív válfaját kitünteti annak passzív változatához képest. Ennek szemléltetésére tekintsük a mű 48. cikkelyében felhozott példát (LSz, 63. l.):

Így ha a félelem legfőbb rosszként ábrázolja a halált, amely csakis a meneküléssel kerülhető el [...]

A félelem megjelenítő hatását a passzív jellegű képzelet egyik ideáltipikus példájának tekinthetjük, amennyiben megvizsgáljuk a félelmet működtető mechanizmus természetét. Descartes szerint a félelem eredete az ijedtség, a meglepetés, amelyet egy közelinek ítélt baj idéz elő. Az érzet intenzitása miatt azonban előfordulhat, hogy az élet-szellemek már nem észlelésre, hanem képzelődésre készítetik a lelket: például a halál képének megjelenítésére. A passzív képzelet uralma a 211. cikkely szerint ugyanakkor éppen az aktív *imaginatio* segítségével törhető meg: ha ellenség támad ránk, megpróbálhatjuk „elterelni gondolatainkat a veszélyről, elképzelve azokat az okokat, amelyek miatt sokkal nagyobb becsületet ad az ellenállás, mint a futás” (LSz, 170. l.). A Descartes-nál megfigyelhető tendencia tehát az aktív képzelet hasznosságának elismerésétől annak redundanciájának bizonyításán keresztül végül az *imaginatio activa* viszonylagos

18 Vö. im., 83-85. l.

19 Vö. René DESCARTES, *Válogatott filozófiai írások*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai. 128. l. (XII. szabály).

20 Vö. Elm, 89-90. l.

pozitivitásának hangsúlyozása felé mutat, mégpedig úgy, hogy ez utóbbi ellentétbe kerül a passzív képzelettel, amelyhez egyértelműen negatív értékelés társul.

Miután Malebranche számára *A lélek szenvedélyei* jelentette azt az alapszöveget, melyre a *De l'imagination* írása során támaszkodik, a mű érveléséhez hasonlóan pozitív, de legalábbis nem elítélendő fakultásként tárgyalja az aktív képzeletet, ám Descartes megjegyzéseihez képest jóval hangsúlyosabban és kiterjedtebben hívja fel a figyelmet a passzív típusú *imaginatio* veszélyeire. A passzív képzelet hatásainak egyik legborzalmasabb példáját Malebranche a mű második könyvének harmadik fejezetében írja le.²¹ A példa középpontjában egy fiatal férfi áll, aki éppoly nyomorult volt lelkében, mint testében: elméje zavarát végtagjainak születéstől adott csonkasága tetézte. Ennek magyarázata Malebranche szerint abban áll, hogy a fiatalember édesanyja, mikor várandós volt, végignézte egy bűnöző kivégzését; az égő bűnös látványa pedig egyszerre gyakorolt intenzív hatást saját és születendő gyermekének testére és elméjére. Míg azonban a felnőtt szervezet képes volt e sokkot semlegesíteni, addig a magzat fejlődését végzetesen befolyásolta a kivégzés keltette döbbenet az asszonyban.

c) A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy a Descartes-nál és Malebranche-nál leírt *imaginatio* egyik, de esetenként mindkét válfaja valamilyen terápiára szorul. Descartes-nál e terápia két lehetséges módon valósulhat meg. Egyfelől, és ez érvényesíthető még az aktív *imaginatio* redundanciájával és haszontalanságával szemben is, Descartes szerint képesek vagyunk felfüggeszteni a képzelet működését az értelem javára; ennek tipikus példája, hogy egy sokszög természetének megközelítésekor egyszerre nyílik lehetőségünk elképzelni és az értelem segítségével szemlélni az adott síkidomot, ám az előbbi jóval korlátozottabb megértését biztosítja a problémának, mint az utóbbi, hiszen képzeletünknek nem áll módjában megjeleníteni például egy ezerszöget.²² A terápia már említett másik útja, melynek leírását elsősorban *A lélek szenvedélyei* szövege rögzíti, az aktív *imaginatio* lehetőségeit használja ki: ezek szerint módunkban áll kiküszöbölni az ijedség hirtelen és meglepő jellegéből következő, fenyegető víziókat, ha „elképzeljük azokat az okokat”, melyek inkább a helytállásra, mintsem a meghunyászkodásra indítanak (170. l.). Ez utóbbi lehetőség fennállása ellenére mégis azt mondhatjuk, hogy Descartes-nál erőteljesebben érvényesül az a terapeutikus tendencia, amely az *imaginatio* felfüggesztését irányozza elő.

Malebranche jóval radikálisabban képviseli ez utóbbi álláspontot. A *De l'imagination* konklúziójában lefektetett,²³ egészen megdöbbentő állítássorozat explicit módon annak

21 Vö. *De l'imagination*, 117-119. l.

22 Vö. *Elm*, 90. l.

23 Vö. *De l'imagination*, 251-252. l.

beláttatását célozza, hogy minden olyan ismeretünk, amely a test közvetítésével jön létre, szükségképpen hamis és felülírandó. Ennek szemléltetését Malebranche az egysültség formáinak és fokozatainak bemutatása segítségével végzi el; ezek közül az első a gyermek és az anya egysültsége az anyaméhben, amely, mint a fenti példából is láttuk, „bűneink és nyomorúságunk” egyik elsődleges forrása. Ezt az egységet aztán felváltja a gyermek kötődése szüleihez, majd, felnőttként, a többi emberhez és új családjához; mindez pedig annak a lehetőségét teremti meg, hogy az *imaginatio* eleve veszélyes individuális megvalósulásain túl az emberek megfertőzzék egymást képzelgéseikkel. Ennek közvetlen következménye például a vérfarkasokban és a boszorkányokban való hit. Malebranche szerint a „hibák és a nyomorúság fertőzése” csakis az imaginárius szférát megteremtő és megerősítő kötődések és egysülések felszámolásával szüntethető meg: azáltal, hogy elvetjük minden, az *imaginatióból* származó elgondolásunkat, és a tiszta értelem utasítására egy minőségileg új egységesülés, mégpedig Isten igéjével való önk megvalósulását igyekszünk elősegíteni.

Összefoglalva, és némileg tovább egyszerűsítve a fent elmondottakat, az *imaginatio* karteziánus modelljének mozzanatait a következőképpen határozhatjuk meg. A képzelet *a)* rendelkezik egy aktív és egy passzív válfajjal, melyek közül *b)* az előbbi vagy redundánsnak minősül, vagy csupán tájékozási pontot szolgáltat a megismerés és cselekvés számára, míg az utóbbihoz egyértelműen negatív értékelés társul. Ennek következtében *c)* az *imaginatió*nak kitett ember terápiára szorul, aminek lényege a képzelet működésének felfüggesztésében érhető tetten.

2/2. Az imaginatio fogalma Spinozánál

A szakasz hátralévő részében azt fogom áttekinteni, hogy mennyiben különül el Spinoza *imaginatio*-felfogása az előbb vázolt karteziánus modelltől. Bár e spinozai módosítások első pillantásra árnyalatnyinak, sőt jelentéktelennek tűnhetnek, látni fogjuk, hogy az *Etikában* az *imaginatio* Descartes számára még redundáns vagy káros fakultására alapvető és kulcsfontosságú szerep hárul, amely éppúgy meghatározza az emberi megismerés lehetőségeit, mint a mű felépítését.

a) Spinoza első módosítása abban áll, hogy míg a Descartes és Malebranche által alkalmazott modellben a képzelet rendelkezik egy aktív és egy passzív változattal, addig az *Etikában* az *imaginatiót* alapvetően a passzivitás jellemzi, és aktív *változatú*

képzeletről nem, legfeljebb annak egyfajta aktív *értelméről* beszélhetünk. Az *imaginatio* definícióját a mű második részének tizenhetedik tételében olvashatjuk (2T17):

Ha az emberi testet affekció éri oly módon, hogy az magában foglalja valamely külső test természetét, akkor az emberi elme ezt a külső testet valósággal létezőként, vagyis számára jelenvalóként fogja szemlélni [contemplabitur] mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanannak a külső testnek létezését, vagyis jelenvalóságát.

Mint Pierre Macherey felhívja rá a figyelmet, a *contemplare* ige szerepeltetése az *imaginatio* definíciójában egyértelműen rögzíti annak passzív természetét.²⁴ Ennek alátámasztására idézzük fel az *imaginatio* általában vett lehetőségfeltételét, melyet Spinoza a tizennegyedik tételben rögzít: „az ember alkalmas sok dolog észrevezésére [apta est ad plurima percipiendum], mégpedig annál alkalmasabb, minél többféle módon lehet testének részeit elrendezni”. A könyv harmadik definíciójához írt magyarázat azonban éppen a *perceptio* (észrevezés) és a *formatio* (megalkotás) aktusait állítja oppozícióba, mégpedig annak alapján, hogy az előbbi során az elme szenved egy tárgytól, míg az utóbbi esetében aktivitást tanúsít. Ebből két következtetés adódik: Spinoza egyfelől a descartes-i passzív képzelet vezérfonalára fűzi fel az *imaginatio* általános és egységes definícióját, másfelől pedig az így jellemzett fakultás körébe bevonja az észlelést is. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy Spinoza szerint az, amit az *imaginatio* során szemlélünk, nem pusztán a külső tárgy megjelenítése, nem is egyszerűen annak természete, de egyben annak *léte* is, hiszen az aktuális képet megszüntető affekció pontosan a szemlélt tárgy létezését zárja ki, ahogyan magát a szemlélt tárgyat is „valósággal létezőként” fogjuk fel. Mindez annyit jelent, hogy az *imaginatio*ban megformálódó idea nem egy pusztán mentális reprezentáció, hanem egyben létállítás is: a negyvenkilencedik tétel megjegyzésének példája szerint egy szárnyas ló elképzelése valójában semmi más, mint a ló szárnyai meglétének állítása.

Az aktív képzelet kérdésével kapcsolatban a következőket kell megjegyeznünk. Spinoza a *Metafizikai gondolatok* első fejezetében még számol az *imaginatio* aktív változatával, ám, éppen azért, mert az az emberi önkény, nem pedig az értelem rendjének megvalósulása, tárgyalását kimondottan negatív megvilágításba helyezi (Ifj, 221-222. l.). Ezzel szemben az *Étika* szövegében már nem találunk arra utalást, hogy Spinozát különállóan foglalkoztatná az aktív képzelet termékei, ugyanis a *Metafizikai gondolatok*ban felhozott példák redukálha-

24 Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Press Universitaire de France, 1997, Paris. 177. l.

tónak tűnnek a passzív *imaginatio* működésére.²⁵ Az ötödik könyv affektusterápiája mégis felveti annak lehetőségét, hogy az *imaginatio* aktív értelmet nyerjen: a tizedik tétel értelmében képesek vagyunk az egyes külső események hatására keletkező képeket más külső események ideájához fűzni, aminek következtében az utóbbiak megtörténtek az előbbi képek merülnek fel bennünk. Ennek lehetőségét azonban *A lélek szenvedélyei* is rögzíti, mégpedig éppen az aktív képzelet egyik alapvető példájaként. Látnunk kell azonban, hogy Spinoza itt nem az elme képzelet fölött gyakorolt uralma mellett érvel, hanem az *imaginatio* passzív sajátosságainak aktív természetű *kijhasználását* irányozza elő. Ennek bizonyításához vegyük alapul az emlékezet második könyvben rögzített meghatározását (2T18M):

Ebből világosan megértjük, mi az emlékezet. Nem más ugyanis, mint olyan ideák bizonyos kapcsolata, amelyek az emberi testen kívül lévő dolgok természetét foglalják magukba, olyan kapcsolat, amely az elmében az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint jön létre.

Parkinson a *memoria* ezen definíciója kapcsán arra mutat rá, hogy Spinozánál az emlékezet nem annyira az idővel, mint inkább a testtel áll kapcsolatban.²⁶ Az emlékezet egyfajta diszpozíció, amely különféle együttállásokat rögzít; egy római ennek megfelelően gondol a *pomum* szó elhangzásakor az almára (vö. 2T18M). Ha az így megmerevedő diszpozíciókat átstrukturáljuk, és például a sérelem eseményéhez nem a bosszút, hanem a megbocsátást kötjük, akkor a sérelem előállásakor inkább az utóbbi választására leszünk *determináltak*. Descartes-nál ezzel szemben nem az asszociációs sor előzetes átrendezését, hanem az aktív képzelet alkalomszerű beavatkozását figyeltük meg a sérelem elszenvedésének pillanatában. Spinoza szerint a külső történések túlhatalma miatt éppen ez utóbbira vagyunk képtelenek, így az *imaginatio* legfeljebb aktív *értelemmel*, de semmiképpen sem önálló és tevékeny változattal rendelkezhet.

b) Mint erre a fent elmondottakkal is utalást tettünk, Spinozánál az értékelés sohasem az *imaginatióra* magára, hanem annak termékeire irányul. Az *Etika* szövege ugyanis szükségszerűnek tartja, hogy az emberi test más testekkel legyen körbevétel, melyek aztán elkerülhetetlenül hatást gyakorolnak rá, szükségszerűvé téve magának az *imaginatió*nak a megindulását és fennmaradását is. Amit Spinoza határozottan elítél, az nem más, mint az *experientia vaga*, a homályos tapasztalati megismerés. Bár ez utóbbit és az *imaginatiót* könnyű egybemosnunk, abból, hogy az *imaginatio* eredményeként

25 Ezen példák közé sorolhatjuk a kimérát (221. l.), vagy a létezők tagadásának elképzelését, így a „sötétséget”, a „vaksgót, vagy a „határt” (222. l.).

26 Vö. Parkinson, im., 143-144. l.

inadekvát ideákkal rendelkezünk, még nem következik, hogy az *imaginatio*ra csupán inadekvát megismerés épülhet; valójában három feltételnek is teljesülnie kell ahhoz, hogy a képzelet alapjain előálljon a homályos tapasztalati megismerés.

Az *első kritérium*ot részben már szintén érintettük: az *imaginatio* fakultása maga is rendelkezik egy ontológiai lehetőségfeltétellel. A tizenegyedik tételből következtetett állítás szerint:

Amikor pedig azt mondjuk, hogy Istenben megvan ez vagy az az idea, de nemcsak amennyiben az emberi elme természetét alkotja, hanem amennyiben az emberi elmével egyszerre valamely más dolog ideája is megvan benne, akkor azt mondjuk, hogy az emberi elme a dolgot csak részben, vagyis inadekvát módon fogja fel.

Míg tehát Isten testünk és a külső tárgyak ideáját adekvát módon gondolja el, addig ez az együttállás és interakció az emberi elme szempontjából szükségképpen egy, a tárgyról vagy a saját testről való inadekvát idea kialakulásához vezet. Ennek pontos lefolyását a további kritériumok tárgyalása során fogom jellemezni.

A homályos tapasztalati ismeretek előállításának *második feltételét* egy episztemológiai összefüggés alkotja. Az említett együttállás következménye a test és a tárgy egy olyan interakciója, melynek eredményeként a külső test affekciója ideájának „magába kell foglalnia [involvere debet] az emberi test és egyúttal a külső test természetét is”. Mit kell értenünk Spinozánál az *involutio* fogalmán? Az első könyv negyedik axiómája a következőket állítja: „az okozat ismerete az ok ismeretétől függ, s azt magában foglalja [involvit]”. Mivel ez utóbbi ismeret adekvátnak tekinthető, míg a testi interakciókból származó ideák inadekvát természettel bírnak, úgy tűnik, az *Etika* szövegében szemantikai törés figyelhető meg az *involvere* igét illetően.²⁷ Meggyőződésem szerint azonban Spinoza minden fenntartás nélkül használhatja az *involutio* negyedik axiómában bevezetett fogalmát az *imaginatio* folyamatának leírása során is, ugyanis az inadekvát idea keletkezésének oka *valóban* az emberi test és az azt afficiáló külső entitás; az inadekvát ismeretek pedig éppen azáltal állnak elő, hogy az emberi elme nem vesz tudomást e kettős okságiság természetéről, és úgy tekint a testközötti szituációban elhelyezkedő külső tárgyra, mintha az azonos lenne az interakció által megjelenő képével.

Az utóbbi feltevés igazolásának érdekében két további, Spinoza által használt kifejezés jelentését kell elemeznünk. Az emlékezet fent idézett definíciójában a következőket olvashatjuk a *memoria* által előállított asszociációs sorról:

²⁷ Ezt az álláspontot képviseli pl. Ferdinand ALQUIÉ, *La rationalisme de Spinoza*, P.U.F., 1991, Paris. 200. l.

Azt mondom [...], hogy csupán ideák olyan kapcsolata, amelyek magukban foglalják az emberi testen kívül lévő dolgok természetét, nem pedig olyan ideák kapcsolata, amelyek kifejtik [explicant] ugyanazon dolgok természetét.

Az *imaginatio* tehát mint okot involválja, magába foglalja a külső tárgyat, de nem teremt hozzáférést e kérdéses dolog természetéhez: bár a külső test képe részlegesen a külső test által jön létre, nem fejt ki, nem explikálja annak sajátosságait. Az *involvere* ige jelentése Spinozánál ehhez hasonlóan különül el az *indicare* igéétől, amennyiben a tizenhatodik tétel következménye szerint „a külső testekről bennünk lévő ideák inkább a mi testünk alkatát jelzik [indicant], mintsem a külső testek természetét”. Amit az *imaginatio*ban keletkező idea jelez, indikál, az nem más, mint az ezen idea létrehozásában szerepet játszó dominánsabb ok, az az ok tehát, amely az inadekvát idea jellemzőinek javarészét meghatározza. Az *indicatio* tehát sem nem *involutio*, sem nem *explicatio* az *Etiķa* szövege szerint; jóllehet a külső test ideája jelzi saját testünk „alkatát”, nem fejt ki annak természetét.

Az elmondottak alapján az *Etiķa* második könyve a következő ismeretelméleti sémát követi: egy külső test affekciója az emberi testben okokként foglalja magába az afficáló és a befogadó test természetét, mégpedig úgy, hogy az affekció és annak ideájának létrejöttében az emberi test számít a domináns oknak; ám az így létrejövő inadekvát idea sem a saját, sem a külső test természetéhez nem teremt tényleges hozzáférést. Spinoza ezt a sémát alkalmazza abban a huszonharmadiktól a harmincegyedik tételig húzódó levezetésben, amely azt bizonyítja, hogy sem a külső testekről, sem a saját testünkről, sem pedig az elménkről nem lehet adekvát ismeretünk pusztán az *imaginatio* ideái alapján. Mivel a külső test affekcióinak ideái egyszerre tartalmazzák két testi természet sajátosságait, ezen ideák alapján nem következtethetünk pusztán az egyik vagy a másik mibenlétére. Ennek alapján a homályos tapasztalati ismeret nem más, mint olyan állítás, amelyet a testek közötti okság kettősségéről tudomást nem véve teszünk.

Az *experientia vaga* kialakulásának *harmadik kritériumát* temporális feltételnek nevezhetjük. Az *imaginatio* definíciójában a *contemplare* ige jövőidejű alakját olvashatjuk: „az emberi elme ezt a külső testet valósággal létezőként [...] fogja szemlélni [contemplabitur] mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanannak a külső testnek létezését [...]”. Mindez az elme szempontjából azonban azt jelenti, hogy az *imaginatio*ban keletkezett ideák csak akkor vezetnek homályos megismeréshez, ha nincs olyan adekvát ideánk, amely semlegesíti az előző feltételnél körvonalazott „involvációs hibát”. Az *imaginatio* önmagában sohasem téved, „csupán ha híjával van oly ideának, amely kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalóként képzel el” (2T17K).

2/3. Imaginatio és ész

Az eddigiek folyamán sikerült elkülönítenünk egymástól az *imaginatio* fakultását a homályos tapasztalati megismeréstől. A továbbiakban bizonyítanunk kell, hogy az inadekvát ideák alapjára nem pusztán az *experientia vaga* épülhet fel, hanem az adekvát megismerés első elemei is az *imaginatio* által közvetített adatokból állnak össze. Ennek érdekében a karteziánus modell utolsó mozzanatának spinozai átalakítását fogom megvizsgálni.

c) Descartes-nál és Malebranche-nál az *imaginatio* káros termékeitől való megszabadulás útját magának a képzeletnek a kiküszöbölése jelenti. A passzív irányultságú definíció Spinozánál viszont egyértelművé teszi, hogy a terápia ez utóbbi módja kivitelezhetetlen: testünk szükségképpen más testek közösségében helyezkedik el, így elkerülhetetlenül ki van téve az *imaginatio* hatásainak. Mint láttuk, ennek következtében a szenvedélynek minősülő affektusok semlegesítésének feladata első lépésben magára az *imaginatióra* hárul. Mindehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy első adekvát ideáink, az úgynevezett közös fogalmak megalkotása szempontjából az *imaginatio* fent körvonalazott epistemológiai sajátosságai döntő fontossággal rendelkeznek.

Induljunk ki Gilles Deleuze közös fogalmakra vonatkozó megjegyzéseiből! Az *Etika* ismeretelméletének egyik legfontosabb pontját a *notio communes* és a *notio transcendentales* vagy *universales* közötti szembenállítás alkotja (vö. 2T40M). Az utóbbiak szükségképpen a homályos tapasztalati megismerés megnyilvánulásainak számítanak, ugyanis annak köszönhetik létüket, hogy amikor az emberi testben keletkező képek száma meghaladja annak befogadóképességét, a képek összezavarodnak, az elme pedig olyan általános kifejezések alá vonja azokat, amilyen a „létező” vagy az „ember”. E zavarodottságból származó reprezentációkkal szemben a közös fogalmak adekvát ideáknak minősülnek. Deleuze szerint e fogalmakat két csoportra oszthatjuk:²⁸ az időben előbb keletkező adekvát ideák leírását a harminckilencedik, míg az időben később létesülő, ám összetettebb fogalmakét a harminchetedik tétel rögzíti. Az első csoport azáltal különül el a másodiktól, hogy tagjai olyan ideák, melyek a saját testünk és a külső testek egy-egy közös sajátosságát rögzítik, míg az utóbbi fogalomosztály elemei a dolgokban általában fellelhető közös jellemzőkre referálnak. Mindebből azonban az következik, hogy a közös fogalmak első típusát pontosan önmagunk és a dolgok közösségének megértése folytán hozzuk létre; ez azonban csakis azért lehetséges, mert, mint fent kifejtettük, a külső testek bennünk keletkező affekciói egyszerre tartalmazzák a saját és az aktuálisan afficiáló test természetét (2T39):

²⁸ Vö. Gilles DELEUZE, *Spinoza és a kifejezés problémája*, ford. MOLDVAY Tamás, Osiris-Gond, 2000, Bp. 332. l.

Ami közös és sajátos van az emberi testben és bizonyos külső testekben, amelyek az emberi testet afficiálni szokták, továbbá e testek mindegyikének részeiben csakúgy, mint az egészben, annak ideája is adekvát lesz az elmében.

Első adekvát ideáink megformálásában tehát nem az *imaginatio* kiküszöbölése, hanem folyamatának megértése játszik szerepet.

Mindezt ki kell egészítenünk Deleuze interpretációjának egy részleges módosításával. Deleuze szerint csakis azon testi affekciók alapján formálhatjuk meg a közös fogalmakat, melyek az affektuselmélet kontextusában az öröm által dominált szenvedélyek alapjául szolgálnak, ugyanis csakis az öröm foglalja magában a cselekvés szomorúságból hiányzó lehetőségét.²⁹ Azonban az *Etiķa* harmadik könyvének harmadik affektusdefiniójához fűzött magyarázatában Spinoza a következőket állítja:

Azt sem mondhatjuk, hogy a szomorúság a nagyobb tökéletesség hiányában van, mert a hiány: semmi, a szomorúság affektusa ellenben valóság [*tristiae autem affectus actus est*], s ezért nem lehet más, mint a kisebb tökéletességre való átmenet valósága [*actus*], azaz oly valóság [*actus*], amelynek következtében az ember cselekvőképessége csökken vagy gátlást szenved.

Misrahi érvelése szerint a „*tristiae autem affectus actus est*” fordulatból arra következtethetünk, hogy a szomorúság is tartalmaz valamiféle aktivitást, mégpedig a kisebb cselekvőképességre való átmenet aktivitását.³⁰ Látnunk kell azonban, hogy Spinozánál az *actus* kifejezés nem a cselekvés és a szenvedés, hanem a valóság és a lehetőség opozíciójának első eleme. Deleuze tézise valójában azért terjeszthető ki bármely afficiáló tényezőre, mert fenti idézetünk tükrében a szomorúságot okozó testekkel is van közösségünk, enélkül ugyanis azok nem tudnának hatást gyakorolni ránk; márpedig ez a közösség alkotja első adekvát ideáink alapját. Ezt támasztja alá a második könyv harminckilencedik tételének következménye is:

Ebből következik, hogy az emberi elme annál alkalmasabb több dolognak adekvát módon való fölfogására, minél több közössége van testének más testekkel.

Az *imaginatió*nak való kitettségünk így nem pusztán a homályos tapasztalati megismerés létrejöttéért felelős, de egyben az azon való túllépésünknek is elengedhetetlen feltétele. Spino-

29 Vö. im., 340-341. l.

30 Vö. Misrahi, im., 101. l.

zánál tehát visszájára fordul az a descartes-i életművet átívelő tendencia, amely az *imaginatio* esetleges jótékony hatásaitól annak kiküszöbölése felé irányult; míg a *Metafizikai gondolatok* még teljes mértékben elveti, hogy a képzelet hasznunkra lehet az adekvát gondolkodás gyakorlása folyamán, addig az *Etiķa* szerint a közös fogalmak első típusa csakis ész és *imaginatio* együttműködése által formálható meg. A spinozai ész ebben a vonatkozásában nem más, mint egyfajta lényeglátás: azon elemek elkülönítésének képessége az inadekvát ideákban, melyek a külső testekkel való közösségünket ragadják meg.

Spinozánál tehát *a)* az *imaginatio* elsődlegesen passzív irányultságú definícióval rendelkezik, és *b)* nem azonos a Spinoza által gyakorta kritizált homályos tapasztalati megismeréssel, ám *c)* biztosítja az adekvát ideák alapanyagát, így terápiája nem megszüntetésében, hanem folyamatának megértésében áll. Röviden azt mondhatjuk, hogy az *Etiķa* szövegének értelmében az *imaginatio* nem is annyira egy rögzített kimenettel rendelkező megismerési mód, hanem sokkal inkább egyfajta lehetőség, mégpedig, Macherey kifejezésével élve, a világra való nyitottságunk lehetősége.³¹

3. *Imaginatio*, ész és tapasztalat

Az előző szakaszban azt igyekeztem megmutatni, hogy Spinozánál az *imaginatio* egyszerre szolgál a homályos tapasztalati, és az ész által megformált adekvát ismeretek alapjául. Az alábbiakban azt szeretném bizonyítani, hogy a nem homályosnak minősített tapasztalati tudás szintűgy ész és *imaginatio* sajátos együttműködése nyomán jön létre. Ezt előbb a tapasztalat megerősítő funkciójával kapcsolatban fogom belátni, majd a vizsgálat eredményeit kiterjesztem a tapasztalat további szerepköreire is.

3/1. A tapasztalat megerősítő-konstitutív funkciója

Amennyiben elismerjük, hogy Spinozánál létezik a tapasztalatnak egy olyan formája, amelynek nem tulajdonítható homályosság, azt is el kell fogadnunk, hogy ennek alapját éppúgy az *imaginatio* alkotja, mint az *experientia vagáét*. Ennek alátámasztására elegendő az alábbi szöveghelyet idéznünk(4Ft27, kiemelés tőlem):

31 Vö. Macherey, im., 161. l. Michèle Bertrand hasonló értéket tulajdonít az imaginatióknak, amikor annak „extenzív jelentését” az ember általában vett „reprezetációs erejeként” írja körül, melyre aztán ráépülhet az „imaginárius tudománya”, tehát a közös fogalmak elmélete. Vö. Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, 1983, Paris..

A haszon, amelyet rajtunk kívül eső dolgokból merítünk – *nem tekintve azt a tapasztalatot és ismeretet, amelyre azáltal teszünk szert, hogy a dolgokat megfigyeljük, s egyik alakból a másikba változtatjuk* –, főképpen a test fenntartása [...]

Annak tükrében, hogy mindkettő az *imaginatio* tényén alapul, azt a kérdést kell feltennünk, hogy milyen feltételek mellett különíthető el az *experientia vaga* a nem homályos tapasztalattól. A keresett kritériumokat az *Etiķa* szövege által felvetett, egyik meglehetősen sokat idézett interpretációs probléma vizsgálatán keresztül fogom felkutatni.

Az említett probléma³² az *Etiķa* második könyvének elején lefektetett axiómák státuszával kapcsolatos. Spinoza itt egyfelől azt állítja, hogy „az ember gondolkodik [a holland kiadásban: tudjuk, hogy gondolkodunk]” (2A2), illetve hogy „érezkeljük, hogy bizonyos testet [a holland kiadásban: a mi testünket] sokféle módon ér hatás” (2A4). Míg Gueroult érvelése szerint ezen állítások általános érvényű igazságoknak tekintendők, addig Macherey arra mutat rá, hogy a második könyv axiómái egy véges emberi nézőpontból megfogalmazott, inkább a gondolkodás lehetséges irányát, mintsem annak alapzatát rögzítő kijelentések.³³ Ez utóbbi álláspontot látszik alátámasztani az érzékelésre való hivatkozás a negyedik axiómában, Spinoza ugyanis a második könyv több más helyén is hasonló utalásokat tesz, így a tizenharmadik tétel következményében:

Ebből következik, hogy az ember elméből és testből áll, s hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik.

Az emberi testet azonban a negyedik axióma éppen annak affekcióin keresztül vezeti be az *Etiķa* szövegébe; az emberi testet az azt érő hatásokon keresztül érzékeljük. Az *imaginatio* mechanizmusának feltárása pedig éppen arra világított rá, hogy a testi affekciók magukba foglalják mind az afficált, mind az afficáló tárgy természetét, és e kettő létezésének állítását. A negyedik axióma valójában nem tesz mást, mint rögzíti e mechanizmus minimáleredményét: azt tehát, hogy van valami, ami hatással van ránk,

32 A problémát természetesen Moreau is tárgyalja (vö. Moreau, im., 517-523. l.), ám ebben az esetben láthatóan nem tudja érvényesíteni saját kategóriarendszerét, hiszen a kérdéses tételek tárgyalása során tendenciózusan a tapasztalat „konstitutív és konfirmatív” funkcióját említi (vö. 517. l., kiemelés tőlem). Ugyanakkor érthetetlen, hogy miért tanulmányának végén kezd e kardinális jelentőségű szövegheleket tárgyalásába.

33 Vö. Martial GUEROUULT, *Spinoza. Tome II: L'Ame (Éthique, II)*, Aubier-Montagne, 1974, Paris.35-36. l. Ill. Macherey, im., 38. l.

és amit tárgynak nevezünk, illetve hogy van valami más, ami e hatás befogadója, és amit testnek nevezünk. Ez utóbbi állítást nem tekinthetjük egy adekvát idea kifejtésének, ugyanis sem azt nem tudjuk, hogy a kérdéses entitások léteznek-e vagy nem, sem pedig azt, hogy mi jellemzi e létezők természetét. Minden, e kérdések megválaszolására irányuló, és pusztán a negyedik axiómában hivatkozott érzenen alapuló törekvés valójában a homályos tapasztalaton nyugszik. Ám éppen azért, mert a kérdéses sarkétel semmilyen hasonló igénnyel nem lép fel, állítását inadekvát jellegű elgondolásnak sem tekinthetjük.

A fentiek során tehát sikeresen azonosítottunk egy olyan esetet, amely Moreau érvelésének megfelelően kívül esik adekvát és inadekvát megismerés oppozícióján, és pusztán tényként adódik az *Etika* szövegében. Ennek ellenére nem állíthatjuk további fenntartások nélkül, hogy a negyedik axióma egy tapasztalatot rögzít; annál is inkább, mert Spinoza a tapasztalat igazoló szerepét a második könyv fizikai betétében előforduló posztulátumokkal kapcsolatban említi (2T17M):

[M]indazok a posztulátumok, amelyeket felállítottam, aligha tartalmaznak olyasmit, amit ne igazolna a tapasztalat; ebben [ti. a tapasztalatban] pedig nem szabad kételkednünk, miután megmutattuk, hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik.

Ennek alapján egyfelől azt állíthatjuk, hogy Spinoza a negyedik axiómában kifejtett test- és tárgyérzet bizonyos módosulásait nevezi tapasztalatnak; másfelől pedig azt, hogy a tapasztalat e tanításában csakis azért bízhatunk, mert az ész által demonstrálni tudjuk testérzetünk érvényességét. Az előbbi állítással felmerülő kérdés ennek tükrében az, hogy milyen jellegű módosulás által válik az érzet tapasztalattá. Ez utóbbi átmenet lehetőségét meggyőződésem szerint az *imaginatio* párfakultása, az emlékezet biztosítja. Ennek belátásához tekintsük a negyedik posztulátum példáját:

Az emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek folyamatosan mintegy újra létrehozzák.

E posztulátum kimondásával nem teszünk mást, mint felmutatjuk a negyedik axióma „van valami, amit érzékelünk, és van valami, amivel érzékelünk” általános kijelentésének egy konkrét esetét, hiszen megállapításunk az idézett sarkételhez hasonlóan egyszerre hivatkozik a testi affekcióban involvált két entitásra, ám ezt sajátos kontextusban teszi. A posztulátumok pontosan azokat a szituációkat írják le, melyekben a test- és

tárgyérzetünk megjelenik; és mindegyik által nyílik lehetőségük, hogy test és tárgy ezen sajátos együttállásai a *memoria* fakultása által rögzülnek. Mint láttuk, a spinozai emlékezet nem más, mint egyfajta diszpozíció; a fent idézett posztulátum pedig éppen e diszpozíciók egyikét ragadja meg: az afficiált tárgy maga után vonja az afficiáló test jelenlétét mint olyan entitását, amely fenntartja létezését. Miután az így nyert állítások továbbra sem tesznek egyoldalú kijelentéseket az *involutio* jelenségének bázisán, ugyanazt tudjuk róluk elmondani, mint a negyedik axióma érzeteiről: nem tekinthetjük azokat sem adekvát, sem inadekvát elgondolásoknak.

Ezzel azonban lehetőségünk nyílik megadni a nem homályos tapasztalat genetikus definícióját: a tapasztalat nem más, mint azon érzetek sorozata, amelyek egyszerre foglalják magukba a külső tárgyak és a saját testünk létezését, és amelyek egyszerre vonatkoznak e két entitásra. Az érzet ilyen formájú szerkezetét az *imaginatio*, míg az érzetek sorozatának mibenlétét a *memoria* definíciójának vezérfonalát követve értelmezhetjük. Mindez annyit jelent, hogy az *imaginatio* nem pusztán termékei, de egyben lefolyási módjának szempontjából is meghatározó szerepet játszik a nem homályos tapasztalati ismeretek létrejöttében.

Mennyiben képes az így definiált tapasztalat konstitutív vagy konfirmatív szerepet betölteni a véges módusok létének igazolása során? E kérdés megválaszolásakor a tapasztalat és az ész viszonyát kell feltárnunk. Mint a fent idézett tizenhetedik tétel megjegyzésében olvashatjuk, a posztulátumok mögött húzódó tapasztalatban azért nem kétkelhetünk, mert bebizonyítottuk, hogy „a test, amint érzékeljük, létezik”. E levezetés a tizenegyedikről a tizenharmadik tétel következtetett tételéig húzódik; első lépésében Spinoza belátja, hogy az emberi elmét csak valamely valósággal létező entitás ideája alkotja, hiszen az ember elméje Isten elméjének a része, annak valamely módusából áll, a gondolkodás módusai között pedig az idea az elsődleges. Ennek az ideának azonban léteznie kell, így nem lehet egy nem létező dolog ideája, hanem csakis egy valósággal létezőé. A tizenharmadik tétel ugyanakkor azt bizonyítja, hogy e valósággal létező dolog a testtel azonos, mégpedig pontosan azért, mert a negyedik axióma értelmében a testet, annak affekcióin keresztül, érzékeljük. A testérzet tehát konfirmálja a racionális levezetés azon következtetését, hogy létezik egy olyan valóságos tárgy, amely az elme ideáját alkotja. Ennek ellenére nem állíthatjuk, hogy az érzet vagy a tapasztalat az, ami a test létéről való tudásunkat megteremti, hiszen az érzet egyszerre vonatkozik testünk és az afficiáló tárgyak léteire. Azt, hogy a test önmagában véve létezik, paradoxnak tűnő módon ugyanaz a tétel bizonyítja, amelynek bizonyítása a test érzetére hivatkozott, mégpedig a tizenharmadik, amely már szintén idézett következményében rögzíti:

bizonyítottuk, hogy az ember elméből és testből áll, és az érzékelt test: létezik. Mindez annyit jelent, hogy az *Etiikában* ész és tapasztalat kölcsönös függőségben működik: a tapasztalat konfirmálja az ész által pusztán lehetőségükben levezetett véges módusok létét, ám nem a tapasztalat konstituálja e véges módusok létéről való tudásunkat. A test érzetét csupán a racionális levezetés teheti a test létéről való tudássá.

E specifikus együttműködés a spinozai ontológia *essentia*-felfogásában gyökerezik. A második könyv második definíciója az alábbiak szerint határozza meg a lényeg fogalmát:

Valamely dolog lényegéhez tartozónak azt mondom, ami ha adva van, szükségszerűen tételeződik a dolog, és amit ha elveszünk, szükségszerűen megszűnik a dolog; vagyis azt, ami nélkül a dolog – *s viszont, ami a dolog nélkül* – sem nem létezhet, sem föl nem fogható.

A definíció tehát három állítást tesz: először is, egy dolog nem létezhet illetve nem fogható fel lényege vagy lényegének ismerete nélkül; másodsor, lényegéből, illetve annak ismeretéből a dolog léte, illetve annak fogalma szükségképpen adott; végezetül pedig a dolog nélkül a lényeg sem nem létezhet, sem nem ismerhető meg. Ez utóbbi megszorításból Macherey szerint az következik, hogy minden lényeg szükségképpen valaminek a lényege;³⁴ a lényeg tehát nem ismerhető meg úgy, hogy a dolog nem adott valamilyen módon számunkra. Ha ez utóbbi megállapításunkat a test előbb tárgyalt problémájára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy a test lényege megismerhetetlen anélkül, ha a test nincsen adva; és hasonlóan: testünkről sem lehet tényleges ismeretünk anélkül, hogy lényegét felfognánk. Testünk a fentiek értelmében érzetként adódik, amely alátámasztja a test meglétét, de csakis akkor, ha az ész segítségével lényegét is megismerjük; ugyanakkor ez utóbbi ismeret önmagában nem biztosítja, hogy a test ténylegesen létezik.

Ezzel az *Etiika* ontológiájának szintjén is alátámasztottuk, hogy Spinozánál nem beszélhetünk egy, minden más megismerési módtól elkülönülő tapasztalati tudás lehetőségéről. A tapasztalat csakis az *imaginatio* és a *memoria* működésének mintájára épülhet fel, tényleges érvényességét pedig egyedül az ész igazolhatja. A következő alszakaszban a további funkciók körében fogom bemutatni ezen specifikus összjáték jelentőségét.

34 A második definíció kérdésével kapcsolatban ld. Gueroult, im., 20-21. l., Macherey, im., 25. l.

3/2. A tapasztalat képviseleti és jelző működés módja

A következőkben azt bizonyítom, hogy eddigi eredményeink a spinozai tapasztalat Moreau által megállapított további funkcióinak esetére is alkalmazhatók. Ennek megfelelően először azt fogom kimutatni, hogy a szent történetek pontosan azért kulcsfontosságúak a *Teológiai-politikai tanulmány* argumentációjában, mert olvasásuk vagy hallgatásuk az ész által javasolt erkölcsi elvek *imaginatio* útján történő befogadásaként fogható fel. Ezután amellet érvelek majd, hogy a tapasztalat indikatív természetű működése csakis az *imaginatio* által létrejövő affektusokkal társulva lehetséges. Ennek igazolása során egyrészt a *Tanulmány az értelem megjavításáról*, másrészt pedig az említett politikafilozófiai mű gondolatmenetére támaszkodhatunk. Mint az itt felsorolt hipotézisek is mutatják, a tapasztalat némiképpen más értelemmel rendelkezik az itt elemzendő művekben, mint az *Etikában*; bár továbbra is ész és *imaginatio* kontextusában helyezkedik el, e két megismerési mód az eddigiektől eltérő módon ötvöződik a képviseleti és a jelző funkció esetén. Ezzel azonban arra fogunk rámutatni, hogy a tapasztalat nyelvi kifejezőmódjainak elkülönülése nem véletlenszerű; Spinozánál egy adott nyelvi forma a legtöbb esetben az *experientia* egy jól meghatározott funkciójához rendelődik hozzá.

a) A *Teológiai-politikai tanulmány* ötödik fejezetének zárata értelmében boldogok azok, akik birtokolják a szeretet, az öröm, a békesség, a türelem stb. gyümölcseit, attól függetlenül, hogy azokat az ész vagy éppen a Szentírás nyújtotta át számukra (TPT, 160. l.). Ezek szerint léteznek olyan értékek, amelyek követését e két autoritás bármelyike előírhatja anélkül, hogy tanításuk összeütközésbe kerülne egymással; a Szentírásban foglaltak megismerése így a gyakorlati elvek szempontjából helyettesítheti az ész szigorúbb levezetéseit. Az alábbiakban e helyettesítés egyik kitüntetett mechanizmusát, a szent történetek befogadását fogom jellemezni.

Egy viszonylag hosszabb, ám megvilágító erejű szövegrészlet állításaiból indulunk ki (TPT, 156-157. l., kiemelés tőlem):

A Szentírásnak tisztán spekulatív jellegű tanításai lényegileg a következők: van Isten, vagyis olyan lény, aki mindent megteremtett, s mindent a legnagyobb bölcsességgel irányít és fenntart; a legnagyobb gondja van az emberekre, természetesen azokra, akik jámboran és becsületesen élnek; a többieket azonban sok büntetéssel sújtja és a jóktól különválasztja. *Mind ezt pedig a Szentírás egyedül a tapasztalattal igazolja, ti. azokkal a történetekkel, amelyeket elbeszél.* Nem adja a dolgok definícióit, hanem minden szavát és érvét a nép felfogóképességéhez alkalmazza. A tapasztalat nem adhat ugyan világos ismeretet

ezekről a dolgokról; nem képes megtanítani arra, hogy Isten micsoda, s mi módon tart fenn és irányít minden dolgot és gondoskodik az emberekről. Annyira azonban mégis megtaníthatja és megvilágosíthatja az embereket, amennyire szükséges ahhoz, hogy engedelmességet és áhítatot oltson lelkükbe.

A Szentírás tehát az általa elbeszélte történeteken keresztül gyakorolja az *accomodatio*, a megszólított felfogóképességéhez való alkalmazás tevékenységét, melynek jelentőségére Spinoza ugyanezen fejezet egy korábbi bekezdésében hívja fel a figyelmet. Amit ugyanakkor a Szentírás olvasói felfogóképességének megfelelően alakít át, az egyértelműen azonosítható az ész életre vonatkozó tanításaival (vö. még TPT, 292. l.). Egy történet olvasása vagy meghallgatása azonban az *imaginatio* szabályai szerint zajlik, mégpedig két értelemben is. Egyfelől a szent történetek azért tudnak hatást gyakorolni még az esztét a lehető legkevésbé használó személyre is, mert az elbeszélések fordulatai és elemei képesek a gyönyörködtetésre (vö. TPT, 158. l.); ezen esztétikai természetű örömeztet pedig Spinoza az *imaginatio* termékei közé sorolja. Másfelől az *Etika* több helyütt hangsúlyozza, hogy az olvasás vagy a hallgatás maga is az *imaginatio* mechanizmusának megfelelően működik (vö. pl. 2T46M). Ennek belátásával immár részlegesen bizonyítottnak tekinthetjük, hogy a tapasztalat képviselési funkciója is *imaginatio* és ész összjátéka folytán lehetséges: a Szentírás történetei az ésszel nem ellenkező elveket közvetítenek számunkra az *imaginatio* csatornáin keresztül.

Bizonyításunk azért pusztán részleges érvényű, mert egyelőre nem látjuk, hogyan képes érdemben befolyásolni életvitelünket a történetek befogadása. Ennek körvonalazása érdekében ismét a *memoria* fakultásához szükséges fordulnunk, és emlékeztetnünk kell a spinozai affektusterápia első lépésére. Itt Spinoza azt állítja, hogy képesek vagyunk megbontani az ideák kapcsolódási sorát úgy, hogy például valamilyen sérelem hatására immár ne a bosszúállás, hanem a megbocsátás képe jelenjen meg szemünk előtt. A fentiekben emellett érveltem, hogy a terápia e formájáért nem egy tisztán aktív, hanem pusztán aktív *értelmű* képzelet felelős, a kérdéses kapcsolódások megbontását tehát nem az elme hajítja végre. A Szentírás elbeszéléseivel kapcsolatban elmondottak alapján immár világosan megválaszolhatjuk azt a nyitottan hagyott kérdést, hogy hogyan rendeződik át az említett asszociációs lánc: a történetek többszöri befogadása folytán olyan diszpozíciók keletkeznek, melyek miatt hajlamosak leszünk úgy vélekedni, hogy a lelkeket nem fegyver, hanem nemeslelkűség győzi le, nem pedig fordítva – még abban az esetben is, ha ez utóbbi tételt az ész segítségével nem bizonyítottuk.

A tapasztalat képviseleti működés módját összefoglalva a következőképpen jellemezhetjük. A Szentírás elbeszélései az *imaginatio* útján az ésszel összhangban lévő gyakorlati tudást közvetítenek számunkra; ennek többszöri megismétlődése pedig képes olyan ideakapcsolatokat kialakítani, amelyek felülírják a homályos tapasztalatból származó, és minden valószínűséggel önfelszámoló életvezetési elveinket. Mint látjuk, ez a mechanizmus némileg különbözik a megerősítő-konstitutív funkció vizsgálatakor megfigyeltől: míg ott az *imaginatio* és a *memoria* termékei támasztják alá az ész elgondolásait és fordítva, addig itt nem az igazolásra, hanem a közvetítésre esik a hangsúly. E két mechanizmus elkülönülése folytán egyfelől kiemelhetjük a tapasztalat szubsztitútív szerepének jellemzését a megerősítő funkció köréből, másfelől pedig a tapasztalat lehetséges nyelvi formái és funkciói között egyértelmű megfeleltetést tételezhetünk, hiszen míg a személyes és általánosítható érzetek igazolják, addig a Szentírás vagy valamely más hagyomány történetei közvetítik az ész irányadásait.

b) Milyen szerep jut az észnek és az *imagination*nak a tapasztalat jelző működése esetén? Induljunk ki abból a példából, melyen keresztül Moreau is igazolja e funkció meglétét! A *Tanulmány az értelem megjavításáról* első bekezdései a tapasztalat tanításával indokolják az elbeszélő döntését, melynek folytán a meglétét és elérhetőségét illetően egyelőre bizonytalan, ám természetét illetően a lehető legfőbb jó keresésének útjára lép (vö. Ifj, 101. l.). A tapasztalat tanítása itt mindennapi értékeink illuzórikus voltára vonatkozik, ez pedig interpretálható az első alszakaszban feltárt eredményeink alapján, ha azokat az életgyakorlat kontextusában helyezük el: tapasztalataink azt mutatják, hogy más testekkel való közösségünk a legtöbb esetben pusztán időleges örömhöz, és elemi csalódásokhoz, csömörhöz vagy akár halálhoz vezethet (vö. Ifj, 103. l.). Ennek ellenére úgy vélem, Spinoza gondolkodásában annak belátása, hogy életvitelünk többnyire önfelszámoló jelleggel bír, még nem vonhatja maga után azt a kényszerítést, hogy olyan kutatásba kezdjünk, amely életvitelünk kényelmét mindenképpen megszünteti, ám nem feltétlenül lesz sikeres. Ahhoz, hogy élettapasztalataink e döntésre rábíranak bennünket, valamilyen többlettel kell kiegészülniük, ami a következő idézet tükrében nem más, mint a remény affektusa (Ifj, 102. l.):³⁵

Azt láttam ugyanis, hogy a legnagyobb veszedelemben forgok, s ezért kénytelen vagyok teljes erőmmel orvosszert keresni, ha mindjárt bizonytalant is; mint ahogy a halálos beteg is, aki előre látja biztos halálát, ha nem alkalmaz orvossgot, kénytelen ezt, még ha bizonytalan is, teljes erővel keresni, mert hiszen benne van minden reménye.

35 A remény kérdésével kapcsolatban nagyban támaszkodtam az alábbi tanulmányra: BOROS Gábor, *Spinoza reménytelen reménye* = Magyar Filozófiai Szemle, 1988/5.

A remény azonban mind a *Rövid tanulmány*, mind az *Etiķa* értelmében egy eljövendő dolog elgondolásához kapcsolódó öröm (vö. Ifj, 60. l., Et, 4Ad12); egy ilyen elgondolás azonban csakis az *imaginatio* produktuma lehet, hiszen a kérdéses dolog megtörténtében bizonytalanok vagyunk. Ha alkalmazzuk azt a sémát, melyet Misrahi az affektus, az *imaginatio* és a törekvés vagy a kívánság (*conatus*) összefüggését értelmezendő vázol fel,³⁶ a reményről azt állíthatjuk, hogy az *imaginatio* biztosítja azt a képet, amelyhez a jövőbeniség és az öröm érzete társul, és amely meghatározza törekvésünk irányát. Mindez annyit jelent, hogy a tapasztalat csak az *imaginatio* mechanizmusain keresztül indíthat a kutatás megindítására.

Esetünkben ugyanakkor a remény a keresett érték elérhetőségére vonatkozik. Spinoza igazi jónak nevezi azokat az eszközöket, amelyek egy, a jelenlegi gyengeségeit túlhaladó emberi természet elérésében vannak segítségünkre; míg a legfőbb jó abban állna, ha osztozni tudnánk e természetben másokkal is. Ennek feltételeit az alábbi szövegrészlet rögzíti (Ifj, 104. l.):

Azaz boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások ugyanazt ismerjék meg, amit én, hogy értelmük és akaratok teljesen egyezzenek az én értelmemmel és akaratommal. Ehhez pedig az szükséges, hogy az ember megértsen annyit a Természetről, amennyi elég egy ilyen természet elnyeréséhez.

Mivel pontosan az ész levezetései rendelkeznek interszubjektív, tehát közössé tehető sajátosságokkal, a spinozai én reményének tárgya egy ész által vezetett individuális és közösségi természet elérése. Spinozánál tehát a mindennapiságra vonatkozó, negatív előjelű élettapasztalataink csakis akkor képesek befolyást gyakorolni életvitelünkre, ha kiegészülnek az ész uralmára vonatkozó reményeinkkel. Ezek hiányában ugyanis a *Tanulmány* megelégedhetne valamiféle, a világgal szemben tanusított indifferencia előirányzásával.

Az eddigiek arra mutatnak rá, hogy a tapasztalat jelző szerepében sem elszigetelt jelenség, hiszen még ha el is ismernénk, hogy nem származtatható egyik főbb megismerési módból sem, akkor sem magyarázhatnánk döntéseinkre gyakorolt befolyásoló hatását az *imaginatióra* és az észre való hivatkozás nélkül. Mindezt a továbbiakban a *Teológiai-politikai tanulmány* tizenhatodik fejezetének vizsgálatával igyekszem kiegészíteni és szemléltetni. Spinoza itt az állam eredetét a klasszikusnak mondható szerződéselméleti kérdés keretei között tárgyalja: hogyan jöhet létre a törvényes rend, ha az ember alapvetően a vágy, nem pedig az ész uralma alatt él, és ha „az emberi termé-

36 Vö. Misrahi, im., 86-87. l.

szet jogát nem a józan ész, hanem a kívánság és a hatóképesség határozza meg” (TPT, 298. l.)? Úgy, hogy a természeti állapotban élő emberek végül szerződésre lépnek egymással, és lemondanak az őket ezen állapotukban megillető jogaik egy jelentős részéről. Azonban mi indít a szerződés megkötésére? Nem más, mint a természeti állapotban esetleg bekövetkező nagyobb bajtól való félelem, és a természeti állapotban fellelhető előnyöknél nagyobb jóra vonatkozó remény (TPT, 300. l.):

Lássuk mármost, hogyan kell ezt az egyezséget megkötni, hogy érvényes és szilárd legyen. Mert az emberi természet egyetemes törvénye, hogy senki sem mulasztja el megtenni azt, amit jónak ítél, hacsak nem egy nagyobb jó reményében vagy nagyobb kártól való félelemből; mint ahogy senki sem viseli el a rosszat, hacsak nem azért, hogy elkerüljön valami nagyobb bajt, vagy mert nagyobb jót remél.

Meggyőződésem szerint Spinozánál a két említett affektus közül a remény biztosítja az állam létrejöttét, míg a félelem annak stabilitását. A szerződés megkötését motiváló reményben ugyanis a biztonság vágya mellett az ésszerűen berendezett állam kívánalma is megnyilvánul (sőt, a szerződés során éppen egy, az ész parancsa szerint irányított állam létrehozásáról állapotodunk meg, vö. TPT, uo.), hiszen abból, hogy a természeti állapotban az emberek nem az ész vezetése szerint élnek, nem következik, hogy híján lennének mindennemű ésszerűségnek (TPT, 299. l.):

Abban azonban senki sem kételkedhetik, hogy sokkal hasznosabb az emberekre nézve, ha az ész törvényei és biztos parancsai szerint élnek; hiszen, mint mondtam, ezek csak az ember valódi hasznát tartják szem előtt.

A szerződés megkötése után pedig elsődlegesen a büntetéstől, illetve a természeti állapot újbóli előállításától való félelem az, ami betartatja a törvényt, és megőrzi az ésszerűen berendezett állam lehetőségét.

A szerződést tehát pontosan a fent idézett elv szerint hozzuk létre és tartjuk be: reményeink túlmutatnak a természeti állapotban élvezett előnyeinken, félelmeink pedig arra készítetnek, hogy a kisebbik, de közelebbi kellemetlenséget válasszuk a távolabbi, de jóval nagyobb baj helyett, és ne szegjük meg a szerződést sem a törvényesség, sem magának a szerződésnek a szintjén. Eredményeinket a tapasztalat nyelvére lefordítva a következőket mondhatjuk: a természeti állapotban élő emberek, hasonlóan a *Tanulmány* elbeszélői énjéhez, azt tapasztalják, hogy életük permanens veszélyben van,

ezt az állapotot ugyanakkor csakis az ész útján látják meghaladhatónak, mégpedig azon reménytől indítva, hogy létrejöhet egy, az ész irányítása alatt álló államalakulat, szezződésre lépnek egymással.

Spinozánál a tapasztalat mind képviseleti, mind jelző működéseinben feltételezi az ész és az *imaginatio* közreműködését; az első szakasz eredményei tehát alkalmazhatók a tapasztalat további funkcióira, mégpedig úgy, hogy segítségükkel újraértelmezhetjük a Moreau által javasolt példákat.

4. Összegzés

Dolgozatomban azt kíséreltem meg bizonyítani, hogy Spinoza számára a tapasztalat jóval nagyobb jelentőséggel bír, mint arra az *Etiķa* geometriai formájából következtethetnénk, ám ez nem terjed túl a Spinoza által is definiált megismerési módok kijelölte ismeretelméleti határokon. Moreau téziseivel szemben azt támasztottam alá, hogy a tapasztalat eredetét az *imaginatio*, míg igazolását az ész működésének köszönheti minden olyan funkciójában, melyet a holland filozófus művei alapján tulajdoníthatunk számára. Spinozánál így a tapasztalati megismerés egy sajátos, átmeneti állapotot testesít meg, mely ugyan elengedhetetlenül szükséges mind életünk vezetéséhez, mind a filozófiai megismerés gyakorlásához, mégsem jogosít fel bennünket arra, hogy Spinoza filozófiáját a „tapasztalat racionalizmusával” azonosítsuk, ahogyan ezt Moreau tette.³⁷

37 Vö. Moreau, im., 261. l.

Felhasznált irodalom

Szövegkiadások:

Benedictus de SPINOZA:

Ifj: *Iffjúkori művek*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1981, Akadémiai.

Et: *Etika*, ford. BOROS Gábor, SZEMERE Samu, Bp., 2001, Osiris.

PtL: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai.

TPT: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. BOROS Gábor, SZALAI Judit, SZEMERE Samu, Bp., 2002, Osiris.

Francia-latin kétnyelvű kiadás: *Éthique*, prés. et trad. par Bernard PAUTRAT, Éditions du Seuil, 1999, Paris.

René DESCARTES:

Elm: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. BOROS Gábor, Bp., 1994, Atlantisz.

LSz: *A lélek szenvedélyei*, ford. DÉKÁNY András, Szeged, 1994, Ictus.

Válogatott filozófiai írások, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai.

Francia-latin kétnyelvű kiadás: *Méditations métaphysique*, prés. par Michelle et Jean-Marie BEYSSADE, GF Flammarion, 1992, Paris.

Nicolas MALEBRANCHE:

De l'imagination, Vrin, 2006, Paris.

További irodalom:

Ferdinand ALQUIÉ, *La rationalisme de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 1991, Paris.

Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, 1983, Paris.

Jonathan BENNET, *A Study on Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Community, 1984, hn.

BOROS Gábor, *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Atlantisz, 1997, Bp.

UŐ., *Spinoza reménytelen reménye* = Magyar Filozófiai Szemle, 1988/5.

Gilles DELEUZE, *Spinoza és a kifejezés problémája*, ford. MOLDVAY Tamás, Osiris-Gond, 2000, Bp.

Martial GUEROULT, *Spinoza. Tome II: L'Ame (Éthique, II)*, Aubier-Montagne, 1974, Paris.

Michel HENRY, *La bonheur de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 2004, Paris.

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Press Universitaire de France, 1997, Paris.

Robert MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza. Les empêchements de penser en rond*, 2001, Paris

Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, 1994, Paris.

G.H.R. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, 1964, Oxford.