

## Formák, végtelen moduszok és az elme örökkévalósága Spinoza *Etikájában*\*

Spinoza az *Etika* ötödik részének 20. tételéhez fűzött megjegyzésében bejelenti, hogy „[e]zzel befejeztem mindazt, ami ezt a jelenvaló életet illeti. [...] Most pedig itt az ideje, hogy áttérjek arra, ami az elme tartamát illeti, a testre való vonatkozás nélkül.”<sup>1</sup> Ezután következik az, amit Spinoza az elme örök részéről, vagy az elme örökkévalóságáról szóló tanának neveznek, és ami – változó mértékben, de – mindig is komoly fejtörést okozott a Spinoza-kutatóknak. Ez a nehézség az angolszász értelmezők körében talán fokozottabban jelentkezett: nemcsak a sajátos stílusáról elhíresült Jonathan Bennett jelentette ki, hogy az *Etika* utolsó huszonnégy tétele „szemét, amely másokat arra készíttet, hogy szemetet írjanak” (Bennett 1984. 375),<sup>2</sup> de az angolszász Spinoza-értelmezés doyenje, Curley is bevallotta, hogy „hosszú évek tanulmányai után még mindig nem érzem azt, hogy az *Etika* ezen részét bármennyire is adekvátan érteném [...] és azt hiszem, senki más sem érti megfelelően” (Curley 1988. 84).

A nehézségek elsősorban abból származnak, hogy nem világos, Spinoza hogyan képes azt állítani, hogy a test ideájaként felfogott elmének (E2p11) a testtől független létezése lenne, amelynek egyszerre kellene időbeli – tartammal rendelkező – és időn kívüli – örökkévaló – létezással bírnia. Ehhez járulnak még olyan további nehézségek, hogy Spinoza azt látszik állítani, hogy az elme

\* Jelen dolgozat az Emberi Erőforrások Minisztériuma Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült. Korábbi változatait bemutattam a 2017. május 5-én az Eötvös Loránd Tudományegyetem által megrendezett Új Nemzeti Kiválóság Program 2016/17. évi ösztöndíjasainak konferenciáján, a 2017. május 12–13. között a University College Dublin és Trinity College Dublin által megrendezett Annual Dublin Graduate Philosophy Conference-en és a 2017. augusztus 21–26. között a Ludwig-Maximilians-Universität München által megrendezett 9th European Congress of Analytic Philosophy-n: köszönöm az ottani közönség, különösen Boros Gábor visszajelzéseit. Köszönettel tartozom továbbá Ambrus Gergelynek, Faragó-Szabó Istvánnak, Ursula Renznek, Szalai Juditnak és a *Magyar Filozófiai Szemle* két névtelen bírálójának a szöveg egy korábbi változatához fűzött hasznos és segítőkész megjegyzéseikért.

<sup>1</sup> *Atque his omnia quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi. [...] Tempus igitur jam est ut ad illa transeam quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.* (II/294/17–24.)

<sup>2</sup> Ahol a bibliográfiában másként nem jelzem, az idézeteket a saját fordításomban közlöm.

örökkévaló része időbeli tetteink nyomán növekszik – holott az örökkévalóság a legtöbb értelmezés szerint változatlanyságot von maga után –, illetve, hogy érezzük elménk örökkévaló részét – miközben az érzések általában testi és képzeleti jellegűek szoktak lenni. Hogy a felmerülő problémákat megfelelően explikáljam, a továbbiakban először összefoglalom Spinoza állításait az elme örökkévaló részéről, és bemutatom azt az értelmezési hagyományt, amely a nehézségek jelentős részét ugyan feloldja, viszont – mivel nem képes magyarázatot találni arra, hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része, és hogyan vagyunk képesek *érezni* azt – továbbra is megoldatlan kérdésekkel küszködik. Ezek után azt javaslom, hogy az elme örök részének problémáját a véges és végtelen moduszok viszonyával együtt tárgyaljuk. Mint ismeretes: Spinoza a moduszok két külön oksági láncát vezeti be az *Etika* első könyvében (E1p21–23, illetve E1p28), amelyek viszonya számos értelmezői kérdést felvet. Az általam javasolt értelmezés szerint a végtelen moduszok véges moduszok által instanciált tulajdonságokként értendők. Ezek után röviden bemutatom Mogens Lærke általam javasolt értelmezéssel szemben is megfogalmazott kritikáját, és válaszolok rá. Végül azt állítom, hogy amennyiben az általam javasolt értelmezést elfogadjuk, képesek vagyunk mind a két fennmaradó kérdésre választ adni (azaz hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része és miként vagyunk képesek azt érezni).

## I. AZ ELME ÖRÖK RÉSZÉNEK TANA ÉS ÉRTELMEZÉSEI

Az elme örök részének tana nagyjából a következők szerint foglalható össze: bár az elme képzelete (azaz érzékelési állapotai) és emlékezete a test létezésétől függ (E5p21), az emberi test megsemmisülését túléli az elmének azon része, amelynek örökkévalósága Istenben az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből kifejező idea örökkévalóságán alapszik (E5p22–23). Elménk örök része a gondolkodás egy örök és végtelen modusza, amely a gondolkodás többi végtelen moduszával együtt közösen alkotja Isten végtelen értelmét (E5p40cs). Vagyis a véges elme örök része egyszerre része a véges elmének és Isten végtelen értelemének (E2p11c).

Az elme örök részének lényege a cselekvés (E5p40c), míg a szenvedélyek külső testek az emberi testre gyakorolt hatásának érzékelései. Így az elme csak addig szenved, amíg a test létezik, hiszen ezek után nem lesz semmi, ami a külső testek hatását elszenvedhetné (E5p34). Az elme örök része azonban nem pusztán abban az ideában áll, amely az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki – hiszen Istenben minden test lényegét kifejezi az örökkévalóság szemszögéből egy idea –, hanem értelmi megismerésünk nyomán növekedhet (E5p24–26). Ezen értelmi megismerésünk az elme legfőbb megelégedettsége (E5p27), azaz öröme, amely önnön erénye növekedésének szemléletéből fakad. Erre az értelmi megismerésre az elme úgy tesz szert, hogy

az örökkévalóság szemszögéből a test lényegét, nem pedig az időbeliség szemszögéből a test jelenlegi állapotát fogja fel (E5p29).

Mivel az örökkévalóság szemszögéből felfogott idea Isten lényegén keresztül felfogott idea (E5p30), így minél több ilyen ideával rendelkezünk, annál inkább tudatában<sup>3</sup> vagyunk magunknak, Istennek és a dolgoknak (E5p31s). Mivel pedig ezek az értelmi ideák Istenen keresztül felfogott, hatóképességünket növelő ideák, melyek elménk cselekvőképességét – azaz megismerésre való képességét – növelik, ezek egyúttal elménk örömét növelik, és bennünk Isten értelmi szeretetét hozzák létre (E5p32–37), amely maga az erény (E5p42). Az értelmi megismerés, vagyis Isten értelmi szeretete lehetővé teszi, hogy az elme úrrá legyen a passzív affektusokon, és ne féljen a haláltól: hiszen az ember minél több értelmi megismerésre tesz szert, azaz teste minél több mindenre lesz képes, elméjének annál nagyobb része válik örökkévalóvá (E5p38–39). Ezért életünk során arra törekszünk, hogy a születésünk pillanatában kapott testünk és elménk a lehető legkevésbé se hasonlítson a tudatlan emberre – akit pusztán a külső okok kényszer által létrehozott vágya hajt cselekvésre,<sup>4</sup> aki sosem jut el igazi megelégedésre, azaz nem tud Istenről, önmagáról és a dolgokról, és amint megszűnik szenvedni, megszűnik létezni is. Tehát arra törekszünk, hogy sokkal inkább a bölcsre hasonlítsunk – akit pusztán értelme determinál cselekvésre, aki lelki szilárdsággal bír, az örökkévalóság szemszögéből tud magáról, Istenről és a dolgokról, és így soha nem szűnik meg létezni (E5p42s).

Ezen állításokkal kapcsolatban a legnagyobb értelmezői problémát az jelenti, hogy első pillantásra úgy tűnik: Spinoza itt – *A lélek szenvedélyei* című descartes-i mű nyomán (Descartes 2012) a testtől függetlenként értett – értelmi affektusokat vezet be, valamint – Descartes *Elmélkedésekben* (Descartes 1994) bejelentett, de meg nem valósított szándékához hasonlóan – a lélek halhatatlanságának hagyományos vallási téziséét igyekszik racionális filozófiai eszközökkel bizonyítani. Ez azonban ellentétes az *Etika* második részében kibontakozó filozófiai programmal: a test és elme egy és ugyanazon dolog (E2p21s); az elme egy valóságosan (E2p13), tehát esetlegesen (E2p31c) létező test ideája, így az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a szubsztancia<sup>5</sup> szükségszerű léte (E2p10). Továbbá maga Spinoza is óv ettől az értelmezési iránytól, amikor kijelenti: „[h]a az emberek általános véleményét nézzük, azt látjuk, hogy tudatában vannak ugyan elméjük örökkévalóságának, de ezt összezavarják az időtartammal, s a képzeletnek vagy emlékezetnek tulajdonítják; erről pedig azt hiszik, hogy fennmarad

<sup>3</sup> Ahhoz a kérdéshez, hogy itt a tudatában lenni kifejezés hogyan érthető, lásd LeBuffe 2010; Marrama 2017; Tóth 2017a.

<sup>4</sup> Cselekvésen itt Spinoza nyilván a kifejezés hétköznapi jelentését érti, vö. E4p59 és E3d2.

<sup>5</sup> Szubsztancián Spinoza természetesen elsősorban nem a kora újkorban megszokott önálló létezőt, vagy az állítmányok alanyát érti, hanem a feltétlenül önálló létezőt, azaz Istent mint önmaga okát. Lásd E1d3, Boros 1997. 71–80.

a halál után”<sup>6</sup> (E5p34cs). Persze megbocsátható, ha Spinoza olvasója maga is összezavarodik, amikor alig pár oldallal korábban Spinoza maga jelentette be, hogy az elme *tartamát* kívánja tárgyalni a testre való vonatkozás nélkül, hiszen a tartam időbeliséget, a testre való vonatkozás hiánya pedig egy testtől független létet látszik maga után vonni.

Az értelmezők első csoportját azok alkotják, akik hajlanak arra, hogy komolyan vegyék Spinozának az elme halál utáni létezéséről szóló kijelentéseit, és az elme örökkévalóságának tanát úgy olvassák, mint ami Descartes szellemében legalábbis az elme egy részének a test halálát követő létezését állítja (Stock 1990; Matson 2000). Ennek az értelmezés-típusnak alapvető problémákkal kell szembenéznie; például, azzal, hogy vagy csak részleges értelmezéseket képesek adni, vagy olyanokat, amelyek a spinozai rendszer inkonzisztens jellegét állítják. Nem világos ugyanis, hogy ha Spinoza azt állítja, hogy az elmének van örök része, akkor miért nem beszél a test örök részéről. Nem világos, hogy ha az elme örök része egy olyan, a testtől függetlenül létező mentális entitás, mint Descartes-nál a tisztán értelmi elme, akkor az hogyan képes változni és növekedni (amennyiben örökkévaló), érzékelni (amennyiben az érzékelés a testtel való azonosságon alapul: E2p17) vagy érezni (amennyiben az érzés a hatóképesség változását, azaz változást feltételez). Nem világos továbbá, hogy ha az elme örökkévaló, akkor az pontosan milyen halhatatlanságot kölcsönözne nekünk. Hiszen abban a fajta örökkévalóságban, amelyet elménk onnan nyer, hogy Istenben van egy idea, amely testünk lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, elménk osztozik a kutyák elméjével, vagy akár a kövekével is – már ha a kövek bírnak elmével (lásd Renz 2010, 2011, 2015). Illetőleg az sem világos, hogy ha a spanyol költő példáját – azaz Spinoza állítását, hogy az amnéziás poéta azonossága műveinek szerzőjével (azaz korábbi önmagával) legalábbis kérdéses (E4p39s) – úgy értjük, hogy az emlékeink alkotják személyes azonosságunkat (Lin 2005), milyen értelemben tekinthető elménk örök része a miénknek.

Ezek a nehézségek oda vezettek, hogy a kutatók az elme örökkévalóságának egy gyengébb, ismeretelméleti értelmezésével álltak elő. Ez jobban illeszkedik Spinoza fentebb idézett, E5p34cs-beli kijelentésének azon értelmezéséhez, miszerint az elme örök részének tana inkább egy „immanens megváltás” ígéretét hordozza (Yovel 1989. 153 skk.), semmint a halál utáni életét. E nézet szerint elménknek két különböző része van: egyrészt az elme időbeli része,<sup>7</sup> amelyet olyan ideák alkotnak, amelyek időbeli dolgokról való ismeretek, illetve az elme örök része, amelyet olyan ideák alkotnak, amelyek örök dolgokról való ismeret-

<sup>6</sup> *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios sed ipsos eandem cum duratione confundere eamque imaginationi seu memoriae tribuere quam post mortem remanere credunt.* (II/301/30–302/2.)

<sup>7</sup> Jelen dolgozatban az időbelit a szó modern értelmében, a „tartammal bíró” spinozai terminus szinonimájaként fogom használni. Tartam és idő spinozai viszonyának tárgyalásához lásd Waller 2012.

tek. Ezek az örök dolgok az időbeli dolgokról szóló örök igazságok. Azaz, bizonyos örök ideák alkotják ideig-óráig elmémet, azonban – miután testem megszűnt létezni – ezek már nem lesznek az *én* ideáim (Allison 1990; Garber 2005; Garrett 2009; Klein 2002; Parchment 2000; Renz 2010; Schmaltz 2015; Schnepf 2006; Steinberg 1981; Yovel 1989). Ez az értelmezés megoldja az erősebb értelmezés számos felmerülő problémáját: az elme örök része azért tud növekedni, mert azon adekvát és örök ideák száma növekszik, amelyek az ember elméjét alkotják, azonban ebből nem következik semmiféle változás az örökkévalóban. Az ember elméjének azért nagyobb része örökkévaló, mert több adekvát ideával rendelkezik, mint a kutyák. Ezen örökkévaló ideák azonban csak addig az övéi, amíg a teste és így emlékezete is működik.

Azonban még így is marad számos megoldatlan kérdés. Egyrészt, az értelmezés nem válaszolja meg azt a problémát, hogy Spinoza miért nem beszél a test örökkévaló részéről. Továbbá nem lett világos, hogy pontosan mi a viszony az elme örök részét alkotó örök ideák és az elme időbeli részét alkotó időbeli ideák között. Egy lehetséges válasz, hogy az elme időbeli része mintegy „hatodik érzékszervként” használja az elme örök részét az adekvát megismerés során – ahogyan az elme ugyanezen időbeli része a test öt érzékszervét használja az inadekvát megismerés során (Garrett 2009). Vagy Isten örök ideái saját időbeli ideáink olyan ideális és örök változatai lennének, amelyek véges és időbeli ideáink legtökéletesebb határeseiteiként szabályozzák, hogy mi számít megismerésnek és mi nem (Renz 2010). Esetleg Isten örök ideái valóban elménk részét alkotják addig, amíg rendelkezünk velük (Schmaltz 2015). Az első két lehetőség esetén aligha beszélhetünk az elménk *örök* részéről, hiszen ideáink maguk időbeliek, még ha örök dolgokra vonatkoznak is, vagy örök dolgokhoz mérjük is őket. Az utóbbi esetben azonban kétséges, hogy mennyiben beszélhetünk még egy elméről? Hiszen a végtelen moduszok által alkotott örök rész és a véges moduszok által alkotott időbeli rész metafizikailag és okságilag is elkülönült. Az örök részt alkotó végtelen moduszokat csak végtelen moduszok okozhatják (E1p23), és maguk is csak végtelen moduszokat okoznak (E1p22) – ezek a moduszok örökkévaló és szükségszerű létezők. Ezzel szemben az időbeli részt alkotó véges moduszokat csak véges moduszok okozhatják, és maguk is csak véges moduszokat okozhatnak (E1p28) – ezek a moduszok időbeli és lehetséges létezők (Boros 1997; Malinowski-Charles 2010).

## II. A VÉGTELEN MODUSZOK MINT TULAJDONSÁGOK

Az elmúlt két évtized Spinoza-kutatásának irányváltása nyomán azok a megközelítések kerültek előtérbe, amelyek Spinoza filozófiáját nem pusztán Descartes filozófiájának örököseként fogták fel, azaz nem mindenáron a karteziánus terminusok közegében értelmezték, hanem Spinoza szövegeit középkori zsidó

forrásai felől próbálták meg olvasni.<sup>8</sup> Ebbe a kontextusba illeszkedik az általam javasolt értelmezés is, amelyben a véges és végtelen moduszok viszonyát a forma spinozai fogalma felől értelmezem. Az itt következő elemzés elsősorban az *Etika* szövegének vizsgálatára korlátozódik, de reményeim szerint eredményei kiterjeszthetők Spinoza más szövegeire is.

Spinoza a *forma* kifejezést négy összefüggésben használja: mint forma, mint formális ok, mint formális lényeg és mint formális lét. Az, hogy a forma ezeken a helyeken *explanandum* vagy *explanans* szerepét tölti-e be, messze nem triviális.<sup>9</sup> A következőkben abból a módszertani hipotézisből indulok ki, hogy egy-egy összefüggésen belül Spinoza konzisztensen használja ezt a fogalmat. Bemutatom a forma szerepét ezekben az összefüggésekben, majd a továbbiakban igyekszem egy olyan olvasatot javasolni, amely a forma fogalmát mind a négy összefüggésben konzisztensen tudja értelmezni. A következő részben Mogens Lærke értelmezésével szemben igyekszem álláspontomat megvédeni, aki részletes kritika alá vette az általa platonizálónak nevezett Spinoza-interpretációkat.<sup>10</sup>

A *forma* két kontextusban fordul elő. Először, a *forma* a *lényeg* és a *természet* szinonimájaként szerepel. Akik nem ismerik a dolgok igazi okait, „azt képzelek, hogy bármily forma bármily más formává változhatik”<sup>11</sup> (E1p8s2). Erről a formaváltásról azonban tudjuk, hogy azért nem lehetséges, mert a dolgok természete meghatározza alakulásuk szélső értékeit: „ha azt mondom, hogy valaki a kisebb tökéletességről nagyobbra megy át és viszont, ezen nem azt értem, hogy egyik lényegből vagyis formából a másikká változik”<sup>12</sup> (E4prae). Ezért is lehetetlen, „hogy az ember természete szükségszerűségéből törekedjék nem létezni vagy más formába átváltozni”<sup>13</sup> (E4p20s). Spinoza máshol a formák alakulásának meghatározottságát a természettörvényekhez köti „a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden történik, s az egyik formából átmegy a másikba” (E3prae).<sup>14</sup> Éppen ezért a természettudomány is abban áll, hogy „a dolgokat megfigyeljük, s egyik formából a másikba változtatjuk”<sup>15</sup> (E4app27). Hasonló kontextusban megtudjuk, hogy „[a]z ember lényegéhez nem tartozik hozzá a

<sup>8</sup> Adler 1999, 2013, 2014; Fraenkel 2006, 2011, 2013; Harvey 2012; Klein 2002, 2003, 2014; Licata 2013; Nadler 2001, 2014; Tóth 2016a. Persze nem szabad megfeledkezni a korábbi előzményekről sem: Wolfson 1983.

<sup>9</sup> Ursula Renz szerint például tisztán *explanandum*: Renz 2010. 71.

<sup>10</sup> Köszönöm névtelen bírálómnak, hogy felhívta erre a cikkre a figyelmemet.

<sup>11</sup> *quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur* (II/49/34–35), a fordítást módosítottam.

<sup>12</sup> *cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me non intelligere quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur* (II/208/24–28), a fordítást módosítottam.

<sup>13</sup> *homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari* (II/224/31–32), a fordítást módosítottam.

<sup>14</sup> *naturae leges et regulae secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur* (II/138/14–15), a fordítást módosítottam.

<sup>15</sup> *quod easdem observamus et ex his formis in alias mutamus* (II/273/27–274/1), a fordítást módosítottam.

szubsztancia léte, vagyis a szubsztancia nem alkotja az ember formáját”.<sup>16</sup> Szintén ehhez kapcsolódik az, ahogyan a fizikai kitérőben, a E2lem4–7-ben a formát, a természetet, valamint a mozgás és nyugalom egy meghatározott arányát azonosítja:

Ha az individuumot alkotó részek nagyobbakká vagy kisebbekké válnak, de mégis oly arányban, hogy valamennyiük között a kölcsönös mozgás és nyugalom aránya ugyanaz marad, mint az előtt, akkor az individuum megtartja előbbi természetét formájának minden változása nélkül.<sup>17</sup> (E2lem5.)

Ebből következően az egyén javát – azaz fennmaradását (lásd E4p39s) – ennek az arálynak a fenntartásával azonosítja Spinoza:

Ami tehát előidézi azt, hogy a mozgás és nyugalom aránya megmarad az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában, az fenntartja az emberi test formáját, s következőleg előidézi azt [...], hogy az emberi test sokféle módon afficiálható legyen, s a külső testeket sokféle módon afficiálhassa, s ennél fogva [...] jó.<sup>18</sup> (E4p39d.)

Összefoglalva tehát a forma sokszor világos módon a lényeg szinonimája, amely meghatározza az individuum önazonossági kritériumait – azaz azokat a változásokat, amelyek nem járnak lényege megváltozásával – és a javát – azaz azokat a változásokat, amelyek elősegítik a lényeg megváltozásával járó változások elkerülését.

Másodszor azonban vannak helyek, ahol a *forma* jelentése elsőre nem világos. Az idea ideája az idea formája, amely biztosítja tudásunk reflexív jellegét: „az elme ideája, azaz az idea ideája nem más, mint az elme formája, amennyiben az ideát a gondolkodás moduszaként, tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük”<sup>19</sup> (E2p21s). A tévedés negáció és nem priváció, ezért nem létezik a hamisság formája (E2p33, E2p35): „[s]emmi pozitívum nincsen az ideákban, ami a hamisság formáját alkotja”<sup>20</sup> (E2p35d). Az affektusok általános definíciójánál megtudjuk, hogy az ideának, amely az affektus formája, a test egy állapotáról kell állítania

<sup>16</sup> *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae sive substantia formam hominis non constituit.* (II/92/28–29).

<sup>17</sup> *Si partes individuum componentes majores minoresve evadant, ea tamen proportione ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit idem individuum suam naturam ut antea absque ulla formae mutatione.* (II/100/30–101/4), a fordítást módosítottam.

<sup>18</sup> *Ergo quae efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant et consequenter efficiunt (per postulata 3 et 6 partis II) ut corpus humanum multis modis affici et ut idem corpora externa multis modis afficere possit adeoque (per propositionem praecedentem) bona sunt.* (II/239/29–240/5.)

<sup>19</sup> *idea mentis hoc est idea ideae nihil aliud est quam forma ideae quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur* (II/109/19–21).

<sup>20</sup> *Nihil in ideis positivum datur quod falsitatis formam constituat* (II/117/2–3).

valamit: „az idea, amely az affektus formáját alkotja, állít a testről valamit”<sup>21</sup> (E3affdef). A későbbiekben igyekszem a forma egy olyan értelmezését adni, amely ezeket a szöveghelyeket az előbbi, egyértelmű szöveghelyekkel együtt értelmezi. Azaz állításom szerint a forma itt is pontosan ugyanabban az értelemben, mint az adott modusz lényege szerepel.

A formális ok egyetlen egyszer fordul elő, ahol az intuitív tudományhoz és az elme örök részéhez kapcsolódik. Az elme örök része az ismeret „adekvát, vagyis formális oka”<sup>22</sup> (E5p31d; vö. E2p7c).

A formális lényegeket ezzel szemben gyakrabban szerepelnek, és valamilyen módon Isten végtelen értelmében rögzültek. Mint Spinoza megállapítja: „a dolgok igazsága és formális lényege azért olyan, amilyen, mert ilyképp létezik Isten értelmében objektív módon”<sup>23</sup> (E1p17c2s), „[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”<sup>24</sup> (E2p8). Ez utóbbi az intuitív tudomány alapja, amely „Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok [NS: formális] lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább”<sup>25</sup> (E2p40s2). Bár itt egy kiterjedtebb szövegcsoporttal van dolgunk, mint a formális ok esetében, mégsem egyértelmű, hogy Spinoza mit ért formális lényegen.

A formális lét E2p5–6-ban kerül elő, ahol Spinoza azt állítja, hogy az ideák formális léte Istenből annyiban következik, amennyiben gondolkodó dolog (E2p5), míg a további moduszok formális léte Istenből annyiban következik, amennyiben Isten további attribútumokkal rendelkezik. Ebből következően az ideák formális létét az ezt az ideát okozó ideákból kell magyarázni, míg a további moduszok formális létét az ezeket okozó, és velük azonos attribútumokhoz tartozó moduszokból (E2p7cs). Ezen túl még megtudjuk, hogy „az idea, amely az emberi elme formális létét alkotja, nem egyszerű, hanem igen sok ideából tevődik össze”<sup>26</sup> (E2p15).

A forma fogalmának magyarázatára vonatkozó eddigi kísérletek az egyes összefüggésekre koncentráltak: Margaret Wilson a forma arisztotelianus lényegként való értelmezését cáfolta (Wilson 2002), többen igyekeztek a formális lényegeket az arisztotelészi értelemtan felől olvasni (Ward 2011; Martin 2008; Mela-

<sup>21</sup> *quod idea quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat* (II/204/16–17), a fordítást módosítottam.

<sup>22</sup> *causa est adaequata seu formalis* (II/299/31).

<sup>23</sup> *veritas et formalis rerum essentia ideo talis est quia talis in Dei intellectu existit objective* (II/63/7–9), a fordítást módosítottam.

<sup>24</sup> *Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendí in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur* (II/90/31–35).

<sup>25</sup> *procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem* [NS: *vormelijke*] *essentiae rerum* (II/122/17–19), a fordítást módosítottam.

<sup>26</sup> *Idea quae esse formale humanae mentis constituit non est simplex sed ex plurimis ideis composita* (II/103/18–19).

med 2013; Garrett 2009), illetve Valtteri Viljanen a hatékony okságot formális oksággént próbálta meg érteni és erre alapozva egy átfogó Spinoza-értelmezést kialakítani (Viljanen 2011). A továbbiakban ezeket az értelmezési vonalakat igyekszem továbbfejleszteni, amennyiben Spinoza szubsztanciamonizmusából nem feltétlenül egységes metafizikai kategóriák létére következtek, hanem megengedem a bifurkációt,<sup>27</sup> azaz mind a formális, mind a hatékony okságot.

Spinoza karteziánus örökségéből kifolyólag a szubsztanciális forma arisztotelészi definícióját elvetette. Legalábbis annyiban, amennyiben szubsztanciális formán a természetes fajtához tartozást konstituáló és önmagában okságilag hatékony immateriális entitást értünk. Azaz amennyiben a szubsztanciális forma egy nem anyagi princípium, amely magyarázó elvéül szolgál annak egyfelől, hogy az adott egyed milyen természetes fajtához tartozik, és másfelől, hogy az egyed milyen képességekre és erényekre tehet szert. E szerint például Cirmi cica azért macska, mert rendelkezik anyagi alkotórészein felül egy további dologgal (a szubsztanciális formájával), amely megmagyarázza, miért tud nyávogni, és hogy mint macska erénye miért az egérfogás – szemben mondjuk a fa hatékony felaprításával, amely a balták erénye.

Azonban nem ez az arisztotelészi forma egyetlen lehetséges interpretációja. A forma ugyanis egyúttal a megértés princípiuma is: az arisztotelészi tudományfelfogás szerint formák egymáshoz való viszonya határozza meg az okok fizikai és a magyarázatok logikai rendjét. Azt állítom, hogy Spinoza végtelen moduszai értelmezhetők formákként pontosan ugyanebben az értelemben, azzal a megszorítással, hogy szigorú értelemben a formák okságilag nem hatékonyak és nem kötődnek természetes fajtákhoz.<sup>28</sup> Azaz bár a macskaság formájának (végtelen modusza) és a nyávogás formájának (végtelen modusza) viszonya meghatározza a kettejük közti oksági és magyarázati viszonyt (azaz hogy az a dolog, ami rendelkezik a macskaság tulajdongásával, az *ezért* nyávog, *tehát* a nyávogás a macskaságon keresztül fogható fel), de nem a macskaság formája okozza a nyávogást. A macskaság formája a nyávogás formájának formális oka, míg az a fizikai esemény, amely rendelkezik a macskaság formájával, hatékony oka annak a másik fizikai eseménynek, amely a nyávogás tulajdonságával rendelkezik. És a macskaság itt egy heurisztikus-nominalista értelemben és semmiképpen sem természetes fajtafogalomként értendő (lásd Hübner 2016).

Régóta zajlik a vita a véges moduszok metafizikai kategóriájának természetéről és a szubsztanciához való viszonyáról. Értelmezték őket már konkrét partikuláreként (Curley 1988.), tulajdonságként (Carriero 1995; Renz 2010) és trópusokként is (Bennett 1984; Melamed 2013). Javaslatom az, hogy értelmezzük őket eseményekként. Az események egyedi, időindexált és megismételhetet-

<sup>27</sup> Szemben Della Rocca 2008 álláspontjával.

<sup>28</sup> A spinozai mentális diszpozíciók egy hasonló értelmezéséhez lásd Renz 2009.

len partikulárek.<sup>29</sup> Az, hogy kettőtől háromig úsztam a Balatonban, egy (fizikai) esemény. Az, hogy háromtól négyig a Balatonra gondoltam, szintén egy (mentális) esemény. A véges moduszok események, hiszen időbeli egyedi partikulárek (E2d7). Tartammal rendelkeznek, végesek és egyediek. Spinoza ugyan explicite nem állítja, hogy megismételhetetlenek, azonban az a mód, ahogyan a véges moduszokat a végtelen isteni hatóképesség végtelen számú és végtelen attribútumban megjelenő kifejeződéséhez köti, azt sugallja, hogy minden egyes véges modusz egyedi módon fejezi ki ezt a végtelen hatóképességet.

A végtelen moduszok természetéről és a szubsztanciához való viszonyáról talán még nagyobb vita zajlik, mint a véges moduszokéről. Még az sem világos, hogy milyen metafizikai kategóriába sorolhatók. Értelmezték őket például természettörvényekként (Curley 1988; Curley–Walski 1999), a véges moduszok teljes oksági láncáiként (Garrett 1991), formális lényegekként (Ward 2011; Martin 2008; Melamed 2013; Garrett 2009), illetve a véges moduszok alkotta univerzum mindenhol jelenlévő és állandó tulajdonságaiként, amelyeket a gondolkodás attribútumában a formális lényegekről alkotott ideákkal azonosítottak (Garrett 1991 nyomán Schmaltz 2015). A dolgozat jelen szakaszának hátralevő részében azt mutatom be, hogy ha a végtelen moduszokat tulajdonságként<sup>30</sup> értelmezzük – a forma fent bemutatott második értelmezése szerint – képesek vagyunk a forma összes előfordulását kielégítően értelmezni. Javaslatom tehát az, hogy a végtelen moduszokat értelmezzük tulajdonságként, amelyek nem időbeli, változhatatlan és többször instanciálható univerzálék, viszont amelyeket időbeli események instanciálnak (Crane 2001. 39). Az, hogy egy méter nyolcvan centi vagyok, egy (fizikai) tulajdonság, amelyet egy időbeli esemény (a testem létezése) instanciál. Az, hogy a Püthagorasz-tételt igaznak hiszem, egy (mentális) tulajdonság, amelyet egy időbeli esemény (az elmém létezése) instanciál.

Az utóbbi példa talán részletesebb magyarázatot igényel. Az elmém létezése egy esemény, mivel időbeli részei vannak: a születésemtől a halálomig tart. Természetesen ebben az esetben a létezés további események halmazaként értendő: az elmém létezése egy olyan esemény, amelyet az konstituál, hogy a születésemtől a halálomig mindig értelmes feltenni azt a kérdést, hogy mit csinál az elmém éppen? Ezzel szemben a Püthagorasz-tétel igaznak tartása nem esemény, mivel ez nem egy olyan dolog, amivel lehetne válaszolni arra a kérdésre, hogy mit csinálsz most? Míg arra a kérdésre, hogy mit csinál az elméd a születé-

<sup>29</sup> Crane 2001. 39. Az esemény–tulajdonság itt bevezetett megkülönböztetése jelentős részben Crane elméletén alapszik.

<sup>30</sup> Ugyan Crane tulajdonságok helyett állapotokról és tényekről beszél, azonban azt gondolom, hogy sok szempontból a tulajdonságok precízebb megfogalmazásai ugyanannak a gondolatnak: egyfelől a tények sok értelmező szerint elmefüggő entitások, másfelől az állapotok sok értelmező szerint feltételezik azt a szubsztrátumot, aminek az állapotai. Az előbbi nehézség egy olyan fontos kérdés felé mutat, amelyet itt nem szeretnék tárgyalni. Az utóbbi nehézség pedig ellenvetésre adhat okot Crane azon álláspontjával szemben, miszerint ezek az állapotok nem rendelkeznek időbeli részekkel.

sed és a haláloz között, értelmes bár nem túl informatív válasz az, hogy létezik, addig arra a kérdésre, hogy mit csináltál háromtól négyig semmiképpen sem értelmes válasz az, hogy hittem a Püthagorasz-tétel igazságában. Gondolhattam a Püthagorasz-tétel igazságára, de az egy mentális esemény, elmém cselekvése. Hogy a mentális események és a mentális tulajdonságok két külön kategóriát alkotnak, mutatja, hogy az előbbiek kizárólag akaratomtól függnék (bármikor dönthetek úgy, hogy a Püthagorasz-tétel igazságára gondolok, vagy nem gondolok rá tovább), míg az utóbbiak csak megfelelő indokok mentén változhatnak meg (akkor változik meg a hitem, ha elég erős érvek nyomán meg vagyok győződve korábbi hitem helytelensége és egy új hit helyessége felől).<sup>31</sup>

Fontos különbség, hogy az események időbeliek, tehát értelmes róluk azt állítani, hogy valamennyi ideig tartottak – például kettőtől háromig a Balatonra gondoltam – és vannak időbeli részei – előbb a Balaton alakjára, majd a Balaton földrajzi elhelyezkedésére gondoltam. Ezzel szemben a tulajdonságok nem időbeliek, bár időben instanciáltak: nem mondhatjuk azt, hogy valamennyi ideig tartanak – ha csak kettőtől háromig tudom a Püthagorasz-tételt, akkor nem tudom a Püthagorasz-tételt (hiszen nem elégséges indokok mentén változott meg a „tudásom”) –, és nincsenek időbeli részeik – nem értelmes azt mondani, hogy előbb a Püthagorasz-tétel premisszáit tudtam, aztán a konklúzióját (hiszen a Püthagorasz-tétel premisszáinak ismerete a konklúzió nélkül, és *vice versa* nem a Püthagorasz-tétel tudása).<sup>32</sup>

A következőkben a *forma* fogalmának egy olyan értelmezését javaslom, amely a *forma* minden előfordulásával el tud számolni. Értelmezésem szerint a formális lét a formális lényeg instanciálása, míg a *forma* egyaránt vonatkozhat a formális létre és a formális lényegre. A formális okozás pedig a formális lényegek között fennálló oksági viszony, amely meghatározza a formális léttel bíró létezők oksági és magyarázati rendjét. Spinozai terminusokra lefordítva a végtelen modulusok formális lényegei. A formális lét a véges modulus azon tulajdonsága, hogy egy meghatározott végtelen moduluszt, azaz formális lényegét instanciál. Ezzel szemben a *formát* Spinoza kétértelműen használja, mert egyaránt érti a végtelen modulusokra, és arra a tulajdonságára a véges moduluszoknak, hogy egy végtelen moduluszt instanciál. A formális okozás pedig az, ahogyan a végtelen moduluszok egymásból következnek, és amely az adekvát okozás mércéje Spinoza rendszerében. A következőkben nem szeretnék állást foglalni abban a kérdésben, hogy Spinoza szerint a természetes fajtáknak, vagy egyes egyedi létezőknek van lényege (vö. Hübner 2014, 2016; Sangiacomo 2013), ezért „egy ember” lényegéről fogok beszélni, amelyről felteszem, hogy egy többszörösen instanciálható örök

<sup>31</sup> Crane 2001. 106–107; Arisztotelész 2006. 427b18–20.

<sup>32</sup> A továbbiakban nem szeretnék abban a kérdésben állást foglalni, hogy Spinoza a végtelen moduluszok örökkévalóságát végtelen tartamként (szempiternálisan) vagy időn kívüliségként (atemporalitásként) fogta fel, mivel a tulajdonságoknak ez a fajta időn kívülisége mind a két értelmezéssel összeegyeztethető. Lásd Parchment 2000; Schmaltz 2015.

igazság (E1p17c2s), anélkül, hogy azt állítanám, hogy az „egy ember” lényege minden ember lényege.<sup>33</sup>

Ezt a magyarázatot illusztrálандó térjünk vissza előbbi példánkhoz: a Püthagorasz-tétel igaznak tartása egy mentális tulajdonság (azaz formális lényeg), amelyet mentális események instanciálnak. Egy ilyen mentális esemény, amely ezt a tulajdonságot instanciálhatja, elmém létezése, de akár lehet elmém egy gondolata is, amikor okkurrens módon a Püthagorasz-tétel igazságára gondolkok. Ugyanakkor formaként egyaránt utalhatok a tulajdonságra anélkül, hogy azt megvizsgáljam, instanciálja-e valami, illetve a tulajdonságra mint egy bizonyos mentális esemény által instanciáltra. Ebből a tulajdonságból pedig további tulajdonságok következnek: például a Püthagorasz-tétel igaznak tartásából következik Püthagorasz-tétel egy a esetének igaznak tartása, amely ezért ugyanúgy a Püthagorasz-tétel igaznak tartásán keresztül fogható fel, ahogyan a háromszög lényegén keresztül szögeinek összege. Persze ez távolról sem jelenti azt, hogy aki az egyiket tulajdonságot instanciálja, annak a másik tulajdonságot is instanciálnia kell – máskülönben vajmi kevésbé lenne szükség tudományos vizsgálódásra.

Értelmezésemben egy ember formális lényege egy örök igazságként definiált tulajdonság, amely Isten végtelen értelmében benne foglaltatik (E1p17c2s, E2p8). Ez a lényeg valószínűsíthetően nem abban az értelemben lényeg, ahogyan Spinoza a lényegét definiálja,<sup>34</sup> hiszen egy ember formális lényege mindig adva van, azonban az egyes ember halandó.<sup>35</sup> Ez a formális lényeg a kiterjedés attribútumában a kiterjedés egy végtelen modulusza, amely a mozgás és nyugalom egy adott aránya, a mozgás és nyugalom (a közvetlen végtelen modulusz) egyik alkotója. A gondolkodás attribútumában pedig a gondolkodás egy végtelen modulusza, amely Isten végtelen értelmének (a közvetlen végtelen modulusz) egyik alkotója. Tehát mind a kiterjedés, mint a gondolkodás attribútumában a formális lényeg egy nem instanciált tulajdonság, amely azt írja le, hogy a valóságosan létező dolog milyen lényeggel rendelkezne, ha létezne.

<sup>33</sup> Szeretném megjegyezni, hogy Hübner álláspontjával, és az E2p40s1 nominalista megközelítésével szemben E2lem4 és E4p36d explicite állítja, hogy különböző testek azonos természettel, azaz lényeggel tudnak rendelkezni.

<sup>34</sup> „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 – se nem létezhet, sem föl nem fogható” (E2d2).

<sup>35</sup> Ugyanakkor elképzelhető, hogy amennyiben Spinoza mégis csak egy természetes fajta lényegről beszélne, és az arisztotelészi hagyomány folytatójaként elutasítja a természetes fajták változását és a világ teremtettségét, akkor az E1p17c2s lényeg és létezés megkülönböztetése értelmében a formális lényeg lehet úgy lényeg, hogy nem egyes ember, hanem a faj egésze az a „dolog”, amelynek lényege: amennyiben a formális lényeg adva van, a dolognak (azaz az emberi fajnak) is adva kell lennie, de ebből nem következik, hogy az emberi faj egyes egyedeinek is adva kellene lennie. Ennek az olvasatnak ugyanakkor ellentmondana, ha az E2p8-at természetes fajtákra vonatkoztatnánk.

Amikor egy véges modusz a véges moduszok végtelen oksági láncá nyomán (E1p23) egy időre megfelelő tulajdonságra tesz szert, instanciálja egy ember formális lényegét, és ezáltal szert tesz egy ember valóságos lényegére, *conatus*ára, amely egy ember formáját alkotja (E2lem2–5). Ebben az esetben a valóságos lényeg, egy ember formája a mozgás és nyugalom egy meghatározott aránya, amely létében megmaradni törekszik (E4p39s). Ez az arány meghatározza, hogy mi az, ami számára hasznos, és mi az, ami káros – azaz milyen mozgás fogja hatóképességét növelni, illetve csökkenteni –, illetve mi az, ami halálos – azaz milyen mozgás lesz az, ami megszüntetni a véges modusz azon tulajdonságát, amely által egy ember formális lényegét instanciálni tudja.<sup>36</sup> Ebben az esetben a véges modusz egy esemény, amely egy adott ponton más események hatékony okozásának hatására szert tesz egy tulajdonsága. Az instanciálásnak ez a ténye a véges modusz formális léte, azaz valóságos lényege, amelyet az azonos attribútumba tartozó további véges moduszokból hatékony okozásaiból kell magyarázni (E2p5–6). Az instanciált tulajdonság pedig a formális lényege, amely mint tulajdonság nem magyarázható eseményekből, csak tulajdonságokból.<sup>37</sup>

Spinoza mind a formális létre, mind a formális lényegre alkalmazza a *forma* kifejezést, és vegyük észre, hogy ennek részben az az oka, hogy míg a formális lényeg nem tesz eleget a lényeg spinozai definíciójának – hiszen a lényeg akkor is megmarad, amikor az individuum elpusztul – a formális lét eleget tesz ennek a definíciónak. A véges modusz addig és csak addig instanciálja egy ember formális lényegét, amíg az adott individuum fennáll, és amint az instanciáció megszűnik, megszűnik az individuum is.

Az a tulajdonságok között fennálló viszony, amely a formális lényegeket más formális lényegekből magyarázza, a formális okozás időtlen viszonya: a formális lényegeket meghatározzák, hogy egyes formális lényegeket hogyan viszonyulnak más formális lényegekhöz (pl. bármi legyen is az, ami egy ember formális lényegét instanciálja, számára bármi, ami egy cián formális lényegét instanciálja, halálos lesz). Ennek révén a formális lényegeket összességük egyfelől meghatározza minden valóban létező dolog lényegét (E1p17c2s), másfelől a természettörvényeket (E3prae).<sup>38</sup>

Ugyanakkor ez a viszony biztosítja a tudományos,<sup>39</sup> „az örökkévalóság szemzőgéből felfogott” ismeretek megszerzésének lehetőségét is (E5p30, E4app27). Amikor a cián kapszula és a testem viszonyát nem mint időbeli események egymásra hatását, hanem mint formális lényegeket viszonyát fogom fel, akkor ezek-

<sup>36</sup> Ehhez bővebben lásd Tóth 2017b.

<sup>37</sup> Ez magyarázza azt a kitüntetett viszonyt, ami az elme formális lényege és Isten lényege között fennáll, és amely megalapozza az intuitív tudományt és Isten értelmi szeretetét.

<sup>38</sup> Abban a kérdésben, hogy ez a meghatározás annyira erős-e, hogy az összes formális lényeg ismeretében az instanciálásuk időbeli rendje is ismeretes-e, jelen írásban nem szeretnék állást foglalni. Az ellentétes álláspontokhoz lásd Garrett 1991; Curley–Walski 1999.

<sup>39</sup> Spinoza tudományfelfogásához lásd Boros 1997; Gabbey 1995; Schliesser 2014.

nek a viszonya adekvát okozási viszony lesz:<sup>40</sup> az időbeli eseményeknek végtelen sok általam be nem látható hatóoka van, azonban a tulajdonságok viszonyai véges és általam belátható formális oksági összefüggések.<sup>41</sup> Ez azt is jelenti, hogy a tulajdonságokat mint tulajdonságokat illetően nem tudok tévedni – az idea ideáját a tárgyra való vonatkozás nélkül kell tekinteni (E2p21s) –, nemlétező dolgoknak nincsenek lényegei – nincsen a hamisságnak formája (E2p33, E2p35) – pusztán az adott tulajdonság instanciált voltában tudok tévedni. Azzal kapcsolatban, hogy a cián mint cián természete ilyen vagy olyan, legfeljebb nyelvi zavar lehet (amennyiben ciánra gondolok, de csokoládét mondok), de abban tévedhetek, hogy az előttem lévő kapszula cián-e (E2p47s, Tóth 2016b).

Összefoglalva: a véges időbeli események véges időbeli eseményeket okoznak, és ezek során a véges időbeli események időbeli meghatározottságuk révén időtlen tulajdonságokat instanciálnak. A mozgás és nyugalom megfelelő arányával kommunikáló kiterjedt moduszok az ember formális lényegét instanciálják. Az, hogy az adott tulajdonságot instanciálják, hogy a véges moduszok a mozgás és nyugalom azon arányával kommunikálnak, amely éppen az ember formális lényegét instanciálja, az adott individuum formális léte. Ez a formális lét az individuum valóságos lényege, egy időbeli esemény, amelynek további azonos attribútumba tartozó időbeli események a hatóokai, és amelyekből magyarázható. Ezzel szemben az a tulajdonság, amelyet instanciál, az individuum formális lényege, amelynek más tulajdonságok (formális lényege) a formális okai, és amelyekből megérthető. A tulajdonság megismerése révén a tulajdonságot instanciáló időbeli esemény viselkedéséről tehetünk szert belátásokra. Ezeket a belátásokat a tulajdonságok közötti viszonyok megismeréséből – azaz a természettudományból – szerezjük.

Ez az értelmezés képes mind a négy korábban bemutatott összefüggést, amelyben a forma előfordul, kielégítően magyarázni. A formális lényege azok a tulajdonságok, amelyek örök és végtelen moduszokként benne foglaltatnak Isten végtelen értelmében (E2p8). Ezek egymásból következése a formális okozás (E5p31d), amelynek megismerése az intuitív tudomány (E2p40s2). Ezek a végtelen moduszok a kiterjedés attribútumában meghatározzák a mozgás és nyugalom egy arányát, a gondolkodás attribútumában pedig a dolog fogalmát.

Ezeknek a tulajdonságoknak az instanciálásai a véges moduszok maguk, amelyek általam, hogy megfelelnek a végtelen moduszoknak, formális létre tesznek szert. A kiterjedés attribútumában a véges hatóokok úgy hozzák, hogy a véges modusz valóságos lényege, azaz a mozgás és nyugalom egy valóságos aránya megfelel a kiterjedés egy végtelen moduszának (ami szükségszerű, hiszen moz-

<sup>40</sup> Amennyiben a cián formális lényegét számos ciánkapszula instanciálja, ez egy különös közös fogalom lesz. A különös közös fogalmak tudománymegalapozó szerepéhez lásd Boros 1997. 128; Renz 2010. 289.

<sup>41</sup> Vagyis itt az elme cselekvése kérdésében Kisner (2008, 2010) álláspontjával szemben Marshall (2014a) álláspontjával értek egyet.

gás és nyugalom minden lehetséges arányának megfelel egy végtelen modusz). Azonban az instanciálásnak ezen ténye nem a tulajdonságokból, azaz a végtelen moduszokból, hanem csakis a véges moduszok hatóókaiknak sorából magyarázható (E2p5–6). Ennek megfelel a gondolkodás attribútumában (E2p7) az, ahogyan a mozgás és nyugalom egy valóságos arányának ideája meg fog felelni valami fogalmának.

A véges idea és a végtelen fogalom közti viszony az idea és az idea ideája közti viszony, amelyet ezért Spinoza úgy jellemez, hogy az utóbbi az előbbi formája (E2p21s). Ugyanakkor mivel minden idea megfelel egy fogalomnak, minden ideának van formája, így a tévedésnek viszont nincsen formája (E2p33, 35): ezért nem fejez ki a tévedés és vétek lényegét (Ep.23). A forma többi előfordulása pedig metonimikus alapon egyszerre jelölheti a valóságos lényegét – azaz mozgás és nyugalom egy valóságos arányát, egy véges moduszt – és a neki megfelelő formális lényegét – egy végtelen moduszt. A továbbiakban azt mutatom be, hogy ez az értelmezés hogyan világítja meg Spinoza az elme örök részéről szóló tanát, de előtte ki kell térnem Mogens Lærke kritikájára.

### III. MOGENS LÆRKE PLATONIZÁLÓ OLVASATOKKAL SZEMBENI KRITIKÁJA

Lærke cikkében<sup>42</sup> Spinoza általa platonizálónak nevezett olvasataival szemben érvel. Megfogalmazása szerint platonizálók azok az olvasatok, amelyek a lényegnek a lét más fajtáját (*esse essentiae*) tulajdonítják, mint a létezőknek (*esse existentiae*) – ezzel szemben szerinte Spinozát a létezés egyértelműsége jellemzi: minden modusz ugyanúgy létezik, mégpedig mint a szubsztancia módosulása (Lærke 2017. 11–13). Ebből következően Lærke pontosan azt a megoldási kísérletet támadja, amelyet itt felvázolok: egyfelől azt az elképzelést, hogy a formális lényeg és az aktuális lényeg különbözne (értelmezésem szerint az egyik időbeli esemény, a másik örök tulajdonság), másfelől azt az elképzelést, hogy a formális lényeg a véges moduszok rendjétől függetlenül létező meg nem valósult lehetőség lenne.

Lærke érvei Spinoza ezen olvasataival szemben a következők. Egyrészt nincsen olyan szöveghely, amely a formális lényegeket explicite a végtelen moduszokkal azonosítaná (uo., 17–18). Másrészt Spinoza metafizikája szerint a szubsztancia és a moduszok egyszerre jönnek létre, így nincs értelme azt állítani, hogy a formális lényegek valamilyen értelemben „előbb” jöttek volna létre, mint a véges moduszok (uo., 19–20). Harmadrészt nem létezhetnek olyan lényegek, amelyek nem individuális lényegek, mert erre nem áll rendelkezésre megfelelő

<sup>42</sup> Lærke 2017. Köszönöm Mogens Lærkének, hogy személyes levélváltásunkban részletesebben megvilágította az álláspontját.

szövegszerű bizonyíték és ellentétes Spinoza lényegdefiníciójával (uo., 16, 21). Negyedrészt a valóságos lények nem lehetnek a formális lényektől különböző lények, mivel ez megduplázná a lényeket, ami viszont ellentmond a parallelizmus tételnek (uo., 22). Ötödészt a valóságos lények nem lehetnek a formális lények instanciái vagy megvalósulásai, mert ez feltételez egy meg nem valósult lehetőséget vagy diszpozíciót, amelyet Spinoza necessitarianizmusa kizár (uo., 23).

Végül saját megoldása szerint a formális lényeg és a valóságos lényeg egyaránt egy véges modusz, amelyet a mozgás és nyugalom egy meghatározott aránya jellemez, és amely minden pillanatban benne foglaltatik a valóságosan létező véges moduszok által jellemzett attribútumban: amennyiben éppen létezik mint szükségszerűen létező, amennyiben nem létezik mint szükségszerűen nemlétező. A különbség a formális és a valóságos lényeg között az, hogy a formális lényeg csak a lényeg belső tulajdonságait jelenti függetlenül azoktól a külső viszonyoktól, amelyek létezését vagy nemlétezését meghatározzák. Ezzel szemben a valóságos lényeg a formális lényegen túl ezeket a külső tulajdonságokat is magában foglalja. Kissé meglepő módon tehát Julius Caesarnak jelenleg is van valóságos lényege, amely őt szükségszerűen nemlétezésre determinálja.

Mielőtt az egyes ellenvetéseire válaszolnék, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a polemikusan használt platonikus jelzőt Lærke olyan tágan definiálja, hogy az tulajdonképpen Arisztotelészre is minden további nélkül alkalmazható lenne. Az első ellenvetés találó, hiszen tényleg nincsen olyan szöveghely, amely ezt az azonosítást megtenné, ugyanakkor a Lærke által a vizsgálódás körébe be nem vont E5p40s az elme örök részét egyértelműen végtelen moduszként definiálja, amely összeegyeztethetetlen Lærke végtelen moduszokról alkotott értelmezésével (uo., 18, 28. jegyzet), és amely viszont az elme lényegéről Istenben lévő ideán keresztül kapcsolatba hozható a formális lények tanával. A második ellenvetése kevésbé találó, ha az első ellenvetését nem fogadjuk el: amennyiben a formális lények végtelen moduszok, Spinoza expliciten megkülönbözteti az őket létrehozó oksági láncot a véges moduszok oksági láncától. A harmadik ellenvetése azon a feltevésen nyugszik, hogy a formális lényeg és a valóságos lényeg ugyanannak a lényeknek két különböző példánya. Értelmezésem szerint azonban mind a kettő a maga nemében egyedi, még akkor is, ha nem azonosak. A formális lényeg egy végtelen modusz, amely örökké létezik (és így amikor a lényeg adva van, a dolog is adva van), a valóságos lényeg pedig egy véges modusz formális léte, amely akkor és csak akkor létezik, amikor a véges modusz létezik (tehát amikor a lényeg adva van, a dolog is adva van). A negyedik ellenvetése ugyanezen okból nem találó az értelmezésemmel szemben. Az ötödik ellenvetése pedig a necessitarianizmus egy nagyon erős értelmezését feltételezi, amelyet nem osztok.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Ennek cáfolatához lásd Renz 2009.

Lærke értelmezésének kulcsa tehát az az állítás, hogy a formális lényegeket nem végtelen moduszok: amennyiben ebben igaza van, olvasatom valóban tartahatatlan. Azonban ahogyan az értelmezésem mellett nincsen egyértelmű szövegszerű bizonyíték, úgy ellene sincsen. És vegyük észre, hogy abban a pillanatban, hogy ezt az egy elemét az értelmezésének elvetettük, a saját megoldása egyáltalán nem áll olyan távol az én értelmezésemtől, amennyiben fő tétele az, hogy a formális és valóságos lényeg egyszerre jön létre, amely állítással természetesen magam is egyetértek, hiszen mind a végtelen, mind a véges moduszok ugyanazon szubsztancia módosulásai.

#### IV. AZ ELME ÖRÖK RÉSZE MINT TULAJDONSÁG

Mint láttuk, Spinoza szerint az elme örök része egyfelől abból következik, hogy Istenben van egy idea, amely az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, másfelől pedig abból, hogy amennyiben adekvát ideákra teszünk szert, akkor további ideáink lesznek, amelyekben keresztül a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből foghatjuk fel. A bemutatott értelmezéseken belül ugyanakkor nehéz elszámolni Spinoza azon kijelentésével, hogy ez az örök rész valamilyen értelemben a miénk lenne, és ezt ráadásul érezzük is. A következőkben bemutatom, hogy amennyiben elfogadjuk a végtelen moduszok előző részben ismertetett, tulajdonság gyanánt felfogott formaként való értelmezését, akkor ezek a nehézségek szinte maguktól illannak el.

Az előzőekben vázolt elképzelés szerint a test lényege, azaz formája egy kétértelmű kifejezés Spinozánál, ami egyaránt vonatkozhat a valóságos és a formális lényegre. A test formális lényege egy fizikai tulajdonság – a kiterjedés egy végtelen modusza –, azonban a valóságos lényege egy fizikai esemény – a kiterjedés véges modusza –, ennek a tulajdonságnak az instanciálódása. A kiterjedés végtelen moduszával azonos a gondolkodás egy végtelen modusza, míg a kiterjedés véges moduszával a gondolkodás véges modusza: az elme valóságos lényege azonos a test valóságos lényegével, míg az Isten végtelen értelmének ideája a test formális lényegével azonos. Isten végtelen értelmének ideái mentális tulajdonságok, amelyek mint tulajdonságok természetesen nem időbeliek, és így nem olyan metafizikai kategóriába tartoznak, hogy el tudnának pusztulni. A testünk és az elménk, csakúgy mint testünk és elménk valóságos lényege, véges moduszok, azaz – mentális és fizikai – események, és mint ilyenek szükségszerűen végesek és elenyésznek. De tulajdonságként felfogott formális lényegük nem enyészik el.

Félrevezető tehát minden olyan értelmezés, amely az elme örök részét két különböző forrásra vezeti vissza: egyfelől az ideára, amely testünk lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki – amelyben az emberi elme osztozik a kutyák elméjével –, másfelől a megszerzett adekvát ideák örökkévalóságára –

amely az emberi elmét kitünteti a többi tetszőleges elme közül. Hiszen az adekvát ideák azon ideák, amelyek vagy az elme számára belátott módon (az ismeret harmadik neme) vagy még be nem látott módon (az ismeret második neme) formális okozással következnek elménk formális lényegéből.<sup>44</sup> Vagyis, míg Isten végtelen értelmének minden test lényegéről van ideája, nincs minden elme *tudatában* ennek az ideának. Ez az ismeretelméleti hiány az, ami miatt az elme az Isten végtelen értelmében található formális lényegeket képes következtésekben új ismeretek megszerzésére használni önmagáról (azaz erről a formális lényegről), Istenről (azaz ennek a formális lényegnek okáról) és a dolgokról (azaz a további lényegekről): hiszen ezekhez az ideákhoz az elmének önön formális lényege révén hozzáférése van, de ismeretelméleti erőfeszítést kell tennie ahhoz, hogy ezeket instanciálni tudja (E5p31s, E5p39s, E5p42).<sup>45</sup>

Rátérve most az ismert értelmezések első nehézségére, azaz hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része, világossá válik, hogy ez a kérdés csak egy Spinoza rendszerén kívül álló nézőpontból vethető fel értelmesen. Mint láttuk, elménk örök részét azok a tulajdonságok alkotják, amelyeket elménk időbeli eseménye instanciál: ezek közé tartozik elménk formális lényege – amelyet az elmének mindaddig, amíg létezik, instanciálnia kell –, illetve a további adekvát ideák formális lényegei, amelyekre ennek a formális lényegnek az ismerete segítségével szert tett. Mármost világos, hogy az elme és az elme formális léte mint időbeli események szükségszerűen elpusztulnak, és az utána visszamaradó tulajdonságok nem alkotnak olyan elmét, amely bármilyen értelemben szubjektivitással rendelkezne (azaz a megismerés vagy mentális folyamatok alanya tudna lenni). Ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy az elme örök részére ne lenne igaz, *amíg az elme fennáll*, hogy az elméhez tartozik és hogy örökkévaló: végső soron ezek azok a tulajdonságok, amelyek alapvetően meghatározzák viselkedésünket. Bár az ember és a ló is vágyakozik – és ennyiben van egy olyan időbeli, eseményjellege affektusainak, amelyen minden affektív élőlényel szisztematikusan osztoznak –, azonban mégis teljesen más az emberi vágy és a ló természetéből fakadó vágy, mivel más a lényegük, más tulajdonságokból következik affektusaik lényege (E3p57s, lásd E3deffaf).

Persze hozzá kell tenni, hogy ez a meghatározás nem egy oksági viszony, hiszen formális lényegeket – végtelen moduszok – csak további formális lényegeket tudnak okozni. De annyiban mégis meghatározzák viselkedésünket, hogy emberi vágygal mint mentális eseménnyel csak olyan elmék mint mentális események rendelkezhetnek, amelyek mentális eseményként az ember formális lényegét instanciálják. Tehát nem a formális lényeg tulajdonsága okozza az affektus eseményét, hanem az az esemény, amely olyan, hogy a formális lényeg

<sup>44</sup> Az adekvát ideák következtetési viszonyon alapuló definíciójához lásd Renz 2010. 183.

<sup>45</sup> Lásd a visszatérő formulát különösen E5p39s és E5p40s esetében: *sui et Dei et rerum sit conscia*. A formális lényeg ismeretelméleti hasznához lásd Garrett 2009.

tulajdonságát instanciálja. Mai terminusokat használva azt mondhatnánk, hogy a formális lények típusösszefüggést állapítanak meg: egy bizonyos típusban tartozó példány csak egy bizonyos másik típusba tartozó példányt tud okozni. De ettől még okságilag a példányok a hatékonyak és nem a típusok.

Ez az értelmezés természetesen nem szünteti meg az egyik legfontosabb nehézséget. Mikor Spinoza azt állítja, hogy az elme örök része a test halála után megmarad, akkor keverni látszik egyfelől az időbeli nézőpontot és az örökkévalóság szemszögét, másfelől pedig a hagyományos vallásos képzeteket és a filozófiai fogalmakat. Nem fogalmazunk igazán precízen, ha egy nem időbeli dologról azt állítjuk, hogy egy időbeli esemény előtt és után is létezik. Világos, hogy – a spinozai metafizika kereteit elfogadva – a háromszög lényegének és szögeinek összefüggése mindig is létezett és létezni is fog (E1p17c2s), de azt állítani, hogy a háromszög lényegének és szögeinek összefüggése ennek a háromszögnek pusztulása *után* is megmarad (lévén, hogy ez az összefüggés mint tulajdonság pontosan ugyanúgy időtlenül létezik) már sokkal kevésbé precíz állítás, függetlenül attól, hogy az az esemény, ami ez a háromszög, lezajlott-e.

Ugyanakkor nem kell Spinozának olyan álláspontot tulajdonítanunk, amely egy viszonylag absztrakt metafizikai összefüggést próbál meg üdvösséggként tálni. Spinoza megjegyzése az örökkévalóság érzéséről világossá teszi ezt az összefüggést:

[Nem] lehetséges arra emlékeznünk, hogy a test előtt léteztünk, mert hiszen ennek semmi nyoma nem lehet a testben, az örökkévalóság nem határozható meg az idő által, és semminemű vonatkozásban nem lehet az idővel. Mindamellet érzékeljük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk. Mert az elme nem kevésbé érzékeli azokat a dolgokat, amelyeket értelmével fölfog, mint azokat, amelyeket emlékezetében őriz. Az elme szeme ugyanis, amellyel a dolgokat látja és megfigyeli, maguk a bizonyítások.<sup>46</sup> (E5p23s.)

Itt Spinoza egy *megélt tapasztalatra* hivatkozik, amikor az elme örökkévalóságáról beszél.<sup>47</sup> Azt állítom, hogy ez a megélt tapasztalat a kognitív fenomenológia egy sajátos értelmezése. A kognitív fenomenológia azt állítja, hogy nemcsak az észlelési állapotok, hanem a kognitív állapotok (például hitek) is rendelkeznek

<sup>46</sup> *Nec tamen fieri potest ut recordemur nos ante corpus existisse quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari nec aeternitas tempore definire nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit quas intelligendo concipit quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi quibus res videt obseruatque, sunt ipsae demonstrationes.* (II/295/31–296/7.)

<sup>47</sup> Jaquet (2013) szerint ez az érzékelés és tapasztalat az ismeretelméleti bizonyosság, azonban egyetértek Renz (2010) és Sangiacomo (2015) álláspontjával, hogy az ismeretelméleti bizonyosság Spinoza esetében nem értelmezhető pszichológiai bizonyossággként, és ez a rész egyértelműen egy pszichológiai élmény leírása.

– vagy sajátlagos, vagy szerzett – fenomenális tulajdonságokkal.<sup>48</sup> Itt Spinoza értelmezésem szerint szintén azt állítja, hogy az érzékelési állapotok – képzeletek – mellett a kognitív állapotoknak – az értelmi ideáknak – is van tapasztalata. A kérdés természetesen az, hogy az elmét alkotó örök értelmi ideák hogyan tapasztalhatók meg, ahol a tapasztalat természetesen valamilyen változást feltételez. Spinoza álláspontja az, hogy azt tapasztaljuk, ahogyan az elménket alkotó nem tudatos tulajdonságok nyomán az elménkben bizonyos események jönnek létre – más szóval Spinoza szerint az értelmi ideáknak nem sajátlagos a fenomenológiája. Mint láttuk: a tulajdonságok azt határozzák meg, hogy milyen típusú példányok tudnak milyen típusú példányokat okozni. És noha az okozás a példányok között áll fent, a típus a példányokból nem magyarázható. Ez a magyarázati hiány az, ami az örökkévalóság tapasztalatát alkotja.

Kicsit bővebben kifejtve: amennyiben elfogadjuk Spinoza tudatosságfogalmának azon értelmezését, miszerint a testi változás valamilyen értelemben konstitutív a tudatos tapasztalatra nézve,<sup>49</sup> akkor ebből következik, hogy – miután csak az események képesek változni – csak az események lehetnek tudatosak.<sup>50</sup> Másképpen fogalmazva onnan tudom, hogy rendelkezem egy tulajdonsággal, hogy ez a tulajdonság neki megfelelő eseményeket okoz. Onnan tudom, hogy ember vagyok és nem ló, hogy emberi vágyaim – az ember lényegének megfelelő tárgyakra irányuló vágyaim – vannak, és nem a ló természetéből következő vágyaim: azaz olyan vágyaim (mentális események) vannak, amelyeket csak az emberi természet (mentális tulajdonság) instanciáló elmék (mentális események) tudnak okozni.

Azonban erre a típusú tudásra nem csak a formális lényegemmel, hanem minden adekvát ideámmal kapcsolatban szert tudok tenni. A tudás mentális tulajdonságként való, korábban védelmezett értelmezése szerint valami csak akkor tudás, ha nem csak akkor tudjuk azt, amit tudunk, amikor tudatosan gondolkunk rá. Ha a Püthagorasz-tételt tudom, akkor ez a tudás független attól, hogy a Püthagorasz-tételre gondolok-e, hiszen ez a tudás egy az elmémet jellemző mentális tulajdonság. Spinoza szubsztanciamonizmusának egyik vetülete, hogy tudásunkat nem tudjuk emlékképek, lenyomatok formájában a testünkben őrizni, hiszen a testünk és az elménk azonos, ami a testünkben van, az egyúttal az elménkben is van (E2p11–13). Descartes emlékezetfelfogásához hasonlóan – testünk rendelkezhet bizonyos diszpozíciókkal arra, hogy bizonyos külső in-

<sup>48</sup> A kognitív fenomenológia kortárs elméletéhez lásd Chudnoff 2015; Pitt 2004, 2016; Prinz 2011.

<sup>49</sup> Ezen az állásponton van: Garrett 2008, 2014; Malinowski-Charles 2004; Marrama 2017; Marshall 2014b; Tóth 2017a; más állásponton van: Della Rocca 2008; Martin 2007; Nadler 2008; Sangiacomo 2011; szkeptikus a tudatosság fogalmának Spinozára való alkalmazhatóságával kapcsolatban: Balibar 2013; LeBuffe 2010; Miller 2007; Renz 2009, 2010.

<sup>50</sup> Ugyane mellett érvel kortárs kontextusban: Crane 2001, 2014; vele vitatkozik: Pitt 2004, 2016.

gerekre bizonyos reakciókat adjon. Ami természetesen azt jelenti, hogy elménk is rendelkezik bizonyos diszpozicionális tulajdonságokkal, amelyek révén egyes ideák megléte esetén képes további ideákat elgondolni. Ezek a – fizikai és mentális – diszpozicionális tulajdonságok pedig tulajdonságok, és mint ilyenek időtlenek.

Itt ismét nem arról van persze szó, hogy a diszpozicionális tulajdonságok okoznak – bizonyos külső ingerek hatására – az emlékképek felidézését, hiszen a tulajdonságok csak tulajdonságokat tudnak okozni. Azonban a diszpozicionális tulajdonság meghatároz olyan, a példányokból nem magyarázható típusokat, amelyekhez tartozó példányokat okoznak a példányok. Tehát – Spinoza E2p18s-beli példájánál maradván – ha elmémet jellemzi az a diszpozicionális tulajdonság, hogy a *pomum* szó hallatán mindig egy almára gondol, akkor a hangtapszalat példánya fogja az almaképzet példányát okozni. És ez az egyedi okozás a példányokból magyarázható. De hogy miért okoz a *pomum*-példány mindig alma-példányt, az a példányokból nem megmagyarázható: ez az elménk örökkévalóságának tapasztalatát alkotja.

Vagyis azáltal, hogy az időbeli fizikai esemény – amely testünk – egy fizikai formával kezd rendelkezni, bizonyos fizikai diszpozíciókra tesz szert,<sup>51</sup> azaz alkalmassá válik arra, hogy bizonyos külső fizikai hatások megléte esetén bizonyos fizikai eseményeket okozzon. A fenti gondolatmenetet a következő példával érzékeltethetjük a kiterjedés attribútumában: amikor a torta felületéről a fény sugarak a retinára esnek (fizikai esemény), bár egy testi vágó alakul ki (fizikai esemény által okozott, és abból megérthető fizikai esemény), a test diszpozíciója által szabályozottan (fizikai tulajdonság) ugyanennek a fizikai eseménynek a nyomán azt ellensúlyozó mozgás ébred a testben (ugyanazon fizikai esemény által okozott, de abból nem megérthető fizikai esemény), és mégsem nyúl a test a torta után. Ezzel párhuzamosan zajlik le a következő eseménysor az elmében: azáltal, hogy az időbeli mentális esemény – amely az elménk – egy mentális formával kezd rendelkezni, bizonyos mentális diszpozíciókra tesz szert, azaz alkalmassá válik arra, hogy bizonyos külső mentális hatások megléte esetén bizonyos mentális eseményeket okozzon. Amikor észreveszi a közelben található tortát (mentális esemény), bár vágakozni kezd a tortára (mentális esemény által okozott, és abból megérthető mentális esemény), az által a tudás által szabályozottan, hogy a torta igencsak egészségtelen rá nézve (mentális tulajdonság) ugyanennek a mentális eseménynek a nyomán az a gondolat támad benne, hogy mégsem kellene elfogyasztania a tortát (ugyanezen mentális esemény által okozott, de abból meg nem érthető mentális esemény), és így az elme nem akar a torta után nyúlni. Ezek a diszpozicionális tulajdonságok alkotják a test és az elme örök részét. Vagyis itt egy-egy esemény okoz két-két eseményt, ahol csak

<sup>51</sup> Az *aptus* diszpozicionális tulajdonságként való értelmezéséhez lásd Renz 2009.

egy-egy okozott esemény megérthető az ok-eseményből, míg a másik okozatpár csak a tulajdonság meglétével magyarázható.

És mint látható, érzékeljük és tapasztaljuk, hogy elménk rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal, hiszen ezek nyomán olyan mentális tartalmakat jönnek létre, amelyek pusztán a mentális eseményekből nem megérthetők. Tapasztaljuk, hogy bizonyos mentális tartalmakat külső okok hoznak létre – ilyen a torta látványa –, illetve más tudatos mentális tartalmakból erednek – ilyen a torta vágya. Ezekben az esetekben a mentális tartalmak teljes egészében visszavezethetők a külső okokra, így itt okkal mondhatjuk, hogy ezeket a tartalmak a természet közös rendjéből következően az elme elszenvedí, és maguk is szenvedélyek. Ezzel szemben tapasztaljuk, hogy bizonyos esetekben másfajta mentális tartalmakra teszünk szert, amelyek nem magyarázhatók meg pusztán a külső okok hatásaival: ilyen az a gondolat, hogy mivel a torta egészségtelen, nem kellene elfogyasztanom. Ebben az esetben a torta tapasztalatában és a tortára irányuló vágyban sehol nem volt benne az, hogy a torta egészségtelen. A torta egészségtelensége nem valami, ami „látszik” a tortán. A torta egészségtelensége olyan mentális tartalom, ami korábbi ismereteimből származik, és amelynek felidézését mentális tulajdonságaim magyarázzák. Ez a tartalom tehát elmém egy tulajdonságából magyarázható, még akkor is, ha okságilag ugyanarra az eseményre vezethető vissza, mint a szenvedély. Erre a gondolatra tehát okkal mondhatjuk, hogy annak tartalma az értelem rendjéből következik, és belülről lett meghatározva, vagyis elmém cselekvését alkotja.<sup>52</sup>

Azaz amikor elménkben olyan gondolat támad, amelynek tartalma látszólag spontán jött létre, és emiatt képtelenek vagyunk vele pusztán tudatos mentális eseményeink tartalma alapján elszámolni, akkor megtapasztaljuk és érzékeljük elménk örökkévalóságát. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy *tudjuk is*, hogy elménk örökkévaló – abban az értelemben, ahogyan Spinoza beszél róla –, hiszen elképzelhető, hogy „nyitott szemmel álmodunk” (E3p2s),<sup>53</sup> és ezeket a tartalmakat magunknak mint szabad ágenseknek tulajdonítjuk. Ez történik akkor, amikor legyőzöm a szenvedélyt és nem nyúlok a torta után: ekkor megtapasztalom elmém örökkévalóságát, hiszen elmém ereje legyűrte a külső okok erejét, azonban ezt téves módon „akaraterőmnek” vagy „szabad döntésemnek” tulajdoníthatom, nem pedig az elmém által instanciált örök tulajdonságok által meghatározott szükségszerű oksági rendnek. Ebből a szabadságomból pedig „az emberek általános véleményével” összhangban tévesen ennek a fiktív szabad ágensnek a halál utáni fennmaradására következtethetünk, hiszen ha képes volt legyőzni a torta utáni vágyat, akkor nyilván nem testi természetűnek

<sup>52</sup> A külső és belső meghatározottság ilyenfajta szembeállításához lásd E2p29c, a cselekvés–szenvedés szembeállításához lásd E5p40c.

<sup>53</sup> Itt természetesen a testi szemünk nyitott és nem elménk szemei, amelyek a bizonyítások (E5p23s), és amelyek ebben az esetben nagyon is csukva vannak. Köszönöm névtelen bírálómnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a kétértelműségre!

kell lennie – gondolhatnánk. Holott ha helyesen filozofálunk, akkor a szabad ágens illúzióként lepleződik le, amely illúzió oka, hogy a mentális tulajdonságok maguk nem, csak műköedésük tapasztalható közvetlenül. Ezeket a tulajdonságokat, amelyekkel az elme mint Isten végtelen értelmének része rendelkezik (E2p11c), és amelyeket hatásaikban nap mint nap érzékelünk és tapasztalunk, elménk örökkévaló részeként ismerhetjük meg. Ez az a megismerés, amelynek hiányában a gonosztevők, „mivel nem ismerik Istent, nem egyebek, mint a művész kezében az eszköz, amely tudattalanul szolgál és felemésztyődik szolgáltatában”,<sup>54</sup> míg ez az az ismeret, amelynek révén „a jámborok ellenben tudatosan szolgálnak és tökéletesebbek lesznek szolgálatuk révén”<sup>55</sup> (Ep.19). Azaz bár ugyanúgy elméjük örök része – azaz Isten végtelen értelme – határozza meg, mit tesznek, és bár ugyanúgy tapasztalják ezt a végtelen hatóerőt, mint a bölcs, tudatlanságukban maguknak és akaratauknak tulajdonítják ezt a megtapasztalt spontán működést, ahelyett, hogy tudnák, elméjük örök tulajdonságai, azaz Isten végtelen értelme munkál bennük.

## IRODALOM

Spinoza műveit a következő fordításokban idézem:

Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Spinoza, Benedictus de 1980. *Spinoza levelezése*. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

A cikkben használt rövidítések:

Ep. – levél

E – Etika

p – tétel

s – megjegyzés

c – következtetett tétel

app – függelék

lem – segéd-tétel

affdef – affektusok általános definíciója

d – definíció ha a könyv számát közvetlenül követi, minden más esetben bizonyítás

Spinoza műveinek latin szövegét a következő kiadásból idézem kötet, oldalszám és sorszám megadásával:

Spinoza, Benedictus de 1925. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winters.

<sup>54</sup> *quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu Artificis, quod inscium servit et serviendo consumitur* (IV/94/16–95/1)

<sup>55</sup> *probi contra conscii servient, et serviendo perfectiores evadunt* (IV/95/1–2).

Spinoza műveinek holland szövegét a következő online kiadásból idézem:

[http://www.dbnl.org/tekst/spin003nage01\\_01/](http://www.dbnl.org/tekst/spin003nage01_01/) (utolsó elérés: 2017. június 4.)

#### Hivatkozások

- Adler, Jacob 1999. Epistemological Categories in Delmedigo and Spinoza. *Studia Spinozana*. 15. 205–230.
- Adler, Jacob 2013. The Strange Case of the Missing Title Page. An Investigation in Spinozistic Bibliography. *Intellectual History Review*. 23/2. 259–262.
- Adler, Jacob 2014. Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza. In Steven Nadler (szerk.) *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 13–35.
- Allison, Henry A 1990. The Eternity of Mind. Comments on Matson on Spinoza. In Edwin Curley (szerk.) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 96–101.
- Arisztotelész 2006. *A lélek*. In *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél – Brunner Ákos – Bodnár István. Filozófiai Írók Társasága. Budapest, Akadémiai Kiadó. 7–96.
- Balibar, Etienne 2013. *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness*. Szerk. Stella Sandford. Ford. Warren Montag. London – New York, Verso.
- Bennett, Jonathan 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett.
- Boros Gábor 1997. *Spinoza és a filozófiai etika programja*. Budapest, Atlantisz.
- Carriero, John Peter 1995. On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*. 33/2, 245–273.
- Chudnoff, Elijah 2015. *Cognitive Phenomenology*. London, Routledge.
- Crane, Tim 2001. *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York, Oxford University Press.
- Crane, Tim 2014. Unconscious Belief and Conscious Thought. In uő: *Aspects of Psychologism*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 261–80.
- Curley, Edwin 1988. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, Princeton University Press.
- Curley, Edwin – Gregory Walski 1999. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In Rocco Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press. 241–262.
- Della Rocca, Michael 2008. *Spinoza*. New York, Routledge.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 2012. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Boros Gábor – Gulyás Péter. In uő: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 67–170.
- Fraenkel, Carlos 2006. Maimonides' God and Spinoza's. *Journal of the History of Philosophy*. 44/2, 169–215.
- Fraenkel, Carlos 2011. Spinoza on Philosophy and Religion. The Averroistic Sources. In Smith Justin – Fraenkel Carlos (szerk.) *The Rationalists. Between Tradition and Innovation*. Dordrecht, Springer–Synthese. 27–43.
- Fraenkel, Carlos 2013. Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo's Averroism and Its Impact on Spinoza. In Anna Akasoy – Guido Giglioni (szerk.) *Renaissance Averroism and Its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht, Springer Netherlands. 213–236.
- Gabbey, Alan 1995. Spinoza's Natural Science and Methodology. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press. 142–191.

- Garber, Daniel 2005. A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death. In Christia Mercer – Eileen O’Neill (szerk.) *Early Modern Philosophy. Mind, Matter, and Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. 103–117.
- Garrett, Don 1991. Spinoza’s Necessitarianism. In Yirmiyahu Yovel (szerk.) *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 191–218.
- Garrett, Don 2008. Representation and Consciousness in Spinoza’s Naturalistic Theory of The Imagination. In Charlie Huenemann (szerk.) *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 4–25.
- Garrett, Don 2009. Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal. In Olli Koistinnen (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*. New York, Cambridge University Press. 284–302.
- Garrett, Don 2014. Representation, Misrepresentation, and Error in Spinoza’s Philosophy of Mind. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 190–203.
- Harvey, Warren Zev 2012. Gersonides and Spinoza on Conatus. *Aleph*. 12/2, 273–97.
- Hübner, Karolina 2014. Spinoza on Being Human and Human Perfection. In Matthew J. Kisner – Andrew Youpa (szerk.) *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*. New York, Oxford University Press. 124–142.
- Hübner, Karolina 2016. Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 97/1. 58–88.
- Jaquet, Chantal 2013. Eternity. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 370–376.
- Kisner, Matthew J. 2008. Spinoza’s Virtuous Passions. *Review of Metaphysics*. 61/4. 759–783.
- Kisner, Matthew J. 2010. Reconsidering Spinoza’s Free Man. The Model of Human Nature. In Daniel Garber – Steven Nadler (szerk.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Volume V. Oxford, Oxford University Press. 91–114.
- Klein, Julie R. 2002. ‘By Eternity I Understand’. Eternity According to Spinoza. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 51. 295–324.
- Klein, Julie R. 2003. Spinoza’s Debt to Gersonides. *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 24/1. 19–43.
- Klein, Julie R. 2014. ‘Something of It Remains’. Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity. In Steven Nadler (szerk.) *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 177–203.
- Lærke, Mogens 2017. Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality. In Mark Sinclair (szerk.) *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 11–44.
- LeBuffe, M 2010. Theories about Consciousness in Spinoza’s Ethics. *Philosophical Review*. 119/4. 531–563.
- Licata, Giovanni 2013. *La via della ragione. Elia del Medigo e l’averroismo di Spinoza*. Macerata, EUM.
- Lin, Martin 2005. Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*. 35/2. 243–268.
- Malinowski-Charles, Syliane 2004. Emotions as the Engines of Spinoza’s Ethics. *Kritika & Kontext*. 38–39. 120–125.
- Malinowski-Charles, Syliane 2010. Rationalism versus Subjective Experience. The Problem of the Two Minds in Spinoza. In Carlos Fraenkel – Dario Perinetti – Justin E. H. Smith (szerk.) *The Rationalists. Between Tradition and Innovation*. The New Synthese Historical Library 65. Dordrecht, Springer Netherlands. 123–143.
- Marrama, Oberto 2017. Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza’s Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*. 25/2. 506–525.

- Marshall, Eugene 2014a. Man Is a God to Man. How Human Beings Can Be Adequate Causes. In Matthew Kisner – Andrew Youpa (szerk.) *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press. 160–177.
- Marshall, Eugene 2014b. *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*. New York, Oxford University Press.
- Martin, Christopher P. 2007. Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind. *The Southern Journal of Philosophy*. 45. 269–287.
- Martin, Christopher P. 2008. The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*. 16/3. 489–509.
- Matson, Wallace 1990. Body Existence and Mind Eternity in Spinoza. In Edwin Curley (szerk.) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 82–95.
- Melamed, Yitzhak Y 2013. *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York, Oxford University Press.
- Miller, Jon 2007. The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind. In Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes (szerk.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht, Springer. 203–222.
- Nadler, Steven 2001. *Spinoza's Heresy*. Oxford, Oxford University Press.
- Nadler, Steven 2008. Spinoza and Consciousness. *Mind*. 117 (467). 575–601.
- Nadler, Steven 2014. Virtue, reason, and moral luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza. In uő (szerk.) *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 152–176.
- Parchment, Steven 2000. The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*. 38/3. 349–382.
- Pitt, David 2004. The Phenomenology of Cognition, or, What is It Like to Think That P? *Philosophy and Phenomenological Research*. 69/1. 1–36.
- Pitt, David 2016. Conscious Belief. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 7/1. 121–126.
- Prinz, Jesse 2011. The Sensory Basis of Cognitive Phenomenology. In Tim Bayne – Michelle Montague (szerk.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford – New York, Oxford University Press. 174–196.
- Renz, Ursula 2009. Explicable Explainers. The Problem of Mental Dispositions in Spinoza's Ethics. In Gregor Damschen – Robert Schnepf – Karsten Stüber (szerk.) *Debating Dispositions. Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. Berlin, Walter de Gruyter. 79–98.
- Renz, Ursula 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Renz, Ursula 2011. The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference Between Subjects (2P11–2P13S). In Michael Hampe – Ursula Renz – Robert Schnepf (szerk.) *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Leiden, Brill. 99–118.
- Renz, Ursula 2015. Finite Subjects in the Ethics. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 204–219.
- Sangiaco, Andrea 2011. Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness. *Methodos*. 6/11. 77–104.
- Sangiaco, Andrea 2013. What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology. *Journal of Early Modern Studies*. 2/2. 169–190.
- Sangiaco, Andrea 2015. Fixing Descartes. Ethical Intellectualism in Spinoza's Early Writings. *The Southern Journal of Philosophy*. 53/3. 338–61.
- Schliesser, Eric 2014. Spinoza and the Philosophy of Science. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 155–189.
- Schmaltz, Tad M. 2015. Spinoza on Eternity and Duration – The 1663 Connection. In Yitzhak Melamed (szerk.) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford, Oxford University Press. 205–20.

- Schnepf, Robert 2006 Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas theorie des ewigen teils des endlichen geistes. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 88/2. 189–215.
- Steinberg, Diane 1981. Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind. *Canadian Journal of Philosophy*. 11/1. 35–68.
- Stock, Barbara 2000. Spinoza on the Immortality of the Mind. *History of Philosophy Quarterly*. 17/4. 381–403.
- Tóth Olivér István 2016a. „az értelem nincs olyképpen alávétve a véletlennek, mint a test” – Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 83–99.
- Tóth Olivér István 2016b. Inherence of False Beliefs in Spinoza's Ethics. *Society and Politics*. 10/2. 74–94.
- Tóth Olivér István 2017a. Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza Etikájában. *Elpis*. 10/1. 37–46.
- Tóth, Olivér István 2017b. Is Spinoza's Theory of Finite Mind Coherent? Death, Affectivity and Epistemology in the Ethics. In Gábor Boros – Judit Szalai – Olivér István Tóth (szerk.) *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*. Budapest, Eötvös University Press. 159–173.
- Viljanen, Valtteri 2011. *Spinoza's Geometry of Power*. New York, Cambridge University Press.
- Waller, Jason 2012. *Persistence through Time in Spinoza*. Lanham, Lexington Books.
- Ward, Thomas M. 2011. Spinoza on the Essences of Modes. *British Journal for the History of Philosophy*. 19/1. 19–46.
- Wilson, Margaret D 2002. For They Do Not Agree with Us. In Rocco J. Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. New York, Oxford University Press. 336–352.
- Wolfson, Harry Austryn 1983. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Yovel, Yirmiyahu 1989. *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*. Princeton, Princeton University Press.