

André Martins

## A politika, avagy ész, érvek és vágy Spinozánál

Amikor a spinozai *Etika* olvasói belekezdnek a *Teológiai-politikai tanulmány*, s azon belül is különösen a politikának szentelt rész (16–20. fejezet) olvasásába, nem ritkán erőt vesz rajtuk egy különös érzés. Semmi kétség sem férhet hozzá, hogy első olvasásra nem találjuk meg e fejezetekben az *Etika* fő téziseit. Épp ellenkezőleg: Spinoza egyes állításai sokkal inkább Hobbes *Leviathanját* juttatják eszünkbe, vagy egyszerűen úgy érezzük, hogy inkább a morálról van szó, semmint az etikáról. Épp ez a probléma jelenik meg abban a kérdésfeltevésben, melyet P.-F. Moreau-nál olvasunk: „Isten, az elme, a vágy, az erkölcs: nagyon is úgy tűnik, hogy Spinoza e kérdések kapcsán szakított korának uralkodó attitűdjével. Van azonban egy olyan kérdés, amellyel kapcsolatban azt gondolhatjuk, hogy Spinoza közel került korához. Ez a politika kérdése, a politikai elméleté, melynek középponti terminusa a *természeti jog*, amely éppenséggel a voluntarista kontextus egyik fogalma. Vajon Spinoza engedett-e ezen a ponton, s bizonyos módosításokkal elfogadta-e azt a fajta elméletet, melyet Hobbes, Locke, Rousseau elemzéseiben találunk?” (MOREAU 1975, 113.) A *Teológiai-politikai tanulmány* (továbbiakban: *TTP – A szerk.*) második részében Spinoza a maga módján a társadalmi szerződést elemzi, nagyjából abban az értelemben, ahogyan korának angol filozófusai – mint Hobbes és Locke – írták azt körül műveikben. A társadalmi szerződés eszméje azt jelentette, hogy „az individuumok feladják természeti jogukat s átadják az általuk alkotott társadalomnak, annak érdekében, hogy az a lehető legnagyobb hatálommal rendelkezze s megvédhesse őket a természeti csapásokkal és a többi ember gaztetteivel szemben” (átvéve innen: MOREAU 2003, 65). Moreau két különbséget emel ki, melyek elkülönítik Spinozának a társadalmi szerződésre vonatkozó elemzéseit a kortársak elemzéseitől. Egyrészt Spinoza „azzal a valóságos működéssel foglalkozik, amely a szerződés alapzatát alkotja” (uo. 60), másrészt elveti ezeknek az elméleteknek „voluntarista” aspektusát, abban az értelemben, hogy ő – velük ellentétben – nem gondolja, hogy a szenvedélyek eltűnnek, mihelyst megvalósult a szerződés, vagyis mihelyst az ember elhagyta a természeti állapotot és átjutott a polgári állapotba. Ellenkezőleg, mindenki megtartja természeti jogát, a szenvedélyek pedig e jog részét képezik olyannyira, hogy nem tűnnek el a paktum megkötését követően sem (uo. 65–66).

Miközben ezt a két jellemzőt kifejti, hogy megvilágíthassa a különbséget a társadalmi szerződés voluntarista elmélete és a társadalmi paktum spinozai elemzése közt, Moreau a spinozai politikaelmélet egy harmadik megkülönböztető jegyét is bemutatja, s épp ez az, melyet a továbbiakban mi magunk is ki szeretnénk emelni. Ez nem más, mint javaslat egy olyan állam kialakítására, amely nem elégszik meg azzal, hogy elnyomja a szenvedélyeket, hanem kifejezetten abban érdekelt, hogy elősegítse a cselekvésnek minősülő affektusok kialakulását.

Abból indulunk ki, hogy Spinoza kijelentéseit a *Teológiai-politikai tanulmányban* és a politikáról általában véve is, filozófiája belső összefüggéseire figyelemmel kell értel-

meznünk, tekintetbe véve az *Etika* alapfogalmait. Az a kérdés merül fel, hogy összefügg-e egymással koherens módon az etika s a politika területe, illetve ha nem, akkor van-e elméleti törés a megközelítésük között.

Ha meg akarjuk érteni azt a „valóságos működést”, amely a társadalmi szerződés alapját képezi, akkor kritikával kell szemlélnünk a társadalmi szerződés voluntarista elméleteit; akkor – amint ezt a *Teológiai-politikai tanulmányt* követő *Politikai tanulmány* nevezetes 1. §-a megerősíti<sup>1</sup> – az emberi affektusokat a maguk emberi valóságában kell figyelembe vennünk, ahelyett, hogy keseregnénk miattuk. Spinoza fel akarja hívni figyelmünket arra, hogy nincs olyan emberi létező, amely mentes volna az affektusoktól, sőt mi több, a szenvedélynek minősülő affektusoktól. Semmiképp sem várhatjuk tehát, hogy a társadalmi szerződés megkötésével eltűnjenek a szenvedélyek. Mindazonáltal szükség van rá, hogy emlékeztessünk a spinozai elmélet két fontos jellemzőjére. Az egyik az, hogy amikor Spinoza keményen kritizálja azokat a filozófusokat, akik egyfajta morális politikaelmélet vagy a társadalmi szerződés eszméje révén megpróbálják megváltoztatni az emberi természetet azáltal, hogy szenvedélyek nélküli lényekként állítják be az embereket, fel kell figyelniük rá, hogy nem ugyanazokat a terminusokat alkalmazzák. Spinoza a kritikában megmutatja, hogy az emberek nem szabadulhatnak meg attól, amit korának más filozófusai, akik alapvetően morálfilozófusok, „szenvedélyeknek” neveznek. Spinoza maga azonban megalkotott egy ettől különböző fogalmat, amely megszűnteti testnek és elmének (más filozófusoknál nagy szerepet játszó) különbségét.

Az affektus<sup>2</sup> fogalmára gondolok, amely aktív és passzív affektusokká különül el. Mármost abban a pillanatban, amikor Spinoza bevezeti ezt a megkülönböztetést, egy-szersmind elkülöníti egymástól azt is, ami a többi filozófus számára mindaddig elkülönítetlen volt; ők ugyanis az egyik oldalra az észet igyekeztek állítani – ám egy, a testtől s következőképp az érzéki világtól elkülönített észet –, míg a másakra a szenvedélyeket – azokat a „homályos és zavaros” gondolatokat, melyek a test befolyására jöttek létre.<sup>3</sup> Másként fogalmazva, a filozófusok elképzelték valamifajta elvont, ám sehol sem létező észet, amelynek – szerintük – megvan a képessége arra, hogy elkülönüljön az érzékitől, hogy *befolyásolja* azt, hogy *cselekedjék* övele szemben. Ezzel ellentétben Spinoza hangsúlyozza, hogy valójában mindig vannak affektusaink, mivel nem tudunk a világon (vagy tág értelemben: a szubsztancián) kívül létezni, s épp ennek következtében sosem vagyunk mentesek az affektusoktól (*Etika* III, 1. posztulátum), miközben az ebből a tényből következő affektusok lehetnek passzívak, szenvedélyszerűek vagy aktívak, cselekvésszerűek (*Etika* III, 1. posztulátum, 1. tétel).

Amikor Spinoza arról ír, hogy az emberi lény sosem lehet szenvedélyek nélkül, s így kritikával illeti a moralizáló filozófusokat – beleértve a társadalmi szerződés képviselőit is –, akkor ennek a kijelentésnek két értelme van. Először is az, hogy az emberek nem létezhetnek *affektusok* nélkül. Az emberek hús-vér lények egy érzéki világ-

<sup>1</sup> „Az indulatokat, amelyekkel küszködünk, a filozófusok vétkeknek fogják fel, amelyekbe saját hibájukból esnek az emberek. Ezért megszokták, hogy nevensenek vagy szomorkodjanak rajtuk, megrojják vagy (ha jámborabaknak akarnak látszani) megvessék őket. Így hát azt hiszik, hogy istenes dolgot művelnek s a bölcsesség csúc sát érik el, amikor azt az emberi természetet, amely sehol sincsen, mindenféle módon dicsérik, a valóban létezőt pedig ócsárolják. Az embereket ugyanis nem úgy fogják fel, ahogy vannak, hanem úgy, ahogy szeretnék, hogy legyenek. Ezért történt, hogy többnyire szatírárt írtak etika helyett, s hogy sohasem gondoltak ki gyakorlatilag használható államelméletet, hanem csak olyant, amely kiméra számba ment [...]” (PTL 17. sk.)

<sup>2</sup> Lásd *Etika* III, 3. def.

<sup>3</sup> Vö. Descartes, *Hatodik elmélkedés*, AT VII, 63, 66, 71; *Értekezés a módszerről*, IV. rész.

ban, s ebből fakad azoknak a filozófusoknak az első zavara, akik nem értik meg az emberi természetet, s egy nem létező emberi természetről álmodnak, olyanról, amely nem csupán a szenvedélyektől volna mentes, hanem az érzékiségtől és a testtől is. Másodsor, az első megállapítás nyomán kimondhatjuk már azt is, hogy az emberek nem képesek teljes mértékben mentesülni a spinozai értelemben vett szenvedélyektől, azaz a passzív affektusoktól sem. Mert nem csupán arról van szó, hogy az észnek nincs feltétlen uralma a szenvedélyek felett, hanem legfőképp arról, hogy Spinoza nem osztja ketté a világot érzéki és értelemmel felfogható világra, *res extensára* és *res cogitans*-ra. Fontos tehát, hogy tisztán lássuk: az a kiméra, amelyről Spinoza beszél, elsősorban arra az elgondolásra vonatkozik, hogy az ember rendelkezhetik az affektusoktól elkülönült ésszel. Ennélfogva az első, megjegyzésre érdemes pont az, hogy az ész képes hozzájárulni ahhoz, hogy affektusaink aktívak, cselekvésszerűek legyenek – abban az esetben ugyanis, mikor az elme adekvát ideákkal rendelkezik –, ám nem képes elérni azt, hogy egyáltalán ne legyenek affektusaink.

Az ember nem képes alávetni szenvedélyeit akaratának, de nem elméje vagy esze valamely hibája folytán, hanem magának az észnek s az elmének a természetéből következően, melyek hagyományos értelmezését Spinoza ezen a ponton alapvetően megkérdőjelezi. Másként fogalmazva, amikor az ész legyőzi a szenvedélyeket, az – Spinoza figyelmeztet rá – nem azt jelenti, hogy legyőzte az affektusokat, hanem azt, hogy képes támogatni az aktív affektusokat, vagyis képes átalakítani a passzív affektusokat aktívakká. Az ember tehát nem szabadulhat meg *affektusaitól*. De ez nem ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy nem képes megszabadulni szenvedélyeitől: meg tud szabadulni tőlük attól a pillanattól kezdve, hogy rendelkezik aktív affektusokkal, miközben lehetetlen számára, hogy teljes mértékben megszabaduljon általában az affektusoktól – mivel elmeként és testként létezvén mindig lesznek affektusai. Végül is, ha arra korlátoznánk magunkat, hogy annyit mondjunk, hogy az ember nem képes elvetni szenvedélyeit – amint azt néhány Spinoza utáni filozófus tette, mint például Kant és Freud –, azt hihetnénk, hogy a szenvedélyek az ember mélyebb természetéhez tartoznak, szembeszegülnek az ésszel, mintha az ember szét lenne választva testté, mely szükségképp természeti, és elmévé, melynek harcolnia kellene a test *ellen* – természetesen hiábavalóan, hiszen az elme sosem érheti el ezt a célját, hogy megszabaduljon testétől.

Foglaljuk össze az eddigieket! Először is, az ember számára nem lehetséges, hogy ne legyenek affektusai. Másodsor, nem lehetséges az sem, hogy ne legyenek szenvedélyei, azaz passzív affektusai. Ez pedig nem azért nem lehetséges, mert a természete a szenvedélyes létezőé, miközben az ész feladata az volna, hogy uralkodjék fölötte, hanem azért, mert mindig lesznek passzív affektusai is, bármennyi aktív affektusra tegyen is szert, aktív affektusokra, melyek épp oly természetesek, mint a szenvedélyszerűek – ugyanúgy, ahogyan az ész természetes a számára. Minthogy az emberek az egyetlen szubsztancia módosulásai, természetük egyszerre aktív és passzív. Aktív annyiban, amennyiben a létrehozó természet modulusai, olyannyira, hogy ki is fejezik vagy legalábbis képesek kifejezni azt (*Etika* IV, 4. tétel, bizonyítás), ezen a módon adekvát okaivá válva annak, ami bennük vagy rajtuk kívül végbemegy (*Etika* III, 2. definíció). Passzív ez a természet annyiban, amennyiben az ember – nem lévén más, mint a létrehozott természet modulusa, tehát individuuma – csupán a többi individuummal együttesen képes létezni, s így elszenved bizonyos affektusokat, hiszen nem fogható fel a természet többi része nélkül (*Etika* IV, 2. tétel, bizonyítás; 3. tétel).

Ezt a kettős természetet azonban, ha fogalmazhatjuk így, nem szabad összekevernünk azzal, amit a hagyományos „kettős természetnek” nevezhetnénk, amely az embert észre és szenvedélyre osztja fel, elmére és testre, értelmire és érzékire. A Spinoza által definiált ember mindig és szükségképp affektív lény, ám képes aktív módon élni ezzel az affektív természettel, amikor ugyanis kifejezi az őt alkotó, létrehozó természetet; épp annyira élhet azonban passzív módon is, amikor ugyanis hagyja, hogy a külső okok vezessék. Nem arról van tehát szó, hogy elméje aktív, teste pedig passzív, hanem teste és elméje teljességében az, ami vagy passzív, vagy aktív lehet.

Ha követjük ezt az érvelést, melynek értelmében sem a cselekvés, sem a gondolkodás szabadsága nem lehet az emberi természetén túl – akár az észből, akár a harmadik megismerési módból<sup>4</sup> származzék is e szabadság –, s még kevésbé a Természeten kívül – hiszen a létrehozott természet a létrehozó természet kifejeződése, vagy legalábbis kifejeződése lehet –, akkor jobban megértjük a *természeti jog* spinozai eszméjét is. A természeti jog a *Teológiai-politikai tanulmány* 16. fejezetének kezdete szerint megfelel a természetes hatóképességnek, melyet egyszerre értünk hatékonyként és minden individuum számára belsőként, akár emberi individuumról van szó, akár egy államról. Másként fogalmazva, ha érvelésünk során kezdetben az emberre gondolunk, aztán pedig átvezetjük az érvelést az államra – ahogyan ezt Spinoza javasolja –, akkor kevésbé kockáztatjuk, hogy értelmetlen eredményre jutunk, vagyis, hogy a spinozai politikai célokat morálként s nem etikaként fogjuk fel. „A természet jogán, vagyis elrendezésén nem más érték, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják.” (TTP 297.)

Ezen a módon a *természeti jogot* Spinoza nem olyan dologként határozza meg, ami kivezet bennünket a Természetből, hanem ellenkezőleg, éppenséggel a Természet kifejeződéseként: a természeti jog követi valamennyi individuum egyediségét. „A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak” – folytatja Spinoza. Azt mondhatnánk, a halnak megvan a hatalma az úszásra: a kapacitása, a hatékony tehetsége. *Képes* rá, akár akarja, akár nem, ez egy tény, valami hatékony: „azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatóképessége”, amivel egyszersem emlékeztet is bennünket arra, hogy „a természet hatóképessége maga Isten hatóképessége.” Ebből pedig az következik, hogy „minden egyes individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége” (uo.). Látjuk tehát, hogy a természeti jog Spinozánál végeredményben azt jelenti, hogy senki sem képes – akár saját akaratából, akár parancsra – a természetet, vagyis (a Természetet, Istent vagy a szubsztanciát kifejező) saját természete ellenében cselekedni.<sup>5</sup>

Valamennyien, akár erényesek vagyunk, akár nem, ésszerűen élünk vagy nem, „kizárólag a vágy törvényeinek engedelmeskedünk”, írja Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* (TTP 262). Ezt megerősíti az *Etika* is: lehetetlen, hogy ne legyünk alávetve a kívánság törvényeinek, abban az értelemben, hogy még akkor is, ha az ésszt vagy a megismerés harmadik nemét követjük, még akkor is kívánságainkat és vágyainkat

<sup>4</sup> A harmadik megismerésmódról lásd lentebb a 9. jegyzetben idézett *Etika*-szövegveghelyet (A szerk.).

<sup>5</sup> Figyeljünk föl rá, hogy ez a természet nem keverendő össze egy idealizált természet előzetes ideájával, amely az egyetemessé tágított képzelet gyümölcse s olyan külső mintául szolgál, amelynek az egyedi létezőknek meg kell felelniük.

követjük.<sup>6</sup> Másfelől az ész és az intuitív megismerés megértethetik az individuummal, hogy amit kívánságai nyomán keresett kezdetben, az nem az, ami a leghatékonyabban fejleszti őket. A kívánságok, melyeket nem ellenőriz az ész vagy az intuitív megismerés, a szolgaság felé vezetnek, ámde nem valamely szolgálai lényegű természet révén, amilyen az emberé volna, hanem mert a kívánságok a leggyakrabban a külső dolgokkal való találkozások véletlenjeit követik, hiszen a külső okok határozzák meg őket. Másként fogalmazva, mindig a kívánságok fognak irányítani bennünket, vagy úgy, hogy közreműködik az ész, vagy úgy, hogy nem. Nem arról van azonban szó, hogy az ész tudná, mi a legjobb az individuum számára, a kívánságok lerombolására törekedvén, hanem az észnek segítenie kell az individuumot a gondolkodásban, hogy érzékelje, mi a legjobb a számára minden egyes pillanatban, az ő sajátos *ingeniuma* vagyis felépítése szerint. Hiábavalóan próbálkozna az individuum, azaz a test-elme egység azzal, hogy az észtráerőszakolja a kívánságra. Arra van szükség, hogy egyezésre jussanak. Az ész nélkül megcsalnak bennünket a kívánságok: olyan dolgokra vágyunk, melyek nem növelik cselekvőképességünket. Ugyanakkor az az „ész”, amely nem vesz tudomást kívánságaink valóságáról, maga is megcsal bennünket – ugyanazon az alapon. Ezzel szemben a voluntaristák el akarják hitetni velünk, hogy az ész képes ráerőszerezni „igazságát” a kívánságokra, mint ahogyan az értelem szférája ráerőszakolná igazságát az érzékire vagy a testre, még akkor is, ha a voluntaristák még azt is megengedik, hogy ez valójában sohasem valósul meg.

Röviden: a test és elme spinozai egységében az ész nem válik el a testtől; olyannyira nem, hogy ez az ész nem tagadja a kívánságokat, hanem képes elvezetni az embert oda, hogy az adekvát ideák révén jobban megértse, mi tesz neki jót, s mi növeli hatóképességét anélkül, hogy túlságosan megzavarnák a külső okok. Ennek megfelelően tehát kívánságát és *conatus*-át jobban kielégítheti, mint korábban. A szenvedélyek elemzése megengedi számunkra, hogy jobban megértsük, mi szükséges ahhoz az államhoz, amely nem tagadni próbálja a szenvedélyeket – hiszen szenvedélyek mindig lesznek –, hanem féltelenné válásukat igyekeznek megelőzni.

Mindazonáltal meghökkentőnek tarthatjuk Spinoza állásfoglalásait a tömeg szenvedélyeiről és ezek életrontó következményeiről, az individuum alávetettségéről „erőszakos szenvedélyeinek”, melyek által önkényesen ítél arról, hogy mi hasznos a számára: „Mindarra tehát, amit az ember, ha egyedül a természet uralma alatt állónak tekintjük, magára nézve akár a józan ész szempontjából, akár az affektusok ösztönzésére hasznosnak ítél, a legteljesebb természeti joggal törekedhetik, s azt bármilyen módon, erőszakkal, csellel, könyörgéssel, vagy ahogyan könnyebb neki, megszerezheti. Következésképpen ellenségének tekintheti azt, aki megakadályozza őt szándéka végrehajtásában.” (*TTP* 263.)

Továbbá az állam révén megtalált ellenszer a féltelenné válás ellensúlyozására éppen abban áll, hogy még több szenvedélyt juttatunk érvényre. Bizonyos, hogy csak kis számú ember éri el az erény állapotát, viszont mindannyian, bármennyire bölcssek legyünk is, kívánságaink és vágyaink szerint élünk (*Etika* III, 9. tétel, bizonyítás, megjegyzés), és nincs senki, akinek affektusai mindenkor csakis adekvát ideákból származnának, tekintettel mindarra, ami megtörténhetik vele. Az ész képessé tesz bennün-

<sup>6</sup> *Etika* V, 4. tétel, megjegyzés: „[E]gy és ugyanaz a vágy az, amely miatt az embert cselekvőnek, illetve szenvedőnek mondják. [...] S ilyképpen az összes vágyak, vagyis kívánságok csak annyiban szenvedélyek, amennyiben inadekvát ideákból erednek; de erénynek számítanak, ha adekvát ideák keltik vagy hozzák létre őket.” (*Etika* 358.)

ket rá, hogy felfogjuk, nem vagyunk minden pillanatban s minden körülmények között ésszerűek. Bizonyos az is, hogy tudjuk, bármely nép tagjai közt mindig lesz nagyszámú ember, akik a tudatlanság állapotában vannak, s az erkölcs arra szolgál, hogy betarassuk a helyes utat azokkal, akik még nem fejlesztették ki eléggé magukban az észet.

Az állam „képes rá, hogy erőnek erejével szembeszálljon a polgárok szenvedélyeivel, ám egy efféle eljárás nem alkalmazható sokáig. Erősebb segédeszközt kell tehát találni: másfajta szenvedélyszerű játékot vagy a szükségletek és az érdekek kielégítését (ezen túlmenően meg kellene még győzni a polgárokat, hogy az így kiválasztott eszközök elvezetnek a célhoz, ami viszont újból a szenvedélyekre és a szimbólumokra kell épüljön). Azon szenvedélyek közé, melyeket az állam alkalmazhat a saját hasznára, nyilvánvalóan besoroljuk a vallásos szenvedélyt; ebben az esetben azonban egy kétélű fegyverrel van dolgunk: feltűzelhetik a népet arra is, hogy gyűlöljék és legyilkolják a királyokat, kikről azt tanulták, hogy imádni kell őket.” (MOREAU 2003, 66.) Az állam képes alkalmazni „intézményes eszközöket, melyek célja, hogy elérjék, hogy a polgárok akár még akaratok ellenére is készletve legyenek arra, hogy a társadalom érdekeinek megfelelően cselekedjenek, miközben mégis, továbbra is saját érdekeik mozgatórugói mozgatják őket” (CRISTOFOLINI 1996. 63). Amit Spinoza a monarchikus kormányzat kapcsán elvet, azt a többi kormányzatra is vonatkoztatnunk kell, még az intézményes demokrácia keretén belül lévőkre is: „a monarchikus kormányzat végső titka és feltétlen érdeke is, hogy az embereket megtévessze, s a félelmet, amelynek féken kell tartania őket, a vallás szép nevével leplezze, hogy úgy küzdjenek szolgaságukért, mint-ha üdvösségükért küzdenének.”<sup>7</sup> Ám az állam által táplált szenvedélyek hatékonysága, melyek célja a nép egységének megőrzése, mindig korlátozott lesz.

Ugyanakkor világosan kell látnunk a különbséget a tényállás (leírás vagy diagnózis) és a javallat között, vagy másképp a megállapított morál és a javallott etika között. Spinoza megállapítja, *miért* működik a demagógia, a zsarnokság, a hazafiság, vagyis, összességében hogyan befolyásolnak bennünket a külső okok, ám ugyanakkor azt is megállapítja, meddig terjed hatalmuk. Spinoza célja azonban mégsem a morál mellett védőbeszéd, hanem annak megmutatása, hogy amikor egy nép rendelkezik az önkifejezés jogával, akkor természeti joga jobban és teljesebben nyilvánul meg – akár az ész révén, akár nem –, s mindez a (hallgatólagos, spontán vagy kifejezett) társadalmi szerződés keretein belül megy végbe olyképp, hogy az állam megmenekül a tagjai túlzott frusztráltságából fakadó lázadástól.

Spinoza elemzi a szenvedélyek (a passzív affektusok) okait, vagyis létrejöttüket, ahejlyett, hogy az ellenük folytatandó harcot javasolná úgy, hogy közben nem is értjük meg működésüket: mintha a szenvedélyek olyasvalamik lennének, melyek egyszerű akaratú aktus révén kizárhatók volnának az ésszerűen élő személyek vagy ésszerűen irányított államok köréből. Ámde, amint láttuk, Spinoza nem elégszik meg azzal, hogy leírjon, s pontosan azért nem, mert ez az elemzés megmutatja számára a cselekvésnek minősülő affektusok valóságát s azt a lehetőséget, hogy az állam elősegítse kialakulásukat. Ezért javasolja azt, amit demokrácián ért. A politikában szerepet játszó szenvedélyeknek az *Etikában* adott magyarázata alapján az, ami érvényes az emberi individuumban, analógia révén érvényes lesz arra az individuumban is, amely egy állam vagy egy nép. Arra is szükség van, hogy az állam alkalmazza az észet, lehetővé téve így az

<sup>7</sup> *TTP*, Előszó, 71. Tegyük hozzá, hogy nem csupán a vallást használják a kormányzatok e célra, hanem a szenvedélyeket általában véve.

individuumok számára, hogy az individuumok kifejezésre juttassák természeti jogukat, illetve növelni tudják cselekvési képességüket.

Naivítás volna azt gondolni, hogy a létrehozó természetnek tulajdonított cselekvési és gondolkodási autonómia értelmében vett szabadság garantálható a nép erőszakos befolyásolása révén vagy azáltal, hogy megfosztjuk a népet hatalmától. Ugyanez a leírás már nem naiv, hanem realista elemzéssé válik, ha pusztán egy tény megállapításának tekintjük: hogy a tömeg alá van vetve szenvedélyeinek, hogy a kormányon lévőknek jól jönnek a szenvedélyek, hogy megtartsák a hatalmat, s hogy ezt el tudják érni kényszerrel, beleértve ebbe a nép megtévesztését is.

Ámde akár az államról, akár az individuumokról van szó, a mások feletti hatalom valamely szenvedélyszerű affektusból származik, képzelt fenyegetésből, melynek megvalósulását meg szeretnénk akadályozni. Még ha érthető is, hogy egy állam úgy gyakorolja hatalmát tagjai felett, mint természeti jogát, ez a hatalomgyakorlás nem lesz a cselekvésnek minősülő affektusok gyümölcse. Az a tény, hogy az állam képes erőt, megfélemlítést alkalmazni vagy felhasználni a hiszékenységet arra, hogy megtévessze tagjait afelé kormányozva őket, hogy a morált kövessék, ha még, úgyszólván, nincs eszük vagy etikájuk, nem jelenti azt, hogy a legjobb eljárásmodot alkalmazza, akár a tagjainak, akár saját hatóképességének vonatkozásában. Spinoza ezt mondja az *Etikában*: „Sok dolog van tehát rajtunk kívül, ami hasznos reánk nézve, s ezért törekednünk kell rá. Köztük az elgondolható legbecesebb az, ami teljesen megegyezik természetünkkel.” (*Etika*, IV, 18. Tétel, Megjegyzés; 276.) Az az állam, amely kikényszeríti, hogy tagjai elhagyják saját érdekeiket a társadalmi egység érdekében, valami elidegenítő dolgot követel tőlük. „Mert ha például két teljesen azonos természetű individuum egyesül egymással, oly individuumot alkotnak, amely kétszerte hatalmasabb az egyesnél. Az ember számára semmi sem hasznosabb az embernél.” (Uo.) Mármost egy állam csak akkor felel meg valamilyen hatóképességbeli többletnek a tagjai számára, ha – vagy amennyiben – a tagok hatóképessége nem csökken az állam által gyakorolt kényszer következtében. Erre a következtetésre jut Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmány* 20. fejezetében, miután előzőleg elemezte az állam alapjait: „lehetetlen, hogy a lélek természeti jogát, illetve képességét, hogy szabadon gondolkozzon és tetszőleges dologról ítélkezzen, és senki nem is kényszeríthető erre” (*TTP* 357).

Ebből pedig az következik, hogy az állam végső célja „nem az uralom, sem pedig az, hogy az embereket félelemben tartsa és más joghatalma alá kényszerítse, hanem ellenkezőleg, hogy megszabadítsa őket a félelemtől, hogy amennyire lehetséges [...] természeti jogukat a legjobban, önmaguk és mások kára nélkül érvényesítsék” (uo. 359).

Igaz ugyan, hogy egyetlen állam sem létezhet egy bizonyos elkerülhetetlen kényszer nélkül, mellyel minden egyes tagja kívánságait és szenvedélyeit befolyásolja, abban az értelemben, hogy általános törvényeket vagy szabályokat kell találnia mindenki számára, amelyek nem változhatnak az individuális perspektíváknak megfelelően. Épp annyira igaz azonban, hogy ez a kezdeti kényszer könnyebbé válik, ha – mint azt Spinoza kimutatta<sup>8</sup> – a nép nagyobb mértékben vesz részt a döntésekben, s ha a törvé-

<sup>8</sup> „[S]zükséggéppen meg kell adni a véleménynyilvánítás szabadságát. [...] Az embereket úgy kell kormányozni, hogy egyetértésben éljenek, ha nyíltan különböző, sőt ellentétes nézeteket vallanak is. Nem lehet kétséges, hogy az uralomnak ez a módja a legjobb, és ez jár a legkevesebb bajjal, hiszen ez felel meg leginkább az emberi természetnek. Láttuk, hogy a demokratikus államban, amely a legjobban közelíti meg a természeti állapotot, valamennyien kötelezik magukat, hogy közös határozat szerint cselekszenek – arra azonban nem,

nyek és a szabályok egy meghatározott szabályozást és hangolást követnek, hogy a legjobban alkalmazkodjanak az egyedi esetekhez, a jogszolgáltatáshoz s a felmerülő egyedi körülményekre vonatkozó megfontolásokhoz, miközben ragaszkodnak az alapelvekhez.

Spinoza szerint az individuumnak meg kell adni a lehetőséget, hogy minden kényszerből mentesen fejezze ki önmagát, mikor ez az önkifejezés inkább ideák révén történik, mintsem cselekedetek révén – még akkor is, ha nem az észből származik. Ez azt foglalja magában, hogy sem az állam, sem az állam akarata – sem a filozófusoké – nem fogja megmondani, mi az igazság a másik számára, mi az, ami ésszerű s mi nem az, mert ez egy egyetemes morált alkotna, mely az egyesek autonómiája ellenében érvényesülne. Ha megértjük, hogy nem csupán a kívánságok különböznek egymástól igen nagymértékben, hanem még az arra vonatkozó ítéletek is, hogy mi ésszerű, hiszen ezek elkerülhetetlenül függenek az ítélő perspektívájától, jobban megértjük, milyen értelemben lesz a demokrácia a legjobb módja olyan közösségek létrehozásának, amelyek nem akadályozzák az individuális hatóképességeket és természeti jogokat, hanem ellenkezőleg, elősegítik őket. Ennek megfelelően az lesz a legjobb állam, amely elősegíti az individuális képességeket, nem pedig az, amelyik a béke és a közösség hatóképessége és egysége nevében feláldozza az őt alkotó individuumok békéjét és hatóképességét. Egyetlen erős állam sem jöhet létre gyenge individuumok – azaz olyanok, akik szomorúak, deprimáltak, szenvedélyszerűen élnek, ám ugyanakkor mintegy külső okok révén vannak késztetve az állam követésére – aggregátumából. Épp ellenkezőleg, azt kell gondolnunk, hogy az állam elkerülhetetlen kontrollja lehetőség szerint olyképp kell működjék, hogy az egyedi képességek megerősödésének támaszává váljon, azáltal, hogy tagjai számára erőforrásként működik, s támogatja az individuális kezdeményezéseket.

Összefoglalásképp elmondhatjuk, hogy az állam nem lehet a közösség célja, különösen akkor nem, ha a személyek kárára gyakorolja hatalmát. Az individuális fejlődés elősegítője lehet, s épp ezáltal tagjai adekvát ideáinak kialakulását elősegítő eszköz is, miközben azért teljességgel tiszteltben tartja tagjai *ingeniumát* is. Egy, az ész vezetése szerint élő embernek kétségkívül nem volna szüksége az államra, ha egyedül élne. De abból a tényből fakadóan, hogy mindenki a saját felépítésének megfelelően ítél arról, hogyan használja eszét, illetve, hogy ez az ész mindig újra megkérdőjeleződik a külső dolgokkal való találkozások, a helyzet változásai és az életkörülmények függvényében – mivel a létrehozott természet részei vagyunk –, ezért egy államra mindig szükség lesz, hogy a különbségeket mérsékelje – ugyanakkor azért is, hogy nagyobb mértékben élhessünk a különbözőségeket, s hogy jobban kifejezhessük őket. Az ész nem képes megakadályozni az egyetértés hiányát, de segíthet abban, hogy a különbségek tiszteltben tartása mellett egyetértésre juthassunk.

Amennyiben a szenvedélyek (a szenvedélynek minősülő affektusok) mozgatják az individuumokat, bizonyosan azt gondolják, hogy mindaz, amit az állam tesz, elnyomja őket – ha ugyanis cselekedeteik nem hoznak számukra közvetlen hasznot vagy olyan hasznot, melyet közös haszonként tüntetnek fel, hanem mások érdekeit szolgálják, melyeket úgy tüntetnek fel, mintha mindenki érdekeiről volna szó. Mármost többnyire az államot magát is a szenvedélyszerű, és a kormányzókhöz kötődő érdekek mozgat-

---

hogy így ítélnék és gondolkodnak is. Mivel nem gondolkozhat minden ember egyformán, egyezséget kötnek, hogy az a vélemény emelkedik határozattá, amely a legtöbb szavazatot kapja, fenntartván maguknak a jogot, hogy eltérlik, ha egy másik jobbnak bizonyul.” (TTP 20, 334.)



ják, akár monarchák, akár elnökök, akár miniszterek, akár szenátorok stb. kormányoznak. Másként fogalmazva, a nép a leggyakrabban rosszat fog gondolni kormányzóiról, ők pedig meg fogják próbálni, hogy a saját hasznukra „becsapják” a népet elhítván vele, hogy nekik van igazuk, s a legjobb rendeleteket hozzák, akár belátja ezt a nép, akár nem. Így aztán a meggyőzés válik szabállyá, nem azért, hogy meggyőzzék az esztelen népet a kormányzatok ésszerű cselekedeteinek jótéteményeiről, hanem azért, hogy meggyőzzék az – akár ész által vezetett, akár nem – népet a kormányzatok cselekedeteinek jótéteményeiről – akár ésszerűek ezek, akár „szenvedély-szerűek”. Ugyanúgy, ahogyan egy individuum „a természet legfőbb joga szerint ítéli meg, mi jó és mi rossz, a saját elgondolása [*suo ingenio*] szerint gondoskodik a maga hasznáról” (*Etika*, IV, 37. tétel 2. megjegyzés).

Az állam maga is saját megfontolása alapján ítél arról, hogy mi ésszerű – márpedig ez nem független a kormányzók nézőpontjától, szenvedélyeitől, kívánságaitól és vágyaitól. A demokratikus állam célja tehát nem pusztán saját biztonságának megőrzése lesz – másként fogalmazva, létének *minden áron* való fenntartása –, hanem az, hogy kifejezze tagjainak hatóképességét azáltal, hogy biztosítja a kifejeződésüknek, kifejlődésüknek, cselekvésüknek kedvező körülményeket (ide értve, ám nem egyedülvalóan, az általános biztonságot is). Következésképpen az állam fennmaradása ezen a módon biztosítva lesz. Ha tehát igaz az, hogy az államnak megvan a joga ahhoz, hogy törvényt hozzon és elvárja, hogy az emberek kövessék őket, ez nem jelenti azt, hogy az egyetlen, alkalmazható eszköz meggyőzésükre a szenvedélyek fölerősítése, vagyis a kényszer. Ha így látnánk a dolgokat, ez arra vezethetne bennünket, hogy azt higgyük, egyik oldalon áll az ésszerű állam, vagyis a bölcs és eszes kormányzók, a másikon pedig a szenvedélyszerű és tudatlan nép, amely egyszer talán még éretté, felnőtté és eszéssé válhat. Mármost az ész nem szükségképp kapcsolódik az államhoz. Ha az emberek nem hagyják, hogy a kormányzók úgynevezett egyetemes észérvei irányítsák őket, ez mégiscsak jó jel: jó tudni, hogy a kormányzók nem eszesebbek a halandók közösségénél pusztán csak annak folytán, hogy ők a kormányzók, legyen szó akár monarchákról, akár választott képviselőkről. Hogy az emberek saját érdekeikre gondolnak, az inkább az egészség jele. Ennélfogva az állam feladata az lesz, hogy ésszel, nem pedig más szenvedélyekkel győzze meg őket arról, hogy cselekedetei jól megalapozottak. Ez ráadásul saját érdekét is szolgálja: az állam ügyszólván elhagyja a párbeszédnek az a szintjét, amely a szenvedélyek univerzumában található, s ahol szinte mindig egy olyan hallgatóság megegyezés alakul ki, melynek megfelelően normálisnak gondolják, hogy mindenki – nép és kormányon lévők – a legszenvedélyesebben próbálnak hasznot húzni a rájuk eső hatalomból, még úgy is, hogy ez az ész nevében történik. Amennyiben elveti a hallgatóság, morális (vagy amorális, sőt talán még immorálisnak is mondható) egység e szintjét, az állam szavahihetősége megnő, s példát adhat az adekvát okokból fakadó vágyakra, amennyiben megmutatja, hogy többet érnek a valóságban rögzített, etikai cselekedetek, mint azok a morális ideák, melyek gyakorta pusztán elrejtik a gonosz, de végül mégis eltűrt célokat. Az állam ezen a módon eléri, hogy tiszteletben tartsák, rokonszenvenné teszi magát, eléri, hogy a nép bizzon benne s hűséges legyen hozzá, még akkor is, ha az emberek olyan, észre alapozott, etikai cselekvési módot látnak benne, mely eléggé idegen a sajátjuktól. Az etikus kormányzók példája révén – még ha az ő példájuk távolinak látszik is a néptől – az emberek legalább kissé jobban tudatában lesznek szenvedélyeiknek, s eltávolodnak a bálványimádástól.

Röviden: nem ésszerű, ha egy állam az ész nevében fenyegetésekkel él, erőt és erőszakot alkalmaz a népek ellenében, s a vallásos vélekedéseknek kedvez. Ha védekezésre kényszerül, hogy ne döntsék meg saját népének vagy ellenlábásainak szenvedélyei révén, nem kell még hatalmasabb szenvedélyek által védekeznie. Azok ellenében, akik feltűzelik, vagyis igazi érdekeikkel ellentétes érdekek által manipulálják a népet, valamiféle „tisztá” érvelés révén sem őrizheti meg hatalmát – hiszen egy ilyen észérvelés sohasem lesz elég ésszerű: az ész ideálja lenne, a tiszta, nem affektív észé, mely nem kötődik a testhez, s így nem veszi számításba a „test érveit” s affektusait. (A magát „tisztán” megtartani kívánó ész például eljuthat ahhoz a következtetéshez, hogy az állam biztonságát tagjai hatóképességének s önkifejezésének kárára kell biztosítani, vagy éppenséggel fenyegetések, kínzás, üldöztetés révén. Egy efféle ész – ha egyáltalán még nevezhető észnek – az érzéki világtól, a testtől, s az affektív és egyedi lények által élt világtól elkülönülve fogná fel magát.) Ezzel szemben számításba venni az affektusokat, vagyis az affekciókat, vágyakat és kívánságokat – valamint a tényt, hogy ezek léteznek – elemi alkotórészét képezi annak az észnek, mely megfelel az egyszerre gondolkodó és kiterjedt szubsztanciának.

Tehát a feladat, hogy meggyőzzük a szenvedélyesnek tekintett népet, nem kényszerít bennünket a még hatalmasabb szenvedélyek alkalmazására – hiszen ez minden esetben kétélű fegyver volna –, hanem sokkal inkább arra, hogy kifejezetten törekedjünk annak megmutatására, hogy az állam észérvei a vágy tárgyai s hasznot hozóak lehetnek mindenki számára. Még ha tekintetbe is vesszük, hogy az ész a neki leginkább megfelelő módon a logika és a formális rendszerek útján fejeződik ki, a kommunikáció kényszere hozzáadódik a racionalitás kényszeréhez, ha közvetíteni akarjuk az észet mások, s legfőképp egy nagy tömeg számára. Ennek a közvetítésnek nem szükségképp kell a szenvedélyeket alkalmaznia, még akkor sem, ha mindenképp számításba kell vennie az affektusokat és a vágyakat, valamint alkalmaznia kell a képzeletet és a tapasztalatot. Amiként az *Etika* függelékeiben vagy még néhány megjegyzésben és bizonyításban is, Spinoza a tapasztalatból vett példákat és analógiákat alkalmaz, hogy jobban megértesse magát, miközben azért nagyon is követi az ész fonalát, s következképp elkerüli az inadekvát ideákat.

Egyszóval, az ész vonzó, meggyőző kell legyen, ha azt akarjuk, hogy hatékonyan legyen közvetíthető és átvehető.<sup>9</sup> A kérdés tehát nem az lesz, hogy vajon támogassuk vagy gátoljuk valamely idea vonzó elterjesztését, valamely döntés meghozatalát vagy egy cselekvési tervet, hanem arról van szó, hogy megértsük, hogy ezen a módon egy állam képes megtevesztzeni az embereket vagy segíteni őket annak érdekében, hogy kritikussá és autonómmá váljanak, s még az is lehetővé váljék számukra, hogy egyre adekvátabb ideák révén keressék azt, ami hasznos a számukra – még ha ez sosem vezetne teljes összhangra az emberek között, tekintettel arra, hogy mindenkinek meglesz a maga egyedisége, *ingeniuma*, vágyai, s így vagy úgy szenvedélyei és kívánságai is. Ez lesz tehát a meggyőzés eszközeinek *használati módja*, amely vagy morális és szenvedélyszerű, sőt végül is hipokrita lehet, vagy pedig etikus, egyszerre racionális és affektív, adekvát ideák, egyedi autonómia és a cselekvések felé vezet-

<sup>9</sup> Az észet a képzelethez kapcsoltként gondolhatjuk el Spinozánál az *Etika* ötödik részében, amikor kifejti a harmadik megismerési mód ideáját, amely a közös észérveket az érzékelhető szférájában jeleníti meg. „Minél nagyobb mértékben terjed ki ez az ismeretünk, hogy tudniillik a dolgok szükségszerűek, oly egyes dolgokra, amelyeket határozottabban és élénkebben képzelünk el, annál többre képes az elme az affektusok ellenében.” (*Etika*, V, 6. tétel, megjegyzés. 360.)

ve bennünket. Másként, az államnak nem kell szükségképp elhagynia a megismerés második módját, lealacsonyodván az elsőhöz, a szenvedélyekéhez annak érdekében, hogy megértesse magát egy igen nagy tömeggel, hanem ellenkezőleg: a harmadikhoz kell fölemelkednie.

Ha „az állam feladata az, hogy az embereket erényesekké tegye, nem pedig az, hogy várja, hogy azok legyenek” (MOREAU 2003, 88.), akkor meg kell értenünk, hogy az állam nem teheti erényessé az embereket a szabad akarat vagy valamely voluntarisztikus tett révén. A feladat az, hogy igyekezzünk az erényt olyan cselekedetek és olyan tervszerű döntések révén előnyben részesíteni, melyek a gyakorlatban is hatékonyak lehetnek. Mármost az „üdvözülés” nem a politikától függ, hanem „az individuum tulajdon *conatus*-ától s a külső okok kikerülhetetlen létezésétől” (JAQUET 1997, 68). A találkozások és hatások e kereszteződésében az állam mindenestre képes rá, hogy eljuttassa fontos szerepét abban, hogy kedvező körülményeket biztosítson az individuális autonómia számára. Ha igaz az, hogy „a természeti állam és a szerződés mítosza csupán arra szolgál, hogy az individuumba és szabad akaratába helyezzük azt, amit csak újra meg kell találni, mert már ott van: az államot s az általa gyakorolt kényszert” (MOREAU 1975, 115.), akkor azt kell gondolnunk, hogy az állam vagy ez a kényszer letiltja a szenvedélyeket (amennyiben például a csel, a harag vagy a gyűlölet által vezérelt cselekedetek ellen van), ám a legkevésbé sem az emberek cselekvésnek minősülő affektusait. Az államnak – éppen ellenkezőleg – támogatnia kell az emberek autonómiáját mind a gondolkodásban, mind a cselekvésben.

„Az állam célja valójában a szabadság” (TTP, 20. fejj., 329) – következtet Spinoza. Ebben az értelemben vélheti azt, hogy a demokrácia az az államforma, amely a legetikussabban képes működni. „Az lesz tehát a legjobb társadalom, amely kiveszi a gondolkodás képességét az engedelmességre való kötelezettség hatálya alól” (DELEUZE 1980, 10.), az, amely végső soron megengedi az embereknek, hogy természeti joguknak, vagyis cselekvési képességüknek megfelelően éljenek, létezzenek, csökkentve a szenvedélyszerű affektusokat és elősegítve a cselekvésszerű affektusokat és az etikát – még akkor is, ha a nagy tömeg a leggyakrabban a szenvedélyeknek megfelelően válaszol is e kísérletre.

#### IRODALOM

- CRISTOFOLINI, P. 1996. *Spinoza, chemins dans l'éthique*. Paris: PUF.  
 DELEUZE, G. 1980. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Minuit.  
 JAQUET, C. 1997. *Spinoza ou la prudence*. Paris: Quinette.  
 MOREAU, P.-F. 1975. *Spinoza*. Paris: SEUIL.  
 MOREAU, P.-F. 2003. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF.  
 SPINOZA 1980. [PTL] *Politikai tanulmány és levelezés*. 2. kiad. Budapest: Akadémiai.  
 SPINOZA 1997. [Etika] *Etika*. Budapest: Osiris.  
 SPINOZA 2002. [TTP] *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Osiris.



**Milan Pagáč: Töredék, 1999, Objekt**