

Tóth Olivér István

## Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza *Etikájában*

A filozófia történetével kapcsolatban Lærke, Smith és Schliesser nyomán nagyjából két megközelítés létezik: az egyik a filozófia történetét a ma is érvényes érvek és nézetek tárházának tekinti, amelyeket a megfelelő kutakodás – értelmezés, a szöveggel való dialógusba kerülés – révén elő lehet hozni, és a kortárs diskurzusban sikerrel használni, míg a másik a filozófia történetét egynek tekinti a történeti vizsgálódások tárgyai közül, amelyet a maga terminusai szerint és önmaga okán kell megismerni.<sup>1</sup> A magam részéről ebben a dolgozatban a második lehetséges irány mellett kötelezem el magam, és azt a módszertani megfontolást teszem magamévá, hogy a filozófiatörténész dolga hasonló az antropológuséhoz, aki egy idegen kultúra termékeit igyekszik megérteni. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a kulturális termékek jelentését ebben az esetben az a kulturális gyakorlat határozza meg, amelynek részeként létrejött, úgy a filozófiai szöveg annak a vitának a részeként nyeri el jelentését, amelyhez hozzá kívánt szólni.<sup>2</sup> Ez azt jelenti, hogy egyfelől létezik a szövegnek és a szövegben használt terminusoknak „a” jelentése – ez a rankei „ahogyan valójában volt” –, másfelől viszont ennek a jelentésnek a megtalálása egy potenciálisan végtelenbe nyúló kontextuselemzés eredményeként állhat csak elő.<sup>3</sup>

Spinoza *Etikájában*<sup>4</sup> a tudatosság fogalmának nemcsak a jelentése, de még a jelentősége sem tisztázott. A jelentésével kapcsolatban egyfelől nem világos, hogy amikor Spinoza *conscientiát* vagy *consciust* ír, akkor azon tudatosságot kell-e értenünk, másfelől hogy amikor nem használja a *conscientia* kifejezést, akkor még tehet-e állításokat a tudatosságról. A probléma jelentős részben onnan fakad, hogy a tudatosság modern jelentését a XVII. században nyerte el, tehát felmerül, hogy Spinoza nem a modern 'tudatosság', hanem skolasztikus 'lelkiismeret', 'lelkiismeretes' jelentését használja.<sup>5</sup> A

1 Lærke – Smith – Schliesser 2013, 1–2.

2 Lærke 2013, 14–23.

3 Lærke 2013, 27.

4 Spinoza munkáit a szokásos rövidítéssel idézem. Az *Etikát* E rövidítéssel, amelyet a rész száma követ, majd a – axióma; p – tétel; s – megjegyzés; c – következtetett tétel; app – függelék; prae – előszó; defaff – affektusok definíciója; d – definíció, ha a könyv számát közvetlenül követi, minden más esetben bizonyítás. Ep. a levelekre utal, amelyet a levél száma követ. A PPC rövidítés a Descartes: *A filozófia alapelve. I., II. és III. rész geometriai módon bizonyítva* c. műre utal.

5 Cudworth szerepéhez és a tudatosság fogalmának kora újkori értelmezési nehézségeihez ld. Heinämaa – Lähteenmäki – Remes 2007; Jorgensen 2014; a *conscientia* kifejezés kétértelműségéhez angol nyelvtelületen kívül: Balibar 2013; Renz 2010; Diemer 2007.

probléma komplexitását három Spinoza életművéből származó szöveghely összevetésével szeretném illusztrálni:

1. A *lelkimardosás*: szomorúság, amelyet oly elmúlt dolog ideája kísér, melynek bekövetkezésében nem reménykedtünk.<sup>6</sup>
2. A *gondolkodás* szóval összefoglalom mindazt, ami bennünk van, s amiről közvetlenül van tudatunk.<sup>7</sup>
3. Az elme csak annyiban ismeri meg magát, amennyiben észreveszi a test affekcióinak ideáit.<sup>8</sup>

Az első esetben világos, hogy csak a legerőltetettebb módon lehetne a *conscientia* kifejezést modern tudatosság értelemben olvasni, míg a második esetben ismét csak a legerőltetettebb módon lehetne a *conscius* kifejezést a skolasztikus lelkiismeret értelemben olvasni. Ezzel szemben a harmadik esetben látszólag tudásról és nem tudatosságról van szó, mégis ez a tétel annak a diszkusszióknak az egyik központi tétele, amelyet a kutatás jelentős része a tudatosság spinozai tárgyalásának tart.<sup>9</sup>

Ezzel a módszertani problémával kapcsolatban eddig három megközelítés létezett. Az egyik oldal megpróbálta Spinoza szövegeit egy jól meghatározott forráscsoport felől olvasni, feltételezve, hogy Spinoza az adott forráscsoport nyelvezetét vagy gyakorlatilag változtatás nélkül átvette, vagy Spinoza „kódolt nyelve” visszafordítható a forráscsoport nyelvére.<sup>10</sup> Egy másik oldal megpróbálta Spinoza szövegeit kizárólag magukból a szövegekből rekonstruálni, feltételezve, hogy a szerző minden szükséges információt az olvasó rendelkezésére bocsátott.<sup>11</sup> Egy harmadik oldal pedig – miután világos ellentmondásokat vél felfedezni a szövegben – megállapította, hogy Spinoza nem rendelkezett a tudatosság egységes fogalmával, így a kutatás tárgya nem létezik, minden további keresés hasztalan.<sup>12</sup> Még azok is, akik úgy vélik, Spinoza rendelkezett egy egységes tudatosságfogalommal, szinte kizárólag a *conscientia/conscius* előfordulásait vizsgálják, és a kifejezés olyan értelmezésével igyekeznek előállni, amelyet minden előfordulásnál behelyettesítve értelmes és konzisztens állításokat kapunk.<sup>13</sup>

6 E3defaff17: „Conscientiæ morsus est tristitia concomitante idea rei præteritæ quæ præter spem evenit.” (II/195/5–6.)

7 PPC 1d1: „Cogitationes nomine complector omne id, quod in nobis est, et cujus immediate conscii sumus.” (I/149/18–19.)

8 E2p23: „Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.” (II/110/8–9.)

9 Andrea Sangiacomo olasz fordításában javasolja is a *cognosco* „tudatosnak lenni”, „tudatában lenni valaminek” értelemben való fordítását: Sangiacomo 2011b, 1614.

10 Wolfson 1983; Curley 1988.

11 Bennett 1984; Della Rocca 2008.

12 LeBuffe 2010; Miller 2007.

13 Martin 2007; Nadler 2008; Garrett 2008; Viljanen 2011; Marshall 2014.

Jelen dolgozat terjedelmi keretei között nem áll módomban átfogó választ adni a kora újkori filozófia története kutatásának módszertani problémáira, sem részletesen megvizsgálni Spinoza viszonyát a lehetséges forrásaihoz, ami minimum Descartes filozófiai életművének, a XVII. századi holland nyelvű politikai filozófiának, valamint a középkori héber és latin filozófiai szövegeknek az áttekintését követelné.<sup>14</sup>

Ezzel szemben dolgozatomban azt a feladatot tűzöm ki magam elé, hogy Ursula Renz módszertanát követve<sup>15</sup> a szöveg szempontjából immanens rendszertani elemzés segítségével bemutassam és csoportosítsam azokat a szöveghelyeket, ahol Spinoza a *consciential/conscius* kifejezéseket használja az *Etikában*. E szerint a módszertan szerint a szövegen belüli utalások elemzésével lehetséges kirajzolnunk azokat az állításcsoportokat, amelyek feltehetőleg egy probléma megoldására koncentrálnak. Azonban nem muszáj feltennünk, hogy a különböző állításcsoportokban használt azonos kifejezések ugyanazt a jelentést hordozzák. Ennek megfelelően amellet érvelek, hogy itt két jól elkülöníthető állításcsoporttal van dolgunk, amelyek különböző jelenségekről kívánnak számot adni. A dolgozat terjedelmi keretei sajnos nem adnak lehetőséget arra, hogy az elemzés végére elkülönülő két különböző jelenségnek a részletesebb elemzésébe bocsátkozzam.

A továbbiakban tehát azzal a módszertani feltevéssel élek, hogy a *consciential/conscius* fogalompár itt elemzendő előfordulásai valamilyen tág értelemben olyan jelenségekre vonatkoznak, amelyeket ma a tudatosság fogalmával illetnénk. Azonban itt a tudatosságnak ezt a fogalmát nem tudom pontosítani, mivel a kutatásnak éppen az a célja, hogy közelebb vigyen minket annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen értelemben használta a tudatosság kifejezést Spinoza. Hiszen módszertani előfeltevés, hogy a vizsgált jelentést nem a kortárs terminusok felől, kortárs érdeklődéssel közelítve, hanem saját kontextusából és saját jogán akarom megérteni.

Ez az elemzés nem alkalmas arra, hogy a *consciential/conscius* kifejezés jelentését a dolgozat elején vázolt módon feltárja, amennyiben ehhez éppen azoknak a korban jelenlévő vitáknak a feltárására lenne szükség, amelyekhez hozzászólva az *Etika* létrejött, és amelyek bemutatására itt terjedelmi okokból nincsen mód. Még kevésbé alkalmas arra, hogy a spinozai tudatosságfogalom értelmezését biztosítsa, hiszen ehhez a fent kifejtett okokból azokat a szöveghelyeket is figyelembe kellene venni, ahol a tudatosság szempontjából fontos állításokat tesz Spinoza anélkül, hogy a *consciential/conscius* fogalompárt alkalmazná. Ilyen értelemben tehát a jelenlegi szöveg valóban nem több megjegyzéseknél. Azonban ezektől a megjegyzésektől mégis két haszon remélhető. Egyfelől amennyiben sikerül kimutatni, hogy Spinoza a jelenségek két jól elkülöníthető csoportjáról kívánt beszélni, akkor erejét veszti az az érv, hogy Spinoza tudatosságfogal-

---

14 Melamed 2013, xiv.

15 Renz 2010, 33–34.

ma ellentmondásos lenne azért, mert két ellentétes értelmet tartalmaz. Másfelől ennek a két jelentéscsoportnak az elkülönítése képes megmutatni nekünk azt az *explanandumot*, amellyel felszerelve okkal remélhetjük, hogy a Spinozával kortárs diskurzusok elemzését elvégezve megtaláljuk a hozzá tartozó *explananst*.

Spinoza tudatosságot illető állításainak első csoportja a cselekedeteink okainak tudatosságával és a szabad akarat illúziójával kapcsolatos. Az E1app, E3p2s és E4prae mindegyikében általánosságban jegyzi meg, hogy az emberek azért hiszik magukat szabadnak, mivel „cselekedeteiknek tudatában vannak, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket”.<sup>16</sup> E2p35s-ben Spinoza megismétli ezt a példát, és az ismeretelméleti tévedéshez hasonlítja: ugyanaz a folyamat játszódik le, amikor az ideánkat, amely a Napot kicsinek és közelinek mutatja, ideáink okainak a nem tudása miatt helyesnek véljük, mint amikor úgy véljük, hogy szabadon cselekszünk, mivel nem ismerjük cselekedeteink igaz okait.

A tudatos élmény tartalmával kapcsolatos az E3p9: „Az elme annyiban is, amennyiben ideái világosak és elkülönítettek, és annyiban is, amennyiben ideái zavarosak, léteben megmaradni törekszik meghatározatlan tartamra, s e törekvésének tudatában van.”<sup>17</sup> A tétel bizonyításában két érdekes szöveghelyre utal: az E2p23-ra és az E3p3-ra. A tudatossággal kapcsolatban az E2p23-ra, amely így szól: „Az elme csak annyiban ismeri meg magát, amennyiben észreveszi a test affekcióinak ideáit.”<sup>18</sup> Ezzel szemben az elme lényegével kapcsolatban az E3p3-ra utal vissza, amely szerint az elme lényegét mind adekvát, mind inadekvát ideák alkotják. Ezt az E2p11c kontextusában olvasva levonhatjuk azt a következtetést, hogy egyfelől az a tény, hogy Istennek milyen ideája van valamiről, amennyiben elménk lényegét alkotja, egyben azt is meghatározza, hogy tudatos tapasztalatunknak mi a tartalma, másrészt pedig hogy adekvát és inadekvát ideák megkülönböztetése a tudatos tapasztalat tartalmának meghatározásánál csak másodlagos szerepet játszhat. Vagyis úgy tűnik, hogy valamiről ideával bírni – függetlenül attól, hogy az adekvát vagy inadekvát – annyit tesz, mint a dologról tudatos tapasztalattal rendelkezni.

Ezt támasztja alá, hogy az E3p30-ban a „saját magának mint az öröm okának az ideáját”<sup>19</sup> az E3p30d-ben már „önmagának mint az öröm okának a tudatában”<sup>20</sup> kifejezéssel adja vissza. Az E3p30d ettől függetlenül is érdekes, hiszen itt megtudjuk, hogy „az ember (E2p19 és 23) olyan affekciók révén van önmagának tudatában, amelyek

16 E3p2s: „suarum actionum sunt conscii et causarum a quibus determinantur, ignari” (II/143/31–32).

17 „Mens tam quatenus clara et distincta quam quatenus confusa habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia.” (II/147/15–17.)

18 „Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit” (II/110/8–9).

19 „idea sui tanquam causa” (II/163/6).

20 „conscientia sui tanquam causa” (II/163/15–16).

cselekvésre determinálják”.<sup>21</sup> Az E2p23-ról volt már szó, az E2p19 pedig tulajdonképpen ugyanazt ismétli meg, csak a kiterjedés attribútumának ismeretén keresztül: annyi újdonságot tartalmaz a tétel bizonyítása, hogy az E2p17s-re való hivatkozással a dolog mint valósággal létező megismerése összekapcsolódik benne az affekció ideáival.

Az E3defaff1e ezzel kapcsolatban talán a legfontosabb szöveghegy, ahol Spinoza a legközelebb kerül ahhoz, hogy a tudatosság okát tárgyalja, vagyis megválaszolja azt a kérdést, hogy mitől lesz egy idea tudatos. E3defaff1 tulajdonképpen megismétli az E3p9-et, majd a magyarázatban visszautal E3p9s-re, és megkülönbözteti a vágyat a kívánságtól, amely a vágy a vágy tudatával. Ezek után kijelenti az E2p23-ra hivatkozva, hogy akár definiálhatta volna úgy az ember lényegét, hogy az a kívánság – azaz vágy a vágy tudatával –, „amennyiben cselekvésre determinálnak fogjuk fel”,<sup>22</sup> de ebben az esetben a tudatosság okát nem foglalta volna bele a definícióba, ezért fogalmazott úgy, hogy „amennyiben bármely adott affekciója által determinálnak”<sup>23</sup> fogjuk fel. Ebből számomra az derül ki, hogy Spinoza bármit is gondolt a „szelektív tudatosságról”, azt az E2p23 tartalmazza. Azonban, hogy pontosan miben áll a különbség a „cselekvésre determinálnak lenni” és „a bármely affekció által cselekvésre determinálnak lenni” között, számomra nem teljesen világos.

Spinoza tudatossággal kapcsolatos állításainak második csoportja a jó és rossz tudatosságát érinti. E4p8-ban kijelenti: „A jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.”<sup>24</sup> Ezt az állítást később megismétli E4p19d-ben és E4p64d-ben. A bizonyításban E2p21–22-re hivatkozva azonosítja a jót és rosszat az öröm és szomorúság affektusának az ideájával, vagyis az idea ideájával. Itt tehát ismét azt látjuk, hogy az ideával rendelkezés értelmében vett tudás és a tudatosság azonosítására kerül sor.

Az állítások második és harmadik csoportja között átmeneti helyet foglal el az E4app32 kijelentése, amely szerint a minket ért szerencsétlenséget „nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak tudatában vagyunk egyrészt annak, hogy teljesítettük kötelességünket [...]”.<sup>25</sup> Ez olyan kijelentés, amelyet semmilyen utalás nem támaszt alá, ugyanakkor tartalmában az előbbi csoporthoz áll közel, amennyiben az affektusokról alkotott ideák oksági hatékonyságát állítja.

A tudatosságról tett kijelentések harmadik csoportja az elme örök részével kapcsolatos. E5p31s szerint „[m]inél tovább jut valaki az ismeret e [harmadik] nemében,

21 „homo (per propositiones 19 et 23 partis II) sui sit conscius per affectiones quibus ad agendum determinatur” (II/163/13–14).

22 „quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum” (II/190/18–19).

23 „quatenus ex data quacunq[ue] ejus affectione determinata” (II/190/22–23).

24 „Cognitio boni et mali nihil aliud est quam lætitiæ vel tristitiæ affectus quatenus ejus sumus conscii.” (II/215/20–21.)

25 „æquo animo feremus si conscii simus nos functos nostro officio fuisse” (II/276/10–11).

annál inkább van önmagának és Istennek tudatában, azaz annál tökéletesebb és boldogabb.”<sup>26</sup> E5p34cs szerint az emberek tudatában vannak elméjük örökkévalóságának, de azt összetévesztik a lélek halhatatlanságával. E5p39s szerint akinek teste erőtlen, annak nemigen lesz tudata magáról, Istenről és a dolgokról, míg akinek teste sokféle alkalmas, annak elméje önmagáról, Istenről és a dolgokról igen tudatos lesz. Hasonlóan E5p42s-ben a tudatlan nem rendelkezik tudással magáról, Istenről és a dolgokról, így elméje elenyészik, míg a bölcs nagyon is tudatában van önmagának, Istennek és a dolgoknak, ezért elméje örökkévaló. Ahogyan már a bevezetőben is jeleztem, az utóbbi két szöveghelyen érdekes probléma adódik, lévén a tudással és a tudatossággal kapcsolatos kifejezések láthatóan felcserélhetőként kezelhetnek: E5p39s-ben Istenről való tudásról (*cognitionem*) Spinoza minden jelzés nélkül vált át a tudatosságra (*conscia*), E5p42s-ben pedig a bölcs tudatosságának (*conscius*) ellentéte a tudatlan tudatlansága (*inscius*). Ezzel kapcsolatban lehetséges a *conscius* tudóként és nem tudatosként való értelmezése, ahogyan Boros Gábor fordította.<sup>27</sup>

A rendszertani elemzés eredményeként sikerült elkülöníteni az állítások két csoportját, amelyek közül az egyik további két csoportra bontható. Egyfelől vannak a tételek és bizonyítások rendszerébe jól beágyazott állítások, amelyek az első és második csoportot alkotják. Ezek az állítások mindig korábbi szöveghelyekre hivatkoznak, és az affektusokkal kapcsolatba hozható dolgok tudatosságára vonatkoznak. A tétel nagyobbik alcsoportja a cselekvéseinket motiváló affektusok tudatosságát, míg a kisebbik csoportja az affektusok által kiváltott öröm és szomorúság tudatosságát magyarázza. Ezen szöveghelyekben közös, hogy mindegyik állítás a hivatkozásokon keresztül közvetve vagy közvetlenül visszavezethető az E2p19–23 tételcsoportra, amelyek arra vonatkoznak, hogy az elme hogyan rendelkezik tudással magáról, a testéről és a külső testekről.

Másfelől vannak a tételek és bizonyítások rendszerébe egyáltalán be nem ágyazott állítások, amelyek a harmadik csoportot alkotják. Ezek az állítások egytől egyig megjegyzésekben fordulnak elő korábbi tételekre való hivatkozások nélkül, és köthetők az ismeret harmadik nemének és az elme örök részének tárgyalásához. Ezekben a kijelentésekben mindig az észhez köthető dolgok tudatossága kerül szóba, visszatérő elem az „Istenről, önmagáról és a dolgokról” való tudatosság. Míg azonban az előző csoportban az elme jelenségeivel kapcsolatos tudatosság egyértelműen a képzelet jelenségcsoportjához kötődött az affektusok révén, itt egyértelműen az intuitív tudáshoz kötődik.

A dolgozat elején feltettem azt a kérdést, hogy pontosan milyen tudatosságról beszél Spinoza ezeken a helyeken. Amennyiben kortárs terminusokkal igyekszünk megragadni a kijelentések e két csoportját, akkor világos, hogy elsősorban egyfajta elérési

26 „Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est hoc est eo est perfectior et beator.” (II/300/2–4.)

27 Vö. a *conscius* terminus Szemere Samu általi fordításával Ep.19.

tudatosságról van szó.<sup>28</sup> Spinoza minden esetben arról ír, hogy melyek azok az ideák, és az ideáknak milyen tartalma az, amelyek elérhetőek az elme számára. Az első nagy csoport esetében ezek introspektív módon tudható tartalmak: affektusaink tartalmára és cselekedeteinket motiváló affektusokra vonatkoznak. A második nagy csoport esetében pedig intuícióval elérhető tartalmak, azaz Isten attribútumaiból következő formális lényegekről van szó.

Ugyanakkor az is világos, hogy jelentős különbség van a két csoport között, és a kijelentések rendszertani beágyazottságában mutatkozó eltérések arra mutatnak, hogy a két nagy csoport két eltérő mentális jelenség magyarázatára törekszik. Hiszen az első nagy csoport olyan mentális jelenségekről szól, amelyek a testek egymásra hatásából következnek, és így az elme szolgásgáthoz tartoznak. Ezt mutatja az is, hogy ezek a jelenségek visszavezethetők az E2p19–23 tételcsoportjára, amely az elme tudáshiányát tárgyalja. Itt van szó arról, hogy a véges létezés milyen korlátokat állít az elme megismerése elé. Ezzel szemben a második nagy csoport olyan mentális jelenségeket tárgyal, amely az elmét a testre való vonatkozás nélkül illeti meg, és így az elme szabadságához tartozik. Ezt mutatja az ötödik részben betöltött helye és az ismeret harmadik neméhez való kapcsolódása is. A két csoport tudatossága közti eltérésnek lehet oka például a véges és végtelen perspektíva elszakadása az általa feltételezett szubjektum tekintetében,<sup>29</sup> vagy Spinoza elmefilozófiájában fellelhető arisztotelianus hatás.<sup>30</sup>

Itt nem tudok részletesen érvelni emellett, de úgy vélem, hogy ez a különbség részben abból fakad, hogy a mind a két kijelentéscsoportot jellemző elérési tudatosság mellett az első csoport esetében jelen van egy fenomenális tudatosság is,<sup>31</sup> amely a második csoport esetében hiányzik.<sup>32</sup> Lehetséges érvként felhozható, hogy a második csoport tudatossága olyan, amelyben osztozik a végtelen értelemmel, amelynek nem szokás fenomenális tudatosságot tulajdonítani,<sup>33</sup> illetve hogy erős történeti párhuzam vonható Spinozának az elme örök részéről szóló tana és az arisztotelianus aktív értelemmel való összekapcsolódás tana között, ahol az összekapcsolódó értelem elhagyja a fenomenális tudatosságot biztosító képzeletet.<sup>34</sup> További érv lehet, hogy amennyiben elfogadjuk azt az elgondolást, hogy a fogalmi értelemben vett tudásra az elme a végtelen értelemből való részesedés révén tesz szert,<sup>35</sup> akkor a két tudatosság eltérése rokonítható a tudatos tapasztalat fogalmi és nem fogalmi tartalmának megkülönböztetésével is.<sup>36</sup> Azonban

28 Az elérési tudatosság fogalmához: Ravenscroft 2005, 162–164.

29 Boros 1997, 235.

30 Tóth 2016.

31 A fenomenális tudatossághoz: Ravenscroft 2005, 159–162.

32 Ezen a véleményen van pl. Huenemann 2004.

33 E5p40cs.

34 Nadler 2001; Adler 2014; Klein 2014.

35 Bartuschat 1994.

36 Crane 2001, 150–157.

ezen analógiák és történeti kontextusok feltárása túlmutat jelen megjegyzések területi korbátain.

## Bibliográfia

### Forrásművek

Spinoza munkáit eredetiben a következő kiadásban idézem a szokásos hivatkozással, amely a kötet számát, az oldalszámot és a sor számát mutatja:

Spinoza, Benedictus de. 1925. *Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

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

Spinoza. 1981. *Ifjúkori művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Spinoza. 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.

### Másodlagos irodalom

Adler, Jacob. 2014. „Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza.” In *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, szerk. Steven Nadler, 13–35. Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Etienne. 2013. *Identity and Difference: John Locke & the Invention of Consciousness*, szerk. Stella Sandford. Ford. Warren Montag. London – New York: Verso.

Bartuschat, Wolfgang. 1994. „The Infinite Intellect and Human Knowledge.” In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, szerk. Yirmiyahu Yovel, 187–208. Leiden – New York – Köln: Brill.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*, szerk. Michael Della Rocca. Indianapolis: Hackett.

Boros Gábor. 1997. *Spinoza és a filozófiai etika programja*. Budapest: Atlantisz.

Crane, Tim. 2001. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.

Curley, Edwin. 1988. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Della Rocca, Michael. 2008. *Spinoza*. New York: Routledge.

Diemer, Alfred. 2007. „Bewusstsein.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, szerk. Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe Verlag. CD-ROM.



- Garrett, Don. 2008. „Representation and consciousness in Spinoza’s naturalistic theory of the imagination.” In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, szerk. Charlie Huenemann, 4–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 2014. „Representation, Misrepresentation, and Error in Spinoza’s Philosophy of Mind.” In *The Oxford Handbook of Spinoza*, szerk. Michael Della Rocca. New York: Oxford University Press. [<http://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195335828.001.0001/oxfordhb-9780195335828-e-009>.] (2016.10.01.)
- Heinämaa, Sara – Lähteenmäki, Vili – Remes, Pauliina. 2007. „Introduction.” In *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 1–28. Dordrecht: Springer.
- Huenemann, Charles. 2004. „The Sage Meets the Zombie: Spinoza’s Wise Man and Chalmers’ The Conscious Mind.” *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series* 14: 21–33.
- Jorgensen, Larry M. 2014. „Seventeenth-Century Theories of Consciousness.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. Winter 2014 Edition. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>] (2016.10.01.)
- Klein, Julie R. 2014. „»Something of It Remains«: Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity.” In *Spinoza and Jewish Philosophy*, szerk. Steven Nadler, 177–203. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lærke, Mogens. 2013. „The Anthropological Analogy and the Constitution of Historical Perspectivism.” In *Philosophy and Its History*, szerk. Mogens Laerke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser, 7–29. Oxford: Oxford University Press.
- Lærke, Mogens – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser. 2013. „Introduction.” In *Philosophy and Its History*, szerk. Mogens Laerke – Justin E. H. Smith – Eric Schliesser, 7–29. Oxford: Oxford University Press.
- LeBuffe, M. 2010. „Theories about Consciousness in Spinoza’s Ethics.” *Philosophical Review* 119/4: 531–63.
- Marshall, Eugene. 2008. „Adequacy and Innateness in Spinoza.” In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy IV*, szerk. Daniel Garber – Steven Nadler, 51–88. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, Eugene. 2014. *The Spiritual Automaton. Spinoza’s Science of the Mind*. New York: Oxford University Press.
- Martin, Christopher. 2007. „Consciousness in Spinoza’s Philosophy of Mind.” *The Southern Journal of Philosophy* 45: 269–87.
- 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 *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 203–22. Dordrecht: Springer.
- Nadler, Steven. 2001. *Spinoza’s Heresy*. Oxford University Press.
- Nadler, Steven. 2008. „Spinoza and Consciousness.” *Mind* 117/467: 575–601.
- Ravenscroft, Ian. 2005. *Philosophy of Mind. A Beginner’s Guide*. Oxford: Oxford University Press.

- Renz, Ursula. 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sangiaco, Andrea. 2011a. „Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza’s account of consciousness.” *Methodos* 11/6: 77–104.
- Sangiaco, Andrea. 2011b. „Note al testo”. In *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, szerk. Andrea Sangiaco, 1609–1624. Milano: Bompiani.
- Schliesser, Eric. 2014. *Spinoza and the Philosophy of Science*, szerk. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press. [<http://oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195335828.001.0001/oxfordhb-9780195335828-e-020>.] (2016.10.01.)
- Steinberg, Diane. 2009. „Knowledge in Spinoza’s Ethics.” In *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, szerk. Olli Koistinen, 140–166. New York: Cambridge University Press.
- Tóth Olivér István. 2016. „»az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test« – Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/2: 83–99.
- Viljanen, Valter. 2011. *Spinoza’s Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press.
- Wilson, Margaret D. 1996. „Spinoza’s Theory of Knowledge.” In *The Cambridge Companion to Spinoza*, szerk. Don Garrett, 89–141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry Austryn. 1983. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.