

„Az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test”

Spinoza az értelem szabadságáról
egy középkori vita kontextusában¹

1666. június 10-én Spinoza a következőt írja Johan Bouwmeesternek:

Azt hiszem, kielégítően tudok erre [ti. a kérdésre, hogy ahogyan a testünk, úgy a lelkünk is a véletlennek van-e alávetve] válaszolni, ha kimutatom, hogy szükségképpen lennie kell olyan módszernek, amellyel képesek vagyunk irányítani és összekapcsolni világos és elkülönített észrevéseinket, s hogy az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test. Nyilvánvaló ez már pusztán abból, hogy egy világos és elkülönített észretevés, vagy több együttesen, feltétlenül oka lehet egy másik világos és elkülönített észretevésnek. Sőt valamennyi világos és elkülönített észretevés, amelyet alkotunk, csakis más, bennünk lévő világos és elkülönített észretevésből származhatik, s nem ismernek el valamilyen más okot rajtunk kívül. Ebből következik, hogy azok a világos és elkülönített észrevések, amelyeket alkotunk, csupán természetünkől és szilárdan meghatározott törvényeitől függenek, azaz a mi feltétlen hatalmunktól, nem pedig a véletlentől, azaz olyan okoktól, amelyek ugyancsak szilárdan meghatározott törvények szerint hatnak ugyan, de ezek előttünk ismeretlenek, s természetünkől és hatalmunktól idegenek. Ami a többi észrevést illeti, elismerem, hogy a legnagyobb mértékben a véletlentől függenek. (Ep. 37; a fordítást módosítottam.)²

¹ Szeretnék köszönetet mondani Faragó-Szabó Istvánnak és Takó Ferencnek, akik a dolgozat kéziratát elolvasták és értékes megjegyzésekkel látták el. Jelen dolgozat korábbi változatai elhangoztak az ELTE *Tudás és Szabadság* konferenciáján, valamint a KU Leuven *The Body in Spinoza's Philosophy* workshopján. Szeretnék köszönetet mondani az ott elhangzott kérdésekért és megjegyzésekért, elsősorban Faragó-Szabó Istvánnak, Czétány Györgynek, valamint Andrea Sangiacomónak, Oberto Marramának, Noa Sheinnak és Keith Greennek. Szeretném megköszönni Ursula Renznek és Boros Gábornak a témában adott módszertani és tárgyi iránymutatását. Továbbá szeretném megköszönni egyik névtelen bírálómnak a szöveggel kapcsolatban tett javaslatait és Schmal Dánielnek a szerkesztés során tett észrevételeit.

² [Quibus me satisfactorum puto, si ostendam, quod necessario debeat dari Methodus, qua nostras claras, & distinctas perceptiones dirigere, & concatenare possumus, & quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius. Quod quidem ex hoc solo constat, quod una clara, & distincta perceptio, aut plures simul possunt absolute esse causa alterius claræ & distinctæ perceptionis. Imo omnes claræ & distinctæ perceptiones, quas formamus, non possunt oriri nisi ab aliis claris & distinctis perceptionibus,

Ez a gondolatmenet látszólag problémamentesen illeszkedik Spinoza ismeretelméleti programjába, amely két csoportra osztja ideáinkat: az inadekvát módon okozott képzeleti ideákra, amelyek az ismeret első nemébe tartoznak és inadekvátak, valamint az értelem adekvát módon okozott, tehát Spinoza definíciója szerint szabad ideáira, amelyek az ész vezetését biztosítják és amelyek adekvátak (Boros 1997; Wilson 1996). Ideáink, ahogyan az idézetből kitűnik, annyiban tekinthetők szabadnak – azaz, a természet közös rendjétől függetlennek –, amennyiben egyedül természetünkből következnek, azaz szabadok (E1d7). Ugyanakkor, amennyiben közelebből megpróbáljuk meghatározni, pontosan milyenek azok az ideáink, amelyeket az értelem szabad használata során nyerünk, fellép egy nem jelentéktelen nehézség. Egyfelől úgy tűnik, hogy – az ismeret harmadik nemének nehezen alkalmazható intuitív tudományán kívül – a nagyon általános közös fogalmainkon túl, csak a tudományok alapelvei lehetnek ilyenek (Boros 1997. 128; Renz 2010. 289), hiszen minden más tapasztalati ideánk feltételez egy külső okot és így látszólag inadekvát. Másfelől, ugyanebből a megfontolásból, de ellentétes irányban elindulva úgy tűnik, hogy egyáltalán semmilyen tapasztalati tudomány nem képes ilyen szabad ideákat biztosítani, és ezeket inkább az értelem velünk született ideái és az ezekből értelmi reflexióval előállított további ideák között kell keresnünk (Schliesser 2014; Marshall 2008). Mindazonáltal az összes olyan értelmezésnek, amely – véges és ugyanakkor – adekvát ideákat feltételez az aktuális emberi elmében, szembe kell néznie azaz a metafizikai problémával, amely Spinoza oksági axiómájának – „[a]z okozat ismerete az ok ismeretétől függ, s azt magában foglalja”³ (E1a4) – folyománya. Amennyiben komolyan vesszük ezt a tézist, tekintettel arra, hogy minden véges módusz létrejötté egy végtelen hosszú oksági lánc eredménye (E1p28, E2p9), akkor bármely véges módusz megismerése reménytelen vállalkozásnak tűnik (Della Rocca 2008; Shein 2015; Schliesser 2014; Marshall 2008).

Jelen dolgozatban a most említett problémára keresek választ: ha minden véges módusz végtelen oksági lánc eredménye, ugyanakkor viszont a szabad idea definíció szerint az emberi individuum által adekvát módon okozott, pusztán az emberi elme lényegéből fogható fel (E3d2), akkor hogyan lehetségesek egyáltalán szabad, azaz adekvát módon okozott (E1d7) ideák? A következőkben először (I.) röviden azt mutatom be, hogy az értelmi ideák státuszának problémája Spinozánál az anyagi értelemnek a középkori arab filozófiában vitatott helyzetével mutat strukturális hasonlóságot. Ezután (II.) amellet érvelek, hogy Spinoza hagyományos interpretációja, amely a képzelet és értelem ideáit szám-

quæ in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. Unde sequitur, quas claras & distinctas perceptiones formamus, a sola nostra natura, ejusque certis, & fixis legibus pendere, hoc est, ab absoluta nostra potentia, non vero a fortuna, hoc est, a causis quamvis certis etiam, & fixis legibus agentibus, nobis tamen ignotis, & a nostra natura, & potentia alienis. Quod ad reliquas perceptiones attinet, eas a fortuna quam maxime pendere fateor. IV 188/4–19.

³ *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet, & eandem involvit.* II 46/27–28.

szerűleg különböző ideáknak tekinti, és a Della Rocca-féle interpretáció, amely a két kategória között csak fokozati különbséget lát, egyaránt nehézségekbe ütközik. Ezen értelmezések helyett (III.) azt fogom igazolni, hogy amennyiben az értelem spinozai meghatározását az anyagi értelemről folyó vita keretében mint a képzeleti képek egy bizonyos elrendezettségét értelmezzük, nemcsak a látszólagos ellentmondást vagyunk képesek feloldani, hanem egyben azt is meg tudjuk magyarázni, hogyan lehetnek az adekvát ideák egyszerre szabadok és részei az aktuális emberi elmének. E dolgozatban az értelem státuszát kizárólag az *Étika* és az itt vázolt kérdés kontextusában vizsgálom; az ismeret második és harmadik nemének viszonya az értelemhez és az észhez, illetve az elme örökkévalóságához, valamint Spinoza álláspontjának változása (vö. Renz 2015) olyan témák, amelyek bevonása a vizsgálódásba szétfeszítené a tárgyalás területi kereteit.

I. SPINOZA ÉRTELEMTANÁNAK GYÖKEREI A KÖZÉPKORI ARAB FILOZÓFIÁBAN

Amikor Spinoza az értelem státuszának problémáját tárgyalja, különböző hagyományokból tud meríteni: rendelkezésére áll a karteizianizmus filozófiai programja, a középkori zsidó filozófia és a számára kortárs holland skolasztika (a negyedik forrás, a holland nyelvű állambölcselet ebben a kérdésben kevésbé releváns). Az értelem mindegyik hagyományban a biztosan igaz ismeretek forrása: a karteizianizmusban a testtől független és velünk született ideáké, míg az arisztoteliánus indíttatású filozófiákban az értelmi formák megismerésének fakultása. Vagyis Spinoza számára az értelem metafizikai státuszának kérdése egyben ismeretelméleti kérdésként is adódott, ilyenformán: honnan teszünk szert a tapasztalatból származó partikuláris dolgokról szerzett partikuláris ismereteken túl olyan bizonyosan igaz ismeretekre, amelyek tárgya nem a test egy módosulása, hanem egy véges és időbeli létezőkről szóló, de státuszát tekintve örök igazság?

A problémával kapcsolatban két értelmezői hagyomány ismeretes. Az első szerint amikor Spinoza az elme időbeli és örök részéről beszél, szó szerint kell értenünk a „részek” kifejezést, tehát Spinoza valóban arra gondol, hogy a véges emberi elmét – valamilyen módon – egyaránt alkotják véges és végtelen módusok (Marshall 2008; Schnepf 2006; vö. Garrett 2009). Ez a megoldás az értelem egy robusztus felfogása, aminek következménye, hogy a véges emberi elmének egy része valóban örök és a testtől független. A második hagyomány, az értelem instrumentális felfogása szerint a véges emberi elmét kizárólag a gondolkodás véges módusai alkotják, azonban ezen ideák által mégis megismerhetem a végtelen módusokat, az örök igazságokat is. E felfogásban az emberi elmének nincsen örök és a testtől független része (Yovel 1989; vö. Garrett 2009). Az előbbi

felfogás előnye, hogy képes megmagyarázni, miért beszél Spinoza mégis úgy, mintha a metafizikailag is eltérő kategóriába tartozó értelem az elme része és nem pusztán tárgya lenne, az utóbbinak pedig az az előnye, hogy képes kiküszöbölni azt a problémát, hogy mi módon vehetnek részt végtelen ideák a véges elme konstitúciójában. Súlyos teherként nehezedik mindkét értelmezésre, hogy nem igazán tudja megmagyarázni, hogy miként kapcsolódik össze véges és végtelen (vö. Boros 1997. 239): a robusztus értelmezés esetében nem világos, hogy két metafizikailag ennyire különböző rész hogyan képes egységet alkotni, míg az instrumentális értelmezésnél nem világos, hogy a véges emberi elme honnan tesz szert végtelen ideák ismeretére. Közös gyengeség továbbá, hogy mindkét értelmezés egy velünk-születettségként értett, majdhogynem platonizmusba hajló racionalizmus irányába tendál, hiszen – szemben azzal, amit Spinoza matematikai hasonlata (E2p40s2) és a tapasztalat szerepének hangsúlyozása (Curley 1973) sugall – adekvát és inadekvát ideáink tárgya nem azonos: míg előbbieik tárgyai véges és időbeli, utóbbiaké végtelen és örökkévaló módusok.

Állításom szerint ez a kérdés strukturális hasonlóságot mutat az értelem státuszának középkori problémájával, amely problémáról szóló vita tanulságainak spinozai kontextusban való újragondolása feloldhatja a pusztán a karteziánizmus felől közelítő értelmezői hagyomány számára feloldhatatlan ellentmondást. Az arisztotelianus tradíció elmefilozófiája Spinozáéhoz hasonlóan megkülönbözteti a képzelet és értelem fakultását: míg a képzelet az egyedi dolgokról szerzett benyomások tárolására szolgál, addig az értelem a képzelet képeit felhasználva képes megismerni az értelmi formákat és ezáltal biztosan igaz ismeretekre szert tenni. Érdekes módon ebben a hagyományban pontosan ugyanaz a kérdés merült fel, mint amellyel Spinoza esetében is szembesültünk: hogyan tud az emberi elme az egyedi és változó dolgok megismerésétől az általános és változatlan igazságok tudásáig eljutni. Az arisztotelianus hagyomány szerzői számára közös alapot jelentő válasz szerint úgy, hogy a képzelet működése nyomán az ember anyagi értelme olyan állapotba kerül, hogy képes befogadni az aktív értelemből származó megfelelő értelmi formát. A vitás kérdés ezek után természetesen az, hogy milyen viszony áll fenn képzelet és anyagi értelem között (Davidson 1992. 7–43).

Mint az alábbiakban részletesebben is bemutatom, a Spinoza számára releváns szerzők ebben a hagyományban mind az Averroes (Ibn Rusd, 1126–1198) műveiben kifejtett állásponthez viszonyítva fejtették ki álláspontjukat, ám Averroes fejlődése során a lehetséges válaszok egyik szélsőségétől eljutott a másikig. Pályája elején Aphrodisziaszi Alexandrosz (Kr. u. 2–3. század) és Avempace (Ibn Báddza, 1095–1138) álláspontját követve úgy vélte, hogy az anyagi értelem a képzelet diszpozíciója. Eszerint az ember értelmi megismerésre való képessége potencialitás az anyag és anyagi forma egységeként felfogott emberi testben. Bár az anyagi értelem egy keletkező és pusztuló dolog diszpozíciójaként maga is elpusztul a testtel együtt, de mivel a képzelet a szubsztrátumát alkotja, azzal nem keveredik, és így mentes lévén az anyaggal való viszonytól alkalmas az

értelmi formák befogadására (Davidson 1992. 266–269). Máshol, még mindig az alexandroszi keretben, de Avempacével vitatkozva, Averroes úgy változtatta meg az álláspontját, hogy mivel ez a képesség potenciális, szigorú értelemben nem rendelkezik létrejövettel, tehát nem is pusztul el: maguk az egyes értelmi megragadások a képzelettől függnek, és mint ilyenek megszűnnek a test pusztulása után, azaz aktuális értelmünk – az aktuális értelmi megragadásaink halmaza – elpusztul a testtel, azonban anyagi értelmünk – a képesség – lévén, hogy nem jön létre – nem aktuális –, nem is tud elpusztulni. Mivel pedig nincs kitéve keletkezésnek és pusztulásnak, megfelel arra, hogy befogadja az aktív értelem-ből származó, szintén enyészhetetlen értelmi formákat (Davidson 1992. 328).

Averroes azonban később arra az álláspontra helyezkedett, hogy Avempace megoldása nem kielégítő, mivel az anyagi értelemnek önmagának – ahhoz, hogy bármilyen értelmi formát be tudjon fogadni – teljesen formátlannak kell lennie. Ha azonban az anyagi értelem a képzelet diszpozíciója, akkor nem lehet teljesen formátlan. Ezen túlmenően amennyiben a képzeleti képek hatására kerül az anyagi értelem – amely ebben az értelmezésben a képzelet diszpozíciója – a megfelelő állapotba ahhoz, hogy befogadja az értelmi formákat, a megismerés során a képzelet saját magán hajt végre műveletet – azaz saját potencialitását aktualizálja –, s ez az elképzelés felettébb problémás. Ezért – két köztes álláspont felvétele után – végül Themisztiosz (317–387) tanulmányozását követően arra a meggyőződésre jutott, hogy az anyagi értelem egy nem anyagi természetű szubsztancia, amely ugyanúgy viszonyul a képzeleti képekhez egyfelől és az aktív értelemhez másfelől, ahogyan a szem a színekhez és a fényhez a látás esetén. Azaz ahogyan a látáshoz szükség van arra, hogy egyszerre legyen jelen a fény, amely megvilágítja a színes felületet, a szín, amelyet befogadunk, és a szem, amely befogad, a megértésnél egyszerre van szükség arra, hogy jelen legyen az aktív értelem, amely az értelmi formát szolgáltatja, a képzeleti kép, amelyből az anyagi értelem a megfelelő értelmi formát absztrahálja és az anyagi értelem, amelyben a kettő összekapcsolódik. Mivel az arisztotelészi keretben a partikulárékat az anyaguk individuálja, ennek az álláspontnak van egy olyan kellemetlen következménye, hogy az egész emberiség egyetlen anyagi értelemmel rendelkezik. Ez a következmény a latin nyelvű recepcióban úgy jelent meg, hogy Averroes szerint egyetlen megismerő alany van – Isten –, aki az egyes emberekben megért: erre alapozta Aquinói Szent Tamás (1225–1274) ellenvetését, mely szerint Averroes nem képes megmagyarázni, hogy ez az ember megért, amennyiben nem ez az ember ért meg, hanem Isten, aki megértése eszközeként használja az embert. Averroes azonban nem ezt állította, hanem azt, hogy az értelem úgy van jelen a képzeleti képben, ahogyan a faj formája az egyedben – bármit is jelentsen ez az anyagi értelem metafizikai státuszára nézve ebben a kontextusban –, azaz a megértés alanya a tudatos tapasztalattal rendelkező egyén, aki az értelmet csak a megértés elveként használja (Black 1993; vö. Davidson 1992. 285 skk.).

Érdemes megemlíteni, hogy a héber nyelvű filozófiában a kései Averroes befogása gyakorlatilag ismeretlen volt, így ők Averroes egyik köztes – és nem túl konzisztens – pozícióját tekintették végső álláspontjának, míg a latin nyelvű recepció csak a kései Averroest ismerte (Davidson 1992. 259). Ennek megfelelően a későbbi héber nyelvű szerzők inkább Alexandrosz és Avempace – a korai Averroesszal és Maimonidésszal (Mose ben Maimon, 1137/38–1204) azonos – álláspontját favorizálták: Avempace álláspontjával ért egyet Averroes ellenében Gersonides (Lévi ben Gerson, 1288–1344), míg Mose Narboni (1300–1362) és Sémátov ben Jomtov Sémátov (1390 k. – 1440 k.) Averroes általuk végsőnek vélt köztes megoldását fogadják el. Spinoza szellemi háttérének ezek a szerzők a részét képezték. Menasszé ben Izrael (1604–1657) – aki bár nem bizonyítható, hogy tanította volna Spinozát, de mindenképpen intellektuális horizontjába tartozott (Nadler 1999. 99 skk.) – Mose Narboni közvetítésével ismerte és a műveletlen lelkek halandóságának állítása miatt elítélte Alexandrosz álláspontját (Adler 2014. 18). Jozef Salomo Delmedigo (1591–1655) – akinek legalább egy, de inkább két könyvét megtaláljuk Spinoza könyvtárában (Adler 2013) – eredetiben olvasta Alexandrosz írásait, amelyeket nem ítélte el eléggé, így száműzték Amszterdamból (Adler 2014. 21). Gersonides és Sémátov ben Jomtov Sémátov hatásával szintén lehet számolni, mivel Spinoza mindkettejükre név szerint hivatkozik – bár más kontextusban – a *Teológiai-politikai tanulmányban* (Adler 2014). Vagyis nem mondhatjuk, hogy anakronizmus lenne e vita kontextusában olvasni Spinoza állításait értelem és képzelet viszonyáról (vö. Wolfson 1964).

Ez az értelmezési irány a latin hagyományból építkező befogástörténetben is jelen volt, és Spinoza filozófiájával szemben igen hamar felmerült az averroizmus vádja (Bayle 1965). Ugyanakkor ez a vád nem igazán tűnt helytállóknak, hiszen ahogyan a latin hagyomány az averroizmust érti – azaz egyetlen megismerő alany feltételezéseként – Spinoza bizonyosan nem averroista, filozófiája minden nehézség nélkül képes számot adni arról a jelenségről, hogy az emberek tévednek, ellentétes vágyakkal rendelkeznek, vagy hogy a magyarok és a törökök egymást ölik (Renz, megjelenés alatt; vö. Carriero 1995).

II. KÉPZELET ÉS ÉRTELEM VISZONYÁNAK KÉT ÉRTELMEZÉSE

Képzelet és értelem ideáinak egymáshoz való viszonya az *Etikában* olyan probléma, amelynek megoldására eddig két értelmezési javaslat született: (1) a hagyományos álláspont szerint ideáink két külön halmazáról beszélhetünk (az még egy megválaszolandó kérdés persze, hogy a két halmaz tárgyában vagy metafizikai státuszában tér el egymástól: lásd korábban); (2) a Della Rocca-féle olvasat szerint a kettő között nincsen valódi különbség. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy egyik olvasat sem kielégítő, és ehelyett az ideák elrendeztettségét kell az értelem alapjának tekintenünk. Jelen elemzésben az ész és az

értelmet szinonimnak tekintem (vö. E4app4 és a szabad ember definíciójával E4p68d-ben).

Spinoza számára értelem és képzelet egymás komplementerfogalmai: „[...] az elme örök része *az értelem, s egyedül miatta mondják rólunk, hogy cselekszünk*; az a része pedig, amelyről kimutattuk, hogy elpusztul, *a képzelet, s egyedül miatta mondják rólunk, hogy szenvedünk*” (E5p40c; a hivatkozásokat elhagytam, kiemelés tőlem).⁴ Ez az összefoglalás a cselekvés és szenvedés fogalma kapcsán a harmadik rész elejére utal vissza, ahol a következő tételt találjuk: „Az elme cselekedetei egyedül az adekvát ideákból származnak, szenvedélyei [vagy szenvedései] pedig egyedül az inadekvát ideákból” (E3p3).⁵ Vagyis úgy tűnik, hogy az értelem tartalmazza az elme adekvát ideáit és csak azokat, míg a képzelet tartalmazza az elme inadekvát ideáit és csak azokat. Ezt látszik alátámasztani a második részben az ismeret három nemének definícióját közvetlenül követő tétel: „Az ismeret első neme a hamisság egyetlen oka, a második és harmadik neme azonban szükségképpen igaz” (E2p41).⁶

Ezeket az állításokat összeolvasva az adekvát ideák „oksági” (E3d2) és „inherencia” (E2p11c) feltételével (vö. Steinberg 2009. 148) a következő képet kapjuk: az elménket alkotó ideákat két csoportra, adekvát és inadekvát ideákra oszthatjuk. Az inadekvát ideák csoportjába tartoznak az ismeret első nemének ideái, amelyek nem annyiban vannak Istenben, amennyiben Isten végtelen, és nem is annyiban, amennyiben elménk lényegét alkotja, hanem amennyiben testünk és más külső testek ideájával együttesen rendelkezik. Azaz ezen ideák nem foghatók fel pusztán elménk természetéből, vagyis ezeknek inadekvát okai vagyunk; létrejövésükhöz rajtunk kívül külső okoknak is közre kellett játszaniuk, így csak elménk lényegéből és e külső okok ideáiból együttesen foghatók fel. Ezzel szemben az adekvát ideák csoportjába az ismeret második és harmadik nemének ideái tartoznak, amelyek annyiban vannak Istenben, amennyiben elménk lényegét alkotja, amelyek pusztán elménk lényegéből felfoghatók, és amelyeknek egyedüli, adekvát okai vagyunk.

Ezt a kissé absztrakt, metafizikai leírást ismeretelméletileg olyan módon lehet kézpénzre váltani, hogy összevetjük a képzelet definíciójával (E2p16–18) és az érzékelés leírásával (E2p19–29). Eszerint minden ismeret önismeret (Lenz 2012; vö. Renz, megjelenés alatt): elménk testünk ideája, így ismereteink testünk változásának ismeretével azonosak. A külvilágról akkor szerzünk ismeretet, amikor az oksági hatást gyakorol testünkre, és ezáltal a testünk egy olyan módosulása jön létre, amelynek egyszerre oka egy külső dolog természete és

⁴ *Nam pars Mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur; illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solum dicimur pati.* II 308/12–15.

⁵ *Mentis actiones ex solis ideis adequatis oriuntur; passiones autem a solis inadequatis pendent.* II 44/32–33.

⁶ *Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundae autem, & tertiae est necessario vera.* II 122/32–33.

saját természetünk. Amennyiben ez a két természet egyezik, világos és elkülönített ideát tudunk alkotni testünk módosulásáról és egyben a külső test természetéről (Sangiaco 2015; 2016). Ha azonban a két természet különbözik, akkor kétértelműség férkőzik az ideába, amely immár „inkább a mi testünk alkatát jelzi [...], mintsem a külső testek természetét”⁷ (E2p16c2) (Della Rocca 1996; Garrett 2008; 2014; Wilson 1996; Boros 1997). Magyarán: testünk részleges, inadekvát oksága egyfelől azért jelent ismeretelméleti problémát, mivel az így keletkezett idea nem fogja a külső test tiszta és elkülönített ismeretét nyújtani, másfelől azért, mert ahhoz, hogy testünk teljes, adekvát ok legyen, arra van szükség, hogy természete a külső természettel egyezzen, azaz a megismert dologhoz hasonuljon.

Ezzel az értelmezéssel két probléma van: (1) nem világos, mit jelent hasonlóvá válni egy külső tárgyhoz, és hogy ennek vannak-e praktikus korlátai, (2) és az sem világos, hogyan egyeztethető össze ez a kép az oksági axióma kritériumával.

(1) Az első problémával azonnal szembesülünk, ha az elvont metafizikai-ismeretelméleti leírást a közös fogalmaknál konkrétabb esetre próbáljuk alkalmazni: mit jelent pontosan az, hogy amikor megismerem az almát, hasonlóvá válok hozzá? Érezhető a nem-innátista értelmezők bizonytalansága ezen a téren (Boros 1997. 128; Renz 2010. 289; Renz, megjelenés alatt), hiszen a kortárs reprezentacionalista ismeretelméleti elképzelések szerint amikor látok egy almát, akkor az alma reprezentációja, és nem az alma kerül bele a fejembe. Spinoza mégis mintha azt látszana állítani, hogy csak akkor érthetem meg az almát, ha az alma bekerül a fejembe – vagy legalábbis testem részévé válik –, hiszen ne feledjük, hogy az azonossági tézis miatt a hasonlóvá válás egyszerre mentális és fizikai szinten is értendő. Ezen út azonban abszurditásokkal van kikövezve: az még csak követhető, hogy az alma megragadásához el kell fogyasztanom, vagyis testem részévé kell tennem az almát, de mi a helyzet egy csatahajóval vagy a Pitagorasz-tétellel?

(2) A második probléma nem kevésbé komoly kérdéseket vet fel a véges létezők megismerésével kapcsolatban: az adekvát idea és a cselekvés definíciója szerint adekvát idea elménkben az, amely pusztán természetünkől világosan és elkülönítetten megérthető (E3d2). Azonban az oksági axióma (E1a4) alapján bármely affektusunkra igaz lesz – amelynek egyetlen közvetlen oka természetünk –, hogy annak ismerete magában foglalja okának – amely jelen esetben természetünk – ismeretét. Természetünk ismeretére azonban ismét igaz, hogy az magában foglalja okának ismeretét. Vagyis úgy tűnik, hogy három, egyaránt kínos következménnyel járó lehetőség közül kell választanunk: vagy azt állítjuk, hogy minden ember ismeri természetének összes okát, vagy azt kell mondanunk, hogy az ember természetének nincsenek további okai, vagy tagadni kell

⁷ *[M]agis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.* II 104/14–15.

az adekvát ideák lehetőségét. A középű lehetőség abszurd, lévén, hogy csak a szubsztancia önmaga oka, az ember azonban nem szubsztancia (E2p10). A maradék két lehetőség közül az előbbit favorizálják az innátista-racionalista értelmezők (Wilson 1996. 113; Steinberg 2009. 150; Marshall 2008; Schliesser 2014), akik szerint csak végtelen módusokat ismerhetünk meg, amelyek egy véges hosszú oksági lánc eredményeként következnek Isten lényegéből, amelyről viszont tudjuk, hogy mindenki adekvát módon ismeri (E2p47). Ezen értelmezés szerint amikor hasonlóvá válok az almához, nem testem fizikai állapotában áll be radikális változás. Inkább arról van szó, hogy vagy elmémet a gondolkodás egy olyan végtelen módusza is elkezd alkotni, amely az alma ideájának lényegét alkotja, vagy valamilyen módon az alma bennem lévő ideája immár nem a véges és időbeli almára, hanem annak lényegére – amely egy végtelen módusz – fog vonatkozni. Összefoglalva: ezen értelmezés szerint képzeletünket a természet közös rendjébe illeszkedő véges módusok ideái alkotják, amelyek szükségszerűen inadekvátak, hiszen ezeknek mi sosem lehetünk adekvát okai, míg ezzel szemben értelmünket azok a végtelen módusok vagy végtelen móduszokra vonatkozó ideák alkotják, amelyeknek azért lehetünk adekvát okai, mert elménk tartalmazza Isten végtelen lényegének – amely önmaga oka – ideáját.

A nehézség ezzel az értelmezéssel szintén kettős: támogatóinak vagy azt kellene megmagyarázniuk, hogy végtelen módusok miként képesek véges dolgokat alkotni (robustus interpretáció), vagy pedig azt, hogy véges dolgok ismeretétől hogyan juthatunk el a végtelen dolgok ismeretéig (instrumentális interpretáció). Az előbbi esetben nem okoz nehézséget, hogy miként teszünk szert a végtelen dolog ismeretére, hiszen az eleve szó szerint „benne van” az elménkben, ám az már korántsem világos, hogy örök (vö. E1d8) és végtelen (vö. E1d2) dolgok hogyan tudnak időbeli és véges dolgok részei lenni. Az utóbbi esetben ez nem probléma, hiszen ezek a végtelen módusok nem szó szerint alkotórészek, azonban ebben az esetben nem világos, hogy a véges dolgok megismerésétől hogyan jutunk el a végtelen dolgok megismeréséhez. Másképpen fogalmazva: ha a véges dolgok megismerése okaik megismerésével függ össze, legalább annyira nem világos, hogy a véges dolgokat hogy tudják végtelen dolgok okozni (E1p28, E2p9), ahogyan a robustus értelmezés esetén nem volt világos, hogy végtelen dolgok hogyan tudnak véges dolgokat alkotni (Boros 1997. 239; Garrett 1991; Curley–Walski 1999).

Ezekkel a nehézségekkel szembesülve az interpretáció másik iránya az, ha az oksági axiómával kapcsolatos trilemma harmadik ágát fogadják el, és tagadják a valódi adekvát ideák létezését. E szerint az elképzelés szerint valóban adekvátan okozott dolog csak egy van: az önmagában és önmaga által létező szubsztancia – attribútumaival és végtelen móduszaival –, amelyet csakis önmaga által vagyunk képesek felfogni. E létezés ezen önmaga által okozott teljességét a véges módusok csak megközelíteni képesek: ahogyan az erejük növekszik vagy csökken, nagyobb vagy kisebb mértékben részesednek a létből, azonban soha

nem tudnak teljességgel létezővé válni (Garrett 2002). Eszerint annyit tudunk csak mondani, hogy vannak ideák, amelyek nagyobb mértékben részesednek a létben (Della Rocca 2008), de semmiképpen sem teljesen adekvátak. Ennek az értelmezésnek kétségtelenül előnye, hogy a felmerülő problémákat egy csapásra megoldja, hiszen véges és végtelen között jól definiált viszony áll fenn – létezés és létrejövés platonikus viszonya –, illetve értelem és képzelet között is jól definiált viszony van, amennyiben az „értelem” a hasznos képzeleti ideákra használt kitüntető jelző. Az interpretáció nyilvánvaló problémája ugyanakkor, hogy Spinoza gyakran beszél úgy, mintha valóban rendelkeznének adekvát ideákkal és nem csak a kevésbé adekvát ideákhoz képest adekvátabb ideákkal: az E2p42 éles elkülönítését például csak akkor tudja ez az interpretáció fenntartani, ha az adekvát ideákról tett kijelentést üresen igaznak, vagy csakis az isteni elmében relevánsnak tekinti.

Látható tehát, hogy mind a két interpretációs hagyomány problémákkal küzd: a hagyományos értelmezés képtelen számot adni véges és végtelen módusok viszonyáról, míg a Della Rocca-féle értelmezés a problémát csak annak a vezéráldozatnak az árán képes felszámolni, hogy cserébe az adekvát ismeret lehetőségét pusztán a végtelen értelem számára tekinti adottnak. A következőkben azt mutatom ki, hogy amennyiben az anyagi értelem státuszára vonatkozó középkori vita felől olvassuk Spinozát, megoldás kínálkozik az itt felvetett problémára.

III. AZ ÉRTELEM STÁTUSZA ÉS SZABADSÁGA SPINOZA *ETIKÁJÁBAN*

Az eddigiekből kiderült, hogy a hagyományos interpretáció Spinoza saját, szigorú ismeretelméleti-oksági-metafizikai elkülönítését tekintette a képzeleti és értelmi ideák szétválasztásához szükséges kritériumok alapjának. Eszerint a képzeleti ideák a passzivitásért, az értelmi ideák viszont az aktivitásért felelősek. Ugyanakkor ha az elkülönítést az első részben vázolt fogalmi keretben értelmezzük, s mindezt kiegészítjük az Avempace, Maimonidész, a korai Averroes és Gersonides által elfogadott alexandriánus interpretációval – amely Spinoza szellemi közegében élő értelmezés volt –, miközben az elkülönítés igaz marad, *ezek az ideák nem lesznek számszerűleg különbözők*. Hiszen akárhogy is értsük a szerzett vagy aktuális értelem metafizikai státuszát, az mindenképpen a képzelet megfelelő elrendezettségétől függően lesz képes az anyagi értelem diszpozíciójából az aktív értelem segítségével aktuálissá válni. Tézisem ezzel kapcsolatban a következő: képzelet és az ismeret első nemének látszólagos azonossága ellenére meg kell különböztetni a kettőt, oly módon, hogy az ismeret első nemét a képzelet dominanciájaként, míg az értelmet a képzelet megfelelő elrendezettségeként értjük.

Mint láttuk, a legerősebb érv képzeleti ideák és értelmi ideák számszerű megkülönböztetésére az a látszólagos elkülönítés, amely szerint az előbbieket ina-

dekvát, az utóbbiak pedig adekvát ideák. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük Spinoza állításait, akkor *ezt* valójában nem mondja: azt állítja, hogy az ismeret első neme szükségszerűen hamis (E2p41), illetve hogy passzivitásunk forrása a képzelet (E5p40c). Azt állítom, hogy amikor Spinoza a képzeletről beszél, ezen nem mindig az ismeret első nemét érti.

Mert ha az elme, mialatt a nem létező dolgokat jelenvalónak képzei, egyúttal tudná, hogy ezek a dolgok valójában nem léteznek, ezt a képzelőképpességet bizonyára természete erényének, nem pedig hibájának tulajdonítaná, főleg akkor, ha ez a képzelőképpesség egyedül természetétől függne, azaz (E1d7) ha *az elmének ez a képzelőképpessége szabad volna*. (E2p17cs; kiemelés tőlem.)⁸

Mint azt a kommentátorok is megjegyzik (Boros 1997. 114), ez a hagyományos értelmezéssel összeegyeztethetetlennek látszó feltevés, hiszen ha a képzelet az ismeret első neme és passzivitásunk forrása, akkor nem lehet szabad. Hasonló anomáliát jelez a következő kijelentés: „Ekképpen a többi képzeletről is, amely csalódásba ejti az elmét, akár a test természeti állapotát tünteti föl, akár cselekvőképességének növekedését vagy csökkenését, igaz az, hogy *nem ellentétesek az igazzal*, s nem is tűnnek el jelenlétében.”⁹ (E4p1s; kiemelés tőlem, a fordítást módosítottam.) Amennyiben a képzelet az ismeret első neme, nehezen érthető, hogyan ne lenne ellentétes az igazzal.

Gyanúnkat erősíti, ha megnézzük, Spinoza hogyan foglalja össze az akarat szabadságának illúziójával szembeni érvét E3p2s-ben: „Az elmének az az elhátározása, amelyet szabadnak tartanak, semmiben sem különbözik a képzelettől vagy az emlékezettől, s nem más, mint az az állítás, amelyet az idea, amennyiben idea, szükségképpen magában foglal” (E2p49).¹⁰ Ha azonban visszalapozunk az idézett tételhez, akkor ott azt találjuk, hogy „[a]karat és értelem egy és ugyanaz”¹¹ (E2p49c), amelynek bizonyítása szerint: „[a]karat és értelem nem más,

⁸ *Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per Defin. 7. p. 1.), si haec Mentis imaginandi facultas libera esset.* II 106/15–20.

⁹ *Sic reliquae imaginationes, quibus Mens fallitur, sive eae naturalem Corporis constitutionem, sive, quod ejusdem agendi potentiam augeri, vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec ejusdem praesentia evanescent.* II 211/31–II 212/1. Boros az *imaginatiót*, amikor Spinoza fakultásra használja, „képzelet”-nek, amikor pedig a fakultás által létrehozott mentális állapotra használja, „képzeleti kép”-nek fordítja, amit alátámasztani látszik az E2p17cs. Ezzel szemben én a kétértelműség megtartását javaslom éppen azért, mivel jelen dolgozatban amellet érvelek, hogy amikor Spinoza képzeletekről mint a dolgokat jelenvalóként mutató ideákról beszél, akkor ezen nem pusztán képeket, hanem képek és ítéletek összekapcsolódását érti; vö. E2p49cs.

¹⁰ *[H]oc Mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit* (vide Prop. 49. p. 2.). II 144/24–27.

¹¹ *Voluntas, & intellectus unum, & idem sunt.* II 131/2.

mint az egyes akarások és ideák”¹² (a hivatkozást elhagytam). Vagyis ismét úgy tűnik, hogy Spinoza „elfeledkezett” arról, hogy értelem és képzelet ideái két külön halmazt alkotnak.

Hasonló kérdést vet fel a következő állítás: „Ámde az olyan affektus, amely az észből ered, szükségképpen a dolgok közös tulajdonságaira vonatkozik (lásd az ész meghatározását az E2p40s2-ben), amelyeket mindig jelenvalóként szemlélünk (mert nem lehet semmi, ami kizárja jelenvaló létezésüket), s amelyeket mindig ugyanazon a módon képzelünk (E2p38)”¹³ (E5p7d). Itt Spinoza egyértelműen az értelem adekvát ideáiról beszél, és mégis a képzelet szót használja, amely azonban nem csak „pillanatnyi feledékenység” vagy inkonzisztencia részéről, hiszen ő arról értekezik, hogy az elme mit tekint jelenvalónak. A „képzelet” terminus számos használatából (E3p12d, E3p18d, E3p25d, E3p26s, E3p28d, E3p42, E3defaff32) kiderül, amit aztán világosan meg is fogalmaz: „[a] képzelet oly idea, amely által az elme egy dolgot jelenvalóként szemlél (lásd definícióját az E2p17s-ben)”¹⁴ (E4p9d, a fordítást módosítottam). Vagyis úgy tűnik, hogy észszerű ideáinkat képzeljük is.

Ez az ellentmondás azonban feloldható, ha közelebbről szemügyre vesszük a tévedés forrását. Spinoza a következőképpen foglalja össze az esetet, amikor tévedünk, de ezt felismerve felülvizsgáljuk a vélekedésünket:

A képzelet oly idea, amely inkább az emberi test jelen állapotát mutatja, mintsem a külső test természetét, nem elkülönítetten ugyan, hanem zavarosan, s ezért mondják, hogy az elme téved. Amikor például a Napot nézzük, azt képzeljük, hogy körülbelül 200 láb távolságra van tőlünk; ez a csalódásunk addig tart, amíg nem tudjuk meg az igazi távolságot. Ha ezt megtudjuk, megszűnik ugyan a tévedés, de nem a képzelet, azaz a Nap ideája, amely csak annyiban magyarázza természetét, amennyiben testünket afficiálja. (E4p1s; a fordítást módosítottam.)¹⁵

Ebben a leírásban elsőre a standard értelmezés látszik visszaigazolódni: a képzeletet elménk inadekvát módon okozza, így inadekvát idea lesz. A leírás második fele azonban nehezen illeszthető össze ezzel a képpel: hogyan tud a képzelet

¹² *Voluntas, & intellectus nihil præter ipsas singulares volitiones, & ideas sunt* II 131/4–5.

¹³ *At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (vide rationis Defin. in Schol. 2. Prop. 40. p. 2.), quas semper ut præsentem contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum præsentem existentiam secludat), & quas semper eodem modo imaginamur (per Prop. 38. p. 2.)* II 285/26–30.

¹⁴ *Imaginatio est idea, qua Mens rem ut præsentem contemplator (vide ejus Defin. in Schol. Pr. 17. p. 2.)* II 216/9–10.

¹⁵ *[I]maginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut Mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram ejus distantiam ignoramus; sed cognita ejusdem distantia tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quæ ejusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus Corpus ab eodem afficitur.* II 211/15–23.

megmaradni annak ellenére, hogy a tévedés eltűnt? Spinoza itt arra gondol – ahogyan a Della Rocca-féle interpretáció érti –, hogy az idea továbbra is inadekvát, csak immár kevésbé? Értelmezésem szerint nem erről van szó: úgy vélem, a példának csak akkor van értelme, ha feltételezzük, hogy Spinoza itt az inadekvát idea adekváttá válását mutatja meg (ahhoz, hogy az ismeret második nemének megfelelő adekvát ideára tegyünk szert, nem kell a dolog lényegét, elég csak bizonyos tulajdonságát adekvát módon ismerni).

Ha visszatérünk a középkori fogalmi kontextushoz, és megvizsgáljuk, hogyan ad számot a tévedésről az alexandriánus olvasat, azt találjuk, hogy a tévedés forrása természetesen a képzelet, és nem az értelem: a képzelet szintjén létrejöhetnek kétértelműségek vagy torzulások, amelyek miatt az anyagi értelemben létrejövő változás olyan értelmi formát aktualizál, amely nem felel meg a világban lévő dolognak, de ettől még az értelmi forma és az értelmi formák között fennálló összefüggések nem lesznek hamisak. Spinozánál pontosan ugyanezt a kettősséget látjuk:

[A] legtöbb tévedés egyedül abban van, hogy a neveket nem helyesen alkalmazzuk a dolgokra. Ha ugyanis valaki azt mondja, hogy a kör középpontjától a kerületekhez húzott vonalak nem egyenlők, bizonyára, legalábbis abban a pillanatban, mást ért körön, mint a matematikusok. Így amikor az emberek számolási hibát követnek el, más számok vannak a fejükben, mint a papiroson. (E2p47s.)¹⁶

Vagyis ahogyan tévedhetek abban, hogy milyen számok vannak a papíron, de az elvégzett számításban nem véthetek hibát, ugyanúgy tévedhetek abban, hogy milyen messze van tőlem a Nap, vagy hogy előttem alma van-e, de az az értelmi idea – az az ítélet –, amelyet ebből megkonstruálok, igaz marad. Vagyis amikor Spinoza azt állítja, hogy „[a]z összes idea igaz, amennyiben Istenre vezetjük vissza őket”¹⁷ (E2p32), nem azt a leibnizi állítást fogalmazza meg, hogy minden álláspont részizagság, hanem hogy az idea, amennyiben értelmi idea – amennyiben része a végtelen értelemnek –, igaz, és csak amennyiben a képzelet ideája – amennyiben végesen okozott és külső testre vonatkoztatott –, lehet hamis. Vagyis az alma igaz ismerete attól még igaz marad, hogy nincsen előttem alma, ahogyan – vélhetőleg így érti Spinoza a példát – a fiktív, de fogalmilag nem inkonzisztens 200 lábra lévő égitest ideája sem kevésbé igaz, még akkor sem, ha ilyen égitest történetesen nincs.

Természetesen Spinoza – Wolfson értelmezésével szemben – nem pusztán kompilátora a középkori diskurzusnak, hiszen például a lehetséges vagy anya-

¹⁶ *Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quæ ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inæquales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam Mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent.* II 128/23–29.

¹⁷ *Omnes ideæ, quatenus ad Deum referuntur, veræ sunt.* II 116/4.

gi értelem létezését elutasítja (E1p31), amiből azonban – Renz értelmezésével szemben – nem kell azonnal az anyagi értelem körüli vita irrelevanciájára következtetnünk. Értelmezésében Spinoza a karteziánus mechanisztikus filozófia monista verziójában az első szakaszban vázolt két lehetséges álláspont mellett egy harmadik, köztes álláspontot fogadott el: számára az értelem a képzelet diszpozíciója, azonban a képzelet nem testi, hanem mentális fakultás. Vagyis az értelem ugyanúgy egy, örök és változatlan szubsztancia, ahogyan a kései Averroes számára az, azonban ez a szubsztancia nemcsak az értelmet, hanem a képzeletet is tartalmazza. E képzelet révén azonban – ahogyan a korai Averroes számára – az értelem működése – az azonossági tézisnek megfelelően – függ a test működésétől. Ebben a keretben természetesen nincs értelme lehetséges értelemről beszélni – ugyanúgy, ahogyan az arisztotelészi hagyományban sem triviális a potenciális értelmi szubsztancia értelmezhetősége –, hiszen a végtelen értelem a lehetséges értelmi gondolatok teljes tárházával aktuálisan rendelkezik.

Mindezek alapján minden aktuális emberi elme aktuális ideája azonos a test egy módosulásával. Ez az idea, amennyiben olyan külső dolog okozta, amellyel az ember természete egyezett, világosan és elkülönítetten reprezentálja a külső dolog természetét, ellenkező esetben zavarosan. Ez az idea két aspektussal rendelkezik: egy tartalmi és egy formai aspektussal. A tartalmi aspektust nevezzük képzeletnek, amely abból származik, hogy ennek az ideának a tárgya a test egy adott módosulása: innen származik a reprezentációs tartalom, és ezáltal szemléli az elme az idea tárgyát jelenvalóként. A formális aspektust nevezzük értelemnek, amely abból származik, hogy ez az idea mint idea része a végtelen értelemnek (E2p11c): innen származik az „akarás, vagyis állítás és tagadás, amelyet az idea, amennyiben idea”¹⁸ (E2p49), magában foglal. Amikor az emberi elme ideáinak rendjét és kapcsolatát a formális aspektus határozza meg, sikerül ideáit – és egyúttal testi affektusait – az értelem rendje szerint rendezni: ilyenkor aktív és megismer; amikor azonban a tartalmi aspektus határozza meg, ideái az affekciók rendje szerint rendeződnek (Wilson 1996. 103): ilyenkor passzív, és az ismeret első neme szerint téved. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mitől függ, melyik aspektus az erősebb, messze túlmutat a jelen dolgozat keretein.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A dolgozat elején arra vállalkoztam, hogy megválaszoljam a kérdést: ha minden véges idea egy végtelen hosszú oksági lánc része, hogyan lehetnek értelmi ideáink szabadok és nem külső okok által meghatározottak. Bemutattam három – két értelmezési tradícióba tartozó – válaszkísérletet. A hagyományos értelmezések szerzői ragaszkodnak ahhoz, hogy elménkben az értelmi és a képzeleti ideák az

¹⁸ [V]olítio, sive affirmatio, & negatio præter illam, quam idea, quatenus idea est II 145/15–16.

ideák két halmazát alkotják. Ezek közül az értelem robusztus felfogása szerint az értelmi ideáink végtelen móduszok, míg az értelem instrumentális felfogása szerint értelmi ideáink végtelen móduszokra vonatkoznak. A Della Rocca-féle olvasat szerint viszont az ideák nem két különálló halmazt alkotnak; hanem inkább arról van szó, hogy adekvátságuk között fokozati különbség van, ahol az adekvátabb ideákat nevezzük értelmi ideáknak. Bemutattam mindhárom értelmezés nehézségeit, amelyek egy új értelmezés kidolgozására ösztönöznek.

Amellett érveltem, hogy a megfelelő új értelmezés alapja, hogy értelem és képzelet viszonyát nem pusztán a karteziánus, hanem egyúttal a Spinoza szellemi környezetét részben átható középkori filozófiai kontextusban is vizsgáljuk. E kontextust Spinoza képzeletre vonatkozó kijelentéseivel összevetve azt állítottam, hogy minden idea rendelkezik egy tartalmi és egy formai aspektussal; a tartalmi aspektust az idea reprezentációs tartalma (a képzelet), míg a formai aspektust az ideában benne foglalt ítélet (az értelem) szolgáltatja. Tehát ami a képzeleti és értelmi ideák *viszonyát* illeti, a Della Rocca-féle értelmezéssel értek egyet: tagadom, hogy ez az ideák két külön halmaza volna. Az ideák *státuszának* a kérdésében viszont a hagyományos értelmezés pártján állok, mivel tagadom, hogy az adekvát megismerés csak a végtelen értelemnek juthatna osztályrészül, illetve azt is, hogy az értelem ne lenne része az elmének. Ugyanakkor azt állítom, hogy az elmének az értelem *formájaként* része, azaz amennyiben része a végtelen értelemnek. Úgy vélem, e megközelítés feloldja az értelem robusztus és instrumentális felfogása közötti ellentétet, hiszen a végtelen móduszok a véges értelem alkotói, de nem részeiként, hanem szervezési elveként. Vagyis a tévedésnek két forrása lehet: előfordulhat, hogy téves tartalmi aspektus miatt a formai aspektus helyes használata mellett is helytelen következtetésre jutunk (mint aki helyesen számol, de nem azokkal a számokkal, amelyek a papíron vannak), máskor pedig előfordulhat, hogy a külső és erőteljes okok úgy befolyásolják a tartalmi aspektust, hogy a formai aspektus nem képes érvényesülni (például amikor ellentétes szenvedélyek gyötörnek, ideáim olyanok, „mint az elötételek nélküli zárótételek”¹⁹ [E2p28d]). Az elme szabadsága tehát abban áll, hogy segíti a formai aspektus érvényesülését: azaz amikor olyan ideákat alkot, amelyek tartalmi aspektusa nem téves – vagyis a közös fogalmakból ered – és amelyek formai aspektusa is tud érvényesülni, ezáltal kivédve a tévedés mindkét forrását. Mivel a közös fogalmak mindenben közösek, ezért itt az oksági lánc a véges létezés szintjén sem végtelen hosszúságú, tehát ideáink szabadsága és adekvát okozása az oksági axiómával is összeegyeztethető. Ez pedig éppen az a tapasztalati tudományos megismerés, amelynek programját Spinoza a Johan Bouwmeesternek írott levelében felvázolta.

¹⁹ *Veluti consequentiae absque praemissis*, II 128/20.

IRODALOM

Spinoza műveit a következő fordításokban idézem:

- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor – Szemere Samu. Budapest, Atlantisz.
 Spinoza, Benedictus de 1980. Spinoza levelezése. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
 Spinoza, Benedictus de 1924. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg, Winter (e kiadásra a következőképpen hivatkozom: kötet száma, oldalszám, majd sorok száma, azaz II 128/20 = második kötet, 128. oldal, 20. sor).

A cikkben használt rövidítések:

- Ep. – levél
 a – axióma
 p – tétel
 s – megjegyzés
 c – következtetett tétel
 app – függelék
 d – definíció, ha a könyv számát közvetlenül követi; minden más esetben: bizonyítás

Szakirodalom

- 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 Mediaeval Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 13–35.
 Bayle, Pierre 1965. Spinoza. In uő. *Historical and Critical Dictionary. Selections*. Ford. Richard H. Popkin. Indianapolis – New York – Kansas City, Bobbs-Merrill Company. 288–338.
 Black, Deborah L. 1993. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. *Journal of the History of Philosophy*. 3/3. 349–385.
 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. 245–73.
 Curley, Edwin 1973. Experience in Spinoza's Theory of Knowledge. In Marjorie Grene (szerk.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday-Anchor Press. 25–59.
 Curley, Edwin – Walski, Gregory 1999. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In Rocco Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press. 241–262.
 Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. New York, Oxford University Press.
 Della Rocca, Michael 1996. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York, Oxford University Press.
 Della Rocca, Michael 2008. *Spinoza*. New York, Routledge.

- 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 2002. Spinoza's Conatus Argument. In Olli Koistinen – John Biro (szerk.) *Spinoza: Metaphysical Themes*. New York, Oxford University Press. 127–158.
- 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 Koistinen (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.
- Lenz, Martin 2012. Intentionality without Objectivity? Spinoza's Theory of Intentionality. In Alessandro Salice (szerk.) *Intentionality*. München, Philosophia Verlag. 29–58.
- Marshall, Eugene 2008. Adequacy and Innateness in Spinoza. In Daniel Garber – Steven Nadler (szerk.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Vol. IV. Oxford, Oxford University Press. 51–88.
- Nadler, Steven 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Renz, Ursula 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Renz, Ursula 2015. From the Passive to the Active Intellect. In Yitzhak Y. Melamed (szerk.) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford University Press. 287–299.
- Renz, Ursula megjelenés alatt. Spinoza's Epistemology. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. 2. kiadás. Cambridge University Press (megjelenés alatt).
- Sangiaco, Andrea 2015. Teleology and Agreement in Nature. In A. Santos Campos (szerk.) *Spinoza: Basic Concepts*. Exeter, Imprint Academic. 87–102.
- Sangiaco, Andrea 2016. The Ontology of Determination, from Descartes to Spinoza. *Science in Context*. 28/4. 515–543.
- Schliesser, Eric 2014. Spinoza and the Philosophy of Science. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. Oxford University Press.
- 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.
- Shein, Noa 2015. Causation and Determinate Existence of Finite Modes in Spinoza. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 97/3. 334–357.
- Steinberg, Diane 2009. Knowledge in Spinoza's Ethics. In Olli Koistinen (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press. 140–166.
- Wilson, Margaret D 1996. Spinoza's Theory of Knowledge. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press. 89–141.
- Wolfson, Harry Austin 1964. *The Philosophy of Spinoza*. Cleveland – New York, Meridian Books.
- Yovel, Yirmiyahu 1989. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton, Princeton University Press.