

## A tömeg ereje és a társadalom integritása Spinoza hatalomelmélete

1672. augusztus 20-án Hága utcáin a royalista tömeg meglincselte Spinoza politikai szövetségeseit, a liberális de Witt testvéreket. Testüket fel-darabolták, egyes részeit a tömeg megsütötte és megette.<sup>1</sup> Spinoza maga is Hágában volt, felháborodását a testekre akasztott „*ultimi barbarorum*” felirattal akarta kifejezni, de háziura rázárta az ajtót, hogy ne sodorhassa magát veszélybe meggondolatlan cselekedettel.<sup>2</sup> Ezzel ért véget a fiatal Hollandia rövid – szűk húsz éves – történelmi korszaka, Johan de Witt főpenzionárius köztársasága, amikor a polgárság a hatalom megosztása nélkül, az ország belső részein lévő birtokai jövedelméből élő arisztokráciának a hatalomgyakorlásból való kiszorítása révén uralkodott. Ez a polgári köztársaság a kereskedelemről meggazdagodott tengerparti városok és a három hatalmas korai kapitalista vállalat, a Kelet-Indiai Társaság, a Nyugat-Indiai Társaság és az Amszterdami Bank által képviselt ideológiát testesítette meg. A privát élet nyugalmának biztosítását tűzte ki célul, a vallásgyakorlást az egyén magánügyének tekintette, az állam szerepét csak a vallás institutionális kereteinek biztosításában látta.<sup>3</sup> Gazdasági ideológiája azon alapult, hogy a Hollandiát alig egy évszázados története során világhatalommá tevő gyarmati kereskedelem mindenki, a társadalom minden rétege érdekeit szolgálja. Antonio Negri azt állítja,<sup>4</sup> hogy a piac e korai, de nagyon fejlett modelljének ideológiáját nem dialektikusként kell elgondolnunk, hanem neoplatonistaként. Ez azt jelenti, hogy még csak nem is egy utilitarista gondolkodásmóddal van itt dolgunk, hanem a javak emanáció-tanával: a gazdasági ideológia nem az előnyök maximalizálására törekszik a hátrányok minimalizálásával, hanem azt állítja, hogy egyáltalán nincsenek hátrányok, hogy a piac logikájának nincsenek vesztesei.

\* Pécsi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék; bagizs@gmail.com

<sup>1</sup> Israel, Jonathan: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*. Clarendon Press, Oxford, 1995, 803.

<sup>2</sup> Nadler, Stephen: *Spinoza. A life*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 306.

<sup>3</sup> Balibar, Étienne: *Spinoza and Politics*. Ford. Peter Snowdon. Verso, London – New York, 1988, 16. skk.

<sup>4</sup> Negri, Antonio: *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Ford. Michael Hardt. University of Minnesota Press, Minneapolis–Oxford, 1991, 19.

A de Witt testvérek meggyilkolása nyilvánvalóan egy illúzió végét jelenti a holland és – tágabb értelemben – az európai polgári társadalom számára. Hogy ez az illúzió miben is állt tulajdonképpen, vajon valóban a piac első válságáról volt-e szó, amire Hobbes-nak a politikai veszteségek és nyereségek tudományos kalkulációján alapuló filozófiája volt a válasz, hogy volt-e utópikus elképzelése Spinoza intellektuális körének, amelyre a kései filozófia utópiellenessége válaszolt, az itt következőkben számunkra nem lesz érdekes. Az, hogy Spinoza számára is egy illúzió elvesztésével járt, világos, ha a korai *Teológiai-politikai tanulmányt* a kései filozófiához, akár az *Etika* IV. részéhez, akár a *Politikai tanulmányhoz* hasonlítjuk.<sup>5</sup> De valójában Spinoza számára a de Witt testvérek csupán politikai *szövegségek* voltak, nem osztotta sem azok politikai, sem pedig teológiai nézeteit.<sup>6</sup>

Az itt következőkben azt fogjuk megvizsgálni, miként hatott ez a kiábrándulás Spinoza hatalomelméletére. Hatalomelméleten itt hangsúlyosan nem politikafilozófiát értünk. Bár elfogadjuk, hogy magát a politikafilozófiát is lehet a hatalom kérdését a középpontba állítva értelmezni vagy átértelmezni, ám több egyszerű gyakorlati okból szükségesnek látjuk itt e két megközelítésmódot elkülöníteni. Politikafilozófiai szempontból elkerülhetetlen lenne,

<sup>5</sup> A továbbiakban a következő Spinoza-művekre és kiadásokra fogok utalni: Spinoza, Baruch de: *Opera*, I–IV. Szerk. Gebhardt, Carl. Carl Winters, Heidelberg, 1925; Spinoza, Benedictus de: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Gondolat, Budapest, 1979; Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980; Spinoza, Benedictus de: *Politikai-teológiai tanulmány*. Ford. Szemere Samu, a fordítást átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit. Osiris, Budapest, 2002. A fordítást a magyar kiadásokhoz képest a legtöbbször módosítottam, ezeket külön nem jelzem. Az *Etika* szövegére a következő rövidítésekkel hivatkozom: D – definíció; P – tétel; Dem – bizonyítás; Sc – megjegyzés; Cor – következtetett tétel; L – segéd-tétel.

<sup>6</sup> Ha a probléma politikai oldalát nézzük, Spinoza a régensék pártjával szemben demokratikus nézeteket vallott, már a *Politikai-teológiai tanulmányban* is, később pedig kifejezetten a tömeg (a nép) konstitutív erejét tematizálta. Vö. Israel, Jonathan: *The Dutch Republic*. Id. kiad. 801–802.: “Of course, both main party-fractions in Dutch life were undemocratic in that they saw no regular place for the people, or militias, in provincial or civic politics. Nevertheless, the pamphlet literature of 1672, and subsequent party-fraction propaganda show that there was a difference of attitude, between the blocs, towards the people. The States party-fraction stressed the absolute authority of the States, deploring any constraint of the regents, whether from the Generality or from below. States Party writers subsequently condemned the popular movement of 1672 as something illegitimate, and dangerous, often with some allusion to Middelburg being taken over by peasants and Delft by »fishermen«. By contrast Orangist publicists styled the populace »true patriots«, an invaluable check (on occasion) to regent presumption, hinting that, at least in emergency situations, popular intervention did not lack legitimacy. For it was the people who made the Prince Stadholder in July 1672, transforming the structure of power.” Ha pedig a teológiai oldalát vesszük szemügyre, azt mondhatjuk, a *Teológiai-politikai tanulmány* éppen-séggel a régensék pártjában domináns arminianus ideológia ellen íródott.

hogy számoljunk azzal a feszültséggel, ami a hatalom természetének Spinoza-féle elemzése és az általa javasolt állam institutionális szerkezete között fennáll. Ezt a nehézséget a kommentárok többféleképpen oldják meg, a két Spinoza feltételezésétől kezdve munkái dialektikus jellegének hangsúlyozásán keresztül az elmélet inkonzisztenciájának állításáig. Vizsgálódásainkat itt csak a hatalom elméletére korlátozzuk, nem függetlenítve azt a politikai elmélettől, de megteremtve relatív autonómiáját.

Öt pontban határozhatjuk meg e hatalomelmélet aktualitását, amelyek nézetünk szerint alapvetően ebből az illúzióvesztésből származtathatóak, még pontosabban ennek az illúzióvesztésnek adnak formát. E jellegzetességek közvetlenül aktuálissá teszik e hatalomelméletet – egy politikai illúzióvesztés utáni korban élünk –, és aktuálissá teszik közvetve is: a modernitás nagy emancipációs projektumai utáni korban élünk. a) A hatalom olyan elgondolása, amely nem korlátozódik sem az elnyomó, sem a felügyelő hatalom elméletére, elismeri a lokális hatalom, azaz a tömeg produktív erejét, miközben korlátozza (mind elméletileg, mind preskriptíve) a globális hatalom, azaz az állam erejét. b) Nem szerződéselméleti keretek között gondolja el a társadalom konstitúcióját, azaz nem racionális belátáshoz, nem természetjoghoz, de még csak nem is emberi jogokhoz köti a közösségi cselekvés normáit. c) Számol a tömegek cselekvésének esetlegességével és irányíthatatlanságával. d) A hatalom univocitását, egységességét állítja. e) Integrált társadalomban gondolkodik, ami azonban nem totalitárius társadalom.

## 1. A hatalom

Antonio Negri Spinoza szövegeiben a hatalom fogalmának két formájára és két értelmére hívta fel a figyelmet. *Potestas*-nak nevezi Spinoza az államhatalmat, illetve a hatalom korlátozó formáit általában, és *potentián*-nak nevezi a produktív erőt, ami egyedül biztosít valódi, azaz nem csupán korlátozó hatalmat bármiféle társadalomnak. A hatalom produktív formája, egy társadalom ereje csakis a tömeg, a sokaság (*multitudo*) saját hatalmából származhat. Spinoza számára ugyanis minden individuum produktum, és a maga produktív erejét csakis önmaga reprodukciójának sikerességéből veheti. Minden létező (individuum) akkora hatalommal bír, amekkora képessége arra, hogy önmagát létében fenntartsa. Mármost egy állam mint individuum és egy egyén mint individuum között az a különbség, hogy az utóbbi csak az előbbi keretei között képes önmagát fenntartani. Vagyis az egyén minden hatalmát a társadalomtól, más emberekkel alkotott közösségből veszi. A természeti állapotban semmiféle értelemben nem szabadabb az ember, éppen ellenke-

zőleg: nincs hatalma birtokában.<sup>7</sup> A társadalom hatalma ugyanakkor nem más államoktól származik, hanem csakis saját polgáraitól.<sup>8</sup> Az egyén és a társadalom között az a különbség, hogy a társadalom képes az önmeghatározásra (legalábbis annak bizonyos fokára), míg az egyén mindig más, külső okoktól (más emberektől) függ.<sup>9</sup>

Hatalom annak tulajdonképpeni, produktív és reprodukív értelmében (*potentia*) csak egyetlen egy van Spinozánál. Ez Isten hatalma, ami azonban ugyanaz az egészben és a részben, a természet vagy a *natura naturans* végtelen individuumában és a *natura naturata* korlátozott individuumában. A különbség nem abban áll, hogy más lenne e hatalom természete, hogy *analógia* lenne a létezés két módja között annak skolasztikus értelmében; azaz, hogy a tökéletes létező hatalma más lenne, mint a tökéletlené. Az individuum hatalma Spinozánál nincs alávétve „a létezők hierarchiájának”.<sup>10</sup> A különbség csupán abból származik, hogy az egyik hatalom önmaga által meghatározott, míg a másik más által meghatározott. Éppen ezért korlátozott létezés nem lehet a létező és a lényeg, *ens* és *essentia* megkülönböztetése alapján bizonyítani, hanem csak az alapján, hogy ami lényege szerint nem egy, az szükségszerűen korlátozott, másoktól függ, létezésének oka másban van, nem önmagában (ha önmagában lenne, akkor lényegének azt is tartalmaznia kellene, hogy hány darab lehet belőle).<sup>11</sup>

Ez a hatalom pedig – ami nem más, mint minden egyes individuum saját létében való megmaradásának a képessége – Spinoza szerint a természeti jog,<sup>12</sup> mivel jog és hatalom számára ugyanazt jelenti. Márpedig ez a jog – szemben a teljes természetjogi tradícióval – elidegeníthetetlen, azaz semmiféle szerződés által át nem ruházható másra. Ezért, ha Spinoza beszél is szerződésről írásaiban, elmélete inkább a szerződéselméletek kritikájának, semmint azok variációjának tekinthető. Ezen a politikafilozófiai konzekvencián túl azonban a hatalom univocitásának van egy, a hatalomelmélet számára sokkal jelentősebb konzekvenciája.<sup>13</sup> A hatalom Spinoza szerint

<sup>7</sup> *Politikai tanulmány*, 2, 15.

<sup>8</sup> Ezért mondja Spinoza, hogy egy államra mindig saját polgárai veszélyesek, nem a külső ellenfél. „Est praeterea hoc certum, quod civitas semper magis propter cives quam propter hostes periclitetur: rari quippe boni.” *Politikai tanulmány*, 6, 6.

<sup>9</sup> *Etika*, IV, P 4.

<sup>10</sup> Lásd például Gilson, Étienne: *Le thomisme*. Vrin, Paris, 1922, 152. skk., különösen 153.: “Puisque l’homme est situé sur la frontière où se rencontrent le monde des esprits et le monde des corps, il faut nécessairement que les puissances des unes et des autres créatures lui appartiennent.”

<sup>11</sup> Lásd elsősorban: 34. levél, *Politikai tanulmány és levelezés*, 214–215.

<sup>12</sup> *Politikai tanulmány*, 2, 3.

<sup>13</sup> A spinozai lét univocitásának (analógiától való mentességének) alapvető elemzését lásd Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l’expression*. Minuit, Paris, 1968.

nem vehető el, nem adható át, nem rögzíthető egyetlen formában, és nem felügyelhető, csupán korlátozható (ésszerű institutionális keretek létrehozásával, amelyek lehetetlenné teszik bizonyos affektusok megszületését); és alakítható (kreatív imagináció segítségével); valamint – és persze ez okozza a természetét illető félreértéseket – elleplezhető, illetve önmaga is elrejtőzik, amennyiben látszatokat hoz létre.<sup>14</sup> Mindenesetre elmondható, hogy Spinoza olyan radikálisan tagadja a hatalom voluntarista (egy ágens akaratához vagy cselekvéséhez kötött) felfogását, ahogyan azt még Foucault sem volt képes. A hatalom nem valakinek vagy valakiknek a birtoka, de nem is valami a szubjektumokat megelőző, azokat konstituáló vagy egyenesen konstruáló instancia, hanem a szubjektumok közösségének immanens működésmódja, konkrét törvénye. Nincs egy produktív és egy korlátozó hatalom, csak egy hatalom van, ami hol önmaga ellen fordul, hol kiteljesíti önmagát, attól függően, hogy milyen a szervezetsége. A hatalmat nem csak birtokolni nem lehet, de még csak megtestesíteni sem. A hatalomnak nincsen kívülje, abszolút immanens. Csak szerkezetét lehet átalakítani, és ezáltal meghatározni működését.

Az alapvető célkitűzés azonban mindig hatalmi jellegű, nem pedig hatalomellenes lesz: erős társadalom, létében megmaradni képes társadalom létrehozása. Ha azonban a társadalom ereje nem más, mint polgárai erejének összege, akkor itt látszólag körbenforgó érvelésbe botlottunk. Az egyén a társadalomtól kapja minden erejét, a társadalom viszont polgáraitól. Ez a körbenforgás azonban csak látszólagos, mert polgár és egyén Spinoza számára két meglehetősen különböző dolog: míg az utóbbi csupán képzeletbeli, addig az előbbi valódi individuum, de csak mint a *multitudo*, a produktív tömeg része. Valódi hatalmat egy államnak nem más ad, mint az integrált társadalom. „Mert az állam jogát annak a sokaságnak a hatalma határozza meg, amelyet mintegy egyazon szellem [*mens*] vezet.”<sup>15</sup> Az „egyazon szellem” kitétel ebben a mondatban bizonyos értelemben megfelel Rousseau híres „*volonté général*”-jának, de csak bizonyos értelemben felel meg annak. Spinoza a társadalmat egységesítő szellemet valóban és szó szerint egyazon test egyazon szellemének, lelkének vagy elméjének (*mens*) tekintette. Az állam hatalmát a társadalom testétől nyeri, még pontosabban azonos azzal. De míg Rousseau és nyomában azután a modernitás nagy etatista elméletei, elsősorban Hegel és a hegelianusok az állam integritását mint az egésznek a rész, az

<sup>14</sup> Meghaladja kereteinket a hatalom transzformációinak tárgyalása, csak jelezzük, hogy amikor Spinoza azt állítja, hogy a forradalom sohasem szünteti meg az államot, csupán formáját változtatja meg, akkor a transzformáció egy értelmezését állítja szembe a szerződés felmondásának elméletével. (*Politikai tanulmány*, 6, 2.) A látszatok szükségszerű létrejöttének kérdéséhez lásd Deleuze elemzését az *Etika* első részének *Függelékéről*: Deleuze, Gilles: *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris, 1981, 31.

<sup>15</sup> *Politikai tanulmány*, 3, 7:30–31.

államnak az individuum feletti hatalmát értelmezték, azaz a társadalom totalitásban, néha egyenesen a totalitárius társadalomban látták az integráció lényegét, addig Spinoza az integritást mint diverzifikációt, mint pluralitást értelmezte – erre később visszatérünk. Spinoza számára minél diverzifikáltabb egy társadalom, annál nagyobb az esélye a túlélésre, annál nagyobb a hatalma.

Az államhatalom (*potestas*) kizárólagos szerepe ezzel szemben abban áll, hogy korlátozza a társadalom produktív erejét, tehát ez az, ami által „a sokaság kormányozható, vagyis bizonyos határokon belül tartható”.<sup>16</sup> Ugyanis, hogy egy állam fennmaradjon, „közügyeit úgy kell elrendezni, hogy intézőik, akár az ész, akár az affektusok vezetik őket, ne is juthassanak abba a helyzetbe, hogy lelkiismeretlenek legyenek vagy rosszul cselekedjenek”.<sup>17</sup> Még pontosabban, hogy „kormányzók és kormányzottak egyaránt, akár akarják, akár nem, mégis azt tegyék, amit a közjó kíván, azaz, hogy valamilyen önként vagy erőszak vagy szükségyszerűség által kényszerítve az ész szerint éljenek”.<sup>18</sup> Az emberek nem irányíthatók abban az értelemben, hogy pozitív módon befolyásoljuk életmódjukat, erkölcsi példát mutatunk, vagy erkölcsiségre nevelünk. De muszáj őket kormányozni, csak hogy ne egyék meg egymást, hogy a tömeg produktív ereje ne forduljon önmaga ellen, saját integritása ellen.

Az ész által kormányzott társadalom azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek ésszerűen kellene élnie. Az ész semmilyen életmódot, nézetrendszert, ideológiát nem tud rákényszeríteni a társadalomra, éppen mert az észhasználat mindig a szabadság választása, soha nem lehet mindenki számára kötelező. A tömeget nem az észhasználat, hanem a képzelet vezérli, ahogy az *Etika* vonatkozó része állítja: „egy affektust nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő affektusnál erősebb affektus”.<sup>19</sup> Az észhasználat csak határokat szab annak, amennyiben lehetőséget ad egy ilyen affektus megszületésére. A de Witt testvérek meggyilkolása éppen azt a tanulságot hordozhatta Spinoza számára, hogy a tömeg nem győzhető meg észérvekkel, illetve, hogy nem észérvekkel, hanem a képzelet eszközeivel győzhető meg. Noha már a *Teológiai-politikai tanulmány* is a képzeletet tartotta a politika terepének, az még olyan utópiát tartalmazott, amelyben mindenki felismerheti a mindenkori együttműködés hasznosságát – illetve tulajdonképpen abból az elkeseredésből született, hogy ez mégsem történik meg.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> I. m. 1, 3:18.

<sup>17</sup> I. m. 1, 6:20.

<sup>18</sup> I. m. 6, 3:41.

<sup>19</sup> *Etika*, IV, P 7.

<sup>20</sup> Lásd Deleuze, Gilles: *Spinoza. Philosophie pratique*. Id. kiad. 18.

A tömeg minden társadalomban önálló, autonóm működési elvekkel, törvényekkel rendelkezik. Ezek a törvények azonban teljesen esetlegesek, azaz semmiféle módon nem mondható meg előre, hogy mely ideológiát, életmódot, értékrendszert kell hogy kövessen, nem lehet azokat levezetni semmiféle racionális módon. Nincsen állandó „emberi természet” a vágyon, illetve kívánságon kívül. Következésképpen nincsenek olyan polgári törvények sem, amelyek mindenkor érvényesek lennének, azaz nincsenek egyetemes emberi jogok.<sup>21</sup> Az egyetemesség általában véve nem előre adott, hanem megteremtett, megalkotott. Spinoza nem abban az értelemben próbál továbblépni a jogok univerzalitása felé, mint kortársai, a természetjogi gondolkodók, akik az eleve adott racionális emberi természetből vezették le a polgári együttélés egyetemes normáit. Számára az univerzalitás eredmény, nem pedig kiindulópont, a tömeg konstruktív, társadalomalkotó tevékenységének horizontja, amely felé e tevékenység saját törvényei, saját létének fenntartása által *törekszik*. „De a lelkeknek ezt az egységet csak akkor lehet megérteni, ha az állam arra *irányul* főképp, *amit a józan ész minden emberre nézve hasznosnak mond.*”<sup>22</sup>

## 2. A tömeg eredete

Spinoza kétségkívül az első politikafilozófus, aki elismeri a tömeg társadalomlétrehozó erejét, és ennek megfelelően kései politikafilozófiájában főszerepet szán annak. Étienne Balibar például a következőképpen fogalmaz: „Sem ez az érdeklődés, sem pedig a vele járó hivatkozás az *imperium / multitudo* elméleti párosra nem csak nála található meg: elég, ha elolvassuk Hobbes-ot. Originalitása mégis nyilvánvaló abban a tényben, hogy Spinoza számára a tömeg mint olyan a vizsgálódás, a reflexió és a történeti elemzés elsődleges tárgya. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy Spinoza a saját idejében és azóta is egyike azon keveseknek a politikai elméletírók közül, aki számára a középponti probléma nem az állam konstitúciója (vagy az állami rend, sőt az állami apparátus konstitúciója), és nem redukálja a tömegmozgalmakat valamiféle előre adott természetre vagy egy, a biztonságot és stabilitást fenyegető horizontra, hanem mindenekelőtt azok sajátos logikáját és okaikat próbálja meg *kifejteni.*”<sup>23</sup> Részben éppen ez a figyelemreméltóan korai felismerés

<sup>21</sup> Balibar, Étienne: *Spinoza and Politics*. Ford. Peter Snowdon. Verso, London – New York, 1988, 36. skk.

<sup>22</sup> „*At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet*” – saját kiemelésem. *Politikai tanulmány*, 3, 7., 31. Balibar egyenesen történetfilozófiáról beszél, amely a társadalmi formák *conatus*ából születik meg.

<sup>23</sup> Balibar, Étienne: Spinoza l’anti-Orwell. In uő: *La crainte des masses*. Galilée, Paris, 1997, 59.

tette politikai értelemben is aktuálisá Spinozát a tömegdemokráciák elmélete iránt érdeklődő kritikai filozófiák számára. Althusseről és Matherontól kezdve Deleuze-ön át Negriig és Balibarig a tömegdemokrácia gondolatának megreformálását várták tőle. Ennek a recepciónak a legfontosabb eredménye – olyan eredménye, amire írásomban magam is mint evidenciára kívánok támaszkodni – az, hogy megmutatták a tömeg és a tömeg képzeletének produktív erejét Spinoza filozófiájában, és bemutatták, hogy az még legspekulatívabb elméleti rétegeiben is mindig társadalomfilozófia. Alighanem Matheron ment a legmesszebbre, de egyben a későbbi recepció alapvetését is megfogalmazta, amikor Spinoza fizikája esetében a fizikai létezők társadalmi szerződéséről beszélt.<sup>24</sup>

Ha Spinoza nyomán a tömegről mint a társadalom tulajdonképpeni modern formájáról *a priori* módon beszélünk, az nem jelenti azt, hogy valamiféle mélyen spekulatív módon döntenénk arról, mi is a társadalom vagy az ember természete. Éppen ellenkezőleg, valójában zárójelbe tesszük ezt a kérdést. Spinoza a következőképpen fogalmaz, amikor még semmit nem mondott az emberi lélek természetéről, de a képzelet hatalmáról és illúzióiról előre akar bocsátani néhány dogot az *Etika* első részének *Függelékében*: „[...] nem itt van a helye, hogy levezessük ezeket az emberi lélek természetéből. Itt elég lesz, ha azt veszem alapul, amit mindenkinek el kell ismernie [*quod apud omnes debet esse in confesso*], ugyanis azt, hogy az emberek valamennyien a dolgok okainak ismerete nélkül születnek, s hogy mindenkiben megvan a vágy a maga hasznának keresésére”.<sup>25</sup> Feltéve, hogy Spinoza mindenben téved az ember vagy a lélek természetét illetően, a tömeg elemzése még mindig nyújthat eszközt működésének megértéséhez, vagy legalábbis nyújthat modellt a benne foglalt inherens problémák kezelésére, mert ez az elemzés semmi másan nem nyugszik, mint amit mindenkinek el kell ismernie: az emberek az okok ismerete nélkül születnek és bírnak vágyakkal.

A tömeg Spinoza szerint egy esetlegességből veszi eredetét: abból, hogy a képzelet képes és hajlamos oknak hinni valamit, ami valójában nem az. Ez a szimpátia, illetve antipátia elmélete az *Etika* III. részében. A szimpátia elmélete pedig a képzelet elméletén nyugszik, először tehát ezt vizsgáljuk meg. Képzeletnek (*imaginatio*) ugyanis Spinoza nem csupán a lélek saját tevékenységéből származó ideákat nevezi (mint Descartes), hanem általában az ismeret első nemét, származzon az bárhonnan.<sup>26</sup> A képzeleti idea zavaros, mert „inkább Pál testének állapotát, mintsem Péter természetét mutatja”,<sup>27</sup> azaz vizsgálata által inkább a megismerőről tudunk meg valamit, semmint a

<sup>24</sup> Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit, Paris, 1988, 20.

<sup>25</sup> *Etika*, I. Appendix, 59.

<sup>26</sup> I. m. II. P 41. Sc II.

<sup>27</sup> I. m. II. P 17. Sc.

dologról magáról.<sup>28</sup> A képzeletet tulajdonképpen nem annak önkényessége, még csak nem is képszerúsége vagy a dologhoz való hasonlósága definiálja,<sup>29</sup> hanem kizárólag az, hogy a test *nézőpontjához* kötött. A képzelet testi annyiban, amennyiben tartalmazza a test perspektíváját. Mindent csupán e perspektívából, ebből a világban rögzített nézőpontból fog fel. Míg az értelem az örökkévalóság nézőpontjából (*sub aeternitate specie*) tekint a dolgokra, addig a képzelet nagyon is az itt és mosthoz kötött. Ezért kell megkülönböztetni az ideák két rendjét. „Azt mondom, *másodszer*, hogy ez a kapcsolat az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata [*ordinem et conconcatenationem affectionum Corporis humani*] szerint történik, hogy megkülönböztessem az ideáknak ama kapcsolatától, amely az értelem rendje (*ordinem intellectus*) szerint történik.”<sup>30</sup> A két rend különbsége a tekintet két formájának, a test és az intellektus nézőpontjának különbsége.<sup>31</sup>

Éppen ezért a képzelet önmagában nem tévedés, azaz nem valami negatív vagy látszatszerű a tudatban. A képzeletnek megvan a maga pozitivitása, a maga ereje vagy hatalma. A képzeletet csak annyiban tekinthetjük tévedésnek, „amennyiben úgy tekintjük, hogy híján van olyan ideáknak, amelyek kizárják azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalónak képzel”.<sup>32</sup> Valójában minden képzeletben van valami pozitív, amit nem oszlat el, hogy a hamisság hamisságát kimutatjuk. „Ami pozitívát tartalmaz a hamis idea, azt nem szünteti meg az igaz mint igaz jelenléte [*Nil quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum*]”.<sup>33</sup> A képzelet birodalma – ami nem mellesleg a tömeg gondolkodásának és így a politikának a birodalma is – nem egy mindenestül hamis birodalom, hanem egy más, esetleges és a test nézőpontjához kötött rendben adódó gondolatiság. A képzelet birodalma soha-

<sup>28</sup> „Az ideák, amelyekkel a külső testekről rendelkezünk, inkább saját testünk konstitúciójára, semmint a külső testekre vonatkoznak [*ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant*]”. I. m. II. P 16. Cor 2.

<sup>29</sup> „[...] a dolgok képeinek fogjuk nevezni, még ha nem is a dolgok formájára referálnak [*rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt*]”. I. m. II. P 17. Sc.

<sup>30</sup> I. m. II. P 18. Sc.

<sup>31</sup> Egy híres helyen, az *Etika*, V. P 23. Sc-ban úgy beszél a bizonyításról, mint a *mens* szeméről, amellyel a dolgokat látja: „*Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes*”. Mármost ez a hely legalább annyira homályos, mint amennyire megvilágító erejű. Amennyiben ugyanis a *mens* a dolgokat mint szükségyszerűeket tekinti, annyiban az intellektus rendjét követi (noha még mindig inkább csak a ráció, semmint az intuíció rendjét), és valóban a demonstrációk a szemei. De az V. rész maga is felfogható úgy, mint egy perspektívaváltás leírása, a *mens* szemének erudíciója, a test nézőpontjától az örökkévalóság nézőpontjához való felemelkedése. Ennyiben pedig a *mens* szemecinek legalább annyira nevezhetők a test és az affektusok (ahonnan ez a nevelődés elindul), mint a demonstrációk (ahová érkezik).

<sup>32</sup> *Etika*, P 17. Sc: 101–102.

<sup>33</sup> I. m. IV. P 1.

sem semmi, sohasem tiszta negativitás. Spinoza implicite azt állítja, hogy félreértjük a fikció – minden fikció, de elsősorban a politikai fikciók – értelmét, ha azokat úgy fogjuk fel, mint racionálisan elosztható illúziókat. Ez az egyik súlyos érv az ellen, hogy a politikában – legalábbis a nem az ész által vezérelt emberek politikájában – érvekkel, ne pedig a képzelettel próbáljunk hatni.<sup>34</sup> Ha bármiféle pozitív tartalmat, tehát nem csupán korlátozást, akarunk a tömegnek kommunikálni, az mindig csak affektív lehet, a képzeletre kell támaszkodnia, végső soron pedig a test nézőpontját, egy érdeket, egy meghatározott életmódot, *ingeniumot* kell felvennie.

A tömeg sajátos kommunikatív cselekvése, azaz hogy mindig hajlamos követni a többség véleményét (alá van vetve az *ambitio*, a becsvágy affektusának),<sup>35</sup> a *szimpátia* lehetőségén alapul, tudniillik azon, hogy minden dolog lehet *véletlenszerűen* (*per accidens*) öröm vagy bánat oka, anélkül hogy annak hatóoka (*causa efficiens*) lenne.<sup>36</sup> Ez a tömeg létrejöttének lehetőségfeltétele: ha mindenki ismerné örömeinek és bánatának – hatóképessége növekedésének, illetve csökkenésének – valódi okait, nem tömeg jönne létre, hanem a ráció állama.<sup>37</sup> Következésképpen a tömeg sohasem racionális: nem működik racionálisan, és nem is irányítható racionális eszközökkel. A tömeg a képzelet médiuma, méghozzá természete folytán, tudniillik azáltal, hogy a szimpátia, illetve antipátia vezérli, azoknak mintegy erősítőként funkcionáló médiuma. Benne a képzelet ideái esetleges módon, de nem minden törvény nélkül erősödnek és halkulnak el. A tömeg interferencia-mezőként működik, ahol az affektusok hullámmélete képes csak elemzési eszközöket nyújtani az események megértéséhez.

Mindazonáltal a szimpátia elmélete még csupán nominális definícióját (lehetőségfeltételét) adja a tömeg létrejöttének. Csupán azt mutatja meg, hogy „szerethetünk vagy gyűlölhethetünk egy dolgot pusztán azért, mert azt képzeljük róla”,<sup>38</sup> hogy növeli cselekvőképességünket. Az *Etika* III. része 31. tételének következtetett tétele mondja csak ki azt az állítást, amely aztán oly sok helyen megjelenik Spinoza filozófiájában, és amely tulajdonképpen a társadalmiság, az állam létrejöttének az alapját nevezi, amennyiben azt mint a képzelet eredményét, nem pedig mint a ráció megfontolását tekintjük:<sup>39</sup> „mindenki természetszerűleg azt kívánja, hogy a többiek az ő életmódja sze-

<sup>34</sup> *Politikai tanulmány*, első fejezet.

<sup>35</sup> Lásd: *Etika*, III. P 29.

<sup>36</sup> Uo. III. P 15. és Cor.

<sup>37</sup> *Politikai tanulmány*, 6, 3.

<sup>38</sup> *Etika*, III. P 16: 171.

<sup>39</sup> Az *Etika*, IV. P 37. mondja ki az állam konstitúciójának e két lehetőségét, két külön bizonyítást nyújtva hozzá. Elemzését lásd elsősorban: Balibar: i. m. 78. skk.

rint éljenek [*unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*].<sup>40</sup> Tömeg azért jön létre, mert képzelete révén mindenki arra törekszik, hogy mások is úgy éljenek, mint ő, vagy ha ez nem lehetséges, akkor ő éljen úgy, mint mások. A képzelet közösséget alkot, nem az altruizmus nyomán, hanem mert a maga hasznát keresve mindenki mások befolyásolására törekszik (vagy megsemmisítésére, ha befolyással nem bír).

### 3. A tömeg inautentikus formái: közömbösség, versengés, részvét

Ha azt mondtuk, hogy Spinoza kései államelméletében olyan hatalom-elméletet alkalmaz, amely a tömeg cselekvésén és erején alapul, elsőként nyilvánvalóan azzal az ellenvetéssel kell számolnunk, amely szerint a tömeg sohasem cselekvő, hanem passzív, arctalan massa, amelynek nincsenek és nem is lehetnek céljai. Kétségtelen, hogy Spinozánál is megtaláljuk az arctalan és alapvetően passzív tömeget, amelyre a *vulgus*, vagy egyszerűen „az emberek” (*homines*) kifejezést használja. Az „emberek” mindazok, akik közömbös viszonyban állnak velem, akik sem nem növelik, sem nem csökkentik cselekvőképességem, azaz akik elvileg sem szomorúságot, sem örömet nem okoznak nekem, legalábbis nem közvetlenül okai ilyen affektusaimnak.<sup>41</sup> A közömbösség azonban Spinoza számára mindig a tudatlansággal azonos,<sup>42</sup> legyen az akár kételkedés (*dubitatio*), azaz teoretikus közömbösség,<sup>43</sup> akár „a kedély ingadozása” (*fluctuatio animi*), vagyis az affektusok közömbössége.<sup>44</sup> Valójában azokat képzelem közömbösnek, akikről nem tudom, hogy milyen viszonyban állnak velem, milyen hatással vannak rám. Az emberek korántsem közömbösek számomra, éppen ellenkezőleg, semmi sem hasznosabb az ember számára, mint egy (másik) ember,<sup>45</sup> mégis, a legtöbbször arctalan tömegnek tűnnek.

Az erőtlén tömeg azonban nem csupán képzeletbeli fogalom, valójában a tömeg mindig passzív egy bizonyos értelemben, de nagyon is cselekszik egy másikban. Nyilvánvaló, hogy tulajdonképpen értelemben csak az ész által vezérelt ember cselekszik, az affektusok embere midig is a szenvedélyeknek (a passzivitásnak) kiszolgáltató. Az affektusok által irányított ember (a tömeg) mindig is hatalom nélküli (*impotent*) lesz abban az értelemben, hogy

<sup>40</sup> *Etika*, III. P 31. Sc.

<sup>41</sup> I. m. III. P 29. lábjegyzet.

<sup>42</sup> *Politikai tanulmány és levelezés*, 56. levél.

<sup>43</sup> *Etika*, II. P 44. Sc.

<sup>44</sup> I. m. III. P 17. Sc.

<sup>45</sup> I. m. IV. P 35. Cor. I.

közösségének *kialakításához* szüksége van önmagában véve rossz (az egyén cselekvőképességét csökkentő) affektusok felhasználására, mint például a részvét,<sup>46</sup> vagy olyanokra, amelyek nem csupán önmagukban, hanem minden tekintetben rosszak (csökkentik a tömeg cselekvőképességét), mint például a becsvágy. Ennek ellenére a szenvedélyek determinálhatnak valakit cselekedetre is, nem csupán elszenvedésre. Amennyiben ugyanis, mint másokkal együttműködő lény, tesz valamit, annyiban elnyeri saját természeti jogát, saját *conatus*-át elégíti ki, növeli hatalmát, és ennyiben cselekszik, nem pedig szenved. Elvileg az sem lehetetlen, hogy valaki ezt a lehetőséget odáig fejlessze, hogy pusztán az öröm affektusai által eljusson a dolgok adekvát ismeretéig, azaz valódi szabad cselekvésre legyen képes.<sup>47</sup> A tömeg hatalma cselekvő hatalom, még ha a tömeget alapvetően szenvedélyek is determinálják.

A tömeg két, egymástól elválaszthatatlan, valójában egyetlen alapelvből levezetett formában jelenik meg Spinozánál. Az integrált tömeget a dezintegrálttól nem az különbözteti meg, hogy az egyik felvilágosultabb a másiknál, hanem pusztán szervezettségének formája. Önmaga ellen forduló, a maga erejét megosztó a tömeg, amennyiben a becsvágy (*ambitio*) vagy csupán a *humanitas* szervezi egységbe, azaz amikor tetteinket csupán az mozgatja, hogy „tetszésre leljünk az embereknél”.<sup>48</sup> Önmagát, önmaga hatalmát megosztó ilyenkor a tömeg, ugyanis az *ambitio* valami olyasmire irányul, ami csak egyvalakié lehet. Ebben az esetben ugyanis önmagában egy másikat különböztet meg, amellyel nem együttműködni akar, hanem annak elpusztítására tör. Ez a viselkedése azon alapul, hogy e másikat *más természetűként* ismeri fel. Spinoza itt kérlelhetetlen pontossággal határozza meg az emberek közötti versengés – vagy ami Hobbes óta ugyanaz: háborúság – forrását: más-más affektusok más-más emberi természetet hoznak létre.<sup>49</sup> Nincsen egységes emberi természet, csak amennyiben gondolkodó emberekről van szó.<sup>50</sup> A különböző életmódok különböző embereket, különböző emberi természeteket, vagyis lényegeket, más-más célra törekvő összetett individuumokat hoznak létre. Ennek következtében a másikat nem mint hozzám hasonlót és ily

<sup>46</sup> I. m. IV. P 50.

<sup>47</sup> I. m. IV. P 59. Dem. 323. „Ha tehát az ember az öröm hatása alatt oly tökéletességre jutna, hogy magát és cselekedeteit adekvát módon felfogja, akkor alkalmassá, sőt alkalmasabbá válnék ugyanazokra a cselekedetekre, amelyekre most oly affektusok determinálják őt, amelyek szenvedélyek [*Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset.*]” Ez a részlet mutatja, hogy Spinoza nem tartotta elképzelhetetlennek az öröm affektusai által eljutni ugyanoda, ahova az ész vezetésével, noha végső soron az *Etika* nem nyújt ilyen lehetőséget: a béke állama csak az ész által biztosított.

<sup>48</sup> *Etika*, III. P 29. Sc: 186.

<sup>49</sup> I. m. IV. P 32. és 33.

<sup>50</sup> I. m. IV. P 35.

módon számomra hasznosat ismerem fel, hanem mint tőlem különbözőt, potenciálisan rám veszélyeset.

Mindazonáltal nem feltétlenül kell, hogy a tömeget a becsvágy vezesse. Ugyanazt a tömeget szervezheti az *ambitio* és az *invidia* (a becsvágy és az irigység), amennyiben képzelete olyasmire irányul, ami csak egyvalaki számára lehet adott,<sup>51</sup> és lehet a *commiseratio* (részvét) avagy *misericordia* által szervezett, amennyiben képzelete olyasmire irányul, ami több ember számára is elérhető.<sup>52</sup> Ugyanaz az alapvető társas törekvés, tudniillik hogy mindenki arra törekszik, hogy a többiek az ő életmódját kövessék (*ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*),<sup>53</sup> egyszer mint altruizmus, másszor mint versengés határozódik meg, attól függően, hogy mi a tárgya.<sup>54</sup> Spinoza számára az altruizmus, a másokért való, illetve a másokkal együttműködve történő élet nem valamiféle megtagadása az ember alapvető egoista természetének, nem is erkölcsi parancsból származik, és végül nem is racionális mérlegelés, az előnyök és hátrányok kiszámítása vezeti arra az embert, hogy azt kövesse inkább. Az ember alapvetően sem nem altruista, sem nem egoista. Csak a társas élet szerkezete dönt arról, hogy inkább az egyikké vagy a másikká válik-e.

Noha egyébként az altruizmus (a részvét) végső elemzésben maga is csupán látszólagos megoldást nyújt, és az ész által vezetett ember számára elkerülendő (mivel a részvét szomorúság),<sup>55</sup> valójában az affektusok által vezetett embernek is van lehetősége arra, hogy közösségét ne a versengés, illetve a háborúskodás alapján szervezze meg. Békét teremteni, ez „az állami élet célja”,<sup>56</sup> de békét teremteni azt jelenti: nem önmagával szembeforduló társadalmat teremteni. Ezt két módon lehet és kell elérni a *Politikai tanulmány* tanúsága szerint: negatív korlátokat kell szabni a tömeg erejének, pozitív pedig egységesíteni kell „egyazon szellemben”, azaz olyan közösséget kell létrehozni, amelyben a részvét és a mások örömén érzett öröm uralkodik. Kétségtelen, hogy ez utóbbi létrejöttét az *Etika* szövege legalábbis nem támogatja explicit formában, más értelmezésben egyenesen tagadja. De talán éppen ezért volt szükség a *Politikai tanulmány* megírására, ahol a társadalmi béke kérdése a leghatározottabban formát nyer.

<sup>51</sup> I. m. III. P 32.

<sup>52</sup> I. m. III. P 22.

<sup>53</sup> I. m. III. P 31. Sc; *Politikai tanulmány*, I. 5.

<sup>54</sup> *Etika*, III. P 32. Sc.

<sup>55</sup> I. m. IV. P 50.

<sup>56</sup> *Politikai tanulmány*, 5, 2.

## 4. Integritás

Semmi újat nem mondunk azzal, ha azt állítjuk: amennyiben nem csupán mint strukturális zárókövet, a mű logikájából következő állításokat, hanem mint valódi társadalomfilozófiai mondandót tekintjük az *Etika* negyedik részének az állam konstitúcióját leíró 37. tételét, akkor igen sovány eredményt kapunk. Kétségkívül jól látszik itt az állam konstitúciójának két lehetséges útja, a racionális a gondolkodó emberek ideális állama számára, és az affektusok által létrehozott a tömeg, azaz a gyakorlati cselekvő ember számára, legyen az bár része egyébként a gondolkodó ember államának is. Nem mond azonban semmit arról, milyen a jó állam és milyen a rossz, és mi az, ami miatt mégiscsak léteznek rossz államok, olyanok, amelyek önmagukat ítélik halálra.

Éppen ezért, amikor az integráció kérdéseit felvetjük, már némileg túllépünk a Spinoza-szöveg kommentálásának egy olyan formája felé, ahol a kommentár egy Spinoza által nem teljesen elgondolt probléma újra-elgondolásává válik. A *Politikai tanulmány* befejezetlensége révén mindig is csábította erre Spinoza értelmezőit: épp azon a ponton ér véget, ahol tudhatóan a Spinoza által legnagyobbra tartott államforma, a demokrácia kellene, hogy formát kapjon. Mi itt most nem abban az értelemben szeretnénk túlmenni az egyszerű újramondáson, hogy rekonstruálni próbálnánk ezt a tervezetet. Egy olyan kérdést szeretnénk kifejteni, amely implicit módon megvan már a megírt szövegekben is. Megkíséreljük mindvégig feljegyezni azokat a pontokat, ahol értelmezésünk a fenti értelemben kommentárrá válik, de nyilvánvalóan figyelemztetnünk kell arra, hogy e kommentár horizontja már az eddigi szövegrekonstrukciót is irányította.

Ahogy említettük, a tömeg esetlegesen, tehát nem az ész, hanem a törénéelmi, társadalmi körülmények nyomán hozza létre saját államát. Ebbe a folyamatba avatkozni, ha nem is lehetetlen, mindenkor egy bizonyos elkötelezettséget feltételez: nem lehet anélkül hatni a tömegre, hogy fel ne vennénk annak nézőpontját. Még ha az ész képes is olyan affektusok létrehozatalára, amelyek az állam konstitúcióját lehetővé teszik, csak annyiban képes befolyásolni a tömeget, amennyiben maga is affektusokat hoz létre. Az *Etika* IV. részének vége kétségkívül kidolgozza ennek elméletét. Mivel az *Etika* célja az ésszerű élet lehetőségének és sajátosságainak bemutatása, Spinoza itt nem foglalkozik azzal a kérdéssel, miként is lehetséges a nem az ésszerűség alapján létrejövő államban közös törekvéseket létrehozni. Csak annak kimutatása érdeklí, hogy minden „olyan cselekedetre, amelyre affektus (tehát szenvedély) determinál minket, az ész is determinálhat minket ezen affektus nélkül is”.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> „Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari?” *Etika*, IV. P 59.

Mindenesetre *léteznek* olyan cselekedetek, amelyekre szenvedélyek determinálnak minket, ezekkel azonban az *Etika* tudatosan nem foglalkozik.

Ez a kérdés igen rövid, de lényegre törő kifejtést kap a *Politikai tanulmány* ötödik fejezetében, valójában azonban megoldása csak Spinoza teljes elméleti filozófiájának áttekintésével lehetséges. A jó állam az integrált társadalommal bíró állam, ez az, aminek a legnagyobb a hatalma, a legnagyobb a képessége létének fenntartására. Minél nagyobb a dezintegráció egy társadalomban, annál biztosabb, hogy nem képes önmagát fenntartani és meghatározni. Minthogy az integráció kérdése egyetemes kérdés Spinozánál, azaz minden létezőre vonatkozik, nem csupán a társadalomra, ezért a fizika és a metafizika területét legalább annyira érinti, mint az etikát és a politikát. Itt most nagyon röviden csak a társadalom integritásának kérdésére térünk ki, elsősorban a béke fogalmának spinozai újraértelmezésén keresztül.

Egy individuum cselekvőképessége meghatározza erényességét, még pontosabban azonos azzal. Ebből következően, minél nagyobb egy állam cselekvőképessége, annál különb más államoknál. „Általában mégis azt mondhatom: minél alkalmasabb másoknál valamely test arra, hogy több dolgot egyszerre cselekedjék és szenvedjen el, lelke annál alkalmasabb a többinél arra, hogy több dolgot egyszerre fogjon fel; s minél inkább függenek csupán önmagától az egyik test cselekvései, s minél kevésbé hatnak közre más testek a cselekvésben, lelke annál alkalmasabb a határozott belátásra. Ezekből ismerhetjük meg az egyik lélek különb voltát a másiknál.”<sup>58</sup> Márpedig az államra mint individuumra ugyanazok az elvek érvényesek, mint bármilyen más individuumra. Egy állam lelke (*mens*) nem más, mint a tömeg, amely gondolkodását egyetlen lélekké, egyetlen társadalommá egyesítette. Ez a társadalom pedig tagjaihoz való viszonya által ítéltető meg mint jó (fennmaradni képes) vagy rossz (fennmaradni képtelen) társadalom.

Ezek alapján két dolog tesz egy társadalmat alkalmassá arra, hogy létében megmaradjon: a) integrációja, b) szabadsága. Mindkét kívánalmat magyaráznunk kell, mert Spinoza speciális értelemben használja mind a szabadság, mind az integritás fogalmát. Szabadságon – tudjuk jól – Spinoza nem az akarat szabadságát érti, hanem az önmeghatározás képességét, azaz hogy az individuum csak saját természetének törvényei szerint létezzen.<sup>59</sup> Ebben az értelemben szabadság és szükségszerűség nem zárja ki egymást.<sup>60</sup> Szabad az a társadalom, amely egységes szellemének vezetése alatt önmeghatározó képes maradni, azaz nem külső kényszernek, hanem saját belső törvényszerűségeinek, saját *ingenium*ának megfelelően képes élni. A kérdés azonban éppen az, mit is értsünk ezen a „belső”, „egyetlen szellem által vezetett” életmódon,

<sup>58</sup> I. m. II. P 13. Sc. 88.

<sup>59</sup> I. m. I. D 7.

<sup>60</sup> 56. levél

*ingeniumon*. A kérdés az, miként is alakul ki vagy miként is kellene hogy kialakuljon egy jó, azaz életképes államban a társadalom integritása. Nyilvánvaló: ha egyszer a hatalom a tömegeből származik, akkor az integritás elve sem származhat a tömegen túlról. Nem az a kérdés, hogy miként lehet korlátozni vagy kormányozni a tömeget, hanem az, miként lehet integrálni: nem politikai vagy politikafilozófiai kérdésről van itt elsősorban szó, hanem hatalomelméletiről.

Ebből látható az *Etika* IV. része 37. tételének egy másik hiányossága. A tétel 2. megjegyzésének feladata minden látszat szerint azon állam konstitúciójának fundamentumát megteremteni, amely nem az ész vezetése alatt élő emberek által jött létre. Az érvmenetet nagyjából úgy lehet összefoglalni, hogy mivel az emberek többnyire nem az ész vezetése alatt élnek, ezért olyan dolgokra vágnak, amelyek nem lehetnek mindenkié, ezért bizonyos (természeti) jogaikról le kell mondaniuk, hogy közösséget alkothassanak. Ez pedig azon az alapon történik, hogy „az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másnak”.<sup>61</sup> Az egyetlen lehetőségnek egy olyan állam létrejötte tűnik, amely a félelem erejére épül. Az *Etika* semmit nem mond arról az államról, amelyet nem a félelem alapoz meg, illetve ezt teljes egészében a ráció által vezetett ember számára tartja fenn. Eppen ezért érdekes a béke fogalma, amelyet a *Politikai tanulmány* vezet be a spinozai politikafilozófiába, noha természetesen a korszak egyik legfontosabb terminusáról van szó. A béke állama ugyanis a *Politikai tanulmány*ban élesen szemben áll a félelem által uralt állammal.

A társadalmi integráció kérdése a béke kérdése Spinozánál, Hobbes hatása itt is nyilvánvaló. Ám a béke nem a természeti jogok átruházása nyomán jön létre, nem a szerződés biztosítja azt. Béke csak olyan államban van, ahol létezik az az erény (tehát hatalom),<sup>62</sup> amely annak sajátja: „A béke nem a háború privációja, hanem olyan erény, amely a lelkiérből származik, mert hiszen az engedelmesség állandó akarát annak végrehajtására, aminek az állam közösségének határozatából történnie kell”.<sup>63</sup> A béke nem a háború privációja, hanem annak negációja: olyan hatalom, amely képes elérni a megfelelést (*concordia*) a társadalomban. A félelem állama mindig csupán a társadalom közös hatalmának csökkentése révén képes (ideig-óráig) stabil államhatalmat teremteni. A béke állama megfelelést, integritást hoz létre a társadalomban, „mert hiszen a béke, mint már mondtunk, nem a háborútól való mentességben áll, hanem a lelkek egyesülésében, vagyis megfelelésében”.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> „[...] unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni”. *Etika*, IV. P 37. Sc. II. 299.

<sup>62</sup> „Per virtutem et potentiam idem intelligo”. I. m. IV. D 8.

<sup>63</sup> „Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet”. *Politikai tanulmány*, 5, 4.

<sup>64</sup> „[...] nam pax, ut jam diximus, non in belli privatione, sed in animorum unione sive concordia consistit”. Uo.

A béke fogalmának értelmezése véső soron tehát a *concordia* terminusának értelmezéséhez vezet minket. Tartózkodunk ezt egyetértésként fordítani, noha Spinoza láthatólag nem használja más kontextusban, mint az emberek közötti véleményegyezése kapcsán.<sup>65</sup> Csakhogy az *Etika* IV. részének végén található *Függelék* főtételei számtalan olyan affektust sorolnak fel, többek között a félelmet vagy a hízalgést, amelyek képesek *concordiához* vezetni. Bár, ahogy említettük, az *Etika concordia*-fogalma hiányos, ezek a helyek azt mindenképpen mutatják, hogy nem csupán a vélemények egyezése hozhat létre megegyezést. Mindenképpen igaz, hogy „ami az emberek állami közösségének javára szolgál, vagyis ami előidézi azt, hogy az emberek megfelelésben éljenek [*homines concorditer vivant*], az hasznos”,<sup>66</sup> ám hogy mit is jelent megegyezésben élni, az kérdéses marad.

Spinoza integritás-elméletét, az egyetlen szellem, egyetlen *ingenium* által meghatározott társadalom elméletét nem lehet az egyetértésre, vagyis az eltérő életmódok bármiféle asszimilációjára egyszerűsíteni. Alexandre Matheron grandiózus könyve, az *Individu et communauté chez Spinoza* éppen azt a feladatot próbálta megoldani, hogy ezt az egyszerűsítést elkerülje: az integráció implicit spinozai elméletét dolgozta ki, és ráadásul ezt – a mi törekvéseinkhez hasonlóan – egy társadalomfilozófiai keretben tette. Csakhogy míg Matheron számára az alapvető kérdés az *elkülönülés* problémájára adott spinozai válasz, amelyet mint „emberi drámát” aposztrofál,<sup>67</sup> addig számunkra a hatalom dezintegrációja, önmaga ellen fordulása jelenti a fő problémát. A szeparáció elmélete feltételez egy olyan hatalomelméletet és a vele járó emancipációelméletet, amelyet nem osztunk, és meggyőződésünk szerint Spinoza sem osztott.<sup>68</sup> Értelmezésünk szerint Spinoza elméletében nem

<sup>65</sup> Lásd például: 21. levél: „Quum primam tuam Epistolam legebam, existimabam nostras opiniones fere concordare”.

<sup>66</sup> *Etika*, IV. P 40:303.

<sup>67</sup> Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit, Paris, 1988, 30.

<sup>68</sup> Jacques Rancière, aki egy másik, általunk szintén nem osztott hatalom- és felszabadítás-elméletet képvisel, a következőképpen foglalja össze az elkülönülés elméletében inherens problémát: „A felszabadulás e gondolata és gyakorlata azonban a történelem során összekeveredett uralom és felszabadulás egy teljesen eltérő gondolatával, amely végül felülkerekedett rajta: ez az elképzelés az uralmat az elkülönülés folyamatához, a felszabadulást pedig következképpen az elveszett egység visszahódításához kötötte. A vízió szerint, amelyet a fiatal Marx írásai mintaserűen summáznak, a Tőke törvénye csak egy olyan társadalomban juthatott uralomra, amelynek egysége porrá zúzódott, amelynek gazdagsága elidegenedett, önmaga fölébe vetült, vagy szembekerült vele. Felszabadulás így csakis a közösség elveszett javainak globális újraelsajátítása lehet. Az újbóli elsajátítás pedig csak úgy valósulhat meg, ha tudatosul az elkülönülés globális folyamata. Ebből a nézőpontból az emancipációs formák, amelyeket azok a kézművesek valósítottak meg, akik új testet készítettek maguknak, hogy itt és most élhessenek egy új, érzéki világban, nem lehettek mások, mint illúziók, amelyeket egyrészt az elkülönülés folyamata, másrészt e folyamat nem ismerete

elkülönülésről, hanem dezintegrációról beszélhetünk. A hatalom univocitása kizárja, hogy eldologiasodott hatalomról beszéljünk, nincs elkülönült hatalom, csak transzformálódott hatalom van. Ugyanaz a hatalom válik ilyen vagy olyan jellegűvé (elnyomóvá, önfelszámolóvá vagy emancipatórikussá), attól függően, hogy mi a tárgya.

Matheron úgy definiálta az integráció spinozai fogalmát, hogy egy individuum akkor válik integrálttá, ha az azt konstituáló törvény minden, vagy legalábbis minél több komponenséhez viszonyt alakít ki.<sup>69</sup> Egy összetett individuum akkor marad meg létében, ha az azt konstituáló mozgás és nyugalom viszonya konstans,<sup>70</sup> ezt azonban többféleképpen lehet biztosítani: úgy, hogy a konstans csak az individuumok magasabb formái közötti viszonyt fejezi ki; vagy úgy, hogy az ezeket összetevő individuumokhoz való viszonyát is. A kezem összetett individuum, ujjakból, izmokból, csontokból áll, és alkalmas bizonyos feladatok elvégzésére, mivel testem egésze fenntart vele egy bizonyos viszonyt. A kanál fogásában például a kezem nem különbözik lényegileg egy zongorista kezétől: mindkettő ugyanarra az egyszerű feladatra alkalmaztatott, amelyben nem szükséges, hogy túlságosan integrált működést várjunk el tőle. Ám amint egy zongora elé ülünk, kiderül, hogy a zongorista keze ugyanazon diverzifikációs fok mellett, ugyanolyan fizikai felépítéssel sokkal nagyobb integritást mutat; az én testem kevésbé képes reagálni arra a környezeti kontextusra, amelyre a zongoristáé nagyobb integritása folytán jobban reagál.

Az egyetlen *ingenium* által meghatározott társadalom tehát nem jelenti azt, hogy egy domináns életmód elnyomná a többit, sőt azt sem, hogy az életmódok szintéziséből jönné létre új életmód, de természetesen azt sem, hogy az életmódok közömbösen állhatnának egymás mellett. A *Teológiai-politikai tanulmány* (amelyet eddig csak mint részletesen nem elemzett előzményt kezeltünk, elsősorban a tömeg elméletének hiánya miatt) éppen azt a társadalmi-politikai rendszert nevezi *demokráciának*, amelyben a legfőbb államhatalom (*potestas*) azonos a különös hatalmak vagy életmódok összegével.<sup>71</sup> Noha a *Politikai tanulmány* az államformát már szigorúan megkülönbözteti a tömeg szervezettségétől, azaz integritásának, és így hatalmának fokától és formájától, nem adja fel a korábbi demokráciaelmélet legfontosabb téziseit, így azt a tézis sem, hogy az állam nem képes arra, és nem is lehet az a célja, hogy az életmódokat meghatározza, csupán azok egymás ellen fordulását

termelt ki. A felszabadulás csak úgy érkezhethet el, mint végpontja a globális folyamatnak, amely a társadalmat elkülönítette saját igazságától.” Rancière, Jacques: *A felszabadult néző*. Ford. Erhardt Miklós. Műcsarnok, Budapest, 2011. Rancière az érzékelhető újrafelosztásaként definiálja azt az emancipációs gyakorlatot, amelyet az elkülönülés elmélete elfojtott. Mi inkább az érzékelhető reintegrációjáról beszélünk.

<sup>69</sup> Matheron, Alexandre: i. m. 57.

<sup>70</sup> *Etika*, II. L. 7.

<sup>71</sup> *Politikai-teológiai tanulmány*, 302.

korlátozhatja.<sup>72</sup> Éppen ellenkezőleg: az, hogy a társadalom közös *ingenium*ának integrálnia kell minden különös életmódot, azt jelenti, hogy meg kell jelenítenie azokat, és általában véve viszonyt kell kidolgoznia hozzájuk. Sem azok elnyomása, sem az azokkal szembeni közömbös viszony – sem az asszimiláció, sem a tolerancia – nem képes autentikus társadalmat kialakítani, azaz olyan társadalmat, amely hatalma gyarapításaként fogja fel saját diverzitását.

Amikor Matheron azt a példát hozza fel, hogy egy emberi test sokkalta integráltabb, mint egy politikai közösség, mert az utóbbi törvényei nem érintik az élet minden szegmentumát,<sup>73</sup> akkor összekeveri a törvényt vagy a hatalom – ami, ahogyan láttuk, ugyanaz – két formáját. Az államhatalom természetesen nem terjedhet ki, sőt nem is szabad hogy kiterjedjen az élet minden részletének korlátozására. Ám a valódi, az egyetlen tulajdonképpeni hatalom, a társadalom törekvése arra, hogy létében megmaradjon és ne forduljon önmaga ellen, ki kell hogy terjedjen minden részletére, folyamatos integrációs tevékenységet kell folytatnia, hogy valóban képes legyen reagálni a környezet különböző affekcióira. Csak az a társadalom maradhat fenn, csak az lesz valóban hatalmas, amely megteszi ezt.

<sup>72</sup> I. m. 358. skk.

<sup>73</sup> Matheron: i. m. 58.