

Boros Gábor

## A TÖRTÉNETI MAGYARÁZAT RÉTEGEI SPINOZA TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNYÁBAN

Amíg csak filozófiatörténészek lesznek, aligha fognak lankadni azok a hermeneutikai erőfeszítések, amelyek Spinoza két, egyidőben képviselt filozófiai attitűdjét próbálják összehétközíteni egymással. 1662-től dolgozott *Etika* című művén, amelynek előttünk ismeretlen, akkoriban végsőnek tartott változatával el is készült a hetvenes évek elejére. A mű mai változatában – amely e tekintetben valószínűleg nem tér el a korábitól – nagyon komoly, elméleti megalapozását adja az inkább csak anekdotaszerű, filozófiailag igazán nem kidolgozott, descartes-i történelemellenességnek. Mint ismeretes, egybefűzi az egy szubsztancia, az egy természet és az egy Isten szemantikai hálóját, amiből, ha belegendolunk, semmi jó nem származhat a történelemre nézvést. Ha a mechanikai filozófia kontextusában a természet szubsztanciává s istenné tételik, a történelem redukálására vagy eliminálására való törekvés már semmiképp sem meglepő. Hiszen míg a „természet” az emberi világ naturalizálásának, különösségétől való megfosztásának kulcsszava, addig a történelem, gyökerében, mégiscsak a természetben belül ám egyszersmind rajta kívül is – „államként az államon belül”<sup>1</sup> – létező emberiség jelzése. A természetmegismerés XVII. századi koncepciójához tartozik mind a közös fogalmakból az adekvát ideák felé haladó ész, mind az Isten egyedi lényegéből a partikuláris dolgok lényege felé haladó értelem megismerési módja, amelyek magukban foglalják a feltétlen bizonyosságot, azaz nem szorulnak rá semmiféle külső jelre mint kritériumra.<sup>2</sup> Mind az ész, mind az értelem *sub specie aeternitatis* tekint a – számukra feltáruló – világra, s mindaz, ami *nem* tárul fel számukra, a képzelet inadekvát ideákat generáló megismerési módjához sorolódik. *Nota bene*: ide tartozik az emlékezet is,<sup>3</sup> amely egy szubsztantív történelemfilozófiában nyilvánvalóan kitüntetett szerepet kellene kapjon. Csak ezen a szinten van „előbb, most s utóbb”, ám ez az időbeliség kételyt, bizonytalanságot gerjeszt, s épp ezek azok a jellemzők, amelyek az általuk jellemzett megismerési módot alkalmatlanná teszik az igazi tudás megszerzésére.

Ám amikor Spinoza e gondolatok végére ért, egy gabonakereskedővel folytatott levélváltásának kudarcá<sup>4</sup> nyomán félretette az *Etikát*,<sup>5</sup> s egy merőben más jellegű mű megírásába kezdett. Ennek középpontjába egy velejéig történeti téma került: teológia és politika koronként eltérő módon artikulálódó összefonódása, amelynek az akkori, azaz XVII. századi bázisa a régi filozófiai nézetek századokon át, meglehetősen esetlegesen formálódó agregátuma volt. Ráadásul e nézetek jelentős része – a korabeli újabb tudományos felfedezések nyomán – egyszerűen meghalottá vált.

E műnek, azaz a *Teológiai-politikai tanulmány*nak, az értelmezője s az *Etikával* való összhangjának reménybeli kimunkálója azért nincs könnyű helyzetben, mert Spinoza jól láthatóan *nem* egyszerűen egy „exoterikus” művet írt egy „akroamatikus” művel szemben. Hiszen egyrészt a *Teológiai-politikai tanulmány* előszavának végén határozottan leszögezi, hogy *filozófus olvasónak* szánja a művet,

<sup>1</sup> *Etika*, 3. rész, előszó; Budapest: Osiris, 1997., 161. o.

<sup>2</sup> Lásd *Etika* 2. rész, 40. ssk. tételek

<sup>3</sup> Lásd *Etika* 2. rész, 18. tétel

<sup>4</sup> Lásd a Spinoza-Blyenbergh levelezést (18–24., 27. levél), amely a *Teológiai-politikai tanulmány* átigazított fordításának felvezető szövegeként jelent meg az Osiris Kiadó *Sapientia humana* sorozatában.

<sup>5</sup> Lásd a „Filológiai bevezető”-t az *Etika* idézett kiadásához (11. o.).

s nem gondolja, hogy más is haszonnal forgathatná.<sup>6</sup> Másrészt egyáltalán nem nehéz fölfedezni a műben magában az *Etika* fő metafizikai, ismeret- és affektuselméleti téziseinek helyenként csaknem szószерinti átvételét.<sup>7</sup> Hogyan békíthető hát össze a két attitűd?

Mindenekelőtt, a huszonegyedik század felől nézve a történelem olyan metafizikus értelmezése sejlik fel előttünk, amely egyszerre naturalizálja is, meg nem is. Egyfelől sajátos, a természetétől elkülönülő működésmódot tulajdonít a történelemnek, ám ugyanakkor azt is mondja, hogy e sajátos működést a szükségszerűen érvényesülő természettörvényekkel analóg törvények irányítják, amelyek egy meghatározott nézőpontból teljes, úgyszólván „metafizikai” bizonyossággal feltárhatók. Tehát a szubsztancia *historizálása*, az egy meghatározott mederbe terelt térnek és időnek az örökkévalóság dimenziójába emelése lehetne az a *Kunstgriff*, amely összebékítené a két attitűdöt.

Nyilvánvaló, hogy ezzel egy kanti-hegeli típusú történelemfilozófiára gondolok, amelynek előképét Karl Löwith nagyhatású gondolatmenete<sup>8</sup> a világtörténelemmel összekapcsolódó zsidó-keresztény történelemteológiában vélte felfedezni, egy olyan kapcsolatban, amelynek megvan a (nagyértékben belső, teológiai) mintája, és pedig az *Ó-* és az *Újszövetség* egymásra épülő/épített rendje. Az *Újszövetség* a benne leírt eseményeket ószövetségi jövendölések beteljesüléseként értelmezi, s a tipológiai értelmezés az *Ószövetség* egyes személyiségeit, illetve eseményeit újszövetségi személyek és események előképeiként interpretálja. Kézenfekvő ezt a viszonyt *kiteljesedésként* értelmezni, s belevetíteni a világi történelembe. E projekciónak sokféle következménye lehet: ami létrejön, az lehet csupán történelmi segédeszköz a múlt korszakolására, de akár még jövőbeli történésnek – mint egy harmadik szövetség, egy „Örök evangélium” – jövendölése és várása is fakadhat belőle.

Löwith természetesen nem volt Spinoza-kutató, ezért nem tette meg azt a logikus lépést, hogy Spinozának a teológiai politika kontextusában végzett történelmi-filozófiai vizsgálódásait metafizikai alapú történelemfilozófiaként értelmezze. Márpedig ez több okból is kézenfekvő volna. Először is, az *Etika* rendszere bizonyos szempontból éppenséggel rá is szorul erre a kiegészítésre.<sup>9</sup> Hiszen feloldásra vár két alapvető tézis belső feszültsége: egyrészt ugyanis minden ember rendelkezik Isten adekvát ideájával, tehát elvileg mindenki, pusztán saját elhatározása nyomán eljuthat az adekvát megismerésre épülő természetes boldogsághoz. Másrészt azonban az ember olyannyira ki van szolgáltatva környezete hatásainak, hogy képtelen megakadályozni inadekvát ideák s belőlük fakadóan szenvedésnek tekintendő affektusok és viselkedésmódok kialakulását, ami az inadekvát megismerésből következő, természetes boldogtalansághoz vezet. E nehézség feloldására meg lehetne alkotni az emberiség nevelődésének koncepcióját, amely a természet fölötti emberi uralom kiteljesedését az adekvát megismerés feltételeinek fokozatos javulásaként értelmezné.

<sup>6</sup> „Ezek azok a dolgok, filozófus olvasóm, amelyeket ezennel kezembe adok és megfontolásra javaslok. Bízom abban, hogy szívesen fogadod, hiszen az egész mű és külön-külön minden egyes fejezete fontos és hasznos témával foglalkozik. Sok mindent lehetne még erről mondani, de nem akarom, hogy ez az először kötetted duzzadjon, különösen, mivel a legfontosabb része már kellőképpen ismert a filozófusok előtt. Másoknak nem próbálom ajánlani ezt a tanulmányt, mert nincs okom remélni, hogy bármilyen tekintetben elnyerné tetszésüket. Tudom, milyen macacsul megragadnak az elmében azok az előítéletek, amelyeket a jámbor kötelességteljesítés örvén fogadott el a lélek.” A Gebhardt-féle kritikai kiadás (Spinoza: *Opera*. Heidelberg: Winter, 1927. 3. kötet) 12. oldalán, a szöveg a megjelenendő, átigazított fordításból való. A további idézeteknél is csak e kiadás oldalszámát adom meg, amelyet tartalmaz majd a magyar kiadás.

<sup>7</sup> Lásd erről E. Curley: „Notes on a Neglected Masterpiece (II): The *Theological-Political Treatise* as a Prolegomenon to the *Ethics*” in: Cover, J. A. & Kulstad, M. (szerk.): *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Indianapolis: Hackett, 1990. 109–158. o.

<sup>8</sup> Lásd K. Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*. 1996. Atlantisz, Budapest

<sup>9</sup> A következőkkel kapcsolatban lásd két korábbi írásomat: „Lessing spinozista történelemfilozófiája” in: *Magyar Filozófiai Szemle* 36 (1992) 981–985., illetve „Az ész egysége tartományai sokféleségében: etika, vallás és politika Spinoza rendszerében” in: Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Áron, Budapest 2000., 11–34. o.

A második ok az lehetne, hogy Spinoza nemcsak általában véve foglalkozik az *Ó*- és az *Újszövetség*-gel, zsidósággal és kereszténységgel, valamint a hozzájuk kapcsolódó teológiai-politikai alakzatokkal, hanem úgy is, hogy többféleképpen közel kerül egy teológiai-filozófiai haladáskonceptióhoz.

A rendszer imént vázolt igényeinek leginkább megfelelő módon úgy, hogy a próféta-ság intézményét az inadekvát ideákat generáló megismerési módhoz, a képzelethez köti, szembeállítva vele azt a módot, ahogyan Krisztus érintkezett Istennel.<sup>10</sup> Amíg a próféták esetében az isteni üzenetet egyrészt az egyes próféták, másrészt az üzenetek mindenkor címzettjének felfogóképességéhez kellett szabni [ad captum vulgi], addig Krisztus esetében erről nem lehetett szó, mert Isten övele „elméről elmére kommunikált”, tehát az eredeti prófétákra jellemző torzításra nem volt szükség – de lehetőség sem, mert „Krisztus nem annyira próféta volt, mint inkább Isten szája”.<sup>11</sup> Lehetne tehát úgy gondolkodni, hogy Spinoza szerint lezajlott egyfajta fejlődés a nyers, inkább a képzeletre hagyatkozó lélektől az adekvát ideákra építő, racionálisan és intellektuálisan megismerő elme felé.

Ezt az érvelést az is indokolta teszi, hogy Spinozától kétségkívül nem volt idegen a megismerés evolucionista megközelítése. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* című korai írás például így fogalmaz: „ahogyan az emberek kezdetben velük született eszközeikkel, bár fáradságosan és tökéletlenül, létre tudtak hozni egyes nagyon könnyű dolgokat, ezek létrehozatala után pedig – kisebb fáradsággal és tökéletesebben – már más, nehezebb dolgokat készítettek, s így fokozatosan haladva a legegyszerűbb művektől szerszámokhoz, a szerszámoktól más művekhez és szerszámokhoz, odáig jutottak, hogy csekély fáradsággal oly sok és annyi nehéz dolgot hoznak létre: úgy az értelem is vele született erejével értelmi eszközöket készít magának, amelyekkel más erőket szerez más értelmi műveletekhez, s ezekből a művekből ismét más eszközöket, vagyis a képességet a további kutatásra, s így halad fokozatosan, míg el nem éri a bölcsesség csúcspontját.”<sup>12</sup>

Azt is hozzá lehetne tenni mindehhez, hogy átlépve a próféták korából Krisztus korába az isteni üzenet címzettjeinek tömegében minőségi ugrás következik be. Hiszen míg a próféták csupán egy meghatározott nép számára nyilatkoztattak ki, addig Krisztus az egész emberi nemhez fordult.

Mindez együtt jár az *Etikában* taglalt filozófiai szabadság kiterjedésével: a próféta-ság intézményén alapuló társadalom tagjai másnak a joghatósága alatt élnek [alterius iuris], állapotuk az etikai értelemben vett szolgaság. Ezzel szemben az elme megismerőképességének hangsúlyozását Krisztusban lehet úgy értelmezni, hogy az őt követők önmaguk joghatósága alá kerülnek [sui iuris], s ennyiben, etikai értelemben, szabaddá válnak.

Szerintem vitathatatlan, hogy lehetséges az *Etikának* és a *Teológiai-politikai tanulmány*nak ezekből az érvekből kiinduló, szinoptikus interpretációja. Ezt a hatástörténet is alátámasztja, amely nézetem szerint a metafizikai jellegű történelemfilozófiát Leibnizen és Lessingen keresztül spinozai vonásokkal gazdagította. Most mégis inkább egy másik lehetőségre szeretném felhívni a figyelmet, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy bizonyos mértékben gyengíteni próbálom majd az eddig elhangzott érveket.

Az imént utaltam rá, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* csaknem szó szerint átvesz bizonyos megfogalmazásokat az *Etikából*. Ezeknek az átvételeknek a többsége azonban kifejezetten a szubsztanciát naturalizáló, nem pedig historizáló – s ehhez még hozzátehetnénk: perszonalifikáló – alaptendenciát képviseli. Ez azt jelenti, hogy az emberi történelem *semmiféle* alakulása sem jelenik meg a szubsztancia szintjén. Ez a *Teológiai-politikai tanulmány* saját fejtegetései közül talán a héberrek küldetését tárgyaló harmadik résszel kezdődő, s a törvény fogalmát tárgyaló negyedik résszel – ideiglenesen – záruló gondolatmenetből világosodik meg a legjobban. Ez a gondolatmenet azért döntő jelentőségű, mert elvileg két lehetőséget is kínál arra, hogy szubsztancialista történelemfilozó-

<sup>10</sup> Lásd a *Teológiai-politikai tanulmány* 1–2. fejezetét.

<sup>11</sup> 64. o.: „nam Christus non tam propheta, quam os Dei fuit.”

<sup>12</sup> In: Spinoza: *Ifjúkori művek*. Akadémiai, Budapest, 1956. 173. o.; (Szemere Samu fordítása)

fiát alkossunk. Lehetséges volna kimutatni, hogy a héberek kiválasztottsága örök időkre, s a többi néppel szemben érvényesül. Ekkor a világtörténelem tengelyében a zsidóság történelme állna, a szubsztanciális haladás pedig e nép világi sorsának fokozatos jobbra – vagy épp rosszabbra – fordulását jelentené. Ennek leírása jelentené azt „az általános világtörténet földolgozására irányuló” filozófiai kísérletet, amelyhez „epizódiként hozzáillesztjük más népek államainak történetét” – mint Kant fogalmaz jól ismert esszéjében az emberiség egyetemes történelmének eszméjéről.<sup>13</sup> De meg lehetne írni ezt a világtörténelmet a kereszténység szemszögéből is, amelynek „kiválasztottsága” *tipológiailag* a zsidóság őszövségi kiválasztottságának felelne meg, s így a kereszténység világi sorsának jobbra – vagy épp rosszabbra – fordulása képezhetné a történetfilozófia alapvetését.

Spinoza azonban egyik lehetőség mellett sem kötelezi el magát. Érvelésének döntő pontja az, amikor, mint mondja, megmagyarázza, mit ért „Isten irányításán, Isten külső és belső segítségével, Isten kiválasztásán és végül a sorson.”<sup>14</sup> „[A] természet egyetemes törvényei [...] nem mások, mint Isten örök határozatai [...] Akár azt mondjuk tehát, hogy minden a természet törvényei szerint történik, akár azt, hogy mindent Isten határozata és irányítása rendez el, ugyanazt mondjuk. Mivel továbbá bármely természeti dolog hatóképessége nem más, mint magának Istennek hatóképessége, amely által egyedül történik minden, és amely egyedül határoz meg mindent, ebből következik, hogy bármit tesz is a maga segítségére és létének fenntartására az ember – aki szintén a természet része – vagy bármit nyújt is neki a természet az ő közreműködése nélkül, mindezt egyedül az isteni hatóképesség nyújtotta neki, akár úgy, hogy az emberi természet által hat, akár úgy, hogy az emberi természeten kívül eső dolgok által.”<sup>15</sup> Isten belső segítségéről beszél Spinoza, amikor az ember saját hatóképessége révén tesz meg valamit önmaga fenntartására, külső segítségéről akkor, ha valami külső okok révén történik az ember hasznára. A kiválasztás is e gondolatmenetnek megfelelően értelmeződik: „[m]inthyogy ugyanis mindenki csak a természetnek előre meghatározott rendje, azaz Isten örök irányítása és határozata szerint cselekszik, ezért mindenki csakis az őt erre a műre vagy életmódra mások közül kiválasztó Isten különös rendelkezéséből választ magának életmódot s visz véghez bármit is.”<sup>16</sup>

Kétségtelen, hogy nemcsak a történelem naturalizálódik Spinozánál, hanem Isten is. A kiválasztás pedig már definíció szerint elveszti kirekesztő jellegét: *kinek-kinek* a maga élete egy partikuláris, *őt senki mással szembe nem fordító* kiválasztás eredménye, amennyiben a benne magában ható belső okok, s a körülötte működő külső okok hatásának eredőjeként éppen az az életmód választódott ki, amelyet *eddig* élt, *most* él, *s majd* élni fog.

A kérdés azonban nem ennek vagy annak az individuumnak a kiválasztására vonatkozott, hanem egy népre. A gondolatmenet folytatása ezért az individuumok külső s belső támogatásáról mondottakat kiterjeszti a társadalmakra: ha az alapító s irányító emberek bölcsessége segíti fennmaradáshoz az adott társadalmat, akkor önmagától fogva – azaz Isten belső segítségével – lesz „biztonságos és állandó”. Ellenkező esetben ugyanis fennállása a szerencsétől, a sors szeszélyeitől függ majd, amely nem más, mint Isten külső irányítása. Ily módon a társadalom fennmaradása – amint ezt Spinoza nem minden ironikus él nélkül mondja – „valóban csodának is tartható”, *s ezért* lehetetlen nem csodálni és imádni Istent.

Mindennek alapján nem lehet kétséges Spinoza álláspontja a héber nép kiválasztottságát illetően: Isten nem értelmi vagy morális nagysága tekintetében választotta ki a héber népet, „hanem társadalma és ama sorsa tekintetében, hogy megalapította birodalmát és oly sok éven át megtarthatta.

<sup>13</sup> In: Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül* Gondolat, Budapest, 1974. 78. o.

<sup>14</sup> 45. o.

<sup>15</sup> 46. o.

<sup>16</sup> Uott.

[...] Isten külső irányításából más népeknek is volt birodalmuk és voltak különleges törvényeik.”<sup>17</sup> Tekintettel továbbá arra, hogy a héberek birodalma felbomlott, még az eddig elemzett, erősen naturalizált értelemben vett kiválasztás is csupán időlegesnek tekinthető. A fejezet végén e tézis mellett hoz fel érveket Spinoza. Itt némiképp eltolódik az alkalmazott fogalmak jelentése, mert kiválasztáson – kimondatlanul – most azt a *belső* segítséget érti, amelynek révén egy társadalom *önerejéből* fennmarad. Ha az önálló államiság megszűnik, s csak „annyi éven át mindenüvé szétszórva és valamennyi néptől elkülönülve” maradnak fenn az adott nép képviselői, az semmiképp sem nevezhető kiválasztásnak – még ha nyilvánvaló is, hogy az ebben a formában való létezés (amint minden a világon) ugyancsak az Isten-természet törvényeinek révén valósul meg. A többi nemzet gyűlölete az a külső ok, amely fenntartja őket, de amely még naturalizált értelemben sem tekinthető kiválasztásnak. „Hogy azonban annyi éven át szétszórva, ország nélkül mégis fennmaradtak, egyáltalán nem csoda, miután olyképpen elkülönítették magukat valamennyi néptől, hogy magukra vonták valamennyinek gyűlöletét, mégpedig nemcsak külső szertartásokkal, amelyek ellenkeznek a többi nép szertartásaival, hanem a körülmétkedés jegyével is, amelyet a leglelküismeretesebben megőriznek.”<sup>18</sup> S itt ugyan következik egy olyan megfogalmazás, amely akár még sajátos próféciaként is értelmezhető volna, a szövegösszefüggésből mégis nyilvánvaló, hogy teljesen másról van szó. „A körülmétkedés jegyét e tekintetben oly nagy jelentőségűnek tartom, hogy meg vagyok győződve, ez az egy dolog örökké fenn fogja tartani a népet. Sőt ha vallásának alapjai el nem puhítják a lelkét, erős a meggyőződése, hogy egykor, ha alkalom nyílik, mivel az emberi dolgok változásnak vannak alávetve, ismét visszaszerzik országukat és Isten újból kiválasztja őket.”<sup>19</sup>

Az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy itt nem jóslatról van szó, nem olyan előrejelzésről, amely annak alapján született volna meg, hogy valaki – Spinoza – a történelemben szükségszerűen ható törvények forrását vizsgálta. Ez a megfogalmazás nem az eszkatológia körébe tartozik, hanem annak a filozófusnak az állásfoglalása, aki tekintetét a véges okok végtelen változatosságára, s az emberi értelem által átláthatatlan voltára irányítja. *Lehet*, hogy „nyílik alkalom”, *lehet*, hogy nem. Lehet, hogy a Spinoza által a portugálok példáján érzékeltetett katasztrófa és gyűlölet kerekedik felül minden asszimilációs törekvés ellenére. De az is lehet, hogy a spanyolok által példázott sikeres asszimiláció válik majd uralkodóvá, amelynek nyomán a „pápista vallást” felvevők „mindjárt annyira összevegyültek a spanyolokkal, hogy rövidesen nyomuk sem maradt fenn és emlékük is elveszett.”<sup>20</sup> Ám bármelyik változat következék is be, ez semmiképp sem tekinthető a szubsztancialista történelemfilozófia jól meghatározott főirányát megalapozó eseménynek, amelyhez képest a többi nemzet pusztá epizód szerepre volna kárhozthatva. E felől semmi kétséget nem hagy Spinoza, amikor hirtelen – Leibniz Kína iránti vonzódását megelőlegezve – a kínaiak által a fejükön viselt jelet állítja párhuzamba a körülmétkedéssel.

„Kitűnő példát nyújtanak erre a kínaiak. Ők is a legnagyobb kegyelettel viselnek egy bizonyos jelet a fejükön. E jel különbözteti meg őket mindenki másától, s e különváltságban fennmaradtak annyi ezer évig, úgyhogy régiség tekintetében felülmúlnak minden más népet. Ők sem tudták mindig megtartani birodalmukat, de ha elvesztették, újra vissza is szerezték, s nem kétséges, hogy újra vissza fogják szerezni, mihelyt a tatárok lelkületét elernyeszti majd a gazdagság fényűzése és a tunyaság.”<sup>21</sup>

Ez a „s nem kétséges” nyilvánvalóan nem olyasvalaki bizonyossága, aki a történelmet uraló „vastörvényekről” mindent tud. Ez a prudencia értelmében vett tudás, amelyet nem cáfolna meg, ha a kínaiak történetesen *nem* szerezték volna vissza birodalmukat.

Világosság  
2002/4–5–6–7

Boros Gábor:  
A történelmi  
magyarázat  
rétegei Spinoza  
Teológiai-politikai  
tanulmányában

<sup>17</sup> 48. o.

<sup>18</sup> 56. o.

<sup>19</sup> Uott.

<sup>20</sup> Uott.

<sup>21</sup> 57. o.

Amikor valaki, mint Spinoza, bármely individuum személyes sorsát, illetve bármely nép viszontagságos történetét egyformán kiválasztásként értelmezi, akkor ezáltal egyszerre naturalizálja és emeli univerzális horizontra a kiválasztás fogalmát. Ez utóbbi teljességgel nyilvánvalóvá kellett, hogy váljon már annak a gondolatmenetnek a nyomán is, mely szerint nemcsak a hébereknek, de minden népnek megvoltak a maga prófétái. A *Teológiai-politikai tanulmány* negyedik fejezete a törvény fogalmát vizsgálva foglalja össze ennek a kettős folyamatnak az előfeltevéseit. A vizsgálódás univerzális horizontja abban nyilvánul meg, hogy Spinoza – a XVII. században egyedülálló módon – a törvény (lex) kifejezést nem a jogi vagy morális, azaz normatív, törvény felől értelmezi, hanem épp ellenkezőleg: a törvény – alapvető értelme szerint – a tudományos leírás eszköze.<sup>22</sup>

„A törvény szó önmagában véve azt jelenti, hogy minden individuum – akár abban az értelemben, hogy valamennyi, akár abban, hogy bizonyos számú, egyazon fajtájú individuum – egyazon bizonyos és meghatározott módon cselekszik.”<sup>23</sup>

A XVII. századi olvasó sok mindent várhat, amikor az ószövetségi próféták, illetve a prófécia, valamint a héberek küldetéséről szóló fejezete után „Az isteni törvényekről” címmel találkozik. Arra azonban aligha számíthat, hogy e rész kiindulópontjául olyan törvényfogalom szolgál, amely mindenféle vallási, morális vagy valamilyen jogrend által konstituált közösségtől eloldott, a természet valamennyi létezőjére egyformán érvényes, míg az egyes partikuláris közösségekben érvényre jutó törvény inkább csak esetleges indokok révén kerül be a tárgyalásba. Az *isteni* törvény alapjelentése maga is a naturalizált és szubsztancializált istenfogalomra épül. Annak pedig, hogy Spinoza a „természet szükségszerűségétől függő” törvény mellett bevezeti az „emberek tetszésétől függő” törvény – „sajátlagosabban jogrend” – fogalmát, nem az az oka, hogy az emberi létezést különálló, a természet egészétől elváló szférának tekinti. Hiszen amint – az *Etika* I. rész 29. tételét csaknem szó szerint felidézve – mondja: „a természet egyetemes törvényei determinálnak mindent bizonyos és meghatározott módon való létezésre és működésre.”<sup>24</sup> Az emberek tetszésétől függő törvény fogalmának bevezetésére két ok készteteti. Az egyik kifejezetten annak tudata, hogy ez a módosítás éppenséggel nem vonja vissza az alapmeghatározás általánosságát:

„Mindaz tehát, ami az emberi természet szükségszerűségéből következik – azaz magából a természetből, amennyiben az emberi természet által meghatározottnak fogjuk fel –, noha szükségszerűen, mégis az ember hatóképességéből következik.”<sup>25</sup>

A két, kissé eltérő megfogalmazásban adott második ok pragmatikus jellegű: „az egyetemes szemlélődés a végzetéről és az okok láncolatáról nagyon keveset használhat nekünk, amikor az egyes dolgokra nézve akarjuk megformálni és elrendezni gondolatainkat”, illetve „a gyakorlati élet szempontjából jobb, sőt szükségszerű, pusztán lehetségesként szemlélni a dolgokat.”<sup>26</sup>

Am a törvény spinozai fogalmának további tárgyalása túl messzire vezetne. Most csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az „egyetemes, a természet szükségszerűségéből következő törvény” egyik fő példája az *Etika* második részében részletesebben kifejtett, Hume asszociációtanát megelőlegező elgondolás az emlékezet működéséről: „az, hogy az ember, ha emlékszik egy dologra, nyomban egy másik, hozzá hasonló vagy vele egyidejű dologra is emlékszik, olyan törvény, amely szükségszerűen következik az emberi természetből.” Vagyis a prófétaság – amennyiben a prófécia, mint láttuk, az emlékezetten s a képzeleten alapul – minden

<sup>22</sup> Lásd: E. Zilsel: „Die Entstehung des Begriffs des physikalischen Gesetzes“ in: Zilsel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt 1976. 66–97. o.

<sup>23</sup> 57. o.: „Legis nomen absoluté sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei una, eademque certa ac determinata ratione agunt;”

<sup>24</sup> Uott.

<sup>25</sup> 57. o.

<sup>26</sup> Uott.

elemében szükségszerű, természeti törvényeken alapuló folyamat, akár voltak a hébereken kívül is próféták, akár nem.

Lezárásképpen visszatérek ahhoz a korábban felvetett kérdéshez, hogy kihasználja-e Spinoza a próféták és Krisztus ismeretmetafizikai jellemvonásai közötti alapvető különbséget, s épít-e rá egyfajta szubsztantív történelemfilozófiát. Értelmezésem szerint nem. A történelem a *Teológiai-politikai tanulmány* lapjain nem úgy jelenik meg, mint ami a szubsztancia szintjén lineáris előrehaladásként megy végbe. Ilyen lenne, ha az élénk képzeletű, de meglehetősen tudatlan – s ennyiben a korabeli „népnek” teljesen megfelelő – próféták korát felváltotta volna az elméjére építő Krisztus kora, akinek – már emberiség méretű – hallgatósága maga is arra a szintre emelkedett volna, amelyen nincs szükség a képzelet serkentő szereire. Csábító dolog lehetne, persze, folytatni a történetet, s akár még magát Spinozát is elhelyezni benne, aki egy olyan világállapotot vezetne be, amely már a krisztusi korszakot is meghaladja.

E koncepció abszurditása nyilvánvaló. Azt hiszem, Spinoza nem így értelmezte bölcsesség és tudatlanság viszonyát a világtörténelem tükrében. Sokkal inkább arról van szó, hogy a végtelen hatóképességét szüntelenül aktualizáló szubsztancia korszakról korszakra létrehozta ugyanazokat a típusokat, amelyek újra és újra konfrontálódnak, de bármi legyen is e konfrontáció eredménye, szubsztanciális értelemben nem jutunk magasabb szintre. Az emberek elsőprő többségét mindig a szenvedélyek irányítják, nem az ész – a próféták korának zsidó népétől a De Witt fivéreket meg-lincselő tömegig (s persze tovább). Az egyes népek azonosságának megőrzését ugyanazon belső és külső okok segítik elő – bölcs törvényhozók, akik ugyan maguk sem filozófusok, de valamilyen módon megtanulták,<sup>27</sup> hogy „a törvények igazi célja rendszerint csak kevesek előtt nyilvánvaló”, s ezért „a törvények szószólóinak olyasmint ígértek, amit a köznép a legjobban szeret, viszont megsértőiket olyasmivel fenyegettek, amitől a legjobban fél.”<sup>28</sup> Természetesen ez csupán tendencia, s egyáltalán nem kell, hogy e törvényhozók sikeresek legyenek, vagy hogy *egyre sikeresebbek* (vagy *egyre sikertelenebbek*) legyenek. Kétségtelenül sokféle individuum jelenik meg e típusokon belül, s ez épp elég változatossá teszi a történelmet, s alkalmasint még a haladás *látszatát* is létrehozhatja. A számunkra legérdekesebb típus, a bölcs esetében sincs ez másként. Krisztus összevethető ugyan a prófétákkal, ám igazi megfelelője a *Teológiai-politikai tanulmány* lapjain mégis inkább Salamon, „akinek nem annyira prófétai tehetségét és jámborságát, mint inkább okosságát és bölcsességét dicséri a *Szentírás*.”<sup>29</sup> Azt hiszem, Pál apostol is hasonló szerepet játszik e történetben, mint ahogyan, gondolom, Spinoza önmagát is e bölcsék közé sorolta volna. Az ő saját megjelenése, hatása *nem* transzcendens vagy immanens (ámde szükségszerűen érvényesülő) isteni törvények következménye, hanem az egyes típusokat megjelenítő, véges individuumok átláthatatlanul bonyolult összefüggésrendszerének eredője.

Világosság  
2002/4–5–6–7

Boros Gábor:  
A történelmi  
magyarázat  
rétegei Spinoza  
Teológiai-politikai  
tanulmányában

<sup>27</sup> Ennek jelzésére szolgál az „éleselméjű” (acutus) jelző Spinozánál. Vö. Ch. Jaquet: „Hogyan szakított Spinoza Descartes-tal a szenvedélyek terén az *Etika* 3. részében?” in: Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély a XVII. században*. Áron, Budapest 2002. (előkészületben)

<sup>28</sup> 59. o.

<sup>29</sup> 66. o.