

ORPHEUS NOSTER

Journal of Károli Gáspár University
of The Reformed Church in Hungary, Faculty
of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
kultúr- és vallástörténeti folyóirata

FILOZÓFIA / PHILOSOPHY

A szerkesztők ezúton mondanak köszönetet Boros Gábornak, Forczek Ákosnak
és Smrcz Ádámnak a kötet összeállításában nyújtott értékes segítségükért.

The editors would like to thank Gábor Boros, Ákos Forczek and Ádám Smrcz
for their invaluable contribution to preparing the present issue.

XII. ÉVFOLYAM (2020), 2. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: HORVÁTH GÉZA, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: FABINY TIBOR
HEGYI DOLORES
HORVÁTH EMÓKE
KURUCZ GYÖRGY
NAGY MARIANN
TÜSKÉS ANNA
VASSÁNYI MIKLÓS

Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (SOAS University of London)

Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

*Az első borítón: Franz Wulfhagen: A németalföldi filozófus, Baruch Spinoza portréja,
olaj, vászon, 1664.*

*A hátsó borítón: A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13.
Kálvin Institutio Christianae religionis c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.*

A nyomdai munkákat a Prime Rate Kft. végezte,
felelős vezető Tomcsányi Péter.
A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu
EPA: <https://epa.oszk.hu/03100/03133>
Real-J: http://real-j.mtak.hu/view/journal/Orpheus_Noster.html
CEEOL: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=2173MTMT>: mtmt.hu/orpheus-noster
MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940
LinkedIn: [linkedin.com/in/orpheusnoster](https://www.linkedin.com/in/orpheusnoster)

TARTALOM

BOROS GÁBOR	
<i>Bevezető</i>	7
RODOLFO GARAU	
<i>A törekvés (conatus) fogalmának felépítése Spinozánál</i>	II
SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES	
<i>A conatus: Spinoza kritikai Hobbes-olvasata</i>	36
SCHMAL DÁNIEL	
<i>A létezés mint erő Spinoza és Leibniz filozófiájában</i>	46
MARKKU ROINILA	
<i>Leibniz, Zsófia hannoveri választófejedelemné és az érdek nélküli szeretet</i>	65
ANDREAS BLANK	
<i>Mary Astell a bizelgésről és önértékelésről</i>	82

MŰHELY

FRAZER-IMREGH MONIKA (FORD.)	
<i>A Picatrix IV. könyv I. fejezetének fordítása: Filozófiai jellegű traktátus a világ rendjéről, a sensus – 'felfogóképesség', 'értelem' kifejezés értelmezéseiről.</i>	96
FRAZER-IMREGH MONIKA (BEVEZETÉS ÉS FORD.)	
<i>Angelo Poliziano levele Piero de' Medicihez Róma, Firenze és Fiesole nevének etimológiájáról</i>	103

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

PÜSÖK IMOLA	
<i>Mimézis: Az utánzás fogalma interdiszciplináris megközelítésben. A Somló Bódog Kör konferenciája – Magyar Nemzeti Múzeum, 2019. április I.</i>	109

CONTENTS

GÁBOR BOROS	
<i>Introduction</i>	7
RODOLFO GARAU	
<i>Spinoza's Construction of the Conatus</i>	11
SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES	
<i>Conatus: Spinoza's Critical Hobbes Interpretation</i>	36
DANIEL SCHMAL	
<i>Existence as a Force in the Thought of Spinoza and Leibniz</i>	46
MARKKU ROINILA	
<i>Leibniz, Electress Sophia of Hanover and Disinterested Love</i>	65
ANDREAS BLANK	
<i>Mary Astell on Flattery and Self-Respect</i>	82

WORKSHOP

MONIKA FRAZER-IMREGH (TRANSL.)	
<i>Picatrix 4. I.: On the World's Structure and the Meaning of the Term sensus</i>	96
MONIKA FRAZER-IMREGH (INTRODUCTION AND TRANSL.)	
<i>Poliziano's letter On the Etymology of Florence's name</i>	103

CONFERENCE REVIEW

IMOLA PÜSÖK	
<i>Mimesis: The Concept of Imitation in an Interdisciplinary Approach. The Conference of Circle Somló Bódog – Hungarian National Museum, 1st April 2019.</i>	109

SZÁMUNK SZERZŐI

ANDREAS BLANK PhD (1968), filozófus, Universität Paderborn, Institut für Humanwissenschaften, andreas.blank@upb.de

BOROS GÁBOR DSC (1959), filozófus, KRE BTK Szabaddöcsészet és Művészettudományi Tanszék, boros.gabor@kre.hu

FRAZER-IMREGH MONIKA PhD (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, KRE BTK Történelmi Intézet, Ókortörténelmi és Segédtudományok Tanszék imreghmonika@gmail.com

RODOLFO GARAU PhD (1984), filozófus, Ca' Foscari University of Venice, Department of Philosophy and Cultural Heritage, rodolfo.garau@unive.it

SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES PhD (1973), filozófus, Université du Québec à Trois-Rivières, Département de philosophie et des arts, sylviane.charles@uqtr.ca

PÜSÖK IMOLA doktorjelölt (1989) PTE BTK IDI Néprajz – Kulturális Antropológia Tanulmányok Program, pusokimola@yahoo.com

MARKKU ROINILA PhD (1963), filozófus, University of Helsinki, Faculty of Arts, markku.roinila@helsinki.fi

SCHMAL DÁNIEL Dr. habil. (1969), filozófiatörténész, PPKE BTK, Filozófia Tanszék, schmal.daniel@btk.ppke.hu



BOROS GÁBOR

Bevezető

Az *Orpheus Noster* tematikus számában ez alkalommal a „törekvés” (*conatus*) fogalmáról lesz szó.

Ha a kedves olvasónak e szóról elsöre nem sok minden jut eszébe, semmiképp sem kell szégyenkeznie. Amilyen hirtelen tett szert kardinális jelentőségre az e szóval jelölt dolog a 17. században, olyan hirtelen áldozott is le csillaga a 18. századra, hogy ettől kezdve a szubjektum speciálisan újkori, az emberre korlátozott fogalmának részeként éljen tovább.

Ugyanakkor azon túl, hogy az egyes rendszerekben milyen speciális szerepeket osztottak a törekvésre, fontos aláhúznunk, hogy az újkori gondolkodás „paradigmaváltása” a korábbi skolasztikához képest talán ebben a fogalomban testesül meg a legkézzelfoghatóbban. Mert törekvésen itt alapvetően nem valamilyen tudatos törekvést kell értenünk, amely hol fellép, hol nem lép fel az emberi lényekben. Itt minden egyes individuális létező *saját létében való megmaradására* irányul a törekvés, amely – ha egyszer minden létezőben megvan – nem vagy nem feltétlenül tudatos még az emberben sem. A legegységelműbben Spinoza megfogalmazása mutatja ezt:

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak valóságos lényege.

[...]

Ezt a törekvést, ha csak az elmére vonatkozik, *akaratnak* nevezzük; de ha egyszerre vonatkozik az elmére és a testre, akkor *vágy* a neve. A vágy tehát nem más, mint maga az ember lényege, amelynek természetéből szükségszerűen következik mindaz, ami az ő fenntartását szolgálja; s ezért az ember determinálva is van rá, hogy mindazt megtegye. Azután vágy és *kívánság* között nincs más különbség, mint az, hogy a kívánságot többnyire csak annyiban alkalmazzák az emberekre, amennyiben vágyaik tudatában vannak, s ennél fogva így lehet meghatározni: *a kívánság vágy a vágy tudatával.*¹

A saját létünkben való megmaradásra törekvés tehát alapvetően azoknak a funkcióknak a működését jelenti, amelyek nem kívánnak tudatos beavatkozást, s így voltaképp nem is nagyon tűrik azt el. A szív dobog, az anyagcsere-folyamatok zajlanak, és pedig olyannyira önhatalmúan, hogy még mikor szükség van a beavatkozásra, akár még az orvostudomány egész apparátusa is kevés lehet hozzá, hogy visszafog-

¹ E3 T7, illetve E3 T9M. Lásd Benedictus de SPINOZA: *Etika*, Budapest, Osiris, 1997, 173, 174 (kiemelések az eredetiben).

ja. Hisz végtére a testünket alkotó részek is individuumok, amelyek *saját* létükben igyekeznek megmaradni, és ez könnyen vezethet olyan helyzetekhez, amelyekben egy-egy rész az egész összetett test rovására igyekszik *saját léteben megmaradni*.

A kora újkori filozófia törekvőfogalmának igazán paradigmaváltó jelentőségű vonása azonban abban áll, hogy egyáltalában a véges dolgok maguk válnak az őket a véges, e világi létükhöz fűző viszony gazdáivá. Egyfelől ugyanis eleve újfajta jelentőségre tesz szert maga a véges, e világi létezés annak az elgondolásnak háttérbe szorulásával, mely szerint az csupán úton lét az igazi otthon, az örökkévalóság felé. Az *időbeli* lét korábban a próbatételek ideje volt, melyeknek akkor felelünk meg igazán, ha *nem* a saját – e világi, időbeli – létünk s a benne való megmaradás alkotja fő orientációs bázisunkat, hanem az isteni parancsolatok betartása és a ráhagyatkozás arra, hogy Isten nemcsak mindenképp jobban tudja, mi jó nekünk, de mindenhatósága révén meg is teszi, amit ennek érdekében megtenni szükséges. S így – másfelől – az ember léte alapvetően *passzív* lét, tevékenységét teljességgel az isteni kegyelmi adományok hatóerejére támaszkodva tudja csak folytatni és bevégezni.

Noha ez a szemléletmód nem tűnik el a 17. század beköszöntével, de fokozatosan háttérbe szorul, s átadja helyét annak, amelyik úgy véli, a véges dolgok – s kivált az emberek – e világi időbeli léte önmagában vett érték, és (bizonyos mértékig önállóan) rendelkeznek is azzal a képességgel, hogy fenntartsák ezt az értékteli léte. Azok a kísérletek a *conatus* értelmezésére, amelyek elemzéseivel e szám lapjain találkozunk, elsősorban azt igyekeznek elérni, hogy az uralkodó gondolkodási kereteket teljességgel szét *nem* feszítve – vagyis Isten létét és szerepét a természet fenntartásában kétségbe nem vonva – találjanak e fogalomnak helyet. Descartes-nál a *conatus* elsődlegesen fizikai terminus, amely a mozgás és a mozgáshoz kapcsolódó jelenségek magyarázatában kap jelentős szerepet, miközben Isten a természet gépezetének „folyamatos teremtője”, azaz a mozgás folyamatos betáplálásával működésben tartja a másként mozdulatlanságra kárhoztatott rendszert. Hobbes számára bármely dolog bármely mozgásának észrevehetetlenül kicsiny kezdete a törekvés, amely az emberben például az egész érzelmi élet értelmezése szempontjából játszik döntő szerepet. Nála Isten nem lehet a filozófia tárgya azon túl, hogy mint az egész természet első oka, azért mégiscsak megőrzi alapvető szerepét. Spinoza immanens Istene a sajátos létezés sajátosságából fakadó különbségeknek megfelelően különböző fokban részelteti a létezőket a saját végtelen hatóképességéből, így tesz szert a törekvés-vágy-kívánság hármasa metafizikai vagy ontológiai jelentőségre az iménti idézetünk szerint. Spinoza Hobbeshoz hasonlóan alkalmazza ezt a hármast az érzelmek értelmezésében, miközben annyiban mintául szolgálhatott Leibniznek, amennyiben komolyan el lehet gondolkodni az elmében lényegi szerepet játszó *conatus* önállósításáról a pusztán testi mozgáskezdeményként felfogott törekvéssel szemben (Spinozánál persze nem vele szemben, hanem mellette).

Leibniz *appetitiója* voltaképp maga ez az önállósodott lélekbéli törekvés, amely az emberelőtti lényekben szubsztanciális formák kibomlásának hajtóerejeként, az emberben a szellemivé vált monász tudatosodással kombinált kibontakozásának

mozgatójaként egyszerre metafizikai, fizikai, megismerés- és szenvedélyelméleti jelentőségű teorema.

S mivel mint látható, a szenvedélyelmélet mind a négy említett gondolkodónál alapvető szerepet játszik, nem csoda, hogy a 17–18. század fordulóján élt gondolkodókkal foglalkozó tanulmányokban az énrre vonatkozó szenvedélyekben látható leginkább a törekvés lenyomata.

Külön is érdemes megemlíteni tematikus számunk egy fontos előzményét, amely épp a korszakváltás nézőpontját erősen kihangsúlyozva veszi szemügyre a törekvés újkori fogalmát. A II. világháború utáni német filozófiában komoly erőfeszítések születtek a saját létben való megmaradás értelmezésére, mert abból indultak ki, hogy ez minden szubjektumfilozófia alapja, amelynek nem elhanyagolható szerepét a világháborúk borzalmainak előidézésében különösen németül író gondolkodók emeltek ki. Vagyis ezek az értelmezések mind kritikai álláspontról íródtak, bár különböző nézőpontokból. A *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Szubjektivitás és önfenntartása) című, Hans Ebeling által szerkesztett kötet, amely számos írást egybegyűjt ebből a körből, címében jelzi a szubjektumfilozófiához fűződő kapcsolatot, alcímében pedig a kritikai távolságtartást: *Beiträge zur Diagnose der Moderne* (Adalékok a modernség diagnózisához).² A kötet szerzői egyértelművé teszik, hogy az újkori szubjektivitásfilozófia csakis az önmagát fenntartó – emberi – szubjektum filozófiája lehet: Kant nyilvánította ki a kritikai fordulat részeként teljes határozottsággal ezt a tézist, véget vetve ezzel minden kísérletezésnek az isteni és az evilági fenntartás összekapcsolására, amelynek különböző változatai alkotják az itt következő elemzések témáját.

Ezt a tézist önmagában persze csak közvetve látják diagnosztizálendő tünetnek a szerzők – a katolikus Robert Spaemann áll talán a legközelebb ehhez, aki az eudaimonizmus pürrhoszi győzelméről ír az *amour pur* teológiája fölött. Max Horkheimer 1942-ben befejezett esszéje *Ész és önfenntartás* címen e két összekapcsolt kifejezés kudarcát a fasizmus és a nemzeti szocializmus diadalmenetében látja. E két kifejezés kapcsolódása vagy elválasztása – például Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányának* 16. fejezetében – lényegi kérdés a mi elemzéseinkben tárgyalt rendszerekkel kapcsolatban is, hisz az ember elsősorban fenntartandó sajátságának többé-kevésbé mindannyian az észet tekintik.

Dieter Henrich, a német idealizmus nagy teoretikusa a teleologikus világszemlélet eltűnését diagnosztizálja az önfenntartás fogalmában, s úgy véli, Descartes és Spinoza voltaképp az önfenntartás korlátlanságává alakítja át az isteni mindenhatóságot. Hans Blumenberg, aki az újkor legitimitásának védelmezője a teológiától való illegitim függőségét állító Carl Schmitttel szemben, kimutatván a newtoni tehetetlenségi és megmaradási elv lényegi megfelelését a létben való megmaradás spinozai metafizikai elvének, azt, ami mindkettőben kifejeződik, az egész újkori racionalitás fő elvének tartja. Günther Buck és D. Henrich második írása a történe-

² HANS EBELING (szerk.): *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996 (1. kiadás 1976).

lem új felfogását építi rá az önfenntartási törekvésre: az újkori történelemértésünket Henrich Spinoza szubsztanciafogalmához hasonlítja, amennyiben mindkettőre igaznak látja, hogy önmaga révén létezik, és önmagából is kell felfogni – vagyis a történelem az újkori felfogásban nem vezethető vissza az üdvtörténetre.

Ebeling maga még elgondolhatóan tartja, hogy terápiaként is lehessen alkalmazni tanulmányait az önfenntartásra való törekvés egyre drasztikusabb méreteket öltő átalakulásával szemben, melynek következményei az erőszakos önérdék-érvényesítés, mások gátlástalan eltiprása, az anarchizmus, az önmagát a birtoklásban kiélő individuum Hobbesra visszavezetett koncepciója vagy épp a szociáldarvinizmus a maga egészében. Amit ugyanakkor az 1976 és 1996 óta eltelt időszak elég egyértelműen értésünkre ad, az a naivitása ennek az igénynek. Az önfenntartási törekvésre építő európai modernitás abban a korszakban, amelyben sikerként könyvelheti el, hogy már a globális szintén is szinte egyeduralkodó, túlságosan távol került attól, hogy az emberi jogok elméletében rejlő korrekációs potenciál kihasználása reális lehetőségként volna számba vehető. Így aztán a mi elemzéseink számára illően szerény célt tűztünk ki: a mélyre hatoló filozófiai analízist, nem vindikálva magunknak az analitikus terápia jogát. Vállalkozásunkat ugyanakkor különösen figyelemre méltóvá teszi az a tény, hogy egyrészt utánajárunk a *conatus*-fogalom szerteágazó eredettörténetének, másrészt felvillantunk egy elemet érzelemelméleti utótörténetéből, harmadrészt pedig izgalmas módszertani alapú vitának is tanúi lehetünk: amit Rodolfo Garau elvet az egyértelmű filológiai bizonyíték hiányában – ti. hogy Spinoza olvasta Hobbes *Leviatánját* – azt Syliane Malinowski-Charles állítja, mert úgy véli, nem kell közvetlen filológiai bizonyítékra várni olyan esetekben, amikor egy adott korszak adott műveltségi szintjén álló gondolkodóról egyszerűen nem képzelhető el, hogy ne ismerte légyen a szóban forgó művet, miközben mindenki más magától értetődően hivatkozott rá.

Kötetünk elemző tanulmányai olyan műhelykonferenciákon megvitatott írásokból indultak ki, amelyek létrejöttében komoly támogatást jelentett az OTKA K 81576. számú, „Affektivitás a filozófiában”, valamint az NKFIH 120375. számú, „Önértelmezés, érzelmek, narrativitás” című pályázata. Külön köszönetünket fejezzük ki Frazer-Imregh Monikának, aki az *Orpheus Noster* főszerkesztőjeként befo-gadta a tanulmányokat.

RODOLFO GARAU¹

A törekvés (*conatus*) fogalmának felépítése Spinozánál

Bevezetés

*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*² („Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon”):³ a *conatus* tanának, melyet Spinoza az *Etika* III. könyvének 6. tételében (*Et 3T6*) fejt ki, két vonatkozásban is alapvető szerepe van a műben. Egyrészt hatékonyan ölti magára a moduszok ontológiájának értékteli szerepét; ez ugyan logikailag függ a szubsztancia ontológiájától, mindamelllett megengedi a moduszok individuációját lényegük leírása révén, ily módon igazolva független kezelésüket. Másrészt a *conatus* az a fogalom, amelyből Spinoza szenvedélyelméletének levezetését indítja. Ebben az értelemben a *conatus* fogalma azon folyamat sarokkövének tekinthető, mely felszabadítja az emberi nemet a külső okság erői alól – márpedig ez az *Etika* végső célja.

Az utóbbi évtizedekben a *conatus* tanára a kora újkori filozófia angol-amerikai kutatásában intenzív értelmezési erőfeszítések irányulnak. A kritikusok a tannak különösen két vonatkozására összpontosítanak. Egyrészt sokan védelmükbe veszik Spinoza érvelését a tan mellett, Jonathan Bennett széles körben elfogadott vádjára reagálva, mely szerint az érvelés valójában tévkövetkeztetésen alapul.⁴ Másrészt sokan vitatják, hogy vajon összeegyeztethető-e a *conatus* tana a teleológiával, és ha igen, akkor mennyiben, továbbá nagyobb általánosságban kérdeznek rá a tan értelmére.⁵

¹ This article/book is part of a project that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme (GA n. 725883 ERC-EarlyModernCosmology).

² Benedictus de SPINOZA: „Tractatus de intellectus emendatione, Ethica.” In Carl Gebhardt (szerk.): *Opera*, 2. kötet, Heidelberg, Karl Winters, 1925, 146. (a következőkben: G).

³ Benedictus de SPINOZA: *Etika*, ford. Szemere Samu – Boros Gábor, Budapest, Osiris, 1997, 172.

⁴ Lásd J. BENNETT: *A Study of Spinoza’s Ethics*, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company, 1984.

⁵ Lásd például Lee C. RICE: „Spinoza, Bennett and Teleology”. *The Southern Journal of Philosophy*, XXIII, 1985/2. 241–251; D. GARRETT: „Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism”. In R. J. Genaro – C. Huenemann (szerk.): *New Essays on the Rationalists*, New York, Oxford University Press, 1999, 310–335; D. STEINBERG: „Belief, Affirmation, and the Doctrine of Conatus in Spinoza”. *The Southern Journal of Philosophy*, XLIII, 2000/1. 147–158; D. GARRETT: „Spinoza’s Conatus Argument”. In O. Koistinen – J. Biro (szerk.): *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2002, 127–158; M. LIN: „Spinoza’s Metaphysics of Desire: The Demonstration of IIP6”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXXXVI, 2004/1. 21–54; J. CARRIERO: „Spinoza on Final Causality”. In Daniel Garber – Steven Nadler (szerk.): *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2. kötet, Oxford, Clarendon Press, 2005, 105–47; S. NADLER: *Spinoza’s Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; M. DELLA ROCCA: *Spinoza*, London–New York, Routledge, 2008; M. LEBUFFE: „The Anatomy of Passions”. In O. Koistinen (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza’s*

A kritikai elemzés e két vonala csakugyan nélkülözhetetlen a *conatus* tanának teljes megértéséhez. Ebben az írásban azonban a tan egy további vonatkozására – forrásainak kérdésére – összpontosítok, melynek eddig kevesebb figyelmet szenteltek, és az eszmetörténet módszertani nézőpontjából közelítem meg a tárgyat. A *conatus* spinozai tana ugyanis a nyugati gondolkodás egy régi és szerteágazó hagyományát gazdagítja, mely szerint minden dolog önfenntartásra törekszik. Ezt a tételt különböző korszakokban sokféle iskolához tartozó gondolkodók fejtették ki, s ennek megfelelően számos változata alakult ki. Mint látni fogjuk, ezek két fő típusba sorolhatók: az első változat szerint a tézis csak élőlényekre alkalmazható, míg a második változatban minden dologra kiterjed. A sztoikusok például az alapvető biológiai funkciókat azzal magyarázták, hogy minden élőlénynek, beleértve a növényeket is, veleszületett ösztöne vagy tendenciája van az önfenntartásra. A kora újkorban a fizika első olyan koncepcióján keresztül, mely a tehetetlenség fogalmára épül, a tan hatóköre túlterjeszkedett az élővilágon, s immár magába foglalta a természet egészét.

E hagyomány befolyását Spinoza *conatus*-tanára a kritikai elemzők egyöntetűen elismerik. Edwin Curley egészen odáig megy, hogy felveti: az *Et 3^o* tana melletti érvelés állítólagos homályossága annak következménye, hogy az önfenntartás elvét a korábbi filozófusok széles körben elfogadták.⁶ A források azonosításának feladatát azonban megnehezíti és bizonytalaná teszi a lehetséges jelöltek tekintélyes száma. Mint majd megmutatom, eredetét és megfogalmazását általában három különböző forrásra szokás visszavezetni. Először is, egyes kommentátorok a *conatus* tanát a *ὄρωμή* és az *οἰκείωσις* sztoikus fogalmára vezetik vissza. (A *hormé* az az ösztön, mely minden lelkes lényt önfenntartásra készítet; az *oikeiósziς* az az elgondolás, mely szerint az önfenntartás ösztöne lényegileg azáltal valósul meg, hogy az illető lény saját természetével összhangban cselekszik, és sajátos funkcióit gyakorolja.) Másodszor, vannak olyanok, akik a *conatus* tanát a descartes-i természettörvényekre és az ellenállás elvére vezetik vissza. Harmadszor, némelyek azt a javaslatot teszik, hogy Spinozát Hobbes *conatus*-konceptiója befolyásolta. E három lehetőséget ritkán tekintik egymást kölcsönösen kizárónak. A kommentátorok gyakran mind a három befolyásoló tényezőre hivatkoznak, amikor felvázolják a *conatus* tanának történeti hátterét. Gyakran azonban ahelyett, hogy állításaikat szigorú, szövegszerű bizonyítékokkal támasztanák alá, pusztán a spinozai *conatus*-tan és elődeinek nézetei között fennálló családi hasonlóságra hagyatkoznak.

Jóllehet Spinoza *conatus*-tanának valamennyi forrását lehetetlen végérvényesen azonosítani, ebben az írásban szövegszerű bizonyítékokat és történeti megfigye-

.....
Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 188–222; E. SCHLISSER: „Spinoza’s *Conatus* as an Essence Preserving, Attribute-neutral Immanent Cause: Toward a New Interpretation of Attributes and Modes”. In K. Allen – T. Stoneham (szerk.): *Routledge Advances in History of Philosophy* 3, New York, Routledge, 2011, 3–65; V. VILJANEN: *Spinoza’s Geometry of Power*, New York, Cambridge University Press, 2011.

⁶ E. CURLEY: *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza’s Ethics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1988, 113.

léseket fogok felvonultatni annak megmutatására, hogy a *Rövid tanulmányban* (a következőkben: KV) és a *Teológiai-politikai tanulmányban* (a következőkben: TTP) adott megfogalmazásaiban az elmélet ténylegesen a tehetetlenség karteziánus tanát és a sztoikus *hormé* tanának másodlagos változatait kombinálja. Közlebről: javaslatom szerint komoly bizonyítékaink vannak amellett, hogy Spinoza *conatus*-át tulajdonképpen Descartes tehetetlenségről szóló tanítása ihlette. Spinoza ugyanis két magyarázat között ingadozik: az egyik a *conatus*-t az állapotok megőrzésére irányuló tendencia gyanánt fogja fel (itt Spinoza valószínűsíthetően Descartes tehetetlenségi elvéből, a természet első törvényéből indult ki, mely *A filozófia alapelveiben* szerepel – a továbbiakban: PP);⁷ a másik szerint a *conatus* az általában vett lét megőrzésére irányuló tendencia (ezt látjuk az *Etikában*), a tehetetlenség elvének egyfajta hiposztazeálásaként. Továbbá azt a javaslatot teszem történeti és szövegszerű megfigyelésekre támaszkodva, hogy amikor Spinoza a *conatus* szót használja, akkor ezt úgy kell tekintenünk, hogy a fizikára utal, nem pedig a görög *hormé* cicerói latin értelmezésére, mint némely kommentátor állítja. Ezenfelül a *conatus* melletti spinozai érvelés sarokkövét – ti. azt a feltevést, hogy „minden dolog csak külső ok által semmisülhet meg” – Descartes egy párhuzamos tételére vezetem vissza, melyet tehetetlenségi elvének kifejtése során állít fel.

Mindamellet a *conatus*-tannak legalább egy megfogalmazása tartalmaz plauzibilis utalást az *oikeiószi* sztoikus tanára – bár (mint érvelni fogok) számos állítólagos utalás a sztoicizmusra Spinozánál szorosabb olvasatban aligha fogadható el ilyenek.

Végezetül kételyeket szeretnék felvetni azzal kapcsolatban, hogy Spinoza és Hobbes *conatus*-fogalma között bizonyítható volna a kapcsolat. Az az érv, mely szerint a *conatus* mind Spinozánál, mind Hobbes-nál alapvető szerepet játszik a szenvedélyelméletben, nem elegendő annak igazolására, hogy Spinoza *conatus*-elméletét Hobbes inspirálta. Valójában ugyanis a két filozófus elgondolása a *conatus*-t illetően gyökeresen eltérő.

A hormé és az önfenntartás klasszikus koncepciója

Az első forrás, melyre a kommentátorok igyekeznek visszavezetni Spinoza *conatus*-át, a *hormé* – a minden élőlényt önfenntartásra készítő ösztön – sztoikus tana. A görög forrásokban e tan legpontosabb kifejtése Diogenész Laertiosznál található:

⁷ Lásd R. DESCARTES: „Principia Philosophiae”. In Ch. Adam – P. Tannery (szerk.): *Oeuvres De Descartes*, VIII/1. kötet, Paris, Vrin, 1973, (a következőkben: AT VIII/1.), 62 (II, 37): „A természet első törvénye szerint minden egyes dolog, amennyiben egyszerű és osztatlan, s amennyire rajta áll, mindig megmarad ugyanabban az állapotban; ha pedig valaha is megváltozik, az csakis egy külső ok hatására történhet.” (M. kiad.: R. DESCARTES: *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest, Osiris, 1996, 94. A fordítást módosítottam.)

[A sztoikusok] azt mondják, hogy az állati élőlény első készítetése (πρώτην ὄρμην) az önfenntartásra irányul, mivel a természet kezdettől fogva sajátta teszi őt, mint Khrüszipposz állítja *A célokról* első könyvében. Minden élőlény első sajátja – mondja Khrüszipposz – a tulajdon alkata, és ennek tudata. [...] Marad tehát, hogy azt mondjuk: a természet, megalkotván az élőlényt, önmaga számára sajátta tette őt (οἰκειῶσαι). Ezért van az, hogy az állati élőlény visszautasítja, ami ártalmas, és elfogadja, ami neki sajátosan megfelelő.⁸

Ami a latin forrásokat illeti, gyakran úgy tűnik, Cicero a görög *hormé* latin megfelelője, a *conatus* (vagy *appetitus*) vonatkozásában hasonló koncepciót képvisel mind implicit módon, mind kifejtett formában. Erre *Az istenek természetében* találunk példát, ahol Zénón sztoikus kozmológiájának kifejtésében Cicero a következő tájékoztatást adja:

s ahogy a különféle egyéb dolgok esetében tulajdon magjuk szabja meg születésüket, növekedésüket és fennmaradásukat, ugyanúgy a világnak is vannak akaratlagos mozgásai, törekvései és vágyai (*conatus et adpetitiones*), amelyeket a görögök *hormé*knak neveznek, s mindezeket úgy kapcsolja össze megfelelő cselekvéssel, ahogy mi magunk is tesszük, akiket az értelem és az érzékelés készlet mozgásra. (II.58)⁹

Cicero után a *conatus* és *appetitus* egy olyan filozófiai szótár részévé vált, amely – akár hivatkozva a sztoicizmusra, akár attól teljesen függetlenül – az önfenntartásra irányuló eredeti készítetés általános eszméjére utal, és amelyet egymástól nagyon távol eső filozófiai irányokban egyaránt megtalálunk. Wolfson rámutatott, hogy e fogalmat olyan eltérő gondolkodók tették magukévá, mint Ágoston,¹⁰ Aquinói Ta-

⁸ DIOGENES LAËRTIUS: *Life of Eminent Philosophers*, ford. R. D. Hicks, London – New York, William Heinemann and Putnam's Sons, 1925, 193. M. kiad.: BENE László (szerk.): *A. Long – D. Sedley: A hellenisztikus filozófusok*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2014, 444 [a továbbiakban: LONG – SEDLEY.] (Diogenész Laertiosz 7.85. Ford. Brunner Ákos).

⁹ CICERO: *De Natura Deorum. Academica*, ford. H. Rackham, London – Cambridge MA, William Heinemann – Harvard University Press, 1967, 178. (M. kiad.: CICERO: *Az istenek természetében*, ford. Havas László, Budapest, Helikon, 1985, 81. A fordítást módosítottam.) Lásd még CICERO (1967): 239: „A táplálék megszerzését pedig széles körből és bőkezűen mérte ki a természet, s mindenkinek azt adta, ami neki megfelelő volt. [...] Ugyanez a természet viszont érzékelést és vágyat is adott az állatoknak, hogy az utóbbi révén meglegyen bennük a törekvés ennivalójuk beszerzésére [*conatum haberent ad naturales pastus capessendos*], az előbbivel pedig meg tudják különböztetni a károsat a hasznostól.” [CICERO (1985): 108. II, 121–122. A fordítást módosítottam.] Ezt az idézetet tartalmazza Nizolius *Thesaurus Ciceronianus* című munkája (NIZOLIUS: *Thesaurus Ciceronianus*, Frankfurt, Godefrium Tampachium, 1612), mely megvolt Spinoza könyvtárában (lásd S. VAN ROOIJEN: *Inventaire Des Livres Formant La Bibliothèque De Bénédicte Spinoza*, Paris – The Hague, Monnerat and Tengler, 1988).

¹⁰ AUGUSTINE: *The City of God Against Pagans*, ford. G. McCracken, Cambridge MA, Harvard University Press, 1968, 537: „Az okatlan állatok, a hatalmas sárkánykígyótól kezdve egészen a parányi féregig, amelyek ezekről nem gondolkodhatnak, vajon nem azt bizonyítják, hogy élni akarnak, és amennyire

más,¹¹ Dante Alighieri¹² a középkorban, valamint Telesius¹³ a reneszánszban. Továbbá hangsúlyozta, hogy e tan megtalálható Saul Levi Morteira rabbi beszédeiben, aki Spinozának tanára volt az amsterdami zsinagógában.¹⁴

Wolfson Spinoza *conatus*-tanát a nézetek egy olyan csoportjába helyezi, melyek a *hormé* sztoikus fogalmára vezethetők vissza. Azzal érvel, hogy „bármilyen forrásból [...] merítette is Spinoza közvetlenül az önfenntartás elvének általa adott megfogalmazását, mindenképp van történeti kapcsolat a *conatus* és a *hormé* terminusai között.”¹⁵ Wolfson megjegyzései az értelmezés egy rendkívül termékeny irányát indították útjára. Az ő megfigyeléseit visszhangozva Filippo Mignini a KV általa szerkesztett kiadásában a *conatus*-tan első kifejtését az I, 5-ben a sztoikus *hormé*hez kapcsolja.¹⁶ Oskar Kristeller egy tanulmányában, melyet a sztoikusok Spinozára gyakorolt befolyásának szentelt, azt állította, hogy Spinoza *conatusa* „nem egyéb, mint az önfenntartásra irányuló készletetés, mely központi helyet foglal el a sztoikus etika rendszerében.”¹⁷ Egy cikkben, mely a beszédes *A sztoikus Spinoza* címet viseli, Susan James azt a következtetést vonja le, hogy „a sztoikus források alaposabb olvasata megmutatja az összefüggést a természet szerinti élet és az önfenntartásra irányuló *conatus* között – ez utóbbi olyan beállítódás, melyre Spinoza komolyan épít.” „Valóban – folytatja –, az antik sztoicizmusra vonatkozó két legismertebb beszámoló értelmében természet szerint vagy helyénvalóan cselekedni nem egyéb, mint olyan módon cselekedni, hogy fenntartsuk önmagunkat, összhangban egy

.....
 csak képesek, mindenféle mozdulattal menekülnek a pusztulás elől? A fák és a különféle cserjék, amelyek semmiféle látható mozdulatot nem tehetnek kiirtásuk megakadályozására, vajon a csúcsaikon lévő összes ágaikat nem emelik-e fel a levegőbe, s másrészt gyökereiket nem bocsátják-e a földbe, hogy táplálékot szerezzenek, és így biztosítsák életüket?” (M. kiad.: SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*, 3. kötet: XI–XVI. könyv, ford. Dr. Földváry Antal – Heidl György, Budapest, Kairosz, 2006, 78. XI, 27.)

¹¹ T. AQUINAS: *On the Power of God*, ford. The English Dominican Fathers, London, Burns Oates & Washbourne, 1933, 79: „Minden dolog természetűl törekszik [*naturaliter appetit*] létének megőrzésére” (Q. 5, Art 1, 13). (AQUINÓI Tamás: *Quaestiones disputatae de potentia*, Q. 5, Art 1, Arg. 13.)

¹² Dante ALIGHIERI: *Monarchy*, ford. D. Nicholl, London, Weidenfeld & Nicolson, 1954, 20: „minden létező vágyik önnön létére [...]” (I, 13).

¹³ B. TELESIIUS: *De Rerum Natura*, Naples, Horatium Salvianum, 1566, 363–364: „*Quoniam igitur quibus cupiditatibus, quibus odijs, & alijs hujusmodi passionibus afficitur spiritus, & quas iuxta affectus, quos diximus, operationes operatur, propterea illarum quavis afficitur, & harum operatur quamvis; ut seipsum conservet, propriaque oblectet operationi [...]*” (IX, 3). („Mivel tehát a szellem a szeretetnek, a gyűlöletnek és a hasonlóknak, amely érzelmeit csak átéli, és amely tevékenységeket csak folytat a mondott affektusok nyomában, amiatt éli át azok bármelyikét, és cselekszi ezek bármelyikét, hogy fenntartsa önmagát, és örvendjen saját működésének [...].”)

¹⁴ H. A. WOLFSON: *The Philosophy of Spinoza*, I. kötet, Cambridge MA, Harvard University Press, 1934, 196.

¹⁵ Uo. 196.

¹⁶ Lásd Mignini szerkesztői megjegyzését a következő Spinoza-kiadásban: Filippo MIGNINI (szerk.): *Benedictus de Spinoza: Korte Verhandeling Van God, De Mensch En Deszelvel Welstand*, L’Aquila, Japadre Editore, 1986, 542. A továbbiakban: SPINOZA (1986).

¹⁷ P. O. KRISTELLER: „Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza’s Ethics.” *History of European Ideas*, V, 1984/I. 1–15, 5.

törekvéssel vagy *conatus*szal, mely a maga részéről természetes emberi vonás.”¹⁸ Jacqueline Lagrée a TTP-ban előforduló sztoikus terminusok vizsgálata során hasonló szellemben írja le Spinoza *conatusa* és a *sztoikus conciliatio sibi* vagy *oikeiószi* lehetséges összehasonlítását „megvilágító erejüként”.¹⁹ Anthony Long, miközben azt állítja, hogy „Spinoza szembeötlő rokonsága a sztoicizmussal együtt áll fenn a szembeötlő különbségekkel”,²⁰ felhívja a figyelmet Spinoza *conatusa* és a sztoikus *pneuma* fogalma közötti analógiára.²¹ Újabban Spinozának a sztoicizmushoz fűződő viszonya vizsgálatában Firmin Debrabander azt állítja, hogy „Spinoza az alapvető vágyról olyképpen ad számot, hogy ennek során a sztoikus *hormé*hoz nyúl vissza.”²²

A conatus Descartes-nál és Hobbes-nál

Ezzel szemben némely tanulmány értelmezésében Spinoza *conatus*ának genezise szorosan Descartes mozgástörvényeihez és *conatus*ához vagy Hobbes *conatus*-konceptiójához kötődik. Bizonyos, hogy mind Descartes, mind Hobbes használja a *conatus* terminust természetfilozófiájában. A *Filozófia alapelveiben* Descartes fizikájának kifejtése során alkalmazza a *conatus* kifejezést, hogy leírja „az erőt (*vis*), melynek révén a második elem gömböcskéi, nemkülönben az első elem anyaga [...] eltávolodni törekszenek mozgásuk középpontjától” (III, 55),²³ és gondosan kiküszöböli a kifejezés minden antropomorf értelmezését (lásd III, 56). Descartes a szakkifejezést a fény természetének leírására használja, mely állítása szerint az első elem részecskéinek a második elem részecskéire gyakorolt centrifugális nyomásából ered, amint a vertikális világmodellből következő örökös körmozgását végzi.

Hobbes a *conatus*t legrendszeresebben a *De corpore* című írásában tárgyalja, melyben e fogalom fizikájának egyik sarkköveként jelenik meg. Így ír:

a *conatus* olyan mozgás, mely bármely megadhatónál kisebb térközben, illetve időintervallum alatt megy végbe, más szóval, kisebb alatt, mint ami ábrázolás

¹⁸ S. JAMES: „Spinoza the Stoic”. In T. Sorell (szerk.): *The Rise of Modern Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1993, 297.

¹⁹ J. LAGRÉE: „Spinoza Et Le Vocabulaire Stoïcienne Dans Le TTP”. In P. Totaro (szerk.): *Spinoziana. Ricerche Di Terminologia Filosofica E Critica Testuale*, Milano, Leo S. Olschki Editore, 1997, 102: „Olykor a sztoikus *conciliatio sibi*, *oikeiószi* fogalmát a *conatus*hoz közelítették. E közelítés talán megvilágító erejű.”

²⁰ A. A. LONG: „Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler”. In J. Miller – B. Inwood (szerk.): *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 10.

²¹ LONG: i. m. 27. „Vesd össze Spinoza *conatus*-fogalmát [...] a *pneuma* sztoikus fogalmával. A sztoikusok az egyes létezők állandó azonosságát a dolog belső *pneumájának* »fenntartó« erejével magyarázták, mely minden egyes dolog egyedi szubsztanciájáról is számot ad.”

²² F. DEBRABANDER: *Spinoza and the Stoics. Power, Politics, and the Passions*, London, Continuum International, 2001, 13–15.

²³ AT VIII/1, 108.

vagy szám által megadható; vagyis olyan mozgás, mely egy térbeli pontban és egy időpillanatban megy végbe. (III, XVI, 2).²⁴

E szövegrészt Descartes fizikájára adott válaszként értelmezik. Hobbes célja csakis az, hogy „alternatívát” kínáljon „a virtuális vagy potenciális mozgás fogalmának bármiféle visszacsempészésével szemben”, amit szerinte Descartes a *motus* és a mozgás meghatározottsága közötti megkülönböztetésébe rejtett bele (ahol a mozgás elméleti értelmezésben „még meghatározatlan, független bármely »meghatározottságtól«, és képes fennmaradni az irányváltozások során, melyeket a visszaverődések folyamán szenved el”, a meghatározottság pedig „puszta geometriai és irányt adó jelleg”).²⁵ E megkülönböztetés Hobbes szemében „nem egyéb, mint – *bona pace* Descartes – a tiszta, a-dinamikus mechanikai fizika ideáljának elárulása (jóllehet a francia filozófus saját állítása szerint szintén e fizikát művelte).”²⁶ Ezzel szemben Hobbes szerint a mozgás nem állhat fenn minden meghatározottságtól függetlenül. Ezért még infinitezimális részeit is – jóllehet ezek nem mérhetőek – a szó tulajdonképpeni értelmében mozgásban lévőnek és ily módon specifikus iránynyal rendelkezőnek kell tekintenünk.

Analógiák Descartes tehetetlenség-fogalmával

Számos kutató hangsúlyozza a kapcsolatot Spinoza *conatusa* és Descartes fizikája között. Daniel Garber például azt a megfigyelést teszi, hogy fontos párhuzamok vannak mind szövegszerűen, mind fogalmilag egyfelől Spinoza *conatusra* vonatkozó elgondolása, másfelől Descartes tehetetlenségi elvének kifejtése,²⁷ illetve a belőle levezetett elvek között. Közelebről: Garber szerint Descartes az állapotok megmaradása mellett érvel (melynek alapján rendelkeznek a testek egyfajta „képességgel, hogy hatást gyakoroljanak, s hogy ellenálljanak egy másik test hatásának”), ami a következőt jelenti:

²⁴ Thomas HOBBS: „Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Bodies”. In W. Molesworth (szerk.): *The English Works of Thomas Hobbes*, I. kötet, London, John Bohn, 1839, 206 (a következőkben: THEW). Lásd még T. HOBBS: „Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore”. In *Opera Philosophica*, I. kötet, London, John Bohn, 1839, 177: „*Conatus est motus per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum.*” Kiemelés az eredetiben (a következőkben: THOP).

²⁵ A. LUPOLI: „Power (Conatus-Endeavour) in the »Kinetic Actualism« and in the »Inertial« Psychology of Thomas Hobbes”. *Hobbes Studies*, XIV, 2001/1. 83–103, 93.

²⁶ Uo. 93.

²⁷ „Prima lex naturae: quod unaquaeque res, *quantum in se est*, semper in eodem statu perseveret: sicque quod semel movetur, semper moveri pergat.” (PP II, 37; AT VIII/1, 62.) Kiemelés tőlem; a fordítást lásd fent, a 6. jegyzetben.

minden dolog, amennyire rajta áll, megmaradni törekszik abban az állapotában, amelyben van [*unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu in quo est*], ama törvény szerint, amelyet első helyre állítottunk. Úgyhogy az, ami egy másik dologgal összekapcsolódik, rendelkezik némi erővel annak megakadályozására, hogy elválasszák tőle; annak, ami elkülönül másoktól, van némi ereje ahhoz, hogy elkülönült maradjon; annak, ami nyugalmi állapotban van, van ereje ahhoz, hogy megmaradjon nyugalmában, s következőképpen ellenálljon mindennek, ami azt megváltoztathatná. Ami pedig mozog, annak ugyanígy van ereje hozzá, hogy megmaradjon mozgásában, azaz ugyanazzal a sebességgel és ugyanabban az irányban mozogjon. (II, 43)²⁸

Garber szerint ezzel analóg módon

Descartes köve egyenes vonalú mozgásban marad, hacsak valami hozzá képest külső dolog meg nem akadályozza ebben. Ebből arra következtet, hogy a kő valódi ellenállást tanúsít a parittyával szemben, és ily módon valódi centrifugális erőt fejt ki. Hasonlóképpen Spinozánál az egyed megmarad létében, hacsak valami külső dolog meg nem akadályozza ebben. Ebből viszont Spinoza arra következtet, hogy az egyed valódi ellenállást tanúsít azzal szemben, ami elpusztítaná. Mind Descartes-nál, mind Spinozánál a megmaradás princípiumából eredő valódi erő beavatkozásával van dolgunk. Descartes-nál ez az erő az állapotváltozással szemben hat, Spinozánál a létből történő távozással szemben.²⁹

Ezenfelül Garber felhívja a figyelmet a descartes-i *conatus* és *quantum in se est* kifejezések visszatérésére Spinozánál a *conatus* leírásában, a TTP-ban és az *Etikában* – erre a párhuzamra nemrég John Carriero is emlékeztetett.³⁰ Csakugyan, Spinoza szerint minden dolog igyekszik megmaradni (*quantum in se est*) tulajdon létében. Ezzel párhuzamosan Descartes szerint „minden egyes dolog, amennyire rajta áll (*quantum in se est*), mindig megmarad ugyanabban az állapotban [...]”.³¹

²⁸ AT VIII/1, 66–67. [A latin szöveg fordításához felhasználtam Dékány András fordítását, mely Descartes művének francia változatát veszi alapul. A fordító megjegyzése.]

²⁹ D. GARBER: „Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus”. *Studia Spinozana*, X, 1994. 43–67, 61.

³⁰ Lásd CARRIERO: i. m. 132: „az elv lefektetése Spinozánál emlékeztet a mozgás megmaradásának 17. századi megfogalmazásaira. Például feltűnő hasonlóság van Spinoza megfogalmazása (Et 3P6: *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* [minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon] és Descartes első mozgástörvényének első része között (PP II. 37: *unaquaeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret* [minden dolog, amennyire rajta áll, mindig megmarad ugyanabban az állapotban]).”

³¹ René DESCARTES: *The Philosophical Writings of Descartes*, I. kötet, ford. R. Stoothoff – J. Cottingham – D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 240; illetve AT VIII/1, 62.

Az önfenntartás Spinoza egyéb forrásaiban

A descartes-i tehetetlenséggel való párhuzam képviselői bizonyosan inkább támasztják alá állításaikat szövegszerű bizonyítékokkal, mint a „hormé-olvasat” hívei. Azonban téves lenne teljesen leírni az utóbbi értelmezést ezen az alapon, tekintettel a *hormé* tanának a nyugati gondolkodásra gyakorolt átfogó hatására. Valóban, az önfenntartás eszméjét élénken vitatták Spinoza tágabb szellemi környezetében. Például az elmélet némiképp „antropologizált” változata megtalálható Van Velthuysen *Epistolica dissertatio de principiis iusti, et decori* című apologetikus írásában, mely Hobbes *De cive* című munkájának átdolgozását tartalmazza. Itt a szerző – Hobbes nyomán – az erkölcsi és politikai normák és kötelességek egész építményét az önfenntartás vágyából vezeti le; e cél érdekében működik együtt az építmény gyanánt leírt test minden része vagy szerve, fiziológiai vágyakat, affektusokat és szenvedélyeket hozva létre.

Mindenekelőtt felfogom, hogy igen erős vágy van bennem önmagam biztonságban és sértetlen állapotban való megőrzésére; ennek a vágnak szolgál a vágyakozás az evésre, az ivásra, a bosszúra, a szeretet és a fájdalom érzése, röviden a lélek valamennyi szenvedélye: és az egész test építménye e vágy kielégítésére irányul, s a tagok alárendelődése is, úgyhogy vagy mindezen dolgok értelmetlenek, vagy nyilvánvalóvá kell válnia, hogy Isten akarata az, hogy engem és mindazt, amit a teremtéssel nekem juttatott, biztonságban és sértetlenül megőrizzen. [...] Éspedig ugyanazon okból, amellyel fent bizonyítottuk egy természetes kultusz szükségességét.³²

Érdekes módon az az elgondolás, mely szerint az emberi test építménye mint a „tagok alárendelődése” lényegileg az önfenntartásra irányul, mint látni fogjuk, visszatér Spinozánál a *conatus*-tan korai megfogalmazásában a KV-ban (lásd alább).

Hasonló értelmezés található Maimonides *A tévelygők útmutatója* című munkájában is, amely Spinoza filozófiájának egyik fő forrása. A LXXII. fejezetben Maimonides így ír:

És valamint az emberben egy erő köti össze a tagokat egymással, és vezeti, és megadja mindegyiknek mindazt, ami neki szükséges, hogy jólétét megtartsa, s tőle távol tartsa azt, ami árthatna neki – és ez azon erő, amit az orvosok jeleztek,

³² L. VAN VELTHUYSEN: *Epistolica Dissertatio De Principiis Iusti, Et Decoris, Continens Apologiam Pro Tractatus Clarissimi Hobbaei, De Cive*, Amsterdam, Ludovicum Elzevirium, 1651, 316: „Ante omnia autem in me comprehendo esse summum studium conservandi memet salvum & incolumem: huic studio subseruiunt appetitus edendi, bibendi, vindictae, affectus amoris, & doloris; denique omnes animae passiones: & conducit ad expletionem istius appetitus totius corporis fabrica, & organorum subordinatio: ita ut, aut plane istaec omnia frustra sint, aut fatendum sit Dei voluntatem esse, me meaque quae in creatione mihi concessit conservare salva & integra [...]. Idque propter eandem rationem qua supra probavimus necessitatem cultus naturalis.”

az élő test vezető erejének, sokszor pedig természetnek nevezvén azt – : úgy a világegyetemben is egy erő köti egybe (a részeket) egymással, és megóvja nemet, hogy el ne vesszenek, valamint hogy megóvja a nemek egyedeit is, amennyire azokat megóvni lehetséges, és megóvja a világ egyedeinek egy részét.³³

Továbbá, érdemes megjegyezni, hogy Descartes szenvedélyértelmezése *A lélek szenvedélyeiben*, melyet jó érvek alapján tekinthetünk Spinoza pszichológiája kiindulópontjának, azon az implicit feltevésen alapul, hogy a szenvedélyek az önfenntartás-irányulnak. Mint Descartes megfogalmazza,

[A]z összes szenvedély funkciója csakis abban áll, hogy úgy diszponálják a lelket, hogy akarja azokat a dolgokat, amelyek a természet útmutatása szerint hasznosak a számunkra, s hogy meg is maradjon ebben az akarásban: mint ahogyan a szellemeknek ugyanaz a cselekvési készítése, mely általában a szenvedélyeket okozza, a testet is diszponálja azokra a mozgásokra, melyek e dolgok végrehajtására szolgálnak. (II, 52).³⁴

A conatus a késő skolasztikus fizika és a kora újkori gondolkodás között

Úgy tűnik, hogy a vitának, mely Spinoza *conatus*-elmélete forrásairól folyik, egyik fontos aspektusa a *conatus* szó spinozai használatához kötődik. Ami e kérdést illeti, biztosan nehéz meghatározni, hogy amikor Spinoza az önfenntartás általa tételezett princípiumát a *conatus* névvel illeti, vajon a sztoikusokra akart-e utalni, vagy pedig Descartes-ra, mivel úgy tűnik, mindkét értelmezést bizonyítékok támasztják alá. Ha Spinoza, mint Wolfson javasolja, a *conatus* szót Cicero latinjából merítette – Cicero olyan szerző, akiről bizonyosan feltehetjük, hogy Spinoza ismerte –, akkor azt várnánk, hogy e szakkifejezésnek ugyanaz az értelme Spinoza gondolkodásában, mint a sztoicizmusban, bár az élőlényekről minden dologra kiterjeszti alkalmazási körét. Másfelől ha Spinoza Descartes filozófiájából merítette a terminust – ez a Garber által képviselt nézet –, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Spinoza az önfenntartás készítését – némileg metaforikusan – a körmozgást végző parittyakő centrifugális erejéhez kívánta hasonlítani. Ily módon Spinoza elgondolása az volna, hogy egy dolog meghatározatlan ideig megmarad létében, hacsak valami külső dolog meg nem akadályozza ebben, ugyanúgy, ahogyan Descartes köve egyenes vonalú mozgásban marad, hacsak a parittyá meg nem akadályozza; továbbá minden dolog valódi ellenállást tanúsít azzal szemben, ami elpusztítaná,

³³ M. MAIMONIDES: *The Guide to the Perplexed*. Ford. Shlomo Pines, Chicago – London, University of Chicago Press, 1963, 188. (M. kiad.: MAIMONIDÉSZ: *A tévelygők útmutatója*, ford. Klein Mór (modernizált helyesírás), Budapest, Logos Kiadó, 1997, 354.)

³⁴ AT XI, 372. (M. kiad.: R. DESCARTES: *A lélek szenvedélyei és más írások*, ford. Dékány András – Boros Gábor – Gulyás Péter, Budapest, L'Harmattan, 2012, 96.)

ugyanúgy, ahogyan a kő valódi ellenállást tanúsít a parittyával szemben, centrifugális erőt fejtve ki.

Mint láttuk, Wolfson elmegy egészen addig a javaslatig, hogy maga a *conatus* terminus a sztoikusoktól Cicerón keresztül került Spinozához, ezzel közvetlen kapcsolatot állapítva meg Spinoza *conatusa* és a sztoikus *hormé* között. Ebben az összefüggésben fontos felhívunk a figyelmet a sztoikus gondolkodás terjedésére a 17. században, melynek kedvezett az akkoriban tetőző filológiai érdeklődés a sztoikus szövegek iránt. Említésre méltóak ebben a vonatkozásban Justus Lipsius és Guillaume Du Vair nagy hatású munkái. Ezenfelül közhelynek számít a kutatásban az újsztoikus befolyás jelenléte Descartes szenvedélyelméletében és különösen *A lélek szenvedélyeiben* – jó érvek szólnak amellett, hogy e mű a legfontosabb vonatkoztatási pont Spinoza pszichológiája számára.³⁵ Továbbá Spinoza maga ad számot a sztoikus pszichológia iránti érdeklődéséről, amikor az *Etika* V. részének Előszavában szembeszáll a sztoikus nézettel, mely szerint az akarat képes a szenvedélyek teljes ellenőrzésére.³⁶

A magam részről azonban a következő javaslatot szeretném tenni: bár Wolfson kísérletének, hogy a *conatus* terminus spinozai használatát visszavezesse a sztoikus *hormé* terminusra, van filológiai alapja, történetileg érvényesebbnek tekinthető egy másik elgondolás. Néhány skolasztikus fizikai kézikönyvben a legnagyobb hatásúak között azonosítottam a *conatus* terminus szisztematikusan tűnő használatát: e művekben széles körben alkalmazták e kifejezést egy dolognak arra a tendenciájára, hogy ellensúlyozza a rá kényszerített mozgást, és visszatérjen természetes helyére.

Például ebben az értelemben használja a terminust a Conimbricenses kommentárja Arisztotelész *Fizikájához*,³⁷ Bonamici *De Motu* című munkája³⁸ és – mint Cees

³⁵ Lásd például Geneviève RODIS-LEWIS: „Introduction”. In G. RODIS-LEWIS (szerk.): *R. Descartes: Les Passions De L'âme*, Paris, Vrin, 1970, 13: „De ez után a tudományos tanulmány után, akárcsak az első rész végén, az Értekezés újra a morál felé fordul: az előző eredményeken alapuló pozitív technikával a lélek saját javára fogja használni a szenvedélyeket, különösképpen a vágyakat megzabolázva: és Descartes a második részt e klasszikus téma néhány variációjával fejezi be, s itt néz szembe az újsztoicizmus révén elterjedt konklúziókkal.”

³⁶ Lásd DESCARTES (2012): 183; illetve SPINOZA (1997): 351 sk.: „A sztoikusok mégis úgy vélekedtek, hogy az affektusok feltétlenül függenek akarattunktól, s hogy mi feltétlenül parancsolhatunk nekik. Azonban a tapasztalat ellentmondása, nem pedig elveik, annak bevallására kényszerítette őket, hogy az affektusok megfékezése és mérséklése nem csekély gyakorlatot és fáradságot követel.”

³⁷ COLLEGIUM CONIMBRICENSE: *Commentari in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lyon, 1602, 596: „quandoquidem lapis externa vi sursum propellitur, reluctatur ascensui eius forma naturali conatu, & impulsu, quod deorsum nititur; sed etiam cum aqua ab igne calefit, eius forma calefactioni active repugnat, per ingenitam ad frigus inclinationem, et quantum potest frigus suum active conservando, et in ignem agendo” (Libri V Caput VI, *Explanatio*). („[V]alahányszor egy követ fölfelé hajt egy külső erő, formája ellene hat felemelkedésének természetes törekvése [*conatu*] és késztetése révén, mely lefelé törekszik; de amikor tűz melegíti föl, a víz formája is aktív módon ellenkezik a felmelegedéssel, a hidegségre való természetes hajlama révén, és azáltal, hogy amennyire tudja, aktív módon megőrzi hidegségét, és a tűz ellen hat.”)

³⁸ F. BONAMICI: *De Motu*, Florence, Sermartellium, 1591, 503: „Ideo quod unumquodque suae neci resistit, quantum potest; tantum abest ut eo properet, ut nisi virtus moventis resistentiam mobilis su-

Leijenhors is észrevételezte³⁹ – Eustachius de Sancto Paulo *Summájának* a fizikát tárgyaló könyve.⁴⁰ Ily módon a *conatus* terminus használata Descartes-nál és – mint Leijenhorst javasolja – Hobbes-nál visszavezethető a skolasztikus fizika e meggyökeresedett hagyományára. Ezért plauzibilis azt a következtetést levonnunk, hogy a késő skolasztikus hagyományban és a kora újkorban a *conatus* terminus általában a fizika szférájára utal, és hogy Spinoza minden valószínűség szerint tudatában volt ennek. S hogy Spinoza ismerte a terminus descartes-i használatát, azt az is tanúsítja, hogy említi *A descartes-i filozófia alapelvei* című munkájában, Descartes *conatusának* tárgyalásában (2T17; 3def3). A 2T17-ben Spinoza felidézi Descartes *Alapelveiből* a III, 55-öt, amikor kijelenti, hogy „minden körmozgást végző test arra törekszik, hogy eltávolodjék annak a körnek középpontjától [*conatur recedere a centro circuli*], amelyet leír.”⁴¹ Továbbá a harmadik rész harmadik definíciójában Spinoza felidézi Descartes *Alapelveiből* a III. rész 56. pontját, amikor tisztázza, hogy „mozgásra való törekvésen [*conatum ad motum*] nem valamilyen gondolkodásmódot értünk, hanem csak azt, hogy az anyagnak egy része olyan helyzetben van, és olyan módon serkentették mozgásra, hogy valóban menne valahová, ha nem akadályozná valamilyen külső ok.”⁴² Ezért úgy vélem, hogy amikor Spinoza e terminust használja, e jelzéssel tudatosan utal a fizikára, közelebből pedig Descartes tanára a tehetetlenségről.

Nézetem szerint az a tény, hogy Spinoza a *conatust* – különösen a KV és a TTP megfogalmazásaiban – alternatív módon „az állapot megőrzésére való törekvés-ként” írja le, nem pedig „a lét megőrzésére való törekvés-ként”, további bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a descartes-i tehetetlenség-felfogás hatással volt Spinoza *conatus*-tanának genezisére.⁴³ Spinoza biztosan tisztában volt azzal, hogy Descartes te-

peret nunquam moveatur; et nisi prevaleat facultas violans, in pristinum locum semper retrocedat; neque ullo modo conatum moventis adiuvat, sicut adjuvaret saxum, si magno impeto deiceretur” (V, 35). („És mivel minden egyes dolog ellenáll saját halálának, amennyire tud, annyira messze áll attól, hogy oda igyekezzen, hogy ha a mozgató ereje nem győzné le a mozgatható test ellenállását, utóbbi soha nem mozogna, és ha nem érvényesülne a kényszerített kifejtő képesség, mindig régi helyére térne vissza, és semmiképpen nem segíti a mozgató erőfeszítését [*conatum*], miként a kő segítené, ha nagy lendülettel lefelé hajítanák.”)

³⁹ C. LEIJENHORST: *The Mechanisation of Aristotelianism*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2006.

⁴⁰ EUSTACHIUS a Sancto Paulo: *Summa*, Leiden, Peter Rigaud, 1626: „corpora gravia supra levia, aut graviora supra minus gravia ubicunque sint gravitant. Similiter levia infra gravia, aut leviora infra minus levia levitant. [...] Quod non sit, nisi mutuo gravium descendentium, levium ascendentium conatu, qui gravitandi et levitandi actu nuncupantur” (P.3, P2, Q6). („[A] súlyos testek a könnyűek fölé helyezve és a súlyosabbak a kevésbé súlyosak fölé helyezve, bárhol legyenek is, nehézségüknél fogva alászállnak. Hasonlóképpen a könnyűek a súlyosak alá helyezve vagy a könnyűebbek a kevésbé könnyűek alá helyezve könnyűségüknél fogva fölemelkednek. [...] Ez egyedül az alászálló nehéz testek, illetve a fölemelkedő könnyű testek kölcsönös törekvése [*conatum*] miatt lehetséges, melyeket a nehézkedés, illetve a könnyed fölemelkedés aktusa alapján nevezünk meg.”)

⁴¹ Benedictus de SPINOZA: *Ifjúkori művek*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1956, 271 sk. (a fordítást módosítottam); illetve G, I. kötet, 206.

⁴² SPINOZA (1956): 291 sk. (a fordítást módosítottam); illetve G, I. kötet, 229.

⁴³ Eric Schliesser egy cikkben, melyet a *conatus* tanának szentelt az *Etika* alapján, a „tehetetlenségi értelmezéssel” szemben érvel egyebek között azon az alapon, hogy Spinoza itt Descartes tehetetlen-

hetetlenségi elvét a PP II, 37-ben az állapot megőrzésére irányuló tendenciaként jellemezte, hiszen kifejezetten felidézti e megfogalmazást A descartes-i filozófia alapelvei II, 14-ben: „minden egyes dolog, amennyiben egyszerű és osztatlan, s csak magában tekintjük, amennyire rajta múlik, mindig megmarad ugyanabban az állapotban.”⁴⁴ Van három szöveghely Spinoza műveiben, ahol egyenértékűként kezeli a *conatust* mint az állapot, illetve mint a lét állandóságára irányuló törekvést. A homályosabb ezen azonosítások közül a *Metafizikai gondolatok* I, 6-ban található. Itt Spinoza a Jó adott *metafizikai* eszméjét bírálja, mely téves megkülönböztetés eredménye „maga a dolog és ama törekvés között, amely megvan minden egyes dologban a maga léteének fenntartására” (*rem ipsam et conatum, qui in unaquaque re est ad suum esse conservandum*).⁴⁵ Ennek megvilágítására Spinoza a következő példát hozza fel:

A mozgásnak megvan az ereje, hogy megmaradjon állapotában [*habet vim in suo statu perseverandi*]; de valójában ez az erő nem más, mint maga a mozgás, azaz ilyen a mozgás természete. Mert ha azt mondom, hogy ebben az A testben, csupáncsak bizonyos mozgásmennyiség van, ebből világosan következik, hogy ameddig amaz A testre ügyelek, nekem mindig azt kell mondanom, hogy ama test mozog. Mert ha azt mondanám, hogy a mozgási erejét [*vim movendi*] önmagából fakadóan elveszíti, akkor szükségképp valami mást is tulajdonítok neki azon kívül, ami a feltevésben foglaltatik, ami által elveszti természetét. De ha ez az érv kissé homályosnak látszik, ám tegyük fel, hogy ama mozgásra való törekvés valami külön dolog a mozgás törvényei és természete mellett [*illum conatum se movendi aliquid esse praeter ipsas leges et naturam motus*]; amikor tehát feltesszük, hogy ez a törekvés metafizikai jó, akkor ebben a törekvésben is szükségszerűen meglesz a törekvés, hogy megmaradjon létében [*necessario hic etiam conatus conatum habebit in suo esse perseverandi*], ebben a törekvésben ismét meglesz ugyanilyen törekvés, s így a végtelenségig; ennél nagyobb képtelenséget nem lehet kigondolni.⁴⁶

.....
ségétől eltérően arról tesz „állítás, hogy miként őrződik meg a lét, nem pedig arról, hogy miként maradnak fenn az állapotok”, és hogy „nincs bizonyíték arra, hogy Spinoza szerint az állapotok dolgok lennének” (SCHLIESSER: i. m. 73). Jelen cikkben kizárólag Spinoza *conatus*-fogalmának forrásaival foglalkozom, így az értelmezési problémák tárgyalása kívül esik elemzésem hatókörén. Csupán annyit jegyeznek meg, hogy Schliesser tétele bizonyosan megalapozott az *Etika* tekintetében (ahol Spinoza a *conatust* csakugyan mint „a lét megőrzésére” való törekvést írja le), azonban nem terjeszthető ki más szövegekre, melyekben – mint meg fogom mutatni – Spinoza az „állapot megőrzését” egyenértékűnek tekinti „a lét megőrzésével”.

⁴⁴ *Unaquaeque res, quatenus simplex, & indivisa est, & in se solá consideratur, quantum in se est, semper in eodem statu perseverat*. SPINOZA (1956): 267 (a fordítást módosítottam); illetve G, I. kötet, 201.

⁴⁵ SPINOZA (1956): 309 (a fordítást módosítottam); illetve G, I. kötet, 248.

⁴⁶ SPINOZA (1956): 309; illetve G, I. kötet, 248.

A conatus mint „állapotok állandóságára” törekvés a KV-ban

Az iménti szövegrészben „az állapot megőrzése” és „a lét megőrzése” közötti egyenlőségjel némileg vitatható, ezzel szemben a KV-ban és a TTP-ban az azonosítás nyilvánvalónak tűnik. A KV – lévén holland szöveg – nem tartalmazza a *conatus* terminust, hanem holland megfelelőjét, a *pooginge* szót használja.⁴⁷ Spinoza a *gondviselés* isteni attribútumának tárgyalásában megjegyzi, hogy az semmi egyéb, mint

az a törekvés, amelyet az egész természetben és a különös dolgokban találunk *létiük fenntartására és megőrzésére*. Mert nyilvánvaló, hogy *semmiféle dolog nem törekedhetnék saját természetéből önmagának megsemmisítésére*, hanem ellenkezőleg, minden dologban benne van az a törekvés, hogy megőrizze és megjavítsa önmagát állapotában [*ieder ding in zig zelf een pooginge heeft om zig zelf en in syn stand te bewaaren*]. (I, V)⁴⁸

Továbbá, Spinoza különbséget tesz általános és különös gondviselés között: leírásában az előbbi „az, amely létrehoz és fenntart minden dolgot, amennyiben része az egész természetnek”, az utóbbi „az a törekvés, amely megvan minden egyes dologban létének megőrzésére, amennyiben nem a természet egy részének, hanem egésznek tekintjük.” Figyelemreméltók a példák, melyeket Spinoza erre felhoz:

Az ember minden tagjáról történik gondoskodás, amennyiben az ember részei; ez az általános gondviselés. A *különös gondviselés* minden külön tagnak (mint egésznek, nem pedig mint az ember részének) az a törekvése, hogy megőrizze és fenntartsa boldogságát.⁴⁹

Az a tény, hogy a KV nem latin szöveg, óvatosságra int; ennek ellenére azt a javaslatot szeretném tenni, hogy Spinoza itt a descartes-i terminológia egy további elemét használja: a *stand* terminust, amely – mint láttuk – a *status* használatát idézi föl Descartes *első természeti törvényében*. Ezenfelül ebben a szövegrészben kifejtett formában is megjelenik az azonosítás a *conatus* mint „az állapot állandóságára”, illetve mint „a lét állandóságára” irányuló ösztön között – s ennek különös jelentősége van, ha meggondoljuk, hogy a KV korai írás (közvetlenül a TIE megfogalmazását követi),⁵⁰ és a *conatus* tanának abszolút értelemben véve első kifejtését tartalmazza.

Jelentőségteljes módon Spinoza a KV-ban az önfenntartásra irányuló ösztön eszméjét arra az elvre hivatkozva védi – és a szövegben számos alkalommal idé-

⁴⁷ Például Edwin Curley és Filippo Mignini Spinoza munkáinak általuk készített kiadásában.

⁴⁸ SPINOZA (1956): 70 sk. (a fordítást módosítottam); illetve G, I. kötet, 140.

⁴⁹ SPINOZA (1956): 70 sk.; illetve G, I. kötet, 140.

⁵⁰ F. MIGNINI: „Per La Datazione E L’interpretazione Del »Tractatus De Intellectus Emendatione« Di Spinoza.” *La Cultura*, XVII, 1979. 87–160.

zi –,⁵¹ mely szerint a dolgok nem törekedhetnek önnön pusztulásukra; az utóbbi elvet önmagában nyilvánvalónak tartja. Az *Etikában* ezt az elvet a 3. rész 4. tétele fejti ki, ami némely kommentátor szerint a *conatus*-érv sarokkövét jelenti.⁵²

T4 Minden dolog csak külső ok által semmisülhet meg [*Nulla res nisi a causa externa potest destrui*]. Bizonyítás: Ez a tétel magától értetődik. Mert minden dolog definíciója állítja az illető dolog lényegét, de nem tagadja; vagyis tételezi a dolog lényegét, de nem szünteti meg. Amíg tehát csupán magát a dolgot, nem pedig a külső okokat vesszük szemügyre, nem találhatunk majd benne semmit, ami azt megsemmisíthetné [*nihil in eadem poterimus invenire quod ipsam possit destruere*].⁵³

Úgy gondolhatjuk, hogy ez a fajta érvelés implicit módon jelen van a KV-ban is. Erre vonatkozólag Mignininek két megállapítása van. Az egyik szerint Spinoza az önfenntartás ezen önmagában nyilvánvaló elvét a klasszikus hagyományból meríti.⁵⁴ A másik szerint a KV idevágó szövegrészét a *hormé* sztoikus tanához kapcsolja.⁵⁵

Azonban megjegyezhetjük, hogy érdekes módon Descartes *első természettörvénye* a PP II, 37-ben szintén azon a feltevésen nyugszik, hogy „semmi nem tarthat saját természetéből fakadóan önmaga ellentéte vagy önmaga megsemmisítése felé” (*nihil ad suum contrarium, sive ad destructionem sui ipsius ex propria natura ferri potest*).⁵⁶ Valóban, ezt a vonalat viszi tovább Descartes-ból a KV azon állítása, hogy „semmilyen dolog nem törekedhet saját természeténél fogva önnön pusztulására”, valamint az *Etika* párhuzamos szövegrésze, ahol észrevehetjük a latin *destruere* ige visszatérését is.

Ami a sztoikus gondviseléstannal való állítólagos kapcsolatot illeti, érdemes megjegyezni, hogy a *De natura deorum* fent idézet szöveghelye a *hormé* fogalmát (és nem mellékesen a *conatus* terminust) kifejtett formában kapcsolatba hozza a *gondviselés* sztoikus fogalmával:

[S] ahogy a különféle egyéb dolgok esetében tulajdon magjuk szabja meg születésüket, növekedésüket és fennmaradásukat, ugyanúgy a világnak is vannak akaratlagos mozgásai, törekvései és vágyai [*conatus et adpitiones*], amiket a gö-

⁵¹ Lásd például KV, I, 1.9: „nem létezhet két végtelenség, hanem csak egy, amely tökéletes és változhatatlan. Ez utóbbit azért tudja, mert tudja, hogy önmagánál fogva semmilyen dolog nem keresi önnön pusztulását, és hogy nem változhat valami jobbra, mivel tökéletes.” Benedictus de SPINOZA: „Short Treatise on God, Man, and His Well-Being.” In Edwin Curley (szerk., ford.): *The Collected Works of Spinoza*, I. kötet, Princeton, Princeton University Press, 1985, 64.

⁵² Lásd például BENNETT: i. m. és CURLEY: i. m.

⁵³ SPINOZA (1997): 171; illetve G, 2. kötet, 146. Kiemelés tőlem.

⁵⁴ Lásd Mignini megjegyzését: SPINOZA (1986): 542: „A gondviselés a *conatus*, melynek révén az egyetemes és egyedi Természet törekszik megőrizni és jobbítani saját létét. Ez a meghatározás egy evidensnek feltételezett, implicit egyetemes elvből következik, ti. a lét önfenntartásának elvéből, mely a klasszikus hagyományból származik, és más spinozai szöveghelyeken is alapvetőnek bizonyul.”

⁵⁵ Uo. 542.

⁵⁶ AT VIII/1, 63.

rögök *hormé*knak neveznek, s mindezeket úgy kapcsolja össze megfelelő cselekvéssel, ahogy mi magunk is tesszük, akik értelmünk és érzéseink révén végzünk mozgásokat. Minthogy tehát a világ szelleme ilyen, ezért joggal lehet akár előrelátásnak, akár gondviselésnek nevezni (görögül ugyanis *pronoia*nak mondjuk). Ez leginkább arról gondoskodik, s főképp azzal törődik, hogy a világegyetem minél biztosabban fenn tudjon maradni, majd pedig hogy semmiben se szenvedjen hiányt, mindenekelőtt pedig hogy tökéletes szépség és teljes pompa uralkodjék benne.⁵⁷

Azonban ezt az analógiát pusztán ötletadásként kell felfognunk. Itt Spinoza a *conatus*-t az isteni attribútumoknak szentelt oldalakon fejti ki, a hagyományos teológia fogalmi apparátusa reformjának tágabb tervezetében illesztve. Ez utóbbi azonban nem egyszerű szótári újrafogalmazás, hanem a tisztázás és újradefiniálás általánosabb munkája; Spinozának e műben sikerül egy efféle újjáalkotás premisszáit lefektetnie, de a tervezet nagyon specifikus erőfeszítésé bővül a TTP-ban. Ezért nem könnyű felfedezni a *De natura deorum* idézett szövegrészének közvetlen hatását a gondviselésben spinozai megfogalmazására a KV-ban – még ha ez teljesen nem zárható is ki.

Descartes-i és sztoikus hatások a TTP conatus-tanában

A következőkben viszont azt a javaslatot szeretném tenni, hogy a TTP XVI olyan szöveg, amely sztoikus elemeket mutat, ugyanakkor megerősíti azt a tételt, mely szerint Spinoza *conatus*-tana emlékeztet az állapotok állandóságának descartes-i tetetlenségi elvére.

Itt egy a természetjognak szentelt szövegrészben Spinoza kifejti, hogy „jog” vagy „rend” alatt a következőt érti:

A természet jogán, vagyis elrendezésén nem más értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait [*regulas naturae uniuscujusque individui*], amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, és hogy a nagyok felfalják a kisebbeket. A halak tehát legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket.⁵⁸

Spinoza azt állítja, hogy a Természetnek – mivel nem egyéb, mint Isten hatóképessége – mindannak megtételére természetes joga van, amit csak képes megtenni. Következésképpen mivel „az egész Természet egyetemes hatóképessége nem más,

⁵⁷ CICERO (1967): 178, II. 58. [CICERO (1985): 81. A fordítást módosítottam.]

⁵⁸ Benedictus de SPINOZA: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. Szemere Samu – Boros Gábor – Szalai Judit, Budapest, Osiris, 2002, 297; illetve G, 3. kötet, 189.

mint az összes individuum hatóképessége együttvéve”, ezért „minden egyes individuumnak teljes joga van mindahhoz, amire képes” (*unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest*); azaz „minden egyes individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége” (*ejus determinata potentia*).⁵⁹ Spinoza így folytatja:

A természet legfőbb törvénye [*lex summa naturae*], hogy minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy a maga állapotában megmaradjon [*unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare*], mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel. Ebből következik, hogy minden individuumnak meg is van erre a legfőbb joga, vagyis, mint mondtam, a természetes meghatározottsága szerint való létezésre és működésre. S itt nem teszünk semmiféle különbséget sem az ember és a természet egyéb individuuma között, sem az ésszel megáldott emberek és mások között, akik nem tudnak helyesen gondolkodni, sem pedig az együgyűek vagy elmebetegek és az épelméjűek között. Mert bármit tesz is valamely egyedi dolog természetének törvényei szerint, azt a legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást.⁶⁰

Úgy látom, e szövegrész ismét világos utalásokat tartalmaz a tehetetlenség descartes-i elemzésére. Spinoza a *conatus*ra mint állapotok állandóságának princípiumára utal, Descartes kifejezését visszhangozva: „*unaquaeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret*” (PP II, 37).⁶¹ Továbbá Spinoza a *conatus*t mint „a Természet legfőbb törvényét” (*lex summa naturae*) írja le, felidézve a tehetetlenségi elv mint *prima lex naturae* descartes-i leírását a PP II, 37-ben. Ennek megfelelően minden dologban (*res*) benne rejlik az a tendencia, hogy fenntartsa jelen állapotát (*status*). Ily módon egy adott *egyed természete* (vagyis hatóképessége) a jelen állapota fenntartására irányuló tendenciájának megfelelőjeként gondoltatik el. Figyelemre méltó, hogy Spinoza az *individuumok* (*individua*) terminust használja itt – ezeket az *Etika*ban olyan többé-kevésbé komplex entitásokként írja le, amelyeket a testek mozgásainak egy bizonyos mintázata hoz létre, és képesek egy bizonyos *forma* birtoklására az időben;⁶² miközben pár sorral följebb, a *conatus* mint „a Természet

⁵⁹ SPINOZA (2002): 297; illetve G, 3. kötet, 189.

⁶⁰ SPINOZA (2002): 297; illetve G, 3. kötet, 189. Kiemelések tőlem.

⁶¹ Lásd AT VIII/1, 62.

⁶² Az individuumok tanát Spinoza az *Etika* 2. részében fejti ki egy olyan gondolatmenetben, mely *de facto* rövid fizikai kitérőnek tűnik. E kitérő két részre tagolódik. Az első részt (*Et 2St1-Ax2*) Spinoza az elemi részecskék fizikájának szenteli (melyeket csak „mozgásuk és nyugalomuk, gyorsaságuk és lassúságuk” segítségével különböztethetünk meg); e részecskéket *corpora simplicissima* néven is említi [*Et 2Ax2*; SPINOZA (1997): 106, illetve G, 2. kötet, 132]. A második rész az individuumokat (*individua*, köztük van az ember is) tárgyalja, amelyeket a *corpora simplicissima* vagy más individuumok mozgásának kölcsönhatása eredményez. Ily módon Spinoza egy mechanisztikus fizika koherens rendszerének körvonalait vázolja (bár nagyon sematikus formában), mely képes közös nevezőre hozni a mik-

legfőbb törvénye” magyarázata során általánosságban *dolgoera* (*res*) utal, ismét szó szerint felidézve a tehetetlenségi elv descartes-i meghatározását a PP II, 37-ből (lásd fent). Ezenfelül Spinoza a „szabályok” (*regulae*) kifejezést használja, hogy leírja az individuum létének és cselekvésének feltételeit, láthatólag Descartes megkülönböztetését idézve a természet általános törvényei (PP II, 37, 39, 40) és a helyváltató mozgás *szabályai* között, melyek e törvényekből következnek, és a testek egyes kölcsönhatásait irányítják (II, 45–52). Valószínűtlennek tűnik, hogy mindezen párhuzamok pusztán véletlenszerűek. Valójában inkább rámutatnak az állapotokra vonatkozó descartes-i tehetetlenségi elv jelentőségére Spinoza *conatus*-tanának fejlődését illetően.

Emellett lehetséges felfedeznünk olyasmit is a szövegrészben, ami szerintem nyilvánvaló sztoikus hatás. Mint láttuk, a sztoikusok azonosították egy dolognak az önfenntartásra irányuló késztetését sajátos természetével (οἰκείωσις, latinul *conciatio*). Állításuk szerint az önfenntartásra irányuló késztetés egyetemes, de minden élőlény a maga módján hagyja ezt működni, miközben saját természete szerint él. Például a *De finibus* V, 24-ben Cicero megjegyzi, hogy a sztoikusok szerint

[m]inden élőlény szereti önmagát, és mihelyt megszületik, azon igyekszik, hogy megőrizze önmagát [*id agit ut se conservet*] [...]. [25] Mivel pedig minden egyes élőlénynek megvan a maga természete, szükségszerűen mindegyikük célja az, hogy betöltsék természetüket [...]. De ezek a végső és legfőbb célok, melyeket kutatunk, különbözők, és megoszlanak az élőlények különböző fajai szerint. Mindegyik fajnak megvannak a sajátos céljai, melyek megfelelnek saját természetük kívánalmainak.⁶³

Az V, 26-ban így folytatja:

Minden élőlénynek közös célja, hogy természetük szerinti éljenek. De természetük sokféle – a ló természete eltér a marháétól, és az eltér az emberétől. Mind-

roszkopikus fizikát, a természetfilozófiát és az összes életfolyamatot. E rendszer a következő módon foglalható össze. A természet alkotórészei végső soron (a) a *corpora simplicissima*, melyek viselkedése teljes egészében magyarázható a tehetetlenségi elv és általánosabb mozgástörvények alapján. E testek alkotják meg – kényszerű egymásra helyeződésük révén vagy a mozgás és nyugalom váltakozó mintázatának más testekkel történő létesítése útján – (b) az individuumokat (*individua*), melyek képesek megmaradni az időben mindaddig, amíg alkotórészeik viszonya – dacára a számos affekciónak, melyeket elszenvedhetnek (ilyen például az őket alkotó testek kicserélődése, kiterjedésük változása, helyük vagy helyzetük változása) – állandó marad, jellegzetes *formájuk* megőrzése révén fenntartva természetüket. Az egyedek, amint az egyszerű testek teszik, képesek (c) komplexebb egyedeket alkotni, amelyek megint csak komplexebb egyedeket alkothatnak, és végül létrehozzák az embert és a természetet. Végső soron Spinoza azt állítja, hogy a Természet egészét „egyetlen individuumnak” tekinthetjük, „amelynek részei, azaz valamennyi test végtelen sok módon változnak anélkül, hogy az egész individuum bármiképp megváltoznék” [2St7M; SPINOZA (1997): 112].

⁶³ CICERO: *On Moral Ends*, ford. J. Annas, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2001, 125.

amellett van egy közös célja [ti. az önfenntartás – R. G.] nem csupán az állatoknak, hanem minden dolognak, amit csak a természet táplál, nevel és védelmez.⁶⁴

Értelmezésem szerint a TTP idézett szövegrészében Spinoza kifejezetten ezt a sztoikus tant visszhangozza. Spinozát parafrázálva, a természet minden individuumot arra determinál, hogy a szabályok egy meghatározott készlete szerint létezzék és cselekedjék, melyeket az illető individuum természeteként határozhatunk meg. E szabályok különös megnyilvánulásai a legfőbb törvénynek, mely minden dolgot a saját állapotának megőrzésére irányuló törekvése készítet. Épp úgy, mint a sztoikusoknál, a nagy hal determinációja, ti. hogy megegye a kisebb halat, Spinoza számára is a hal sajátos természetének kifejeződése. Utóbbi pedig a maga részéről az önfenntartásra irányuló egyetemes tendencia kifejeződése. Míg az *oikeiószi* sztoikus tana e tendenciát csak az élőlényeknek tulajdonította, Descartes tehetetlenség-tana megengedte kiterjesztését az élő és élettelen természet egészére. Ily módon a TTP elegendő anyagot kínál a *conatus* és a sztoikus *oikeiószi* hasonlóságának megerősítésére, melyet a fent idézett kutatók javasoltak, és úgy vélem, az utóbbit bizvást felvehetjük Spinoza *conatus*-tanának forrásai közé Descartes tehetetlenség-elméletével együtt.

A conatus Hobbes-nál és Spinozánál

Végezetül megvizsgálom a hipotézist, mely szerint Spinoza *conatus*-tanát a *conatus* hobbes-i felfogása befolyásolta. Hadd jegyezzem meg, hogy vitatott marad, mennyire ismerte Spinoza Hobbes munkásságát, túl a *De cive* című munkán.⁶⁵ Ha ezt zárójelbe tesszük, első pillantásra igen különbözőnek tűnik Spinoza, illetve Hobbes felfogása a *conatus*ról. Valóban, Spinoza *conatus*t tulajdonít mind a gondolat, mind a kiterjedés minden modális meghatározottságának. Ezenfelül Spinoza szerint a testnek megvan a maga *conatus*a, tekintet nélkül kinetikus állapotára, vagyis arra, hogy mozgásban vagy nyugalomban van-e (mely Spinoza fizikájában valódi

⁶⁴ Uo. 125.

⁶⁵ Annak lehetősége, hogy Spinoza olvashatt más Hobbes-szövegeket a *De Cive* mellett (mely megvolt könyvtárában, és amelyről beszél egy Jelles-hez 1674 júniusában írott levélben), vita tárgya a kutatók körében. Míg Martial Gueroult (ld. M. GUEROUT: *Spinoza II: L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974) azt állítja, hogy Spinoza nem olvashatta a *Leviatánt* (mely latinul 1669-ben jelent meg), és William Sacksteder valószínűtlennek minősíti a lehetőséget, hogy Spinoza olvashatt más Hobbes-szövegeket, mint a *De Civet* (ld. W. SACKSTEDER: „Spinoza’s Attributes, Again: An Hobbesian Source”. *Studia Spinozana*, III, 1987. 125–148), Catherine Secretan azt az észrevételt teszi, hogy Jan de Witt kormányzása idején Hobbes gondolkodása drámai gyorsasággal vált ismertté Hollandiában, és hogy Van Velthuysen Spinoza belső köréhez tartozott (C. SECRETAN: „La Reception De Hobbes Aux Pays-Bas Au XVIIe Siecle”. *Studia Spinozana*, III, 1987. 27–46). Ezenfelül Karl Schumann megjegyzi, hogy „a *Leviatán* egy névtelen holland fordítása megjelent 1667-ben”, következésképpen „Spinoza ezt esetleg már kéziratban is láthatta”, s azt a következtetést vonja le, hogy „M. Gueroult állítása, mely szerint »Spinoza nem olvashatta a *Leviatánt*«, ennyiben módosításra szorul” (K. SCHUMANN: „Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes: Zum Problem des Einflusses”. *Studia Spinozana*, III, 1987. 47–69).

állapot). Hobbes ezzel szemben egyértelműen azonosítja a *conatus*t a mozgással – jóllehet annak infinitezimális mennyiségével. Továbbá Spinoza implicit módon elismeri, hogy egy konkrét lény *conatus*a megszűnhet abban az esetben, ha egy „nagyobb ok” lép működésbe, és legyűri az előbbi létét, míg Hobbes szerint „a törekvés örökítése [...] végtelenül folytatódik” (*De corpore* III, XV, 7).⁶⁶ De a legfontosabb e különbségek között talán a *conatus* eltérő szemléletében áll a test lényegének vonatkozásában. Spinoza amellet érvel, hogy egy dolog *conatus*a azonos annak lényegével.⁶⁷ Ezzel ellentétben – dacára az egymással szembenálló értelmezéseknek –⁶⁸ Hobbes szemében egy dolog kezdeti mozgása (azaz első *conatus*a) anyaga és járuléka mellett csupán *egy* azon számos mód közül, ahogyan egy testet individualizálhatunk, illetve ahogyan ebből kifolyólag meghatározhatjuk lényegét. Valójában Hobbes nominalista megoldást ad az individuációra, mivel – mint írja – „azt kell fontolóra vennünk, aminek révén bármit megnevezünk, amikor azonoságát illetően folytatunk vizsgálódást.”⁶⁹ Miközben az individuáció kérdésének mindhárom klasszikus megoldása – vagyis „az anyag egységén”, „a forma egységén”, illetve „a járulékok összességének egységén” alapuló megoldások (*De corpore*, II, XI, 7)⁷⁰ – elkerülhetetlenül paradoxonokhoz vezetnek,⁷¹ Hobbes azt állítja, hogy az individuáció a névben adott értelemről függ, mely név által egy bizonyos entitást megjelölünk. Ezt írja:

amikor csak a nevet, amelynek révén feltesszük a kérdést, hogy egy dolog ugyanaz-e, mint volt, egyedül az anyagra tekintettel adtuk az illető dolognak, akkor ha az anyag ugyanaz, a dolog is *individually* ugyanaz [...]. Hasonlóképpen, ha a nevet arra a formára tekintettel adtuk, amely a mozgás kezdete, akkor amíg a

⁶⁶ THEW, I. kötet, 216.

⁶⁷ Lásd *Et* 317.

⁶⁸ Lásd különösen J. PIETARINEN: „Conatus as Active Power in Hobbes”. *Hobbes Studies*, XIV, 2001/1. 71–83. Pietarinen amellet érvel, hogy az egyedi lényeg és a mozgató princípium egybeesik Hobbes-nál. Érvelése a testek rugalmasságának hobbes-i magyarázatán nyugszik. A DC XXII-ben a rugalmasság a test valamiféle benső *conatus*ának jelenléte révén nyer magyarázatot, mely észlelhetetlen az érzékelés számára, de az értelem szeme számára nem az, és amely megmarad a külső zavarok miatti módosulások során, arra készítve a testet, hogy helyreállítsa eredeti formáját. Ebben a vonatkozásban Pietarinen arra következtet, hogy Hobbes szerint a rugalmas testek „vággyal” bírnak a helyreállításuk iránt, és hogy ez bizonyítja azt, hogy az egyedi dolgok azonossága jellegzetes kezdeti mozgásuk fenntartásában áll, mely a maga részéről egybeesik a testek törekvésével vagy inherens erejükkel. Ezért azt a következtetést vonja le, hogy „inherens erő készíteti az egyedeket az önfenntartásra” (PIETARINEN: i. m. 79). Nehezen állíthatjuk, hogy a test rugalmassága valóban a test természetének megőrzésére irányuló törekvés, különösen akkor, ha tekintetbe vesszük, hogy Hobbes nem azonosítja a test eredeti állapotát annak természetével. Az sem tűnik jogosult következtetésnek, hogy egy bizonyos test, amennyiben benső *conatus*a nincs jelen, elveszti egyedi azonosságát, és egy másik testté lesz. Ezért nem könnyű Pietarinen nézetét osztva ebben az összefüggésben önfenntartásra irányuló tendenciáról beszélni.

⁶⁹ THEW, I. kötet, 137.

⁷⁰ THEW, I. kötet, 135.

⁷¹ THEW, I. kötet, 136–137.

mozgás megmarad, az illető dolog ugyanaz az *individuális* dolog lesz; ahogyan az ember mindig ugyanaz lesz, akinek cselekedetei és gondolatai mind a mozgásnak ugyanabból a kezdetéből származnak, nevezetesen abból, ami születésében tartalmaztatott [...]. Végül, ha a nevet valamely járulék alapján adtuk, akkor a dolog *azonosság*a az anyagtól fog függeni; mert ha az anyagot elveszjük és pótoljuk, a járulékok, amelyek voltak, elpusztulnak, és újak keletkeznek, melyek nem lehetnek szám szerint ugyanazok [...].⁷²

Ily módon úgy tűnik, hogy Hobbes szerint a mozgás eredete nem élvez semmiféle elsőbbséget az individuáció tekintetében a testhez vagy a járulékokhoz képest. Következésképpen a test egyedi esszenciájának és kezdeti mozgásának egybeesését ki kell zárnunk, és ebben a *conatus* hobbes-i és spinozai felfogásának újabb különbségét kell látnunk.

Némely kommentátor – például Edwin Curley és újabban Valtteri Viljanen – védelmébe vette a nézetet, mely szerint Hobbes *conatus*-elmélete befolyásolta Spinozát, megjegyezve, hogy a *conatus* mindkét gondolkodó politikai és pszichológiai gondolkodásában alapvető szerepet játszik.⁷³ Természetesen Hobbes pszichológiájának és politikaelméletének hatása Spinozára vitán felül áll. Az is világos, hogy az önfenntartás eszméje jelen van Hobbes politikaelméletében.⁷⁴ Például Curley idézi a *De cive* I, 7-et, ahol Hobbes kifejezetten megállapítja, hogy „[m]inden ember vágyakozik arra, ami jó számára, és kerüli, ami rossz, de főképp a legfőbb természeti rosszat, a halált, és ezt a természet egy bizonyos késztetése révén teszi, nem kevésbé, mint ahogyan az, aminek révén a kő lefelé mozog.”⁷⁵ Hobbes szerint épp az hajt bennünket a természeti állapot felülmúlására, hogy el akarjuk kerülni a legrosszabbat, vagyis az erőszakos halált.⁷⁶ E nézet bizonyára befolyásolhatta Spinozát. Azonban ezt az állítást érthetjük úgy, mint hivatkozást az önfenntartás általános eszméjére, mely – mint láttuk – széles körben elterjedt a nyugati gondolkodásban. Ezzel szemben messze nem világos, hogy ez az állítás valamely lényeges vonatkozásban kapcsolódik Hobbes *conatus*-elméletéhez, és ezért az sem, hogy releváns háttérét adja Spinoza *conatus*-tanának. Más szóval Hobbes széles körben alkalmazza a *conatus* fogalmát fizikájában és – mint látni fogjuk – pszichológiájában, míg úgy tűnik, a fogalom hiányzik politikaelméletéből. Ebben az összefüggésben Viljanen azt állítja, hogy Spinoza Hobbes *conatus*-elvének megtalálhatta egy alkalmazását a politikára, amikor utóbbi a *De cive* című műben ezt írja: „a természetjog első alapja az, hogy minden ember, amennyire rajta múlik, törekszik [*endeavour*] védeni életét és tagjait” (*De cive* I, 7).⁷⁷ Azonban érdemes

⁷² THEW, I. kötet, 137–138.

⁷³ Lásd CURLEY: i. m. és VILJANEN: i. m.

⁷⁴ Ehhez lásd J. HAMPTON: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1988.

⁷⁵ CURLEY: i. m. 104–105.

⁷⁶ Lásd például: *Leviatán* I, XIII, 9.

⁷⁷ THEW, 2. kötet, 9; lásd VILJANEN: i. m. 89.

megjegyezni, hogy a *De cive* latin változatában (ez volt meg Spinoza könyvtárában) e releváns szöveghely fordítása egyáltalán nem használja a *conatus* terminust („*Iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam & membra sua quantum potest tueatur*”),⁷⁸ és úgy tűnik, hiányzik belőle minden utalás a *conatus*-tanra.

Sztoicizmus versus epikureizmus?

Van azonban egy további, jelentős különbség Hobbes és Spinoza *conatus*-tana között. E különbség nézetem szerint abban fedezhető fel, hogy miként alkalmazzák a *conatus* fogalmát a pszichológiára. Hobbes a *conatus*-t – az élettelen testek mozgásai mellett – *vitális* és *animális* mozgások leírására használja. A kétfajta mozgás különbségét a *Leviatán* első részének VI. fejezetében világítja meg. Az előbbieket olyan mozgások, „amelyekhez nincs szükség a képzelőerő segítségére”, például „a vérkeringés, érverés, lélegzés, emésztés, táplálkozás, kiválasztás stb.”, míg az utóbbiak, melyeket *akaratlagos* mozgásoknak is neveznek, „a járás, beszéd, a végtagok mozgatása.”⁷⁹ A *Leviatán* elismeri a *conatus* kulcsszerepét: ez a *parvus motus*, mely az animális vagy akaratlagos mozgások kezdetén áll.⁸⁰

A *De corpore* IV, XXV, 10-ben Hobbes azt állítja, hogy az animális mozgások a szerveknek az érzéki ingerekre adott válaszából származnak. Az ingerre válaszolva keletkezik egy *conatus*, mely – ha bevonja a belső szervet – nagyobb visszaverődési szöveget hoz létre, felnagyítja a benyomást, és nagyobb ideát eredményez.⁸¹ Ez az elgondolás a gyönyör és a fájdalom érzései genezisének hobbes-i víziójához kapcsolódik, mely, úgy gondolom, különösen érdekes Hobbes és Spinoza közötti összehasonlításunk szempontjából. Hobbes elgondolását Harvey fiziológiájára alapozza, és ily módon kitüntetett szerepet juttat a szívverésnek, amit szintén vitális mozgásként értelmez (lásd *De corpore*, IV, XXV, 12). Hobbes állítása szerint a gyönyör és a fájdalom akkor jön létre, amikor a szívverésre külső, érzéki ingerek hatnak:

Mert miután az élet eredete a szívben van, annak a mozgásnak az érzékelésre képes lényben, amely eljut a szívhez, szükségképpen valamilyen minőségi változást vagy eltérést kell létrehoznia a vitális mozgásban, nevezetesen gyorsítania vagy lassítania, segítenie vagy gátolnia kell azt. Mármost amikor segíti, akkor az gyönyör, amikor pedig gátolja, akkor az fájdalom, kellemetlenség, bánatalom stb.⁸²

A *conatus* kulcsszerepet játszik ebben az elgondolásban: ez az a kezdeti mozgás, mely a gyönyör és a fájdalom ingereire válaszolva lép fel. Ha a vérkeringést akadá-

⁷⁸ Lásd THOP, 2. kötet, 164.

⁷⁹ THEW, 3. kötet, 38.

⁸⁰ THEW, 3. kötet, 39.

⁸¹ THEW, I. kötet, 405.

⁸² THEW, I. kötet, 406.

lyozza az érzéki inger affekciója, a testrészek hajlamosak meghajolni, illetve kiegyenesedni; ennek az a hatása, hogy a szellemek mozgásai helyreállnak az idegekben, s ezért a fájdalom enyhül. Ha viszont a vitális mozgást javítja az érzéki inger, a testrészek hajlamosak az idegek segítségével fenntartani és gyarapítani a szellemek e mozgását. Ezt a válaszképp fellépő mozgást tehát úgy kell tekintenünk, mint

a legelső törekvést, mely a magzatban is megvan; mikor az anyaméhben van, tagjait akaratos mozgással mozgatja, hogy elkerülje azt, ami kellemetlen számára, és keresse, ami kellemes. És ezt az első törekvést, amikor olyan dolgok felé irányul, amelyekről tapasztalatból tudjuk, hogy kellemesek, vágnak nevezzük, azaz közeledésnek; s mikor kitér az elől, ami kellemetlen, akkor elkerülésnek, vagy menekülésnek.⁸³

Ily módon Hobbes *conatus*-a lényegileg a gyönyör keresésére és a fájdalom kerülésére irányul, szemben Spinozáéval, aki az önfenntartást célozza. Úgy vélem, ez döntő különbség a *conatus* elvének hobbes-i és spinozai használata között a pszichológiában. Hobbes az önfenntartást a vágyakozás és elkerülés fogalmaira támaszkodva magyarázza. Állítása szerint az egyén java semmi egyéb, mint az, amire az illető vágyakozik.⁸⁴ Így az önfenntartás vágyának elsődlegessége annak köszönhető, hogy ez „az első a javak között”, amire minden ember természettől vágyakozik.⁸⁵

Mint láttuk, Spinoza *conatus*-át az önfenntartás sztoikus eszméjével vetették össze. Hasonló módon Hobbes *conatus*-át az első késztetés epikureus fogalmához hasonlít

⁸³ THEW, 1. kötet, 407. Hasonló értelmezést találunk az *Elements of Law*ban is: TH. HOBBS: *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, 22: „This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is *the endeavour or internal beginning of animal motion*, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing” (I, 7, 2). („Ez a mozgás, amelyben a gyönyör, illetve a fájdalom áll, egyszermind sürgetés vagy ingerlés arra, hogy közelebb kerüljünk ahhoz a dologhoz, amely gyönyörködtet, illetve elhúzódjunk attól, amely bánt. És e sürgetés a *törekvés vagy az animális mozgás benső kezdete* [kiemelés tőlem]; ezt, amikor a tárgy kellemes érzést okoz, VÁGYnak nevezzük; amikor kellemetlent, akkor ELKERÜLÉSnek, a jelenlévő kellemetlenség tekintetében; a várt kellemetlenség tekintetében viszont FÉLELEMnek. Ily módon a gyönyör, szeretet és vágy, melyet vágyakozásnak is nevezünk, különböző nevek a különböző módokra, ahogyan ugyanazon dolgot tekintjük.”)

⁸⁴ THOP, 2. kötet, 95.

⁸⁵ THOP, 2. kötet, 98: „Bonorum autem primum est sua cuiusque conservatio. Natura enim comparatum est, ut cupiant omnes sibi bene esse” (XI, 6). („A javak között természettől első mindenki számára, hogy megőrizze önmagát. Mindenkinek természettől sajátja ugyanis az a vágy, hogy jól menjen a sora.”) Hampton jellemzése szerint Hobbes pszichológiájának ez a vonatkozása „durva és túlonúl leegyszerűsítő”, mert „bár a normális emberi lényekben nyilvánvalóan erős vágy van az önfenntartásra, nem plauzibilis azt bizonygatnia Hobbesnak, hogy ez a vágy *mindig* mindenkihez megelőz minden más vágyat” (HAMPTON: i. m. 16).

hatjuk, amivel szemben a sztoikusok érveltek (és ami Hobbes számára valószínűleg inspirációt nyújtott). Diogenész Laertiosz a következőképpen idézi fel e vitát:

[A sztoikusok] tévesnek tartják, amit némelyek [ti. az epikureusok] állítanak, ti. hogy az állati élőlény első késztetése a gyönyörre irányul. Mert a gyönyör – ha valóban jelentkezik – csupán melléktermék, ami akkor keletkezik, amikor a természet maga egymagában kikutatja és felleli [az élőlény] alkatához illő dolgokat [...].⁸⁶

Azt állítom, hogy ugyanezt a döntő különbséget fedezhetjük fel abban a módban, ahogyan Spinoza, illetve Hobbes használja *conatus*-elvét a pszichológiában. Így mind a filológiai jellegű érvek – melyek arra utalnak, hogy Spinoza nem ismerte a *conatus* fogalmának részletes elemzését Hobbes-nál –, mind az a filozófiatörténeti érv, mely szerint Spinoza és Hobbes ellentétes filozófiai iskolák *conatus*-értelmezéséhez kapcsolódtak, legalábbis nagyon valószínűvé teszik a feltevést, hogy Spinoza nem Hobbes-tól vette át a *conatus* terminust és az általa megjelölt koncepciót. Annál is inkább így van ez, mivel – amint a korábbiakban bemutattam – a sztoikus, illetve a descartes-i fogalomhasználat mellett fel lehet mutatni egy harmadik forrást, a kortárs skolasztikus fizikai értekezéseket, melyek Spinoza számára kézenfekvő forrásul szolgálhattak.

Fordította: Farkas Henrik

Rezümé

A törekvés (conatus) fogalmának felépítése Spinozánál

Ebben a tanulmányban áttekintést nyújtok a törekvés (*conatus*) fogalmának átfogó jelentőségéről és fejlődéséről Spinozánál. Áttekintem a törekvés fogalmára irányuló angolszász értelmező irodalom fő irányait. Javaslatokat teszek lehetséges forrásaira, míg más forrásokat, amelyeket a szakirodalomban hajlamosak elfogadni, kizárok. Szövegszerű bizonyítékokat és történeti megfigyeléseket vonultatok fel annak megmutatására, hogy a *conatus*-elmélet a *Rövid tanulmányban* és a *Teológiai-politikai tanulmányban* adott megfogalmazásaiban a tehetetlenség karteziánus tanát és a sztoikus *bormé* tanának másodlagos változatait kombinálja. Spinoza *conatus*-át tulajdonképpen Descartes tehetetlenségről szóló tanítása ihlette, míg Hobbes tanítása alig játszott szerepet Spinoza törekvésfogalmának kialakulásában.

Kulcsszavak

Spinoza *conatus*-fogalma, Descartes *inertia*-fogalma, sztoikus tanítás a *bormér*ről (ὄρμη)

⁸⁶ LAËRTIUS: i. m., 2. kötet, 193. (LONG – SEDLEY: i. m. 444–445; Diogenész Laertiosz 7.86, ford. Bruner Akos.)

Abstract

Spinoza's Construction of the Conatus

In this paper I give an overview of the general significance and development of the concept of endeavour (conatus) in Spinoza. I rely on the main works of the English-language interpretive literature. I make suggestions concerning the possible sources of Spinoza's concepts, whereas I exclude sources that are usually accepted in the secondary literature. I offer textual evidences and historical considerations in favour of the thesis that the formulations of the theory of conatus in the Short Treatise and the Theological-political Treatise combine the Cartesian doctrine of inertia and some secondary versions of the Stoic teaching on the hormé. While Spinoza's conatus was inspired by Descartes' teaching about inertia, whereas Hobbes' teaching played hardly any role in the development of Spinoza's concept of conatus.

Keywords: Spinoza's *conatus*, Descartes' concept of *inertia*, Stoic teaching on *hormé* (ὁρμή)

SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES

A *conatus*: Spinoza kritikai Hobbes-olvasata¹

Jelen szöveg a Spinoza-kutatás egy viszonylag homályos területét próbálja megvilágítani: azt a kérdést igyekszik tisztázni, Spinoza vajon Hobbes mely szövegeit olvasta. Azt tudjuk, hogy a *De Cive* fellelhető volt Spinoza könyvei között. De Hobbes a *De Corporéban* és a *Leviatánban* ruházza fel új értelemmel a *conatus* fogalmát, azt a fogalmat, amelyet Spinoza az *Etikában* a hobbesihoz hasonló értelemben használ. A szöveg tehát olyan érveket kísérel meg felsorakoztatni, amelyek alátámasztják, hogy Spinoza olvasta a fenti szövegeket. Túl ezen, az utolsó részben e hatás határait is kiterünk.

A *conatus* fogalma, amelynek alkalmazása 1650 és az 1670-es évek vége közötti időszakban válik intenzívvé, és a létezőknek azt a törekvését jelzi, hogy létezésükben fennmaradjanak, Bernard Rousset kifejezésével élve „meteorként”² bukkan fel a 17. század számára. Ez a fogalom, amelyet gondosan meg kell különböztetni a szintén mozgásra utaló *impetustól*, alapvető szerepet játszott mind Hobbes, mind Spinoza filozófiájában, hogy aztán olyan gyorsan el is tűnjön, amilyen sebesen korábban megjelent. Persze e fogalom újdonsága csak viszonylagos, hiszen már a skolasztikus értekezésekben is használták a természetes mozgásban akadályozott testekre vonatkozóan: a testeknek arra való törekvését (*appetitus*) jelezte, hogy visszanyerjék természetes mozgási folyamatukat (például a testek nehézkedéséről szóló elemzésekben).³ Hobbes arra használja e fogalmat, hogy a vitális mozgást jelölje vele, nem pedig azt, amire korábban utalt; Spinoza pedig átveszi e fogalmat, hogy látszólag ő is egy hasonló entitást jelöljön vele. Mindez feltétlenül azt sugallja, hogy Spinoza

¹ A szöveg első változata *L'héritage hobbesien de Spinoza* címen került előadása a 23. Filozófiai Világkongresszuson 2013. augusztus 6-án Athénban. Köszönet illeti a „Spinoza and His Contemporaries” elnevezésű kerekasztal hozzászólóit, különösen Filip Buyse-t és Lorenzo Vinciguerrát józanul kritikus hozzászólásaikért. Az írás franciául ezen a címen jelent meg: „Le *conatus*: Spinoza lecteur critique de Hobbes” in *Science et esprit*, Vol. 68 No. 1, 2016, 99–109, és egy további, nemrégiben megjelent angol nyelvű tanulmányomban szélesebb párhuzamot vonok Hobbes és Spinoza etikája között: „Reason and Desire: Hobbes and Spinoza on *Conatus*, Reason and the Emotions” in R. Loredana Cardullo – Francesco Coniglione, szerk., *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, New Perspectives*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2017, 151–168.

² Bernard ROUSSET: „Histoire d'un météore: Le conatus selon ses diverses dimensions”. In Uő: *Genlincx entre Descartes et Spinoza*, Párizs, Vrin, 1999, 189–199.

³ Lásd például az Arisztotelész munkáinak 1592–1606 között készült kommentárját, a *Commentarii Conimbricensis*, amelyet még a 17. század elején is gyakran használtak. Ezen belül lásd: *Commentarii in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, V. könyv, VI. fejezet, Explanatio. E ponton Rodolfo Garau rendkívül tanulságos cikkéhez érdemes fordulni, amely e kötetet tárgyalja. Köszönet illeti Garaut, amiért a konferencián elhangzott előadásában rendelkezésünkre bocsátotta megvilágító elemzéseit.

Hobbestól örökölte meg e fogalmat, vagyis hogy a spinozai filozófia egyik legalapvetőbb és legfontosabb fogalma közvetlenül a hobbesi gondolkodásból származik. Mégis: az, hogy Spinoza mit köszönhet angol elődjének, távolról sem világos, sőt azt sem tudjuk bizonyossággal – egy vagy két kivételtől eltekintve –, hogy Spinoza mit olvasott Hobbestól, ahogyan azt sem, hogy gondolkodói pályafutásának mely szakaszában olvasta az angol filozófust. Itteni célunk az, hogy nagy vonalakban felvázoljuk azokat az összefüggéseket, amelyek közvetlen hatás meglétére engednek következtetni, ugyanakkor hangsúlyozni kívánjuk e kapcsolat nehézségeit és a két gondolkodó közötti különbségeket.

Először pontosan rögzíteni fogjuk, hogy Hobbes mely szövegeit olvashatta Spinoza. Kezdeként felelevenítjük azt a néhány megjegyzést, amelyet Spinoza Hobbesról tett. Itt azokat a részeket emeljük ki, amelyek még ott is nagyon kritikusak, ahol azt gondolhatnánk, hogy a két filozófus ugyanazt a dolgot mondja. Ezt követően annak a kérdésnek járunk utána, hogy Spinoza Hobbes mely politikai művére is tehetett célzást ezeken az oldalakon. Ennek keretében megmutatjuk majd, mely művek voltak Hollandiában hozzáférhetőek Spinoza számára a korszakban. E rész tanúsága szerint teljes mértékben lehetséges, hogy Spinoza a könyvtárában található *De Civén* kívül a *Leviathánt* és a *De Corporét* is olvasta, amelyekben – ahogy köztudott – a *conatus* hobbesi elvének sokkal precízebb kidolgozása olvasható.

Második lépésben Hobbes e két művében vizsgáljuk majd meg a *conatus* jelentését, azért, hogy aztán összehasonlíthassuk azzal a jelentésével, amelyet Spinozánál találunk. Az, hogy a *conatus*nak az életlendület egy nagyon sajátos értelmében vett használata a két gondolkodónál közel áll egymáshoz, érveket szolgáltat ahhoz a felfogáshoz, hogy Hobbes közvetlen hatást gyakorolt Spinozára. Minél inkább megvilágítjuk a *conatus* használatának értelmét a két műben, annál egyértelműbbé válik, hogy Spinoza közvetlenül ismerte a *Leviatánt* és a *De Corporét*.

Ha Spinoza valóban „olvasója” is volt Hobbes *conatus*ának, azért nem kevésbé bizonyos, hogy kritikus olvasója is egyben: a tanulmány harmadik részében visszatérünk a Hobbesra vonatkozó spinozai megjegyzésekre, hogy megkíséröljük magyarázatot találni a negatív hangvételre. Hol különül el kettejük gondolkodása? Mi az pontosan, amit Spinoza átvesz Hobbestól, és hol húzódik az átvétel határa? Végül az elemzés fel fogja tárni, hogy még ha Spinoza minden valószínűség szerint Hobbestól veszi is át a *conatus* fogalmát, annak teljesen eltérő jelentést ad.

1. Mit olvashatott Spinoza Hobbestól?

Mindenekelőtt tudjuk-e, mit olvashatott Spinoza Hobbestól? Életművében kétszer említi közvetlenül Hobbest. Az 50. levélben, amelyet barátjának, Jarig Jellesnek írt 1674. június 2-ai keltezéssel, annak a kérésnek tesz eleget, hogy pontosítsa a Hobbes és a saját politikafilozófiája közötti különbséget.

Ami az államelméletet illeti, köztem és Hobbes között, akire kérdése vonatkozik, az a különbség, hogy én a természetjogot mindig sértetlenül fenntartom, s hogy szerintem a főhatalmat bármely politikai közösségben csak annyi jog illeti meg alattvalóival szemben, amennyivel hatalma meghaladja az alattvalókéét; a természetes állapot folytatásáról van szó tehát.⁴

Gilbert Boss az első,⁵ aki elemzésében abból indult ki, hogy e meglepő megfogalmazás az ellentétesség látszatával elfedheti, hogy a két gondolkodó között valójában egyezés van ezen a ponton. Christian Lazzeri, aki megkerülhetetlen művében a politikaelmélet felől vizsgálta a Hobbes és Spinoza közötti viszonyt, természetesen szintén alaposan megvizsgálta a két szerző természetjogi elmélete és a társadalmi szerződéssel kapcsolatos nézetei közötti árnyalatnyi hasonlóságokat és különbségeket.⁶ Hobbes a maga részéről inkább a kettejük közötti hasonlóságra figyelt fel, amikor megismerkedett a *Teológiai-politikai tanulmánnyal* (a továbbiakban TPT), olyannyira, hogy állítása szerint Spinoza túlment rajta, mivel ő, Hobbes, nem mert annyira őszintén írni.⁷

Az 1670-es *Teológiai-politikai tanulmány* tizenhatodik fejezetének egyik jegyzete is egyértelműen utal Spinoza Hobbesszal ellentétes álláspontjára, ám ismét anélkül, hogy bármilyen művet idézne. Spinoza kategorikusan kijelenti, hogy a „Hobbes által hangoztatott ellentétes vélemény dacára [...] ha az ember az ész tanácsaira hallgat, mindenekelőtt azt kívánja majd, hogy béke honoljon.”⁸ Az utolsó részben visszatérünk majd az idézet pontos szöveghelyére, és tisztázzuk a Hobbes és Spinoza között fennálló különbséget abban a vonatkozásban, hogy milyen értelmet kaphat náluk a *conatus* vagy kívánság (*désire*) az emberi természetben, tekintettel az észre. Spinoza két közvetlen Hobbes-hivatkozása alapján jelen pillanatban annyit állíthatunk, hogy Spinoza nyilvánvalóan olvasta Hobbest, ugyanakkor tanácstalanok vagyunk azzal kapcsolatban, mely műveit. Továbbá semmilyen igazán éles

⁴ A magyar fordítás lelőhelye: FOGARASI Béla – LUKÁCS György – MÁTRAI László (szerk.): *Benedictus de Spinoza: Politikai tanulmány és levelezés*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1957, 325. A fordítást módosítottuk.

⁵ A kérdésről szóló első tanulmányát lásd a *Studia Spinozanának* abban a számában, amelyet a Spinoza–Hobbes-viszonynak szenteltek: Gilbert BOSS: „Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza”. *Studia Spinozana*, III, 1987. 87–123. Lásd még ehhez: Gilbert BOSS: „Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza”. *Les études philosophiques*, I–II, 1994, 171–190.

⁶ Lásd különösen a III. és IV. fejezetet („Droit naturel et loi naturelle”, 103–153, valamint „Qu’est-ce qu’un transfert de droit?”, 155–240) az alábbi könyvben: Christian LAZZERI: *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

⁷ Lásd AUBREY, 1680, I: 357: He told me he [Spinoza] had outthrown him [Hobbes] a bar’s length, for he durst not write so boldly. („Azt mondta nekem, hogy ő [Spinoza] túllicitálta, mivel ő [mármint Hobbes] nem mert olyan bátran írni.”) Az idézet az alábbi műben található: Aloysius P. MARTINICH: *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 339.

⁸ Benedictus de SPINOZA: *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris, Budapest, 2002, 304. [A fordítást a szövegkörnyezet megkívánta módon megváltoztattam – a fordító.]

vagy egyértelmű kritikával sem találkozunk itt Spinoza részéről, noha a két hivatkozásban inkább gondolkodása eltérő jegyeit igyekszik kiemelni, nem a kettejük közötti hasonlóságokat.

Mindemellett tudjuk, hogy Spinoza könyvtárában megvolt a *De Cive* 1647-es amszterdami kiadása, amelyet az Elzévier jelentetett meg (a latinul írott könyvet először 1642-ben Párizsban adták ki). Spinoza tehát bizonyára olvasta Hobbesnak legalább ezt az egy művét, ha egyszer a halálakor elkészített leltár szerint könyvtárában megtalálható volt, és az is meglehetősen bizonyos, hogy amikor az 1670-es évek kezdetén Hobbesról írt, már olvasta, hiszen a mű akkorra már meglehetősen elterjedt volt, és sokat beszéltek róla. A francia fordítás, amely 1649-től számos új kiadást élt meg Amszterdamban, Samuel Sorbière-nek köszönhető. Ahogy Christian Lazzeri írja: „Hobbes művei elég széles körben terjedtek el Hollandiában, és számos barát, ismerős és szerző, akiket Spinoza olvasott, jól ismerik a hobbesi gondolkodást, így J. Jelles, L. Van Velthuysen, a de la Court és a Koerbagh fivérek, A. van Berckel vagy L. A. Constans, nem is számítva a hobbesi gondolkodás ellenzőit, mint amilyen G. Cocquius és M. Shookius voltak.”⁹

Ugyanez érvényes a *Leviatánra* is, még ha a mű hiányzott is Spinoza házi könyvtárából, hiszen a mű olyannyira közismert volt, és oly mértékben állt a viták középpontjában Hollandiában – különösen 1667–68-tól –, hogy erősen valószínűtlen, hogy Spinoza ne olvasta volna. Még ha az eredeti, 1651-es londoni kiadásához Spinoza kétségtelenül nem férhetett is hozzá közvetlenül, hiszen nem értett angolul, meg kell jegyezni, hogy a művet Van Berckel lefordította hollandra, és 1667-ben ki is adta, de ugyancsak fellelhető volt az *Opera philosophicá*ban is, amelyet Jean Blaeu amszterdami kiadó jelentetett meg. E vaskos, negyedrétt formátumú kötetben megtaláljuk Hobbes legfontosabb munkáinak többségét, így például a *De Civét* (1642), a *De Corporét* (1655), a *De Hominét* eredeti kiadásban és a *Leviatánt* latin fordításban (1658). Ehhez tegyük még hozzá azt, hogy a *De corpore politico*, az 1640-ben összeállított *Elements of Law, Natural and Politic* második része Sorbière francia fordításában *Le corps politique ou les Éléments de la loi morale* címen 1653-ban szintén megjelent Amszterdamban az Elzévier kiadónál (annál a kiadónál, amely a *De Civét* is kiadta).

Tehát még ha összességében nehéz is bizonyossággal meghatározni, hogy Spinoza mit olvashatott Hobbestól a *De Civén* és nagy valószínűséggel a *Leviatánon* kívül, annyi bizonyos, hogy nemcsak Hobbes politikai műveihez férhetett hozzá, hanem – s ez az, aminek kimutatására törekedtünk – az 1652–53-ban összeállított és 1655-ben publikált *De Corporé*hoz is, amelyben Hobbes mechanisztikus és materialista elméletének legteljesebb kifejtését adja, alkalmazva azt általában a fizikára és specifikusan az emberi testre. A *Leviatán* első része szintúgy tartalmazott egy teljes antropológiát. (Egyébként az *Elements of Law* első részéhez nagyon hasonló modellről van szó. Ez utóbbi csak angolul jelent meg 1650-ben, Londonban, *Human*

⁹ LAZZERI: i. m. 4.

Nature címen.) Összességében tehát bizonyítottanak vehetjük, hogy volt kapcsolat Spinoza és Hobbes között; amit meg kell itt határoznunk, az e kapcsolat pontos jellege. E tanulmány keretei között a *conatus* fogalmára koncentrálnunk, amelyet Spinoza valószínűleg Hobbestól vett át. Elemzésünk végén szó esik majd azokról a különbségekről is, amelyek segítségével a hobbesi eredet ellenére is kiemelhetővé válik majd a *conatus*-nak az a sajátos használata, amely a holland filozófus filozófiájában tetten érhető.

2. A *conatus* Hobbesnál és Spinozánál

A hobbesi *conatus* fogalmának sajátosan egyedi jellegét már a bevezetőben említettük. A *conatus* „meteor”, ahogyan Rousset fogalmazott egy 1991-es konferencián, hiszen a *conatus* terminust Hobbes választja ki magának szinte a semmiből,¹⁰ Spinoza átveszi és átalakítja, hogy aztán végül utoljára Leibniz használja fel első fizikájában, az *Hypothèse physique nouvelle* című 1671-es szövegében (egészen pontosan annak első részében, amely a *Théorie du mouvement abstrait* címet viseli). Mogens Laerke a *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*¹¹ című munkájában meggyőzően mutatta be, hogy a német filozófus e periódusának szövegei – és különösen a fenti szöveg – a leibnizi gondolkodásnak egy létező spinozista korszakára utalnak. Nem meglepő tehát, hogy Leibniz végül – az 1676-os találkozásukat követően – a Spinozával való radikális szakítást és gondolatainak elítélését választotta, miközben teljesen felhagyott a *conatus* szó használatával is, mert túlságosan veszélyesnek ítélte a holland gondolkodó filozófiájának premisszáiból adódó következményeket. A *conatus* fogalma az 1650-as években bukkant fel Hobbes *De Corpore* című könyvében (a könyvet 1655-ben adták ki Londonban, de kézirat formájában már az azt megelőző években is ismert volt), majd 1651-ben az angol *endeavour* formájában jelent meg a *Leviatán*-ban, végül a Spinoza *Opera posthum*-jában megjelent *Etika* 1677-es kiadásában kapott szerepet. E fogalom kétségtelenül villámgyors, ugyanakkor rövid karriert tudhat magának (nem túlzás karrierről beszélni, hiszen lényegi szerepet játszik a 17. század legfontosabb gondolkodói közül kettőnek is a filozófiájában). Bertrand Rousset szerint „Hobbes tanítása vitathatatlanul jelen van a *conatus* spinozista felhasználásában”.

A fogalom természetesen nem Hobbes találmánya. Már a skolasztikában létezett, az *appetitus* fogalmával kötötték össze, és a testnek azt a törekvését jelölte, hogy ellenálljon az olyan külső mozgásnak, amely természetes mozgásától eltéríti. A fogalmat Hobbes először a *De Corpore*-ben használja. Eltérően az *impetustól* olyan mozgást jelöl vele, amely „egy pontban és egy pillanatban” zajlik, azaz egy „törek-

¹⁰ Kétségtelen, hogy beszélhetünk a *conatus*-nak egy skolasztikus használatáról is, de az kevésbé volt elterjedt.

¹¹ Mogens LAERKE: *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.

vést”.¹² De használata nem lép túl a mozgás fizikáján, és nincsenek ontológiai vonatkozásai. Amikor Lazzeri a *conatus* jelentését taglalja Hobbesnál, felhívja a figyelmet, hogy a *conatus* és az önfenntartás az egyes individuumok vitális mozgásának fennmaradásával azonosak, míg maga ez a vitális mozgás nem más, mint a véráram mozgása (mint például a *De Corpore*, XXV., 12. paragrafusában: „Az élet elve a szívben lakik”; vagy: „a mozgás nem más, mint a vér folyamatos mozgása”).¹³

A *Leviatán* VI. fejezetében Hobbes megkülönbözteti a vitális mozgást, amely minden lelkes létező sajátja, az animális vagy akarati mozgástól, amely feltételezi az érzékelés mechanizmusát, és annak összetettebbé válását jeleníti meg, mivel a reprezentáció (a képzetalkotás) is bekapcsolódik olyasfajta formában, amelyet célképzetnek nevezhetünk, amelyet jónak vagy a gyönyör forrásának ítélünk. Az *endeavour* vagy *conatus*, amelyet Hobbes ír le, legáltalánosabb értelmében tehát vitális mozgás. De „ha a törekvés arra irányul, ami kiváltotta, étvágnak vagy *vágnak* [*appétit* ou *désir*] hívjuk”.¹⁴

Nehéz nem Spinozára gondolni, amikor ezeket a definíciókat olvassuk. A holland filozófus számára ugyanakkor a *conatus* vagy *vágy* (*appétit*), tudniillik „a saját létünk megmaradására való törekvés”, amely az *Etika* III. részének 6. és 7. tétele szerint minden dolog lényegét alkotja, ugyanígy azonosítható a kívánsággal (*désir*), amennyiben egy további feltétel is teljesül, mely egyfajta továbblépést, és pedig a tudatosság megjelenését jelenti (*Etika* 2. rész, 9. tétel megjegyzése: „a kívánság vágy a vágy tudatával”). Hasonlóképp mind Spinozánál, mind Hobbesnál azt hívjuk „jó-nak”, ami a kívánságunk tárgya, és azt „rossznak”, ami a kívánságunkkal ellentétes, és nem fordítva. Ahogy Spinoza a III. rész 9. tételének ugyanebben a megjegyzésében kijelenti: „nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire, és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá, és kívánjuk.” Nincs lehetőségünk itt bővebben kitérni a két filozófus között fennálló és már számos alkalommal kiemelt,¹⁵ nyilvánvaló hasonlóságokra.

Bárki, aki egy kicsit is ismeri Spinozát, meglepődik, amikor felfedezi a *conatus*-nak mint vitális mozgásnak (vagy fordítva, a vitális mozgásnak mint *conatus*-nak) a hobbesi elméletét, de – ami érvelésünk szempontjából fontos – az egyedi terminológiai választás is azt sugallja, hogy Spinoza az angol filozófus hatására kezdte használni ezt a fogalmat. Miközben úgy tekintünk e hatásra, mint amely valószínűleg megalapozott, a szöveg további részében egy olyan hipotézist szeretnénk igazolni, amellyel megmagyarázzuk, hogy Spinoza – annak ellenére, hogy gondolkodása számos ponton egyezést mutat a hobbesi gondolkodással – miért igyekezett pontosítani Hobbestól való eltérését a politika tárgyában. Ez lehetővé teszi számunkra, hogy kissé más értelmet adjunk Christian Lazzeri megfogalmazásának, amely sze-

¹² THOMAS HOBBS: *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, London, 1655, 122–125.

¹³ LAZZERI: i. m. 14.

¹⁴ THOMAS HOBBS: *Leviatán* I, Budapest, Magyar Helikon, 1970, 44.

¹⁵ Lásd mindenekelőtt Lazzerinél (LAZZERI: i. m.).

rint Spinoza – átvéve Hobbestól a *conatus* fogalmát – „teljesen átalakítja e fogalom hobbesi meghatározását.”¹⁶

3. Az ontológia morálra és politikára történő alkalmazásának különbségei

Ha a két gondolkodó ontológiai alapjai annyiban eltérnek is egymástól, hogy Hobbes materialista, míg az attribútumok végtelenségének spinozai elmélete erős ontológiai státuszt biztosít a gondolkodásnak, annyi bizonyos, hogy az anyagot mindkettő az anyaggal, a kiterjedést a kiterjedéssel magyarázzák egy magát dinamikusnak tudó mechanisztikus elv alapján, és ezt a dinamizmust (az anyagét, a természetét) éppen a *conatus* fogalmával biztosítják. Azt gondoljuk, hogy azon a szférán belül, amelyet Spinoza a kiterjedés attribútumának nevezne, a fizikai vagy ontológiai elképzeléseik közötti eltérések nem jelentősek. A különbség inkább akkor jelenik meg, amikor ontológiájukat az emberi szférára, különösen pedig amikor a politika és a morál (vagy etika) gyakorlati szférájára alkalmazzák. Ezt erősíti meg az a tény is, hogy Spinoza csak a politikum kapcsán említi Hobbest. Annak érdekében, hogy alátámasszuk ezt az olvasatot, nem azt a – másodlagos szakirodalomban elterjedt – kérdést tesszük fel, hogy megőrzi-e Hobbes a természeti törvényt vagy sem a társadalmi szerződés után – Spinoza elvitatja ezt tőle –, hanem inkább visszatérünk ahhoz, amit Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmány* XVI. fejezetének xxxiii. széljegyzetében ír. Spinoza elhatárolja magát Hobbestól, és mondandójából az tűnik ki, hogy a kérdéses ponton radikálisan szembeszegül vele. Ez a jegyzet alátámasztja a főszövegnek azt az állítását, mely szerint „az az állam a legszabadabb, amelynek törvényei a józan észen alapulnak: itt mindenki szabad lehet, ha akar, azaz teljes lélekkel az ész vezetése szerint élhet”:

Bármilyen államban (*civitas*) él az ember, szabad lehet. Mert az ember bizonyára annyiban szabad, amennyiben az ész vezeti őt. De [NB: Hobbes másként vélekedik] az ész mindenképpen békét javasol: ezt azonban csak úgy tudja fenntartani, ha az állam mindenkire érvényes jogszabályai sértetlenek maradnak. Minél inkább az ész vezetése alatt áll tehát az ember, azaz minél szabadabb, annál nagyobb tiszteletben fogja tartani az állam jogait, s annál inkább fogja végrehajtani a legfőbb hatalom parancsait, melynek alattvalója.¹⁷

Nem teljesen világos, Spinoza itt pontosan mi ellen lép fel, hiszen megjegyzése nem nélkülözi a kétértelműségeket. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a hobbesi antropológiával perlekedik, és azon belül is talán Hobbes elképzelésével a természeti állapotról, amelyben mindenki harcol mindenki ellen. Spinoza azzal a gondolattal áll elő, hogy ha az emberek úgy látják, hogy az ész békét kínál, akkor az

¹⁶ LAZZERI: i. m. 23.

¹⁷ SPINOZA (2002): 304.

ész lesz az, amit *természetes módon* választani fognak. Ezáltal megérthetjük, hogy Spinoza Hobbesnál egy az övétől eltérő észfelfogásra figyel föl, olyan elképzelésre, amely szerint az ész nem képes arra, hogy szembeszálljon a szenvedélyekkel. Így aztán Hobbesnál az ész nem képviselhet semmilyen ideált vagy modellt, amely felé önmagáért törekszünk. És ténylegesen ez is a helyzet: Hobbes materialista filozófiájában minden a kívánságból fakad, a szenvedélyek is, és Hobbes tagadja, hogy az ész lehet más is, mint magának a kívánságnak az eszköze és kiszolgálója; vagyis ez utóbbi a kizárólagos irányító. Az ész, a kívánság és a szenvedélyek közös irányba haladnak.

Természetesen Spinozánál a kívánság egy bizonyos értelemben ugyanígy az individuum kizárólagos irányítója, és a kívánság, valamint az ész szintén ugyanabban az irányban haladnak, szemben a klasszikus hagyománnyal, amelyet jól illusztrál Descartes példája, aki a kívánságot és a szenvedélyeket hozza közös platformra, és csakis szembenállást lát köztük és az ész között. Mindenesetre Spinozánál a szenvedélyek pusztán a kívánság rossz teljesülését jelenítik meg, és az ész, amelyet előszeretettel hív „helyes észnek”, „*recta ratió*nak” (különösen a TPT-ben), pusztán ezekkel a szenvedélyekkel áll szemben, nem a kívánsággal. Spinozánál az ész is a kívánság vagy hatóképesség kimunkálása, és éppen ezért mondhatjuk, hogy pontosan *fordítottja* a szenvedélyeknek, a kifejezések legszorosabb értelmében véve: hiszen szenvedélyeinek kiszolgáltatta az individuum *per definitionem* „passzív”, amikor viszont ésszerűen cselekszik, „aktív”. A szenvedély–kívánság–ész hármában Spinoza tehát Hobbeshoz hasonlóan egyesíti az észet és a vágyat (ez az, amiben mindketten szemben állnak a klasszikus hagyománnyal), de szemben Hobbesszal, a szenvedélyeket elkülöníti a kívánságtól és az észről. Az ész, amely nem más, mint kívánság a maga totális teljesültségében, sohasem a szenvedélyek szolgája, hanem ellenkezőleg, arra szolgál, hogy csökkentse azokat – elég, ha csak az *Etika* utolsó megjegyzésére vagy a harmadik rész 59. tételének megjegyzésére gondolunk. Hobbes olvasva – épp ellenkezőleg – gyakran úgy tűnik, hogy a racionalitás csupán a szenvedélyek eszköze, viszonyukat a cél-eszköz logikája határozza meg. Kétségtelen, hogy ezt akarta mondani már Alexandre Matheron is, amikor azt írta, hogy „Spinozánál a hatóképesség fogalma nem specifikusan az utilitárius kalkulációhoz kapcsolódik”.¹⁸

Matheronnak ez a meglátása döntő, mivel az ember, aki Spinoza szerint a racionalitás révén fejlődik, valóban képes lesz elfordulni a szenvedélyek tárgyaitól, hogy a legfőbb jót – ami Isten vagy a Természet szeretete – és önmagának az egész részeként való megértését keresse. Spinoza egész etikája feltételezi tehát, hogy a *conatus* ténylegesen kiteljesedik az ész kínálta modellben, amely – ahogy azt Spinoza az *Etika* IV. részében bemutatja – a szabadság modellje is. Hobbesnál teljesen nyilvánvalóan épp fordítva van mindez: az ész csupán fantom, „fantazma”, „kép”, természetét tekintve ezekhez hasonlít, ahogy a *Leviatán* első fejezetében írja, és

¹⁸ Alexandre MATHERON: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, 216.

amelyek egyébként minden babona bázisául szolgálnak, ahogy a második fejezet tanítja.¹⁹ Ez a különbség ad értelmet annak az elgondolásnak, amelyet Matheron fejt ki az *Individu et communauté chez Spinoza* című könyvében, és amelyet fentebb idéztünk. Eszerint a hobbesi *conatus* szigorú értelemben „utilitarista”. Matheron ezzel azt akarja kiemelni, hogy a hobbesi *conatus* e tényből fakadóan korlátozódik az olyan szomorú szenvedélyekre, mint a halálfélelem, míg a spinozai *conatus* olyan keretbe ágyazódik, amelyet később magasabb rendű „racionális utilitarizmusnak” nevez el. Ez az örömteli élmények pozitív kutatása előtt nyit teret, és így valódi „intellektualizmussá” alakul át. Ahogy írja:

Az ész nem redukálható – bármit is gondoljon erről Hobbes – olyan formális műveletek együttesére, amelyek alapját a kifejlődött biológiai egyén adottságai szolgáltatják: egy olyasfajta kalkulátorra, amely a vegetatív készülékbe van ágyazva, és amely egyedül határozná meg énünket [...]. Ahogy az élet önmaga saját célja, úgy az eszes ember megismerése, vagyis az ész élete is önmagában vett cél, és nem eszköz. A racionális utilitarizmusnak – nehogy csak ingatag illúzióknak bizonyuljon – intellektualizmussá kell válnia.²⁰

Matheron elemzése alapos elmélyülést érdemelne, de cikkünknek más a tárgya: mindenekelőtt a két gondolkodó közötti kapcsolódást próbálta megalapozni. Azért, hogy teljesítsük e célunkat, az első rész azt igyekezett feltárni, mit olvashattott Spinoza Hobbestól, s mi az, amit minden valószínűség szerint olvasott is tőle, azokra az utalásokra alapozva, amelyeket Hobbesra tesz. A második rész azt mutatta meg, hogy a *conatus* mind hobbesi, mind spinozai alkalmazása elég specifikus ahhoz, hogy igazolva lássuk: Spinoza olvasta a *Leviatánt*, sőt valószínűleg a *De Corporét* is. Végül a harmadik részben Spinoza hobbesi örökségének azokat a korlátait emeltük ki, amelyek megalapozását az I. és II. részben adtuk meg: az ész eltérő felfogásának köszönhető, hogy egyébként meglehetősen hasonló elvek teljesen eltérő alkalmazásokhoz vezetnek. Egyszerre valószínűsíthető, hogy Spinoza a *conatus* fizikai fogalmát Hobbestól veszi át, és az is, hogy észlelte azokat a veszélyeket, amelyek az általa megújított használati módból fakadtak. Ez ad értelmet az utolsó évtizedben született írásainak,²¹ mint olyan kísérleteknek, amelyek igyekeznek elkerülni ezeket a nehézségeket, éppen azt bizonyítva, hogy a *conatus* ontológiája összeegyeztethető az erénnyel és a tisztelettel.

Fordította: Szakács Evelyn

¹⁹ HOBBS (1970): I, 43–47.

²⁰ MATHERON: i. m. 251–252.

²¹ A *conatus* elmélete csak az 1670-ben kiadott TPT-t követően jelenik meg a maga teljes alakjában.

Rezümé

A conatus: Spinoza kritikai Hobbes-olvasata

Tanulmányomban a Spinoza-kutatás egy meglehetősen homályos területére igyekszem fényt deríteni: megkísérlem megválaszolni a kérdést, hogy Hobbes mely műveit olvashatta Spinoza. Tudjuk, hogy Spinoza ismerte a *De Civét*. De Hobbes csupán a *De Corporé*-ban és a *Leviatán*-ban adott új értelmet a *conatus* fogalmának: annak a fogalomnak, amely vélhetően inspirálta Spinoza *Etikájának* *conatus*-fogalmát is. Először tisztázom, hogy Hobbes mely könyvei voltak elérhetőek Hollandiában Spinoza idejében. Ezt követően kimutatom a két szerző *conatus*-fogalma közötti hasonlóságokat. Érveim alá fogják támasztani azt a feltevést, hogy Spinoza valóban olvasta a fent említett szövegeket. Végül megvizsgálom Spinoza Hobbesszal kapcsolatos kritikus megjegyzéseit, valamint Spinoza *conatus*-fogalmát, s rámutatok a két filozófus gondolkodása közötti jelentékeny különbségekre.

Kulcsszavak

Hobbes *conatus*-fogalma; Spinoza *conatus*-fogalma

Abstract

On the Conatus: Spinoza's Critical Interpretation of Hobbes

In this paper I shall shed light on a rather obscure field of the Spinoza research, trying to clarify the question of which works by Hobbes Spinoza might have read. We know that Spinoza read De Cive. But it is only in De Corpore and in Leviathan that Hobbes gave a new sense to the concept of conatus which seems to have inspired Spinoza's conatus in his Ethics. First I will clear up which books by Hobbes were available in Holland in Spinoza's lifetime. I will then point out the similarities of their conatus-concepts. My arguments will lend support to the hypothesis that Spinoza did read the aforementioned texts. Finally, I will take a closer look at Spinoza's critical remarks on Hobbes and Spinoza's own conception of conatus, highlighting the number of differences between the two philosophers' thinking.

Keywords

Hobbes' concept of *conatus*, Spinoza's concept of *conatus*

SCHMAL DÁNIEL

A létezés mint erő Spinoza és Leibniz filozófiájában

A tehetetlenség törvénye szerint „minden test megmarad nyugalmi állapotában vagy egyenletes és egyenes vonalú mozgásban, ha csak külső erő nem kényszeríti ennek az állapotnak az elhagyására”.¹ Ez az elv a továbbiakkal együtt, amelyeket Newton axiómáiként (vagy törvényeiként) ismerünk, a fizikai létezés legalapvetőbb ismérvének – mielőtt bármi egyebet tudnánk róla – annak dinamikai összetevőjét tekinti. Azt mondja ki, hogy erőhatás nélkül egyetlen test állapota sem változtatható meg, s megfordítva, maga a test minden esetben erőt képvisel azokkal az okokkal szemben, amelyek változásra kényszerítenék. Ezt az ellenállóképességet nevezi Newton „az anyagba ültetett erőnek” (*vis insita*), amely „csak a felfogás módjában különbözik az anyag tehetetlenségétől” (*PP* I. def. 3).² A tehetetlenség törvényének különböző formái egyidősek az újkori természetfilozófia programjával, és Galileitól és Descartes-tól kezdve valamennyi jelentős szerzőnél nyomon követhetők. Ugyanakkor az a dinamikai szemlélet, amelyet e törvény megalapoz, nem mindenkinél válik a létezés egészét meghatározó szemponttá. Ebbe az irányba leginkább Hobbes, Spinoza és Leibniz mozdul el.

I. A *spinozai* conatus

A lét dinamikai felfogása szerint minden, ami létezik, erőként viselkedik: minden további feltétel teljesülése nélkül hatásokban nyilvánul meg, ha semmi nem akadályozza. A lét tehát természete szerint expanzív, kitölti a rendelkezésére álló lehetőségek terét. Ez a megközelítés választ kínál a kora újkori gondolkodás egyik legismertebb filozófiai problémájára, a „kauzalitás krízisére”.³ Miben áll ez a krízis? Az ok és az okozat viszonyának megértése egyebek mellett azért jelent nehézséget, mert a mechanikai világból alapján nem világos, miként képes egy passzív ok átmenni az aktuális okozás állapotába, s mit tud átadni, hogy hatást gyakoroljon egy tőle különböző létezőre. A dinamikai létfogalom egyszerű választ kínál e problémára: a kauzalitás nem igényel magyarázatot. Ha az erőkifejtés a létezés alaptermészetéhez tartozik, akkor nem az okozás igényel magyarázatot, hanem – megfordít-

¹ Isaac NEWTON: *A principiából és az optikából*. Ford., szerk. Heinrich László, Bukarest, Kriterion, 1981, 58.

² Uo., 41.

³ Han VAN RULER: *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden, Brill, 1995.

va – annak elmaradása. Jól látható ez a kifejezés (*exprimere*) fogalmában, amely mind Spinoza, mind Leibniz írásaiban fontos szerepet játszik.

Spinozánál az attribútumok Isten végtelen lényegét vagy létét fejezik ki (I₁₀, I₁₁, I₁₁),⁴ az egyes dolgok pedig kifejezik azt az attribútumot, amelynek a módusai (I_{25c}). Így minden, „ami létezik, Isten természetét, vagyis lényegét fejezi ki bizonyos és meghatározott módon [...], azaz minden, ami létezik, Isten hatóképességét fejezi ki bizonyos és meghatározott módon, és ezért [...] mindenből valamilyen okozatnak kell következnie” (I₃₆). Spinoza itt a természetet és lényegét a hatóerővel azonosítja. Ez arra utal, hogy az okozás nem egy járulékos tevékenysége valamely már előzetesen is létező dolognak, hanem a dolog legbensőbb lényegével azonos, hiszen Isten végtelen ereje nyilvánul meg benne. Amikor tehát Spinozánál azt olvassuk, hogy „[a]z isteni természet szükségszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat)” (I₁₆), akkor ez annak kijelentésével egyenértékű, hogy mind a logikai következményreláció, mind pedig a tényleges okozás aktusa az isteni természet alapvonását – ahogyan Spinoza fogalmaz, „Isten elevenen cselekvő lényegét” (*Dei actuosam essentiam*, 2p_{3s}) – fejezi ki. Amikor pedig Spinoza arról ír (3p₆), hogy „Isten van és cselekszik”, akkor ez az és nem mellérendelő szerepben áll, hanem *et explicativum*, olyan és, amelyik kifejti és megmagyarázza az előtagot: Isten általa és oly módon létezik, hogy cselekszik.

Ehhez a gondolatkörhöz tartozik a *conatus* (törekvés) spinozai fogalma is.⁵ E kifejezéssel Spinoza az egyes dolgoknak azt a sajátosságát jelzi, amelynek birtokában a dolgok igyekeznek létükben megmaradni. A III. könyv 6. tétele szerint „minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon”, a következő tétel szerint pedig a *conatus* nem más, „mint magának a dolognak valóságos lényege” (3p_{6–7}). E két kulcsfontosságú kijelentés magyarázatra szorul. Először is a dolog „valóságos lényege” Spinoza szerint semmi egyebet nem tartalmaz, mint ami a definíciójából következik, márpedig a definíció „állítja az illető dolog lényegét” (3p₄), nem pedig tagadja. Amikor tehát a *conatus* mint az egyes dolgok lényege jelenik meg, akkor e törekvés mindannak a megvalósítására irányul, ami a definíció által megadott lényegből következik.⁶ Ezért az „arra törekszik, hogy létében meg-

⁴ Az *Etikára* az alábbi kiadás alapján hivatkozom: Benedictus de SPINOZA: *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor, Budapest, Osiris, 1997.

⁵ A fogalom hobbesi és descartes-i gyökereivel, valamint a sztoikus előzményekkel kapcsolatban lásd R. Garau és S. Malinowski-Charles tanulmányát e számban, valamint Edwin CURLEY: *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 113. skk. Lásd még BOROS GÁBOR: „Philosophische Deutungen des conatus in der Frühmoderne”. In E. Agazzi – E. Kocziszky (szerk.): *Der fragile Körper: Zwischen Fragmentierung und Ganzheitsanspruch*, Göttingen, V&R unipress, 2005, 61–81.

⁶ Ezért hangsúlyozza Spinoza, hogy „[m]inden dolog lényegéből szükségképpen következnek bizonyos dolgok (az első rész 36. tétele szerint), s a dolgok csak arra képesek, ami (az első rész 29. tétele szerint) szükségképpen következik meghatározott természetükből” (3p_{7d}). A hivatkozott tételek szerint „semmi sem létezik, aminek a természetéből valamilyen okozat ne következne” (I₃₆), azaz oksági

maradjon” megfogalmazás nem az éppen adott állapot megőrzését, hanem a tárgy lényegének expanzív megvalósítását ígéri: az egyes dolgok igyekeznek korlátozás nélkül érvényt szerezni a saját lényegüknek, kifejtteni a maguk oksági tevékenységét, és épp e dinamizmusuk révén töltik ki a számukra rendelkezésre álló lehetőségek terét. Ezzel a dinamikával azt a végtelen isteni hatóerőt képviselik a maguk korlátozott módján, amelyből „végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie” (1P16). Ezért szerepel az idézett tétel (3P6) bizonyításában ismét a *kifejezés* fogalma: „Az egyes dolgok ugyanis moduszok, amelyek [...] Isten hatóképességét, amelynél fogva Isten van és cselekszik, bizonyos meghatározott módon fejezik ki”. Úgy tűnik, hogy az egyes dolgok annyiban kifejezése a cselekvő isteni lényegnek, amennyiben a saját lényegükből következő okozatok megvalósítására törekednek.⁷

Röviden tehát, ami az egyes dolgokat illeti, *conatus*uk arra irányul, hogy kifejtsék a maguk hatóképességének megfelelő maximális hatást, amelyet csak más egyedi létezők hasonló képessége korlátozhat. A dolgok akkor cselekszenek, ha a számukra elérhető lehetőségek terében érvényesíteni tudják mindazt, ami a természetükből következik. Az ember esetében ez „testünk cselekvőképességét növeli”, ami egyszerűsített „elménk gondolkodóképességét” is gyarapítja (3P11).

Spinozánál a *conatus* – jóllehet e kifejezés a szó szoros értelmében csak az egyes dolgokkal kapcsolatban fordul elő – olyan összefüggésre utal, amely a lét legalapvetőbb metafizikai meghatározottságát világítja meg.⁸ A szóban forgó törekvés

tevékenységével minden Isten hatóképességét fejezi ki meghatározott módon (1P36d), és minden az isteni természettől kapja determináltságát bizonyos fajta cselekvésre (1P29). Mindez a definícióval megadható lényeg expanzív természetére utal, amit az 1P16d is megerősít: „az értelem bármely dolog adott definíciójából több tulajdonságra következett, amelyek valóban szükségszerűen következnek belőle (tudniillik magából a dolog lényegéből) [...]”. Lásd még a következő lábjegyzetet.

⁷ A *conatus*-fogalomnak ez az értelmezése Della Rocca (Michael DELLA ROCCA: „Spinoza’s Metaphysical Psychology”. In Don Garrett (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 192–266) és Bennett (Jonathan BENNETT: *A Study of Spinoza’s Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984) értelmezéseivel szemben Garrett (Don GARRETT: „Spinoza’s Conatus Argument”. In Olli Koistinen – John Biro (szerk.): *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 127–158) magyarázatát követi. Garrett az *inquantum in se est* („amennyire rajta áll”) egy – nézetem szerint nyelvtanilag erőltetett – olvasata alapján úgy véli – nézetem szerint helyesen –, hogy Spinozánál az egyedi dolgok is alanyai bizonyos inherens tulajdonságoknak, amelyek a természetükből következnek, s ennyiben „az egyedi dolgok a szubsztancia [azaz Isten] véges megközelítései.” [GARRETT (2002): 139.] Eszerint tehát az egyedi dolgok esszenciái Spinozánál éppúgy okozzák a maguk következményeit, mint ahogyan a *causa sui* okozza mindazt, ami a lényegéből következik. „Spinoza számára egy individuális vagy egyedi dolog annyiban létezik, amennyiben egy olyan meghatározott esszencia vagy természet egy instanciája létezik, amely az oksági cselekvés helyszíne lehet. Ahol van ilyen lényeg, ott ebből (mind okságilag, mind logikailag) származnak a tulajdonságok, s így olyan alanyról beszélhetünk, amelyben az affektusok fennállnak.” [GARRETT (2002): 150.] Az egyedi dolgok így „kvázi-szubsztanciák” [GARRETT (2002): 149]. Boros Gábor megfogalmazása szerint az isteni *potentiának* az egyedi, véges moduszokban megvalósuló része a törekvés (BOROS GÁBOR: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest, Atlantisz, 1997, 145).

⁸ Boros Gábor [BOROS (1997): 146] hasonlóan tág összefüggésbe helyezi a *conatus* spinozai fogalmát, s

ugyanis a létezés valamennyi szintjén *ugyanabban az értelemben* (univok módon) érvényesül; Isten mint „ön maga oka” nem egyszerűen okoz, hanem maga a *per se* okozás, amelyet csak cselekvőként gondolhatunk el (1d1), az Istenben létező dolgok pedig – mint láttuk – a tőlük telhető mértékben fejtik ki oksági hatásukat. Az Isten által létrehozott dolgok lényege nem foglalja magában a létezését (1p24), hiszen ezek nem képesek önmaguktól létezni. Ezért „sem létezésüknek, sem tartalmuknak nem lehet lényegük az oka, hanem egyedül Isten” (1p24c), s Isten hozza létre a lényegüket is (1p25). Mindez a *conatus* meghatározásával egybevetve annyit jelent, hogy a véges létezők lényegéhez nem tartozik hozzá a lét, de ha Isten cselekvő lényegét kifejezve mégiscsak léteznek, akkor a létezésre való meghatározatlan idejű törekvés jellemző rájuk, hiszen épp ez által fejezik ki annak az Istennek a dinamikus hatóképességét, amelytől folyamatosan függnek, és amely őket létrehozza. A *conatus*-ban foglalt törekvés így a lét egyetemes meghatározottsága.⁹

2. A leibnizi conatus

Leibniznél a *conatus* a spinozai előzményekhez hasonló formában jelenik meg.¹⁰ Mindenekelőtt nála is szorosan összefügg a *kifejezés* fogalmával, ráadásul ez utóbbi metafizikai értelmét tekintve sok szempontból rokonítható az imént ismertetett gondolatokkal. Ugyanakkor a leibnizi szóhasználat tágabb körben mozog, minimálisan két értelmét különíthetjük el. Az első nem dinamikai: Leibniz általában *kifejezésről* beszél ott, ahol egy rendszer elemei egyértelműen megfeleltethetők egy másik rendszer elemeinek, és azzal együtt változnak. Erre találunk példát a *Mi az idea?* című írásban:

Azt mondjuk, hogy valami akkor fejez ki egy dolgot, ha megvannak benne azok a viszonyok, amelyek megfelelnek a kifejezendő dolog viszonyainak. E kifejezések azonban sokfélék; például a gép modellje magát a gépet fejezi ki, valamely dolog síkban való perspektivikus rajza szilárd testet fejez ki, a beszéd gondolatokat és igazságokat, valamely algebrai egyenlet pedig kört vagy valamilyen más alakzatot.¹¹

.....
tisztázza a szóhasználat sajátosságait. Én az alábbiakban a *conatus* szóval a teljes problémakörre fogok utalni.

⁹ Cassirerrel szemben hasonló eredményre jut Boros Gábor: „A lét spinozai alapjelentését tehát a következőképp foglalhatjuk össze: a létezők meghatározott rendjében mindig is aktualizálódott, kimeríthetetlen, isteni-szubsztanciális hatóképesség, *potentia*.” [BOROS (1997): 105, vö. 94.]

¹⁰ Ami természetesen nem jelenti azt, hogy közös forrásként nem lehetett jelen a *conatus* hobbesi fogalma. Lásd ehhez BOROS Gábor: *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor. 2009, 87. skk.

¹¹ A VI.4:1370. (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften, Darmstadt–Leipzig–Berlin, Akademie Verlag, 1923–. Itt és a továbbiakban: A). A fordításhoz felhasználtam az alábbi magyar kiadást: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Válogatott írások*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás, Budapest, Gondolat, 1986, 203–204.

A *kifejezésnek* ez az első értelme híján van a dinamikus jellegnek, pusztán a relációk függvényyszerű megfelelését követeli bizonyos analógia szerint. E tág megközelítés speciális alesetét képezik azok a megjelenítések, amelyeknél a leképezési viszony nem külsődleges megegyezésen, hanem a megjelenítő és a megjelenített természetén alapul. „Így jelenítik meg az egyes ember cselekedetei a jellemét, és maga a világ is valamiképpen Istent jeleníti meg.”¹² Ez az utolsó eset vezet közelebb a *kifejezés* szó második értelméhez, amely immár összevethető a spinozai gondolatokkal. A monások Leibniz szerint kifejezik az egész világegyetemet, ám mindegyik a maga módján, a maga perspektívájából:

Az az ok azonban, amely lehetővé teszi, hogy valamennyi elme kapcsolatban legyen egymással, vagyis hogy ugyanazt fejezzék ki, és ennél fogva létezzenek, nem lehet más, csak az, ami tökéletesen kifejezi a világegyetemet, nevezetesen Istent.¹³

Leibniz e sorai a kifejezést egyrészt a monásokhoz kapcsolják – ugyanazt a világot fejezi ki valamennyi –, másrészt Istenhez kötik, aki a monadikus kifejezések összhangjának az alapja. Ő maga is tökéletesen kifejezi ugyanis a világegyetemet, és így a véges kifejezések közös forrása. Ha e gondolatot összekapcsoljuk azzal a leibnizi kijelentéssel, amely szerint a monások belső állapotait egyfajta törekvés (*appetitus, conatus*) készíteti a percepciók állapotok közötti előrehaladásra, s az egyes monások e törekvés következtében foglalják el és töltik ki maximálisan a számukra lehetséges állapotok terét, akkor a *kifejezés* szó mögött ugyanaz a dinamika sejlik fel, mint amellyel Spinozánál találkoztunk. Amikor tehát azt olvassuk, hogy Isten „kifejezi a világegyetemet”, ezen nem passzív leképezést, hanem aktív létrehozást kell értenünk.

E belátást megerősítheti az a leibnizi tanítás is, hogy a lehetőségeket nem egyszerűen az ellentmondásmentesség definiálja, hanem egy belső dinamizmus, amely abban nyilvánul meg, hogy ami lehetséges, az minden további nélkül megvalósulásra tör, létezni akar. Ez a „lehetőségek törekvésének” a tana. E nevezetes leibnizi tanítás szerint a monások még meg nem valósult állapotai arra törekszenek, hogy más, velük ellentétes lehetőségeken felülkerekedve aktuális létezéshez jussanak. Az egymást kizáró törekvések (a *conatusok*) e konfliktusát a következőképpen ábrázolja Leibniz:

Mármost tudnunk kell, hogy minden lehetséges dolog létrejönne, ha képes lenne, minthogy azonban az összes lehetséges dolog nem létezhet, azok léteznek, amelyek tökéletesebbek.¹⁴

¹² A VI.4:1371; LEIBNIZ (1986): 204.

¹³ A VI.4:1503; LEIBNIZ (1986): 213. (A fordítást módosítottam.)

¹⁴ A VI.4:626.

Létezik a lehetséges dolgokban, avagy magában a lehetőségességben vagy esszenciában a létezésnek egyfajta követelése, vagy – hogy így mondjam – igény a létezésre; hogy egyszerűen fogalmazzak: az esszencia önmagánál fogva törekszik a létezésre.¹⁵

És ennél fogva amint egy mérlegen a maga serpenyőjében minden súly kitarótan lefelé törekszik nehézségének mértéke szerint, s ha nem akadályozzák meg, alászállást idéz elő, ugyanakkor az győzedelmeskedik, amelyik nehezebb, így minden egyes dolog is létezésre áhítzik tökéletességének mértéke szerint, de csak az tesz erre szert, amelyik tökéletesebb. Ennél fogva minden lehetséges dolog létezik, ha nem akadályozza egy tökéletesebb létezését [...].¹⁶

Leibniz e tanítása a létezésre törekvő lényegekről sok szempontból rokon a *conatus* és a *potentia* spinozai tanításával, de különbözik is tőle. Teljes hasonlóságról akkor beszélhetnénk, ha a „tökéletesség” fogalmát az iménti idézetekben lecserélhetnénk a „hatóképesség” spinozai fogalmára. Erről azonban nincs szó, így a két megközelítés minden rokonságuk dacára különböző. Minthogy Leibniz számára a tökéletesség morális elemeket is tartalmaz, a véges dolgok léte nála annak az isteni akaratnak köszönhető, amelyik a legjobbat választja ki a lehetőségek közül. Kérdés azonban, hogy ha a dinamikus jelleget – amint azt az eddigiekben javasoltuk – a lét alaptermészetéhez társítjuk, és a létezésre törekvő lehetőségek leibnizi tanát szó szerint értjük, vajon nem válik-e feleslegessé az akarat választása? E problémával jelen írásomban nem foglalkozom, mint ahogy annak tisztázására sem teszek kísérletet, hogy milyen viszonyban áll egymással a jó leibnizi és spinozai fogalma. Ehelyett arra a kérdésre fogok koncentrálni, hogy ha a létezést a *conatus*szal azonosítjuk, vajon nem válik-e abszolút lehetetlenné mindaz, ami nem valósulhatott meg. E kérdés voltaképpen arra vonatkozik, hogy a létezésnek az erővel történő azonosítása mi-ként befolyásolja a lét modális tulajdonságainak metafizikáját.

3. Isten és a lehetőségek léte

Leibniz a *Teodícea* második könyvében (183. §) egy hosszabb szakaszt idéz Pierre Bayle *Continuation des pensées diverses* című művéből, amely szerint a dolgok esszenciáiból következő örök igazságok (például az erkölcsi törvények) függetlenek Isten akaratától. Bayle szerint ezek az örök igazságok az isteni természettel együtt adóttak. Amint ugyanis Isten maga nem függ a saját akaratától, úgy lényegi attribútumai – például a tudása – sem akaratlagosak. Mármost az örök igazságok az örök isteni

¹⁵ GP 7:303. (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 kötet. Szerk. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890, repr. Hidesheim, Georg Olms Verlag, 1965. Itt és a továbbiakban: GP.)

¹⁶ AVI.4:557.

tudásból következnek, ami azzal az eredménnyel jár, hogy Isten eldöntheti, akar-e ezeknek megfelelő létezőket – például háromszöget – teremteni, de ha úgy dönt, hogy igen, akkor ezek természete – például a háromszög belső szögeinek összege – nem függ az akaratától. Pierre Bayle e kijelentéseit Leibniz hosszan és egyetértőleg idézi.¹⁷

Az örök igazságok szükségszerű voltát a korban gyakran fejezték ki a következő tényellentétes feltevessel: egy szükségszerű kijelentés még akkor is igaz lenne, ha történetesen nem létezne Isten, akiben a dolgok örök természete (az örök esszenciák) a tudás tárgyait képezik. E gondolat legismertebb megfogalmazását Hugo Grotius *A háború és béke jogairól* című művében olvashatjuk: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha megengednénk (*etiamsi daremus*) – holott ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül nem lehet megengedni –, hogy Isten nem létezik [...]” (I. II. §).¹⁸ Leibniz és Bayle is utal erre a tényellentétes gondolatkísérletre, amely közismert volt a korban, ám eltérően értékeli. Bayle számára fontos kiegészítője ez az örök igazságok doktrínájának, mert világossá teszi, hogy a természetes ész tanítása még az ateisták számára is kötelező, hiszen normatív erejét nemcsak hogy nem Isten önkényes parancsaiból meríti, de még csak nem is Isten létéből, hanem kizárólag a vizsgált összefüggés ellentmondásmentességéből.¹⁹

Leibniz azonban elutasítja a gondolatkísérlet tényellentétes mozzanatát („még ha Isten nem létezne is”). Bayle szavait kommentálva kijelenti: az örök igazságokkal kapcsolatban „nem helyes egészen túllépni Istenen, és nem szükséges egyes scotistákkal együtt azt mondani, hogy az örök igazságok akkor is fennállnának, ha nem létezne értelem – még Isten értelme sem”.²⁰ Leibniz azért utasítja el e feltevést, mert úgy véli, hogy az örök igazságok nem függetlenek Istentől, hanem mint lehetőségek az isteni értelemben vannak megalapozva: realitásuk abban áll, hogy Isten gondolja őket. Az a tény, hogy ellentmondásmentességük révén elgondolhatók (azaz

¹⁷ Mindez nem meglepő, hiszen Bayle szavai összhangban vannak Leibniz saját véleményével, amelyet az 1686-os *Metafizikai értekezés* elején is világosan kifejtett: „a metafizika és a geometria örök igazságai, következésképpen a jóság, az igazság és a tökéletesség szabályai is [...] Isten értelmének következményei, amely éppúgy nem függ az akaratától, mint a lényege” (2. §, Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Szerk. Georges Le Roy, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1993, 38. A továbbiakban: *DM*).

¹⁸ Hugo GROTIUS: *A háború és a béke jogáról*, 2 kötet. Ford. Muraközi Gyula et al., Budapest, Pallas Stúdió-Attraktor, 1999, I:II. A fordítást módosítottam, a magyar változat ugyanis *feltevésről* beszél, ami az adott mondatban némi ellentmondáshoz vezet, hiszen Grotius épp e feltevést fogalmazza meg, amivel – ezek szerint – épp a legnagyobb bűn elkövetésére készülne. Az eredeti azonban nem sugall ilyesmit. (Vö. Hugo GROTIUS: *De jure belli et pacis libri tres*, 3 kötet. Szerk. William Whewell, Cambridge, John W. Parker, 1853, I:xlvi.) Ennek dacára a továbbiakban én is feltevésként hivatkozom e gondolatkísérletre.

¹⁹ Bayle itt nemcsak a grotiusi feltevésre, hanem François Tourretin egy írására is hivatkozik, amely szerint a természetes erkölcsi törvények akkor is köteleznének, ha Isten nem adta volna parancsba őket. Vö. *Continuation des pensées diverses*. 152. §. jz. (Pierre BAYLE: *Continuation des pensées diverses*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1722, 2:767., OD 3/1. 424b, „b” jz.)

²⁰ II.184; GP 6:226.

logikailag lehetségesek), csak Isten létén keresztül kölcsönöz nekik *metafizikailag* lehetséges jelleget. Ennek megfelelően a lehetőségeket Leibniz nem pusztán logikailag (az ellentmondásmentesség segítségével) definiálja, hanem úgy véli, hogy tényleges egzisztencia áll mögöttük: csak valamilyen valós létezés teheti őket valóban lehetségesekké. „Isten nélkül – teszi hozzá – nemcsak hogy semmi nem létezne, de lehetséges se lenne semmi.”²¹

Az, hogy Leibniz a lehetőségeket az isteni lényeghez kapcsolja, összhangban van platonizmusával. Egy Pierre-Daniel Huet-nek címzett levelében így vall erről: „Platón metafizikai és erkölcsi tanítása, amelyet kevesen merítenek a forrásából, tiszteletre méltó (*sancta*) és helyes, amit pedig az ideákról és az örök igazságokról mond, csodálatos.”²² Úgy tűnik tehát: Leibniz szerint a lehetőségek nem egyebek, mint ideák Istenben, amelyek a teremtéskor Isten hatóképességénél fogva megvalósulnak, és a teremtett világ dolgaiban testet öltenek. Nem egyéb ez, mint a *Timaios* 29a hagyományos olvasata, amely az ideák világát az Isten elméjébe helyezi.

Fontos körülmény azonban, hogy Leibniz, miközben a lehetséges dolgok ideáit Istenhez kapcsolja, egy lényeges kérdésben mégiscsak egyetért Bayle-lel: az a kapcsolat, amely az örök igazságokat az isteni értelemhez köti, nem szükséges feltétele a megértésüknek.

Ez azonban nem akadályozza annak, hogy azok, akik nem látják a dolgok összességét egymással és Istennel összekötő kapcsolatot, megérthessenek bizonyos tudományokat anélkül, hogy megismernék ezek legelső forrását, ami Istenben van.²³

Ez az engedmény azt sugallja, hogy az intelligibilitásnak Leibniz szerint is létezik olyan formája, amely egy ateista számára is elérhető. Ez ugyan nem jelentheti a dolgok teljes megismerését, de mégis elegendő egy-egy igazság megértéséhez, hiszen bizonyos igazságok kizárólag a tárgy belső összefüggéseiből fakadnak, és akkor is felismerhetők, ha eltekintünk isteni forrásuktól. Ebben az esetben a megismerés alapja egy pusztán formális lehetőség, amely kizárólag a vizsgált tárgyak tartalmában adott.

E pusztán formális lehetőség két ponton is fontos szerepet játszik a leibnizi filozófiában. Egyrészt viszontlátjuk a világ leírásának geometriai-mechanikai programjában, amely Leibniznél bizonyos fokú önállóságot élvez a metafizikai kérdésekkel szemben – olyan autonóm szféraként körvonalazódik, amely Isten ismerete nélkül is művelhető:

De miként a géométernek nem kell elméjét terhelnie a kontinuum összetételének híres labirintusával [...], ugyanúgy a fizikus is számot adhat tapasztalatairól úgy, hogy részben már korábbi, egyszerűbb megfigyelésekre támaszkodik,

²¹ GP 6:226–227.

²² GP 3:17.

²³ GP 6:227.

részben pedig geometriai és mechanikai bizonyításokra, anélkül hogy szüksége volna egy másik szférához tartozó, általános megfontolásokra; ha pedig Isten közreműködésére vagy valamilyen lélekre, őselvre vagy más effélére hivatkozik, akkor [...] badarságokat beszél [...].²⁴

Az örök igazságok Isten nélküli megismerése tehát egyenlő a természet pusztán geometriai rekonstrukciójával, s ez elegendő egyfajta geometriai fizika kidolgozásához. Ám Leibniz meg van győződve arról, hogy az így kapott fizikai leírás szükségképpen hiányos. Ami hiányzik belőle, az éppen a létező dolgok alapja, az *ultima ratio rerum*, vagyis Isten, aki az események dinamikai komponensét biztosítja, s ezzel magyarázatot ad arra, hogy miért léteznek egyáltalán.²⁵

A másik összefüggés, ahol a formális esszenciák Istentől elvonatkoztatva bukhatnak fel, a szigorú determinizmus elutasításával kapcsolatos. Leibniz bizonyos szövegekben arra hivatkozva veti el az események abszolút szükségszerűségének (általa Spinozával társított) gondolatát, hogy a meg nem valósult állapotok is lehetségesek önmagukban.²⁶ Egyedül az isteni jóssággal való konjunkciójuk révén áll elő az a helyzet, hogy amennyiben nem a dolgok legtökéletesebb – leggazdagabb – sorozatának a részét képezik, nem valósulhatnak meg. Ha az „önmagában” kifejezés nem implikálna valamilyen elvi függetlenséget annak az Istennek a létezésétől, akinek az akarata a legjobbra irányul, e javaslatnak nem sok értelme lenne, hiszen az esszenciákat csak Isten lényegével együtt, azaz csakis e konjunkcióban tudnánk elgondolni. Ebben az esetben azt kellene mondanunk, hogy ha egy lehetséges létező része a dolgok legjobb sorozatának, akkor Isten választása szükségképpen rá fog esni, azaz egy olyan világban, amelyet a tökéletes Isten teremt, elő fog fordulni a dolog. Ez a kellemetlen következmény elkerülhető az esszenciák önmagában vett konzisztenciájának a tanításával.

E tézisek árnyalják Leibniz platonista elkötelezettségét, pontosabban a platonizmus egy olyan korai formája felé mutatnak, amelyben az „ideák régiója” nem az isteni elme része. Ugyanakkor láttuk, hogy Leibniz elutasítja az esszenciák függetlenségének a gondolatát is. Kettős tendencia érvényesül tehát gondolkodásában: az örök igazságokat egyrészt elválaszthatatlanul Istenhez kapcsolja, másrészt bizonyos összefüggésekben Istentől független érvényességet tulajdonít nekik. A továbbiakban röviden vázolom az örök igazságok és a lehetőségek metafizikájával kapcsolatos korabeli vitákat. Ezek ugyanis nemcsak az inkonzisztensnek tűnő leibnizi álláspontot világítják meg, de a Spinoza–Leibniz kapcsolat tisztázásához is hozzájárulhatnak.

²⁴ DM 10.§, LEIBNIZ (1993): 45 [m. kiad. LEIBNIZ (1986): 18].

²⁵ GP 7:302.

²⁶ Adams (Robert M. ADAMS: *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994) szerint a szóban forgó szövegek a kontingenciával kapcsolatos leibnizi tanítás egy meghatározott korszakához köthetők.

4. A skolasztikus örökség

Duns Scotus olyan eredeti álláspontot képviselt a teremtmények lehetőségével kapcsolatban, amely a 17. századra mélyreható változások forrása lett a metafizikában. Genti Henriket követve különbséget tett Isten önmagára és teremtményekre irányuló tudása között, az előbbit elsődleges, az utóbbit másodlagos tudásnak nevezte. Noha e kettő öröktől fogva együtt létezik Istenben, Scotus szerint az isteni tudás e különböző mozzanatai logikai sorrendbe állíthatók. Az alábbi idézetben nem is kettő, de egyenesen négy különböző mozzanatról – eredetileg „pillanatról” (*instans*) – beszél, amelyek az isteni megismerést tagolják, ám amelyek, miután Isten nem időben létezik, egyszerre, egyetlen aktusban érvényesülnek. Az első mozzanat (pillanat) Isten saját lényegének megismerésére, a második és a harmadik egy lehetséges teremtménynek – az alábbi idézetben egy darab kőnek – az elgondolására, míg a negyedik pillanat annak a megismerő aktusnak az ismeretére vonatkozik, amely Istenben e kőre irányul:

Isten az első pillanatban saját lényegét érti meg mint tisztán abszolút valóságot. Egy második pillanatban intelligibilis létezését ad a kőnek, és elgondolja a követ úgy, hogy ekkor az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel, hanem az isteni elgondolás maga a végpontja annak a viszonynak, amely a követ mint elgondolt dolgot hozzá fűzi. Egy harmadik pillanatban az isteni értelem képes lehet a megismerését összekötni bármilyen elgondolható tárggyal, amellyel mi is össze tudjuk kötni, és ekkor – összekötvén magát az elgondolt kővel – létrehozhat magában egy gondolati viszonyt. A negyedik pillanatban mintegy visszahajolhat (*reflectere*) erre a harmadik pillanatban létrehozott viszonyra, és ekkor e gondolati viszony megismert lesz.²⁷

E rendkívül tömör szöveg megértéséhez annak felismerése jelenti a kulcsot, hogy amikor Scotus az isteni tudást tárgyalja, akkor – anakronisztikus kifejezéssel élve – transzcendentális elemzést hajt végre, hiszen a tudás egyes mozzanatait (az egyes pillanatok) egymás feltételeiként veszi számba. Ahhoz, hogy egy tárgyra gondolhassak, e tárgynak minimális feltételként lehetségesnek, azaz elgondolhatónak kell lennie. Nem tudok ugyanis akármire gondolni, de képes vagyok például egy kőre gondolni, mert a kő nem foglal magában ellentmondást, azaz megismerhető, illetve lehetséges. E lehetőségnek köszönhetően tudom elgondolni, ám miközben ezt teszem, nemcsak magának a tárgynak vagyok a tudatában, hanem a saját megismerő tevékenységemnek is (annak, hogy elgondolom a követ). E mozzanatok feltételek rendezett sorát alkotják. Ahhoz, hogy tudatában legyenek egy kőnek, szükséges,

²⁷ *Ordinatio* I. 35. q. unica, 32, Vat. 258. (Johannes DUNS SCOTUS: *Opera omnia*, 20 kötet. Szerk. C. Balić et al., Vatican City, Vatican Press, 1950–2013.)

hogy i) a kő logikai értelemben lehetséges legyen, ii) a kőre részemről egy gondolati aktus irányuljon, és iii) ez a gondolati aktus maga is megismerhető legyen.

Témánk szempontjából az i) feltételnek van kitüntetett jelentősége. Mit jelent az isteni elgondolás számára, hogy a kőnek lehetségesnek kell lennie ahhoz, hogy Isten által megismerhető legyen? Scotus e kérdésre a második pillanatra utalva válaszol: Isten a második pillanatban elgondolja a követ, és ezzel „intelligibilis létezést ad a kőnek”. Vagyis a kő elgondolható volta – ami nem más, mint a kő lehetősége – nem független Istentől, hiszen azáltal, hogy elgondolja, ő ad neki – egyelőre pusztán intelligibilis – létet. Itt érkezünk el a gondolatmenet döntő mozzanatához, ahhoz a belátáshoz, hogy az így kapott intelligibilis lét korábbi a transzcendentális feltételek sorában, mint a rá irányuló megismerő aktus Istenben. Ezt fejezi ki az a körmönfont megfogalmazás, hogy „az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel” – vagyis a kő mint *elgondolt* kő egy egyirányú reláció tagja: létezéséhez hozzátartozik, hogy elgondolt, míg Isten szempontjából e reláció egyelőre (egészen a következő, harmadik pillanatig) nem áll fenn. (Ma úgy mondanánk, hogy a szóban forgó ismerettárgy létrejötté Cambridge-változás.) Ez minden bizonnyal annyit jelent, hogy a tárgy bizonyos függetlenséggel rendelkezik a megismerőhöz képest: nem azért elgondolható, mert valaki megismeri (azaz nem a megismerő aktus teszi intelligibilissé), hanem fordítva, Isten azért képes gondolni rá, mert maga a tárgy elgondolható. Scotus később ki is jelenti: „a gondolati viszony nem szükséges a kő tárgyként történő elgondolásához mintegy megelőzve a követ, hanem e viszony mint létrehozott későbbi (a harmadik pillanatban), és mint megismert még későbbi, hiszen a negyedik pillanatban [jelenik meg]” (uo).

Scotus elmélete finom egyensúlyt keres két állítás között: (1) minden lét (akár lehetséges, akár valós) Istentől ered, és (2) minden lét (akár lehetséges, akár valós) azért lehetséges, mert az összetevői nem tartalmazznak ellentmondást. E két állításban a metafizika két nagy múltú hagyománya bukkan fel újra. Az első a metafizika teológiaiaként felfogott koncepciójával rokon, amely szerint a metafizika tárgya a leg-tökéletesebb létező, maga a lét teljessége és forrása: Isten. A második a „létező mint létező” tudományaként értett metafizikát idézi, vagyis a legáltalánosabb fogalmakat vizsgáló diszciplínát. Amikor Scotus a létezők lehetőségét nem az első, hanem a második „pillanathoz” rendeli, amellet teszi le voksát, hogy nem létezik olyan *lebetőség*, amelyik független lenne Istentől (aki az első pillanatban már megismeri önmagát). Amikor azonban e mozzanatot a harmadik pillanat elé sorolja, ezzel arra mutat rá, hogy a tárgy a maga intelligibilitását nem annak a ténynek köszönheti, hogy egy végtelen létező elgondolja. Fabrizio Mondadori kiválóan világítja meg a helyzetet, amikor a lehetőségek (lehetséges létezők) három, *modális, ontológiai és formális* státuszát különbözteti meg Scotusnál:²⁸

²⁸ Fabrizio MONDADORI: „Quid Sit Essentia Creaturae, Priusquam a Deo Producat: Leibniz's View”. In Antonio Lamarra – Roberto Palaia (szerk.): *Unità e Molteplicità nel Pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Florence, L. S. Olschki, 2000.

- modális státusz: modális értelemben állítjuk p lehetőségét, ha a „ p lehetséges” kijelentést tesszük;
- ontológiai státusz: p akkor lehetséges ontológiailag, ha valamilyen minimális létezéssel rendelkezik (ez az ún. *esse diminutum* Scotusnál) mint valamely elmében létező intelligibilis tárgy;
- formális státusz: p akkor lehetséges formális értelemben, ha elemei nem tartalmaznak ellentmondást.

E felosztás után Mondadori arra hívja fel a figyelmet, hogy (2) és (3) természeténél fogva egyaránt korábbi, mint (1), hiszen modális kijelentés p lehetőségéről csak akkor lehetséges, ha p formálisan és ontológiailag lehetséges. Mármost a scotusi érvelés azt akarja megmutatni, hogy e két prioritás nem egyforma. Amíg (3) prioritása (1)-gyel szemben természetes és magyarázó erejű prioritás, addig (2) prioritása természetes ugyan, de nem magyarázó jellegű. Azt ugyanis, hogy p miért lehetséges, (3)-ból értjük meg, nem pedig abból a pusztán tényből, hogy Isten gondolja.²⁹

E megfontolás az ún. külső és belső lehetőség megkülönböztetéseként él tovább a 17. században. Egy összefüggés belsőleg (intrinzikusan) lehetséges, ha logikai elemei nem tartalmaznak ellentmondást, és külsőleg (extrinzikusan) lehetséges, ha létezik olyan képesség, amelyikben fennáll, vagy amelyik meg tudja valósítani.³⁰

A formális és ontológiai státusz e kettőssége teszi lehetővé azokat a korábban említett tényellentétes gondolat kísérleteket, amelyek igen népszerűek voltak a késői skolasztiikában,³¹ és amelyek a grotiusi *etiamsi daretur* („még ha megengednénk is”) formulán keresztül a modern természetjogi gondolkodásba is utat találtak.³² Éppen azért lehetséges egy tényellentétes feltevés erejéig zárójelzenni Isten létét, mert a formális prioritás magyarázza p lehetőségét, nem pedig az ontológiai.³³ Sco-

²⁹ Lásd még Fabrizio MONDADORI: „Leibniz on Compossibility – Some Scholastic Sources”. In Russell L. Friedman – Lauge O. Nielsen (szerk.): *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht, Springer, 2003, 309–338, 332–333, amely a scotusi álláspontot a *compossibilitas* leibnizi fogalmával összefüggésben tárgyalva arra mutat rá, hogy az a és b nem ellentmondásos jellege megelőzi azt a tényt, hogy a és b együtt lehetséges, vagy exemplifikálható i individuum által.

³⁰ E különbség jelenik meg abban a distinkcióban is, hogy valami „önmagától” lehetséges-e (*a se, aseitas*), vagy „önmagánál fogva” lehetséges (*ex se*). Önmagától a scotista tanítás szerint kizárólag Isten lehetséges, ám a szükségszerű igazságok önmaguknál fogva, saját ellentmondásmentességük révén azok. Így azután lehetséges, hogy „valami formális értelemben önmagánál fogva szükségszerű (*necessarium ex se formaliter*), és mégis valami mástól (*ab alio*) kapja a létezését” (Girolamo da MONTEFORTINO: *Duns Scoti (...) Summa Theologica ex universis eius operis concinnata*, 5 kötet, Roma, Raphael Paveroni (repr. Roma, 1900–1903), 1728–1739, 2:3a).

³¹ Vö. pl. „Végül, még ha (*etiamsi*) azt képzelnénk is, hogy egyetlen intellektus sem létezik ténylegesen, a dolog önmagánál fogva intelligibilis lesz és igaz.” Francisco SUÁREZ: „Disputationes metaphysicae.” In Charles Berton (szerk.): *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera Omnia*, Paris, Louis Vivès, 1859. 8.7.16§, 25:301a.

³² Vö. James St. LEGER: *The 'etiamsi daremus' of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Róma, Universitas Georgiana, 1962, 2. fejezet.

³³ Scotus szerint „az a kő, amelyet az isteni értelem az intelligibilitás állapotába iktatott, [...] önmagától fogva [*ex se*] lehetséges formális értelemben, és az isteni értelem révén mintegy participatív értelemben” (I. Ord d. 43. q. un. 7. §, Vat. 6:354).

tus elmélete mindezek fényében úgy összegezhető, hogy Isten nélkül semmi sem lehetséges ugyan, ám az isteni létezés nem magyarázza, hanem pusztán érvényesülni engedi a dolgok belső összefüggésrendszerét, hogy azután *mint ilyet* tehesse a megismerés tárgyává, és – ha akaratával úgy dönt – ruházhassa fel valódi létezéssel a teremtés során.

Az a kényes kérdés, hogy a lehetőségek e formális autonómiája pontosan hogyan viszonyul ahhoz a függőséghez, amely egy végtelenül tökéletes szubsztanciához köti, kiterjedt viták tárgya volt a kései skolasztikában. Négy fontosabb pozíciót különböztethetünk meg. A 17. században a scotista táboron belül két ferences, az ír John Punch (1603–1661) és az itáliai Bartolomeo Mastri (1602–1673) nézetei jelölték ki a lehetséges értelmezések szélső pontjait.³⁴ Punch szerint a lehetőségek, amelyeket kizárólag ellentmondásmentes belső felépítésük (*non repugnantia extremorum*) definiál, önmaguktól (*a se*) lehetségesek, ellentmondásmentességük tehát egy örök és önálló, de köztes szférát képez a megvalósulhatatlan fikciók (mint a négyszögletű kör) és a valóságos létezők között.³⁵ Mastri tagadta e formális szféra önálló létezését. Ő úgy vélte, hogy a lehetőségek logikai értelemben önmaguknál fogva (*ex se*) lehetségesek ugyan, de mégsem jellemzi őket önmaguktól való (*a se*) lét, ami kizárólag Isten sajátja. E finom megkülönböztetés arra utal, hogy a lehetőségek belső, logikai szerkezete (az ellentmondásmentesség) önmagában nem rendelkezik semmiféle metafizikai jelentéssel, azaz nem hoz létre ontológiai értelemben vett lehetőséget.³⁶ A lehetőségnek ez utóbbi fajtájával csak az a fogalomhoz képest *külső* tény ruházhat fel egy ellentmondásmentes összefüggést, hogy az isteni elme elgondolja. Nézeteltérésük dacára mindkét szerző egyetértett abban, hogy az örök esszenciák legtisztább formális feltételei nem konnotálják az elgondolás aktusát, azaz annak az isteni esszenciának a létezését, amely Scotus szerint az első pillanatban képezte Isten önmegismerésének a tárgyát. E két Scotus-értelmezéssel szemben a korabeli tomisták – ez tekinthető a harmadik álláspontnak – úgy vélték, a lehetőségek nem mások, mint maga az isteni lényeg, amennyiben a teremtmények részesedhetnek benne, vagyis a teremtmények

³⁴ John Ponce vagy Johannes Poncius 1603–1661; Bartholomew vagy Bartholomaeus Mastrius de Meldola 1602–1673. A vitához lásd Jeffrey COOMBS: „The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism”. *Philosophical Quarterly*, XLIV, 1993/173. 447–59.

³⁵ Vö. Ioannes PONCIUS (John PUNCH): *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*: Lyon, Arnaud – P. Borde, 1672. *Metaph.* disp. 2. q. 5. concl. 4. n. 52. §. (1672. 903b) Ez a gondolat még mindig nem áll távol a platonizmustól. Jacob Thomasius szerint (akire e vitával kapcsolatban mind Bayle, mind pedig Leibniz hivatkozik), a lehetőségek mint a megteremtendő dolgok mintái Platónnál kívül esnek az Istenen, s ő e hagyomány követőjének tekinti Scotust és tanítványait.

³⁶ Scotus kifejezésével élve a lehetőségekhez tartozó *esse diminutum* („csökkentett létmód”) Mastri szerint tehát nem egy köztes létmód a lehetetlen fikciók és a valóságos létezők között. Vö. Bartolomeo MASTRI DE MELDOLA: *Disputationes ad mentem Scoti in libros Metaphysicorum pars posterior*, Velence, Nicolaus Pezzana, 1728. 5. vol. 25. (disp. 8. q. 1. a. 2. n. 1.) Scotus mai értelmezései Mastri álláspontjához állnak közel. Vö. SIMON József: *Létre nyílt lehetőség: Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*, Budapest, L’Harmattan, 2012, 175. skk.

lehetősége minden esetben konnotálja e változhatatlan isteni lényeket mint a részesezés alapját. Végül egy negyedik álláspontként említhető az az elképzelés, amely a lehetőségeket az isteni hatóképességre vonatkoztatja: lehetséges az, amit Isten képes megteremteni.³⁷

5. Leibniz álláspontja

A lehetőségekkel kapcsolatos vitákban Leibniz bizonyosan elutasítja az első és a negyedik álláspontot, egyértelműen egy olyan teológiai létfogalom mellett teszi le ugyanis a voksát, amely a lehetőségeket Istenhez köti, miközben függetlennek tekinti őket az isteni akarattól. Ez érthető is, hiszen az elégséges alap elve nem engedne meg számára olyan megközelítést, amelyben a szükségszerű igazságok előfordulása nyers tény lenne, vagy minden ésszerű alap nélkül pusztán isteni önkényre menne vissza. Ugyanakkor láttuk, hogy a lehetőségek ellentmondásmentessége mint önálló elv számos esetben mégiscsak felszínre kerül a leibnizi filozófiában, ami arra utal, hogy Leibniz a tomista megközelítéssel sem lenne maradéktalanul elégedett. Nézetem szerint a lehetőségek ontológiai státuszának kérdésében a scotista hagyományhoz, azon belül is Bartolomeo Mastri olvasatához áll a legközelebb.³⁸ A *Monadológia* 43. paragrafusában a következőképpen fogalmaz:

[N]emcsak az egzisztenciák forrása van Istenben, hanem a lényeké is, *amennyiben azok reálisak*, vagyis Istenben van a forrása annak, *ami reális* a lehetőségben. Isten értelme ugyanis az örök igazságok birodalma, vagyis azoké az ideáké, amelyekről amazok függnék, és nélküle *nem volna semmi realitás* a lehetőségben, így nemcsak létező nem volna, hanem lehetséges létező sem. (GP 6:614; mk. 315, *saját kiemeléseim*.)³⁹

E szakasz finoman kiegyensúlyozott állásfoglalásnak tekinthető. Leibniz egyrészt leteszi a voksát amellett, hogy a lehetőségek alapja Isten, másrészt Isten és a lények viszonyáról szólva a kiemelt pontokon nem egyszerűen lehetőségéről beszél, hanem arról, *ami reális a lehetőségben* (*ce qu'il y a de réel dans la possibilité*). Isten nem egyszerűen forrása az esszenciáknak, hanem az esszenciák annyiban erednek belőle, amennyiben reálisak (*en tant que réelles*). E gondos megfogalmazások arra utalhatnak, hogy Leibniz maga is különbséget tett a lények formai és ontológiai vonatkozásai között. Formailag az adott esszencia ellentmondásmentessége döntő, mert ez ad belső (intrinzikus) magyarázatot a lehetőségre (*possibile*). Ám e pusztán logikai

³⁷ Ezzel az állásponttal rokon az örök igazságok teremtésének descartes-i tana, amelyet Leibniz elutasít.

³⁸ Hasonló következtetésre jut Fabrizio MONDADORI: „»Quid Sit Essentia Creaturae, Priusquam a Deo Producatur«: Leibniz's View”. In Antonio Lamarra – Roberto Palaia (szerk.): *Unità e Molteplicità nel Pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Florence, L. S. Olschki, 2000, 208.

³⁹ Vö. *De originatione rerum radicali* (GP 7:305); *Theodicee* 20. § (GP 6:114–15).

jelentéstől csak akkor juthatunk el a lehetségesség metafizikai fogalmához (*possibilitas*), ha az ellentmondásmentes viszonyok egy ténylegesen létező entitásban, annak gondolataiként vannak adva.

Összekapcsolva ezt a *conatus* fogalmával arra az eredményre juthatunk, hogy ami a lényeknek törekvést kölcsönöz, az nem egyszerűen a formai (leíró jellegű) természetük, hanem az az isteni lét, amely – mint láttuk – természeténél fogva átmenet a lehetőségből a realitásba. Ami a lehetőségek kombinatorikai felfogásában pusztán konceptuális viszonyokként adott, azt az isteni esszenciában való részesezés a dolgok expanzív fejlődésének elvévé teszi. Függetlenül attól a kérdéstől, hogy ez az „átmenet” automatikus-e vagy egy teremtő aktus által közvetített, a lehetőségek Leibniz szerint logikai alapokon állnak, de formális természetük soha nem létezik az *ens perfectissimum*tól s a létezés benne aktívan cselekvő dinamizmusától függetlenül. Ami létezik, az – akármi teszi is lehetővé a létét – törekvés: a lehetőségből a valóság felé tartó igyekezet.

E végeredmény azt mutatja, hogy a *conatus* Leibniznél éppúgy a létezés alapmeghatározottsága, mint Spinozánál. Nem arról van szó, hogy az esszenciák egy olyan önálló és közömbös létszintet képeznének, amelyet Isten elméje gondolatokként, a teremtett világ pedig reális dolgokként realizálhat – ebben az esetben ugyanis valamilyen elégséges oka kellene legyen annak, hogy egyik vagy másik létezőben előfordulnak (ami Isten esetében aligha megadható). Hanem arról van szó, hogy ezeken a létezőkön kívül semmilyen metafizikai realitással nem bírnak ugyan – azaz kezdettől fogva a szükségszerű isteni természetben vannak megalapozva –, ám pusztán formailag autonómak.

6. Spinoza álláspontja

A külső és belső lehetőség között tett megkülönböztetés Spinoza tanításának is világosabb kontúrokat kölcsönöz. Spinoza az *Etika* lapjain leszögezi, hogy „Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl” semmi (2p10s), vagyis Leibnizhez hasonlóan elutasítja a lehetőségek Istentől való függetlenségének a gondolatát: Isten nemcsak a dolgok létének, de lényegének is oka (1p25c). Másrészt azonban azt is világossá teszi, hogy a véges dolgok lényegéhez Isten nem tartozik hozzá, hiszen egy dolog esszenciájához csak az tartozik hozzá, „ami ha adva van, szükségszerűen tételeződik a dolog, és amit ha elveszünk, megszűnik a dolog” (2d2). Ez a meghatározás lehetővé teszi, hogy a dolgok esszenciáit attól a szubsztanciától elválasztva vegyük szemügyre, amelyben fennállhatnak. Az esszenciák tehát egyszerre függenek és függetlenek Istentől. Úgy tűnik, e kettősség Spinoza esetében is a metafizikai és formális lehetőség scotista megkülönböztetésével rokon. A formális szempont lehetővé teszi olyan esszenciák logikailag konzisztens elgondolását, amelyek belsőleg ellentmondásmentesek ugyan, de mégsem valósulhatnak meg, míg a metafizikai szempont világossá teszi, hogy ezeknek a természetükhöz képest külső okok mi-

att nincsen realitása (amiatt tudniillik, hogy egy olyan Istenben fordulnának elő, amelyben más lehetőségek is előfordulnak).

Érdemes hangsúlyozni, hogy a dolgok esszenciája Spinozánál formálisan – azaz önmagában tekintve – sem pusztán statikus lehetőség, amely kívülről, más véges moduszoktól kap, vagy nem kap létet. Spinozánál a definíció – mint láttuk – egy dolog lényegét állítja, s egy dolog igaz definíciója „csakis a definiált dolog természetét foglalja magában és fejezi ki” (Ip8s2). Ezt azonban nem tetszőlegesen teszi, hanem a helyes definíció (amint azt a *Tanulmány az értelem megjavításáról* 92–97. §§ világossá teszi) mintegy „előállítja” a dolgot: azt a genetikus folyamatot mutatja be, amelynek eredményeként elménkben meg tudjuk konstruálni egy tárgy természetét, s így képesek vagyunk belátni a lehetőségét.⁴⁰ E konstruktív vagy genetikus definícióban az előállítás dinamikus mozzanata dominál, ám Spinoza azt is megmutatja, hogy az így kapott természet – Isten esetét leszámítva – soha nem foglalja magában a létezése okát: „mindannak, amiből több egyed létezik, szükségképpen külső oka van a létezésre” (Ip8s2). A véges dolgok önmagában vett természete tehát szigorúan az előáll(it)ásuk lehetőségét és nem a tényleges létezésüket implikálja:

Ám hogy miért létezik egy kör vagy egy háromszög, vagy miért nem létezik, ennek alapja nem e dolgok természetéből következik, hanem az egész testi természet rendjéből. Mert ebből kell következnie annak, hogy vagy szükségszerű, vagy lehetetlen, hogy a háromszög létezzék. [...] Mindebből következik, hogy az a dolog létezik szükségképpen, amelynél semminemű alap vagy ok nincsen, amely megakadályozná létét. (Ip11d2)

A definíció által meghatározott véges esszenciák léte tehát más véges dolgoktól – a testi természet rendjétől – függ. De vajon milyen módon? Az egyik lehetséges magyarázat szerint úgy, hogy a véges létezők az őket létrehozó véges létezőktől kapják a létüket. Ebben az esetben a létezés alapját az a tény képezi, hogy a véges moduszok sora oksági viszonyokba rendeződik. „Azután ezt az okot [...] újra más olyan oknak kellett determinálnia, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt, ez utóbbit (*ugyanazon az alapon*) ismét másnak, s mindig így tovább (*ugyanazon az alapon*) a végtelenig” (Ip28d). Ez az olvasat természetesen összhangban áll azzal, hogy Isten a véges létezők oka, hiszen ebben az esetben a véges dolgok léte olyan más, megelőző dolgok szükségszerű okozata, melyek mindegyike Isten hatóképességét fejezi ki. Egy másik lehetséges olvasat szerint a véges dolgok léte abból fakad, hogy az adott dologban (nevezzük *R*-nek) a megvalósulás során Isten cselekvő lényege nyer kifejezést, míg a többi véges esszencia csak annyiban felelős azért, hogy *R* létezni tud, amennyiben gyengébbnek bizonyul, s ezáltal teret ad annak, hogy *R*-ben és *R* által az isteni hatóképesség érvényesüljön, azaz hogy *R* a maga genetikus definíciónak megfelelően kibontakoztassa a saját lényegét. E második olvasat a léte-

⁴⁰ Vö. CURLEY (1988): III, 166. 31. lj.

zésre törekvő esszenciák leibnizi tanításával párhuzamos, s innen nézve új értelmet nyer az iménti idézet utolsó mondata, amely így azonos (univok) értelemben érvényesül Isten és a véges létezők esetében: „az a dolog létezik szükségképpen, amelynél semminemű alap vagy ok nincsen, amely megakadályozná létét.”⁴¹ Ami a nem létező dolgokat illeti, ezeknek a természete nem azért nem tartalmaz létezést, mert közömbös a létezéssel szemben és történetesen semmi sem adott neki létet, hanem azért, mert a hozzá kapcsolódó hatóképességet – azt a dinamikus isteni létet, amely e dolgokban kifejeződhetne – más okok akadályozzák kívülről.

E két olvasat nem ellentétes egymással. Bár az elsőben a véges moduszoknak aktív szerepe van egy másik véges modusz létrehozásában, míg a második olvasat inkább negatív szerepet tulajdonít nekik, e negativitás csupán látszólagos, hiszen a véges ok voltaképpen azáltal valósítja meg a saját lehetőségeit, amikor okoz, hogy Isten létét önmagához hasonló formában engedi érvényre jutni, más lehetőségek rovására.

Ami a meg nem valósult lehetőségek kérdését illeti, Leibniz és Spinoza tanítása nem áll messze egymástól. A dolgok formális lényege Spinozánál is megenged alternatívákat, ám ha ezek – más alternatívákkal ütközve – végül realizálatlanok maradnak, akkor a szó semmilyen metafizikai értelmében nem lehetségesek. Másrészt viszont, ha realizálódnak, saját belső (intrinzikus) lehetőségükön keresztül az isteni lényeg mindig cselekvő hatóképessége bontakozik ki.

Konklúzió

A *conatus* kérdése nem egy részprobléma a kora újkori filozófiában, mert nem a létező dolgok egy tulajdonságának a megvilágítására hivatott, hanem magának a létezésnek az alaptermészetét érinti. Mind Spinoza, mind pedig Leibniz magának a létezésnek a dinamikai természetű újradefiniálását hajtja végre. Eszerint minden, ami van, önnön lehetőségeinek megvalósításaként létezik, és más, alternatív lehetőségek rovására érvényesíti önmagát. Ha e tételt elfogadjuk, akkor láthatóvá válik, hogy e rendszerben egyaránt szerepe van a kontingenciának és a szükségszerűségnek. Az *erő* vagy végtelen és ellenállás nélküli (és ekkor szükségszerű), vagy pedig véges, ám ekkor korlátok és összeütközés nélkül – vagyis olyan lehetőségek nélkül, amelyek ellenállást képeznek vele szemben – értelmezhetetlen. Spinozánál a *conatus*t épp az különbözteti meg az isteni *potentiától*, hogy az előbbi mindig ellenállással szemben valósítja meg önmagát. A természet működése nem más, mint az egymásnak ellenálló *conatus*sokból kibomló erő-eredő.⁴² Mind Spinoza, mind pedig Leibniz beszél realizálatlan lehetőségekről. Mindketten egyetértenek abban, hogy ezeknek van

⁴¹ Azt az észrevételt, hogy az idézett mondat mind Istenre, mind a véges moduszokra nézve érvényes, megerősíti az a tény is, hogy a megelőző rész a véges esszenciák külső (extrinzikus) okát, míg az ezt követő, további sorok Isten létének belső (intrinzikus) alapját jelölik meg a létezés forrásaként.

⁴² E megfogalmazásért Boros Gábornak tartozom köszönettel.

ugyan önmagukban konzisztens esszenciájuk, ám semmiféle metafizikai realitással nem rendelkeznek. Ami történik, az egyszerre szükségszerű, amennyiben Isten cselekvő természete fejeződik ki benne, és bizonyos esetekben mégis kontingens, amennyiben a létrejövő dolgok természetéből – önmagukban nézve – más is következhetne. Amellett érveltem, hogy e nézőpontok kettőssége (röviden: „önmagukban” és „Istennel konjunkcióban”) a scotista metafizikák sajátja.

Mindezzel nem kívánom azt a látszatot kelteni, hogy a tárgyalt szerzők álláspontja azonos. Világos például, hogy e két nézőpontra messze nem fektetnek azonos hangsúlyt. Spinozánál a dolgok önmagában vett esszenciája kevésbé áll a gondolatmenet előterében, hiszen elsősorban az a hatóképesség érdekli, amely bennük és általuk megnyilvánul. A meg nem valósult lehetőségek nem az isteni elme realizálatlan tárgyai, hanem olyan formalitások, amelyek csak akkor mérlegelhetők komolyan, ha eltekintünk a külső okok rendszerétől, amelyek létezésüket lehetetlenné teszik. Leibniz ezzel szemben nagyobb önállóságot biztosít a nem realizált, de lehetséges tényállásoknak. Az isteni elme tárgyai ezek, amelyeket az őket elgondoló szubsztanciától függetlenül is szemügyre vehetünk (egyedül így állíthatjuk lehetséges voltukat), azt azonban maga is hangsúlyozza, hogy e gondolati tárgyak nem rendelkeznek metafizikailag önálló létezéssel.

További különbségeket jelenthet a teremtés kérdése, a szabadság problémája, illetve a tökéletesség morális-teleologikus értelmezése, ám ezek tárgyalása meghaladná a jelen tanulmány lehetőségeit. Itt mindössze annak megmutatására tettem kísérletet, hogy Spinozának és Leibniznek a kora újkori metafizika olyan fordulata köszönhető, amelynek helyes értékelése minimálisan három kontextuális tényező figyelembevételét követeli. Az első a modern természetkutatás dinamikai problémája, a második a platonizmus hagyománya s végül a harmadik az a mód, ahogyan a metafizika hagyományos problémahorizontja átalakult Duns Scotus és követőinek munkássága nyomán. Mind Spinoza, mind Leibniz az így keletkezett eszmei térben igyekezett számot adni az erőként értett létezésről.⁴³

Rezümé

A tanulmány célja annak megmutatása, hogy a *conatus* nem egy részprobléma csupán a kora újkori filozófiában, mert nem a létező dolgok egy tulajdonságának megvilágítására hivatott, hanem magának a létezésnek az alaptermészetét érinti. E fogalom tárgyalása során mind Spinoza, mind pedig Leibniz magának a létezésnek a dinamikai természetű újradefiniálását hajtja végre. E megközelítés szerint minden, ami van, önnön lehetőségeinek megvalósításaként létezik, és más, alternatív léttörésvételek rovására érvényesíti önmagát. E tézis nézetem szerint fordulópontot jelent a

⁴³ A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták. Hálás vagyok Boros Gábornak a tanulmány első változatához fűzött értékes megjegyzéseiért.

kora újkori metafizikában. Ahhoz, hogy helyesen értsük, minimálisan három történeti és eszmei kontextust kell figyelembe venni. Az első a modern természetkutatás dinamikai problémája, a második a platonizmus hagyománya, amely kiemelkedő szerepet játszik a leibnizi gondolkodásban, végül a harmadik az a mód, ahogyan a metafizika hagyományos problémái átalakulnak Duns Scotus és követőinek a munkásságában, a barokk skolasztika idején. Amellett érvelek, hogy az első két kontextus, amely jól ismert a korszak kutatói számára, nem elégséges ahhoz, hogy megfelelőképpen értékeljük Spinoza, és Leibniz kísérletét a létezés erőként, illetve erőfeszítésként (*conatus*ként) történő újragondolására.

Kulcsszavak

conatus, erő, a létezés metafizikája, kései skolasztika, Spinoza, Leibniz, Duns Scotus

Daniel Schmal

Existence as a Force in the Thought of Spinoza and Leibniz

The purpose of this paper is to show that conatus is not just one of the many philosophical terms discussed at the beginning of the modern era: it is not intended to highlight one of the many attributes inherent in natural objects, but concerns the most fundamental meaning of being. In addressing this phenomenon, Spinoza and Leibniz propose new definitions of the notion of being in terms of inner dynamism. According to this approach, whatever exists, realizes its own possibilities, counteracting all alternative pretensions to existence. I maintain that this thesis represents a real turning point in the history of modern metaphysics. It can best be understood against the backdrop of at least three different historical and intellectual contexts. The first one is centered upon the problem of dynamism discussed in the physical sciences of nature. The second context is that of the Platonic tradition which occupies an important place in the thought of Leibniz. The third has to do with how the traditional metaphysics was transformed by Duns Scotus and his followers during baroque scholasticism. It will be argued that the first two perspectives, well known to early modern scholars, fail to make sense of Spinoza's and Leibniz's attempts to reformulate the notion of the being in terms of force and effort (conatus).

Keywords

conatus, force, metaphysics of being, late scholasticism, Spinoza, Leibniz, Duns Scotus

MARKKU ROINILA

Leibniz, Zsófia hannoveri választófejedelemné és az érdekeltség nélküli szeretet¹

Bevezetés

Jelen tanulmány egy kudarcról szól. Az érdekeltség nélküli szeretet témája 1697-ben vált népszerűvé a Fénelon (1651–1715) és Bossuet (1627–1704) között folytatott híres *amour pur* vita nyomán. A vita hamarosan felkeltette Zsófia hannoveri választófejedelemné (1630–1714) érdeklődését, aki kíváncsi volt bizalmas barátjának és levelezőpartnerének, a hannoveri tanácsosnak, Gottfried Wilhelm Leibniznek (1646–1716) a vitáról alkotott véleményére. Mindez jól jött Leibniz számára, mivel nemcsak hogy érdekelte a vita, hanem önálló nézetei is voltak a témáról. Ugyanakkor nincs bizonyíték arra, hogy Zsófia bármikor is válaszolt volna Leibniz hosszú levelére. Bár a párbeszéd vélhetőleg nem folytatódott, Leibniz levele érdekes és figyelmet érdemel mivel arról tanúskodik, hogy újra foglalkoztatni kezdte az érdekeltség nélküli szeretet témája, melyet korai korszakában a természetjogról szóló, *Elementa juris naturalis* (1670–1671) címmel ellátott írások sorozatában, valamint a jogtudományi szövegek *Codex iuris gentium* című gyűjteményének 1693-as előszavában tárgyalta. Ez utóbbiban meg is előlegezte a vitát.

Jelen tanulmányban amellet érvelek, hogy bár Zsófia nem válaszolt Leibniz nézeteire, mégis ő volt a katalizátora Leibniz erőfeszítéseinek, és ő készítette arra, hogy kontextualizálja a Fénelon és Bossuet közötti, tiszta szeretetről folytatott vitáról alkotott nézeteit. A következőkben Leibniz 1697-ben Zsófiának írt levelét tárgyalom, és összehasonlítom az érdekeltség nélküli szeretetről itt kifejtett nézeteit az e tárgyban képviselt korábbi és későbbi elgondolásaival. Kimutatom, hogy a vita nem változtatta meg alapvető nézeteit e tárgyban, bár a témát határozottabb teológiai stílusban fejtette ki Zsófiának, nyilvánvalóan azért, hogy meggyőzze Zsófiát tana felsőbbrendűségéről a francia teológusokéhoz képest. Ezen kívül Leibniz tanának következetességét is megvizsgálom Gregory Brown és Noa Naaman-Zauderer legutóbbi írásainak fényében, és röviden reflektálok arra is, mi ösztönözte Zsófiát, hogy kikérje Leibniz véleményét a vitáról.

¹ A jelen tanulmány számára végzett kutatásokat a „Leibniz on Emotions and the Perfectibility of Man” című projekt keretében végeztem, melyet a finnországi Akadémia támogatott. Köszönettel tartozom Boros Gábornak a meghívásért az Eötvös Loránd Tudományegyetemre, ahol e tanulmányt előadhatam, valamint Andreas Blanknak, akitől e konferenciáról tudomást szereztem. Szeretnék továbbá köszönetet mondani a konferencia közönségének és Pauline Phemisternek a hasznos hozzászólásokért.

A tiszta szeretetről folytatott vita

1697-ben két híres klerikus és királyi tanító, François Fénelon és Jacques-Bénigne Bossuet között kirobbant az úgynevezett *amour pur* vita.² Maga a vita a kvietizmus támogatója, a híres misztikus Mme Guyon (1648–1717) nézeteire adott különféle válaszok eredményeként bontakozott ki. Mme Guyon nézetei az udvarban kételyeket ébresztettek, különösen XIV. Lajos nem hivatalos feleségében, Mme de Maintenonban, Bossuet pedig egy olyan bizottságnak volt tagja, mely 1695-ben hivatalosan elítélte e nézeteket.³

Fénelon – Mme Guyon gondolataitól elbűvölve⁴ – 1697 januárjában kiadta *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* című könyvét, melyben azt állította, hogy Isten igaz szeretetének (a könyörületességnek) érdek nélkülinek, avagy az önérdektől teljesen mentesnek kell lennie, még abban az értelemben is, hogy a lelket nem érdekli saját üdvözülése. Isten tökéletes szeretetében semmit sem kívánunk saját magunk számára azon kívül, hogy Isten akarata beteljesedjék. A tiszta szeretet ezen állapota így közömbös az üdvözüléssel szemben. Az érzéki szeretet esetében a szeretet ki van téve a félelemnek és reménynek (a halál utáni élet tekintetében), ezek pedig haszonleső motivációk: e szeretet végső célja nem annyira Isten, mint inkább maga az érzéki szerető.⁵

Bossuet hat héttel később válaszolt korábbi pártfogoltjának *Instructions sur les états d'oraison* című írásában,⁶ melyben azt állította, hogy Isten igaz szeretetét csakis a személyes boldogság vágya motiválja és motiválhatja.⁷ Mindig saját üdvözülésünk mozgat bennünket, ezért Isten tiszta szeretete nem közömbös. Az örök boldogság vágya és az üdvösség reménye valójában az Istennel való egységet jelenti, nem pedig egy önző és egoista törvénynek való engedelmeskedést. Amikor ennek érdekében cselekszünk, az megfelel annak, ahogyan Isten megteremtett bennünket. Vagyis a tiszta szeretet Isten imádása, mely meghozza jutalmát. Bossuet számára Fénelon tiszta szeretetről alkotott tana ellentétben áll a racionális, logikus kereszténységgel.⁸ Másrészt Fénelon számára a tiszta szeretet olyan tökéletesség, amely

² A vita részletes tárgyalásáról lásd Gabriel JOPPIN: *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1934.

³ Mme Guyonról és a tiszta szeretetről lásd Nancy C. JAMES: *The Conflict over the Heresy of "Pure Love" in Seventeenth-Century France: The Tumult over the Mysticism of Madame Guyon*, New York, The Edwin Mellen Press, 2008.

⁴ A Fénelon és Mme de Guyon közötti levelezésről lásd Pierre-Maurice MASSON: *Fénelon & Mme Guyon; documents nouveaux et inédits*, Paris, Hachette, 1907.

⁵ Robert Merrihew ADAMS: „Pure Love”. *Journal of Religious Studies*, VIII, 1980/1. 83–99.

⁶ Valójában a könyvet 1696-ban írta, Fénelon művének kiadása előtt.

⁷ Lloyd STRICKLAND (szerk.): *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Toronto, Iter, 2011, 174. A továbbiakban: LEIBNIZ (2011).

⁸ James Herbert DAVIS: *Fénelon*, Boston, Twayne, 1979, 86. A reményről a vitában lásd részletesebben Gabriel JOPPIN: *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1938, 2–3. fejt.

nem áll nyitva mindenki előtt. Csakis Isten kegyelme által érhetjük el fokozatosan a vágyott misztikus egységet, és e folyamatba egyedül Ő avatkozhat bele.⁹

A vita egyre intenzívebbé vált, egymással hadakozó levelek és pamfletek tömegéhez vezetett, míg XII. Ince pápa véget nem vetett neki az által, hogy 1699. március 12-én elítélte Fénelon könyvét.¹⁰ A három évig tartó csatából Bossuet került ki győztesen, és Fénelonnak vissza kellett vonulnia az udvartól a cambrai-i érsekségre.

Említésre méltó, hogy a kor sok tanult asszonya élénk érdeklődést mutatott a disputa iránt. Közülük a legfontosabb Madame Guyon, aki a vita kirobbantója és a XVII. század végi Franciaország kvietista vagy részben kvietista mozgalmainak legjelentősebb szószólója volt.¹¹ Szerinte az ember ima által rövid idő alatt eljuthat belső tökéletességhez, ennek érdekében viszont az ént el kell nyomni, hogy a Mindenható megjelenhessen bennünk. Nézeteit sokan – köztük különösképp Bossuet – képzelet szülte és túlfűtött misztikus elgondolásként bírálták.¹² Angliában egy másik asszony, Mary Astell (1666–1731) Madame Guyonéhoz hasonló véleményen volt, és tizenegy hosszú levélben folytatta polémiáját a platonista John Norrisszal (1657–1711). Levelezésüket *Letters Concerning the Love of God* címen adták ki Londonban 1695-ben, mielőtt még a vita Franciaországban kirobbant volna. Astellnek a látomásos metafizikához való közeledését a kor egy másik tanult asszonya, Damaris Masham (1658–1708) is támadta, aki John Locke közeli barátja és Leibniz későbbi levelezőpartnere volt. Masham Astell nézeteit fanatikus rajongásnak tartotta, és a teremtmények szeretetét, valamint a természetes társiaságot empirikusan átgondoltabban vette védelmébe (*A Discourse Concerning the Love of God*, 1696).¹³

A Zsófia választófejedelemnének 1697-ben írt levél

A vita nagy port kavart, és Zsófia hannoveri választófejedelemné, Leibniz legközelebbi támogatója természetesen tudomást szerzett róla, mivel érdeklődést mutatott a teológiai kérdések iránt. Vajon csak Leibniz Zsófiának írt levele tanúskodik arról,

⁹ DAVIS: i. m. 84.

¹⁰ LEIBNIZ (2011): 174.

¹¹ Arról, hogy vajon maga Fénelon kvietista volt-e, vagy sem, a vélemények különböznek.

¹² Dániel SCHMAL: „The Problem of Conscience and Order in the Amour-pur Debate”. In Gábor Boros – Herman De Dijn – Martin Moors (szerk.): *The Concept of Love in the 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 2008, 113–124.

¹³ Catherine WILSON: „Love of God and Love of Creatures: The Masham-Astell Exchange”. In Gábor Boros – Herman De Dijn – Martin Moors (szerk.): *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven University Press, Leuven, 2008, 141–162. Az Astell és Norris közötti levelezésről a szeretet témájában lásd még Jacqueline BROAD: *Women Philosophers of the 17th Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 100–103, valamint Masham kritikájáról uo. 119–122. Az egész kérdéstről lásd még BOROS Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 2014, 177–192, illetve BOROS Gábor: „European Concepts of Love in the 17th and 18th Centuries”. In Adrienne M. Martin (szerk.): *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*, New York & London, Routledge, 2019, 422–440.

hogy Zsófia kikérte Leibniznek a vitáról vagy a vita témájáról alkotott véleményét? Az 1697-ben – talán ősszel – írott levél egyértelműen azt mutatja, hogy Leibniz kapott efféle felkérést, vagy levélben, vagy pedig személyesen. Leibniz először 1697 májusának közepén figyelt fel az érdek nélküli szeretetről folytatott vitára, amikor is egyik levelezőpartnere, egy skót klerikus és tudós, Thomas Burnett of Kemney (1654–1729) említést tett neki John Norris és az akkor még csak 20 éves Mary Astell vitájáról az érdek nélküli szeretetről.¹⁴

Leibniz hamarosan tudomást szerzett a francia vitáról is. Azzal kezdte Zsófiának írt levelét, hogy elolvasott két vagy három szöveget a Franciaország két hírneves főpapja között folyó disputáról, de a vita megoldását inkább a pápára bízta.¹⁵ Beéri anynyival, hogy elmondja a kérdéstről alkotott véleményét, és Zsófia ítéletére bízta azt:

Csak azokat a gondolatokat írom itt le, melyek e témával kapcsolatban már korábban is foglalkoztattak, és melyek némelyike nem volt visszatetsző Választófejedelmi Fensége számára. A Teológia minden kérdését tekintetbe véve nincs olyan, melyben hölgyeknek több joga lenne ítéletet mondani, mint épp ebben, mivel ez a szeretet természetéről szól. Bár ahhoz, hogy ítéletet hozzanak, nem kell rendelkezniük Választófejedelmi Fenségének éleselmjűségével, kinek éleslátása majdhogynem a legtöbb alapos szerző éleslátása felett áll, ám azt sem szeretném, ha olyan tudatlan fanatikusok lennének, mint amilyenek Madame Guyont lefestik. Inkább azt szeretném, ha de Scudéry kisasszonyra hasonlítanának, aki regényeiben és a *Beszélgetések az erkölcsökről* című munkájában nagyon jól megvilágította a jellemeket és a szenvedélyeket, vagy legalább az angol Lady Miss Norrisra, akiről azt tartják, hogy az utóbbi időben nagyon jókat ír az érdek nélküli szeretetről.¹⁶

A kontextus alapján világos, hogy Leibniz számít a választófejedelmné válaszára az érdek nélküli szeretetről kifejtett véleményével kapcsolatosan, mivel értéket tulajdonít ítéletének. Hogy levele meggyőzőerejét növelje, azon híres tanult nőket is felsorolja, akik a kvietistaként és misztikusként ismert Madam Guyonnal szemben ésszerűen megalapozott véleményüknek adtak hangot. A racionalista Leibniz természetesen szemben állt a kvietizmussal, amely a spirituális élet elérése érdekében nem elégedett meg az ítélet felfüggesztésével, hanem a hangsúlyt egyenesen minden ítélet tagadásának szükségességére helyezte: az embernek ki kell üresítenie elméjét, és Isten utasításaira kell várnia minden dologban.¹⁷

¹⁴ G. I. GERHARDT (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Die philosophischen Schriften III.*, Olms, Hildesheim, 1961 (1880–90), 199. A továbbiakban: LEIBNIZ (1961).

¹⁵ LEIBNIZ (2011): 175. Strickland szerint Leibniz valószínűleg nem olvasta Fénelon és Bossuet könyveit, csak néhány választ vagy a könyvek recenzióit.

¹⁶ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1923, A I 14, 54–55; LEIBNIZ (2011): 175–176; Leibniz itt összekeveri Astell John Norriszal.

¹⁷ Richard POPKIN: „The Religious Background of Seventeenth Century Philosophy”. In Daniel Garber – Michael Ayers (szerk.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 393–422.

Egyértelműnek tűnik, hogy Leibniz Zsófiával egy érdek nélküli szeretetről szóló diskurzusban szeretett volna részt venni. Sőt, a fenti idézet kezdete azt sugallja, hogy korábbi beszélgetéseikben már érintették a szeretet témáját. A Leibniz levele által ösztönözni kívánt beszélgetésre 1697 őszén kerülhetett sor, de mivel egyik részről sincs semmilyen írásos bizonyítékunk egy effajta beszélgetésről, így azt kell feltételeznünk, hogy Leibniz reményei meghiúsultak.¹⁸

További érdekesség az akadémiai szerkesztőknek az a feltételezése, hogy Leibniz a levelet 1697 augusztusának közepén küldte el, mivel Zsófia lánya, Leibniz filozófiailag legtehetségesebb tanítványa és Poroszország jövőbeli királynéja, Zsófia Sarolta akkoriban látogatott Hannoverbe, és Leibniz azt gondolhatta, hogy ő is olvassa majd levelét. Ez megalapozott feltételezésnek tűnik, különösen annak fényében, hogy 1697 volt Ernő Ágost választófejedelem utolsó éve, és akkoriban Leibniz gondolatai már Berlin táján jártak. Ugyanakkor nem tudunk semmilyen Zsófia Saroltának küldött válaszlevélről. A továbbiakban egyszerűen azt feltételezem, hogy a levél valamikor 1697 második felében íródott.

Leibniz elmélkedéseit az érdek nélküli szeretetről azzal vezeti be, hogy röviden reflektál a vita témáira, vagyis Isten szeretetére. Azzal kezdi: „*Szeretni* annyi, mint kedvünket lelmi mások tökéletességében vagy előnyeiben és különösképp boldogságukban.”¹⁹ Szép dolgokat és intelligens szubsztanciákat említ, melyekre Zsófia az egyik legjobb példa. Ez az (érdek nélküli) szeretet annyira erős, hogy vele szemben minden más gyönyör másodlagos, és kiváltképp Istent illeti, akinek tökéletességei mindenekfelett állnak.²⁰ Vagyis Isten tökéletességeit szemlélni annyi, mint szeretni. Ám ez a szeretet nem korlátozódik az elmélkedésre – Leibniz szerint akkor is rendelkezhetünk az isteni szeretettel, ha úgy hisszük, hogy majdan megfosztatunk minden más gyönyörtől, és akkor is, ha úgy hisszük, hogy nagy fájdalmakat szenvedünk majd el.²¹

Elsőre úgy tűnik, hogy Leibniz leírása a tiszta szeretetről Fénelon álláspontját tükrözi a vitában – Istent minden egyéb jutalom híján is szerethetjük. Ám azután ezt írja:

Ha azonban azt feltételezzük, hogy valaki mindenekfelett szereti Istent, és ugyanakkor örök kínok alatt is áll, akkor olyasmit feltételezünk, ami sohasem történik meg. Ha valaki ezzel a feltevessel élne, tévedne, és világossá tenné, hogy nincs elegendő tudása Isten jóságáról, és következésképp még nem szereti őt eléggé.²²

¹⁸ Lásd LEIBNIZ (1923): A I 14, 54. Ezzel a nézettel szemben Strickland azt állítja, hogy Leibniz nem írhatta korábban a levelet, mint 1697 májusának közepe, amikor is felfigyelt a vitára, és nem írhatta később, mint 1699 tavaszán, amikor a vita befejeződött. Több indokot is felmutat, amelyek alapján a levél keletkezését 1697 őszére tehetjük. LEIBNIZ (2011): 174, 292. lj.

¹⁹ LEIBNIZ (1923): 55; LEIBNIZ (2011): 176.

²⁰ LEIBNIZ (2011): 176.

²¹ Uo. 176–177.

²² Uo. 177.

Vagyis Leibniz végül is nem teszi magáévá Fénelon véleményét, sőt inkább Isten jóakaratóval szembeni bizalmatlanságnak tartja azt. Önmagában ez nem meglepő, minthogy mindig is kritikus volt Descartes és Hobbes voluntarizmusával szemben, azt állítva, hogy nemcsak Isten hatalmát kell számításba venni, hanem jóságát is. Isten mindenek feletti jóságában bizonyára nem akarná azt, hogy szenvedjünk, különösen, ha érdek nélkül szeretjük.

A következő szakaszban Leibniz a szentekre utal (Fénelon könyvének címében szerepelnek), és azt állítja, hogy a skolasztikusokat kellene követnünk, és különbséget tennünk a jóakaratóból vagy a könyörület erényéből fakadó szeretet (*l'amour de bienveillance*) és az irigységből vagy a remény erényéből fakadó szeretet (*l'amour de cupidité*) indítékai között. Az előbbi fajtájú szeretet érdek nélküli – a szeretett tárgy boldogságából vagy tökéletességéből fakad, bármilyen más haszon vagy nyereség tekintetbe vétele nélkül. Az utóbbi valójában nem érdemli meg a szeretet nevet, de Leibniz mégis a mellett érvel, hogy az itt szerephez jutó önérdekeltség megengedhető lehet, mivel nem más, mint ami számunkra a legjobbnak tűnik, amennyiben nem vesszük figyelembe mások javát vagy hasznát.²³ Vagyis a jóakarató szeretetet a könyörületesség (keresztény) erényére vonatkoztatja, míg a kívánó vagy érzéki szeretetet a remény erényére.

Leibniz szerint semmi akadályja nincs annak, hogy egy időben gyakoroljuk e két erényt. Ezután azt írja, hogy létezik olyasmi, mint az egyik erény „nagy ívű rávetítése” a másikra. Amikor nem vagyunk elégedettek jelenvaló szeretetünkkel, Istentől nagyobb megvilágosodást (*connaissance*) kérünk, hogy több szeretetünk legyen, és gyakorolhassuk a reménykedést ott, ahol saját javunk az elsődleges motiváció. Ám ha az általunk érzett gyönyör Isten tökéletességeiből fakad, és általa azt kívánjuk, hogy Isten e jobb megértése minden teremtményében közös legyen, akkor a jóakaratot gyakoroljuk. Leibniz szerint Isten érdek nélküli szeretetének egyik jele az, ha elégedettek vagyunk teremtésével, és engedelmeskedünk feltételezett akaratának, bízva abban, hogy jövőnk javunkra válik.²⁴

Mindez azt sugallja, hogy amikor a jóakarát erényét gyakoroljuk, ez magában foglalja azt a bizalmat, hogy Isten akarata saját javunkat szolgálja. Tehát amikor az erények valamelyikének „rávetítéséről” ír a másikra, akkor a jelek szerint ezen azt érti, hogy a jóakarát magában foglalja a saját javunk reményét. Ám ez a remény nem korlátozódik saját javunkra, hanem az Isten által teremtett egész világot illeti. Noha Leibniz azt írja, hogy megengedhető az érzéki vagy önérdekű szeretet, valójában ezt igyekszik visszavezetni az érdek nélküli jóakaratra azáltal, hogy kimutatja, hogyan válhat érthetővé saját javunk reménye a jóakarát gyakorlásának kontextusában.

Leibniznek ebben a levélben feltáruuló nézete világosan különbözik attól, ahogyan általában beszél az érdek nélküli szeretetről, és megelőlegezi a *Teodíceában* megjelenő későbbi retorikáját. A *Codex*-ben Leibniz azt állította, hogy az érdek nélküli szeretet független a reménytől és a félelemtől. Itt azonban nézetét terjedelm-

²³ LEIBNIZ (1923): 14; LEIBNIZ (2011): 56.

²⁴ LEIBNIZ (2011): 57.

sebb és teológiaiabb stílusban ismerteti, miszerint a tiszta szeretet mind az érdeknélküliség elemét, mind pedig a saját javunkkal való törődést, vagyis az üdvözülés reményét is magában foglalja. A későbbi Újabb értekezés az emberi értelemről című műben Leibniz visszatér a jóakarátú és a vágyakozó szeretet közötti különbségtételhez, ám ez alkalommal úgy érvel, hogy a vágyakozó szeretet nem ajánlatos, mert nem engedi elfordítani az elme tekintetét a saját gyönyöröktől.

Leibniz kommentárját nem pusztán a Fénelon–Bossuet-vita kontextusában, hanem Zsófia és Leibniz viszonyának kontextusában is el kell helyeznünk, kiváltképp mivel 1697 volt Zsófia férjének, Ernő Ágost választófejedelemnek az utolsó éve. Valószínűleg udvariatlanság lett volna Leibniz részéről, ha azt állítja, hogy csak a remény és a félelem keresztény erényeitől elszakított érdek nélküli szeretetet kellene gyakorolnunk. Akárhogy is, tény az, hogy a tiszta szeretetről szóló vita kommentálásakor Leibniz kihangsúlyozta a remény és az önérdék szerepét, amelyet – ahogy láttuk – Fénelon művei alulértékelték. Jellemző Leibnizre az az erőfeszítés, mellyel igyekezett összekapcsolni az érdeknélküliséget a keresztény erényekkel – gyakran próbált összebékíteni különböző véleményeket, hogy olyan megoldást találjon, amely mindkét fél számára elfogadható. Jelen esetben az érdek nélküli szeretetről szóló tanát módosítva adta elő, külön Zsófiára szabva, nyilvánvalóan abban a reményben, hogy meggyőzheti őt, miszerint nézete a francia teológusok nézetei felett áll.

A levél eddig vizsgált részében Leibniz a szóban forgó vitát kommentálta anélkül, hogy valamelyik fél mellett nyilvánvaló módon állást foglalt volna. Ezt követően arról ír, amit az elején ígért, vagyis megosztja néhány korábbi gondolatát a témáról. Így fogalmaz: „Néhány évvel ezelőtt jobban el akartam mélyedni e kérdésben, mielőtt még Franciaországban felkapták volna”,²⁵ majd a *Codex iuris gentium* (1693) előszavában adott definíciók tárgyalásával folytatja, ahol is a jóakarát a szeretet habitusa, szeretni pedig annyi, mint gyönyörködni mások javában, tökéletességében és boldogságában.²⁶ Leibniz szerint e definíció segítségével rátalálhatunk egy nem haszonleső szeretetre, mely elkülönül a reménytől, a félelemtől és minden önérdékű vonatkozástól.²⁷

Úgy tűnik, a levél további részében Leibniz olyan tanítást vezet be, amely eltér attól, amelyet az első részben mutatott be, ahol a tiszta szeretetről folyó vitát kommentálta. De persze úgy is értelmezhetjük Leibniznek a remény keresztény erényét is a jóakarátú szeretethez kapcsoló magyarázatát, mint korábbi nézeteihez fűzött bevezetést, ahol is az érdek nélküli szeretet elválasztása a reménytől csak látszó-

²⁵ LEIBNIZ (1923): 14; LEIBNIZ (2011): 178.

²⁶ A *Codex* kontextusa a jogtudomány. A mű középkori iratok nagy gyűjteménye, melyek a Német-római Birodalom pozícióját támogatták a francia követelésekkel szemben. A bevezetésben található, az érdek nélküli szeretetre vonatkozó releváns részt Patrick Riley fordította angolra: Patrick RILEY (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 165–176. A továbbiakban: LEIBNIZ (1988).

²⁷ LEIBNIZ (1923): 58; LEIBNIZ (2011): 179.

lagos, mivel valójában már az a tanítás is magában foglalja a saját javunkkal való törődést, már amennyiben azt jóindulatuként értjük.

Leibniz óvatos érvelési stratégiája a reménynek a vitában elfoglalt központi szerepére reflektál. Fénelon azt tartotta, hogy még az üdvözülés vagy az örök boldogság sem kívánatos a tiszta szerelem közömbös állapotában; ezért azzal vádolták, hogy nem hagyott semmilyen teret a remény keresztény erényének. 1697 szeptemberéből származó későbbi írásaiban kitartott amellett, hogy a tiszta szeretet nem akadályoz meg bennünket annak akarásában, amit Isten akarata szerint kell akarnunk, és hogy a közömbösség nem más, mint azt akarni, amit Isten akar.²⁸ Ez az Isten akaratának történő feltétlen engedelmesség természetesen különbözik Bossuet gyakorlati teológiai perspektívából láttatott egyesülésétől, amelyben Istent szeretjük, és amelynek nyomán reménykedhetünk az üdvösségben. Figyelmes olvasóként és kapcsolatai révén Leibniz bizonyára nagyon is tudatában volt a Fénelon nézeteiből adódó problémáknak. Így nem csoda, hogy Zsófia (és általában a hannoveri udvar) előtt távolságot akart tartani a kvietista tantól, amellyel korábbi megfontolásai összemeshatók, és helyette a remény jelentőségét hangsúlyozta.²⁹

Egyidejű levelezésében és későbbi írásaiban Leibniz szorosabban követi a *Codex* bevezetését. Ez azt sugallja, hogy az elmélyültebb filozofálás kontextusában sem látott semmilyen problémát korábbi nézeteit illetően. Feltételezésem szerint a Zsófiának írt levélben nézeteit a teológiához jobban alkalmazkodó kontextusban akarta előadni, mivel az közelebb állt Zsófiához, mint egy szigorúan filozófiai kontextus. Azt is fontosnak tartotta, hogy gondolatait úgy mutassa be, mint amelyek a francia vitát megelőző időből származnak. Vagyis Leibniz a levélben a vita megoldásaként az érdek nélküli szeretetről alkotott régi gondolatait kínálja fel Zsófiának megújított formában: az *ő* érdek nélküli vagy tiszta szeretete nem haszonleső, ám még sincs kitéve a Fénelon-féle könyörületes szeretetből eredő problémáknak, mivel összeegyeztethető a saját javunkkal való jóakarató törődéssel, szemben a jövőbeli javunkra vonatkozó, kvietista befolyásoltóságú közömbösséggel.³⁰ Az a tény, hogy az érdek nélküli szeretetről folytatott későbbi és egyidejű beszélgetéseibe Leibniz nem vonta be a reményt, azt sugallja, hogy Istennek az alattvalói által megismert jóságából alkotott némileg erőltetett érvet nem tekintette filozófiai tanítása lényegi elemének.

Ahogy tovább követjük Leibniz *Codex*ben szereplő nézeteinek Zsófia számára adott összefoglalását, azt láthatjuk, hogy korábbi tanítása az érdek nélküli szeretetről a teológiai kontextus nélkül is megáll a saját lábán. Mások boldogsága vagy

²⁸ ADAMS: i. m. 84, 86–87.

²⁹ Leibniz 1708. szeptember 25-én is írt az érdek nélküli szeretetről Zsófiának, amikor Louis des Ban *L'art de connoître les hommes* című könyvéhez (1702) fűzött kommentárt, de ismét csak a *Codex*re utalt, és azt állította, hogy már a tiszta szeretetről szóló vita előtt írt a témáról. Lásd LEIBNIZ (2011): 371.

³⁰ Leibniz 1699. május 15-én azt írta Mme De Brinonnak, hogy bár a tiszta szeretet haszonleső érdekeinktől függetlenné válhat, de javunktól nem. Lásd Gaston GRUA (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre I–II*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, 208. A továbbiakban: LEIBNIZ (1948).

tökéletessége a gyönyörködés révén azonnal részévé válik saját boldogságunknak. Minden, ami gyönyört okoz, önmagáért kívánatos és nem valamilyen érdekből, mivel önmagában jó. Leibniz példája Raffaello egy festménye, mely megérinti azt a személyt, aki megvilágosult szemmel tekint rá, bár semmilyen haszna nem származik belőle. A tulajdonképpeni szeretet akkor jöhet létre, ha tárgya maga is boldogságra képes, azaz eszes lény. Ám minden szeretetet felülmúl az, amelynek tárgya Isten, és jogosan csakis Isten szerethető mindenekfelett. Következésképpen szeretetünk összes lehetséges tárgya közül Isten a legszebb, és egyszersmind Ő a legalkalmasabb arra is, hogy gyönyört és elégedettséget adjon azoknak, akik szeretik, és boldogságában gyönyörüket lelik.³¹

Bár Leibniz a reményt a *Codex*-ben részletesen nem tárgyalta, szerepelnek benne hasonló témák az önérdékűségről, melyek nem kerülnek elő a Zsófiának írt levélben. Például:

Az isteni szeretet felülmúl minden más szeretetet, mert Isten iránti szeretetünk járhat a legnagyobb eredménnyel, hiszen semmi sem boldogabb, mint Isten, és semmi sem fogható fel, ami szebb vagy boldogságra méltóbb volna. És mivel mindenható és mindentudó, ezért boldogsága nem egyszerűen a miénk lesz (ha bölcsek vagyunk, azaz ha szeretjük őt), hanem meg is teremti a miénket [...].³²

Leibniz hangvétele itt inkább kötődik az etikához, mint a keresztény erényekhez. Szerinte Isten szeretete hasznos, mivel boldogsága okozza a mi boldogságunkat. Isten szeretete önmagában vett cél, nem pedig eszköz valamely más cél érdekében. Így azt mondhatjuk, hogy a tiszta szeretet nem más, mint Isten szeretete.³³ Ahogy rövidesen látni fogjuk, ezen a módon magyarázza Leibniz az egoizmus és az altruizmus közötti nyilvánvaló konfliktust.

Leibniz további kommentárjai a vitáról

Mielőtt belemennék Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott tanításának részleteibe, röviden áttekintem a vitáról és az érdek nélküli szeretetről adott későbbi és egyidejű kommentárjait. A Zsófiának írt levéllel párhuzamosan ezekről a kérdések-

³¹ LEIBNIZ (1923): 58–59; LEIBNIZ (2011): 179. Leibniz a fejezetet azzal zárja, hogy rámutat: ezeket a gondolatokat már fiatal kora óta formálgatja, és egy Spee atya által a keresztény erényekről írt könyv gyakorolt rá hatást (*Güldenes Tugend-Buch*, 1646); Leibniz elküldi Zsófiának Spee könyvének előszavából készített saját fordítását: LEIBNIZ (1923): A VI 4, 2517–2529. Az érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteinek fejlődéséről lásd Gregory BROWN: „Leibniz’s Moral Philosophy”. In Brandon C. Look (szerk.): *The Continuum Companion to Leibniz*, London, Continuum, 2011, 223–238. A továbbiakban: BROWN (2011a).

³² Onno KLOPP (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Werke*, I, 6, Hanover, 1846–48, 470 [a továbbiakban: LEIBNIZ (1846–48)]; LEIBNIZ (1988): 171.

³³ Vö. egy Nicaise-nek írt levél mellékletével, lásd LEIBNIZ (1961): II, 578.

ről cserélt eszmét Claude Nicaise apáttal (1623–1701), valamint André Morell antikváriussal és a párizsi érme gyűjtemény vezetőjével (1646–1703). Leibniz a *Codex*ben úgy adta elő nézeteit, mint amelyek megelőlegezik a vitát, Nicaise-nek pedig azt írta, hogy a szeretet kérdésében a nők ítélete megalapozott volna, mivel ugyanarra a következtetésre jutnának, mint amit ő kidolgozott a *Codex*ben, és ez mindjárt le is zárna a vitát.³⁴ Az is említésre méltó tény, hogy Nicaise egy 1697. augusztus 27-i levelében megírta Leibniznek, hogy Fénelon és Bossuet mellett még Mademoiselle de Scudéryt is megismertette Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteivel, aki nem fogadta el a felkérést, hogy bekapcsolódjék ennek a fennkölt témának a megvitatásába.³⁵

Egy Nicaise-nek küldött 1698. december 23-i keltezésű levelében Leibniz azt írta, hogy miután további szövegeket is elolvasott, két dolgot vett észre: Bossuet pontosságát és Fénelon ártatlanságát. Míg az előbbi tanában téved, az utóbbi jóhiszeműségéből kifolyólag szenved. Leibniz ugyan Fénelonnal szimpatizál, ám nincs pontosan ugyanazon a véleményen, mint Bossuet, mivel az érdek nélküli szeretetről alkotott saját verziója magában foglalja a másik boldogságából születő gyönyör gondolatát. Elfogadta azt az 1699. évi pápai ítéletet, amely véget vetett a vitának.³⁶
Érdek nélküli szeretet: egoizmus vagy altruizmus?

Láttuk, hogy Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézetei az 1693-as *Codex iuris gentium* után sem változtak, leszámítva a Zsófiának írt 1697-es levél figyelemreméltó kivételét. Tanítását az Isten szeretetét és önmagunk szeretetét ütköztető teológiai, illetve filozófiai viták megoldásaként mutatja be. Itt az idő, hogy reflektáljunk e tanítás plauzibilitására. A következőkben az egoista *versus* altruista motívációk lényegi kérdésére koncentrálok. Miközben egoista okokból cselekszünk, a másokkal való valódi törődés képességével is kellene rendelkezünk. Leibniz taná-

³⁴ Uo. 569–570.

³⁵ LEIBNIZ (1948): 119, 100. lj. Madeleine de Scudéry (1607–1701) egy jól ismert francia regényíró volt, valamint barátja Franciaország királya hivatalos történészének, Paul Pellisonnak. Leibniz először 1697-ben küldött neki egy bemutatkozó levelet, amelyben megemlíti a tiszta szeretetről folyó vitát, valamint azt, hogy Nicaise elküldte de Scudérynek Leibniz gondolatait: LEIBNIZ (1923): A I 14, 748. Ezt XIV. Lajost dicsőítő francia versek követik (Uo. 749–754), majd még két évig váltanak leveleket. Nicaise valószínűleg Leibniz 1697. augusztus 9/19-i levelének függelékére célt, amelyben részletesen kommentálja az *amour pur*-vitát és az érdek nélküli szeretet teljes meghatározását adja, mely legnagyobbreszt a *Codex* érveit ismétli meg: LEIBNIZ (1961): II, 576–580.

³⁶ Nicaise-nek 1699. június 16-án írt levél: LEIBNIZ (1961): II, 587. Malebranche 1699-ben adta ki *De l'amour de Dieu* címen hozzájárulását a vitához. A mű három olyan levelet tartalmaz, melyek címzettje a bencés François Lamy (1636–1711), aki azzal vádolta Malebranche-t, hogy a kvietista nézetet támogatja. Így Malebranche láthatóan korábbi ellenfelével, Bossuet-vel szövetkezett. Lásd Steven NADLER (szerk.): *Companion to Early Modern Philosophy*, Padstow, Blackwell Publishers Ltd., 2002, 155. Egyszerűen azért hagyom ki a vita e fondorlatos továbbfolyását, mert Leibnizet nem érdekelte: nyilvánvalóan arra gondolt, hogy véleményét már teljes egészében kifejtette a *Codex*ben. Malebranche és Lamy vitájáról lásd Julia WALSH – Thomas M. LENNON: „Malebranche, the Quietists, and Freedom”. *British Journal for the History of Philosophy*, XX, 2012/1. 69–108.

nak legvilágosabb kifejtését alighanem az érdek nélküli szeretetre vonatkozó legkorábbi kísérleteiben találhatjuk. A természeti jogról szóló, 1670–71-ből származó írások egy csoportjában, melyet *Elementa juris naturalis* címen ismerünk, Leibniz a következőképp érvel:

Kétféle úton kívánhatjuk mások javát; az egyik a mi javunkat szolgálja, a másik úgy tűnik, mintha a mi javunkat szolgálná. Az előbbi a számító emberé, az utóbbi a szeretőé. Ám kérdezhetnéd, hogyan lehetséges, hogy másnak a java ugyanaz legyen, mint a miénk, és mégis önmagáért keressük? Ugyanis más java másképp lehet a mi saját javunk, úgy, mint eszköz, nem pedig úgy, mint cél.³⁷

Gregory Brown szerint e szakaszt úgy kell értelmeznünk, hogy mások javának kívánása *propter nostrum bonum* (a saját javunkért) annyit jelent, hogy nem az önmagában vett gyönyör közvetlen forrásaként kívánjuk azt, hanem inkább annak eszközeként, hogy valami mást kapjunk, ami a gyönyör közvetlen forrása. Vagyis ha segíték egy bajban lévő nőnek *propter nostrum bonum*, akkor az általam érzett gyönyör nem közvetlenül a boldogságából származik, hanem közvetetten valahonnan máshonnan. Így nem igazán őt szeretem, hanem saját javamat. Másrészt, ha valamit *quasi nostrum bonum* kívánunk (mintha az saját javunk volna), akkor azért kívánjuk, mert ez gyönyörünk közvetlen forrása, azaz mert közvetlenül ennek a jónak az észlelésében leljük gyönyörünket. Ebben az esetben saját javunk kívánása az, ami arra ösztönöz bennünket, hogy azok javát kívánjuk, akiket szeretünk. A másik nem eszköz, mint az első esetben, hanem cél, és ez a tulajdonképpeni érdek nélküli szeretet. Eszerint míg az első esetben a jó jócselekedetünk következménye, addig az utóbbi esetben azok java, akiket érdek nélkül szeretünk, konstitutív a saját javunk tekintetében.³⁸

Ez megfelel annak, amit Leibniz a *Codex* bevezetésében állít. Ott Leibniz azt írja, hogy szeretni annyi, mint hajlandóságot érezni arra, hogy gyönyörünket leljük szeretetünk tárgyának tökéletességében, jólétében vagy boldogságában.³⁹ Vagyis gyönyörünket mások gyönyöre konstituálja. Ám kérdezhetnénk, ahogyan Noa Naaman-Zauderer tette: melyik az elsődleges motivációnk? Gyönyörünk vagy a másik java? Még ha csak a *quasi nostrum bonum* (érdek nélküli) szeretetben gondolkozunk is, akkor is azt állíthatjuk, hogy (tudatosan vagy tudattalanul) mindkét egymással ütköző motivációval rendelkezhetünk.⁴⁰ Gregory Brown válasza erre az, hogy Leibniz a pszichológiai egoizmus valamilyen formája mellett kötelezte el magát, esetleg

³⁷ LEIBNIZ (1923): A VI 1, 464; a fordítás alapja BROWN (2011a): 227.

³⁸ BROWN (2011a): 228–230.

³⁹ Vö. a Zsófia levelében adott meghatározással: „Szeretni annyi, mint gyönyörünket lelmi mások javában, tökéletességében és boldogságában.” LEIBNIZ (2011): 179.

⁴⁰ Lásd Noa NAAMAN-ZAUDERER: „Rethinking Leibniz’s Notions of Justice, Love and Human Motives”. In Herbert Breger – Jürgen Herbst – Sven Erdner (szerk.): *Einbeit in der Vielbeit: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover*, 2. kötet, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2006, 675.

a mérsékelt egoizmus egy formája mellett.⁴¹ Így akkor is, ha mindkét motivációnak tudatában vagyunk, az egoista motiváció az első.

Brown állítása megalapozottnak tűnhet, ha Leibniz *Elementa juris naturalis* című művében az azon érvhez való ragaszkodására gondolunk, miszerint „senki sincs, aki bármit is tesz, szándékosan soha nem a saját javáért tenné, mivel még az általunk szeretettek javát is azért a gyönyörért keressük, amit mi magunk nyerünk a boldogságukból”.⁴² Csakugyan nehéz kizárni az egoizmus bizonyos formáit Leibniz érdek nélküli szeretetről alkotott nézeteiről szólva, minthogy Leibniz arra törekszik, hogy a morális motivációknak bizonyos filozófiai alapjait fektesse le, és ne csak a keresztény önzetlen jóakaratra vagy a kvietista közömbösségre támaszkodjon. Hasonló motivációt találunk Leibniz igazságosságról adott meghatározásában is a *Codex*-ben, miszerint az igazságosság a bölcs jótette (*caritas sapientis*), amennyiben a bölcs olyan személy, aki mások számára véghezvitt jó dolgokban képes gyönyörködni.⁴³

Ám mi történik akkor, ha motivációnk tudattalan? Naaman-Zauderer Leibnizet az *Elementa* című mű felől értelmezi, ahol Leibniz azt írja, hogy lehetnek tudattalan jóakarató motivációink.⁴⁴ Ez a gondolat érdekes ugyan, de aligha egyeztethető össze azzal, amit Leibniz látszólag először a *Meditationes de cogitatione, veritate et ideis* című, 1684-ben írt művében fogalmazott meg a tudattalan percepcióról, több mint tíz évvel az *Elementa* után.⁴⁵ Még miután Leibniz a *Nouveaux essais*-ben (NE) kiérlelte az apró percepciókról szóló elméletét, akkor sem mond semmit a tudattalan motivációkról a NE II, xx, 6. paragrafusában, annak ellenére, hogy a következő paragrafusban tovább tárgyalja az apró percepciókból felépülő nyugtalanságot. Ezért úgy tűnik számomra, hogy az érdek nélküli szeretet tekintetében csak tudatos, tudott motivációkról lehet szó.

Későbbi műveiben – az *Újabb értekezésben* (1704) és *Teodiceában* (1710) – Leibniz röviden utal a vitára és a *Codex* bevezetésére, ám a NE-ben az érdek nélküli szeretet érdekes tárgyalását és teljesebb meghatározását adja. Először megismétli a

⁴¹ Gregory BROWN: „Disinterested Love: Understanding Leibniz’s Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives”. *British Journal for the History of Philosophy*, XIX, 2011/2. 266 [a továbbiakban: BROWN (2011b)]. A pszichológiai egoizmus mint a szeretet motivációja önmagában nem ritka. Például Spinoza számára a szeretet olyan öröm, melyet külső ok ideája kísér (az öröm pedig a hatékonyság növekedése és egy kisebb tökéletességről egy nagyobb tökéletességre való átmenet; lásd E3p15 & E3p25). Descartes Chanut-nek 1647. február 1-jén írt levelében azt állítja, hogy különbséget kell tennünk kétfajta szeretet, az intellektuális és a szenvedélyes szeretet között. Az előbbi esetben a lélek valamilyen jelenvaló vagy hiányzó jóról mond ítéletet, miszerint az megfelel neki, és készségesen csatlakozik hozzá: René DESCARTES: *Philosophical Writings III.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 306. Az elsődleges motiváció mindkét esetben egoista. Ugyanakkor Leibniz esetében ez a motiváció mások javával kapcsolódik össze.

⁴² LEIBNIZ (1923): A VI I, 461; Brown fordításának lelőhelye: BROWN (2011a): 225–226. BROWN (2011a): 228–230.

⁴³ LEIBNIZ (1988): 171.

⁴⁴ Noa NAAMAN-ZAUDERER: i. m. 675.

⁴⁵ Lásd még BROWN (2011b): 271–272.

Codex-ben adott meghatározását, miszerint szeretni azt jelenti, hogy hajlamosak vagyunk gyönyörözteteni szerettünk tárgyának tökéletességében, jólétében vagy boldogságában, majd különbséget tesz a vágyakozó és a jóakarató szeretet hívei között (Locke-ot az előző kategóriába sorolja), és azt állítja, hogy a jóakarató szeretet mások gyönyörére fókuszálja tekintetünket, ami létrehozza vagy inkább konstituálja saját gyönyörünket.⁴⁶ Azután ezt írja:

[H]iszen ha nem sugározódnék vissza ránk valamilyen módon, nem lehetnénk benne érdekeltek – hisz bárki bármit mond, lehetetlen elszakadni saját javunktól. S íme, így kell értenünk az érdek nélküli vagy nem megfizethető szeretetet ahhoz, hogy ne kimérákra gondoljunk, miközben megragadjuk e szeretet igazi nemességét.⁴⁷

Vagyis az érdek nélküli szeretetről alkotott koncepciójában Leibniz következetesen érvel az elsődlegesen egoista motiváció mellett. Ez annak feltételezésére csábít, hogy bár Leibniz közvetlenül nem utal a tiszta szeretetről szóló vitára, ez utóbbi mégis arra készítette, hogy az érdek nélküli szeretet tanában foglalt egoista motivációt kibontsa, ahogy Zsófiának is tette. Leibniz nem teológiai nézőpontból közelíti meg a kérdést, mint Zsófiának írt levele esetében, hanem hű marad a korábbi *Codex*-hez. Ugyanakkor érdekes, hogy itt Leibniz ugyanazt a megkülönböztetést teszi, mint Zsófiának írt levelében, míg Locke-ot (és Spinozát)⁴⁸ a vágyakozó szeretet híveinek kategóriájába sorolja, és a második kategóriát, a jóakarató szeretetét részesíti előnyben (anélkül, hogy a reménnyel összefüggésbe hozná). Vagyis nem tesz erőfeszítést arra, hogy a kétféle szeretetet oly módon tegye összeegyeztethetővé, ahogy azt a Zsófiának írt levelében tette.

Egy ehhez kapcsolódó másik kérdést is meg kell vizsgálnunk. Mi a gyönyörünk közvetlen forrása, ha másokat érdek nélkül szeretünk? Leibniz azt veti fel a Zsófiának 1697-ben írt levelében, valamint abban a másikban, amelyet 1698. május 14-én írt Nicaise-nek, hogy érdek nélkül szeretni azt jelenti: arra hajlunk, hogy gyönyöröztetjük tárgyunk tökéletességében vagy boldogságában.⁴⁹ Valójában közvetlen gyönyörünk forrása annak (a dolognak vagy személynek) a tökéletessége, akit szeretünk, aminthogy Leibniz gyakran határozza meg a gyönyöröztetést a tökéletesség percepciójaként.⁵⁰ A tökéletesség percepciója az elme gyönyörét vagy örömét hozza

⁴⁶ Leibniz szeretetről alkotott koncepciójáról általánosságban lásd BOROS (2008).

⁴⁷ LEIBNIZ (1923): A VI 6, 163 [magyarul: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Újabb értekezés az emberi értelemről, Budapest, L'Harmattan, 2005, 141].

⁴⁸ Spinoza *Etikájához* írt lapszéli jegyzeteiben ugyanazt a különbséget teszi, mint az NE-ben. Lásd LEIBNIZ (1923): A VI 4, 1726, 51. jegyzet.

⁴⁹ GP II, 581. A fordítás alapja BROWN (2011a): 227.

BROWN (2011a): 229. A tökéletesség percepciójának témájáról más javának vonatkozásában lásd BOROS (2008): 93–94.

⁵⁰ BROWN (2011b): 278–279. A gyönyör meghatározásáról lásd pl. LEIBNIZ (1961): 7, 73. Lásd még: LEIBNIZ (2005): 171.

bennünk létre, és ez bizonyos értelemben a személy tökéletessége. A legfőbb gyönyört és végső soron a boldogságot pedig Isten tökéletességein való elmélkedéssel és érdek nélküli szeretete által nyerjük el.

*Az érdek nélküli szeretet Leibniz Zsófiának írt levelében.
Filozófiai vagy teológiai tanítás?*

Összefoglalva: Leibniznek az érdek nélküli szeretetről alkotott filozófiai tanítása megpróbálja kibékíteni egoista indítékainkat a másik javával való törődéssel. A kezdeti motiváció egoista, azaz saját javunk, de Leibniz szerint bölcsességünk elvezet oda, hogy saját javunkat mások javában keressük, ekképp gyakorolva az érdek nélküli szeretetet.⁵¹ Amikor Leibniz tanát a tiszta szeretetről szóló vita keretébe helyezzük, nyilvánvalóvá válik, hogy mind Fénelon, mind Bossuet nézeteitől eltér, habár Leibniz ezt explicit módon nem fogalmazta meg Zsófiának 1697-ben írt levelében.

Ehelyett igyekezett az érdek nélküli szeretetről korábban alkotott nézetét oly módon előadni, hogy összekapcsolja a filozófiai tant a remény és a félelem keresztény erényeivel, remélve, hogy meggyőzi Zsófiát tanának felsőbbrendűségéről a francia teológusok nézeteihez képest. Eltérve korábbi és későbbi nézeteitől, Leibniz a jóakarátú vagy érdek nélküli szeretetet úgy mutatta be, hogy az magában foglalja a saját javunkkal való törődést, ekképp kapcsolva össze a teológiai elemet a filozófiával. A későbbi *Teodiceára* emlékeztető módon azt állította, hogy a jóakarátú szeretet magában foglalja az Isten jóságába és feltételezett akaratába vetett bizalmat, amely saját javunkat érinti.

Ugyanakkor nem mutat rá arra a tényre, hogy nem problémátlan a filozófiai és a teológiai tanoknak ez a kibékítése. E problémáknak minden bizonnyal tudatában volt, és filozófiább kontextusban óvatosan el is kerülte őket. A legfontosabb probléma arra vonatkozik, hogy az Isten érdek nélküli szeretetére vonatkozó filozófiai tanítás gyakorlásából fakadó jutalom nem az üdvözülés, hanem bizonyos értelemben a személy tökéletessége, avagy az eudaimonisztikus boldogság, amely az elme örömeinek vagy gyönyöreinek tartós állapota, és amelyet módszeresen fenn kell tartani. Ez megtörténhet ebben a világban, bár Leibniz időnként beszél a halál utáni életről és a bűnösöket megbüntető isteni hatalomról is.⁵²

Vagyis Leibniz tanítása túlnyomórészt filozófiai és racionalista, amennyiben a tökéletesség az értelemre, a velünk született ideákra és a cselekedetre vonatkozik. Hogy Brownt idézzem, Leibniz morális alapeszméje az érdek nélkül szeretők közössége.⁵³ Legnagyobb jutalmunk az Istennel való barátságot követő boldogság, de ezt a gyönyört keresnünk kell – nem jön el anélkül, hogy mi magunk ne tennénk

⁵¹ Uo. 284–285.

⁵² Lásd pl. *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*. In LEIBNIZ (1961): 6, 605.

⁵³ BROWN (2011a): 237.

erőfeszítéseket érte. Ezért Fénelon pozíciójának közömbös miszticizmusa egyszerűen nem volt vonzó a számára.⁵⁴

Utóirat: Zsófia és a tiszta szeretetről szóló vita

Befejezésül röviden reflektálok arra, hogy mi ösztönözte Zsófiát a vitáról alkotott leibnizi vélemény kikérésére. Vajon a szeretet természete mint filozófiai probléma érdekelte, vagy csak maga a vita? A válasz e kérdésre elkerülhetetlenül spekulatív, mivel nem áll rendelkezésünkre írásos bizonyíték.

Úgy tűnik, Zsófia teológiai kérdésekkel kapcsolatos attitűdje általában hasonló volt Leibnizéhez, azaz semleges és racionális. Élvezet volt számára hallani ellentétes elképzelések képviselői közötti vitákról. Testvérének azt írta: „Csak a természettől kapott értelmünk által ítélezhetünk [a vallásról]”.⁵⁵ Zsófia filozófiai tehetségéről a vélemények eltérőek,⁵⁶ de vannak jelek, amelyek arra mutatnak, hogy radikálisan materialista nézetei voltak, nemcsak azért, mert nehezen fogadta el a (leibnizi) pluralizmust, de azért is, mert nem volt biztos abban, hogy a gondolat és a lélek immateriális.⁵⁷ Zedler szerint Zsófia filozófiai kérdései gyakran könyvek és levelek olvasásából vagy az udvarát meglátogató tanult emberekkel való beszélgetésekből eredtek. Kikérte róluk Leibniz véleményét, és néha továbbította Leibniz leveleit unokahúgának, Orléans hercegnéjének, Liselotténak, vagy nővérének, Maubuisson apáca-fejedelemasszonyának, Louise-nak, nem is beszélve lányáról, Zsófia Sarróláról, Leibniz leglelkesebb tanítványáról.⁵⁸

Mindezt figyelembe véve úgy tűnik számomra, hogy Zsófia nem feltétlenül érdeklődött önmagában az érdek nélküli szeretet fogalma vagy lényege iránt, hanem inkább a vita iránt, amely annyira hírhedt és fontos volt, hogy alig várta Leibniz róla alkotott véleményét. Ezzel szemben felhozható Leibniz utalása a levél elején, miszerint Zsófia már korábban hallott az ő érdek nélküli szeretetről alkotott né-

⁵⁴ A kvietizmus következő kritikája a *Discours de Metaphysique* 4. paragrafusában kiterjeszhető Fénelon nézeteire is: „nem szabad kvietistának lennünk, és nevetséges módon karba tett kézzel állnunk, várva arra, amit Isten tesz, ama szofizma alapján, amit a régiek *logon aergonnak*, lusta értelemnek neveztek. Hanem azzal összhangban kell cselekednünk, amit Isten akarátának vélünk, amennyire azt megíthetjük, minden erőnkkel azon igyekezve, hogy hozzájáruljunk az általános jóhoz és különösképp annak ékesítéséhez és tökéletesítéséhez, ami érint bennünket, vagy ami közel van hozzánk, ami, hogy úgy mondjam, a markunkban van.” LEIBNIZ (1923): AVI 4, 1535–1536; Roger ARIEW – Daniel GARBER (szerk.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Essays*, Hackett, Indianapolis & Cambridge, 1989, 38.

⁵⁵ Idézi Beatrice ZEDLER: „The Three Princesses”. *Hypatia*, IV, 1989/1. 46.

⁵⁶ Zsófia filozófiai tehetségének védelméről lásd Strickland LST elé írt bevezetését, bírálatáról pedig lásd Irena Backusnak a műről írt recenzióját: Notre Dame Philosophical Reviews (ndpr.nd.edu/news/24775-leibniz-and-the-two-Sophias-the-philosophical-correspondence/). Backus szerint „az itt közreadott levelezésben semmi sem utal arra, hogy hannoveri Zsófia filozófiai tehetségét eddig alulértékelték.”

⁵⁷ ZEDLER: i. m. 48–49.

⁵⁸ ZEDLER: i. m. 46.

zeteiről. Ez azt sugallja, hogy a levél inkább a folytatása, semmint a kezdete volt egy beszélgetésnek. Ez részben azt is magyarázná, hogy miért döntött Leibniz nézeteinek teológiai stílusú bemutatása mellett – a tiszta szeretetről folyó vita felhasználásával talán megpróbálta tanítását a francia teológusok könnyebben érthető kontextusában bemutatni, semmint egy szigorú filozófiai stílusban, melyet azelőtt használhatott. Ám mivel a témáról korábban folytatott beszélgetéseikről nincs bizonyítékunk, ezért ez tisztán spekuláció.

Ugyanakkor az a feltételezés, hogy Zsófia nem válaszolt Leibniz levelére, azt a hipotézist támaszthatja alá, hogy Zsófiát jobban érdekelte a vita, mint maga a tanítás. Ahogy láttuk, Leibniz levele sokkal inkább az érdek nélküli szeretet témájáról alkotott saját nézeteinek bemutatását tartalmazta, semmint világos hozzászólásokat a vitához. Leibniz tana nem egyszerű, és a levél tartalma Zsófia részéről némi elmélkedést igényelt, valamint talán néhány további magyarázatot Leibniztől. Abban az időben Zsófiát napi ügyei igencsak lekötötték, különösképp férje betegsége okán. Egy másik lehetőség szerint Zsófia Bossuet mellett állt a kérdésben, mivel az ő nézetei földhözragadtabbak voltak, mint akár Fénelon, akár Leibniz nézetei. Valószínűleg sosem tudjuk meg az igazságot. Azt viszont tudjuk, hogy Leibnizet néha nyugtalanították Zsófia kísérletei, hogy megértse filozófiai nézeteit. 1700 júniusában a következőket írta Zsófiának: „A látszólagos homály csak akkor keletkezik, ha alig vesszük a fáradságot, hogy absztrakt dolgokkal kapcsolatosan az általuk megkívánt figyelemmel vonjunk le következtetéseket”.⁵⁹

Végül, ahogy már említettem, az akadémiai kiadás szerkesztői azt állítják, lehetséges, hogy Leibniz egyszerre szánta levelét Zsófiának és filozófiailag tehetséges lányának, Poroszországi Zsófia Saroltának. Lehet, hogy a levél ezért volt nagyzást filozófiai? Bár ez lehetséges, az is igaz, hogy nem ez volt az első filozófiai levél azok sorában, amelyeket Leibniz és Zsófia váltottak egymással. Továbbá ha Zsófia Sarolta érdekelt lett volna a témában, akkor az kiemeltebb helyet kapott volna aktív levelezésükben, amely filozófiaibb jellegű volt, mint a Leibniz és Zsófia közötti levelezés.

Czétány György fordítása

Rezümé

Leibniz, Zsófia hannoveri választófejedelemné és az érdek nélküli szeretet

Az érdek nélküli szeretet témája 1697-ben vált népszerűvé a Fénelon és Bousset közötti híres *amour pur* vita nyomán. A vita hamarosan felkeltette Zsófia hannoveri választófejedelemné érdeklődését, aki kíváncsi volt Leibniz ezzel kapcsolatos véleményére. Tanulmányomban amellet érvelek, hogy Leibniz Zsófia ösztönzésére kontextualizálta nézeteit a Fénelon és Bossuet által a tiszta szeretetről folytatott vi-

⁵⁹ LEIBNIZ (1846–48): II, 181–182.

táról. Tárgyalni fogom Leibniz Zsófiához írott 1697-es levelét, és összehasonlítom az érdek nélküli szeretetről itt kifejtett nézeteit a korábbi és későbbi elgondolásai-val. Kimutatom, hogy a vita nem változtatta meg alapvető nézeteit e tárgyban, bár Zsófiának a témát határozottabb teológiai stílusban fejtette ki. Ezen kívül a leibnizi tan következetességét is megvizsgálom néhány, a közelmúltban született tanulmány fényében, és reflektálok arra is, mi ösztönözte Zsófiát, hogy kikérje Leibniz véleményét a vitáról.

Kulcsszavak

érdek nélküli szeretet, Fénelon, Bossuet, Leibniz

Abstract

Leibniz, Electress Sophia of Hanover and Disinterested Love

The topic of disinterested love became fashionable in 1697 due to the famous amour-pur-dispute between Fénelon and Bossuet. It soon attracted the attention of Electress Sophia of Hanover and she asked an opinion about the dispute from Gottfried Wilhelm Leibniz. In this paper I will point out that Sophia was the catalyst for Leibniz's effort to contextualize his views on the pure love controversy between Fénelon and Bossuet. I will discuss Leibniz's 1697 letter to Sophia and compare his views on disinterested love to his earlier and later views on the matter. I will show that the controversy did not change his basic views on the matter although he explained the theme in a more theological style to Sophia. I will also discuss the consistency of Leibniz's doctrine in the light of some recent articles and reflect briefly upon Sophia's motives for asking Leibniz's opinion on the controversy.

Keywords

disinterested love, Fénelon, Bossuet, Leibniz

ANDREAS BLANK

Mary Astell a hízelgésről és önértékelésről*

I.

Mary Astellnek 1694 és 1700 között született esszéiben nem átfogó és összefüggő formában, inkább szórványosan elejtett megjegyzések laza szövődékén keresztül bomlanak ki a hízelgésről alkotott gondolatai. Mivel a nemek közötti viszonyok írásainak állandó témáját képezik,¹ csöppet sem meglepő, hogy a hízelgésről alkotott nézeteinek többségét a nemi szerepek szerkezetén keresztül vizsgálja. Ugyanakkor annál meglepőbb, hogy míg Astellnek a férfidominancia változatairól szóló elképzelései az értelmezők körében komoly érdeklődésre tartanak számot, addig azok az elemzései, amelyek a férfiak hízelgésének a női nemi szerepekre gyakorolt hatásait illetik, nem kapták meg eddig a nekik járó figyelmet.²

Ahhoz, hogy megértsük, hogy Astell hízelgéssel kapcsolatos megjegyzései – túl a történeti szempontokon – miért is érdemelnek figyelmet, hasznos kiindulópontként szolgál a hízelgéssel kapcsolatos vétkeknek az a talán legsokrétűbb kortárs elemzése, amelyet Yuval Eylon és David Heyd dolgoztak ki. Eylon és Heyd érvelése szerint a megtévesztés más eseteinél az a tény teszi érdekesebbé a hízelgést, hogy szorosan kapcsolódik a jellemhibákhoz mind a hízelgő, mind a hízelgés címzettje esetében. Állításuk szerint különösen közeli kapcsolatban áll az önbecsapás és a sérült önbecsülés jelenségeivel.³ Arisztotelész gondolataira támaszkodva (*Nikomakhoszi etika*, 1108a, 27–29) Eylon és Heyd a hízelgés két fajtája között tesz különbséget: az alázatoskodó és a manipulatív hízelgés között. Ahogy írják, az alázatoskodó hízelgés „kísérlet valamilyen személyes viszony kialakítására, annak érdekében, hogy legalább részben túllépjünk a hierarchikus különbségen [...]”. Ez részben őszinte, és nem törekszik anyagi haszonra, csupán személyes figyelemre és egymás kölcsönös

* A tanulmány eredeti megjelenése: Andreas BLANK: „Mary Astell on Flattery and Self-Esteem”. *The Monist*, 2015, 98, 53–63. doi: 10.1093/monist/onu007

¹ Astell gondolkodásának áttekintéséhez lásd: Ruth PERRY: *The Celebrated Mary Astell: An Early English Feminist*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1986; Jacqueline BROAD: *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 90–113; Jane DURAN: *Eight Women Philosophers: Theory, Politics, and Feminism*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006, 77–105.

² Ez igaz arra a két átfogó tanulmányra is, amely a férfidominancia fogalmát tárgyalja Astell gondolkodásában: Penny E. WEISS: „Mary Astell: Including Women’s Voices in Political Theory”. *Hypatia*, XIX, 2004/3. 63–84; Patricia SPRINGBORG: *Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

³ Yuval EYLON – David HEYD: „Flattery”. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVII, 2008/3. 685–704.

elismerésére.⁴ Ennek példaszerű esete a boldogtalan szerelmes hízeltése. Ezzel szemben a manipulatív hízeltés esetén a hízeltő „hűvös szándék szerint cselekszik, célja valamilyen sajátos előny vagy személyes haszon elérése, amely annak a viselkedésnek lenne a pozitív következménye, amelyet az, aki a dicséretet kapja, a hízeltő irányába (feltehetőleg) gyakorolna.”⁵ Ennek a tipikus esete a politikai hízeltése.

Eylon és Heyd szerint a kétfajta hízeltés közös elemét Platón azonosítja: „Platón azért nézi le a hízeltést, mert hamis, azaz élösködik az igazságon [...]. A valóság látszatával bír, holott illuzórikus. A hízeltés címzettjének öröme, nem pedig jósa- ga képezi az alapját.”⁶ Eylon és Heyd elbeszélésében egy dicsérő megnyilatkozás kétféleképp élösködhet az igazságon: (1) az, akinek a megnyilatkozás valamilyen minőséget tulajdonít, azt hamisan vagy túlzó módon értékeli; (2) a megnyilatkozás igaz, de akit érint, helytelen kontextusban értékeli. Sőt, Eylon és Heyd megjegyzi, hogy a manipulatív hízeltés sikerének „feltételét képezi, hogy az, akinek hízelegnek, legalább (részben) ne vegyen tudomást annak manipulatív természetéről.”⁷ Ez váltja ki a címzett oldalán az önbecsapást: a hízeltés természetével kapcsolatos tudatlanságnak köszönhetően rosszul értelmezi a hízeltő magatartását, amely végül örömét is okozza. De a hízeltő is becsapja magát, mivel éppen a hízeltés aktusa jelzi az önbecsülés hiányát. Az önbecsülés hiánya talán az alázkodó hízeltő esetében a legnyilvánvalóbb, aki megvetés és sajnálat tárgya.⁸ De Eylon és Heyd azt is világossá teszik, hogy a manipulatív hízeltőből ugyanúgy hiányzik az önbecsülés. „Platón fogalmazza meg azt a vádat, hogy a hízeltő téved mind a keresett dolog (öröm, materiális javak) értékével, mind a fizetett árral („hamis” személyközi viszonyok az őszinték helyett) kapcsolatban.”⁹

Nem kétséges, hogy Eylon és Heyd hízeltésről szóló elemzése magával ragadó, és számos olyan aspektust tartalmaz, amelyet nem találunk meg Astellnél. Ez különösen az alázkodó hízeltés elemzésére áll, amelyet Astell egyáltalán nem érkekel problémaként. Mindemellet ami a manipulatív hízeltést illeti, mégis van Astell elemzésében két olyan aspektus, amely jelentősen túlmutat a két szerző meglátásain (még ha Astell nem is használja a „manipulatív” kifejezést). Az első szempont a férfi hízeltése és a nő önértékelése közötti kapcsolatra vonatkozik. Eylon és Heyd csupán futólag érinti az önértékelés kérdését, amikor az önbecsülés és az önértékelés közötti viszonyt vizsgálják az alázkodó hízeltés esetében.¹⁰ A hétköznapi nyelvben talán nincs éles különbség az önbecsülés és az önértékelés fogalmai között. Mégis, két világosan elkülöníthető fogalomról van itt szó. Egy mára már

⁴ Uo. 689.

⁵ Uo. 689.

⁶ Uo. 691; lásd PLATÓN: *Gorgiász*, 463b–465b. Ahogy Eylon és Heyd megjegyzi, Arisztotelész követi Platón, amikor a barátság és hízeltés közötti különbséget az igazság és az öröm közötti különbségben alapozza meg. Lásd: *Nikomakhoszi etika*, 1173b.

⁷ EYLON – HEYD: i. m. 691.

⁸ Uo. 690, 695.

⁹ Uo. 697.

¹⁰ Uo. 689, 9. lábjegyzet.

klasszikussá vált cikkében David Sachs a következő megkülönböztetést javasolja: az önértékelést értjük úgy, mint az ember saját kvalitásainak kiértékelését, míg az önbecsülést olyan emberi magatartásnak, amely igényt tart kívánságaink és nekünk járó jussunk és jogaink tiszteletére.¹¹ Sachs nézete szerint az ilyen viselkedés logikailag független az önértékeléstől. Állítása szerint elképzelhető, hogy még a saját értékeikről szélsőségesen rossz véleménnyel bíró emberek is készek megvédeni jussukat és kívánságaikat.¹² Sőt, véleménye szerint az ember önértékelésének sem a csökkenése, sem a növekedése nem képez semmilyen alapot vagy indokot arra, hogy az illető kevesebb vagy több önbecsüléssel rendelkezzen.¹³ Astell meglehetősen sokat használja az önértékelés fogalmát a sachi értelemben, és bár az önbecsülés kifejezés nem fordul nála elő, világosan utal a fogalomra, annak megint csak sachi értelmében, amikor azt nézi meg, hogy az önértékelés hogyan kapcsolódik a személyes érdekek kielégítéséhez. Ez az egyik olyan mozzanat, ahol Astell túllép Eylonon és Heyden: nemcsak az önbecsüléssel, de az önértékeléssel kapcsolatos megfontolások is szerepet kapnak nála a hiúságról szóló elemzésében. És ahogy rövidesen látni fogjuk, mindezt úgy teszi, hogy eközben megvilágítja Sachsnak azokat az elemzéseit, amelyek az önbecsülés és az önértékelés közötti viszonyról szólnak.

Astell elemzésének másik szempontja, amely a manipulatív hízélgés kapcsán túlmutat Eylon és Heyd álláspontján, a hierarchikus viszony kérdésére vonatkozik. Nézzük ehhez Eylon és Heyd következő állítását:

A hízélgés tipikusan egyirányú, mint azok a hierarchikus viszonyok, amelyekről függ. Így bár az uralkodók, főnökök és tanárok dicsérhetik alattvalóikat, beosztottjaikat vagy hallgatóikat, mégsem állíthatjuk azt józanul, hogy hízélgésnek nekik [...]. [A] hízélgés feltételezi az (anyagilag vagy pszichológiailag) alávett, kiszolgáltatott pozíciót.¹⁴

Természetesen Astell olyan helyzeteket néz, ahol alacsonyabb társadalmi helyzetű férfiak a hízélgés eszközével élve magasabb társadalmi állapotú nőknek udvarolnak. Mindazonáltal az ilyen helyzetekben található hierarchikus viszonyoknak nem csak egy dimenziója van. Astell különösen azt emeli ki, hogy a férfi manipulatív hízélgésének egyik lehetséges következménye egy eszköziesült női önkép. A manipulatív hízélgés tehát lehetőséget kínál egy olyan hierarchia megalapozására, amely teljesen független a társadalmi helyzet kérdésétől. Mivel a férfiak hízélgése alapul szolgálhat azoknak a kritériumoknak a meghatározására, amelyek szerint a női önértékelés kialakul, a manipulatív hízélgés aktusa egy olyan hierarchikus rendet vonhat maga

¹¹ David SACHS: „How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem”. *Philosophy & Public Affairs*, X, 1981/4. 346–360, 347.

¹² Uo. 354.

¹³ Uo. 356.

¹⁴ EYLON – HEYD: i. m. 687.

után, amelyben az, aki meghatározza az önértékelés kritériumait, magasabb pozíciót foglal el, mint az, aki függ ezektől a kritériumoktól.

A következő fejezetben rámutatok néhány párhuzamra és különbségre, amelyek Astell, valamint az Eylon–Heyd szerzőpáros álláspontja között feszülnek a manipulatív hízelgéshez társítható vétkek vonatkozásában. És valóban, Astell – akárcsak Eylon és Heyd – nemcsak a hízelgőt tartja vétkesnek, de azt is, akinek hízeleg.

II.

Eylon és Heyd tisztában vannak vele, hogy a hízelgéssel kapcsolatos vétkek szükségképpen megoszlanak aközött, aki hízeleg, és akinek hízelegnek.¹⁵ Eylon és Heyd két konkrét jellemhibát is említenek az utóbbinál: a hiúságot és az ambíciót.¹⁶ Astell szintén megjegyzi, hogy a hiúság olyan vétkek, amely a nőt nyitottá teszi mások hízelgésére: „Az a nő, aki hiúsága folytán habzsolja a dicséreteket, anélkül hogy megvizsgálná, megérdemli-e azokat, vagy hogy kiktől kapja őket, a hála folytán kényszerül jót gondolni arról, aki ennyire értékeli őt [...]”.¹⁷ Magyarázata szerint a hiúság egyike azoknak a vétkeknek, amelyek fenntartják a hízelgés működését, mivel a hízelgő a másik önbecsapására használhatja:

[A] téves önszeretet, amely legtöbbször uralkodik, a férfiakon és a nőkn egyaránt, az a túlzottan jó vélemény, amelyet önmagunkról formálunk, és az, ahogy szeretnénk, hogy mások viszonyuljanak hozzánk, arra készítetnek bennünket, hogy vakon elfogadjunk mindent, ami a megbecsülés álarcát ölti magára [...].¹⁸

De az a fajta önbecsapás, amely a hiúságból fakad, talán nem elégséges a hízelgés sikerének magyarázatára. Végül is valaki, aki kivételesen jó véleménnyel van magáról, miért kellene, hogy tekintettel legyen mások véleményére is? Valójában Eylon és Heyd két további tényezőt azonosít, amelyek az embereket hajlamossá teszik a hízelgésre. Ezek közeli párhuzamokat mutatnak Astell megfigyeléseivel. Eylon és Heyd a következő módon jellemzi az első faktort:

A hízelgést fogadó személy sérülékenysége mások véleményének valódi fontosságára és jelentőségére utal; azoknak az őszinte dicséreteknél és bókoknak a fontosságára és jelentőségére, amelyeket illetékes személyektől kapunk [...].

¹⁵ Uo. 699.

¹⁶ A hiúság kapcsán lásd uo. 686, 689, 691, 693, 694; az ambíció kapcsán lásd uo. 689.

¹⁷ Patricia SPRINGBORG (szerk.): *Mary Astell: A Serious Proposal to the Ladies I–II*, London, Pickering Chatto, 1997, 12. [A továbbiakban: ASTELL (1997).] Ehhez a műhöz lásd: Alice SOWAAL: „Mary Astell’s Serious Proposal: Mind, Method, and Custom.” *Philosophy Compass*, II, 2007/2. 227–243.

¹⁸ MARY ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In Patricia SPRINGBORG (szerk.): *Mary Astell: Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 44. A továbbiakban: ASTELL (1996).

Ezek a tények sok tekintetben enyhítik annak a személynek a vétkét, akinek hízelegnek. A vétek gyengeségből és nem gonoszságból fakad.¹⁹

Ehhez hasonlóak Astell észrevételei is, aki szerint egy nő „a legelőnytelenebb ajánlatokra is odafigyelhet, mert azokat látszólagos megbecsülés kíséri.”²⁰ Az őszinte megbecsülés fontossága, valamint a hízelgés és őszinte megbecsülés közötti hasonlóság eredményezi, hogy a hízelgésnek nehéz ellenállni: „A szeretet és megbecsülés az, amit mindnyájan természetsszerűleg értékelünk; ezek önmagukban kiváló dolgok [...]; ezért van aztán az, hogy készek vagyunk mindazt megragadni, ami valamennyire is hasonlít hozzájuk [...]”²¹

Eydon és Heyd az emberek hízelgésre való fogékonyságának második tényezőjeként az önbizalom és az önbecsülés hiányát nevezi meg, amely nézetük szerint oda vezet, hogy túl nagy hangsúlyt fektetünk mások dicséretére.²² Első ránézésre úgy tűnik, hogy ez a tényező feszültségben van a hiúsággal összefüggésbe hozott magas önértékeléssel. Míg Eylon és Heyd nem tárgyalja ezt a látszólagos feszültséget, addig Astell kínál néhány ígéretes megjegyzést azzal kapcsolatban, hogy a hiúság és az alacsony önértékelés hogyan állhat fenn egyszerre a nemi viszonyokban. „És igazán sajnálatra méltó, hogy azok, akik annyira hajlamosak túlértékelni önmagukat kisebb ügyekben, ott, ahol a leginkább számít, hogy ismerjék értékeiket, és kiálljanak azokért, teljesen érzéketlenné válnak irántuk.”²³ Így tehát az alacsony és túlzott önértékelés együttes jelenléte az önértékelés eltérő tárgyaival függ össze: „a kisebb ügyekkel”, illetve azokkal a minőségekkel, amelyek valódi személyes értéket alkotnak. Ami a valódi személyes értékeket illeti, Astell nézetei természetesen kevésbé meglepőek, mint annak a két filozófusnak, René Descartes-nak és Henry More-nak az elgondolásai, akiknek a műveit egyetértőleg említi.²⁴ More Descartes-ot követi, amikor amellettt érvel, hogy az önértékelésének ugyanaz az alapja, mint mások értékelésének: „A hódolat hitünk szerint az az érték, amely azt a szabad cselekvőt illeti, aki képes jót vagy rosszat tenni; és egy olyan vágy kap-

¹⁹ EYLON – HEYD: i. m. 691.

²⁰ ASTELL (1997): 12.

²¹ Uo. 12–13.

²² EYLON – HEYD: i. m. 692.

²³ ASTELL (1997): 10. Astell oktatásról és nevelésről vallott nézeteihez lásd: Joan K. KINNAIRD: „Mary Astell and the Conservative Contribution to English Feminism”. *Journal of British Studies*, XIX, 1979/1. 53–75; E. Derek TAYLOR: „Are You Experienced? Astell, Locke, and Education”. In William Kolbrenner – Michal Michelson (szerk.): *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, 181–192.

²⁴ Astell Descartes-hoz való viszonyához lásd: Cynthia B BRYSON: „Mary Astell: Defender of the »Disembodied Mind«”. *Hypatia*, XIII/4, 1998. 40–62; Jacqueline BROAD: „Astell, Cartesian Ethics, and the Critique of Custom”. In William Kolbrenner – Michal Michelson (szerk.): *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, 165–179; Astell More-hoz való viszonyához lásd: Eileen O’NEILL: „Mary Astell on the Causation of Sensation”. In William Kolbrenner – Michal Michelson (szerk.): *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, 145–163.

csolódik hozzá, hogy önmagunkat alávéssük neki.”²⁵ Ezzel szemben Astell azt tartja, hogy a moralitás szubsztanciális állandói nélkül nem beszélhetünk koherensen és megalapozottan az önbecsülés fogalmáról. Állítása szerint például, „csak az a nő értékelné magát kizárólag a tényleges erényei alapján, és járna el a legnagyobb óvatossággal minden értékelés kapcsán”, aki átverekedte magát az általa kidolgozott oktatási programon.²⁶ Érvéle szerint ez azért van, mert a morális erény hozzájárul önmagunk tökéletesítéséhez. „Ha a nők gőgje abban mutatkozna meg, hogy megvetik a csúf és gonosz dolgok előidézését, egy olyan racionális természet igazi tökéletességével büszkélkedhetnének, amely kizárna minden ártalmat.”²⁷ Meggyőződése szerint tehát az a tanulási mód, amelyet a női nevelődés számára dolgozott ki, oda vezet, hogy a nők „a *szükségyszerű* és *tökéletes* igazságok kutatásának szentelik életüket, egy olyan dolognak, amelynek érdekelték a megismerésében, és amely tényleges érdekükre és tökéletesedésükre irányul [...]”²⁸ A morális erénynek ez az elképzelése, nevezetesen hogy az emberi racionalitás tökéletesedéséhez járul hozzá, természetesen fontos része Astell keresztény platonizmusának, amelyet legteljesebben a *Keresztény vallás* (1705) című munkájában dolgozott ki.²⁹

Ez az az általános keret, amely meghatározza Astell elképzelését a valóban értékes személyes tulajdonságokról – azokról a tulajdonságokról, amelyeket a nők hajlamosak alulértékelni. De melyek a „kisebb ügyek”, azok a minőségek, amelyek Astell szerint a túlértékelés veszélyét hordozzák? Nézzük meg a következő szakaszt:

Tanuljunk meg büszkének lenni magunkra valami kiválóbb dologban, mint a divattal való bíbelődés, és ne egy ilyen lealacsonyító gondolat legyen táplálója saját érdemeinknek. Láthatjuk, hogy lelkünk itt csupán csak testünk kiszolgálására szegődött, és a legnagyobb jótétemény e testek számára az, ha a férfiak tekintetét magukhoz vonzzák. Túl nagyra értékeljük *e tekinteteket*, és kevésre tartjuk önmagunkat, ha érdemeink bármily részét is mások véleményében alapozzuk meg, és nem úgy gondolunk saját lényünkre, mint akik képesek nemesebb dolgokra is annál, mint néhány érdemtelen szív szálnalmas meghódítása.³⁰

²⁵ Henry MORE: *An Account of Virtue*, London, Benjamin Tooke, 1701, 47; lásd még Charles ADAM – Paul TANNERY (szerk.): *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996, II, 327–488 [M. kiad. R. DESCARTES: *A lélek szzenvedélyei és más írások*, ford. Dékány András – Boros Gábor – Gulyás Péter, Budapest, L’Harmattan, 2012, 55. §].

²⁶ ASTELL (1997): I, 13.

²⁷ Uo. 12.

²⁸ Uo. 22.

²⁹ Mary ASTELL: *The Christian Religion, as Profess’d by a Daughter of the Church of England*, London, R. Wilkin, 1705.

³⁰ ASTELL (1997): 8. Astellnek a női szépséggel kapcsolatos árnyalt nézetei kapcsán lásd Lisa SHAPIRO: „The Outward and Inward Beauty of Early Modern Women”. *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, CXXXVIII, 2013/3. 327–346.

E szakasz szerint közeli kapcsolat áll fenn azoknak a tulajdonságoknak az értékelése között, amelyek a férfi figyelem felkeltésére alkalmasak, és azoknak a férfiaknak az értéke között, akik e női tulajdonságokról ítélnék. Sőt Astell kimutatja, hogy a férfi túlságosan becse olyan attitűd, amely szerepet játszik annak magyarázatában, miért működik a hízélgés:

Csak keveset tudnak az emberi természetről [...] azok, akik nem érzékenyek arra, milyen előnyökkel jár egy jól sikerült dicséret, különösen egy olyan személytől, akinek szelleme és értelme az emberek között jó hírnévnek örvend. Szelleme először dicséretekben tör ki, majd ezek a bókók – visszahatásként – beindítják szellemét [...].³¹

Ha összeolvassuk e két szakaszt, láthatjuk, hogy a hízélgés miért káros a valódi női érdekekre. Mivel a hízélgés során a hízélgő férfi értékei, továbbá azoknak a női tulajdonságoknak a felértékelődése játszik szerepet, amelyek a férfiak figyelmét magukra vonják, ez azt idézi elő, hogy a morálisan értékes személyes tulajdonságok háttérbe szorulnak. Itt tehát úgy tűnik, a hízélgés az önbecsülés hiányával kapcsolódik össze (ez a kapcsolódás Eylon és Heyd írásában nincs jelen). Sőt úgy tűnik, ez oly módon történik, hogy a morálisan értékes személyes tulajdonságok leértékelődése és a fogyatékos önbecsülés kéz a kézben járnak. Ezzel Astell kritikusan rávilágít Sachsnak arra a nézetére, hogy az alacsony önértékelés sohasem lehet akadálya az önbecsülésnek. Természetesen Sachsnak igaza van abban, hogy az alacsony önértékelés összeegyeztethető a jogaink és kívánságaink melletti kiállással. De a dolgok bonyolultabbá válnak, ha elmozdulunk az alacsony és magas önértékelés kombinációjának abba az irányába, amely az Astell által elemzett különféle tárgyak megjelenéséhez vezet. Astell kiválóan észleli, hogy a magas önértékelés megakadályozhatja az ember érdekeinek érvényesítését, ha nem kapcsolódik össze valós önismerettel – az ember tehetségének és érdekeinek felismerésével. Ahogy írja: „Ismerni saját erőinket, és nem is túlságosan fölül-, de nem is túlságosan alulértékelni önmagunkat, egyike a bölcsesség leglényegbevágóbb feltételének, és természetesen ez az, amit a leggyakrabban nem veszünk figyelembe [...]”.³² Nézete szerint az önismeret nem pusztán leíró aktus, azaz olyan tulajdonságok jelenlétének az empirikus belátása, amelyek esetlegesen valamilyen értékkel bírnak – hanem épp fordítva, normatív módon terhelt, mert éppenséggel olyan tulajdonságokhoz kapcsolódik, amelyek inherensen értékesek: „Kedves hölgyek, legyenek hát oly nemeslelkűek, hogy semmiféle, önök számára érdemtelen dolgot nem cselekszenek; hűek maradnak érdekeikhez, de nem a birodalom rovására, és nem értékelik túl bájaik jelentőségét.”³³ Amint a becsapás lehetősége beépül az önértékelés fogalmába, Sachsnak az az állítása, hogy az önértékelés nem befolyásolhatja az önbecsülést, nehezen válik

³¹ Mary ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In ASTELL (1996): 70.

³² ASTELL (1997): 107.

³³ ASTELL (1997): I, II.

fenntarthatóvá. Ha az önismeret, amely részét kell, hogy képezze a reális önértékelésnek, az ember valós érdekeinek ismeretét, Astell nézete szerint az öntökéletesítésről szóló érdekek ismeretét jelenti, a téves önértékelésnek az ember valódi érdekeivel kapcsolatos tévedések adják az alapját. És az, hogy nem vagyunk tisztában érdekeinkkel, nyilvánvalóan akadályozza azt a képességünket, hogy megvédjük ezeket az érdekeket, és így azt is, hogy fenntartsuk önbecsülésünket.

De még nincs magyarázatunk arra, vajon Astell miért hiszi, hogy az indokolatlan önszeretet és téves önértékelés súlyosabb probléma a nők, mint a férfiak számára. Miért van az, hogy a nők súlyosabb akadályokba ütköznek érdekeik érvényesítésekor? Ahogy láttuk, Astell válasza a reális önértékelés elérésének nehézségeihez kapcsolódik. De az önismeret problémája nála a nemi szerepekkel áll szoros kapcsolatban, mindenekelőtt a nőket megítélő férfiak túlértékelésével hozza összefüggésbe. A női vétkek tehát semmi esetre sem olyan vétkek, amelyek mentesek a társadalmi elfogultságtól. A megtévesztett önértékelés Astell számára nem csak a női önbecsapás egy esete. Sőt épp hogy más embereknek önmagukkal és másokkal kapcsolatos téves értékítéletein keresztül nyer alakot. Megjegyzései azt jelzik, hogy az ilyen ítéletek létrejöttét speciálisan a férfiakhoz köti. Ezt sugallja az a kijelentése, amely szerint a nőket „olyan helytelen magatartással vádolják, amelyeket nincs lehetőségük elkerülni, és olyan hibákat vetnek a szemükre, amelyeket valamilyen módon rájuk kényszerítenek [...]”³⁴

A legnyilvánvalóbb módja annak, ahogyan a nőket erkölcsi hibák elkövetésére kényszerítik, legalábbis Astell diagnózisa szerint, a lányokra erőszakolt nevelési formához köthető. „A hiányosságok tehát, amelyeket kénytelenek vagyunk elviselni, ha nem is teljesen, de legalábbis nagyrészt a nevelődés hibáinak tulajdoníthatók [...]”³⁵ Ahogy Astell ironikusan megjegyzi: „Valóban lekötelezettjei vagyunk mindazoknak, akik terelgetnek és igyekeznek irányítani; azoknak, akik minden eszközt felhasználnak, amit csak tudnak, hogy félre neveljenek bennünket, és megtagadják tőlünk a fejlődés lehetőségét.”³⁶ Astell különösen azt a hamisságot ostorozza, amelyen okítást a fiatal lányoknak – a szentimentális regények tanulmányozásán keresztül – az önszeretetről adnak.³⁷ Azonban létezik egy másik, a hízelgéssel szorosabb viszonyban álló, ugyanakkor szintén a neveléshez kapcsolódó probléma is. Astell nézete szerint a másik módja annak, ahogyan a férfiak aláássák a női önértékelést, azokból az intellektuális tevékenységekből származik, amelyek a nem szempontjából igyekeznek ugyan semlegesek maradni, de valójában mégis kifejezetten a férfi nemi szerepek határozzák meg. „Nem azt látjuk-e, hogy azok a hölgyek, akiket a szellem láthatólag vonz, saját ítéleteiket alulértékelik, miközben elfogadják és igenlik a férfiak trágárságát és talmi, hangoskodó értelmetlenségét [...]?”³⁸

³⁴ Mary ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In ASTELL (1996): 65.

³⁵ ASTELL (1997): I, 10.

³⁶ Uo. 9.

³⁷ Uo. 24.

³⁸ Uo. 14.

De az intellektus sajátosan férfias meghatározottsága nemcsak azért fenyegeti a nők önértékelését, mert a férfiak szellemének érdemtelen elismeréséhez vezet, hanem azért is, mert közvetlenül gátolhatja őket a nevelődésben:

Ha e férfiaknak tolerálható véleményük is van a női értelemről, és nem hiúságuk, hanem valamilyen jobb elv hajlamosítja őket erre, továbbá nemeslelkűbbnek tűnnek is, mint nemük többi tagja, akkor majd leereszkedően parancsolgatni fognak, vagy kiváltságos könyvekkel és tanultságukkal rongálnak. Ez valóban azt jelenti, hogy a nő teljesen a férfiak választásától függ, és olyan mankókra utalják, amelyeket voltak szívesek kölcsönadni neki. És ha a nő fel lett ruházva néhány fogalommal a csacsogáshoz, elmondhatjuk, hogy szórakoztatóvá vált, a társaság középpontjává, vagyis mesterének drága ideje nem veszett kárba [...].³⁹

A férfioktató számára szerzett öröm egyik módja, ha a nő a szellemi aktivitás sajátosan férfias terepén megpróbál jól teljesíteni. A haszon, amelyhez az oktatók ilyen esetben jutnak, a pusztá szórakozás egy fajtájaként írható le, míg a női hallgató pozícióját a függőség egy fajtájaként jellemezhetjük. „A társaság első hegedűsének (középpontjának)” lenni nyilván magában foglal néhány pozitív visszacsatolást az oktatóktól, de ez persze a visszacsatolás rossz fajtája – nem az, ami a lánydiákok tényleges érdekeit domborítja ki. Ez a következtetés tisztán felbukkan a következő szakaszban:

Saját képességeink ismeretéhez barátaink, sőt még ellenségeink megnyilvánulásai is hozzásegíthetnek bennünket. Az előbbieket akkor, ha szellemük és igazságuk ugyanarra az útra vezet rá minket, mint ahova saját szellemünk lényege is igyekszik, míg az ellenséges megnyilvánulások buzgón törekednek arra, hogy letérítsenek bennünket a helyes útról. És persze a túlságos óvatosság sem elég, hogy az ellenséges hatások ne rejtsek el magukat baráti gesztusok megtévesztő látványa mögé, csak azért, hogy aztán annál nagyobb legyen a bukásunk. Ezért nem ritka látvány, hogy az ilyen irántunk tanúsított látszólagos nagy törődés olyan tanulmányok és életmódok irányába lök bennünket, amelyekről [e nagy barátok] valójában tudják, hogy nem illenek hozzánk, ami által kielégül titkos irigységük, eltérítve bennünket attól, amire szellemünk csábít, és amelyben tehát jó okuk van feltételezni, hogy kiválóak lennénk.⁴⁰

Így tehát nemcsak a lányok számára fennálló oktatás felszínessége okoz problémát, hanem a férfiak szellemi tevékenységgel kapcsolatos elképzeléseinek erőszakossága is vezethet a női önértékelés megcsappanásához. Érdekes, hogy e szakasz nemcsak annak a diagnózisát tárja fel, hogy mi válik problematikusá, amikor a férfi intellektualizmusának bizonyos igazolatlan szabványai befolyásolják a nők nevelését, de

³⁹ Mary ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In ASTELL (1996): 66–67.

⁴⁰ ASTELL (1997): II, 108.

némi útmutatást azzal kapcsolatban is ad, hogy a mások értékelése iránti mérsékelt vágyunk hogyan lép működésbe. Ahogy Astell jelzi: ez nem annak a kérdése, hogy túl keveset vagy túl sokat veszünk-e tekintetbe a másoktól érkező jelekből; inkább arra kell képesnek lenni, hogy ítélni tudjunk arról, melyek érkeznek barátoktól, és melyek ellenségtől. Ez azt követeli meg, hogy képesek legyünk felbecsülni, kinek a tanácsa a bölcsesség és igazságosság kifejeződése, és kinek a tanácsa megtévesztő. És ahogy Astell rámutat, éppen a jellemhibák korrigálásának lehetőségét felkínáló igazságosság az a képesség, amely elkülöníti a baráti jelzéseket a hízelgéstől.

Bár az igaz barátok, mivel kedvezni akarnak, arra fognak törekedni, hogy örömet okozzanak, szívélyességük sohasem jut el addig a pontig, hogy kártékonynak bizonyuljon; hibádat, még ha szerethető is, mindig ostorozzák; és épp ez utóbbi az, amit a hízelgő folyton csillapít [...].⁴¹

A helytelen női önértékelést tehát nem csupán a szellemi tevékenységek kifejezett férfias mintáinak spontán csodálata váltja ki, hanem azoknak a férfioktatóknak a kommunikációja is, akik a megtévesztő, bár pozitív visszajelzésen keresztül ilyen minták követését kényszerítik rájuk. Itt olyan helyzettel találkozunk, ahol valóban könnyen felfogható, hogy a tanárok hallgatóik vonatkozásában élnek a hízelgés eszköztárával. Azért mondható ez, mert pozitív visszacsatolásuk megtévesztő, hiszen a minták, amelyeken a tanári visszacsatolások nyugszanak, ellentétben állnak a női hallgatók valódi tehetségével.

Ez sajátos esete annak a jóval általánosabb módnak, ahogy a női vétkeket a férficentrikus kommunikáción keresztül mintegy ráerőszakolják a nőkre. Astell nem habozik, hogy e tevékenységet a becsapás egy fajtájaként jellemezze: „Ha a nők a téves észlelés vagy a torzító közeg miatt rosszul választanak, a veszteség az övék, de a bűn a csalót illeti meg.”⁴² Fontos, hogy a megtévesztés releváns fajtája a hízelgéssel áll kapcsolatban:

Semmi nem ártalmasabb az igazságra, mint a hízelgés [...], amely valójában ezt üzeni: Rettentő lesújtó véleményem van értelméről és erényeidről, túl gyenge vagy, hogy ezek kialakulhassanak nálad [...]. Ha másra nem, arra legalább alkalmas vagy, hogy szellememet rajtad keresztül tovább pallérozhassam, és akárhányszor jó színben tüntetnek fel a szavaim, engem illet a dicséret, hogy oly jól tudok beszélni egy ily sivár témáról is. Mi, akik a bálványokat teremtjük, mi vagyunk a legnagyobb istenségek.⁴³

⁴¹ Mary ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In ASTELL (1996): 71.

⁴² ASTELL (1997): I, 12. Ez az idézet rímel Listernek arra a javaslatára, hogy Astell írásait érdemes úgy olvasni, mint a kora modernség nőgyűlöletére adott választ; lásd Andrew LISTER: „Marriage and Misogyny: The Place of Mary Astell in the History of Political Thought”. *History of Political Thought*, XXV, 2004/I. 44–72.

⁴³ Mary ASTELL: „Some Reflections upon Marriage”. In ASTELL (1996): 44–45.

Itt a hízelgésnek egy olyan formájával találkozunk, amely alázatoskodóként jelenik meg, de valójában manipulatív. Sőt különös módon manipulatív, mivel nemcsak egy önző cél megvalósítását foglalja magában, amikor bármit dicsér, amit a választott hölgy dicséretre méltónak gondol, hanem még meg is határozza azokat a tulajdonságokat, amelyek dicséretesnek számítanak. Azok a jellemzők, amelyeket az egyszerű manipulatív és behízelgő férfi dicsér, nem azonosak azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket a megalapozott önismerettel rendelkező nők értékelnének. Sőt azokat a női szerepeket készítik elő, amelyeket a férfiak alakítanak ki, és a férfi hízelgés ismételt aktusain keresztül nyerne megerősítést a nőben. Ezért írja le Astell a hízelgésnek ezt a fajtáját a baconi idolum nemi változataként (és egyetlen olvasójának sem lehetett kétsége afelől, hogy az idolumok olyasmik, amiktől amilyen gyorsan csak lehet, meg kell szabadulni). A hízelgő nemcsak kihasználja a nők hibás önképét, hanem magának a hízelgésnek az aktusa ahhoz is hozzájárul, hogy meghatározza az ilyen önképekben működő kritériumokat. A hízelgés e stratégiájának lényege, hogy alázatoskodónak állítja be magát, de valójában a férfi nővel szembeni hierarchikus pozícióját fejezi ki, mivel ő az, akinek hatalma van a női önkép kritériumainak meghatározására. A nő tehát nemcsak a hízelgő szándékainak tekintetében válik becsapás áldozatává, hanem saját önértékelésének alapvetésében is. Ily módon a női önértékelés manipulálódott alakzata – magán a hízelgésen keresztül – létrehozta a férfi dominancia egy formáját.

III.

Mostanra világossá válhatott, hogy a tanulmány kezdetén miért állítottuk azt, hogy Astell hízelgéssel kapcsolatos elszórt megjegyzései bizonyos tekintetben túllépnek Eylon és Heyd hasonló témájú – sokkal jobban kidolgozott – elemzésén. Astell megjegyzései egyrészt valóban kiegészítik Eylon és Heyd nézeteit, másrészt korrigálják a két szerző álláspontját. Astell nézete szerint a hízelgés mechanizmusai egy nagyon sajátos értelemben a félrevezetett önszereteten és a hibás önértékelésen nyugszanak, miközben az önszeretet és az önértékelés olyan tulajdonságokon alapulnak, amelyek szemben állnak a nők valós érdekeivel. Ily módon Astell fontos belátással egészíti ki azt, hogy az önbecsülés hiánya hogyan függ a téves önértékeléstől (ezáltal módosítja Sachs kijelentését, amely a kettő függetlenségét állítja). Sőt azzal a további fontos belátással is kiegészíti, hogy az önbecsülés hiánya nemcsak a szolgálai és manipulatív hízelgőre jellemző, hanem a hízelgésre nyitott nőre is. Ez lényegileg tesz hozzá Eylonnak és Heydnek azokhoz a belátásaihoz, amelyek az önbecsülés hiányának szerepét összekapcsolják a hízelgéssel.

Astellnek az a meglátása, hogy a hízelgő férfi miképpen játszik közre a téves női önértékelés kialakulásában, szintén korrekciónak tekinthető Eylonnak és Heydnek ahhoz a nézetéhez képest, amely a hízelgés lefolyását helyzetek hierarchikus struktúrájába helyezi. Emlékezzünk rá, hogy Eylon és Heyd szerint a magasabb hi-

erarchikus pozíció normális esetben kizárja a manipulatív hízelgés lehetőségét.⁴⁴ Állításukat az teszi kézenfekvővé, hogy amikor a manipulatív hízelgést elemzik, a hízelgésre nyitott nő önképét adottnak veszik. Ahogy írják, a hízelgőnek

érzékenynek kell lennie a megcélzott személy önképére és tiszteletére [...]. A hízelgő vétke a hízelgésre nyitott nő fogékonyságán alapul, azt veszi célba [...]. [A] sikeres hízelgés sajátos ismeretet igényel – a hízelgés címzettjének ismeretét, hiúságát és ambícióját, valamint azt a képességet, hogy a bók és dicséret hihetőnek, meggyőzőnek, őszintének és jól megalapozottnak tűnjön.⁴⁵

Azonban ha a nemek közti viszonyok terén nézzük, csöppet sem világos, hogy a női önképet úgy kellene kezelni, mint amely a hízelgés gyakorlataitól függetlenül is adott lenne. Astell megjegyzései közül kettő is jelzi, miért.

Az első az oktatási-nevelési mintákban található visszacsatolási mechanizmusokkal kapcsolatos megfigyelése, amely szerint e mechanizmusok elsősorban az intellektusnak azokat a formáit termelik újra, amelyek a férfiak preferenciáit tükrözik. Itt könnyen elképzelhetjük, hogy léteznek olyan férfi tanárok, akik manipulatív módon hízelegnek, amikor az intellektuális tevékenység során elért olyan teljesítményért dicsérik a lányhallgatókat, amelyekről a tanárok tudják, hogy nem esnek egybe a női érdekekkel és tehetséggel. Az igazság mértékétől való eltérés itt nem annyira a hallgatók teljesítményének hamis vagy túlzó értékelésében áll. Egy adott állásfoglalás teljességgel igaz is lehet azzal kapcsolatban, hogy a hallgató hogyan uralja a sajátosan férfias intellektus mintáit. Az igazság mértékétől való eltérés inkább abban a hamis következtetésben áll, hogy a specifikusan férfi intellektus működtetése a női hallgatók érdekeit szolgálja. Az ilyen visszacsatoló mechanizmusok ennyiben megtévesztőek.

A második megfigyelés – amely arra utal, hogy a női önképet miért nem szabad úgy kezelni, mint ami független a férfi hízelgés gyakorlataitól – Astellnek azokban az általános megjegyzéseiben található, amelyek a férfiúi hízelgésnek a női önértékelés megalapozásában betöltött szerepéről szólnak. A hízelgés ismétlődő aktuásainak megvan az a szerepük, hogy kialakítsák annak az önképét, akit a sikeres hízelgőnek meg kell majd szólítania. Astellnek mind az oktatási keretek között fennálló mechanizmusokkal kapcsolatos nézete, mind azok az általános megjegyzései, amelyek a hízelgés meghatározó szerepéről szólnak a női önértékelés kialakulásában, azt jelzik, hogy a manipulatív hízelgés igenis működhet a hierarchikus felsőbbtség pozíciójából. Ez szolgálhat Eylon és Heyd általánosításainak korrigálásaként. Sőt, miközben Astellnél egyértelmű, hogy elemzése a nemi viszonyokban meglévő manipulatív hízelgés struktúrájára szorítkozik, eközben mégis olyan pontra lel, ahonnan éppen az általánosítás válik lehetségessé. Ha igaz az, hogy egy férfi tanár meghatározhatja a diáklányok önértékelésének viszonyítási pontjait, és így meg-

⁴⁴ EYLON – HEYD: i. m. 687.

⁴⁵ Uo. 689.

tévesztheti őket valódi érdekeikkel kapcsolatban, akkor miért ne fogalmazzuk ezt meg általánosabban: a tanárok általánosságban is meghatározzák a hallgatóik önértékelési mintáit, és ebből kifolyólag megtéveszthetik őket valós érdekeikkel kapcsolatban – általánosságban is. Ha a férfi hízelgő azzal, hogy az önértékelés megtévesztő mintáit általában határozza meg, képes megalapozni egy magasabb hierarchikus pozíciót, az emberek miért ne használhatnák arra a hízelgést, hogy a magasabb hierarchikus pozíciót jóval általánosabb szinten alapozzák meg azzal, hogy az önértékelés mintáit határozzák meg. Így például miért ne hízelegetne egy főnök akár bókók formájában a beosztottjának, amikor olyan munkát kínál fel neki, amelyről tudja, hogy beosztottja bele fog roppanni. Ha ezek tényleges lehetőségek, Astellnek a hízelgés szerepéről és a nemi viszonyokban betöltött funkciójáról szóló elemzései adhatnak bizonyos útmutatásokat a manipulatív hízelgés egy olyan aspektusáról, amelyet Eylon és Heyd figyelmen kívül hagytak.

Farkas Henrik fordítása

Rezümé

Mary Astell a hízelgésről és önértékelésről

Tanulmányomban Mary Astell hízelgésről alkotott fogalmára koncentrálok az 1694–1700 között keletkezett esszéiben e témáról szóló elszórt megjegyzései alapján. Rámutatok, hogy Astell észrevételei a hízelgés, önbecsülés és önértékelés közötti összefüggések feltárásának köszönhetően két szempontból is meghaladják Yuval Eylon és David Heyd újabban született elemzését a hízelgésről. Először is: Astell felismeri, hogy a férfi manipulatív hízelgése során eszközként használt női önkép magának a befolyásolásnak az eredménye. Másodsor: Astell a manipulatív hízelgés témáját bevonja a nemek közötti viszonyok elemzésébe. A szerzőt követve rávilágítok, hogy a hízelgő nem csupán eszközként használja a nők hibás önképét, hanem részint magának a hízelgésnek az aktusa határozza meg a társadalmi nemek közötti hierarchikus viszonyokat stabilizáló női önkép kritériumait.

Kulcsszavak

hízelgés, önértékelés, önbecsülés, önszeretet, női önkép

Abstract

Mary Astell on Flattery and Self-Respect

The contemporary relevance of Mary Astell's remarks on flattery is attested. While in their recent analysis of flattery Yuval Eylon and David Heyd have claimed that flattery essentially is directed from a person of lower hierarchical standing to a person of higher hierarchical

standing, Astell's analysis of flattery in gender relations indicates an interesting sense in which the reverse can be true: As she makes clear, the deception involved in male flattery is not always a misrepresentation of the personal qualities of the female flatteree; it may also be an accurate representation of personal qualities that the male flatterer values although they are detrimental for the female flatteree. Such 'definitional' flattery plays a crucial role in Astell's analysis of how female gender roles can be understood as the outcome of male manipulation.

Keywords:

flattery, deception, manipulation, gender roles, hierarchy, esteem, self-esteem

MŰHELY

Picatrix, IV. 1. Filozófiai jellegű traktátus
a világ rendjéről, a *sensus* – ‘felfogóképesség’, ‘értelem’
kifejezés értelmezéseiről¹

FRAZER-ÍMREGH MONIKA FORDÍTÁSA

Az ősi bölcsek egyetértettek abban,² hogy Isten öt dolgot helyezett és rendezett el fokozatok szerint, melyek közül a legnemesebbet tette a legmagasabbra, tudniillik az őanyagot (*materiam primam*) és az őformát (*formam primam*), ezek mindennek a forrásai. A második az érzékelés (*sensus*) és az értelem (*intellectus*); a harmadik a szellem (*spiritus*); a negyedik az egek természete (*natura caelorum*); az ötödik az elemek (*elementa*) és az elemekből álló dolgok (*elementata*). Az elsőt a saját égének legmagasabb körébe helyezte, melyben rajta kívül semmilyen más isten és semmilyen más úr nem tartózkodik, és úgy rendezte azt el, hogy abból a fény a többibe kiáramoljék. Az az erény a többihez illő tudást és nemes erényt [a saját] ereje által adta és árasztja (*manat*) nekik. Az érzékelést [felfogást] és az értelmet az alatta levő {első} körbe helyezte úgy, hogy az hasonlóképpen abból száll alá a fény révén. A számára megfelelő tudás és a nemes erény ugyanis abból áramlik erővel. Ezután az ez alatt levő körbe helyezte el a szellemet, mely hasonlóképpen az első fényből áramlik ki, és a neki megfelelő tudást és nemességet adta neki (tudniillik, melyek belőle magából és a föltte levőkből törnek elő). Ezután a természetet helyezte rendben a szellem alá, mely hasonlóképp az elsőből tör elő. A neki megfelelő nemesség ugyanabban az erőben keletkezik ugyanabból [az elsőből].

Nyilvánvaló tehát, hogy az őforma nemesebb és minden tekintetben finomabb az érzékelésnél, az érzékelés a szellemnél, a szellem a természetnél, a természet az elemeknél. S a fentieket mind a mennyiség hiánya szerint helyezte egyenként egymás fölé, mintha ezzel azt mondaná, hogy az első [az őanyag és őforma] független (*absoluta*), önmagában tiszta és minden sűrűségtől mentes (*depurata*), ám a második tartalmaz valamennyit a sűrűségből vagy anyagiságból (többet mint az [első]), de kevesebbet mint a harmadik, és így fokozatosan lefelé egészen az elemekig vagy

¹ A *Picatrix* keletkezéséről és irodalmáról ld. Frazer-Imregh Monika: „Marsilio Ficino *De vita coelitus comparanda*-ja és a *Picatrix*”, *Orpheus Noster*, XII. évf. 2020/1, Ókor és reneszánsz, 78–87. Tartalmát illetően ld. Frazer-Imregh Monika: „A *Picatrix* fejezeteinek tartalmi összefoglalója”, *Orpheus Noster*, XII. évf. 2020/1, Ókor és reneszánsz, 88–109.

² A fordítást a latin nyelvű verzióból készítettem a következő kiadás szövege alapján: David PINGREE: *Picatrix: the Latin version of the Ghāyat al-Hakīm*, London, University of London, 1986 (Studies of the Warburg Institute, 39), LXXX, 326 pp.; a szöveg maga: 174–178.

az elemekből álló dolgokig. És így van, hogy az első létező (*prima essentia*) jobban fénylik önmagában, s a többinek szüksége lévén az ő tisztaságára, mint szükséges céljukhoz fordulnak hozzá vissza, amint a fajok is visszamennek, tudniillik nemenként egymásnak alárendelve a legáltalánosabb nemre, mivel mindegyik a fölötté levőktől kapja nemeségét, s az erőt a lentebbieknek adja át.

Ezután az eget és a formákat teremtette meg, s a szellem egét a [másik] négy ég közepébe helyezte, melyek közül a felette levő kettő ragyogó és fényes, ezek az első létező és az értelem, a két lentebbi homályos és sötét, ezek a természet és az elemek. A szellem ege mint alájuk rendelt nem (*genus subalternum*) a neki megfelelő tudást és nemességet a felette levőktől fogadja be, és az alatta levőknek adja át. Végül ezt követően³ van az a szellem, mely a két fölötté levő eget meghódítja, és beragyogja azt azok fénye,⁴ s tudást és nemességet kap [tőlük]. Ez a szellem a lehető legmegformáltabb [a legszebb] (*maxime formatus est*), mert magasra tör, és ott tartózkodik, ahol született és keletkezett (*factus est et creatus*), és ahonnan bőséget (*fortunam*), jóságot és fényt kap; ezt a helyet paradicsomnak nevezik. A két lentebbit meghódító szellem homályos, nyomorúságos és szerencsétlen, s a legmélyebbre száll le, s olyan helyen tartózkodik, ahol fogoly, és nem lehet semmi nyugvása; ezt a helyet pokolnak nevezik. Másrészt ez hozta létre az állatok és növények szellemeit és a kézzelfogható testeket (*dura corpora*). Ezek ugyanis érzékelést és tudást nem kapnak az ősfomatól, s az ezeknek egyáltalán nem adott ilyeneket, mivel nem illett hozzájuk. Ezek pedig a két lenti eget hódítják meg (tudniillik a természetet és az elemeket), és a földön van a székhelyük, ahol tartózkodnak, maradnak és létrejöttek. Azonban minden fentebb említett dolog az isteni erő és erény jóvoltából tör elő.

*

Egy példa: a földön növő fák. Az ő kezdetük a gyökereik, végeik az ágaik, leveleik és a rajtuk termő gyümölcsök. Gyökereik növényi erejüket a föld nedveiből nyerik, ágaik viszont a levegőből vonják ki azt. Ezért amikor {bennük} a földies anyag az uralkodó a természetükben a levegő felett, gyökereik hosszabbak lesznek ágaiknál, viszont, ha a levegő uralkodik a föld felett, ágaik válnak hosszabbá gyökereiknél. Tehát (a fentiek megerősítéseként) láthatunk olyan fákat és egyéb földön növő növényeket, melyeknek a gyökere hosszabb az ágainál és viszont; sőt vannak olyan fák, amelyek gyökerei kiszáradnak, ágaik pedig nem és viszont. Azonkívül ugyanezt láthatjuk a madaraknál, amelyek minél inkább magukévá teszik a földies természetet, [annál] súlyosabban repülnek, és minél inkább a légies természethez válnak ha-

³ Itt a szellem alfajairól lesz szó, a felfelé és a lefelé törekvő szellemről. A *boc* tehát a *genus*-ra vonatkozik.

⁴ Itt a szövegben nyilvánvaló a szövegmólyás: *Demum secundum hoc est spiritus, qui duos superiores caelos vincit et illuminat, et ab eis lumen, scientiam et nobilitatem suscipit.* – Nyilvánvaló, hogy az eredetiben *illuminatur* volt, hiszen nem az alsóbbrendű szellem világítja meg a fölötté levő értelmet és az első létezőt.

⁵ A két lentebbi szférát (tehát a természetet és az elemeket) meghódító szellem.

sonlóvá, annál könnyedebben szállnak. S ugyanez [figyelhető meg] az embereknél, akik elemi természete minél finomabbá válik, s az anyagiságtól (*grossitiae*) minél inkább megtisztul, és még finomabb dolgokkal is táplálkoznak, annál finomabbá és szellemibbé, s a szellemi dolgok megértésére alkalmasabbá válnak. S viszont, a földies és sűrű elemekből álló emberek, akik még sűrű ételekkel is táplálkoznak, egyáltalán nem képesek a szellemi dolgok finomságaihoz közelíteni, hanem természetüktől fogva a vaskos és testi dolgok érzékeléséhez vannak hozzászokva. S ebből nyilvánvaló, hogy a rossz a testi dolgokból, a jó viszont a szellemből származik.

*

Az anyag viszont két részre oszlik, tudniillik szellemi és testi anyagra. A szellemi pedig az őanyag (*materia prima*), mely a fenti világ (*mundus altus*) és az őforma (*forma prima*), mely a szellemi őelem (*elementum primum spirituale*) – tudniillik az anyagtól mentes érzékelés, lélek, természet, elem és az első nem minden princípiuma – és az őegység (*unitas prima*), mely oszthatatlan marad, bármely egységről is van szó, mint a pont és hasonlók, s azok a dolgok, melyek időben oszthatatlanok, mint a [jelen] pillanat; a vonal kezdete, ami a pont. A testi anyag pedig az, amely elemekből áll, és összetett, mint az állatok, fák és hasonlók.

Továbbá az anyag lehet egyszerű és összetett. Egyszerű minden, ami az eget felett van, összetett viszont minden, ami az ég alatt létezik, és így a látás és a tapasztalás számára érzékelhető. És Empedoklés,⁶ a bölcs azt mondta, hogy minden anyag, amely az öt testi érzék révén felfogható, testi anyag;⁷ s ha ilyen, akkor mulandó és romlandó, mint elhelyezett és hely igénylő dolog. S minden olyan anyagot, melyet az öt testi érzék nem képes felfogni, egyszerű anyagnak nevezik, ez tiszta, szellemi, fényteli, magasrendű. És minden anyag, mely az öt érzék egyikével fogható fel, az az egyszerű, szellemi és az összetett, testi anyag között áll. Ezért a testi a testekhez tartozik és velük jár az idő és a szín változása révén, a szellemi a fényvel és a fenti szellemekkel marad meg, és a végtelenségig változatlan velük együtt. Te pedig, aki ebből a könyvből tanulni szándékozol, fontold meg, miként tudnád lelkedet a boldog szellemek szintjére és ismeretére visszavezetni; amit akkor fogsz megtenni, ha minden cselekedetedben a szellemi részt igyekszel követni – ezen ismeret által fogsz különbözni az állatoktól.

⁶ A latin szövegben itt *Bandaclis* áll, az arabban ugyanezen a helyen Empedoklés található. Ld. PINGREE: 175; Hellmut RITTER: *Gāyat al-ḥakīm wa aḥaqq al-natiğatāin bi-’l-taqdīm*. Leipzig/Berlin, Teubner, 1933 (Studien der Bibliothek Warburg, 12); német fordítással: Hellmut RITTER – Martin PLESSNER: *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağriṭī*. Übersetzung aus dem Arabischen, London, University of London, 1962 (Studies of the Warburg Institute, 27), 300.

⁷ Itt a latin szövegből kirekesztettem két szót, melyek széljegyzetből kerülhettek a főszövegbe, ezek: *puri compisiti* – tehát a jegyzetelő csak emlékeztetőül írta oda, hogy a „tiszták”-ról és az „összetettek”-ről van szó. David Pingree kiadásában így szól a mondat: „*Et dixit Bandaclis sapiens, quod omnis materia, quae per quinque sensus corporeos percipitur, est materia corporalis puri compisiti; et quando huiusmodi est, corrumpitur et alteratur tamquam locatum indigens loco.*”

Mármost a bölcsek nem értenek egyet az értelem (*sensus*) tulajdonságait és felosztását illetően. Ezt a kifejezést ugyanis – a felfogóképességet vagy értelmet (*sensus vel intellectus*) – négy különböző módon fejtik ki. Ezek közül először a gondolkodás értelmében használják, melynek révén az ember az állatoktól külön válik, mint-hogy alkalmas a tudományok és a tanítók titkos művészetének⁸ befogadására (*ad recipiendum*), melyekhez észre (*sensus*) és megkülönböztetésre (*discretio*) van szükség, és ez a tulajdonság a feltétele a tudományok elsajátításának. S ez abból nyilvánvaló, hogy az Isten által a szívekbe öntött isteni fény az, ami által képessé válik majd a létezők látására és megértésére úgy, ahogyan vannak. S ez véleménye a vallásfilozófusok egy részének. S ezért mondotta Sesudalis (?),⁹ hogy az ember neve kétértelmű, ugyanis egyszerre vonatkozik az éles értelemmel megáldott és az értelem híján levő emberekre.

A második nézet. Az értelem (*sensus*) az érzékelés számára nyilvánvaló (*apparentibus ad sensum*) és közismert tudásban áll, mint a gyermekeknél,¹⁰ akik a természet titkait egyáltalán nem képesek felfogni. Hanem amihez szinte természettől fogva hozzáférnek, azt megértik, miként a számoknál, ahol felismerik, hogy kettő több mint egy, {és hogy két test nem lehet egyszerre ugyanazon a helyen,}¹¹ és hogy lehetetlen, hogy egy test ugyanabban az időben különböző helyeken tartózkodjon. És a vallásfilozófusok egy része [az elsőt] tagadva ezt a nézetet tartotta nyilvánvalónak.¹²

A harmadik nézet. Az értelem (*sensus*) az ókori bölcsek egy másik nézete szerint azokban a dolgokban áll, amiket a mindennapi élet tapasztalata igazol (*per experientiam longinquam comprobantur*). Azokat, akik híjával vannak ennek a tudásnak vagy értelemnek, méltán lehet agyalágyultnak, együgyűnek, vaknak és ostobának nevezni.

A negyedik nézet. Az értelem (*sensus*) mások szerint azon természetes ismeretekben (*cognitionibus naturalibus*) áll,¹³ melyek révén a mulandó földi dolgokat semmi-be véve az örökkévaló dolgok ismerhetőek meg. S amikor valakiben a fentiek megtalálhatóak, az ilyen embert értelmesnek (*sensatum*) nevezzük azért, mert az állati természetet felülmúlja és legyőzi, és a szellemi és örök dolgokhoz válik hasonlónak. És ez az a tulajdonság, melynek révén az ember különbözik az állatoktól.

⁸ Az arabban (és német fordításában) a „titkos művészet” helyén elméleti tanítás áll. Ld. RITTER – PLESSNER: 300.

⁹ Ez a mondat hiányzik az arab szövegből (és német fordításából), így nem lehet tudni, hogy kiről van szó.

¹⁰ A mondat szerkezet többszöri szétesése e hosszú mondatban egyrészt arra utal, hogy vagy a fordító tért el nagyon az arab eredetitől, vagy a másolásakor romlott sokat a szöveg. A hely valóban jelentősen eltér az arabtól.

¹¹ A kizárt tagmondat nem szerepel az arab verzióban (és német fordításában). Ld. RITTER – PLESSNER: 301.

¹² A szövegben szereplő *negantes* mellől hiányzik a *primam* (*banc opinionem negantes patere asserebant*). Azonban az arabban ott van a megfelelője (német fordítása: „Und diese Art meinen manche Religionsphilosophen, leugnen aber die erste Art.”). Ezért pótoltam, különben nem értelmes.

¹³ Ismét jelentős az eltérés az arabtól, ld. uott.

Így tehát a két korábbi természetes, a két későbbi tanulással és tudással szerezhető meg. Ezért mondta a bölcs: „Úgy látom, hogy az értelem (*sensus*) két részből áll, tudniillik természetes és szerzett.” A szerzettet viszont csak a természetes révén lehet kifejleszteni (*habere*), miként a nap fénye sem sokat használ, ha hiányzik a természetes látás.

Most az értelem (*sensus*) egy másik, magasabb felosztására térünk rá. A régi bölcsek viszont az értelmet hat részre osztották, melyeket pedig két kifejezésbe foglalhatunk, tudniillik az általános értelem (*sensus generalis*) és az egyetemes értelem (*sensus universalis*) kifejezéseibe – miként beszélünk természetes szellemről (*spiritus naturalis*) és egyetemes szellemről is (*spiritus universalis*).¹⁴ Ezek úgy vannak, hogy mindez három részre oszlik – tudniillik a testre, a természetes értelmekre (*sensus naturales*), és az egeket mozgató intelligenciák, azaz angyalok szellemeire. Közülük az első a leghitványabb helyet foglalja el a másik kettőhöz képest, a másodikat minden között a legnemesebbnek véljük, a harmadikról úgy ítéljük, hogy a kettő között van. Annak az oka pedig, hogy a másodikat nemesebbnek mondjuk, az, hogy mentes az anyagtól való bármiféle függéstől. Az elkülönült intelligenciák, vagyis a szférákat (*orbes*) mozgató angyalok pedig az említettek között vannak, mivel az egeket mozgatják, melyek mozgatásához a ható értelmek (*sensus agentes*) a saját hatásaikkal közreműködnek (*operantur*). Az általános értelem (*sensus generalis*), miként fentebb a felosztásoknál mondtuk, az anyagtól független forma, mivel amikor azt mondjuk: ‘ember’, azon az ember gondolkodó értelmét (*ratio hominis rationalis*) értjük, mely minden emberre jellemző, s mely a többi élőlénytől megkülönbözteti. És ezt nevezték általános értelemnek.

Az egyetemes értelmet (*sensus universalis*) azonban két szóban fejezik ki, melyek közül az egyik találób, mert azon az egész világegyetem nemét (*genus totius universi*) értjük. Aztán a *ratio*, melyet e név magyarázata révén értünk meg, az anyagtól és annak minden részétől távoli tulajdonságok neme, melyek természetüktől fogva mozognak és nem járulékosan. Ennek a nemnek a végső foka a ható értelem (*sensus agens*), mely az emberi szellemek és a magasabb tudományok számára van rendelve. És ez a nem a kezdet (*principium*) mindenben az első kezdet után (*post primum principium*); és az első kezdet mindennek a kezdete (*primum principium principians omnia*).

Azonban az egész következő {szándéka szerint} a kilencedik szféra, melynek húzásával (*raptu*) éjjel és nappal egyszer a többi szférával együtt minden oldalról körülveszi (?).¹⁵ Ezért ezt nagyságánál és befogadóképességénél fogva, mely minden egyéb testet magába foglal, a világegyetem testének nevezik. Azután ezen vé-

¹⁴ Az arabban (németben) itt az egyetemes értelemről és a világegyetem értelméről, valamint az egyetemes lélekről és a világegyetem lelkéről van szó. A latinra fordító nem ismerte jól ezt az újplatonikus tanítást. Az egész szöveg a terminológiában következtelenné és jobbára értelmetlenné válik ezen a szakaszon.

¹⁵ Nyilvánvaló *lacuna* vagy romlás a szövegben: a világegyetem körforgásáról van szó egyszer, másodszor pedig a mindent magába foglaló kilencedik szféráról, itt a két téma „egybecsúszott”.

lemény szerint a világegyetem értelme (*sensus universi*) az anyagtól mentes, minden részében azonos súlyú (*aequali pondere*) szubsztancia. Ő maga is mozgat, a mozgást igyekszik önmagához hasonlóná tenni. S az ő mozgása olyan volt, mint minden feltalálásának a kezdete (*principium omnium inventus*). S ezért a törvény alapítója¹⁶ így szólt: Isten először megteremtette az értelmet, mely isteni sugallatra befogadta a mozgást. Ám az általános szellemet (*spiritus generalis*) sok különböző néven nevezik, [...].¹⁷ S a világegyetem szelleme a világegyetem értelme. (*Et spiritus universi est sensus universi.*) Ezért minden tökéletes testetlen szubsztancia a mozgó/mozgató (*moventibus*) égitestekben halmozódik (*redundant*), [...].¹⁸ Mindennek a szelleme mindennek az értelméhez úgy viszonyul (*proportio se habet*), mint a mi szellemünk a ható/cselekvő értelemhez (*ad sensum agentem*). És a világegyetem szelleme vagy értelme a kezdet a természetes testek feltalálása körül (*est principium circa inventionem corporum naturalium*), és a feltalálás befogadásának foka mindenben az értelem fokát követi, és feltalálása azt [azt értelmet] utánozza. S már szó volt azokról a szabályokról, amelyek az értelemben találhatóak.¹⁹

Aristotelés azt mondta: az érzékelő szellem érzeteit az érzékelő fogadja be (*sensus sensibilis spiritus ex sensibili est receptus*). S ha valaki azt kérdezné, hogy mi módon ért a szellem, a válasz az, hogy az értelmi szellem (*spiritus rationalis*) az értelem fényével (*lumine sensus*) tesz különbséget, amikor valamit tudni óhajt, s amikor ezt a fényt befogadja, örül neki és felé fordul. S ennek a fénye minden érzékelhetőre kiterjed, ahogy nyilvánvaló az alvásban, ahol minden érzékelő szellem bágyadt és pihen [melyekre az értelmi szellemek támaszkodnak].²⁰ Ellene vethetné valaki: ki tudja, hogy a szellem ért-e valamit, miközben alszik? A válasz az, hogy megmarad belőle valami, miként a hóból is a tűzben, amikor kialszik. S a testtel való egysége miatt elpusztulhat, szemben egyes filozófusok véleményével.

És Empedoklés azt mondja, hogy az értelem (*sensus*) nem pusztulhat el, mivel egyszerű szubsztancia, s az egyszerű szubsztanciának nincsen sem neme, sem különbözősége, mivel nem szétválasztható. A meghatározás pedig csak a nem és a felosztások révén lehet teljes. Ezt is mondotta: az értelem (*sensus*) két részre oszlik, tudniillik az általános értelemre, mely mindent tartalmaz erényében, és fáradhatatlan (s önmaga mindent saját magában, saját szubsztanciájában, és olyan időben létezik, mely nem halad előre az egyedüli pillanat/jelen révén),²¹ a másik pedig nemes és emelkedett értelem, mely képes a megtisztulásra és az együttérzésre (*purificatur*

¹⁶ A törvény a Korán, alapítója Mohamed.

¹⁷ A szöveg annyira romlott, hogy értelmezhetetlen, a latinban ez áll: „*et quaelibet in responsione rei cuius existit nominata, et unaquaeque ipsarum est spiritus suo corpori proprie deputatus.*” Nyelvtanilag nincsen olyan nőnemű főnév a megelőző részben, amivel a „nominata” egyezne.

¹⁸ A szöveg annyira romlott, hogy értelmezhetetlen, a latinban ez áll: „*et hoc propter quietudinem sensus.*”

¹⁹ Ismétlem, hogy a fenti bekezdés olyan sok másolói vagy fordítói hibát tartalmaz, hogy szinte követhetetlen az eredeti szöveg értelme. A latinsága is annyira rozoga, hogy még a megfelelő szinonimát sem találja el, arányt (*proportio*) mond viszony (*relatio*) helyett stb.

²⁰ A latin itt is szétesett: „*in qua omni intellectu spiritus deputantur*”.

²¹ A zárójel széljegyzetből kerülhetett a főszövegbe – nincs állítmánya.

et condoletur), mely csak az emberi testben található meg. Az ő tisztasága révén tisztul meg, és az ő fájdalma révén vigasztalódik.²² S a fény az általános fény érzékelése.

*

A lélek az isteni intelligencia szelleme, melyet az isteni intelligencia teremtett, és bármely köztes dolog nélkül (*et absque aliquo medio*) a testbe helyezett, és elültette azt azokban a testekben, melyek a Nap fényét követik, mely attól van [ti. a fény a Naptól], ez sugaraival a testeket eléri. S a testek a Nap hatásai révén rendeződnek természetes formákba, s tőle származik az érzékenység, az ítélőképesség vagy gondolkodás, a képzelőerő, a nyugalom, az emlékezet és hasonlók.

S az ókori bölcsek egy része így határozta meg: a természet örök mozgás, minek révén a testi létezők tökéletesednek avagy kiteljesednek, és kibontják a bennük levő lehetőségeket.²³

²² Ez a mondat egy keresztény másoló széljegyzete lehetett, onnan kerülhetett a főszövegbe.

²³ Latinul nem ennyire világos, de ez lehetett az elferdített eredeti értelme: „*natura est motus durabilis, cum quo est perfectio sive complementum corporis agentis et potentia viva.*”

FRAZER-IMREGH MONIKA (BEVEZETÉS ÉS FORD.)

Angelo Poliziano levele Piero de' Medicihez Róma, Firenze és Fiesole nevének etimológiájáról

Bevezetés

Angelo (olykor Agnolo) Ambrogini, akit a saját maga alkotta nevén, Polizianóként ismerünk jobban, e művésznevét szülővárosáról, Montepulcianóról vette (*Mons Politianus*), és tizenöt évesen került Firenzébe.¹ Öt évvel korábban jogtudós apját, a Mediciék feltétlen hívét Piero de' Medici ellenségei megölték, így amikor sem anyja, sem firenzei rokonai nem tudták eltartani, Piero befogadta, lakhelyet biztosított számára palotájában és taníttatta. Latint Cristoforo Landinótól, görögöt Ióánnés Argyropylostól és Andronikos Kallistostól, filozófiát Marsilio Ficinótól tanult. Később egy villát is kapott a Medici családtól Fiesolében, Firenze környékén. Tizenhat esztendősen elkezdte Homéros Ílias-ának görögből latinra fordítását; az első két ének átültetését 1473-ban fejezte be, és Lorenzo de' Medicinek ajánlotta. Külföldön is híres lett latin elégiáival, latin és görög epigrammaival,² főként pedig 1489-ben kiadott *Miscellanea* című fordítás- és tanulmány-gyűjteményével.³ Az utóbbi a klasszika-filológia és a szövegkritika egyik első jelentős művének tekinthető, Lorenzo Valla, Giorgio Merula és mások munkái mellett – az utóbbi irigységét és támadásait is kivívta.⁴

Poliziano támogatását Piero korai, 1469-ben bekövetkezett halála után az akkor alig húszesztendős Lorenzo de' Medici is folytatta, így lett a költő később tanítója Lorenzo fiainak is. Az első fiú Piero, a második Giovanni, aki X. Leó néven lett pápa,

¹ Alessandro PEROSA, *Angelo Poliziano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000, I–LVIII; Paolo ORVIETO, *Poliziano e l'ambiente mediceo*, Roma, Salerno, 2009, 7–14; Attilio BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze, Olschki, 2009, 6–11; *Cultura e filologia di Angelo Poliziano: traduzioni e commenti: atti del Convegno di studi, Firenze, 27–29 novembre 2014*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 2016, I–VIII.

² Angelo Poliziano, *Greek And Latin Poetry*, The I Tatti Renaissance Library 86, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, szerk., ford. Peter E. KNOX, 2009, XX, 418 pp.

³ Angelo Poliziano, *Miscellanies*, vol. I, The I Tatti Renaissance Library 89, szerk., ford. Andrew R. DYCK, Alan COTTRELL, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 672 pp.; Angelo Poliziano, *Miscellanies*, vol. II, The I Tatti Renaissance Library 90, szerk., ford. Andrew R. DYCK, Alan COTTRELL, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 2020, 432 pp.

⁴ Roberto RICCIARDI, *La polemica fra Angelo Poliziano e Giorgio Merula: ricerche e documenti*, Alessandria, Società di Storia di Arte e Archeologia Accademia degli Immobili, 2010, 7–35.



1. kép. Domenico Ghirlandaio, A ferences rend elismerése, freskó (részlet), 1482–1485, Firenze, Santa Trinità, Sasseti-kápolna; Angelo Poliziano Lorenzo de' Medici kisfiaival: mellette Giuliano, mögötte Piero il Fauto és Giovanni, a későbbi X. Leó.

a harmadik Giuliano, akinek Machiavelli a *Fejedelem* című művét ajánlotta.⁵ Poliziano mély tisztelettel szólítja meg a huszonegy-huszonkét esztendőes Pierót levelében, jóllehet maga Lorenzo is a feljegyzések szerint egyszer bolondnak titulálta legidősebb fiát, az utókor pedig a VIII. Károly francia király hadjárata idején előadott diplomáciai ügytelenkedései és a város elvesztése miatt az *il Fauto* (a Szerencsétlen) gúnynevet ragasztotta rá. Az alábbi levél abból a gyűjteményből származik, amelyet Poliziano maga állított össze 1492 körül, és minden bizonnyal Lorenzo de' Medicinek ajánlotta volna, ha az váratlanul meg nem hal 1492-ben. Így az utód, Piero de' Medici lett a kötet ajánlásának címzettje, s valószínűleg a lenti levelet is neki írta. A *Levelek* első négy könyvének angol fordítója, Shane Butler is arra a véleményre jutott, hogy eredetileg nem Piero volt a címzett, vagy legalábbis nem ő egyedül.⁶ Erre azonban a szövegben és a lapszálon előforduló többes szám második személyű megszólítások, s nem egyéb megfontolások miatt gondol. Véleményem szerint azonban egyértelmű, hogy Lorenzo volt az eredeti címzett. A szövegben ugyanis több olyan utalás található, amely inkább arra enged következtetni, hogy ez a kis írás egyenrangú szellemi partnerek eszmecserejéből fakadt, mint hogy egy immár világhírű költő és tudós egy volt tanítványnak igyekeznék hízelegni. Ilyen például az, miszerint Poliziano a címzett kérésének tesz eleget, s hogy az arra buzdította őt, hogy kutatásainak közzétételével kenyeret le az őt befogadó firenzeieket. Valószínűbb, hogy a diplomáciai sikerei miatt Firenze hőséneki kikiáltott Lorenzo intézte ezt a kérést a költő-tudóshoz, mint a semmi egyéni eredményt addig fel nem mutató ifjú Piero. A másik kitétel, ami egyértelművé teszi, hogy az eredeti címzett csak Lorenzo lehet, a következő: „akinél kedvesebb senki nem él számomra a földön”. Köztudott, hogy Poliziano és Giovanni Pico della Mirandola között igen szoros barátság volt. Pico is javarészt Fiesolében lakott rövid élete utolsó éveiben, ahogyan

⁵ Ezentúl Giuliano még Pietro Bembo *Prose della volgar lingua* (1525), és Baldassare Castiglione *Il Cortegiano* (1528) című dialógusainak egyik szereplője is.

⁶ Angelo Poliziano, *Letters*, Vol. I, Books I–IV, szerk., ford., Shane BUTLER, The I Tatti Renaissance Library; 21, Cambridge Massachusetts – London, Harvard University Press, 2006, 320.

Poliziano. Mindketten sűrűn látogatták Lorenzót és viszont, filozófiai eszmecserék céljából, tehát Pico mellett egyetlen emberre lehetett Lorenzo életében igaz, hogy a „legkedvesebb”: Lorenzóra.

1494-ben maga Poliziano és mindkettőjük jóbarátja, a szelíd Giovanni Pico della Mirandola is meghalt, mint a csontjaikat elemző régészeti vizsgálatok nemrégiben kimutatták, arzénrel okozott mérgezés révén.⁷ A kutatás eddigi állása szerint épp Piero il Fauto áll a dolog háttérében, tehát ő volt a megbízó.⁸ Következzék tehát a levél Poliziano történeti hipotéziseivel és etimológiáival.

Angelo Poliziano kedves barátjának, Piero de'Medicinek⁹

I. könyv, 2. levél

1. Mivel gyakran hallottad tőlem, hogy Firenze városának, melyben méltán foglalsz el vezető szerepet, miként felmenőid már régóta, egészen más az eredete, mint amit korunk történetírói továbbadnak, arra kértél nagyon kedvesen, ahogy szoktál, hogy vessem papírra, amit csak erről bizonyosan tudok. Azt állítottad ugyanis, hogy az egész város joggal lesz adósom, ha majd megmutattam, kiktől származnak, különösen, hogy azok olyanok, hogy ha bármely korszakból kellene válogatni,¹⁰ náluk kiválóbbakat semmiképp nem lehetne találni. Én tehát, kedves Piero, egyrészt hogy hálámat lerójam annak a városnak, amely engem mindig jóindulattal és szívélyesen látott vendégül, másrészt hogy a te megtisztelő kérésednek eleget tegyek, akinél kedvesebb senki nem él számomra a földön, e levélben röviden összefoglalom, amit az írott emlékekben e város alapítóiról találtam. Ezután még néhány dolgot hozzáteszek a nevével kapcsolatban, és miután köztudott, hogy a fiesolei lakosokat is a saját polgáraiként tartja számon, azt is előadom, hogy szerintem Fiesole honnan kapta a nevét.

⁷ Gianni GALLELLO et al, „Poisoning histories in the Italian Renaissance: the case of Pico della Mirandola and Angelo Poliziano”, *Journal of Forensic and Legal Medicine*, May 2018, vol. 56, 83–89, sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1752928X18301549?via%3Dihub.

⁸ Luciano GAROFANO, Giorgio GRUPPIONI, Silvano VINCETI, *Delitti e misteri del passato*, Milano, Rizzoli, 2008, 186–194. Silvano Vinceti a 2018-as laborvizsgálatok nyilvánosságra hozatalakor a vele készített interjúban is a fenti álláspontját hangsúlyozta: Pico titkára, Cristoforo de Calamaggiore lehetett a mérgezés elkövetője Piero de' Medici, Lorenzo fia megbízásából, Pico Savonarolához fűződő barátsága miatt.

⁹ A fordítást az alábbi, latin-angol kétnyelvű, kritikai igényű kiadás alapján készítettem: Angelo Poliziano, *Letters*, Vol. I, Books I–IV, szerk., ford., Shane BUTLER, The I Tatti Renaissance Library 86, Cambridge Massachusetts – London, Harvard University Press, 2006, 8–16.

¹⁰ A kéziratban lapszélén: *a vobis*. Mint azt Shane Butler is megjegyzi, a többes szám használata arra enged következtetni, hogy eredetileg nem Piero volt e levél címzettje, vagy szerinte nem egyedül. Ld. Poliziano, *Letters*, 320. 1.lj.

2. A firenzei kolóniát tehát a triumvirek¹¹ alapították: Gaius Caesar, a későbbi Augustus, Marcus Antonius és Marcus Lepidus, aki egyben *pontifex maximus* is volt.¹² A telepések pedig Caesar¹³ veteránjai voltak, nekik kétszáz *ingerum*¹⁴ földet osztottak ki az észak-déli és kelet-nyugati alapvonalak¹⁵ mentén. Ezt Iulius Frontinusnál,¹⁶ a nagynevű írónál találtam, aki Nerva korában élte virágát, a földmérésről szóló könyvében, melynek egy ősrégi példányával te is rendelkezel otthonodban, Piero de' Medici.¹⁷ Így Firenze három hadvezérnek köszönheti létrejöttét, akik közül az egyik a legmagasabb rangú, egy másik pedig főpap is, amit semmilyen más település nem mondhat el magáról. Azok az első firenzei polgárok pedig olyan bátrak voltak, hogy sem fegyver, sem erősség, sem emberi erő nem volt képes nekik ellenállni.

3. Miután megvizsgáltuk eredetét, nevének okát is kinyomozzuk. A hagyomány szerint Rómának három neve volt. Az egyik az, amelyet közönségesen használunk, egy másik, amely titkos volt, innen van, hogy a költő¹⁸ a *Bucolicon*-ban az ő Amaryl-

¹¹ Marcus Gaius Iulius Caesar Octavianus, Marcus Antonius és Marcus Aemilius Lepidus alkotta az ún. második triumvirátust Kr. e. 43-ban.

¹² Poliziano itt szembemegy azzal az általános nézettel, mely szerint Firenzét a diktátor Sulla alapította. Erre vonatkozóan és egyéb ellentmondásos kérdésekre vonatkozóan ld. Nicolai RUBINSTEIN, „Il Poliziano e la questione delle origini di Firenze”, in *Poliziano e il suo tempo. Atti del IV Convegno internazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, Palazzo Strozzi, 23–26 settembre, 1954*, Firenze, Sansoni, 1957, 101–110.

¹³ Itt még mindig Gaius Octaviusról, tehát Augustusról van szó, nem az őt örökbefogadó Iulius Caesar-ról, akinek szintén Gaius volt az előneve. Az örökbefogadással Octavius apja nevét vette fel, így lett teljes neve Gaius Iulius Caesar Octavius.

¹⁴ A *ingerum* – egy hold föld, amit egy nap alatt az ekével fel lehetett szántani, 240 láb hosszú, 120 láb széles földterület (1 láb = 31,6 cm), 8928 nm. Firenze térképe még mai is mutatja az ókori város eredeti szerkezetét, mely egy katonai kolónia alapjain épült ki.

¹⁵ A *cardo* 'fordulópont' vagy 'határvonal' volt az észak-déli tengely, a *limes decumanus* pedig a rá merőleges kelet-nyugati tengely, melyeket a nap járása alapján jelöltek ki egy hosszú, függőlegesen felállított rúd segítségével. Ennek az árnyékát jelölték meg a rúd köré rajzolt körön napfelkeltekor és napnyugtakor.

¹⁶ Sextus Iulius Frontinus (30k–103k), római köztisztviselő, hadvezér, író. *Praetor urbanus* 70-ben, Britanniában kormányzó (Tacitus, *Historiae*, 4, 39). Háromszor volt consul. 75–78 között Britanniában (Tacitus, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, 17), majd Germániában sikeres csatákat vívott. Domitianus korában a közéletől visszavonulva az írásainak szentelte idejét (Plinius, *Epistolae*, 5, 1; Martialis, 10, 58). Nerva császársága alatt *curator aquarum*, azaz a vízvezetékekért felelős főtisztviselő lett. Írásai: a földmérésre vonatkozóak: *De agrorum qualitate* (A földek minősége) és a *De controversiis libri* (II Két könyv a vitás kérdésekről); történeti anekdoták: *Strategematon* vagy *Strategematicon*, ezekben sok az interpoláció; a vízvezetékekről: *Liber de aquis* (*aquae ductibus*) *urbis Romae*, ez a legfontosabb forrás e területen. Magyarul: *Sextus Iulius Frontinus feljegyzései Róma város vízvezetékeiről*, ford. Palasovszky Sándor, Szentcs. Szent Imre Nyomda, 1936. Hadászati munkája: *De re militari* elveszett, de Vegetius felhasználta.

¹⁷ Valójában a kérdéses mű szerzője ismeretlen, címe: *Libri regionum*, a példány a következő: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 28, 32. A szerző, aki nem egyenlő Frontinusszal, az első triumvirátusra utal, ld. RUBINSTEIN, i. m. 105–106.

¹⁸ Publius Vergilius Naso, *Eclogae*, I, 30–41. Tityrus mint pásztorleányról beszél Amaryllysról, Vergilius kommentátora, Servius adja ezt a magyarázatot, miszerint képletesen Rómáról lenne szó. Az Amaryllylis nevet Lydos, a Poliziano által később említett Philadelphos értelmezte szerelemként (*Erós-ként*).

lisaként beszél róla, kifacsarva a kifejezést, mely szerelmet jelent.¹⁹ A harmadikra az áldozati szertartásokban volt szükség, ahonnan a Floralia²⁰ ünnepe is az elnevezését kapta, s melyet görögül *Anthusa*-ként ad vissza Philadelphos,²¹ a tudós férfiú, akinél ezt olvastam. Ezt latinra *Florens* [Virágzó], vagy talán még inkább *Flora* [Virág] vagy *Florentia* [Virágzó dolgok] formában fordíthatnánk vissza. Nos hát, tudjuk, hogy a római nép kolóniai annak mintegy kicsiny képmásai és leképezései voltak. Az is tudvalevő, hogy Florentiát [Firenzét] Róma képmására alapították, amiről a Capitolium neve, melyet máig így hívnak, és egyéb városrészek tanúskodnak. Ugyanezen *Anthusa* nevet adták Constantinus városának, amelyet az új Rómának neveztek. Ezt mind Philadelphos, mind a tudós Eustathius feljegyezte.²² A név tehát onnan származik, ahonnan maga a város is.²³ Pliniusnál ugyanis vagy szövegromlás miatt lehet *Fluentini* alakban olvasni [a városlakók nevét] *Florentini* helyett, vagy tényleg így hívták egykor az ott folyó Arno mellett lakó régi népeket, gondolom, akik aztán mindazáltal beköltöztek a firenzeiek közé, miután a várost [a triumvirek] megalapították és a veteránokat letelepítették.²⁴ Könnyen lehet, hogy ugyanezen okokra megy vissza az, hogy Desiderius longobárd király is egyik rendeletében *Fluentini*-nek nevezi őket. Mindenesetre Ptolemaios a régi kódexek tanúsága szerint a *Florentia* alakot használta,²⁵ ahogyan Plinius is a *Historia naturalis* tizennegyedik könyvében,²⁶ ámbár a közkézen forgó másolatokban hemzseg a hibáktól ez a hely. Ambrus tanítványa, Paulinus szintén említi Florentiát, amikor is védőszentünk, Zenobius jámborságáról hiteles tanúságot nyújt.²⁷ Procopius úgyszintén bemutatja, milyen erős és hatalmas volt ez a város már akkor, melyet a gótok gyakran ostromoltak, mindig sikertelenül.²⁸

4. A mai napig fennáll a városban az ókor egy gyönyörű emléke: ez a csodálatos szerkezetű templom valaha Mars szentélye volt, ma az Előfutár nevét viseli.²⁹ Tudniillik Marsot, Róma keletkezésének előmozdítóját mélyen tisztelték Caesar

¹⁹ *Amor* – szerelem. Visszafelé: *Roma*.

²⁰ *Flora* a virágok istennője, szabin eredetű tavaszistennő, ünnepét, a *Floralia*-t április 28. és május 3. között tartották, melyen az élet ciklusának megújulását köszöntötték. Ld. Ovidius, *Fasti*, V, 193–212; Macrobius, *Saturnalia* I, 10, 11–14; Lactantius, *Divinae institutiones* I, 20, 6–10.

²¹ Philadelphos valójában Ióannés Lydossal (490 k.–560 k.), a bizánci hivatalnokkal és íróval egyenlő, akit Poliziano lydiai szülővárosáról, Philadelphiáról nevez így. Az év pogány ünnepeit Ovidius *Fasti*-jához hasonlóan hónapokra bontva leíró műve: *De mensibus* (görögül: Περί τῶν μηνῶν), mely töredékesen maradt ránk. A Róma nevét tárgyaló rész: 4, 73.

²² Lydos, *De mensibus*, 4, 75. Eustathius, *Dionysius Periegetes*, 803.

²³ Itt már újra Firenzéről beszél.

²⁴ Id. Plinius, *Historia naturalis*, 3, 52.

²⁵ Ptolemaios, *Geógraphiké* (Γεωγραφικὴ ὑφήγησις), 3, 1, 43.

²⁶ Id. Plinius, *Historia naturalis*, 14, 36.

²⁷ Szent Zenobius (337–417), olaszul: San Zanobi, Zenobio, Firenze püspöke majd védőszentje (Szent Antoninus mellett). Ünnepnapja május 25.

²⁸ Procopius, *De bellis*, 7, 5, 1.

²⁹ Az „Előfutár” Keresztelő Szent János, a szóbanforgó templom a híres Keresztelőkáporna, a *Battistero di San Giovanni*.

katonái, a földkerekség meghódítói, különösen pedig Augustus, úgyhogy számára Rómában is emelt egy templomot a *forum* közepén, a Bosszúálló melléknévvvel. Ezért nem is kell csodálkoznunk azon, hogy a firenzei ifjúság, ámbár atyáik szokása szerint tartózkodnak a harcoktól, mégis a versenyjátékokon még a katonák között is kitűnnek gyakorlottságukkal. Hiszen rólad, Piero, semmit nem szabad ehelyütt mondanom, aki győztesként nemrég annyi pálmát elhoztál néhány nap alatt, mert még esetleg úgy tűnnék fel valaki szemében, hogy a te dicséreted okán ragadtam meg az alkalmat levelem írására.

5. Fiesole³⁰ maradt hátra, melyről az ókori hagyomány is úgy tartja, hogy az eget tartó Atlas alapította, és ezt korának legműveltebb fője, Giovanni Boccaccio is megerősíti. S hogy ennek hitelességében egy cseppnyi kételyünk se legyen, az egyik legrégebbi költőt, Hésiodost idézhetem, aki kijelenti, hogy *Faesula* nemcsak egyike volt a nimfáknak, hanem ő volt a legelső, akiből a Hyadok,³¹ vagyis latinul a *Suculae* csillagkép lett. A Hold még mindig nagy jelentőségű a fiesoleiek számára, hisz a Hyadok [vagyis a nimfák] állását a Hold képviseli, ha nem inkább ők hordozzák a Holdat,³² mivel a bolygók közül a legalsóként az eget tartó Atlas fejét a leginkább ez nyomja. Azonban hallgasd immár Hésiodos sorait *Astronomia* című művéből, melyeket részint a tekintélyes író, Theón, részint a grammatikus Tzetzés, ez a páratlan memóriájú és csaknem végtelen olvasottságú férfiú idéz saját levelei kommentárjában:

Nimfák Charisokra hajznak:

Phaisyla és a Korónis, szépkoszorúju Kleeia,

Vágyteli Phaió és Eudóra, a hosszuruhájú,³³

Nimfák, őket az emberi nem Hyadoknak hívja.³⁴

Láthatod, hogy Hésiodos Faesulát a Hyadok között előkelő helyen nevezi meg, s ezt Eustathiusnál is így találod, jóllehet nála a hibákkal teli kódexekben *Aisula* áll. Azonban a grammatikus Ammonius is Faesulát említi meg mint Bacchus dajkáinak egyikét. Az pedig, hogy a Hyadok Atlas lányai voltak és Bacchus dajkái, úgy vélem, egyetlen kicsit is művelt fő előtt sem ismeretlen. Silius Italicus így számol be arról, hogy e városban az ősi etruszk tudományban jártas, a villámokat értelmező

³⁰ Latin nevén: *Faesulae*.

³¹ A *Hyades* a Bika csillagkép fejét képező hét csillag, melyek május eleji feltűnése az égen rendszerint esőt jelent. Innen latin nevük: *Pluviae*. A mítosz szerint Atlas és Pleioné leányai, a Pleiadok testvérei voltak. A rómaiak a görög Ἰάδες szót a latin *sus* – ‘disznó’ kifejezésből vezették le, így a *Hyades* latin megfelelője a *Suculae* lett.

³² A forrásokat jelképező nimfák életadó ereje és a Hold, mint a női termékenység életciklusának mutatója, valamint a vizes minőség, a keletkezés és növekedés bolygója lehet a mitikus összefüggés alapja.

³³ E szóban: „hosszuruhájú” a hexameter miatt rövid az „u” (*abbreviatio*).

³⁴ Hésiodos, *Astronomia*, 180. frg. Poliziano görög eredetiben hozza: Νύμφαι Χαρίτεσσιν ὁμοίαι, \ Φαισύλη, ἤδ᾽ Κορωνίς, εὐστέφανός τε Κλέεια, \ Φαιώ θ' ἱμερόεσσα, καὶ Εὐδώρα τανύπεπλος, \ νύμφας ἄς Ἰάδας καλέουσι φύλ' ἀνθρώπων. A versrészletek is saját fordításaim.

híres jó sok éltek: „Ott volt Faesula, szent seregével, a mennykövet értő jó sok nép.”³⁵ S minthogy nem tudom, miért, de mindig jobban kedveltem e várost a többinél, nem tudom elhallgatni, hogy egész Itália megmenekülését a faesulaiaknak kell köszönnünk. Tudniillik az ő hegyhátukon kerítették körül, fogták el és mészárolták le Radagasiust, a gótok egykor félelmetes királyát, aki kétszáz ezer emberével dúlt és pusztított szerte a világon.

6. Ezek tehát, kedves Piero, amiket Firenzével és Fiesolával kapcsolatban a mostani történeti munkák ugyan nem tárgyalnak, a kevésbé ismert ám szavahihető szerzőknél azonban megtaláltam. S ha nem tévedek, mindennek polgáraink számára és számodra is igen becsesnek kell lennie. Mindenesetre én, a tudományok embere, nem adhattam semmi nagyobbat nektek, akik engem a városba befogadtatok, mint hogy munkám és igyekezetem révén valahai elődeitekről, akiket oly sok századon át egészen mostanáig nem ismertetek, megtudjátok, mily jeles és kiváló férfiak voltak.

Ég veled!

³⁵ Silius Italicus, *Punica*, 8, 476–477. Az eredetiben: *Affuit et sacris interpres fulminis alis/Faesula*.

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

PÜSÖK IMOLA

**Mimézis: Az utánzás fogalma interdiszciplináris megközelítésben.
A Somló Bódog Kör konferenciája – Magyar Nemzeti Múzeum,
2019. április 1.**

2019. április elsején került megrendezésre a *Mimézis: Az utánzás fogalma interdiszciplináris megközelítésben* című konferencia. Az eseményt egy a mimézis fogalmát körüljáró szemináriumsorozat lezárásaként szervezte a fiatal kutatókból és doktoranduszokból álló Somló Bódog Bölcsész- és Társadalomtudományi Kör. Társzervezőként a helyszínt a Magyar Nemzeti Múzeum biztosította, a támogatók között pedig többek között a Kriza János Néprajzi Társaságot és a Néprajzi Múzeumot említhetjük meg.

A konferenciát dr. Vassányi Miklós, a Somló Bódog Kör tiszteletbeli elnökének rövid bevezető előadása nyitotta meg, melyben a mimézis Platón által használt fogalmának a modern társadalom- és bölcsészettudományi kutatásokban való relevanciájára is kitért. A megnyitót követően a résztvevőknek választaniuk kellett: délelőtt kétszer három szekció zajlott párhuzamosan. Az interdiszciplináris párbeszédet ösztönözte, hogy az előadások nem tudományágak, hanem más kapcsolódási pontok, témák mentén voltak az egyes szekciókba sorolva, így filozófusok, antropológusok, irodalmárok, történészek, pszichológusok és médiakutatók egymás diszciplináris háttéréből merítve vizsgálhatták (felül) saját kutatásaikat, értelmezéseiket.

A három kezdőszekció közül kettő magyar nyelven (*Önmagunk árnyékában*, valamint *Imitatio és aemulatio*), a harmadik pedig angol nyelven zajlott. Ez utóbbi (*Modernity, Mimesis and the Urban*) során a modernitás és az urbánus került a figyelem középpontjába. Wojciech Kaftanski Kierkegaard filozófiája alapján az autentikusság és a modern alany kapcsán vizsgálta a mai urbanizálódó társadalmakban a mimézis szerepét, bemutatva Kierkegaard sajátos optimista filozófiáját, mely a mimetikus folyamatokban az egyén kreativitását és egyéniségét helyezi középpontba. Míg Kaftanski a városban az egyénre fókuszált, Jász Borbála az egyént – mint társas, társadalomban élő (egyben szocialista) lényt – előtérbe helyező szocialista építészeti esztétikára koncentrált, kitérve annak politikai és ideológiai aspektusaira, mely kontextusban a realizmus a mimézis egyfajta megújulásaként értelmezhető. Mivel Daria Voyloshnikova előadása elmaradt, egy rövid beszélgetésre, illetve további kérdések feltevésére nyílt lehetőség az első két előadó között, akik így egymás munkájára, valamint az egymás munkájából merített gondolatokra reflektálhattak a hallgatóság és a szekcióelnök kérdéseire reagálva.

A következő három párhuzamos szekció közül egy zajlott magyarul (*Mások nyomában*) és kettő angol nyelven (*Trauma and Tabu* és *Mimesis and Authenticity*). A *Trauma and Tabu* című szekcióban a prezentációk a filozófia, az antropológia és az esztétika területek perspektívájából közelítették meg a mimézis és anti-mimézis fogalmait. A bűnbeesés és Káin és Ábel történetén (Horváth Dávid), iráni menekültek magányán (Reza Bayat), Szűcs Attila és Elżbieta Janicka poszt-holokauszt művészetén (László Laura), egy posztindusztriális bányásztelepülésen a történetmondás nehézségein (Püsök Imola) keresztül az előadók a mimézist és a mimetikus (vagy épp anti-mimetikus) cselekvéseket és folyamatokat nemcsak cselekvő, illetve filozófiai-kognitív szinteken, hanem érzelmi-affektív, társadalmi és esztétikai kvalitásukban is vizsgálták. A témák kapcsán hosszabb vitákat is eredményező kérdések is felmerültek. Például: hogy hogyan lehet meghatározni a (befogadó) társadalmat, amit az (esetenként immigráns) egyén követ(het)? Mennyire lehet egységet kutatni egy széttöredezett közösségben, és a mimézis mint fogalom mennyire hasznos ennek vizsgálásában. A megértés, hasonlóság és utánzás fogalmi hármasa valóban minden esetben elválaszthatatlan-e?

Délután csak két párhuzamos szekció indult (*Mimesis, Identity and the Creative Process*, valamint a *Rítus és utánzás*). A *Mimesis, Identity and the Creative Process* című szekció keretében filozófiai, antropológiai és irodalomelméleti megközelítéseket hallgathattunk. Baranyi Tamás előadásában egy filozófiatörténeti áttekintést kaptunk, mely a mimézis platóni értelmezésétől annak jelenkori relevanciájáig vezette végig a hallgatóságot. Az előadás elsősorban a mimézis és műalkotás változó kapcsolatára fókuszált, ezt követően pedig Jasamin Kashanipour és Helen Rydstrand a műalkotás és modell, illetve a műalkotás és kontextus kapcsolatát vizsgálták. Jasamin Kashanipour antropológiai kutatásában a modell alanyiságát tanulmányozza amint az megnyilvánul a mű *alkotásának* folyamatában. Egy metodológiai kérdés és megjegyzés sok résztvevőt további gondolkozásra készítetett a társadalomtudományi kutatási módszerekkel kapcsolatban: ki mondhatja meg és miért, hogy egy kutatás vagy egy módszer releváns-e? Mikor elég egy kutatás, és ezt ki határozhatja meg? Van-e nagyobb autoritás magánál a kutatónál a módszerek kiválasztásának és megítélésének szempontjából? Ha van, ki vállalhatja magára ezt a szerepet?

Az utolsó két szekció közül az *Utánzástörténetek* című szekció inkább történelem-tudományi és néprajzi szempontokból, a *Game-Play* című szekció pedig antropológia és média- és kommunikációelméleti hátterekből vizsgálta a mimézis fogalmát. Bár a cím játékos, a *Game-Play* szekció alatt nemcsak videojátékok (Pogány Dániel László) és asztali stratégiai játékok (Jacek Mianowski) elemzésével foglalkoztak az előadók, hanem játék és háború kapcsolatát is vizsgálták. Míg Jacek Mianowski az asztali játékok és a hadi szimulációs gyakorlatok közötti viszonyt értelmezte, Ana Dajić és Nina Zdravković a kilencvenes évek gyerekkoráról és játékaikról beszélgettek, ahogyan azokat a szerbiai nehéz politikai, társadalmi és gazdasági kontextus meghatározta vagy alakította.

A konferencia lezárásaként a résztvevők egy borkóstoló keretében folytathatták vitáikat és beszélhették meg tapasztalataikat a többi szekció résztvevőivel. A szűkös időkeret miatt párhuzamos szekciókba szervezett program nehézséget jelentett a befogadás szempontjából, a hallgatóság – így a beszélgetőtársak is – pedig megoszlott a két vagy három párhuzamos szekció között. Bár volt olyan előadás, amely csalódást okozott úgy a szervezőknek, mint a többi résztvevőnek, többségben színvonalas prezentációkon és beszélgetéseken vehettünk részt. Míg a különböző diszciplináris hátterek látszólag nem okoztak gondot a párbeszédben, még akkor sem, ha a saját hermeneutikánkon át történő tolmácsolás során módosulhatott a mondanivaló, addig a konferencia kétnyelvűsége sokkal inkább megosztotta a hallgatóságot. Bár a kétnyelvűség mellett való döntés lehetővé tette, hogy egyrészt kialakulhasson egy nemzetközi párbeszéd, másrészt pedig, hogy magyar anyanyelvűek tudásuk szerint legjobban fejezhessék ki gondolataikat, mégis, a konferencia révén felmerül a kérdés, hogy hogyan kapcsolódhatnak be magyar nyelven dolgozó kutatók és tudósok a nemzetközi diskurzusokba? Talán egy újabb konferencia erre keresheti a választ.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

ENGLISH LITERATURE, AND HISTORY

ERZSÉBET STRÓBL

*A Monarch in Petticoat: Metaphors of the Body
in Queen Elizabeth's Representation*

FRAZER-IMREGH MONIKA

*Ficino De vita libri tres című művének továbbélése Robert Burton The Anatomy
of Melancholy című enciklopédiájában*

CSABA JÓZSEF SPALOVSKY

*Eternal Death & Resurrection: From Single Vision to the Fourfold and the Mystic Number
4 in William Blake's Cosmogony and Mythology*

Ágnes BERETZKY

*Women's Suffrage and Irish Home-Rule: A Comparative Analysis and Assessment
of the Use of Violence against the British Establishment*

ELENA RIMONDO

*From Anti-Heroism to Complete Obscurity, and Return: Thomas Hardy's
Modern Tragic Heroes*

TAMÁS JUHÁSZ

On The Prince Rudolf Motiv In Joyce's Ulysses and Krúdy's Jockey Club

MARTINA JURIČKOVÁ

An Inkling of Humanity: Tolkien's Catholic Novel

JÓZSEF LAPIS

*"Bare and leafless Day": The Function and Poetic Structure of the Poems in
The Lord of the Rings*

TURI ZITA

Középkori és kora modern „pageant”-hagyomány a kortárs brit kultúrában

