

BORBÉLY GÁBOR

Spinoza, Platón és még valaki

Gábor Gyurinak: ő tudja, hogy miért éppen ezt írtam, bár nem sejtí, hogy miért éppen így

Habár a szemérmes filozofiatörténészek nem szoktak különösebb jelentőséget tulajdonítani a dolognak, az érdeklődő olvasók mégis különös jelenségre figyelhetnek fel. A klasszikus filozófiai szövegek gyakori szereplője az egyes szerzők által „sokaságnak”, „köznépnek” vagy „tömegnek” nevezett valami. Ezek a kifejezések – magától értetődő módon – egy adott emberi társadalom számottevő részére utalnak.¹ Sok filozófus mindazonáltal úgy gondolta, még olyanok is, akik – így vagy úgy – a társadalom szerkezetével és működésével foglalkoztak, hogy a tömeg civilizációs burokból él és nehezen hozzáférhető – vagy egyenesen hozzáférhetetlen – a filozófiai elemzés számára, hasonlóan ahhoz, ahogyan a filozófiai elemzés hozzáférhetetlen a tömeg számára. A sokaság mindennapos antintellektuális edzésprogramjának az alapeleme ugyanis a süket szövegezés. Az információfeldolgozás vulgáris változata nem az igazság megismerésére irányul, sőt jellemző módon akadályozza az igazság megismerését. Ráadásul, gondolták a filozófusok, nem létezik olyan erő, amely megbonthatná a részben vagy egészében hamis vélekedések vagy teljességgel értelmetlen megnyilatkozások kibocsátásának és újbóli elfogyasztásának visszatérő rituálét. A sokaság hite, bár jelen van közvetlen köreinkben, civilizációs értelemben végtelenül távol található tőlünk. Értelmetlen, haszontalan, fölösleges és alkalmasint veszélyes lehet arra törekedni, hogy megkíséreljünk – intellektuális értelemben – érintkezésbe lépni vele.²

Az alábbiakban három példát szeretnék bemutatni erre. Tudatosan válaszottam a „bemutatni” kifejezést, nem szeretnék ugyanis részletes elemzésekbe bocsátkozni. A példáim továbbá nem lesznek időrendben. Azt gondolom, hogy ez is helyénvaló, a filozófusok ugyanis – legalább egy lényeges vonatkozásban – nincsenek időrendben.

Spinoza azt írja a *Teológiai-politikai tanulmány* előszavában, hogy „nem ajánlja” a könyv olvasását „a köznépnek” (*vulgus*) és egyáltalán mindazoknak, akiket hasonló affektusok mozgatnak, mint a tömeget. Miféle affektusokról van szó? A köznép, írja, rendíthetetlenül fafejű. A sokaság tagjai nem az eszüket használják, hanem az ösztöneik és indulataik rángatják őket akkor, amikor megítélnék („dicsérnek vagy kárhoztatnak”) valakit vagy valamit.³ Spinoza azon-

¹ Az alábbiakban szinonimaként használom őket.

² Bár időnként fölgyullan a remény olyan optimista elméknek, mint amilyen Szókratész. Lásd a 46. lábjegyzetet.

³ Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit.) Budapest: Osiris, 2002. Előszó, 77. A továbbiakban a következőképpen hivatkozom erre a kötetre: TPT, évszám. fejezetszám római számmal (vagy Előszó), oldalszám. A latin szöveg Carl Gebhardt összkiadásának harmadik kötetében található. a levelezés pedig a negyedikben (a további hivatkozásokban: Gebhardt, évszám. kötettség, oldalszám). Használtam Fokke Akkermann modern kritikai kiadását is (a továbbiakban Akkermann, évszám. oldalszám). Vö. Spinoza: *Opera, im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt*. Vol. III. Heidelberg: C. Winter, 1925. 1–267, valamint Vol. IV. Heidelberg: C. Winter, 1925. Továbbá Spinoza: *Œuvres III. Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke

ban még ennél is tovább megy: „jobban szeretném – írja –, ha egyáltalán nem foglalkoznának” a művel, „mint hogy terhemre legyenek azzal, hogy szokásuk szerint félremagyarázzák”. Márpedig szerinte ez utóbbi szükségképpen bekövetkezik. A tömeget ugyanis „nem az ész kormányozza”, hanem az előítéletek, a félelem és a babonáság.⁴ Ez a tényállás Spinoza szerint egészében véve módosíthatatlan, bár filozófiai vizsgálódás tárgyát képezheti.⁵ A félelmet és a babonát, írja, „lehetetlen kiirtani” a köznépből.⁶

Platón azt írja a tömegről az Államban, hogy az olyan, mint valami „hatalmas és nagy erejű állat”, aminek sajátos „természete” és „vágyai” vannak. Időnként – ha ingerli valami – megvadul és kezelhetetlen, máskor viszont – amikor örül valaminek – megszelídül és kezessé válik. Ennek az állatnak a szempontjából a „jó”, a „rossz” és az „igazságos” fogalma – amelyekről mi magunk mind a mai napig azt gondolhatjuk, hogy a helyes értelmezésük hozzásegíthet a kooperatív társadalom megvalósításához és megalapozhatja a politikai filozófia problémáinak intelligens kifejtését – pofonegyszerűen dedukálhatók. „Jó” az, aminek ez az állat örül, „rossz” az, ami ezt az állatot ingerli, „igazságos” és „helyénvaló” pedig az, amit kényszer hatása alatt vagy szükségből tesz. Sohasem figyelte meg ez az állat, jegyzi meg Platón, hogy „a kényszerítettnek és a jónak a természete mennyire különböző”, és ezt „másnak sem volna képes elmagyarázni”. Ez utóbbi kevésbé meglepő, hiszen úgy tűnik, hogy a tömeg-bestiának a releváns morális-politikai fogalmakhoz való viszonya nem teszi lehetővé azt, hogy értelmesen kommunikáljon – ha ilyesmire képes egyáltalán – például a „jó” és a „kényszer” természetéről és ezek viszonyáról.⁷

Van azonban súlyosabb probléma is a sokasággal kapcsolatban, mint hogy nem képes figyelni bizonyos összefüggésekre, és hogy az összefüggéseket, amiket egyébként nem is ismer, képtelen másoknak elmagyarázni.

„Zeuszra is – fakad ki Szókratész beszélgetőpartnerének, Adeimantosznak –, hát nem gondold, hogy különös egy nevelő volna az ilyen?”⁸

Adeimantosz, az aktuális beszélgetőpartner nyomatékosan helyesel.

Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. A fenti hivatkozás latin eredetije ennek megfelelően: Gebhardt, 1925. III, 12; Akkerman, 1999. 74.

⁴ Előítélet, félelem, babona: a „babona” („superstitio”) szó huszonhat alkalommal fordul elő a *Teológiai-politikai tanulmányban*, az előítéletekre pedig Spinoza ennél is többször utal. Spinoza úgy gondolja, hogy a félelem hozza létre, tartja fenn és táplálja a babonát (TPT, 2002. Előszó. 70; Gebhardt, 1925. III, 5–6; Akkerman, 1999. 58). Miután „semmi sem kormányozza jobban a tömeget, mint a babona”, a babona a tömeg manipulálásának fontos eszköze minden olyan esetben, amikor a sokaságot „a vallás látszata” („species religionis”) segítségével szolgálásra vetik (TPT 2002. Előszó, 71-72; Gebhardt, 1925. III, 6-7; Akkerman, 1999. 58-60). Spinoza Quintus Curtius Rufus megjegyzésére hivatkozik: „Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio”. Vö. Q. Curtius Rufus: *Historiae IV.* 10. 7. Ed. Carlo M. Lucarini. Berlin: Walter de Gruyter 2009. 74.

⁵ Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz, 1997. 103–104.

⁶ TPT, 2002. Előszó. 77; Gebhardt, 1925. III, 12; Akkerman, 1999. 74: „novi deinde (...) impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum”.

⁷ Platón: *Állam VI.* 493 a–c. A továbbiakban a következő kiadás alapján hivatkozom az *Állam* magyar fordítására: Platón: *Állam*. (Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. A jegyzeteket Bárány István, Bencze Ágnes, Kárpáti András és Steiger Kornél írták.) Budapest: Atlantisz, 2014. A hivatkozások formája a következő: Állam, Fejezetszám római számmal, Stephanus-szám(ok), évszám, oldalszám. A jelen esetben: Állam VI. 493a–c, 2014. 324.

⁸ Állam VI. 493c, 2014. 324.

A „legnagyobb szofisták” együttese (ti. maga a sokaság) által gyakorolt nevelés – bár létezik olyan nevelés is, ami szembeszegül ezzel – nyomasztó erejével mindenféle tömeges összejövétel alkalmával jelen van és „olyanná formálja” a társadalom egészét, „az ifjakat és az öregeket, a férfiakat és a nőket” (...), „amilyené csak akarja”.⁹ Annak, aki részt vesz az efféle alkalmakon, megsokkottá és természetessé válik mindaz, amit a tömeg a hurrogás és helyeslés túlzó formáiban, ordítózva és tapsolva elfogad.¹⁰ A lehurrogás és a helyeslés „a víz alá nyomja” az ifjú embert, az „ár magával ragadja”, arra, amerre a „tömeghangulat hömpölyög”, „míg végre aztán ő is azt tartja szépnek és rútnak, amit a tömeg, és ő is azt fogja tenni, amit a tömeg és maga is egészen olyanná lesz”.¹¹

A „tarkabarka tömeg hangulatainak és kedvteléseinek a kitanulása”, ami implikálja a tömeg preferálta attitűdök és vélekedések elfogadását is, súlyosan akadályozza az igazság megismerését és – ahogyan későbbi filozófusok fogalmazznak – az ember „második természetévé” teszi azt, amitől pedig szabadulnia kellene. Brabanti Siger például – aki, bár sokan az ellenkezőjét tartják, valószínűleg nem azonos a tanulmányom címében szereplő még valakivel – azt mondja Arisztotelész *Metafizikájához* fűzött kommentárjában, hogy az a „hamis” habitus, ami a megszokás miatt rögzül a lélekben olyan, mint valami második természet: úgy hiteti el velünk mindazt, amit hallomásból ismerünk, ahogyan a természet belénk oltja a magától értetődő dolgok igazságába vetett hitet.¹²

„Vagy te még nem tapasztaltad, hogy az, amit gyermekkortól kezdve hosszú ideig folyamatosan utánzunk, a test, a beszéd- és gondolkodásmód” megszokottá „és természetessé válik”? – kérdezi Szókratész.¹³

A „sokaság”, a „köznép” és a „tömeg” kifejezések konfúz módon referálnak emberek csoportjaira. Milyen alapon sorolható bárki a tömeghez, és milyen alapon különböztethető meg tőle? A discrimen nem szociológiai, nem politikai, nem vallási és még csak nem is műveltségi szempontoknak megfelelően rajzolódik ki. A nem, a leszármazás, a valamilyen etnikumhoz tartozás, a társadalmi és a vagyoni helyzet, a foglalkozás, a pártállás, a világi vagy egyházi szervezetekben és intézményekben betöltött pozíció vagy bármi más efféle sem külön-külön, sem pedig együttesen nem meghatározó. Az iskolázottság szintjéről és mértékéről, valamint az ezzel időnként együtt járó műveltségről is azt gondolhatjuk, hogy komoly szerepe lehet, ám önmagában ez sem döntő jelentőségű.

⁹ Állam VI. 492b. 2014. 322: „(...) a népgyűléseken, törvényszéki tárgyalásokon, színházakban, katonai táborokban és más nyilvános összejöveteleken (...)”

¹⁰ Dicsérnek és kárhozzátanak, ahogyan erről már Spinozánál szó volt. Nem tudom, hogy Spinoza olvasta-e az *Állam*-ot. A könyvtára nem tartalmazott Platón-kötetet, és bizonyos megjegyzései arra utalnak, hogy nem volt különösebben nagy véleményel Platónról és Arisztotelészről, legalábbis ami a vallási narratívák – állítólagos – titkainak értelmezésével kapcsolatos problémákat illeti (vö. pl. TPT, 2002. XIII, 272; Gebhardt 1925. III, 168; Akkerman, 1999. 450). De – úgy tűnik – egyébként sem: „Platón, Arisztotelész és Sókratész tekintélye nem számít sokat nálam.” 56. levél, A nagytekintélyű és bölcs férfinak, Hugo Boxel úrnak, B. d. S. In: Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. (Fordította: Szemere Samu.) Második kiadás. Budapest: Akadémiai, 1980. 271. Gebhardt IV. 261. Spinoza könyvtárához ld. Adri K. Offenberg: Spinoza's library. The story of a reconstruction. Quaerendo 3. 1973. 309–321.

¹¹ Állam VI. 492 b-c. 2014. 322.

¹² „Unde ille habitus falsus, in anima natus propter consuetudinem, est quasi altera natura: facit enim credere ea quae audiuntur, sicut facit natura credere per se nota”. Vö. Siger de Brabant: *Quaestiones in Metaphysicam*. In: W. Dunphy (Ed.): *Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*. Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut supérieur de philosophie. 1981. 82.

¹³ Állam III. 395 c-d. 2014. 177.

Spinoza, ahogyan említettem, olyanoknak sem ajánlja műve olvasását, akiket *egyébként* – bármi okból – nem sorolna a tömeghez, „az igazság szeretetét megvető tudatlanok” közé.¹⁴ Abból a szempontból azonban oda sorolja őket, hogy – legalábbis aktuálisan, az adott lelki konstitúciójuknak megfelelően – nem előítéletektől és a szenvedélyeiken alapuló indulatoktól mentesen, prudens módon ítélik meg azt, amit hallanak, elolvasnak, vagy amiről mások beszámolnak nekik. Ez az igazság szeretetének a megvetése.

Mit jelenthet bárminek is a megvetése? Azt jelenti – ahogyan egy középkori szerző találóan fogalmaz –, hogy nem tesszük meg az adott dologért azt, amit meg kellene tennünk érte, és nem tartózkodunk attól, amitől pedig tartózkodnunk kellene érte.¹⁵

Az igazság szeretetének a megvetése – értelemszerűen – egyfajta attitűd, és nem tartalmi kérdés.

Az, akinek Spinoza a művet ajánlja, ti. a „filozófus olvasó”, nem szükséges, hogy – technikai értelemben véve a kifejezést – filozófus legyen.¹⁶ Mindenki ide tartozhat, akit az az attitűd jellemez, hogy tőle telhetően megteszi az igazságért azt, amit meg kell tennie érte, és tartózkodik az igazságért annak megtételétől, amitől tartózkodnia kell.

Mondanom sem kell, hogy a mindenkori „filozófus olvasónak” nem szükséges egyetértene azokkal az állításokkal, amelyek mellett Spinoza érvel a *Teológiai-politikai tanulmányban* és másutt, vagy azokkal az előfeltevésekkel, amelyekre támaszkodik. Filozófiai – vagy inkább filozófiaiinak tűnő – álláspontokat egymásra fenekedő kulturális csoportok civilizációs markereként bemutatni éppenséggel tipikus tömegmutatvány, a tömeg-bestia szeszélyeinek kitanulására szakosodott politikusok és az általuk kitarított média-manipulátorok elemi fogása mind a mai napig. Ezek jellemző módon primitív esszencialista címkékkel operálnak, olyanokkal, amik – Spinoza kedvelt kifejezését használva – megfelelnek a tömeg felfogóképességének.¹⁷

¹⁴ „Az igazság szeretetét megvető tudatlanok” – Boros Gábor szép és találó kifejezése. Vö. Boros Gábor: A Blyenbergh-levelezés téje. In: Spinoza, 2002. 373. A „tudatlansággal” az én értelmezésem szerint hasonló a helyzet, mint a műveletlenséggel. Materiális értelemben művelt, „tudós” emberekre is igaz lehet az említett kifejezésben szereplő tudatlanság.”

¹⁵ Vö. Petrus Abaelardus: *Etika*. (Fordította: Turgonyi Zoltán.) Budapest: MTA Filozófia Kutatóintézete, 1989. 51–52. Abaelardus kiemeli, hogy szándékosan negatív definíciót alkotott. Miután a bűnt definiálja Isten megvetéseként, a meghatározása megfelel annak a hagyománynak, amely nem-létezőnek tekinti a rosszat. Ehhez hasonlóan az igazság szeretetének a megvetése is olyasvalaminek a hiányára utal, amivel kapcsolatban az az ésszerű meggyőződésünk lehet, hogy minden emberi lényben jelen kellene lennie.

¹⁶ „Ezek azok a dolgok, filozófus olvasóm, amelyeket ezennel kezdedbe adok és megfontolásra javasolok.” A mű gondolatainak „a legfontosabb része már kellőképpen ismert a filozófusok előtt”, írja néhány sorral lejjebb Spinoza az *Előszó*-ban. Nem valószínű, hogy kizárólag azoknak a filozófusoknak ajánlja elolvasni a művét, akik már úgymint ismerik az alapfogódolatait. A „filozófus olvasó” ezért bizonyára tágabb olvasóközönségre utal. Vö. TPT, 2002. *Előszó*, 77.

¹⁷ A „captus vulgi” („a tömeg felfogóképessége”) gyakori hivatkozási pont a *Teológiai-politikai tanulmányban* és Spinoza más műveiben is. Fontos előfordulása egyebek mellett a következő két passzus, amelyek – azt hiszem – magukért beszélnek: „Isten csak a köznép felfogóképességének, csak gondolkodása hiányosságának megfelelően írhatjuk le törvényhozóként vagy fejedelmeként, s csak ennek megfelelően nevezhetők igazságosnak, irgalmasnak stb. Valójában Isten egyedül természetének és tökéletességének szükségszerűségéből cselekszik és irányít mindent; végül pedig határozatai és akarásai örök igazságok, s mindig szükségszerűséget foglalnak magukban.” (TPT, 2002. IV, 142; Gebhardt, 1925. III, 65; Akkerman, 1999. 198); „Mert aki mindazt, amit a Szentírás magában foglal, megkülönböztetés nélkül elfogadja mint Istenről szóló általános és feltétlen érvényű tanítást, s nem tudja pontosan, hogy mi az, ami csak a nép felfogóképességéhez alkalmazkodott, az szükségképp össze fogja zavarni a nép vélekedését az isteni tanítással, vagyis isteni tanoknak fogja tekinteni az emberek kitalálásait és ötleteit, s visszaél majd a Szentírás tekintélyével.” (TPT, 2002. XIV, 278; Gebhardt, 1925. III, 173; Akkerman, 1999. 464.)

A tömeg felfogóképessége és az átadni kívánt tartalmak ennek megfelelő alakítása a *Teológiai-politikai tanulmány* kulcsfontosságú gondolata és – ennek megfelelően – állandóan visszatérő fordulata. Akárki legyen is másfelől a „filozófus olvasó”, Spinoza minden bizonnyal azt várja tőle, hogy „teljes lélekkel” és „egyedül az ész vezetése szerint” fontolja meg mindazt, amit a műben előad. Viselkedjék úgy intellektuális értelemben, ami megfelel annak, ahogyan a szabad ember él.¹⁸

A tömegnek az a jellemzése, amiről eddig beszéltem, valamint a kívülállás hangsúlyozása nem ezoterikus tanítást és nem is ezoterikus gyakorlatot kíván megalapozni.¹⁹ Habár az emberi gondolkodó lélek státusza, belső konstitúciója, valamint a részeinek vagy képességeinek a működése és együttműködése tekintetében a nyugati filozófusok gyakran jelentősen eltérő állásponton voltak, legalább egyetlen tekintetben ez a tradíció egységes. Minden filozófus azt gondolja, hogy az ember esszenciális tulajdonsága az, hogy ésszel – fogalmi összefüggések intellektuális megragadásának a képességével és diszkurzív képességekkel – rendelkezik.²⁰ Ez azt jelenti, hogy az ebben a jelentésben vett eszesség szükséges – még ha nem is elégséges – feltétele annak, hogy valakiről igaz módon azt állíthassuk: „ember”. Miután azonban a hatalmas, szeszélyes állatként viselkedő sokaságot emberek alkotják, nem lehetséges azt állítani, hogy a tömeghez tartozók és a kívülállók ne lennének ugyanabban az értelemben eszesek.²¹ Ebből viszont az következik, hogy minden egyes emberben azonos módon áll rendelkezésre az a képesség, ami lehetővé teszi a tömegből való kilépését.

¹⁸ „De valaki talán azt hiheti, hogy ily módon rabszolgákká tesz az alattvalókat, amennyiben rabszolgának tartják azt, aki parancsra cselekszik, szabadnak pedig azt, aki saját tetszése szerint. Ez azonban nem egészen így van. Mert valójában az a legnagyobb rabszolga, aki élvezeteinek rabja, és sem belátni, sem megcselekedni nem képes azt, ami hasznos a számára. Egyedül az szabad, aki teljes lélekkel csakis az ész vezetése szerint él (et solus ille liber, qui integro animo ex solo ductu rationis vivit).” TPT, 2002. XVI. 303; Gebhardt, 1925. III. 194; Akkerman, 1999. 518.

¹⁹ Spinoza a misztériumokról több helyütt is gyúnyosan nyilatkozik a *Teológiai-politikai tanulmányban*. A misztériumokra való hivatkozás ugyanis együtt jár a fontoskodással és a feljogosítottsággal. „Ézert arról álmodoznak, hogy a szent iratokban mélyeségek titkok rejlenek (in sacris literis profundissima mysteria latere somniant), s ezeknek, azaz a képtelenségeknek kifürkészésén fáradoznak, ügyet sem vetve a többire, a hasznos dolgokra.” (TPT, 2002. VII. 181; Gebhardt, 1925. III. 98; Akkerman, 1999. 278). „Ó, halhatatlan Isten! A kötelességérzet és a vallás képtelen titkokban áll (in absurdis arcanis consistit). A kik teljesen megvetik az ést, s az értelmet mint természetből fogva romlottat elvetik és visszaautasítják, azokról – s ez a legrosszabb – azt hiszik, hogy isteni világosság lakozik bennük. Pedig ha az isteni világosságnak csak egy szikrája volna bennük, nem lennének olyan gögösek és esztelenek. Megtanulnák józanabban tisztelni Istent, s nem gyűlöletükkel, hanem szeretetükkel tűnnének ki a többiek közül.” (TPT, 2002. Előszó, 73; Gebhardt, 1925. III. 8; Akkerman, 1999. 66). A „közép” előtt, amely „mindig a ritka és a maga természetétől idegen dolgokat hajhássza és a természetből adottakat megveti”, nem áll nagy becsben „a természetes megismerés”, ami „minden ember esetében közös, mert hiszen minden ember számára közös alapelveken nyugszik”. (TPT, 2002. I. 80 és I. 97; Gebhardt, 1925. III. 15 és 27; Akkerman, 1999. 80 és 108).

²⁰ Plátón az Államban például azt írja, hogy „a valamennyiünk lelkében benne lévő képességet és annak szervét, amelynek a segítségével megértjük azt, amit tanulmányozunk, a lélek egészével együtt kell elfordítani a keletkezés világától és forgatni mindaddig, amíg már képes lesz elviselni a létezőnek és a létező legvilágosabb részének”, ti. a Jónak „a látványát”. Állam VII. 518c. 2014. 363. A tudás (*episztémé*) a valamennyiünk lelkében benne lévő képesség, a a valamennyiünk lelkében benne lévő „szerv” pedig az ész (*nusz*). Lásd ehhez Steiger Kornél jegyzetét: 14. jegyzet Állam, 2014. 363.

²¹ Spinoza – ahogyan a korábbi lábjegyzetben már idéztem – hangsúlyozza, hogy „a természetes megismerés minden ember esetében közös, mert hiszen minden ember számára közös alapelveken nyugszik”. Azt is hozzáteszi, hogy „a természetes ismeretben foglalt bizonyosság (...) eredete tekintetében – ami Isten – semmiképpen nem marad alul a prófétai megismeréshez képest”, a prófétálishoz „nem tökéletesebb elmére, hanem élénkebb képzeletre van szükség” (TPT 2002. I. 89; Gebhardt, 1925. III. 21; Akkerman, 1999. 94). Spinoza pusztán „képzeltésnek” és „álmodásnak” nevezi azt, hogy a próféták „nem emberi elmével rendelkeztek”. Ugyanakkor abból, hogy „a természet

Spinozával kapcsolatban fölvetették, hogy „a filozófus olvasó” – akinek a *Teológiai-politikai tanulmányt* ajánlja – olyasvalaki lenne, aki a szöveget megfelelő módon olvasva és értelmezve hozzáférhet ahhoz az ezoterikus tanításhoz, amit Spinoza elrejtett az írásában.²²

Spinozát azonban – úgy tűnik – nem az emelte ki a kortársai közül, hogy olyan titkos tanításokat rejtett el a szövegeiben, amelyek kizárólag a beavatottak számára hozzáférhetőek. Sokkal inkább az, hogy tisztán és világosan, minden észhasználó emberi lény számára érthető módon leírta azt, amit gondolt. Spinoza megközelítése különösen azok között váltott ki felháborodást és heves ellenállást, akik a ritualizált narratívákat és az ezoterikus titkolózást a mindenkori diskurzus természetes részének tekintették. Ebből, és nem az állítólagos titkos tanításából fakadt az, hogy Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányát* egyes kortársai olyan írásnak tekintették, aminek elfogadhatatlan következményei vannak.

Spinoza nem disszimulál. A megtévesztést – miután már nem áll fönn a természeti állapot – jogtalan és amorális dolognak tartja. A szabad ember, írja az *Etikában* (IV. 72), sohasem cselekszik megtévesztő módon. A bizonyítása, stílszerűen, indirekt. Ha a szabad ember, aki – a definíciójának megfelelően – egyedül az ész vezetése szerint él, megtévesztő módon cselekednék, akkor az álnokság erény volna, és a létezése megőrzésének érdekében mindenki megtévesztene mindenki mást. Ez azonban nyilvánvalóan abszurd. Következésképpen a szabad ember sohasem cselekszik megtévesztő módon.²³ Mit jelentene ennek megfelelően az, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* titkos tanítást rejt Spinoza és „a filozófus olvasó” vonatkozásában, aki-

egy és közös mindnyájunkban” („natura una et communis omnium est”), értelemszerűen az is következik Spinoza szerint, hogy „a minden halandóval közös hibák” nem korlátozhatóak „csupán a tömegre”. „A természet mindenkinben ugyanaz”, írja a *Politikai tanulmányban*, „gögösködnek mind, akik uralmon vannak; félelmetesek, ha nem félnek, s az igazságot mindenütt többnyire meghamisítják az elkeseredettek és szolgálalelkűek; főleg ott, ahol egy vagy kevesen uralkodnak, akik döntéseikben nem a jogot vagy igazságot nézik, hanem a vagyon nagyságát.” Spinoza: *Politikai tanulmány*. VII. 27. §. Vö. Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. (Fordította: Szemere Samu.) Második kiadás. Budapest: Akadémiai, 1980. 61–62; Gebhardt, 1925. III. 319–320.

²² Lásd pl. Leo Strauss híres tanulmányát („How to study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”. In: Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press. 1988. 142–201). Leo Strauss megközelítésének vannak előzményei. Ő maga Harry Austryn Wolfson-ra hivatkozik, aki azt írja, hogy az „Isten” szó Spinoza *Etikájában* pusztán azért van jelen, hogy lecsitítsa, megbékítse az olvasókat („an appeasive term”, írja Wolfson ódon módon; vö. Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1934. 177). Strauss ezt a gondolatot viszi tovább, amikor a következő megjegyzést teszi: „If it is true that Spinoza’s „God’ is merely an appeasive term”, one would have to rewrite the whole *Ethics* without using that term, i.e., by starting from Spinoza’s concealed atheistic principles.” (Strauss, 1988. 189). Az a vélekedés, hogy Spinoza elrejtí tulajdonképpeni intencióit, már a kortársaknál is jelen volt. Jó példa erre Lambertus van Velthuysen levele, amiről az alábbiakban írok majd. Spinoza írásos reflexiója Van Velthuysen levelére azt mutatja, hogy az intenciójának elrejtésével kapcsolatos vélekedést abszurdnak tartja (lásd a következő lábjegyzetet). Akárhogyan is: Spinoza esetében sokan nem voltak képesek megemészteni azt, hogy Spinoza – hallatlan módon – azt írja, amit gondol. Lásd a következő lábjegyzeteket is.

²³ Spinoza: *Etika*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a bevezetőt, az utószót, a jegyzeteket írta és a mutatót összeállította Boros Gábor. Budapest: Osiris, 1997. 333–334. Spinoza a „tudós és igen tisztelt férfiúnak”, Jacob Ostens úrnak írt levelében (43. levél) a következőket írja a *Teológiai-politikai tanulmány* bírálójáról: „azután, hogy útját egyengesse céljához, azt mondja, hogy nem vagyok korlátolt szellem, ti. hogy könnyebben el tudja hitetni, hogy ravaszul és leleményesen és rosszindulattal voltam a deisták legrosszabb ügyének szószólója. Ez eléggé mutatja, hogy nem értette meg érveimet. Mert lehet-e valaki oly ravasz és hírfangos eszű, hogy alakoskodó lélekkel annyi és oly nyomós érvet tud felhozni olyan dolog mellett, amelyet hamisnak tart?” Spinoza, 1980. 242; Gebhardt, 1925. IV. 220. Erről a levelezésről az alábbiakban bővebben is írok majd.

nek a művet ajánlja? Azt jelentené, hogy Spinoza a reménybeli szabad embereket nem szabad ember módjára próbálná meg rávezetni arra az értelmezésre, amit egy szabad, bár nem szabad módjára viselkedő ember rejt el a szabad és a nem szabad emberek elől. Nos, mindezt a magam részéről kevéssé látom konzisztensnek a Spinoza-szövegekkel és azzal, amit ezeknek a szövegeknek és az egyéb forrásoknak az alapján Spinoza intellektuális alkatáról gondolhatunk.

Spinoza és a nem filozófus olvasó viszonyával kapcsolatban abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy egy levelében maga Spinoza azonosít valakit úgy, mint aki „azoknak a neméből való, akikről művem előszavának végén azt mondtam, hogy jobban szeretném, ha ügyet sem vetnének könyvemre, mint hogy, szokásuk szerint, félremagyarázzák és ezzel bosszúságot okozanak; maguknak nem használnak, de másoknak ártanak”.²⁴

A levelet Spinoza 1671 februárjában írta, azt követően, hogy Jacob Ostens elküldte neki a Spinoza számára akkor még ismeretlen Lambertus van Velthuysen (1622–1685) levelét, amely a *Teológiai-politikai tanulmányt* bírálta.²⁵ Később, 1673 nyarán Spinoza Utrechtben személyesen is találkozott Van Velthuysennel, majd 1675 őszén „kérve kérte” a hozzá írt levelében, hogy írja le azokat az érveket, amelyekkel „véleménye szerint harcolhat” (mármint ő, a „felettebb nagy tudású” Van Velthuysen) a *Teológiai-politikai tanulmány* ellen.²⁶ A kérésnek különös súlyt ad az, hogy az 1675-ös levelének elején Spinoza megjegyzi, „sohasem állt szándékában bárkit is megcáfolni” az ellenfelei közül, „annyira méltatlannak tartotta” valamennyit a válaszra. Lambertus van Velthuysennel azonban más a helyzet, „mert nincs senki – írja Spinoza –, akinek érveit szívesebben mérlegelném”. Majd hozzáfűzi: „tudom ugyanis, hogy Önt egyedül az igazság szeretete lelkesíti, és ismerem szándékának páratlan tisztaságát.”²⁷

Vajon mi történhetett a négy év alatt? Vajon hogyan lett a tipikus tömegemberből Spinoza szemében olyasvalaki, akit „egyedül az igazság szeretete lelkesít”, és akinek „páratlanul tiszták a szándékai”? A kérdésnek az ad különös jelentőséget, hogy Lambertus van Velthuysen nézetei az idők folyamán nem változtak a *Teológiai-politikai tanulmánnyal* kapcsolatban, amivel – ahogyan az imént idézett levele mutatja – Spinoza maga is tisztában volt.²⁸

Az iméntiek alapján egyértelműnek tűnik, hogy nem tartalmi tekintetben változott meg az álláspontjuk. Hanem akkor hogyan? Lambertus van Velthuysennek a *Teológiai-politikai tanulmányról* írt 1671-es véleményével, valamint Spinoza Jacob Ostenshez írt válaszával kapcsolat-

²⁴ 43. levél. A tudós és igen tisztelt férfiúnak, Jacob Ostens úrnak, B. d. S. A levél címzésének és magának a szövegnek a magyar fordítását is némiképp módosítottam. Vö. Spinoza, 1980. 244; Gebhardt, 1925. IV. 224.

²⁵ Spinoza „libellum”-ként hivatkozik az írásra, amit Van Velthuysen vélhetőleg Ostens kérésére készített, és küldött el neki 1671 januárjában. Vö. Gebhardt, 1925. IV. 219.

²⁶ 69. levél a felettebb nagy tudású Lambertus van Velthuysen úrnak. Spinoza, 1980, 298; Gebhardt, 1925. IV, 299–300. Lambertus van Velthuysen-ről, valamint a Spinozához fűződő kapcsolatáról ld. Krop, Henri: Spinoza and The Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen. In: *Spinoza and Dutch Cartesianism*. Studia Spinozana 15. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, 107–132; valamint Nadler, Steven: *Spinoza: A Life*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press. 2018, 287–288, és 369.

²⁷ Uo.

²⁸ Lambertus van Velthuysen 1680-ban, Spinoza *Opera posthumajának* 1677-es megjelenését követően publikálta a *Teológiai-politikai tanulmány* elleni írását, ami nem azonos a Jacob Ostens kérésére írt véleménnyel, sokkal hosszabb, kiterjedtebb és alaposabb annál. Az írás előszavában jelzi, hogy az Opera posthuma megjelenése (amely az Etiká-t is tartalmazta) még inkább okot adott a bírálatra és még inkább jogossá tette azt. Vö. Lambertus van Velthuysen: *Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis. Oppositus Tractatui theologico-politico & Operi Posthumo B.D.S.* In: Velthuysen, Lambertus van: *Opera omnia. Pars Secunda*. Rotterdam: Reinier Leers, 1680. 1369.

ban, azt gondolom, érdemes fölfigyelni arra, hogy a levelében mind Van Velthuysen, mind pedig Spinoza – intellektuális értelemben – perverz megközelítéssel és szemlélettel vádolja a másikat. Lambertus van Velthuysen – elmarasztalólag – azt írja, hogy „paradox tanok” töltik meg Spinoza művét, Spinoza pedig azt, hogy Lambertus van Velthuysen „sziniszter módon” értelmezi a *Teológiai-politikai tanulmányt*.²⁹

Vajon ki fordít ki és micsodát?

Nem gondolom, hogy a levelükben drámaian félreértenék egymást. Onnan, ahonnan Van Velthuysen nézi a dolgokat, ti. az augusztiniánus tradíció egyik ága felől (“kálvinizmus”), Spinoza nyilvánvalóan képtelen dolgokat állít. Spinoza felől nézve viszont az történik, hogy Van Velthuysen – aki Spinoza szerint „nem értette meg” a *Teológiai-politikai tanulmányban* található érveket – annak az alapján bírálja a művet, amiről ő magában a műben már megmutatta, hogy elfogadhatatlan kiindulópont. Ezért is kezdi azzal a levelét Spinoza, hogy kizárólag azért reflektál Van Velthuysen írására, mert ígéretet tett rá.³⁰

Ha elfogadjuk Spinoza megközelítését, és úgy tekintjük a vallást (rituális cselekmények, népszokások és vallásinak tekintett szövegek szövevényes együttesét), ahogyan természetes módon megjelenik a filozófus szemlélő számára, akkor minden további nélkül beláthatjuk, hogy Spinoza egyszerű, könnyen felfogható és magától értetődőnek tűnő dolgokat állít. Ezeket ráadásul – a biztonság kedvéért – többször is elismétli. A vallási szertartásokkal kapcsolatban azt mondja, hogy ezek morális szempontból közömbösek.³¹ Nehéz belátni, hogy ezt ne tudná elfogadni minden további nélkül bárki, aki a rituálékkal kapcsolatban belátja azt a magától értetődő tény, hogy a rituálé nem célracionális cselekvés. Éppen ez az, ami rituálévá teszi, és ettől lesz a hétköznapi tevékenységek rejtélyes párja. A rituálénak ennek megfelelően önmagában nincsenek tartalmi sajátosságai, önmagában semmiféle jelentése sincsen, kizárólag procedurális szabályok vonatkoznak rá, amelyek viszont szigorúak.³²

Az aluldeterminált rituáléhoz – logikai értelemben mindenképpen – később kapcsolódnak jelentések. Ezeknek a jelentéseknek a szövedéke képezi azt az illesztőfelületet, amelyen keresztül a résztvevők és a külső megfigyelők (vagy legalábbis némelyek közülük) szemlélik a rituálét. Ők – számukra tökéletesen magától értetődő módon – a dolog lényegi részének tekintik azt, ami a dolgok természetes szemlélete szerint valójában addicionális elem. Ebből következőleg képtelenek lesznek elfogadni azt, hogy a rituálék morális szempontból közömbösek, hiszen lényeges

²⁹ Lambertus van Velthuysen: „A szerző azonban, hogy e paradox tanok befogadására hajlamossá tegye az emberek lelkét, (...)”; 42. levél. In: Spinoza, 1980. 236; Gebhardt, 1925. IV, 213: „Auctor autem, ut hominum animos appetat ad haec paradoxa amplectenda, (...)” Spinoza: „De hogy, amennyire lehetséges, a magam érzését is kövessem, lehetőleg kevés szóval végzek ezzel az üggyel és röviden megmutatom, mily fonákul értelmezte az illető az én felfogásomat.” „Verum ut meo etiam animo, quoad ejus fieri potest, morem geram, quam paucis potero, me disolvam, & breviter ostendam, quam ille sinistre meam mentem interpretatus sit, (...)” 43. levél: In: Spinoza, 1980. 241; Gebhardt, 1925. IV, 219.

³⁰ „Nagytudományú Uram!”, írja Spinoza Jacob Ostensnek. „Bizonyára csodálkozok, hogy ennyire megvárattam. De alig tudom rászanni magamat, hogy válaszoljak annak az embernek iratára, amelyet szíves volt velem közölni, s most is csak azért válaszolok, mert megígértem.” Spinoza, 1980. 241; Gebhardt, 1925. IV, 218–219.

³¹ „Azt látjuk, hogy (...) a természeti isteni törvény nem követel szertartásokat, azaz olyan cselekvéseket, amelyek magukban véve közömbösek, és csak rendelkezés folytán nevezik őket jónak (...)” TPT, 2002. IV, 138; Gebhardt, 1925. III, 62; Akkerman, 1999. 190.

³² Általánosan jellemző, hogy a hétköznapiól eltérő környezetet konstruálnak a rituálé számára, a résztvevők erős készletét éreznék a rituális cselekmények kéréshajtatására, a rituális cselekmények ismétlődnek és redundánsak. Spinoza nem foglalkozik efféle generális szabályokkal.

tartalmi elemek (isteni tulajdonságok, isteni parancsok, isteni retorziók és jutalmak, szent történetek, csodák stb.) kapcsolódnak össze velük – az ő szempontjukból tekintve – elválaszthatatlanul. Voltaképpen ez maga a vallás. Számukra nyilvánvalóan „paradoxon” az, ami másoknak magától értetődő tény. Az ő megközelítésük ellenben az utóbbiak, jelen esetben Spinoza szempontjából a dolgok természetes rendjének a sziniszter megfordítása.

Azzal kapcsolatban, amit Spinoza a hitekről mond, hasonló a helyzet.³³ Spinoza állításai megintcsak elfogadhatatlanok olyasvalaki számára, aki szerint a vallás: szilárd hit. Az illető – a szemléletét meghatározó alappozíciójából fakadóan – képtelen lesz egyetérteni azzal, ami az ettől eltérő szemlélet számára – mondhatni – magától értetődő, hogy ti. a vallás attitűdaspektusa nem más, mint a köznép felfogóképességéhez igazodó mesés narratívákkal kaotikus módon összekapcsolt, gyakran inkonzisztens hitek és hitelőírások összessége.³⁴ Isten, vagyis az igazság értelmi szeretete szempontjából, ami a felebaráti szeretetet és az ezzel lényegileg összekapcsolódó engedelmes és erényes életet jelenti, tökéletesen közömbös az, hogy miféle – önmagában semmiféle jelentéssel nem bíró – rituális cselekményen veszünk részt és az is, hogy miféle hiteink vannak, amennyiben ez utóbbiak nem akadályoznak meg bennünket abban, hogy „igaz szívből engedelmeskedjünk” Istennek.³⁵

³³ „Ha mármost a természeti isteni törvény természetét vesszük szemügyre (...) a következőket figyelhetjük majd meg: 1. Ez a törvény egyetemes érvényű, azaz közös valamennyi ember számára, hiszen az egyetemes emberi természetből vezettük le. 2. Nem követel történetekben való hitet, bármilyenek is azok. (...) A történetekben való hit, bármennyire bizonyos is, nem adhatja meg nekünk Isten ismeretét, s következőleg szeretetét sem. Isten szeretete ugyanis Isten ismeretéből fakad; ismeretét pedig önmagukban bizonyos és ismeretes közös fogalmakból kell meríteni; történetek elhívése ennél fogva korántsem szükségszerű követelménye annak, hogy eljussunk legfőbb javunkhoz.” TPT, 2002. IV, 137. Gebhardt 1925. III, 61; Akkerman, 1999. 188–190.

³⁴ „A szent iratokban foglalt” történetek ismeretére „és a bennük való hitre a legnagyobb mértékben annak a tömegnek van szüksége, amelynek szelleme nem képes a dolgokat világosan és határozottan felfogni.” TPT, 2002. V, 157; Gebhardt 1925. III, 78; Akkerman, 1999. 228. „(...) a történetekben való hit, bármilyenek is ezek a történetek, nem tartozik az isteni törvényhez, magában véve nem is teszi boldogabbá az embereket, haszna is csak a tanítás szempontjából van, s csakis ebből a szempontból lehetnek egyes történetek különbek másoknál.”; TPT, 2002. V, 158. Gebhardt 1925. III, 79; Akkerman, 1999. 232; „Csak annyiban mondhatjuk, hogy valakinek hite jámbor vagy istentelen, amennyiben nézetei engedelmesre indítják, vagy pedig a bűnre és engedetlenségre merít belőlük szabadságot. Akit tehát igaz hite engedetlenné tesz, annak valójában istentelen hite van, akit viszont hamis hite engedelmesé tesz, annak jámbor hite van.” TPT, 2002. XIII, 277; Gebhardt 1925. III, 172; Akkerman, 1999. 460; „De lelkük egyszerűségében tévedhetnek az emberek, a Szentírás pedig, mint már megmutattam, nem a tudatlanságot, hanem csupán a megátalkodottságot kárhoztatja. Sőt ez szükségszerűen a hit pusztá meghatározásából is következik, mert annak minden részletét a már felmutatott egyetemes alapból és az egész Szentírás egyetlen céljából”, ti. az engedelmességből „kell származtatni, ha csak tetszésünk szerinti nézeteket nem akarunk belekeverni. De a Szentírás nem követel kifejezetten igaz dogmákat, hanem olyanokat, amelyek az engedelmességhez szükségesek, mert ezek megerősítik a lelket a felebarát iránti szeretetben.” TPT, 2002. XIV, 282; Gebhardt 1925. III, 176; Akkerman, 1999. 472.

³⁵ „Hogy továbbá kinek-kinek mit kell tennie, hogy engedelmeskedjék Istennek, azt maga a Szentírás is a lehető legvilágosabban tanítja sok helyen: hiszen az egész törvény tartalma nem más, mint a felebarát iránti szeretet. Ezért senki sem tagadhatja, hogy aki Isten parancsa szerint úgy szereti felebarátját, mint önmagát, valóban engedelmes és boldog a törvény szerint, s viszont aki gyűlöli vagy elhanyagolja felebarátját, az lázadó és engedetlen.” TPT, 2002. XIV, 279–280. Gebhardt 1925. III, 174; Akkerman, 1999. 468. „csak cselekedetei szerint ítélni lehetjük meg, hogy valaki hívő-e vagy hitetlen. Ha ti. cselekedetei jók, akkor hívő, még ha egyes hittételek tekintetében eltér is más hívőktől; viszont, ha cselekedetei rosszak, akkor hitetlen, ha szavait tekintve egyezik is velük. Mert az engedelmességgel szükségképpen adva van a hit, s a hit cselekedetek nélkül holt dolog.” TPT, 2002. XIV, 281; Gebhardt 1925. III, 175; Akkerman, 1999. 470. „Tehát egy ember hitét csak engedelme vagy megátalkodottsága, nem pedig igaz vagy hamis volta alapján tartjuk jámbornak vagy istentelennek.” TPT, 2002. XIV, 282. Gebhardt 1925. III, 176; Akkerman, 1999. 472.

Visszatérve ezek után a korábbi kérdéshez: vajon hogyan lehetett a tipikus tömegember Van Velthuysenből, akit „a köznéphez hasonló affektusok mozgatnak”, olyasvalaki Spinoza szemében, akit „egyedül az igazság szeretete lelkesít”, és akinek „páratlanul tiszták a szándékai”?

A szakirodalom kiemeli, hogy a karteziánus Van Velthuysen nézetei több tekintetben is közel álltak Spinoza nézeteihez.³⁶ Politikai okai is lehettek a közeledésüknek, amennyiben – a karteziánus frakció tagjaként – mindketten szembenálltak Voetius és pártja politikai-teológiai programjával, ami a társadalom közvetlen egyházi felügyeletét célozta.³⁷ Mindez azonban sem a perspektívájukat, sem pedig az egyes vitatott kérdésekben elfoglalt álláspontjukat nem változtatta meg. A beszélgetéseik azonban, amelyekről Van Velthuysen utalása alapján tudunk,³⁸ alkalmat adhattak arra, hogy az a mód megváltozzék, ahogyan egymás eltérő perspektíváját és az egyes kérdésekkel kapcsolatban elfoglalt álláspontját tekintették. Nem találok erre most jobb és kevésbé paradox kifejezést, mint azt, hogy intellektuális empátia alakult ki bennük a másikkal szemben, és ez az, amit Spinoza baráti szavai tükröznek.

Ahogy említettem, minden egyes emberben azonos módon áll rendelkezésre az a képesség, ami lehetővé teszi a tömegből való kilépését. Csak éppen ez nem könnyű dolog. Súlyos teher nehezedik mindazoknak a vállára, akik sem intellektuálisan, sem pedig morálisan nem tartják kielégítőnek azt, hogy a szociális és politikai világhoz való viszonyuk kimerüljön a tömeggel való együttthurrogásban és együtt helyeslésben. Hogyan lehetséges megszabadulni ettől a teheről?

Platón szerint a kiváló képességekkel rendelkező, ám a társadalmi és politikai pozíciója folytán megromlott természetű ember (aki „magasan hordja az orrát”, tele van „hivalkodással és üres, értelmetlen képzelgésekkel”) kizárólag egyetlen módon érheti el azt, amire „szüksége volna”, hogy ti. „a helyén legyen az esze”: „szolga módjára kell fáradnia” a megszerzése végett.³⁹ A szolgai fáradozás Platón szerint nem más, mint „az igazi létezőért folytatott kemény küzdelem”.⁴⁰ Az igazi létező a tudás tárgya, a „nagy tömeg” változatos és jelentős számú vélekedése viszont „valahol a nemlétező és a valóságosan létező között imbolyog” és a vélekedés tárgyára (*doxasztón*) vonatkozik: „a keletkezés világára”, és nem „a valóságra”.⁴¹ A tömeget jellemző vélekedés (*doxa*) Platón szerint további attitűdökre bontható: a hiedelemre (*πισztisz*) és a találgatásra, avagy képzelgésre (*eikaszia*).⁴²

Ha Platón *Államát* lélekkerapeutikus szöveggként olvassuk, ahogyan Steiger Kornél javasolja,⁴³ akkor a lélek filozófiai önnevelésének egyik – és nem csupán kollaterális – haszna a tömeg-

³⁶ Vö. pl. Wiep van Bunge: *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001. 110–111.

³⁷ Krop, 1999. 109–110.

³⁸ „Nam revera ferme tantum laboris impendi ut auctoris (quamvis, dum viveret, multos cum eo contulerim sermones) sensus ex ejus scriptis assequeretur, et assecutum lectoris menti subjicerem, quantum collocavi operae in ipso refellendo.” Lambertus van Velthuysen: Praefatio ad lectorem. In: Lambertus van Velthuysen: *Opera omnia*. Pars Prima. Rotterdam: Reinier Leers. 1680, ***v.

³⁹ Állam VI. 494d. 2014. 326.

⁴⁰ Állam VI. 490 a. 2014. 319.

⁴¹ Állam V. 479 d. 2014. 306; Állam VI. 510 a. 2014. 352; Állam VII. 534 a. 2014. 389.

⁴² Állam VI. 511 d–e, 2014. 355–356; Állam VII. 534 a. 2014. 389. Az effélék nem a lélek önálló képességei, hanem sokkal inkább a lélekben működő folyamatok. Lásd ezzel, valamint az *eikasziával* kapcsolatban Bárány István jegyzetét: Állam, 2014. 356, 69. jegyzet. Az „attitűd” kifejezés a mai filozófiai szóhasználatnak felel meg. Platón nem nevezi a tudást, vélekedést, hívést, képzelgést és az ezekkel rokon egyebeket attitűdnek.

⁴³ Steiger Kornél: Az „Állam” mint lélekkerápia. In: Platón: *Állam*. (Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. A jegyzeteket Bárány István, Bencze Ágnes, Kárpáti András és Steiger Kornél írták.) Budapest: Atlantisz, 2014. 543–576.

gel közös szokások hatására rögzült attitűdöktől és viselkedéstől, valamint az ezekkel együtt járó vélekedésektől (hiedelmektől, képzelgésektől, találgatásoktól, valamint az effélékhez kapcsolódó narratíváktól) való megtisztulás lehet. Minél jobb állapotban van belső konstitúciója tekintetében a lélek, annál kevésbé szenved el a külső körülmények hatására változást. A „legbátrabb és leginkább belátó” lélek az, „amelyet legkevésbé zavar és változtat meg valamely kívülről érkező hatás”.⁴⁴ A filozófiai önnevelés egyik lényeges következménye az, hogy a bennünk élő tömeg „sok és sokféle” vágyát, élvezetét és fájdalmát legyőzi és megzabolazza a mértéktartás erénye.⁴⁵

A másik, nem kevésbé fontos következmény az episztemológiai értelemben vett megtisztulás a tömeg hiedelmeitől és képzelgéseitől. Ez – ha mondhatunk ilyet – nyitottá teszi az emberi elmét és lehetőséget biztosít az igazság megismerésére, anélkül természetesen, hogy garantálná azt.⁴⁶

Az utóbbi roppant emelkedetten hangzik, mindazonáltal komolyan lehet venni. Az a valaki is komolyan vette, akiről most harmadikként röviden írni fogok. Az illető az 1260-as évek második felében a párizsi egyetem *artes* fakultásának a filozófus magisztere. A továbbiakban Athaq-nak fogom hívni. Ez az „Anonymus Thomae Aquinatis”-ből képzett kifejezés, de több nyelven is találó lehet, ha megfelelően ejtik.⁴⁷

Athaq úgy vette komolyan az említetteket, hogy – amennyiben hihetünk Aquinói Tamás beszámolójának – ironizálni kezdett. Athaq iróniájával kapcsolatban sajátos helyzetben vagyunk. A forrásunk ezzel kapcsolatban ugyanis Aquinói Tamás, akire magára kevésbé jellemző az ironikus beállítottság és szinte semmivel sem tekinthető inkább a szarkasztikus megfogalmazások mesterének. *Az értelem egysége* című vitairata végén – néhány más egyéb mellett – arról számol be erősen fölindulva, hogy meg nem nevezett ellenfele (nekünk: „Athaq”), bár „kereszténynek vallja magát”, annyira „tisztelenül merészel beszélni a keresztény hitről”, hogy azt a „hívő emberek füle képtelen elviselni” (*fideliūm aures ferre non possunt*).⁴⁸ A dolog azért különösen érdekes, mert Athaq szinte kizárólag olyan dolgokat mond az Aquinói Tamás által idézett és kifogásolt szövegben, amihez hasonló vagy amivel szó szerint megegyező szövegek a kortárs

⁴⁴ Állam II. 381a. 2014. 155.

⁴⁵ Állam IV. 431 c-d. 2014. 232.

⁴⁶ Meg lehet kísérteni a tömeg vélekedéseinek a megváltoztatását is, ahogyan az optimista és felvilágosult Szókratész fejtegeti az *Államban* a sokaság filozófiaellenes beállítottságával kapcsolatban. Íme. „Kedves barátom – mondtam – ne ítéld el ilyen végletesen a sokaságot. Megváltozhat a véleményük, ha nem a győzelem vágyától hajtvá érvelsz, hanem szép szóval, a tanulás szeretetére szórt rágalmatokat eloszlatva magyarázod el nekik, hogy kiket tekintesz filozófusnak, és meghatározod (...) a filozófusok természetét és foglalatosságukat, nehogy azt higgyék, hogy te is azokról beszélsz, akikre ők gondolnak. Ha majd így nézik a filozófusokat, meglásd, egészen más véleményt alkotnak róluk, és másként válaszolnak. Vagy azt hiszed, bárki is haragudhat egy nem haragos emberre, irigykedhet egy nem irigy emberre, ha ő maga sem irigy, és ha szelíd természetű? Én most téged megelőzve kijelentem, hogy meggyőződésem szerint csak nagyon kevés emberben van ilyen megátalkodott természet, a sokaságban semmiképp.” Állam VI. 499 e – 500 a. 2014. 334.

⁴⁷ Aquinói Tamás *Az értelem egysége* című írásának a végén az illető több állítását is idézi. Elterjedt volt, és még ma is általános az a vélemény, hogy az idézetek forrása Siger de Brabant-tal azonos. Ezt régebben én is így gondoltam, de ma már nem gondolom így. Maga a szöveg és hozzá írott kommentárok a következő kötetben találhatóak. Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. (Fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor.) Budapest: Ikon, 1993.

⁴⁸ Aquinói Szent Tamás, 1993. 97; Thomas Aquinas: *De unitate intellectus*. In: Opera omnia. Tomus XLIII. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Editori di San Tommaso. 1976. 314b, 422. sor.

teológusoknál is előfordulnak.⁴⁹ Athaq iróniája, ha megalapozottan tulajdonítunk neki ilyet, éppen ebből táplálkozhat: úgy mondja ugyanazt, amit mindenki más is mond, hogy vélhetőleg nem ugyanazt gondolja, amit vélhetőleg mindenki más gondol, ám mindezt nem tudhatjuk, még ha meg is vagyunk győződve róla.

Mit is állít pontosan – legalábbis Aquinói Tamás szerint – Athaq? Azt mondja, hogy az értelem egységének téziséét „a latinok” azért nem fogadják el „alapelvüknek”, mert „a törvényük esetleg ellentétes vele”. Azt mondja továbbá egy bizonyos érveléssel kapcsolatban (az érvelés maga itt irreleváns), hogy „a katolikusok” ennek a segítségével tartják fenn „az álláspontjukat”.⁵⁰ Végül kijelenti – és ez az, amit Aquinói Tamás szerint „a hívő emberek füle” nem képes elviselni –, hogy „az ész segítségével szükségszerűen bizonyítom, hogy számát tekintve az értelem egyetlen, ám a hit által szilárdan tartom az ellenkezőjét”.⁵¹

Athaq korábbi megjegyzéseivel Aquinói Tamás azért nem elégedett, mert – mint megjegyzi – Athaq úgy beszél, „mintha kívül állna” a latinok „törvényén”, azaz a katolikus valláson, és mintha kétséges lenne a számára, hogy az értelem egységének a tézise (egyetlen örökkévaló értelem van az egész emberi fajban) ellentétes a katolikus hittel.⁵²

Mi a probléma Athaq állításaival?

A „latinok” a 13. századi bevett szóhasználat szerint a nyugati keresztényekkel azonosak, a „törvényük” a bevett szóhasználat szerint a vallásukkal azonos. A „katolikusok” a bevett szóhasználat szerint a katolikusokkal azonosak, az „álláspontjuk” pedig arra a hittételre utal, hogy – egyszerű megfogalmazásban – a gondolkodó lélek individuális és *a parte post* halhatatlan.

A „latinok” széles körben elterjedt megjelölés. Még abban a formában is megtalálható kortárs 13. századi szövegekben, hogy az, aki referál rájuk, maga is közéjük tartozik, habár a referencia így azt a benyomást keltheti, mintha kívülálló volna. Azt írja például Aquinói Tamás tanítómestere, a latin teológus Albertus Magnus egy helyütt, hogy „csaknem valamennyi kortárs latin teológus” elkötelezett egy olyan álláspontnak az elkülönült szubsztanciák megismerésével kapcsolatban, amivel ő maga nem ért egyet. Ő tehát – legalábbis ebben a tekintetben – nem tartozik közéjük.⁵³ Egyéb problémák vonatkozásában is úgy fogalmaz, hogy nincs azonos álláspont „a latin doktorokkal”, azaz a katolikus teológusokkal.⁵⁴ A „latinok” „törvényére” továbbá, azaz a katolikus vallásra is hivatkoznak úgy, mint a „katolikusok” vagy a „keresztények vallása”, még akkor is, ha a szerzők affiliációja vitathatatlan. Roger Bacon kortárs ferences teológus

⁴⁹ Aquinói Tamás idézeteinek – ha ezek egyáltalán idézetnek tekinthetők – nem ismerjük a forrását. Bizonyos megfogalmazások alapján valószínű azonban, hogy a meg nem nevezett ellenfelétől vett állítások írott szövegből származnak. Ez éppen úgy lehet auktorizált szöveg, mint a szerző szóban elhangzott előadásáról más által készített írásos feljegyzés („reportatio”). Az említett hasonlóságokhoz lásd a következő tanulmányt. Gábor Borbély: Aquinas, perversor philosophiae suae. In: Joshua P. Hochschild – Turner C. Nevitt – Adam Wood – Gábor Borbély (Eds): *Metaphysics Through Semantics: The Philosophical Recovery of the Medieval Mind. Essays in Honor of Gyula Klima*. (International Archives of the History of Ideas, Volume 242). Cham: Springer, 2023. 95–118.

⁵⁰ Aquinói Szent Tamás, 1993, 96; Thomas Aquinas, 1976. 314b, 400–408. sorok.

⁵¹ Aquinói Szent Tamás, 1993, 96; Thomas Aquinas, 1976. 314b, 413–415. sorok.

⁵² Aquinói Szent Tamás, 1993. 96; Thomas Aquinas, 1976. 314b, 403–405. sorok.

⁵³ „Et haec est via, quam fere sequuntur omnes moderni Latinorum (...)” Vö. Albertus Magnus: *De anima* L. 3, Tr. 3, Cap. 10. In: Albertus Magnus: *Opera Omnia*, Tomus VII Pars I. Clemens Stroick (ed). Münster: Aschendorff. 1968. 220.

⁵⁴ Vö. pl. Albertus Magnus 1968. 177.

gus például a világ hat nagy vallása közé sorolja a keresztény vallást (az ő szóhasználatában: „secta Christianorum”, „secta Christi”, „lex Christiana”), és hangsúlyozza, hogy ezeket kizárólag filozófiai alapon lehet összehasonlítani egymással, a „mi vallásunkból” kiindulni, amit egyébként az ő vallásuknak, ti. „a keresztények vallásának” nevez, szerinte nem megfelelő.⁵⁵ A hittelt „álláspontnak” (*positio*) nevezni megint csak nem tekinthető a korban hallatlannak. Maga Aquinói Tamás is így tesz akkor, amikor éppen nem kifogásolja ezt az eljárást az ellenfelénél. Megtalálható ez a megfogalmazás a korábbi írásaiban is, így például a *Szentencia-kommentárjában*, sőt érdekes módon még *Az értelem egységével egy időben készült A világ örökkévalósága* című írásban is.⁵⁶

Az említett szemrehányások megfogalmazása mindazonáltal nem tekinthető sem figyelmetlenségnek, sem pedig képmutatásnak Aquinói Tamás részéről. Nyilvánvalóan meg van győződve arról, hogy Athaq, bár disszimulál, alapvetően mégis kívülálló, és Tamás ezt valamiképpen szeretné a rendelkezésére álló szöveggel bemutatni. De vajon mi lehet az, ami a meggyőződése alapjául szolgál?

Nyilvánvalóan az, hogy szerinte nem lehet őszinte az Athaq elkötelezettségét kifejező formula akkor, ha Athaq szükségszerű érveléssel ennek ellentmondó álláspontra jut.

De miért ne lehetne ez utóbbi ellenére őszinte Athaq? Az őszinteségéhez az adott esetben elegendő az a meggyőződés, hogy (1) a gondolkodó lélekkel kapcsolatos katolikus hittétel („álláspont”) a keresztények vallási narratívájának a része, akik közé egyébként ő maga is tartozik, valamint az (2), hogy a keresztény vallásban éppen úgy vannak mesék és tévedések, mint más vallásokban, és a teológusok állításai ezeken a meséken alapulnak, végül pedig az (3), hogy a vallás, ami mesés történeteket és tévedéseket tartalmaz, hasznos fikció lehet.

Abszurd volna Athaq esetében feltételezni, hogy efféle meggyőződései voltak? Éppen ellenkezőleg. A tárgyban rendelkezésünkre álló kortárs dokumentumok, valamint Aquinói Tamás beszámolója alapján éppenséggel felettébb valószínűtlen, hogy ne lettek volna efféle meggyőződései.

Egyrészt maga mondja föl a katolikus hittételnek való elköteleződést kifejező régi formulát, annak ellenére, hogy filozófiailag nem ért egyet vele, amiből az következik, hogy a katolikus hittelt a vallási narratíva részének tekinti.⁵⁷ Ami a (2)-t illeti: az említett két állítás („a keresztény vallásban éppen úgy vannak mesék és tévedések, mint más vallásokban”; „a teológusok állításai meséken alapulnak”) szó szerint szerepel Stephanus Tempier püspök 1277-es elítélő nyilatkozatában, amit azok ellen bocsátott ki, akik – Athaq-hoz hasonlóan – a párizsi egyetem

⁵⁵ Roger Bacon fejtegetéseihez lásd: *The Opus Majus of Roger Bacon*. Edited, with Introduction and Analytical Table, by John Henry Bridges, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1897. I, 254; II, 252; II, 367; II, 389; II. 392; II, 396; II, 372–373.

⁵⁶ „Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore (...)”. Thomas Aquinas: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*. Editio nova, cura R. P. Mandonnet, O. P. Tomus I–IV. Paris: Lethielleux. 1929. 482–483; valamint: „Supposito secundum fidem catholicam quod mundus durationis initium habuit (...)” (Thomas Aquinas, 1976. 85, 1–2).

⁵⁷ „Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.” (a kiemelés tőlem származik: B.G.) A „firmiter teneo” frázis a patrisztikus kortól folyamatosan jelen van, és a 13. században is széles körben használják az elkötelezettség kifejezésére meghatározott tartalmak elfogadásával kapcsolatban. Lásd például a gyakran előforduló „firmissime tene, et nullatenus dubites” frázist Ivo Carnotensis Decretum-ában (PL 161).

artes fakultásán „a tudományokkal foglalkoznak”.⁵⁸ És végül a (3)-al kapcsolatban: az – megint csak szó szerint – szerepel egy további fontos kortárs dokumentumban, az ebben az időszakban Arisztotelész mellett a legnagyobb hatású filozófus szerző, Averroes első számú tévedéseként: „egyetlen vallás sem igaz, noha lehet, hogy hasznos”.⁵⁹

Megalapozottan gondolhatjuk azt, hogy Athaq perspektívájából a gondolkodó lélek individuális létezése és halhatatlansága azok közé a mesés narratívák közé tartozik, amelyek, habár filozófiailag tarthatatlanok, mégis hasznosak. Ebből a perspektívából nézve Athaq őszinte akkor, amikor azt mondja, hogy „a hit által szilárdan tartja” annak az ellenkezőjét, amit filozófiailag be tud bizonyítani. A megnyilatkozása ugyanis semmi egyebet nem fejez ki, mint a csoport iránti elkötelezettségét, amit – egyebek mellett – hamis, bár hasznos fikciók tartanak össze. Aquinói Tamás ugyanakkor jól látja, hogy az illető kívülálló. Sohasem helyeselné és hurrogna együtt a tömeggel, ahogyan azt mások teszik.

⁵⁸ A határozat és a 219 tétel fordítását lásd: Redl Károly: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. Budapest: Művelődési Minisztérium. 1987. A határozat és a 219 tételek kritikai kiadása: Piché, D.: *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1999. Az említett tételek: 174 (181): „Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis” (Piché, 1999. 132); 152 (183): „Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis” (Piché, 1999. 124). Vö. Redl, 1987. 25. (Csekély mértékben eltértem Redl Károly fordításától).

⁵⁹ „Nulla lex est vera, licet possit esse utilis.” „Egyetlen vallás sem igaz, noha lehet, hogy hasznos”. Lásd Giles of Rome: *Errores philosophorum*. Edited by Josef Koch, English translation by John O. Riedl. Milwaukee, Marquette University Press. 1944, 24. Aegidius Romanus: A filozófusok tévedései. (Ford: Redl Károly). Magyar Filozófiai Szemle. 1991/3. 327. Mondanom sem kell, és tényleg nem, hogy a középkori filozófusok között – valószínűleg – senki sem volt mai értelemben vett ateista. Vélhetőleg mindegyikük azt gondolta, hogy adható legalább egy olyan leírása a valamilyen természetfölötti létezőt jelölő „Isten” szónak, ami igazzá teszi azt az állítást, hogy „Isten létezik”. Az Isten létezésével, az isteni tulajdonságokkal, és az ezekkel összefüggő problémákat azonban – a filozófiai hagyománynak megfelelően – tisztán teoretikusan közelítették meg, és nem a csoport kooperációját alkalmasint elősegítő – ahogyan Arisztotelész fogalmaz a Metafizikában – „mesés és gyermekes” történetek felől. Ezek fikciók, még ha alkalmasint hasznosak is.