

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 bocsájtotta 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 megkíséreljünk 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 – MÁTRAJ 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 philosophicában* 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 Corporéhoz* 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*