

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2015/1 (59. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Monadológia



# Tartalom

<i>Monadológia</i> (Schmal Dániel)	5
------------------------------------	---

## TANULMÁNYOK

---

BOROS GÁBOR: Leibniz és a <i>Monadológia</i>	11
PAVLOVITS TAMÁS: A végtelen észlelésének problémája az <i>Újabb értekezésekben</i> és a <i>Monadológiában</i>	20
UJVÁRI MÁRTA: Kontingens kijelentések individuális szubsztanciákról: Leibniz és kommentátorai	38
ZVOLENSZKY ZSÓFIA: Lehetséges világok és deontikus modalitás: érv a leibnizi bikondicionális elemzés ellen	55
VÁRNASI ANDRÁS: Leibniz Kína-képe	78
SOÓS SÁNDOR: Leibniz és a <i>Változások Könyve</i>	103
SZÉKELY LÁSZLÓ: A newtoni természetfilozófia leibnizi kritikája a 21. század elején	129

## VARIA

---

TAKÓ FERENC: Vigasztalan esetlegesség? Max Weber és Hannah Arendt a kauzalitásról	147
VASSÁNYI MIKLÓS: Az isteni és az emberi természet egyesülésének értelmezése és jelentősége Hitvalló Szent Maximosz kisebb krisztológiai műveiben	165

**SZEMLE**

MEZEI BALÁZS: A szeretet metafizikája (Vető Miklós: <i>L'élargissement de la métaphysique</i> )	177
BERNÁTH LÁSZLÓ: Mit tudhatunk a tudásról? (Forrai Gábor: <i>Kortárs nézetek a tudásról</i> )	188
BOROS BIANKA: Nicolai Hartmann: <i>Étika</i>	196
E számunk szerzői	201
Summaries	203

## *Monadológia*

Gottfried Wilhelm Leibniz *Monadológiaként* ismert írása egy a filozófiatörténet számos nagy hatású műve közül. Egyedülálló ugyanakkor abból a szempontból, hogy a tömör és fegyelmezett előadás, amely mintegy kézen fogva vezeti az olvasót, végül ezoterikusan megközelíthetetlen világba kalauzol, s tantaloszi csábításoknak tesz ki bennünket. A mű szerteágazó utalásai ugyanis oly módon kínálnak belépési pontot a leibnizi filozófiába, hogy a megértés reményében azonnal tovább is vezetnek nemcsak a leibnizi filozófia páratlanul gazdag belső világa, de keletkezésének szellemi és kulturális összefüggésrendszere felé is. E mű tehát alapos kommentárt igényel. S e tény a *Monadológia* esetében biztosan nem külsődleges elvárás a mű tartalmához képest, hiszen amiként a monász, amelynek „nincsenek ablakai”, az általa tükrözött világ, illetve a többi monász közösségére utal, úgy a leibnizi filozófia kompakt bemutatása is azoknak a szempontoknak, műveknek és filozófiáknak a sokaságához utal tovább, amelyek a maguk módján mind hozzájárultak az *előre megállapított* harmónia rendszeréhez.

A mű olvasása által megkövetelt kommentárok e háromszáz éves hagyománya folytatódott azon a keletkezés tricentenáriumára rendezett konferencián, amelyre 2014 őszén került sor az ELTE Filozófia Intézetének szervezésében. A jelen lapszám tematikus része az itt elhangzott előadások anyagából közöl válogatást.

A nyitószöveg, Boros Gábor *Leibniz és a Monadológia* című tanulmánya, bevezető jellegű írás, amely a címben szereplő mű keletkezésének körülményeit, a gondolatmenet főbb pontjait, valamint a Descartes és Schelling közötti filozófia történetében elfoglalt helyét tárgyalja. A szerző kiindulópontja a *részek* és a *monászok* közötti megkülönböztetés. Amíg a testek osztással keletkező részei *fizikai* természetűek, addig az oszthatatlan egységként jellemzett monászok *metafizikai* értelemben képezik az előbbieik létezésének az alapját. A monászok percepciók végtelen sokasága által belsőleg tagolt létezők, amelyek a szerző szerint „más, magasabb explikációs rendhez tartoznak, mint a(z alkat)részek”, hiszen az utóbbiak divíziója során soha nem juthatunk el az egyszerűig. Boros Gábor tanulmánya e megkülönböztetés nyomán a monászok különböző létszintjeit veszi sorra

a „puszta” monászoktól kezdve a tudatos érzékelésre és egyszerű tapasztalati következtetésekre képes állati lelkeken át egészen az emberi elméig, amelyet „az ész örökkévaló s változhatatlan tartalmakat magában foglaló szubsztanciális egysége” jellemez.

Az „örökkévaló s változhatatlan tartalmak” e szempontját bontja ki Pavlovits Tamás *A végtelen észlelésének problémája az Újabb értekezésekben és a Monadológiában* című írása a végtelen észlelésének a problémáján keresztül. Leibniz szerint nemcsak hogy észleljük a végtelent, de észleleteink voltaképpen mindig a végtelenre vonatkoznak, hiszen végtelenül összetettek. A tanulmányban a szerző e két szempont (a végtelen észlelése / az észlelés végtelensége) viszonyának tisztázására vállalkozik. Ami az elsőt illeti, Leibniz álláspontját Descartes és Locke érveivel ütközteti, amelyek „egyaránt arra a kérdésre vonatkoznak, hogy miként képes az elme véges mennyiségeket a végtelen felé növelni”. A különbség az utóbbi szerzők között abban áll, hogy amíg Locke szerint a végtelen felé növelés iteratív képessége annak bizonyítéka, hogy az elme a végtelen ideáját véges mennyiségekből alkotja meg, addig Descartes úgy véli, elménk csak azért képes felismerni, hogy egy ilyen iteratív művelet a végtelenbe tart, mert már eleve rendelkezik a végtelen ideájával. Leibniz e vitában Descartes pártját fogja. Pavlovits amellett érvel, hogy a végtelen a leibnizi elgondolás szerint nem egyszerűen egy idea a sok közül, hanem az elme észlelőképességének lényegéhez tartozik, és „beépül annak kognitív szerkezetébe”. Mindez a percepciókra vonatkoztatva annyit jelent, hogy „a percepció végtelenül összetett, benne a végtelen adódik az észlelés számára, ám ha elkezdenénk elemezni, soha nem juthatnánk az analízis végére, hiszen a végtelen kívül van ezen a sorozaton”.

A következő két írás a kortárs logika és analitikus metafizika eszköztárával közelít a leibnizi filozófiához, illetve – megfordítva – Leibniz gondolatainak aktualitására mutat rá azáltal, hogy a kortárs elemzésekbe vonja be ezeket. Ujvári Márta *Kontingens kijelentések individuális szubsztanciákról: Leibniz és kommentátorai* című tanulmánya a leibnizi rendszer értelmezésének egyik makacs problémájával, az individuumokról szóló szinguláris kontingens kijelentések kérdésével foglalkozik. Az ezzel kapcsolatos nehézséget az jelenti, hogy a leibnizi igazságkritérium alapján („egy igaz kijelentés alanya minden esetben tartalmazza a predikátumot”) bármely individuum, amely igaz kijelentés alanya lehet, egy komplett fogalommal jellemezhető, azaz konceptuálisan maradéktalanul meghatározott, s belsőleg tartalmazza mindazt, ami róla valaha is állítható. Úgy tűnik tehát, hogy minden tulajdonsága szükségszerűen tartozik hozzá, így e kijelentések – Leibniz állításával ellentétben – nem lehetnek kontingensek. Ujvári e probléma felvázolása után előbb áttekinti és kritikával illeti a szinguláris kontingencia kérdésének megválaszolására tett öt legismertebb szakirodalmi kísérletet, majd végezetül egy hatodik, *egzisztenciaalapú magyarázat* mellett kötelezi el magát. Eszerint az individuumok valóban komplett fogalommal rendelkeznek, ám a létezés nem tartozik ennek elemei közé. A létezés nem elsőrendű fogalom,

hanem az individuumot meghatározó konceptuális összetevő instanciáltságát állítja. Márpedig az instanciáltság ténye (hogy tudniillik a fogalomnak megfelelő individuum létezik a világban) nem szükségszerű, így a szinguláris predikátumnak megfelelő tény fennállása sem lesz az.

*Lehetséges világok és deontikus modalitás: érv a leibnizi bikondicionális elemzés ellen* című tanulmányában Zvolenszky Zsófia a modális kifejezések, elsősorban a „kell  $p$ ” hagyományosan Leibniznek tulajdonított, ún. bikondicionális elemzését vizsgálja, amelynek a legegyszerűbb megfogalmazása a következő: a „kell  $p$ ” mondat akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  minden lehetséges világban igaz. Zvolenszky amellet érvel, hogy az elemzés „csak akkor, ha” iránya nagyon kézenfekvő és fenntartandó, az „akkor, ha” irányt azonban a (törvényekről és kötelezettségekről szóló) deontikus modalitás kontextusában el kell vetnünk. Zvolenszky több érvet is hoz emellett. Az egyik érvesoport a leibnizi elemzés Kratzer-féle klasszikus megfogalmazása ellen irányul. Ezzel a megfogalmazásával kapcsolatban felmerül egy alapvető probléma, nevezetesen: az elemzés a „ha  $p$ , akkor kell  $p$ ” séma bármely instanciáját logikai igazságként jeleníti meg, ami sok esetben intuitíve hamis mondatokat eredményez. (Egy példa: „Ha a tinédzserek alkoholt fogyasztanak, akkor az Egyesült Államok törvényei szerint alkoholt kell fogyasztaniuk.”) Zvolenszky amellet érvel, hogy az erre a problémára adott megoldási javaslatok, beleértve Kratzer saját, ún. duplamodalizációs stratégiáját, nem kielégítőek. Ezen túlmenően rámutat egy további rokon problémára is, amely nem-kondicionális mondatokat is érint, és mindezek alapján azt állítja: jó okunk van feladni a deontikus modalitás leibnizi elemzésének „akkor, ha” irányát.

A következő két tanulmány szoros egységet alkot, Leibniz és a kínai kultúra kapcsolatait elemzi. A kínai gondolkodás Leibniz számára többszörösen is kitüntetett jelentőséggel bírt. Amikor az *univerzális harmónia* eszméje köré szerveződő saját gondolatai kibontakozóban voltak, érdeklődését felkeltette a jezsuiták kínai missziója, amelyre a keleti és nyugati kultúrák ellentétes pólusai között létesítendő harmónia eszközeként tekintett. Amint *Leibniz Kína-képe* című tanulmányában Várnai András fogalmaz: „Egy új kultúrvilág jelentkezett előtte, melyre vágyott, egy összetartott, rendezett állam, mely a tudományok és művészetek virágzásában élt és egy uralkodó, aki maga is tudós és filozófus.” Várnai tanulmánya részletesen elemzi Leibniz Kína-képének forrásait, az európai recepció korai fejleményeit és azokat a teológiai-filozófiai vitákat, amelyek (mint a rítus-vita) hatással voltak e leibnizi kép alakulására.

Soós Sándor *Leibniz és a Változások Könyve* című tanulmánya nem kevésbé átfogó elemzés, jóllehet a vizsgálódások centrumában itt a címben szereplő írás Leibnizre gyakorolt hatása áll. A világ állandó mozgásban lévő átalakulását s a dolgok egymásba alakulásának törvényszerűségeit tárgyaló ősi kínai írás, valamint az ehhez kapcsolódó értelmezési hagyományok bemutatása után a szerző azokat a pontokat ismerteti, amelyek miatt Leibniz a *Változások Könyvét* univer-

zális filozófiai alpműnek tekintette. A könyvben található hexagramoknak a neokonfuciánus Sao Jung által adott körkörös elrendezésében Leibniz a kettes számrendszer alapjait vélte felfedezni, ami – nézete szerint – arról tanúskodik, hogy a kínaiak az európai matematikát évezredekkel megelőzve fedezték fel a kettes számrendszert. Úgy véli továbbá, hogy a műben található folytonos és megszakított vonalak az *egységet* és a *semmit* képviselik, így a semmiből teremtést szimbolizálják – nemcsak matematikailag értelmezendők tehát, hanem az általa keresett univerzális nyelv (egyfajta *characteristica universalis*) alapjait és ezen keresztül az egységes és teljes világmagyarázat kulcsát is tartalmazzák. „A diagramban bemutatott tökéletes matematikai struktúra a világ rejtett tökéletességének reprezentánsa. Önmagában megálló és nyelveken túli képi kinyilatkoztatás” – fogalmaz Soós.

A kínai gondolkodás Leibnizre gyakorolt hatásával kapcsolatban Joseph Needham igen erős álláspontot fogalmazott meg, amikor 1956-os könyvében (*Science and Civilisation in China*) a leibnizi *Monadológia* számos tézise mögött vélte kínai forrásokat felfedezni. Soós Sándor részletesen nem elemzi a kérdést, de a leibnizi filozófia tételeit maga is a *Változások könyvével* összefüggésben idézi. Várnai András határozottabban fogalmaz. Ő úgy véli, hogy „Needham alaptézise, miszerint a neokonfuciánus eszmekör, melyet Leibniz a jezsuita fordítások és interpretációk révén ismert meg, alapvető hatást gyakorolt volna gondolkodására [...], kissé túlzó”. Várnai alapvető hatások helyett inkább normatív programként ábrázolja Leibniz sinológiai törekvéseit: „Nem arról van szó, hogy filozófiáját »összehozta« volna a kínai bölselettel, mintegy abból merítve, hanem azt akarta felmutatni, hogy az »előre elrendezett harmónia« világában egymásra vonatkozásban kell legyenek ennek a harmóniának a különböző kultúrákban való »leírásai«.”

A tematikus blokk utolsó írásában (*A newtoni természetfilozófia leibnizi kritikája a 21. század elején*) Székely László a Leibniz–Clarke-vitát elemzi két mai szempont alapján: az egyik a tér/idő kérdése a relativitáselméletben, a másik az intelligens tervezettség problémája. A szerző arra mutat rá, hogy az ezekkel kapcsolatos 18. század eleji vita nemcsak tartalmi vonatkozásaiban gazdagíthatja a mai diskurzust, de kulturális szempontból is fontos, amennyiben mentes azoktól a szcientista előfeltevésektől, amelyek ma súlyosan károsítják a szellemi életet. Ami az első kérdést illeti, Székely amellett érvel, hogy noha a relativitáselmélet *geometriai* interpretációja elveti az abszolút tér fogalmát, a tér és az idő kezelése tekintetében a Newton–Clarke-féle állásponthoz áll közel, míg a *fizikai* értelmezés Leibniz nézeteihez közelít. Amíg ugyanis a ma általánosan elfogadott geometriai értelmezés a téridőt a fizikai részecskék és mezők által befolyásolt, ám mégis független entitásnak tekinti, addig a fizikai interpretáció szerint a relativisztikus jelenségek hátterében nem a téridő geometriája, hanem a fizikai részecskék és mezők közötti kölcsönhatások állnak.

Ami a második problémát illeti, Székely szerint mind Leibniz, mind pedig Newton meg volt győződve a természet értelmes tervezettségéről. Ám amíg



Leibniz éles elvi különbséget tett a fizikai (mai fogalmaink szerint természet-tudományos) és metafizikai problémák között, azaz elgondolhatónak tartotta az *isteni beavatkozást nem igénylő*, ám mégis Isten által alkotott természet fogalmát, addig vitapartneri Isten létezésére a *fizikai* világ rendjének hiányaira és az ezek által szükségessé tett isteni beavatkozásra utalva mutattak rá. Ez utóbbi álláspont jól összevethető az *intelligent design* elméletének mai formáival, amelyben a természettudományos magyarázat „réseit” keresve érvelnek az isteni tervezet mellett. E megfontolások szcientista logikájával szemben nemcsak Leibniz látta világosan, hogy egy hézagok nélküli természet is lehet teremtett, de voltaképpen Newton és Clarke sem csupán a rendszeres működés réseihez kötötte Isten teremtő aktivitását.

Székely László tanulmányának utolsó megállapításai, valamint a kínai kapcsolatok elemző szövegek arra hívják fel a figyelmet, hogy a leibnizi írások nem csupán szűkebb filozófiai tartalmuknál fogva érdemelnek figyelmet, hanem egy vonzó kulturális attitűd dokumentumaiként is. Kétszeres értelemben is nyitottság jellemzi ugyanis ezeket az írásokat. Egyrészt egy olyan korban születtek, amelyekben a tudományok módszertana és intézményrendszere csupán kialakulóban volt, így e szövegek fizikai kérdéseket tárgyalva is rendkívül érzékenyen rezonáltak számos olyan filozófiai és teológiai szempontra, amelyet ma – joggal vagy jog nélkül – igyekszünk távol tartani ezektől. Másrészt az univerzális harmónia ígézetében, azaz egy geográfiailag is széles látókörű politikai, morális és tudományos vízió jegyében olyan interkulturális nyitottság jellemzi e szövegeket, amely kész túllépni Európa szellemi és földrajzi határain, s nagy érdeklődéssel fordul idegen népek kultúrája és bölcsessége felé.

*Schmal Dániel*



BOROS GÁBOR

## Leibniz és a *Monadológia*

Leibniz a *Monadológiát* két esztendővel halála előtt vetette papírra, s így szokásá vált egyfajta filozófiai hagyatéknek tekinteni. Ennek kétségkívül van is némi alapja, ám talán nem abban az értelemben, ahogyan első pillantásra gondolnánk. Van értelme annyiban, hogy Leibniz ekkor már hatvannyolc esztendő volt, s a korban a ma jelentősnek tekintett filozófusok nem feltétlenül – vagyis ők sem... – éltek hosszú életet; maga az akkor még ifjú Leibniz is csodálkozását fejezte ki Hobbeshoz még fiatalon írt levelében afölött, hogy még életben volt. A századfordulót követően Leibniz mellől sorra mentek el örökre olyan vitapartnerek, mint Locke (1704), vagy olyan bensőséges barátok, mint Sophie Charlotte, porosz királyné (1705), s épp a *Monadológia* írása közben kapott hírt Malebranche haláláról. Eközben másfelől a hannoveri választófejedelem udvartartása anélkül helyezte át székhelyét Londonba, hogy őt, Leibnizet is magával vitte volna, akinek pedig komoly része volt abban, hogy Georg Ludwig választófejedelem végül I. György néven Nagy-Britannia királya lett. Így aztán levelekben volt kénytelen a Newton-párt támadásai ellen védekezni, ami igen komoly hátrányt jelentett. Ám ezen végső soron aligha fogunk csodálkozni, ha meggondoljuk, hogy kiterjedt utazásai miatt a választófejedelem korábban már-már jutalmat ajánlott fel annak, aki legalább látja valahol Leibnizet.

Ugyanakkor a *Monadológia* mint filozófiai hagyaték kérdését akkor látjuk majd a megfelelő fényben, ha meggondoljuk, *miért* is utazgatott annyit Leibniz. Nem hiszem, hogy manapság komoly vita folyna arról, hogy az amúgy mozarti módon koraérett Leibniz filozófiájában már nem következett be igazán radikális váltás azt követően, hogy nevezetessé vált sétáján egy lipcsei rózsakertben az atomisztikus filozófia lehetőségével szemben a tág értelemben vett platonikus-idealisztikus filozófia álláspontjára helyezkedett. Ettől kezdve a megtalált – s persze azért folyamatosan csiszolgatott (lásd a *monász* szó bevezetését szövegeibe 1696 szeptemberében) – filozófiai alapmeggyőződés *kifejezéséről* volt már szó a *gyakorlattal összekapcsolódott elmélet* terén (*theoria cum praxi*), aminek egyik aspektusa volt a tudós akadémiák megalapítása a kor számos főrangú, ha nem egyenesen fejedelmi mecénásának támogatásával. Számos utazásainak egyik alapvető oka

pontosan ez volt: a tudományos akadémiák létesítésének ügye; Bécsben is ezért tartózkodott a *Monadológia* első kidolgozásának idején.

Egyrészt tehát kétségtől volt oka rá, hogy „filozófiai hagyatékként” összegezni próbálja metafizikai gondolatait, ám másrészt nem szabad elfelejteni, hogy utolsó két esztendeje épp olyan élénk tevékenységgel telt, mint a korábbiak, s ha rövidebb élet adatott volna neki, akkor is bármelyik periódusában megtalálható lett volna az a szöveg, amelyet „filozófiai hagyatéknak” lehetett volna tekinteni. A *Monadológia* egyike ezeknek a szövegeknek, ráadásul voltaképp nem is önálló írásként, hanem úgy, hogy közben cikkelyről cikkelyre folyamatos utalások történnek a *Teodicea* megfelelő cikkelyeire. Ez a *Monadológia* általánosan használt magyar kiadásában (Leibniz 1986. 305–326) sajnos nem látszik, mert valamiért lemaradtak ezek az utalások.

Arra, hogy alapvonásait tekintve a leibnizi filozófia már régebb óta készen állt, közvetett igazolással szolgál az a tény, hogy a „proto-Monadológia”<sup>1</sup> azal a szövegcsoporttal egy időben s egy helyütt keletkezett – mint említettük, Bécsben –, amelyet Leibniz Savoyai Jenő herceg, ottani támogatója számára állított össze, s amelyben csupán egyetlen új írás szerepelt, éspedig *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei* (Leibniz 1986. 291–304). A szövegcsoport ezenfelül tartalmazta még az *Új rendszer a szubsztanciák természetéről...* című írást (Leibniz 1986. 185–200), a *Felvilágosítás a szubsztanciák közlekedéséről szóló új rendszerhez (Válasz Foucher úr ellenvetéseire ...)* (Leibniz 1907. 91–95), a *Felvilágosítás a lélek és a test közötti előre megalapozott összhangról (Éclaircissement de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps)* című szöveget, valamint Pierre Bayle ellenvetéseit a rájuk adott válaszokkal együtt (Leibniz 1907. 125–148; GP 4. 517–524, 554–572). A *Monadológiát* Leibniz ugyanebben az időben ígérte Nicolas Remond-nak, párizsi levelezőpartnerének, ám végül bécsi tartózkodása alatt nem sikerült befejeznie, s inkább elküldte helyette *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elveit*, hogy a *Monadológiát* csak később, már Hannoverbe visszaérkezte után fejezze be. Remond kérésére metafizikájának olyan általános összefoglalójaként gondolta el ezt az írást, amely egyik uralkodó kortárs filozófiai diskurzus – az újskolasztikus, illetve a karteziánus – terminológiájához sem közelít,<sup>2</sup> vagyis általános olvasóközönséghez szól, mint az udvari emberek, kivált udvarhölgyek számára írott sok más műve is. Ebből következően a *Monadológia* Leibniz metafizikájának fő témáit tárgyalja: az egyszerű s összetett testek kérdését (1–5. §), a monaszok természetén kívüliségét és ablaktalanságát (4–7., 49–52. §), belső princípiumaikat és hierarchiájukat (8–29, 82 sk. §), a tényigazságok s észigazságok kérdését (28–37. §), Isten és a teremtményeihez való viszonyának

<sup>1</sup> 1714 júliusában; lásd GP 3. 622–624. A rövidítések feloldását lásd az irodalomjegyzékben.

<sup>2</sup> Lásd a Remond-nak Bécsben 1714. augusztus 26-án keltezett levelet: *[J]e tache de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres.* GP 3. 624.

problémáját (38–48. §), a lehetséges legjobb világ választását (46., 53–55., 58. sk. §), a világegyetem eleven tükrének tekintett monászok kérdéskörét (56. sk., 60–63., 83. §), a végtelenség, teljesség és kontinuitás nagy természeti princípiumait (61. sk., 65. §), a természetes és a mesterséges gépezetek viszonyát (63–76. §), az előre megalapozott harmóniát (78–81., 87. §), a monászok összefüggését az erő s az okság fogalmával (80. §), az ész és a szabadság kapcsolatát (82. sk. §), s végül Isten és a szellemek etikai közösségének eszméjét (84–90. §).<sup>3</sup>

A *Monadológia* Endreffy Zoltán által fordított magyar változata korrekt munka, csupán néhány apróságot változtatnék rajta. A szerintem szükséges módosítások abból fakadnak, hogy a *Monadológia* nem annyira egy folyó beszédben megírt bevezetés a leibnizi metafizikába, mint inkább rendkívül szikár, ugyanakkor még a néhol megfigyelhető látszólagos slamposság mögött is precíz, a kétes pontokat nem *egyszerűen* elfedő, hanem *megmutatva* elfedő megfogalmazásokat alkalmazó szöveg. Erre nagy fontosságú, s a továbbiakban kibontandó példaként mindjárt a legelső tézis kínálkozik, amelyben a következőket olvassuk:

*A monasz, amelyről itt beszélni fogunk, nem más, mint egyszerű szubsztancia, amely az összetettek alkotórésze; az egyszerű pedig az, amelynek nincsenek részei.*

Leibniz 1986. 307

Az eredetiben ez áll:

*La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties.*

GP 6. 607

A magyar szöveg – fordítástechnikai szempontból érthető módon – „kijavítja” a francia látszólagos slamposságát. Mert ugyan mit jelenthet, illetve mi mást jelenthet, hogy egy egyszerű szubsztancia „belép” az összetettekbe, mint azt, hogy alkotórésze lesz?

Csak hogy Leibniz bizonyára nem véletlenül dolgozott ilyen sokáig a szövegen. Szerintem fontos, hogy Leibniz az egyszerű szubsztanciát éppenséggel csak „belépteti”, s *nem kifejezetten részként* lépteti be azokba az „összetettekbe”, amik ráadásul se nem „szubsztanciák”, se nem „dolgok”, hisz mindkét francia szó nőnemű, *la substance, la chose*, s amelyekről eltérően az egyszerűeknek *kifejezetten* nincsenek részeik. Ami viszont „bennük” van, arról a 13. cikkelyben *affection*ként és *rapport*-ként beszél majd Leibniz, amelyekből igen sok is van a monász-„ban”. Az *affection* és a *rapport* kifejezések értelmezésem szerint a *Mi az idea?* című írásban Leibniz által korábban elemzett *habitudines* megfelelői lehetnek: vagyis külső viszonyokra utaló belső tagoltság kifejeződései, amelyek nem

<sup>3</sup> A tematikus felsorolásban Busche 2009a felosztását vettem át.

tekinthetők egymástól s az egésztől elkülönülő részeknek; épp ebben térnek el a monászok a testektől, abban, hogy lehet bennük belső tagoltság anélkül, hogy részekre bomlanának, s ezzel a szétesés fenyegetné őket. Vagyis az egyszerű szubsztanciák ugyan benne vannak az összetettekben, de talán Leibniz számára sem teljesen egyértelmű – s talán épp ezért nem akarta túl korán kiadni kezéből a szöveget –, hogy *miként* vannak benne. A 8. pontban akár meglepőnek is mondható szemantikai következetességgel beszél Leibniz az egyszerű szubsztanciákról mint *ingrediens simples*-ről<sup>4</sup> (NB: *elles entrent dans les composés*), amelyekből *jöhet* csak (*ne peut venir que*) a dolgok megkülönböztetésének lehetősége. Vagyis pusztán formálisan annyit mindenképp el lehet mondani, hogy a dolgok közötti különbségek az anyagba „belépő egyszerű” szubsztanciákból „jönnek”, bármit jelentsenek is az itt alkalmazott kifejezések.

A 17. cikkelybeli malomhasonlat<sup>5</sup> is igen jól mutatja ezt a sajátosságot: az összetétel, a „gépezet” *részei* „egymást hajtó alkatrészek”, de semmi olyasmiről nincs benne, amely explicálhatná, kifejthetné a percepciót, az adott, éppen percipiált tárgy percepciójában összegöngyöltén tartalmazott sokféle jegyét. A percepciók úgyszólván – kicsit Pascalba hajlóan szólván – más, magasabb explicációs rendhez tartoznak, mint a(z alkat)részek, s innen jön az óvatos leibnizi megfogalmazás: „belépnek” az „összetettbe”, amelyen belül mindig is „belépők” maradnak, *ingrediens*, nem pedig részek, *parties*. S mivel az egyszerű szubsztanciák belső tevékenysége a percepciók (s részben appercepciók) körében zajlik, az eddig elmondottak alapján feltétlenül rögzíteni kell, hogy amikor Leibniz egyszerű szubsztanciákról beszél, kifejezetten nem testeket ért ezen, mint a még nála is hosszabb életű filozófiai pandanja, Thomas Hobbes. A monászok éppen úgy különböznek a testektől, mint ahogyan a *raison/ratio* mint explicációs elv különbözik a *cause/causa* elvétől. Ha nincs malom, nincsenek a malom jegyeit összegöngyöltén magukba foglaló percepciók sem, ám a malomban sehol se találkozhathatunk percepciókkal, egyszerű szubsztanciákkal.

Mindezt, s a kontrasztot Hobbesszal azért érdemes hangsúlyozni, mert a *Monadológia* mint a leibnizi metafizikai alapelvek tézisszerű összefoglalása világosan megragadhatóvá teszi egyfelől azt, hogy mennyiben teljesíti be Leibniz azt a karteziánus projektet, amelyen itt most Descartes és Spinoza filozófiáját értem – megengedem, nem kifejezetten historizáló megközelítésmóddal –, s másfelől épp ezért mennyire idegenül áll a rákövetkező korszak olyan fő gondolkodóival

<sup>4</sup> Az *ingredient* latin alapszava, az *ingredior* (*ingredi, ingressus sum*) éppenséggel a francia *entrer* megfelelője.

<sup>5</sup> „Egyébként el kell ismerni, hogy a *percepció* és mindaz, ami tőle függ, *mechanikai okok*, vagyis alakok és mozgások révén *ki nem fejthető*. Képzelnünk el egy gépet, melynek szerkezete lehetővé teszi, hogy gondolkodjék, érezzen és percepciói legyenek, és képzeletben növeljük meg akkorára – arányait változtatlanul hagyva –, hogy beléphessünk a gépbe, mint egy malomba. Ha mindezt feltesszük, és belülről megtekintjük a gépet, csak egymást hajtó alkatrészeket fogunk látni, de semmi olyat nem találunk benne, amivel a percepciót megmagyarázhatnánk.” Leibniz 1986. 310.

szemben, mint amilyen Hume volt, aki ebből a szempontból mindenképp inkább a hobbesi alapállásból nyeri inspirációját, nem a Leibnizéből, még akkor sem, ha olykor azért elismerőleg szól is róla. Példaként hadd idézzem most fel a 28. cikkelyt, ahol Leibniz voltaképp azt a gondolatmenetet fejti ki, amelyre Spinoza utal, s noha kifejtetlenül, ám azért még nagyon is épít az *Etika* második rész 13. tételének következtetett tételéhez írott megjegyzésben:

Mert amit eddig kimutattunk, nagyon is általános, s nem tartozik inkább az emberre, mint a többi egyedi dologra, amelyek mind, noha különböző fokban, lelkesek.<sup>6</sup>

A 28. cikkely ennek a gondolatmenetnek a fordulópontján áll, ott, ahol éppenséggel az ember kerül be a képbe, vagyis azon a ponton, ahonnan Spinoza, aki az *Etikában* az emberre koncentrál, az idézett mondatot fogalmazza. A Spinozánál kifejtetlen gondolatmenet leibnizi kifejtését a 24. cikkely kezdi, rögzítve az egyik végletet, amely a „teljesen csupasz monász” állapota: itt a percepciókban egyáltalán nincs semmi elkülönített (*distingué*), kiemelkedő (*relevé*), ingerlő (*d’un plus haut goût*). A következő állomás a 25. cikkely, ahol az állatokra tér át Leibniz, melyekről ő úgy vélekedik, hogy vannak „kiemelkedő percepcióik” (*des perceptions relevées*), azon az alapon, hogy az érzékelő szervek különös gondossággal vannak kimunkálva, azért, hogy felerősítsék az érzékszervi ingerek hatását. Az állatoknak is tulajdonít *sajátos* következtetési képességet, amely megmarad persze az emberekben is, és amely empirikusan megszerzett asszociációs mechanizmusokra épül:

[A]z állatok ennyiben a tapasztalatra támaszkodó, empirikus orvosokra hasonlítanak, akiknek csak gyakorlati tudásuk van, de híján vannak minden elméletnek.<sup>7</sup> Cselekedeteink háromnegyed részében mi is csak empirikusok vagyunk: amikor például arra számítunk, hogy holnap is lesz nap, akkor empirikusok módjára cselekszünk, mert arra támaszkodunk, hogy eddig mindig így volt. Csakis a csillagász ítélt a napfelkeltéről ésszerű alapjából kiindulva (*le juge par raison*).

28. §, Leibniz 1986. 312

Ezzel a mondattal, mint jól látható, be is tör a gondolatmenetbe a *raison/ratio* a maga teljes kétjelentésű mivoltában. Hisz az ész jelenléte az emberben az, ami kitünteti őt az állatokkal szemben, miközben a hivatalos leibnizi tanítás

<sup>6</sup> *Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* Spinoza 2010. 92. *Tout ce que nous avons démontré jusqu’ici a une valeur tout à fait générale, et ne se rapporte plus aux hommes qu’aux autres Individus, qui sont tous animés, bien qu’ à des degrés divers.* Spinoza 1990. 113.

<sup>7</sup> *Practique sans théorie* – lásd ezzel szemben Leibniz korábban már idézett mottóját: *theoria cum praxi*.

szerint azért ezt mégsem szabad ugrásként értelmezni: a kontinuitás elve nem engedheti meg, hogy mondjuk az érzékszervek *folymatos* finomodásához az egyik oldalon egy adott ponton a nekik megfelelő lélek belső struktúrájának ugrásszerű, minőségi megváltozása kapcsolódjék a másikon.<sup>8</sup> Ám mégis, a csillagász képessége arra, hogy *raciónalis* magyarázatot adjon a jelenségekre – a leibnizi szövegben ráadásul épp a Hume-nál elhíresült példa, a napfelkelte várása szerepel –, magával vonja mindazt, ami csak kiválthatja egy hobbesi vagy hume-i típusú gondolkodóból a hagyományos metafizika iránti mély el-lenszenvet:

A szükségszerű és örök igazságok ismerete azonban megkülönböztet bennünket az egyszerű állatoktól, és birtokunkba adja az *észt* és a tudományokat, miközben főemel bennünket önmagunk és Isten ismeretéhez. S ez az, amit eszes léleknek, vagyis *szellemnek* nevezünk magunkban.

28. §, Leibniz 1986. 312 sk.

S természetesen a gondolatmenet másik végpontjához, a teljesen csupasz monással diametrálisan szemben álló pólushoz is elvezet bennünket Leibniz. A 43. §-ban olvassuk a következőket:

Isten értelme ugyanis az örök igazságok birodalma, vagyis azoké az ideáké, amelyektől amazok függnek, és nélküle nem volna semmi realitás a lehetőségekben; így nemcsak létező nem volna, hanem lehetséges létező sem.

Leibniz 1986. 315

Vagyis Leibniz átveszi Descartes-tól az „eszes lélek, vagyis a szellem/elme” el-gondolását, de Spinozához hasonlóan – legalábbis „hivatalosan” – nem tételez végtelen ugrást az állatok, illetve az eszes lélek által individuummá, „én”-né tett ember között, miközben az ész szubsztancialisztikus felfogásmódjával szemben szkeptikus beállítódású gondolkodók számára – amilyenek végtére is a 18. század fő gondolkodói Christian Wolff és követői, illetve Berkeley kivételével – már ez is minimum gyanakvásra, maximum Voltaire *Candide*-jára ad okot. Kant kritikái fordulatára lesz majd szükség ahhoz, hogy – talán inkább látszólag, mint valósággal – összebékíttessék e két irány.

S ha már megemlítettem a *Candide*-ot, akkor az eddig mondottakhoz hozzá lehet tenni azt is, hogy az ész örökkévaló s változhatatlan tartalmakat magában foglaló szubsztanciális egységéről való meggyőződés óhatatlanul elvezet ahhoz a teológiai-metafizikai megalapozású „optimizmushoz”, perfekcionizmushoz,

<sup>8</sup> Lásd ezt illetően a *Bizonyos általános elvről, amely nemcsak a matematikában, hanem a fizikában is hasznos...* című írást, Leibniz 1986. 127–138.



amely a tökéletességet nemcsak a teológiai-metafizikai megalapozású jogelméletben, hanem magában a metafizikában is dinamizálón konstitutív (azaz a világegyetemet folyamatos fejlődésre serkentő) szerephez juttatja:

Isten választásának elégséges alapja [csak az lehet], hogy a tökéletességnek mily fokait foglalják magukban ezek a világok, mivel mindegyiknek joga van igényt tartani a létezésre *a tökéletesség benne rejlő mértéke szerint*. És ez az oka a legjobb létezésének (*l'Existence du Meilleur*), amelyet a bölcsesség (la *sagesse*) ismertet meg Istennel, jósága (sa *bonté*) készteti rá, hogy ezt válassza, hatalma pedig (sa *puissance*), hogy létre is hozza (*produire*).

Leibniz 1986. 317 (saját kiemeléseim)

Éppen Voltaire regénye jelzi a legjobban, hogy az az optimizmus, amely a metafizikailag hatékonyra váló tökéletesség teorémájára épül, vagy elvesztette, vagy épp azon van, hogy elveszítse a világrendet konstituáló általános elfogadottságát. Ezzel a világrenddel szemben már a 17. században felmerül az az alapvető világtapasztalat, amely Spinozánál egyrészt a természeti jogról a *Teológiai-politikai tanulmány* 16. fejezetében adott radikális, hagyományromboló meghatározásában artikulálódik,<sup>9</sup> másrészt épp ennyire hagyományromboló metafizikai teodiceájában is, amely a felszínen szinte ugyanazt mondja, mint Leibniz, mélyebre tekintve azonban kiderül, hogy a lehető legellentétesebb vele:

Azoknak pedig, akik azt kérdezik, miért nem teremtette Isten úgy az embereket mind, hogy egyedül az ész szavának engedelmeskedjenek, csupán azt felelem: azért, mert elég anyaga volt ahhoz, hogy mindent megteremtsen, a tökéletesség legmagasabb fokától a legalacsonyabbig; vagy megfelelőbb kifejezéssel szólva, mert természetének törvényei oly átfogók voltak, hogy elegendők voltak mindannak létrehozására, amit valamely végtelen értelem felfoghat...

Spinoza 1997. 81

Ezzel a radikális hagyományrombolással Kant próbál majd valamit kezdeni a természetjogi etikát még egyszer átfogó filozófiai igénnyel feleleveníteni próbáló művében, *Az erkölcsök metafizikájában*, míg a tulajdonképpeni metafizikában talán majd Schelling lesz az, aki világtörténelmi látomásként fogalmazza azt újra a világekorszakok létrejöttéről s megsemmisülésükről szóló tanításában.

<sup>9</sup> „A természet jogán és elrendezésén (*jus et institutum naturae*) nem mást értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket. A halak tehát a legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket.” Spinoza 2002. 297.

Lezárásképpen térjünk még vissza egy pillanatra Leibnizhez s a korábbiakban fölmutatott, alapvetőnek tűnő dualitáshoz az egyszerű szubsztanciák *ideálitása* s a létező véges dolgok testisége között. Ez a dualitás ad alapot a már mindig is jelenvaló két interpretációs iránynak, az „idealistának”, amely a monaszt látja s láttatja az egyedül valós leibnizi létezőnek, míg a „realista” irány valódi létezőnek tekinti a „jól megalapozott fenoméneknek” nevezett testeket is. Legutóbb Hubertus Busche adott egy igen határozott megfogalmazású realista Leibniz-értelmezést, amelyben Leibniz ezoterikus filozófiájaként mutatja be a fénynek az éteri anyaggal mint első anyaggal való azonosítását, amely mindent átható módon örvénylik a bolygókat magában foglaló végtelen úrtól kezdve az egyszerű szubsztanciákat a mindig kisebbé osztódó, ám el sosem tűnő, meg sosem semmisülő olajcseppekként körülölelő testekig. Amikor az előadást megelőző napokban olvastam az erről szóló tanulmányt (Busche 2009b), nem voltam meggyőzve, s kerestem a magyarázatot arra, hogyan lehet komolyan elgondolni az örvénylő fényéternek s a homályos percepcióként, s így *potentia patiendiként* értelmezett „anyagnak” az azonosságát. Csupán egy nem éppen szigorúan tudományos, hanem úgyszólván *de homine ad hominem* érvet találtam, amikor elgondolkodtam az ugyanekkor megkapott kis lapocskán, rajta az augusztusban elhunyt Wolfgang Röd arképevel s egy Karl Rahnertől való idézettel. A hozánk sok-sok szálon kötődő Wolfgang Röd emléke előtt is tisztelegve idézem fel a rahneri mondatot, amely mintha azt sugallná, hogy vagy nincs megoldás a leibnizi dualitás egységes értelmezésére, vagy az csak a *Monadológiával* egy időben íródott másik kis értekezés szellemében, a természet és a kegyelem ésszerű elveinek összekapcsolódása révén lehetséges: *Jetzt ist nichts mehr schwer, sondern alles leicht, und alles ist Licht und Gnade.* „Most már semmi sem nehéz, hanem minden könnyű, és minden fény és kegyelem.”

## IRODALOM

- Busche, H. szerk. 2009a. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie*. Berlin, Akademie Verlag.
- Busche, H. 2009b. Präetablierte Harmonie und Monadenlehre: eine neue Interpretation von Leibniz als Philosoph. In Th. A. C. Reydon – H. Heit – P. Hoyningen-Huene (szerk.) *Der universale Leibniz. Denker, Forscher, Erfinder*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag. 63–84.
- Leibniz, G. W. 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Szerk. C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 7 vols. Repr. Hidesheim, Georg Olms. 2008. [= GP]
- Leibniz, G. W. 1907. *Értekezések*. Ford. Bauer Simon – Vida Sándor. Budapest, Franklin Társulat.
- Leibniz, G. W. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa.

- Leibniz, G. W. 1996. *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Philosophische Schriften, 1. kötet). Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Spinoza, B. 1990. *Ethique*. Paris, PUF.
- Spinoza, B. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor. Budapest, Osiris.
- Spinoza, B. 2002. *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Szemere Samu, átdolg. Boros Gábor – Szalai Judit. Budapest, Osiris.
- Spinoza, B. 2010. *Etica*. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini. Pisa, Editioni ETS.

## A végtelen észlelésének problémája az *Újabb értekezésekben* és a *Monadológiában*

*C'est déjà connaître l'infini que de connaître que cette répétition  
peut toujours se faire.*

Leibniz: *Lettre à Remond*, GP 3. 658<sup>1</sup>

Frank Bourbage és Nathalie Chouchan a végtelennek ötféle használatát különbözteti meg a *Monadológiában*: Leibniz beszél Isten végtelenségéről, a lehetséges világok végtelenségéről, a szubsztancia végtelenségéről, a világ végtelenségéről és az anyag végtelen oszthatóságáról (Bourbage – Chouchan 1993. 21–33). Ez az osztályozás azon alapul, hogy a végtelen hányféle dolognak az attribútuma, és attól függően, hogy mihez kapcsolódik, a végtelen hol metafizikai, hol fizikai jelentéssel ruházódik fel. Egészen más megközelítéssel van dolgunk akkor, amikor azt kérdezzük, miként lehetséges Leibniz szerint a végtelen észlelése. E kérdés szorosan összefügg ugyan a szubsztancia végtelenségének problémájával, ám ekkor mégsem fizikai vagy metafizikai, hanem észleléselemleti alapon vizsgáljuk a végtelent. A *Monadológia* észleléselemleti paradigmája szerint minden percepciónk egységes és végtelen. Ily módon minden percepciónk valamilyen formában összefügg a végtelen észlelésével. Jelen tanulmányban a *Monadológia* végtelenre vonatkozó észleléselemletét az *Újabb értekezések az emberi értelemről* végtelennel kapcsolatos fejtegetéseiből kiindulva fogjuk vizsgálni. Tudvalevő, hogy az *Újabb értekezésekben* Leibniz Locke-kal vitázva fejti ki nézeteit. Mi elsősorban a II. rész 17. fejezetére fogunk koncentrálni, amely *A végtelenről* címet viseli, és amelynek központi kérdése az, hogy miként tesz szert az elme a végtelen ideájára. Nyilvánvaló, hogy Locke szerint az elme a végtelen ideáját empirikus úton, a véges ideákból kiindulva alkotja meg. Leibniz e fejezetben található érve ezzel szemben azt próbálja meg igazolni, hogy az a mód, ahogyan Locke szerint az elme megalkotja a végtelen ideáját, megköveteli, hogy az elme eleve kapcsolatban álljon az igazi végtelennel, azaz az abszolútummal. Úgy tűnik, Leibniz itt ugyanarra az innátista álláspontra helyezkedik, mint Descartes,

Szeretnék köszönetet mondani Komorjai Lászlónak és Schmal Dánielnek kritikai megjegyzéseikért, amelyek sokat segítettek abban, hogy e tanulmány érvelését pontosabbá és világosabbá tegyem.

<sup>1</sup>A rövidítések feloldását lásd a tanulmány végén az irodalomjegyzékben.

aki kritikusaival szemben amellet érvelt, hogy a végtelen ideájának az elmében történő megképzéséhez eleve rendelkezünk kell az aktuális végtelen ideájával. Ahhoz tehát, hogy világosan lássuk, miként értelmezi Leibniz az *Újabb értekezések*ben a végtelen ideájának megképződését az elmében, érdemes bevonni a vizsgálódás körébe Descartes erre vonatkozó egyik érvét is. Locke, Descartes és Leibniz érvei egyaránt arra a kérdésre vonatkoznak, hogy miként képes az elme véges mennyiségeket a végtelen felé növelni, valamint hogy miként képes felismerni, hogy egy ilyen művelet a végtelenbe tart. Tanulmányunk két részre tagolódik: az elsőben azzal a vitával foglalkozunk tehát, amely a végtelen növelés kapcsán a végtelen ideájának észlelhetőségével kapcsolatos. Itt az lesz a célunk, hogy megvilágítsuk a leibnizi megoldás sajátosságait Locke és Descartes álláspontjához képest. A második részben pedig az *Újabb értekezések*ben megmutatózó jellemzők szerint fogjuk értelmezni a *Monadológiának* a végtelen észlelésére vonatkozó koncepcióját.

## I. A VÉGTELEN ÉSZLELÉSE AZ ÚJABB ÉRTEKEZÉSEKBEN

### 1. A végtelen ideája Locke szerint

Vajon van-e olyan tartalma az emberi elmének, amely visszavezethetetlen az érzéki tapasztalatra? A 17. század ismeretelméleti vitáinak egyik központi kérdése ez.<sup>2</sup> E viták homlokterében az ideák természete, és velük összefüggésben a reprezentáció, az absztrakció, az elsődleges és másodlagos minőségek magyarázatának problémái állnak. E viták egyik aspektusa a végtelen ideájára, tehát a végtelen észlelhetőségére vagy elgondolhatóságának mikéntjére vonatkozik.<sup>3</sup> A végtelen ideája kapcsán a következő kérdés merül fel: milyen természetű az az idea, amellyel a végtelenről rendelkezünk? E kérdésre első megközelítésben két válasz adható: vagy azt állítjuk, hogy a végtelen ideája a véges ideák módosulása, oly módon, hogy a véges mennyiségeket vég nélkül megnöveljük; vagy pedig azt, hogy a végtelen valamilyen módon eleve adott az elmében, az elme eredendően birtokolja, vagy pedig közvetlen hozzáférése van hozzá. E kérdés kitüntetettsége onnan ered, hogy a végtelen ideája lehetőséget adhat ama tézis cáfolatára, miszerint az elmében minden ismeret visszavezethető az érzéki tapasztalatra. A végtelen ugyanis nem lehet tapasztalat tárgya. Az érzéki tapasztalat kizárólag véges mennyiségek és minőségek ideáit alakítja ki az elmében. Ha tehát kimutatható, hogy a végtelen ideáját az elme nem képes véges ideák

<sup>2</sup> Az innátizmus-vitáról Leibniz és Locke között lásd Boros 2009. 133–138, valamint Jolley 2005. 103–111.

<sup>3</sup> A továbbiakban a végtelen észlelésének problémáján azt a kérdést értem, hogy milyen módon alkot fogalmat az elme a végtelenről, azaz milyen természetű a végtelen ideája, és mi jellemzi azt a folyamatot, amelynek során ez az idea megképződik az elmében.

megnövelésével létrehozni, akkor ez döntő cáfolat lehet az ideák eredetéről szóló vitában.

Locke és Leibniz ebben a kérdésben ellenkező állásponton áll. Locke az *Értekezés az emberi értelemről* című művében részletesen bemutatja, miként hozza létre az elme a végtelen ideáját véges mennyiségekből. Ezt az álláspontot természetesen sem Descartes, sem Leibniz nem fogadja el. Annak megértéséhez, hogyan érvel a két innátista gondolkodó ezzel az állásponttal szemben, ismertetnünk kell Locke értelmezését.

Locke az *Értekezés az emberi értelemről* második könyvének 17. fejezetében vizsgálja, miként tesz szert az elme a végtelen ideájára. A mű alaptézisével összhangban amellet érvel, hogy ez az idea, éppúgy, mint minden más idea, visszavezethető a tapasztalatra. Szerinte a végtelenről véges mennyiségek megnövelése révén alkotunk fogalmat. Kiinduló pontja az, hogy a végtelent minden esetben mennyiségileg gondoljuk el: „a végest és a végtelent az elme [...] a mennyiség moduszainak tekintti” (ECHU II. 17; mk. 226). Locke meggyőződése, hogy minőségeket lehetetlen tökéletességi fokozatokon keresztül a végtelenbe növelni, és Isten végtelennek tekintett minőségi attribútumai, miként a jóság, a hatalom, a bölcsesség stb. valójában visszavezethetőek mennyiségileg meghatározott végtelenségekre, nevezetesen Isten mindenütt jelenvalóságára, és örökkévalóságára. Mivel a minőségekkel ellentétben a mennyiségek részekből épülnek fel, alkalmasak arra, hogy hasonló mennyiségek hozzáadásával megnöveljük vagy megsokszorozzuk, illetve hasonló mennyiségek elvételével csökkentsük vagy részekre osszuk őket. Locke három olyan mennyiség-ideát nevez meg, amely kiváltképpen alkalmas a végtelenbe történő növelésre: a szám, a tér és a tartam ideáját. E három közül a szám a legalkalmasabb a végtelen ideájának megalkotásához, hiszen az elme a tér és a tartam növeléséhez is „a számok ideáit és ismétléseit használja fel” (uo.; mk. 232). Következésképpen „az összes idea közül a szám szolgáltatja nekünk [...] a legvilágosabb és leginkább elkülönített ideát a végtelenségről” (uo.).

Hogyan tesz szert az elme a végtelen mennyiségi ideájára? Locke szerint a végtelen ideája két forrásból származik: az érzékelésből (*sensation*) és a reflexióból (*reflection*). Miként a második könyv első fejezetében hangsúlyozza, minden idea visszavezethető e külső és belső forrásra, ám a végtelen ideájának megkonstruálásához mindkettő egyszerre hozzájárul. Az érzékelésből származnak a véges mennyiségi ideák, ezért a véges ideája közvetlenül, az érzéki tapasztalattal együtt adódik az elme számára: „a kiterjedés utunkba eső darabjai, amelyek hatnak érzeinkre, magukkal hozzák az elmébe a véges ideáját” (uo.; mk. 226). Az észlelés rendjében a végesnek tehát prioritása van a végtelenhez képest: az elme a végtelent a véges ideákból hozza létre a véges mennyiségek növelésével. A végtelen ideájának megalkotásához azonban szükséges a reflexió is. A reflexió jelen esetben az elme önreflexióját jelenti, amennyiben észleli önmagában a háttalan növelés képességét:

[A] szám végtelensége valójában csakis abban a képességünkben (*power*) van, hogy bármely korábbi számhoz mindig hozzá tudjuk adni egységek tetszőleges kombinációját, mégpedig oly sokáig és oly sokszor, ameddig és amennyiszer csak akarjuk [...], amely képesség mindig elegendő lehetőséget biztosít az elmének további, végtelen összeadásokhoz (uo.; mk. 234).

Miközben tehát az elme a véges mennyiségek folytonos összeadásának műveletét végzi, észleli magában annak képességét, hogy e műveletsort tetszőlegesen bármeddig meghosszabbítsa. A végtelen ideája annak eredménye tehát, hogy az elme véges mennyiségeket ad össze, miközben reflektál arra a képességére, hogy ezt a műveletet tetszés szerint bármeddig végezheti.

Mi jellemzi azt az ideát, amely e műveletsor eredményeként létrejön? Locke hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája negatív és dinamikus idea: „a végtelenségről alkotott ideánk [...] végtelenül növekvő idea [...] nem egyéb, mint az elme feltételezett végtelen haladása tetszése szerinti, sokszor ismételt tér-ideákon át [...] anélkül, hogy az idea valaha teljessé válna” (uo.; mk. 230–231). Locke fontosnak tartja megkülönböztetni egymástól a *tér végtelenségének* és a *végtelen térnek* az ideáját.<sup>4</sup> Az elmében legfeljebb a tér végtelenségének folyton növekvő ideája lehetséges, hiszen ha megképződhetne a végtelen tér ideája, akkor az azt feltételeznék, hogy a végtelenbe tartó növelés elért a végére, ami nyilvánvaló ellentmondás, avagy hogy „az elme mintegy átjutott a túlsó oldalra, és ténylegesen szemléletében tartja mindama megismételt tér-ideákat, melyeket a végtelen ismétlés valójában sohasem jeleníthet meg neki” (uo.; mk. 230). Következésképpen Locke tagadja, hogy rendelkezni a végtelen pozitív ideájával, ami alatt lényegében az arisztotelészi aktuális végtelent érti: „a végtelen szám aktuális ideája képtelenség” (uo.; mk. 231). A végtelen ideája tehát a potenciális végtelen ideája, amely feltételezi az elmének a véges mennyiségek növelése során kifejtett folytonos aktivitását.

## 2. Leibniz válasza

Az *Újabb értekezés az emberi értelemről* című művében Leibniz meglehetősen tömören, mindössze két oldalon válaszol Locke-nak a végtelen ideájával kapcsolatos fejtegetéseire, miközben megpróbál rámutatni a locke-i álláspont hiányosságaira. Mielőtt rátérnének Leibniz fő érvének elemzésére, azt kell rögzítenünk, miben ért egyet Locke-kal. A fejezet végén így rekonstruálja Locke-nak a végtelen tér ideájával kapcsolatos álláspontját: „Nincs ideánk végtelen térről, és semmi sem világosabb, mint a végtelen szám tényleges ideájának abszurditása”

<sup>4</sup> Ez a megkülönböztetés azonos a potenciális végtelen és az aktuális végtelen arisztotelészi különbségével.

(NE II. 17; mk.135). Ehhez a következő megjegyzést fűzi: „Ugyanez a véleményem. Ám az oka ennek nem az, hogy nem tudnánk rendelkezni a végtelen ideájával, hanem az, hogy a végtelen nem lehet igazi egész” (uo.).<sup>5</sup> Leibniz egyetért tehát Locke-kal abban, hogy a végtelen nem lehet egészként adott a szemléletünk számára.<sup>6</sup> Ugyanakkor ennek okát másban látja, mint ellenfele: nem azért nem tehetünk szert a végtelenre mint egészre, mert a végtelen pozitív ideája eleve lehetetlen, hanem azért, mert végességünknel fogva képtelenek vagyunk bármely végtelen növelés vagy felosztás végére érni, avagy, másként mondva, képtelenek vagyunk a végtelen véges részekből összerakni vagy megkomponálni. Ebből azonban nem szabad arra következtetnünk, hogy ne rendelkeznénk a végtelen ideájával a kifejezés pozitív értelmében, azaz hogy ne lenne meg az elmében az aktuális végtelen ideája.

Lényegében ebből következik Leibniz központi álláspontja a végtelen ideájával kapcsolatban: ha van fogalmunk a végtelenről, akkor annak meg kell előznie a véges fogalmát, hiszen a végtelen nem komponálható meg a végesből. Két kijelentés fogalmazza ezt meg: (1) „A valódi végtelen, szigorúan szólva, csakis a feltétlenségben van (*dans l'absolu*), és megelőz minden összetételt, s nem részek összcadásából alakul ki” (uo.; mk.133); valamint: (2) „Az igazi végtelen nem egy módosulás, hanem a feltétlen (*c'est l'absolu*). Pont fordítva van, mikor elkezdjük módosítani, korlátozzuk, s valami végest alkotunk” (uo.).<sup>7</sup> Implicit módon Leibniz különbséget tesz valódi és nem valódi végtelen között. A Locke által felvázolt végtelenfogalom a nem valódi végtelent jeleníti meg. Ezzel szemben a valódi végtelen megelőz minden összetételt, azaz végtelenül egyszerű és feltétlen. A véges–végtelen-viszony következésképpen éppen ellenkezője annak, ahogyan Locke azt meghatározza: nem a végesnek van prioritása a szemléletben, hanem a végtelennek, és nem a végtelen fogalmát hozzuk létre a végesből, hanem a véges fogalmát a végtelenből. Ugyanis minden, ami végesként adott, a végtelen módosulása és korlátozása.

Ez az elgondolás többnyire közös a kora modern metafizikai rendszeralkotók gondolkodásában. Descartes ugyanígy vélekedik a véges–végtelen-viszonyról: „Ugyanis valóságosan előbb van meg Isten végtelen tökéletessége, mint a mi tökéletlenségünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatá-

<sup>5</sup> E megjegyzés fontossága onnan is látszik, hogy ezen kívül még kétszer előfordul a rövid fejezetben: „Voltaképpen értelemben igaz, hogy végtelen sok dolog van, tehát hogy mindig több dolog van annál, amennyit meg tudunk jelölni. Ám nincsen végtelen szám vagy vonal, vagy más végtelen mennyiség, ha igaz egészként tekintjük őket, és ez könnyen bizonyítható” (NE II. 17; mk. 133), továbbá: „Ám tévedünk, ha olyan feltétlen teret akarunk elképzelni, amely részekből álló végtelen egész volna: egyáltalában nem létezik ilyesmi, s ez ellentmondásos fogalom” (uo. mk. 134).

<sup>6</sup> E kijelentéséhez vissza kell majd térnünk a végtelenre vonatkozó percepció vizsgálatakor.

<sup>7</sup> A fordítást finoman módosítottam.



rolása és tagadása” (Beszélgetés Burmannal, AT V. 153).<sup>8</sup> Ez az álláspont azt feltételezi, hogy az elme hozzáférése a végtelenhez eleve adott, oly módon, hogy vele született ideával rendelkezik a végtelenről (Descartes, Spinoza), vagy úgy, hogy az ész által közvetlen hozzáférése van Isten elméjéhez (Malebranche), vagy úgy, hogy az elme közvetlen viszonyban áll az abszolúttal (Leibniz). Ez a meggyőződés e metafizikai rendszerek egyik fontos alapelve. A kérdés az, hogy lehetséges-e ezt bizonyítani, vagy pedig egy metafizikai elvként kell elfogadni.

Mielőtt rátérnénk annak vizsgálatára, miként igyekszik Leibniz cáfolni Locke álláspontját, nézzük meg, hogyan érvel Descartes.

### 3. Descartes érve

A véges ideák végtelenbe tartó növelésének problémája a Descartes *Elmélkedései*-vel szemben felhozott ellenvetésekben is fontos szerepet kapott. Az a meggyőződés, hogy a végtelen ideája nem adott eleve az elmében, hanem véges ideák növelésével jön létre, feltűnően sok antikarteziánus kritika alapját képezte. Előszörként Regius és Aemilius hozzák fel ezt Descartes-tal szemben, majd megjelenik Caterus, Mersenne, Hobbes, Gassendi és Hyperaspistés ellenvetéseiben is. Descartes válaszainak lényege az, hogy a véges ideák végtelenbe növelésének képessége a végtelen ideájának elmében lévő előzetes meglétéből származik. Regiusnak és Aemiliusnak például ezt írja:

Ami az ellenvetéseket illeti: az elsőben önök azt mondják, hogy abból, hogy megvan bennünk valamennyi bölcsesség, valamennyi hatalom, valamennyi jószág, valamennyi mennyiség stb., megalkotjuk önmagunk számára a végtelen, vagy legalábbis a határtalan bölcsesség, hatalom, jószág ideáját, éppúgy, mint más, Istennek tulajdonított tökéletességeket, vagy egy végtelen mennyiség ideáját. Mindezt szívesen elismerem önöknek, és meggyőződésem, hogy semmi más ideával nem rendelkezünk Istenről, mint ezzel, amelyet ezen a módon alkotunk meg. Ám az érvem minden ereje abban áll, hogy azt állítom: természetem nem lenne képes e bennem meglévő nagyon csekély mértékű tökéletességeket a végtelenbe növelni anélkül, hogy ne abból a lényből származna, akiben e tökéletességek aktuálisan végtelenül fennállnak.

*Levél Regiusnak, 1640. május 24. AT III. 64*

<sup>8</sup> Boros Gábor fordítása. In Descartes 1994. 57, 11. jegyzet. Malebranche-nál lásd ugyanezt: „az elme nem csupán rendelkezik a végtelen ideájával, hanem az még a véges ideája előtt megvan benne” (*Recherche de la vérité*, III. II. 4; Malebranche 1979. 341).

Descartes tehát azt válaszolja Regiusnak, hogy a véges ideák végtelenbe növelésének képessége abból ered, hogy „természetünk a végtelen Istentől származik”. Annak jele, hogy Istentől származunk nem más, mint a tökéletes végtelen ideájának megléte az elmében, amely egyúttal a véges ideák végtelenbe növelésének képességével is felruházta az elmét. Descartes itt elsősorban minőséget kifejező ideák végtelenbe növeléséről beszél, amit Locke eleve kizár. Felmerül a kérdés, vajon ugyanazon a mentális műveleten alapul-e véges mennyiségek végtelenbe növelése, mint véges minőségeké. E kérdést azonban nem kell megválaszolnunk, hiszen Descartes a Mersenne ellenvetéseire adott válaszában felhoz egy érvet a mennyiségi növeléssel kapcsolatban is. Az érv a számok végtelen összeadásán alapul:

Például abból, hogy észreveszem, hogy számolás közben soha nem fogok tudni minden szám legnagyobbikáig elérni, és hogy ebből felismerem, hogy van valami a számolással kapcsolatban, ami meghaladja az erőmet, levonhatom szükségszerűen [...], hogy az a képesség (*vis*), amellyel megértem, hogy mindig van valami felfognivaló többlet a számok legnagyobbikában, amit soha nem tudok felfogni, nem tőlem származik, és hogy ezt én egy olyan más lénytől kaptam, amely tökéletesebb, mint én vagyok.

*Válaszok az ellenvetések második sorozatára, AT VII. 139*

Látható, hogy Locke-hoz hasonlóan Descartes szerint is önreflexiót végez az elme, miközben számolás közben a végtelenbe tart. Ennek eredményeként veszi észre, hogy nem képes elérni a műveletsor végére, mivel az meghaladja képességeit. Ennek felismerését ugyanakkor az teszi lehetővé, hogy az elme képes összevetni a számolás mindenkori eredményét azzal, amit a számolás soha el nem érhet. Másképp mondva, az elme képes többet gondolni annál, mint amennyit gondol, hiszen az összevetéskor a fennmaradó többletet, tehát magát a végtelent is elgondolja. Ez pedig nem más, mint az aktuális végtelen. Az elme képessége a végtelenbe számolásra tehát annak köszönhető, hogy eleve rendelkezik a végtelen pozitív és aktuális ideájával. Descartes érvét beteljesíthetlenségi érvnek nevezhetnénk, amennyiben az elme ama képessége, hogy felismerje: a számsorozat potenciálisan végtelen, azon alapul, hogy természeténél fogva rendelkezik az aktuális végtelen ideájával, azaz fogalma van egy olyan végtelenről, amelyet a számsorozat soha el nem érhet.

#### *4. Leibniz érve*

Most pedig vizsgáljuk meg, milyen érvvel támasztja alá Leibniz Locke-kal szemben azt, hogy a végtelen ideája nem hozható létre pusztán empirikus alapon. Leibniz válaszként fogalmazza meg érvét Locke-nak ama megállapítására, miszerint „az elme képessége (*puissance*) arra, hogy hozzáadással vég nélkül ki-

tágítsa a tér ideáját, mindig ugyanaz marad, innen nyerjük a végtelen tér ideáját” (NE II. 17; mk. 134).<sup>9</sup> Leibniz egyetért Locke-kal (és Descartes-tal is) abban, hogy a végtelen ideájának észleléséhez az elme önreflexiójára van szükség. Ám Leibniz szerint az elme önreflexiójának tartalma más, mint ahogy azt az angol filozófus meghatározta. Leibniz szerint ki kell egészíteni az idézett megjegyzést, azaz mélyebbre kell hatolni az önreflexióban: „Helyénvaló hozzátenni, hogy ez azért van, mert látjuk, hogy ugyanaz az alap mindig fennáll (*la même raison subsiste toujours*)” (uo.). Leibniz válaszában lényege tehát az, hogy a végtelen ideáját annak észleléséből nyerjük, hogy „ugyanaz az alap mindig fennáll”. Ez az, amivel ki kell egészíteni Locke magyarázatát, ám ezzel a kiegészítéssel megfordul a véges–végtelen-viszony: a végtelen nem származtatott, hanem eredendő fogalomnak bizonyul. Az érv voltaképpen abban a magyarázatban rejlik, amelyet Leibniz értelmező szándékkal fűz hozzá a kijelentéshez, és amelyet teljes egészében idéznünk kell:

Vegyünk egy egyenes vonalat, s hosszabbítsuk meg úgy, hogy végül a kezdeti kétszerese legyen. Nyilvánvaló, hogy a második tökéletesen hasonló lesz az elsőhöz és ismét megkétszerezhető, így eljutunk egy harmadik vonalhoz, amely ismét hasonló az előzőekhez, s mivel ugyanaz az alap mindig fennáll, lehetetlen, hogy bármikor megállítson valami, ennél fogva a vonal meghosszabbítható a végtelenig. Ezen a módon a végtelen szemlélete a hasonlóságéból vagy az alap azonosságából származik, eredete pedig megegyezik az egyetemes és szükségszerű igazságokéval. Ez mutatja, miként található bennünk magunkban az, ami ezen idea felfogásának megadja a beteljesülést,<sup>10</sup> s miért nem származhat az érzéki tapasztalatokból – mint ahogyan a szükségszerű igazságok sem bizonyíthatók indukcióval vagy az érzékek útján. (Uo.)

Ez az érv több részből áll: egy példából, egy abból levont következtetésből, valamint a következtetés magyarázatából. A példa Locke-hoz hasonlóan egy véges mennyiség végtelenbe történő növelésére vonatkozik. Leibniz példája lényegében a véges ideák Locke módszere szerinti növelését követi a szükséges kiegészítéssel. A megsokszorozott véges mennyiség egy egyenes, amelyet kétszeresére növelünk, azaz kettővel megszorunk. Ekkor két egyenest kapunk, amelyekből a második kétszerese az elsőnek, miközben „tökéletesen hasonló” hozzá. Ha újra elvégezzük a műveletet, az eredmény újra csak tökéletesen ha-

<sup>9</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Leibniz (legalábbis az általam ismert kiadásokban) tévesen rekonstruálja Locke álláspontját, hiszen – mint láttuk – Locke tagadja, hogy szert tehetnénk a végtelen tér ideájára. Ez nyilvánvalóan egy elírás, hiszen a következő oldalon már egyetértve idézi Locke-ot, mondván: „Nincs ideánk végtelen térről” (NE II. 17; mk. 135).

<sup>10</sup> (...) *ce qui donne de l'accomplissement à la conception de cette idée se trouve en nous-mêmes.* A fordítást módosítottam, hiszen itt Leibniz azt hangsúlyozza, hogy az idea szemlélete, felfogása vagy belátása beteljesítetté vagy befejezetté válik (*accomplissement*), szemben a végtelen locke-i ideájával.

sonló lesz az előzőekhez, csak a hossza lesz az előző kétszerese. És így tovább. Leibniz szerint a vonal azért hosszabbítható meg a végtelenig, mivel „ugyanaz az alap mindig fennáll (*la même raison ayant toujours lieu*)”. Ha meg akarjuk érteni, mi az, amivel Leibniz kiegészíti Locke érvét, akkor világosan kell látnunk, mit nevez itt alapnak. Az alap (*raison*) kifejezés többértelmű. Megjelenik az elégséges alap elvében (*principe de la raison suffisante*), ahol okot jelent,<sup>11</sup> de jelent ész is, valamint a matematikai nyelvben egy számsorozat algoritmusát is ez a kifejezés jelöli. A kérdés az, hogy itt az alap melyik jelentése teszi lehetővé a véges mennyiség végtelenbe növelhetőségének felismerését. Burbage és Chouchan, akik részletesen elemzik Leibniz Locke-nak adott válaszát, az alap azonosságán azt a formális szabályt (algoritmust) értik, amellyel az eredeti vonalat megkétszerezük: „[A]z, hogy ez a növelés befejezhetetlen, nem vezet semmilyen határozatlansághoz: adekvát módon ismerjük a törvényt, amely a növelést szabályozza, és ez biztosít bennünket a végtelenségéről. Semmi nem ítélt bennünket arra, hogy a végtelennek csak egy határozatlan (*indéfinie*) ideájával rendelkezünk: ismerjük a végtelenség alapjait (*raisons*)” (Burbage–Chouchan 1993. 60). Ezen értelmezés helyességéhez nem fér kétség. A növelés alapja az  $a \times 2$  algoritmus, ahol az  $a$  mindig az adott vonalat jelenti. E szabály ugyanaz marad minden újabb növeléskor, és nem más, mint az ész törvénye. Amikor az ész önmagában szemléli ezt a törvényt, akkor észleli, hogy az a művelet során változatlan marad. Ez a magyarázat ugyanakkor csak részben tűnik kielégítőnek. Ha csak így módon értenénk az alap kifejezést, akkor Leibniz nem mondana többet, mint Locke. Az alap ugyanis ez esetben *nem végtelen*, hanem egy formális szabály, amelynek a változatlanságából kell a végtelenre következtetni. Locke is ezt állítja, amikor az elme önreflexiójának fontosságát hangsúlyozza, mondván, hogy az elme önmagában találja meg a képességet vagy erőt a végtelenbe haladásra. Ha tehát az alap kifejezés ebben az esetben csupán a formális szabályt jelenti, akkor abból továbbra is az következik, hogy a végtelent egyrészt meg kell komponálni, másrészt hogy a véges szemlélete megelőzi a végtelenét. Márpedig minden arra mutat, hogy Leibniz érve ennek ellenkezőjét hivatott alátámasztani.

Úgy tűnik tehát, hogy Burbage és Chouchan értelmezése kiegészítésre szorul, mivel eltekint egy fontos részlettől Leibniz érvében. Nevezetesen attól, hogy Leibniz a kiinduló szakasz és az eredményül kapott kétszeres szakasz *hasonlóságát* hangsúlyozza, amikor az alap azonosságáról beszél. Leibniz azt állítja, hogy az eredményül kapott kétszeres hosszúságú szakasz tökéletesen hasonló (*parfaitem semblable*) az előzőhöz, és e hasonlóság miatt folytatható a megkétszerezés, majd az újabb vonal hasonlóságának köszönhetően ismerjük fel, hogy *ugyanaz az*

<sup>11</sup> Lásd: „Az elégséges alap elve (...) értelmében úgy gondoljuk, hogy egy tény nem lehet valóságos vagy létező, és egy kijelentés nem lehet igaz, ha nincs elégséges alapja annak, hogy miért van így és nem másképp.” *Monadológia* 32. §, mk. 313.

*alap mindig fennáll*, minek következtében sohasem állhatunk meg a növelésben. Leibniz az érvként szolgáló példáját a következőképpen magyarázza: „Ezen a módon a végtelen szemlélete a hasonlóságéból vagy az alap azonosságéból származik (*la considération de l'infini vient de la similitude ou de la même raison*)” (NE II. 17; mk. 134). E megjegyzés szerint a végtelen szemléletéhez (*la considération de l'infini*) a hasonlóság és az alap azonossága is hozzájárul.<sup>12</sup> A hasonlóságban azonban nem az  $a \times 2$  formális elvét szemléljük, amely önmagában nem végtelen, hanem a végtelent magát, amely ily módon megelőzi a végeket, és amely a végesnek a végtelenbe történő növelését lehetővé teszi. Leibniz a két szakasz *tökéletes* hasonlóságáról beszél. Miben áll ez a hasonlóság? A vonal kontinuos mennyiség. A két vonal (amely közül az egyik a másiknak kétszerese) matematikailag abban azonos – és ennél fogva tökéletesen hasonlít egymáshoz –, hogy mindkettő végtelenig osztható. Következésképpen amikor felismerjük a kiinduló mennyiség és a megkétszerezett mennyiség tökéletes hasonlóságát, akkor felismerjük, hogy mindkettő tartalmazza a végtelent. *Az ugyanaz az alap* tehát egyszerre jelenti azt az intenzív végtelent, amelyet minden véges vonal magába zár, és az algoritmus változatlan azonosságát. E két elem szemlélete miatt nyilvánvaló, hogy „lehetetlen, hogy bármikor megállítson valami”, amikor egy véges mennyiséget folytonosan növelni kezdünk, hiszen a megnövelendő mennyiség már eleve magába zárja a végtelent, az algoritmus pedig mindig változatlan marad. Locke-kal szemben Leibniz tehát nyilvánvalóvá teszi, hogy a végtelen szemlélete *megelőzi* a véges szemléletét. Az itt felhozott példa arra mutat rá, hogy amikor az elme egy véges mennyiséget növelni kezd, és e műveletre reflektál, akkor e reflexióban ismeri fel a végtelent, de nem potenciális vagy negatív végtelenként, hanem az alap azonosságában eleve adott aktuális vagy pozitív végtelenként és az ész örökké változatlan törvényeként. Leibniz szerint tehát van egy pozitív adottság az elmében, amely alapján felismerjük, hogy a véges mennyiségek növelése soha nem ütközhet határokbá.

### 5. A három érv összehasonlítása

Az ismertetett érvek a következőkre mutatnak rá: a véges mennyiségek végtelenbe növelése során az elme kettős műveletet végez: egyrészt véges mennyiségek sokszorozását végzi, másrészt észreveszi, hogy ez a művelet soha nem ütközik korlátba. Az igazi kérdés és a vita tárgya itt a művelet második részére vonatkozik, amely mindenki szerint az elme önreflexióját feltételezi: vajon mi ennek az önreflexiónak az igazi tartalma? Itt mindhárom szerző ugyanazt a kifejezést használja: az elme felfedezi magában a végtelenbe növelés (az összeadás

<sup>12</sup> A francia kifejezésben a „vagy” kötőszó (*ou*) azt is jelentheti, hogy „avagy”, „azaz” (*ou bien*).

vagy a sokszorozás) művelete vég nélküli megismétlésének *képességét*. Descartes *viszról*, Leibniz *puissance*-ről, Locke *power*-ről beszél.

Leibniz nyilvánvalóan nem cáfolja, hanem kiegészíti Locke érvét, mégpedig oly módon, hogy megmagyarázza, mit tartalmaz az elme önreflexiója. Ez a kiegészítés azonban felér egy cáfolattal, hiszen arra mutat rá, hogy az elmében a végtelen megelőzi a végest, és a véges mennyiségek végtelenbe növelésének lehetőségét az elme csak azért képes felismerni, mert eredendően viszonyban áll az igazi végtelennel, azaz az abszolútummal. Vajon miként viszonyul ebben a kérdésben Leibniz álláspontja Descartes-éhoz? E tekintetben a szakirodalom megosztottnak tűnik. Vannak, akik úgy értelmezik, hogy Leibniz és Descartes álláspontja azonos, vannak, akik szerint különböző. Nicholas Jolley szerint Leibniz lényegében itt egy olyan érvet ismétel meg, amelyet már a karteziánusok is használtak az ellenfeleikkel folytatott vitában: „Amikor Leibniz amellezt érvel, hogy a végtelen ideája pozitív, és hogy logikailag megelőzi a végest, amely a végtelen lehatárolása vagy tagadása, akkor félig tudatosan a karteziánus tábor oldalára áll” (Jolley 1984. 181). Jean Laporte hasonlóan vélekedik. Miután idézi Descartes Mersenne-nek adott válaszát, a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Tökéletesen ugyanezt fogja állítani Leibniz arról a műveletről, amely a számsorozatot megalkotja az egységnek önmagához történő hozzáadásával” (Laport 1988. 122, 3. jegyzet). Ezzel szemben Yvon Belaval Descartes és Leibniz megoldásának különbsége mellett érvel (Belaval 1960. 270–271).<sup>13</sup> Számunkra Belaval álláspontja tűnik a meggyőzőbbnek. Ennek igazolásához vissza kell térnünk ahhoz a magyarázathoz, amelyet Leibniz az általa felhozott példához fűz.

Leibniz itt erősen hangsúlyozza, hogy a végtelen szemléletének, valamint az örök és szükségszerű igazságok szemléletének ugyanaz az eredete. Annak felismerése, hogy a növelés során ugyanaz az alap mindig fennáll, feltétele annak, hogy belássuk: a véges vonal a végtelenségig meghosszabbítható. A szükségszerű igazságok az induktív igazságokkal állnak szemben. Locke lényegében induktíve vezet el a végtelen ideájának megképzéséhez, és így ez az idea soha nem tud beteljesedni, mindig csak negatív és potenciális marad. Ezzel szemben Leibniz szerint az alap azonossága megmutatja nekünk, „miként található bennünk magunkban az, ami ennek az ideának megadja a *beteljesülést*, és miért nem származhat az érzéki tapasztalatokból – mint ahogyan a szükségszerű igazságok

<sup>13</sup> Belaval ugyanott idézi L. Brunschvicg *Les Étapes de la philosophie mathématique* (Paris, Félix Alcan, 1912) című művét is, aki szintén a különbség mellett érvel. Belaval könyvében (*Leibniz critique de Descartes*) eleve a két szerző különbségeire helyezi a hangsúlyt. E kérdés megítélésében fontos szempontnak tekinti a két szerző ideáról vallott koncepciójának különbségét: míg Descartes szerint az ideák az elmében vannak, addig Leibniz szerint az ideák Istenben vannak, az elmében csupán kifejeződnek. E különbség nyomán módosul az evidencia fogalma is a két szerzőnél (Belaval 1960. 142–143). Tehát míg Descartes-nál a végtelen ideája az elmében minden idea közül a legvilágosabb és legegkülönítettebb, azaz a legevidensebb, Leibniznél a végtelen ideáját az elmében nem jellemzi ilyen jellegű evidencia, azaz a végtelen észlelésének alapvetően más a természete.

sem bizonyíthatók indukcióval vagy az érzékek útján” (NE II. 17; mk. 134). Ami tehát a végtelen fogalmát kialakítja bennünk, az bennünk van, és ebből nem potenciális, hanem beteljesült, azaz az aktuális végtelen ideája származik. Másként mondva, a végtelen ideája nem úgy jön létre, hogy véges mennyiségek növelésekor észrevesszük, hogy az elme ezt a műveletet a korábbiakhoz hasonlóan akármeddig képes végezni, hanem úgy, hogy az elme az alap mindenkori azonosságában a priori felismeri a művelet végtelenségét, és észleli benne a végtelen aktualitását. Azonban ez a megoldás különbözik attól, amit a végtelenbe tartó növelés kapcsán Descartes állít. Szerinte az aktuális végtelen az a végtelen többlet, amelyet a növelés soha el nem érhet, és amely mintegy háttérként van jelen minden növelés mögött. Ezzel szemben Leibniznél az aktuális végtelen nem többletként, hanem alapként adott minden véges mennyiségben, és – elsősorban – magában az észben. Az ész tehát nem arra tekintve tesz szert az aktuális végtelen ideájára, amit a növelés soha el nem érhet, hanem arra, ami alapul szolgál minden növeléshez. Ez pedig Leibniz szerint nem más, mint Isten kimeríthetetlenségének ideája: „A feltétlenség ideája a térre vonatkoztatva nem más, mint Isten kimeríthetetlenségének ideája” (uo.).

Leibniz álláspontját tehát így rekonstruálhatnánk: (1) a valódi végtelen szigorúan szólva az abszolútumban van meg, (2) az abszolútum az ideák forrása, (3) az abszolútumok Isten attribútumai, (4) a kiterjedés vonatkozásában az abszolút ideája nem más, mint Isten kimeríthetetlenségének ideája. Az abszolútum ideája az elmében tehát az abszolútumból származik éppúgy, mint az örök igazságok. A véges mennyiségek növelésekor úgy alakul ki tehát a végtelen ideája, hogy az elme az alap azonosságára reflektál, amely magába zárja Isten kimeríthetetlenségét és végtelenségét. Ilyen értelemben különbség mutatkozik a descartes-i és a leibnizi elképzelés között. Míg Descartes érvét beteljesíthetetlenségi, addig Leibnizét kimeríthetetlenségi érvnek nevezhetnénk.

Összefoglalva: Locke, Descartes és Leibniz érvelése, hasonlóságai ellenére, jelentősen különböznek egymástól. Abban egyetértenek, hogy a véges mennyiségek növelése során a végtelen ideája (részben vagy teljesen) az elme önreflexiójából ered. Locke-nál ennek tárgya egy egyszerű repetitív képesség, amelyet nem korlátoz semmi, és amely a potenciális vagy negatív végtelent hozza létre, Descartes-nál az elme a növelés során elgondolja azt, ami felé a növelés folyamatosan tart, de amit soha el nem érhet, és így ismeri fel az aktuális vagy potenciális végtelent, Leibniznél pedig az elme a növelés alapjára reflektál, amely kimeríthetetlenségénél fogva zárja magába az aktuális végtelent. Locke-kal szemben Descartes és Leibniz megoldásában közös, hogy a végtelen az elme észlelőképességének lényegi részét képezi, és beépül annak kognitív szerkezetébe. Ez a kognitív szerkezet azonban nemcsak a végtelenbe tartó számolással, hanem az elme észlelési képességével is kapcsolatban áll.

II. A VÉGTELEN ÉSZLELÉSE A *MONADOLÓGIÁBAN*

Térjünk most rá annak vizsgálatára, mi jellemzi a végtelen észlelését a *Monadológiában*.<sup>14</sup> A monász egy olyan egyszerű szubsztancia, amelynek nincsenek részei, és amelyet, szellemi természetű lévén, folytonos észlelés (*perception*) jellemez. Az észlelés a monász egységében sokféleséget, mégpedig végtelen sokféleséget jelenít meg. Minden percepció egyúttal reprezentáció, amely a monáshoz képest külső valóságot tükrözi. Ezért nevezi Leibniz a monászt a világegyetem „örökös eleven tükrenek” (*Monadológia* 56. §; mk. 318). Mivel a világegyetem végtelen, és mivel a monász minden percepciója tökéletesen reprezentálja a világegyetem teljes egészét, ezért minden percepció végtelen. Így tehát minden percepció, közvetett vagy implicit módon, a végtelen észlelését jelenti, hiszen a végtelen bele van csomagolva minden egyes észlelet egységébe.<sup>15</sup> Ezt Leibniz szerint magunk is tapasztaljuk, „amikor észrevesszük, hogy a legcsekélyebb gondolat is, amelynek tudatában vagyunk, sokféleséget foglal egybe a tárgyban” (*Monadológia* 16. §; mk. 309). Noha minden egyes percepciónk egységes, mégis „ezer meg ezer jel van, melyek arról árulkodnak, hogy minden pillanatban végtelen sok észleletnek kell lennie bennünk, de tudatosá váló észlelet nélkül” (NE, Előszó; mk. 22). Minden percepció tehát végtelen számú ún. *petites perceptions*-t tartalmaz. Leibniz fontos állítása, hogy a percepció nem feltétlenül tudatos, és ezért meg kell különböztetni a tudatos észleleteket a tudattalanoktól. Az emberi elme végessége abban nyilvánul meg, hogy noha minden egyes percepciójában aktuálisan adva van a végtelen valóság, ebből az egészből csak véges mértékű világos észleletet képes kibontani: „A monások nem a tárgy tekintetében, hanem a tárgyra vonatkozó ismeret módosulásait tekintve korlátozottak. Mindnyájan a végtelenre, az egészre (*à l’infini, à tout*) iránynak, csak zavarosan; (percepcióik) határozottságának fokozatai szerint azonban korlátozottak” (*Monadológia* 60. §; mk. 319).<sup>16</sup>

Hogyan egyeztethetőek össze a végtelen észlelésére vonatkozó ama kijelentések, amelyek az *Újabb értekezések*ben szerepelnek azokkal, amelyek a *Monadológia* észleléselemletéből következnek? A végtelen észlelését a két szöveg két irányból közelíti meg. Az *Újabb értekezések* II. könyvének 17. fejezete a végtelen ideájának eredete irányából, a *Monadológia* ellenben a percepció végtelen összetettsége felől. Az első esetben a végtelen logikai elsőbbsége válik hangsúlyossá:

<sup>14</sup> Nyilvánvaló, hogy a *Monadológia* (többek között) Leibniz kései észleléselemletét foglalja össze, és ezért összhangban van az ebben a korszakban született más írásokkal, így az *Újabb értekezésekkel* is.

<sup>15</sup> Schmal Dániel ezt így fogalmazza meg: „A monások végtelenül összetett percepciók sokaságának az egységét jelentik, s így szubsztanciaként tükrözik a kategorematikus végtelent (a végtelen egységet).” Schmal 2013. 96.

<sup>16</sup> Lásd még: „De minden egyes lélek csak azt olvashatja ki magából, amit határozottan jelenít meg; nem tudja egyszerre kibontani valamennyi redőjét, mert számuk végtelen” (61. §; mk. 319).



a végtelen mint feltétlen vagy abszolút eleve adott az elmében, és minden észlelet alapját képezi. Minden véges észlelet az abszolút végtelen módosulása. Az abszolút végtelen azonban nemcsak végtelen, hanem egyszerűség és egység is. Ez teszi lehetővé, hogy a monász percepciója a sokaság egységeként adódjon. A végtelen tehát a percepció alapját képezi, de oly módon, hogy közvetlenül nem része a percepciónak. Ezért hangsúlyozza Leibniz, hogy „az elégséges vagy végső alapnak *kívül kell lennie* az esetlegességek láncolatán vagy sorozatán, még ha a végtelenségig folytatnók is ezt” (*Monadológia* 37. §; mk. 314, saját kiemelés). Ez a percepcióra vonatkoztatva azt jelenti, hogy a percepció végtelenül összetett, benne a végtelen adódik az észlelés számára, ám ha elkezdénénk elemezni, soha nem juthatnánk az analízis végére, hiszen a végtelen kívül van ezen a sorozaton. A végtelenről nem azért van tudomásunk, mert belátjuk: ez az analízis soha nem érhet a végére, miként azt Locke állítaná, hanem azért, mert észleleteinknek a feltétlen képezi az alapját. Ebből következik Leibniznek az az állítása, hogy percepcióink nemcsak potenciálisan, hanem *aktuálisan* is végtelenül felosztottak, éppúgy, mint tárgyuk, amelyet reprezentálnak: „az anyag minden egyes része nemcsak osztható a végtelenségig, amint azt már a régiek is felismerték, hanem fel van osztva aktuálisan is, vég nélkül (*mais encore sous-divisée actuellement sans fin*), minden egyes rész további részekre” (uo., 65. §; mk. 320).<sup>17</sup> Ha a valóság aktuálisan végtelenül felosztott, és ez maradéktalanul reprezentálódik minden percepcióban, akkor a percepció is aktuálisan végtelen percepcióra oszlik. Az, hogy itt Leibniz meghaladja a potenciális végtelent, és az aktuális végtelen pártjára áll, egyértelműen jelzi, hogy lehetségesnek tartja a végtelennek egészként történő szemlélését, hiszen az aktuális végtelen nem más, mint végtelen sokaság egysége. Hogyan egyeztethető össze azonban ez az álláspont azzal a kijelentéssel, amelyet Leibniz háromszor is megismétel az *Újabb értekezések* végtelenről szóló fejezetében, tudniillik, hogy a végtelen mint egész ellentmondásos fogalom, és ezért nem létezhet? Vajon ezzel nem az aktuális végtelen fogalmának ellentmondásosságát állítja?

E kérdés megválaszolásához vissza kell térnünk a *Monadológia* ama megállapításához, amely szerint a monászok „a végtelenre, az egészre irányulnak, csak zavarosan (*elles vont toutes confusément à l'infini, au tout*)” (60. §; mk. 60). Itt Leibniz azonosítja egymással az egészt (*tout*) és a végtelent, ami lehetetlen lenne, ha e két fogalom kizárná egymást. Ez a mondat szó szerint azt állítja, hogy a monászok zavarosan a végtelenbe tartanak. Azért zavarosan, mert nem lehet világos percepciójuk a végtelen egészről. Ez csak Isten privilégiuma: „az olyan átható szemek, mint Istenéi, a legkisebb szubsztanciában a világ dolgainak egész sorozatát kiolvashatnák” (NE, Előszó; mk. 23). Az aktuális végtelen, avagy a

<sup>17</sup> A fordítást kissé módosítottam. Lásd még: „Aki másként ítél, kevésbé ismeri a dolgok végtelen finomságát, amely mindig és mindenütt aktuális végtelenséget foglal magában” (NE, Előszó; mk. 25).

végtelen mint egész fogalma csupán az ember perspektívájából tekintve számít ellentmondásosnak, Isten perspektívájából tekintve nem. A fogalom belső ellentmondásossága úgy küszöbölhető ki, hogy megkülönböztetjük az aktuális végtelen két jelentését. Az aktuális végtelen egyrészt jelenti az abszolút vagy tökéletes végtelent, amely végtelensége mellett egyszerű és oszthatatlan, másrészt jelenti a végtelen sokaság egységét is.<sup>18</sup> Úgy tűnik, ha ellentmondásossága ellenére fogalmat alkothatunk a végtelenről mint egészről, tehát az aktuális végtelenről, az nem azért van, mert képesek lennénk végrehajtani a végtelen sokaságú részek szintézisét a szemléletben. Ez Leibniz szerint (éppúgy, mint Locke szerint) lehetetlen, és a végtelen egész, amely megjelenik a végtelen szám vagy a végtelen tér fogalmában, ellentmondásos. Másfelől azonban, miként az *Újabb értekezésekből* kimutattuk, amennyiben az elme észlelésének alapja a feltételen, tehát maga az abszolút végtelen, annyiban közvetlenül is észlelheti a végtelent egy pozitív idea formájában, tehát aktuális végtelenként. Ez esetben az aktuális végtelen fogalma nem ellentmondásos. Annak felismerése, hogy minden percepció, miként a tárgy, aktuálisan végtelenül felosztott, csakis annak köszönhető, hogy az elme eredendően rendelkezik a végtelennel mint minden percepció alapjával. Ennek hiányában, miként azt Locke-nál láthatjuk, kizárólag a végesből konstruálhatnánk meg a végtelent, következésképpen a végtelen csak potenciálisan, azaz negatív idea formájában lenne adva a számunkra. A monász a végtelenre mint egészre irányul, de csak zavarosan, hiszen erről soha nem alkothat világos és elkülönített fogalmat, ám azt, hogy a végtelenbe tartó sorozatok valóban a végtelenbe tartanak, azért ismerheti fel, mert eredendően rendelkezik az aktuális végtelen fogalmával.

Leibniz ugyanakkor hangsúlyozza az emberi elme korlátoltságát, ami abban nyilvánul meg, hogy az aktuálisan végtelenül összetett percepcióból csak véges számú tiszta és elkülönített percepciót képes kibontani. Az emberi elme korlátoltsága azt jelenti, hogy a végtelen nem egészként, hanem elemek végtelenbe tartó sokaságaként adott a számára oly módon, hogy a véges elemekből nem képes megkonstruálni a végtelent. Éppen ezért a véges mennyiségek növelése éppúgy nem érhet el a végtelen egészhez, miként a véges mennyiségek osztása sem juthat el a reálisan végtelenül kis mennyiséghez. E tekintetben tehát valóban ellentmondásos aktuálisan végtelen nagyról, vagy aktuálisan végtelen-

<sup>18</sup> Georg Cantor a következő jelentéseit különbözteti meg az aktuális végtelennek: „Három fő vonatkozásban vizsgálhatjuk az aktuális végtelent: először, amennyiben az *in Deo extramundo aeterno omnipotenti sive natura naturante* jelenik meg, ahol Abszolútumnak hívják, másodsor amennyiben *in concreto seu in natura naturata* fordul elő, ahol *transzfinitumnak* nevezem, és harmadszor vizsgálhatjuk az aktuális végtelent *in abstracto*, tehát amennyiben az emberi megismerés azt az aktuális végtelen formájában, vagy ahogy én nevezem, a transzfinit számok formájában fel tudja fogni” (Cantor 1988. 78). Ez az osztályozás, noha három jelentést különböztet meg, alátámasztja az aktuális végtelen mint abszolútum (első jelentés) és az aktuális végtelen mint végtelen egész vagy transzfinitum (második és harmadik jelentés) közötti különbségtételt.

nül kicsiről beszélni. Ezért hangsúlyozza Leibniz az *Újabb értekezések* végtelenről szóló fejezetében, hogy „A végtelen egészek, valamint ellentétük, a végtelen kicsinyek csak a mértantudósok kalkulusaiban használatosak, ugyanúgy, mint az algebra imaginárius gyökerei” (NE II. 17; mk. 134). A végtelen szükségképpen kívül van a sorozaton, avagy – Pascallal szólva – egy másik rendben található.<sup>19</sup>

Schmal Dániel egy tanulmányában a következő kérdést teszi fel: „Leibniz, aki gondolkodása szinte valamennyi területén kitüntetett helyet biztosított az aktuális végtelen gondolatának, vajon miért tiltakozott a végtelenül kicsiny mennyiségek realista értelmezése ellen, és miért kezelte fiktív mennyiségként az infinitezimálist” (Schmal 2013. 83). Schmal szerint e kérdésre két válasz adódik: Leibniz egyrészt azért nem tulajdonít realitást az infinitezimálisoknak, mert így egymástól külön tudja kezelni a matematikát és a metafizikát, másrészt pedig azért, mert a végtelenül kis mennyiségeknek fontos szerepet szán a fizikában, miközben az infinitezimálisokat csupán jól megalapozott jelenségekként kezeli, éppúgy, mint a kiterjedt anyagi jelenségeket. Miközben Schmal érvelése meggyőző, úgy tűnik számomra, hogy erre a kérdésre adható egy egyszerűbb válasz is: az aktuális végtelen egyszerűen más rendbe tartozik, mint az infinitezimális mennyiség. Az infinitezimális szükségszerűen a potenciális végtelen rendjében található, és ugyanannak a logikának engedelmeskedik, mint amelyet Locke vázol fel a végtelennek a véges mennyiségekből történő megkomponálása kapcsán. Ezért az infinitezimális realitásáról beszélni ugyanolyan ellentmondás, mint a végtelen egészről.<sup>20</sup>

Láthatjuk tehát, miként egészíti ki egymást az *Újabb értekezések* és a *Monadológia* végtelen-értelmezése a végtelen észlelésének vonatkozásában. Az, hogy fogalmunk van a végtelenről, annak köszönhető, hogy a végtelen eleve adott az elmében. Ez teszi lehetővé, hogy a percepcióban a végtelen sokféleség egységben adódjon, és hogy felismerjük az észleletek aktuálisan végtelen felosztottságát. Az *Újabb értekezések* előszavának egy részlete világosan összefoglalja mindezt:

<sup>19</sup> Burbage és Chouchan szerint Leibniz Locke-kal szembeni kritikájának is egyik fontos eleme, hogy Locke nem tesz különbséget a végtelen különböző „rendjei” között. Locke „saját alapelve következtében [ti. hogy a végtelen csak mennyiségi meghatározottság lehet] nem látja be, hogy a végtelennek több »rendje« létezik, és nem ad lehetőséget önmaga számára, hogy ezeket felismerje és megkülönböztesse egymástól” (Burbage–Chouchan 1993. 61). A szerzőpáros e megjegyzése ugyanakkor bizonyos mértékben ellentmondani látszik ama megállapításuknak, miszerint „amilyen gyakori Pascalnál a »rend« kifejezés, amely a heterogén »rendek« között különbséget tételez, éppoly ritka Leibniznél” (Burbage–Chouchan 1993. 23). Érdemes volna a rendek fogalmát összevetni a két szerzőnél a végtelen vonatkozásában, ám erre jelen tanulmány keretei között nincsen módunk.

<sup>20</sup> Lásd erről különösképpen Michel Serres *Leibniz et ses modèles mathématiques* című könyvének *Les multiplicités monadiques* című fejezetét (Serres 1968. 288–392), különösképpen a *Du calcul infiniésimal* című alfejezetet (uo., 346–348).

De csak a legfőbb ész (*la suprême raison*) illeti meg, melynek figyelmét semmi sem kerüli el, hogy részleteiben megértse az egész végtelenséget (*tout l'infini*), és lássa az összes okot és az összes következményt. Amire mi a végtelennel kapcsolatban képesek vagyunk (*tout ce que nous pouvons sur les infinités*), az csupán annyi, hogy zavarosan megismerjük őket, és legalább elkülönülten felfogjuk, hogy léteznek. Máskülönben helytelenül ítélnénk meg a világegyetem nagyságát és szépségét.  
NE, Előszó; mk. 26<sup>21</sup>

A végtelen világos és elkülönített megismerése, azaz a végtelennek mint egésznek a szemlélése csupán az isteni ész képessége. Az emberi ész a végtelent csak zavarosan ismeri meg, hiszen hiába tart a végtelenbe, soha nem juthat el oda, sem a nagyság, sem a kicsinység irányában. Mindazonáltal – annak köszönhetően, hogy az elmében eleve adott a végtelen – van fogalma a végtelenről, nem csak negatív, hanem pozitív idea formájában is. Ezért képes a világegyetemet a maga fenségességében csodálni, hiszen minden részletében éppúgy felismeri a végtelent, mint az egészben. Az emberi elme nem képes meghaladni saját korlátozottságát, de annak ténye és mikéntje, hogy fogalmat alkot a végtelenről, nyilvánvalóvá teszi, hogy a végtelen minden észlelésének alapját képezi, és hogy szervesen beépül kognitív struktúráiba.

\*\*\*

Ha az észlelés felől közelítünk a végtelen fogalmához Leibniz filozófiájában, akkor a végtelen észlelésére vonatkozóan a következő kijelentések összefüggését kell megértenünk: (1) az igazi végtelen megelőz minden összetételt; (2) a végtelen ideája a feltétlenből származik; (3) minden percepció tartalmazza a valóság egészét; (4) a valóság és annak percepciója aktuálisan végtelenül felosztott; (5) a végtelen egész fogalma ellentmondásos. Az *Újabb értekezések* és a *Monadológia* végtelenre vonatkozó szöveghelyeinek párhuzamos elemzése lehetővé tette e kijelentések összhangjának kimutatását, különös tekintettel arra a vitára, amelyet Leibniz Locke-kal folytat a velünk született ideák kapcsán. Leibniz érve, amellyel bizonyítani igyekszik, hogy a végtelenbe történő számolás csak azért lehetséges, mert eleve rendelkezünk a végtelen ideájával, szilárd alapot biztosít annak értelmezéséhez, miként alkothat az emberi elme fogalmat percepciói aktuálisan végtelen felosztottságáról. A monász csak azért irányulhat a végtelenre, még ha zavarosan is, mert eleve rendelkezik az aktuális végtelen ideájával. Leibniz érvének lényege Locke-kal szemben az, hogy ha nem állnánk közvetlen kapcsolatban a végtelennel mint feltétlennel, és nem rendelkeznenk annak ideájával, akkor a véges mennyiségek növelése során soha nem ismernénk fel, hogy ez a művelet a végtelenbe tart.

<sup>21</sup> A fordítást kissé módosítottam.

## IRODALOM

- Belaval, Yvon 1960. *Leibniz critique de Descartes*. Paris, Gallimard.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Burbaque, Frank – Nathalie Chouchan 1993. *Leibniz et l'infini*. Paris, PUF.
- Cantor, Georg 1988. Végtelenség a matematikában és a filozófiában (szemelvények). Ford. Ruzsa Imre. *Filozófiai Figyelő*. 4/4. 56–87.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1996. *Oeuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 11 kötet. Paris, Vrin [= AT].
- Jolley, Nicholas 1984. *Leibniz and Locke. A Study of a New Essays on Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press.
- Jolley, Nicholas 2005. *Leibniz*. Routledge, Abingdon.
- Laporte, Jean 1988.<sup>3</sup> *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Szerk. C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 7 vols. Repr. Hidesheim, Georg Olms. 2008 [= GP].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Monadológia*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa. 305–327.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Moldvay Tamás – Kékedi Bálint – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan [= NE].
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris [= ECHU].
- Malebranche, Nicolas 1979. *La recherche de la vérité*. In: *Œuvres*. 1. kötet. Szerk. Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Gallimard.
- Pavlovits Tamás 2013. Evidencia és végtelen Descartes-nál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/3. 9–29.
- Schmal Dániel 2013. A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája. *Különbség*. 13/1. 83–102.
- Serres, Michel 1968. *Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris, PUF.

## Kontingens kijelentések individuális szubsztanciákról

Leibniz és kommentátorai

Hogyan lehetségesek szinguláris – azaz individuumokról szóló – kontingens kijelentések Leibniz rendszerében? A kérdés, aminek vizsgálatát itt célul tűzöm ki, fontos részét képezi a kontingencia átfogóbb leibnizi problematikájának.<sup>1</sup>

Induljunk ki abból, hogy a leibnizi individuumok vagy individuális szubsztanciák sajátossága, hogy teljes mértékben függenek a tulajdonságaiktól: abban az értelemben függenek, hogy azonosságfeltételüket teljesen a tulajdonságaik nyújtják. Ennek alapján minden valódi individuum *komplett fogalommal* bír. Leibniz megfogalmazásában: „egy individuális szubsztanciának vagy egy teljes létezőnek az a lényege, hogy oly tökéletes fogalma van, amely elegendő, hogy felfoghassuk és levezethessük belőle annak a szubjektumnak összes predikátumát, amelynek a fogalma” (Leibniz1686/1986a. 15). Nevezzük ezt komplettfogalom-tannak (1). (1) jól illeszkedik (2)-vel, a leibnizi *igazságkritériummal*:

Minden igaz kijelentésben, legyen az szükségszerű vagy esetleges, egyetemes vagy részleges, a predikátum fogalma bizonyos értelemben mindig benne foglaltatik a szubjektum fogalmában, *praedicatum inest subjecto*, vagy nem tudom, mi az igazság.

*Levél Arnauld-hoz, 1686. július 4. Leibniz 1969. 377*

A (2) igazságkritérium nagyon hasonló megfogalmazásban megtalálható a *Szükségszerű és esetleges igazságok* című írás kezdő mondataként is (lásd Leibniz 1986a. 15).

Mindjárt szembeötlő, hogy a kritérium fogalmi analízissel eldönthető igazságigényekre van megfogalmazva. Szokás felhívni a figyelmet ennek az igazságkritériumnak arra a korlátjára, hogy csak alany–állítmány szerkezetű kijelentésekre értelmezhető, és kiesnek hatóköréből a relációs kijelentések, a negatív kijelentések és az analitikusan nem eldönthető egzisztenciális kijelentések. Itt

<sup>1</sup> Köszönetet mondok a referensnek értékes és megvilágító kritikai megjegyzéseiért, amelyekkel segítette a tanulmány pontosítását. A tanulmányban használt rövidítések feloldását lásd az irodalomjegyzékben.

azonban valójában nem logikai hiányosságról van szó, hanem arról, hogy Leibniz a komplettfogalom-tan metafizikájához rendelt igazságkritériumot: számára az volt a fontos, hogy mit kell teljesíteniük az individuumokra vagy individuális szubsztanciákra vonatkozó igazságigényeknek. Ezzel együtt persze a relációk és az egzisztencia problémája nem kerülhető meg, később visszatérünk ezekhez. (1) és (2) összefüggése azonban kétségtelen. Azonban (1) és (2) azzal a következménnyel jár a leibnizi rendszerben, hogy nem fejthető ki konzisztens módon a szinguláris kontingens kijelentések lehetősége. Nem értelmezhetjük például azt, hogy Caesar ugyan átkelt a Rubiconon, de lehetséges lett volna, hogy ugyanez a Caesar mégsem kel át. Ugyanis ha nem kel át, más individuumnak számít. Kissé erősebben: nem lehet Caesar, aki nem kel át a Rubiconon. Úgy tűnik, hogy Caesarnak *mint* Caesarnak nem volt lehetősége arra, hogy elmulassza a Rubiconon való átkelést.

Racionalizmusából eredően viszont Leibniz nemcsak az individuumok fogalmi completeességéhez és a róluk szóló igazságigények eldönthetőségéhez ragaszkodik, hanem éppúgy ragaszkodik a kontingenciához és a szabad akarathoz is. Ahogyan a *Nouveaux Essais*-ben írja: „a legerősebb érvek sem szüntetik meg az akarati aktus kontingenciáját” (Leibniz 1765. 21. fejezet, 8 §). Látnunk kell, hogy a racionalizmus két fazettája ütközik itt. Épp ezért izgalmas feladat megvizsgálni a szinguláris kontingencia lehetőségét a leibnizi rendszer két fontos elemének, az (1) elvnek és a (2) kritériumnak a kontextusában.

Ebben az írásban sorra veszem a Leibniz és kommentátorai által is tárgyalt javaslatokat a szinguláris kontingencia biztosítására, abból a szempontból, hogy melyik javaslat harmonizál (1)-gyel és (2)-vel – amelyek alapvető jelentőségűek Leibniz rendszerében. Értékelésem további szempontja, hogy melyik javaslat nem igényli, hogy elköteleződjünk erősen vitatott metafizikai álláspontok mellett, illetve melyiknek nem előfeltétele, hogy egy máig nyitott leibnizi problémát megoldottnak tekintsen. De nemcsak azt nézem, hogy „mi az ára” az egyes javaslatoknak, hanem azt is, hogy mi a lehetséges hozadékuk: mit adnak hozzá a mai metafizikai fejleményekhez.

Úgy látom, hogy a következő javaslatok léteznek a szinguláris kontingencia biztosítására: 1. a *végtelen-elemzés kritérium*, 2. a *komplett fogalom és az esszenciális tulajdonságok halmaza közötti különbségen alapuló* kontingencia-értelmezés, 3. a *temporális vonások ideidős felfogásán alapuló* kontingencia-javaslat, 4. a *definiáció alapján való analitikus eldönthetőség hiányaként* értelmezett kontingencia, 5. a *lehetőség leibnizi modalitásán* alapuló értelmezés, 6. *egzisztencia-alapú* kontingencia-értelmezés. Ebben az írásban a legutóbbi javaslat mellett fogok érvelni.

Az 1. értelmezés szerint a kontingens igazságok ugyanúgy, mint a szükségszerű igazságok, a *praedicatum inest subjecto* igazságkritériuma alá tartoznak. A különbség az, hogy a kontingens kijelentéseket nem lehet véges számú lépésben azonosság-alakra hozni, hanem végtelen számú lépést involvál az eldöntésük. Matematikai analógiával az irracionális számokkal végezhető végtelenül foly-

tatható osztás példáján mutatja meg Leibniz, hogy a kontingens kijelentések igazsága véges számú lépésben nem eldönthető: „[A]z esetleges igazságok úgy viszonyulnak tehát a szükségszerűekhez, mint az összemérhetetlen számok »kifejezhetetlen« arányai az összemérhető számok jól kifejezhető arányaihoz.” „Összemérhetetlen” számokon irracionális számokat ért Leibniz, és a „kifejezhetetlen” arány a velük végzett, véges számú lépésben be nem fejeződő osztást jelenti. Épp ezért mondja, hogy „akár a végtelenségig is folytathatnánk a felbontást, sohasem jutunk el közös mértékhez”. Ugyanez áll a kontingens igazságok bizonyítására: „ugyanígy nem jutunk el a bizonyításig az esetleges igazságoknál, akárhány fogalomra bontsuk is föl” (Leibniz 1986b. 172). A szükségszerű igazságoktól „teljesen különböznek [...] az egzisztenciális vagy esetleges kijelentések, amelyek igaz voltát nem lehet felbontással bizonyítani, hanem csak a végtelen Elme látja be őket *a priori*”. „Istennek van fenntartva annak belátása, hogy miként van az állítmány az alanyban” (uo. 172, 173).

Nevezzük ezt a kontingencia *végtelen elemzés* kritériumának. Ez könnyen beilleszthető a leibnizi rendszerbe, és sokszor említik a kommentátorok is.<sup>2</sup> Különösen vonzó lehet ez az értelmezés azok számára, akik úgy vélik, hogy Leibniz metafizikáját nagymértékben motiválták a matematikai és logikai stúdiiumai.<sup>3</sup> Erre a motivációra itt most nem térek ki. Látható, hogy a leibnizi igazságkritérium teljesítésével a kontingens kijelentések (köztük a szingulárisok is) igazsága *fogalmi elemzéssel eldönthetővé* válik. Ezt a vonást azonban célszerű megkülönböztetni a mai értelemben vett analitikusságtól. A mai értelmezés szerint az analitikus kijelentések nem a világ dolgairól, e dolgok lényegi vonásairól, vagy akár az empirikusan megragadható vonásairól szólnak, hanem kizárólag logikai és/vagy jelentésbeli összefüggésekről.<sup>4</sup> A fogalmi elemzéssel eldönthető igazságértékű leibnizi kijelentésekről azonban nem áll, hogy mindig faktuális tartalom nélküliek. Épp ezért némely ilyen kijelentés igazságának eldöntése nem pusztán logikai lépéseket, illetve jelentésposztulátumokat von be a tárgyalásba, hanem

<sup>2</sup> Pl. Mates 1986. 6. fejezet: Necessary and Contingent Truths.

<sup>3</sup> Pl. Rescher így ír a végtelen elemzés kritériumról vagy tanról: „Az infinitisztikus logika, amely e tan mögött húzódik meg, lényegében Leibniz matematikai vizsgálódásaiból ered és azokra támaszkodik” (Rescher 2003. 157).

<sup>4</sup> Frege-analitikus egy kijelentés, ha logikai igazságot fejez ki, vagy ha szinonim helyettesítéssel logikai igazsággá alakítható. A Carnap-analitikusság ennél tágabb értelmű: analitikusak azok a kijelentések is, amelyek igazsága jelentésposztulátumokon alapul. Például: „ami piros, az színes”. Közös a különböző meghatározásokban, hogy az analitikus kijelentéseknek nincs faktuális tartalma: nem a „világról”, hanem a logikáról és/vagy a nyelvről szólnak. Vegyünk egy viszonylag késői, Ayertől származó meghatározást: „egy kijelentés analitikus, amikor érvényessége kizárólag az általa tartalmazott szimbólumok definíciójától függ” (Ayer 1962. 78). Nyilvánvaló, hogy Leibniz fogalmi elemzéssel eldönthető kijelentései – bár felölelik az előbbieket szerint analitikusnak számító kijelentéseket is – kiterjednek a metafizikai megfontolásból, nevezetesen a már hivatkozott *praedicatum inest subjecto* elve alapján felvett kijelentésekre is.



például a dolgok természetéből fakadó diszpozíciókat, hajlamokat is. Az ezekről szóló kijelentések szintén hozzátartoznak az egyedek fogalmi komplettségéhez.

Visszatérve a kontingencia 1., végtelen elemzés kritériumára, azt látjuk, hogy ez a kritérium valójában *hozzáférési módokat* különít el egymástól. Másképp férünk hozzá a kontingens kijelentések igazságához, mint a szükségszerűekéhez, másképp igazolhatjuk az előbbieket, mint az utóbbiakat. Ez rendjén is van egy olyan episztemikus igazságfelfogás szerint, amely az igazságokat nem tekinti „an sich”-nak, hozzáférhetetleneknek, hanem az igazolás/igazolhatóság terminusaiban értelmezi őket. A „szükségszerű” és az „esetleges” közötti különbség természetesen másképp néz ki Leibniznél a végtelen elme perspektívájából: ott az igazolásbeli különbség nem értelmezhető. Tény viszont, hogy Leibniz szerint fontos jellemzője a kontingens igazságigényeknek, hogy csak a végtelen elme számára hozzáférhetők *a priori* módon. A kétfajta perspektívának, a véges, illetve a végtelen elméhez tartozónak, világos helye és szerepe van a leibnizi rendszerben. Azonban a végtelen elemzés kritériuma felveti a metafizikai státus és az episztemikus hozzáférés kapcsolatának a kérdését. E kapcsolat értelmezése a 20. század hetvenes éveitől kezdődően újratárgyalásra került, és a pozíciók komoly átrendeződéséhez vezetett az analitikus metafizikában. Ez motiválta az igazság metafizikájában folyó fontos disputát arról, hogy vajon *an sich* módban értelmezzük-e az igazságokat, mint amik függetlenek a mi hozzáférésünktől, felfogásunktól, vagy pedig episztemikus, igazolási módon. Az előbbi elfogadása a lényege a mai metafizikai realizmusnak, az utóbbi a mai metafizikai antirealizmusnak.

A leibnizi végtelen elemzés kritériumának természetesen más a történeti és a fogalmi kontextusa. Azonban az igazsággal kapcsolatos újabb metafizikai viták, tudniillik a metafizikai státus és az episztemikus hozzáférés kapcsolata körüli vita, megnehezíti számunkra, hogy ezt a kritériumot minden további nélkül úgy tekinthessük, mint ami általában hozzájárulna a kontingencia fogalmának tisztázásához a metafizikában. Megjegyzendő, hogy ez a kritérium nem ütközik az általam elfogadásra javasolt, utolsónak tárgyalásra kerülő kritériummal. Pusztán az imént vázolt körülmény ad okot óvatos tartózkodásra.

A 2. értelmezés abból az ellentétből indul ki, ami az individuális szubsztanciák és a definícióval bíró absztrakt entitások leibnizi fogalmi között áll fenn. Leibniz egyik Arnauld-hoz írt levele szerint „másképp kell filozofálnunk az individuális szubsztancia fogalmáról, mint például a gömb specifikus fogalmáról”. Az utóbbi „inkomplett vagy absztrakt”, általa csak „általában a gömb lényegét mérlegeljük [...] a sajátos körülményekre való tekintet nélkül”, míg individuumok esetében „mérlegeljük a helyet, az időt és az egyéb körülményeket” (Ariew–Garber 1989. 70). A különbséget Leibniz az Arkhimédész által a saját sírjára helyezett gömb példájával illusztrálja: ez utóbbi komplett individuális körülményekkel bír – szemben általában a gömb specifikus fogalmával –, tehát egyedi szubsztanciának tekintendő.

E Leibniz-szövegrész alapján többen úgy vélik, hogy a szinguláris kontingencia azáltal valósul meg, hogy az individuum komplett fogalma az esszenciáján túl a helytől és az időtől függő kontextuális vonásokat is tartalmaz. Ez a *komplett fogalom és az esszenciális tulajdonságok halmaza közötti különbségen alapuló kontingencia-értelmezés*. Én ezt az értelmezést inkább rekonstrukciónak tekintem, mintsem Leibniz explicit nézetének. Ezt képviseli például Robert Grimm (1994), aki kiegészítő, ún. „inkrementális” tulajdonságoknak nevezi ezeket a kontextuális vonásokat, és úgy véli, hogy ezek individuálnak is: a specifikus esszencián túl elérik az individuumot, biztosítva annak unikalitását. „[I]nkrementális tulajdonságok azok, amelyek magyarázatát adják annak a ténynek, hogy az individuális fogalmak mindegyikének legfeljebb egy instanciája lehet.” „[A] mi Ádámunk fogalma tartalmazza a tulajdonságoknak egy inkrementumát, amit nem tartalmaz Ádám általános individuális fogalma...” – Ennek megfelelően Grimm a kontingencia „inkrementum-nézetének” nevezi el a saját nézetét (Grimm 1994. 317–319).

Hidé Ishiguro is úgy véli, hogy a komplett fogalom túlnő az individuális természetén vagy esszencián, mivel tartalmaz olyan relációs vonásokat is, amelyek az univerzum többi részéhez való kapcsolódást adják meg. „Az individuumok nem oly módon fejlesztik ki az egymás utáni stádiumaikat, hogy tekintet nélkül volnának arra, ami az univerzum többi részében történik” – mondja Ishiguro. Szerinte „nincs kölcsönösen egyértelmű megfelelés az individuális természet és a komplett individuális fogalom között”, mivel az utóbbi az individuális természetén vagy esszencián túl tükrözi az univerzum többi részét, „plusz az individuumoknak ehhez a részhez való relációját” (Ishiguro 1994. 138).

Álláspontja fenntartásához persze el kell utasítania azt a Rescher által képviselt értelmezést, amely szerint Leibniz valójában visszavezeti a relációs tulajdonságokat monadikus tulajdonságokra. Ezzel a visszavezetéssel ugyanis a relációs tulajdonságok is beépülhetnének az individuális természetekbe, amelyek így minden kvalitatív vonást lefednének, és nem lenne különbség az individuális természetek és a komplett individuális fogalmak terjedelmei között.<sup>5</sup>

Az, hogy Leibniz szerint rendelkezünk *de re* tudással individuumokról, szintén alátámasztja, hogy a komplett individuális fogalmak kontingens igazságokat is felölelnek. Ishiguro ezt írja: „az individuális fogalmak – azon vonásuk révén, hogy individuumoknak *a* fogalmai – tartalmazzák mindazt, ami kontingensen igaz az individuumokról [...], az individuális fogalmakban *benne foglaltatnak* olyan predikátumok is, amelyek csak *kontingensen* igazak az individuumokról” (Ishiguro 1994. 129). (Leibniz a különböző szöveghelyeken a *benne foglaltatit*ot az *enfermé* szóval fejezi ki.) Ishiguro szerint értelmezése ezzel elkerüli, hogy az individuumok minden tulajdonsága lényeginek minősüljön.

<sup>5</sup> Lásd Rescher 2003. 3. fejezet: Leibniz on Intermonadic Relations.

A Grimm és Ishiguro által javasolt megoldás azonban mégsem tudja elkerülni a komplettfogalom-tanból származó *szuperesszencializmust*.<sup>6</sup> Eszerint az individuum minden a komplett fogalomba tartozó tulajdonsága lényegi az adott individuum azonossága szempontjából – hiszen ha valamelyik vonásával nem rendelkezne, vagy más vonással rendelkezne, akkor más individuum lenne. Leibniz mintha maga is elfogadná a szuperesszencializmust: „Egy individuum természete komplett és meghatározott kell legyen, [...] nem szabad tehát egy csupán homályosan megadott Ádámra gondolnunk vagy olyan személyre, akihez Ádám bizonyos tulajdonságai tartoznak [...]. Az is következik, hogy ez nem a mi Ádámunk, hanem egy másik Ádám volna, ha más események tartoztak volna hozzá” (GP 2:42).

A szuperesszencializmus nem csak a komplettfogalom-tanból következik. És nem is csak az igazságkritériumból, amely szerint a komplett fogalomból minden állítmány levezethető, ami valamikor igaz az individuumról, akár csak időlegesen is. A szuperesszencializmus abból is következik, hogy Leibniznél ez a sajátos azonosságfeltétel egyben individuációs feltétel is. Leibniz ifjúkori, 1663-as *Disputatio*-jában mérlegeli az individuáció szokásos feltételeit, és amellet dönt, hogy az egész entitás kell az individuációhoz. Nem fogadja el például az akcidentiális vonásokkal, körülményekkel való individuálást, hiszen az akcidentiális függnek a szubsztanciáktól. Ez a skolasztika ontológiai keretfeltevése, ami az ifjú Leibniz kiindulópontja is. Hasonló sorsra jut a kettős negációval való individuálás, ami szerint az individuum különbözik mind a speciestől, mind annak egyéb egyedeitől. Ez ugyanis nem ad pozitív elvet az individuációhoz. Végül, Leibniz nem fogadja el a *haecceitással*, azaz a Duns Scotustól származó *ez-séggel* való individuálást sem, mivel ez nem ad számot az individuum kvalitatív természetéről. Az individuációhoz tehát az egész entitás kell a maga kvalitatív teljességével.

Ezen ifjúkori felfogás mellett Leibniz végig kitartott: Benson Mates (1986) hangsúlyozta elsőként, hogy Leibniz egész életében ragaszkodott ahhoz, hogy az „egész entitás az, ami rendelkezik individuációval”. Más Leibniz-kommentátorok is megegyeznek ebben: Garber (2009) részletesen elemzi a *Disputatio*-nak a jelzett állásponthez vezető gondolatmenetét, és ugyanezt hangsúlyozza Cover és Hawthorne (1999/2008) is. Jóllehet egy alkalommal Leibniz használja a *haecceitas* kifejezést a *Metafizikai értekezés VIII*-ban, azonban nem aknázza ki az individuáció szempontjából: „Isten viszont, aki Sándor egyedi fogalmát vagy *haecceitását* – ez-ségét – szemléli, egyszersmind látja mindazoknak a predikátumoknak az alapját és okát, amelyeket igaz módon állítani lehet róla...” (1986a.

<sup>6</sup> Az elnevezés Mondadori 1973-ból származik.

15–16). Nyilvánvaló, hogy ez nem a scotusi értelemben vett *haecceitas*, hiszen az nem „alapja és oka” az egyedről állítható „predikátumoknak”.<sup>7</sup>

További gondok is lehetnek a 2. kontingencia-értelmezéssel. A javaslat szerint a kontingenciára a komplett fogalomba beletartozó bizonyos kontextuális, relációs, tér-időbeli vonások nyújtanak magyarázatot. Kérdés, hogy támaszkodhat-e Leibniz a térbeli és időbeli pozíciókra a kontingencia magyarázatánál, amikor egyébként a térnek és az időnek a monászoktól *függő* relációs magyarázatát adja. Ha e sajátos entitások függnék az individuumoktól, akkor nem magyarázhatják azokat. Ráadásul Ishiguro változata kiterjed az univerzum egyéb részeihez kapcsolódó relációs tulajdonságokra is. Nagy kérdés, hogyan értelmezi Leibniz a relációkat. Láttuk, hogy igazságkritériuma nem terjed ki a relációs kijelentésekre. Talán a relációk akcidenziák vagy mentális entitások nála? Vagy Russell és Rescher értelmezése fogadható el, amely szerint Leibniz redukálja a relációkat monadikus predikátumokra? Akármi is a helyzet, ez az értelmezés felteszi, hogy előzetesen már kielégítően tisztázott a relációk leibnizi felfogása. Ez pedig szintén nagy ára a javaslat elfogadásának.

Végül nézzük meg, mivel jár az, ha a vélelmezett nem-esszenciális vonások közé sorolunk időlegesen felöltött vonásokat is. Persze ezek is az egyed természetéből fakadóan jelennek meg valamikor az élettörténet során. Ezzel kapcsolatban az a kérdés, hogy milyen módon tarthatnak azok a vonások eleve, időtlenül az individuum komplett fogalmához, amelyek csak valamikor az időben realizálódnak. Pedig Leibniz éppen egy ilyen eleve-hozzá tartozást állít: „az individuális szubsztancia komplett vagy tökéletes fogalma minden múltbeli, jelenbeli és jövőbeli predikátumát involválja” (Leibniz 1969. 268). Például Nagy Sándor esetében „Sándor lelkében mindig megtalálhatók mindannak a maradványai, ami történt vele, továbbá, mindannak a jelei, ami történni fog vele, és mindannak a nyomai, ami az egész világegyetemben történik” (Leibniz 1986a. 15–16).

Ha úgy értelmezzük ezeket a szöveghelyeket, hogy időtlen igazságok állnak fenn időlegesen felöltött vonásokról, akkor az így értett temporális vonások nem tekinthetők kontingensnek. Ugyanis ekkor az a feltevés van a háttérben, hogy a tények, amelyekről ezek a temporális igazságok szólnak, igeidőtlen, örök tények. Örökké vagy omnitemporálisan igaz, hogy egy csata, egy szerződés-kötés stb. az idődimenzió melyik pontjához tartozik, és változatlan a helye a többi eseményhez képest, az elő-, utó- és egyidejűség terminusaiban. Ezt nevezik az idő statikus felfogásának, amelynél nincs igazi változás, csak variancia az idődimenzió mentén. Rögzített, hogy valamely tény/esemény melyik ponthoz tar-

<sup>7</sup> Scotus *haecceitasa* mint az individuáció elve az individuumot numerikus egységben és szingularitásban ragadja meg, nem pedig a tulajdonságai oldaláról. A scotusi metafizika iránt igen nagy ma az érdeklődés az analitikus metafizikában. Lásd pl. Rosenkrantz 1993; Williams (szerk.) 2003. Scotus és Leibniz individuáció-felfogásának összevetése egy külön tanulmányt érdemel.

tozik az idődimenzió mentén: például  $t_1$ -hez nem tartozik csata,  $t_2$ -höz tartozik,  $t_3$ -hoz ismét nem tartozik stb. Ezek a változások úgy vannak „kiterítve” előttünk, ahogyan a földrajzi adottságok, a hegyek, a völgyek, a folyók tárulnak eléink a térképen. Úgy szokás mondani, P. T. Geach nyomán, hogy a változás „tériesül” a statikus időfelfogásban. Világos, hogy a statikus időfelfogás nem ad módot kontingenciára, hiszen nincs valódi létrejövésével és elmúlással járó valódi változás, csak variancia. McTaggart ezt a sorozatot az idő B sorozatának nevezte. A temporális vonások igeidőtlen felfogása tehát nem ad módot kontingencia létezésére. A tényeknek ezt a statikus időfelfogást támogató fogalmát fogadja el például C. D. Broad, W. Sellars és Russell.

Kézenfekvőnek tűnik, hogy akkor menthető meg a kontingencia, ha az *igeidőkkel* is számolunk, azaz az időnek az *igeidős* felfogását fogadjuk el. Ez a 3. javaslat. Ekkor beszélhetünk valódi keletkezésről és valódi elmúlásról, hiszen bármely tény/esemény, ami még a jövő ígérete, idővel jelenné válik, majd további idővel a múltba süllyed. Vagyis a jelent, múltat és jövőt valódi predikátumoknak kell tekinteni a valódi változások *mint* valódi változások leírhatóságához: a tények/események egymás után öltik fel a különböző temporális vonásaikat. Ebben a felfogásban ugyanolyan értelemben beszélhetünk például egy színelőadás izgalmasságáról, mint a jelenbeliségéről: mindkettő az adott esemény monadikus predikátuma. (Lásd az idő McTaggart-féle A sorozatát vagy dinamikus sorozatát.)

Leibniz valóban beszél explicite is az individuumok fogalmához tartozó jelenbeli/múltbeli/jövőbeli vonásairól, azonban az igeidők értelmezését természetesen nyitva hagyja: nem tudjuk meg, hogy valódi monadikus predikátumoknak gondolta-e a jelent/múltat/jövőt, vagy pedig csak a szubjektum kiválasztott perspektívájából adódó vonásoknak, amelyek nem helyettesítik az időbeliség nem-indexikus, objektív sorozatát. Nem is kérhetjük számon ezt a distinkciót Leibniztól, hiszen az idő két sorozata közötti megkülönböztetés 20. századi fejlemény.

A kommentátorok azonban mérlegelik az A sorozat szerinti olvasatot. A 3. javaslat, mint már jeleztem, a *temporális vonások igeidős felfogásán alapuló kontingencia-javaslat*. Eszerint ugyan hozzátartoznak az individuum komplett fogalmához azok a vonások is, amelyeket élettörténete során valamikor felölt, ezek azonban jövőbeliek a számára a fennállásának egy adott stádiumához képest. A jövőbeli tények/események kontingenciájának a kérdését Arisztotelésztől kezdve a skolasztika képviselőin át sokan vizsgálták. Például Tamás a *De veritate*-ben fontolóra veszi, hogy vajon Isten ismer-e szinguláris jövőbeli kontingenciákat: kérdés ugyanis, ha Isten tud valamiről, akkor annak léteznie kell-e. Ha igen, akkor az a veszély fenyeget, hogy az isteni előrelátás megszünteti a jövőbeli kontingenciákat.

Jól meg kell gondolni tehát, hogy milyen módon rendelkezhet az individuum egy olyan tulajdonsággal, illetve hogyan tartozhat hozzá egy olyan esemény,

amely a mérlegelés pillanatában még jövőbeli számára. Nyilván nem mondhatjuk, hogy minden egyes valamikor is aktuálissá váló jelenéhez hozzátartozik élettörténete összes jelenének összes vonása/eseménye, hiszen akkor ellentmondások keletkeznek. Az újabb kommentátorok, Woolhouse és Broad az igeidők *aszimmetriájával* oldják meg ezt a problémát. Eszerint az egyed bármely aktuális jelene tartalmazza a múltját és persze a jelenét, de az ahhoz képesti jövőt még nem. Bár a jövő valahogyan kapcsolódik a hozzá képest jelenhez, de semmiképpen sem oksági determináció formájában, hanem az egyedi természetből fakadó meghatározottsága révén.

Woolhouse elfogadja az igeidők aszimmetriájának C. D. Broad-tól származó, korábbi tételét és alkalmazza a leibnizi kontextusban.<sup>8</sup> A komplett fogalom egyes vonásainak időben való realizálódását és ez utóbbi kontingenciáját Woolhouse egy színdarab kézírata és a tényleges színrevitele közötti különbséggel illusztrálja. A kézirat megadja a darab világát, ami azonban csak „a tényleges színrevitel által válik kompletté”. Így mondhatjuk, hogy „a jelen önmagában létezik, a jövő azonban nem”, illetve „a jövő csak a jelenbeli okaiban létezik a jelenben”. A komplett fogalom kapcsán azonban „Leibniz nem oksági meghatározottságról beszél, hanem fogalmi meghatározottságról. Minden dolog jövőbeli állapota a *saját fogalmából* következik.” A komplett fogalom vonásainak időbeli realizálódását tehát úgy kell venni, mint amikor egy „forgatókönyv”, egy „terv” vagy egy „programozott instrukció” megvalósul, ahol a megvalósulásnak bármely pillanathoz képest jövőbeli fázisai még nyitottak (Woolhouse 1994. 94).

Az igeidők vélelmezett aszimmetriája, amin az adott kontingencia-felfogás alapul, erősen problematikus. A statikus felfogás nem indokolja az aszimmetriát, hiszen csak az emberi tapasztalás szempontjából, azaz csak a dinamikus felfogás perspektívájából létezik a jövő nyitottsága. Azonban a jövő nyitottsága kétértelmű. Egyrészt kell lennie egy objektív jövőnek, máskülönben a jövő valódi nyitottsága nem értelmezhető. Mintha a jelen a létezés „növekvő szélén” lenne, újabb és újabb darabokat befogadva a jövőből. (Vagy éppen a létezés „zsugorodó szélén” van a jelen, ahogyan a múltba merülve átadva helyét a realizálódó jövőknek.) Ezt nevezik az igeidők „growing block” (vagy „shrinking block”) elméletének. Másrészt az elmélet nem tagadhatja, hogy minden beszélő a maga aktuális jelenének szemszögéből mérlegel, azaz vannak indexikus, szubjektív jövők, amelyek „szubjektíve”, nem pedig „objektíve” nyitottak. Például Nero „holnapra” tervezett arénalátogatása szubjektíve nyitott; azonban nyilvánvaló, hogy nem a létezés „növekvő szélén” van. A *growing block* elmélet tehát egy ke-

<sup>8</sup> Lásd Broad 1923. Broad elmélete, mint maga írja, „elfogadja a jelen és a múlt valóságosságát, de azt tartja, hogy a jövő egyszerűen semmi sem. Semmi nem történt a jelennel azáltal, hogy a múltba süllyedt, kivéve hogy a létezés friss szeletei adódtak hozzá a világ teljes történetéhez. A múlt éppoly valóságos, mint a jelen. Másrésztől, egy jelenbeli eseménynek nem az a lényege, hogy megelőz jövőbeli eseményeket, hanem az, hogy szó szerint nincs semmi, amivel az előidejűség relációjában állna.” Broad 1923. 66, idézi Merricks 2006.

verék, mivel e nézet szerint kell lennie egy szubjektív és egy objektív jövőnek is. Legutóbb Trenton Merricks illette emiatt kritikával a *growing block* elméletet. Emellett az igeidő-aszimmetriát is elfogadhatatlannak tartja: „egy olyan időelméletre való törekvés, ami a múltat valóságosnak veszi, a jövőt azonban nem [...], inkoherens” (Merricks 2006. 108). Broad-nak a húszas években előterjesztett igeidő-aszimmetria gondolatát manapság csak M. Tooley (1997) vallja az igeidőkkel foglalkozó metafizikusok közül.

Abba már nem is kívánok itt belemenni, hogy vajon az isteni előrelátás eltorli-e a jövőbeli kontingenciát. Leibniztől független kontextusban olyan kiváló mai szerzők tárgyalják a kérdést, mint A. Prior, A. Kenny vagy N. Kretzmann. Leibniz Arnauld-val folytatott levelezésében azt hangsúlyozza, hogy az előrelátást kísérő bizonyosság nem jelent szükségszerűséget. De itt maradjunk annyiban, hogy ha a szinguláris kontingens kijelentések lehetősége feltételezi, hogy legyen megoldásunk a *contingentia futurorum* problémájára, akkor ez az értelmezés sem számít jó opciónak.

A 4., általam itt mérlegelt javaslat szerint azért vannak szinguláris kontingens igazságok individuumokról, mert a tulajdonságaikról szóló kijelentések *nem analitikusak*. Ugyanis az individuumok tulajdonságai nem következnek definíciókból, mint az absztrakt entitások esetében, vagy rögzített leírásokból, ami jelentésbeli analitikusságot ad. A nem-analitikus kijelentések pedig, minthogy nem lehetnek szükségszerűek, csak kontingensnek számíthatnak. Nevezzük ezt kontingenciának abban az értelemben, hogy a *definíció alapján való, analitikus eldönthetőség nem teljesül*. Ez a javaslat nyilvánvalóan a mai analitikusság-fogalomra épít.

E nézet forrása ismét C. D. Broad: „[a]z individuumoknak nincsenek definícióik, ezért a róluk szóló kijelentések nem analitikusak, sem expliciten, sem impliciten, helyettesítés révén.” Broad azt is hozzáteszi, hogy „az individuumok grammatikai tulajdonneveinek nincsenek definícióik, és nincs általánosan elfogadott leírása sem egy individuumnak”. Azonban „ahhoz, hogy egy terminusról való kijelentés szükségszerű legyen, [...] a terminusnak rendelkeznie kell általánosan elfogadott definícióval vagy leírással” (Broad 1994. 81–82). Könnyen észrevehető, hogy Broad ugyanazzal érvel a szükségszerűség hiánya, mint az analitikus jelleg hiánya mellett. A most vázolt gondolatmenet tehát egy olyan korai elképzelés, amelyik a szükségszerűséget kizárólag analitikus szükségszerűségként értelmezi. Ez is ugyanabból a leibnizi textusból indul ki, mint a 2. javaslat, csak másként használja fel a valódi individuumok leírása és az absztrakt entitások definíciója közötti ellentétet.

Véleményem szerint ez az értelmezés sem elfogadható. Manapság ugyanis az analitikus metafizika ún. „komoly esszencialista” vonala (Kit Fine, Lowe, Matthews) megkülönbözteti a logikai-analitikus szükségszerű vonásoktól a dolgok természetéből fakadó esszenciális vonásokat, ilyen módon értelmezve a *de re* modalitásokat. Szokás ezt manapság arisztotelianus esszencializmusnak is nevezni. Ez pedig éppen összhangban áll mindazzal, amit Leibniz mond a

specifikus és az egyedi természetekről/esszenciákról. Ha elfogadjuk a komoly esszencializmust, akkor a 4. javaslat nem biztosítja a kontingenciát. Ugyanis lehetséges, hogy az individuumok komplett fogalma analitikusan nem eldönthető vonásokat tartalmaz, ezek azonban mégis az individuum természetéből fakadó esszenciális vonások. Ebben az esetben ismét hiányzik a kontingencia.

Az 5. értelmezésben a szinguláris kontingenciát a *lehetőség leibnizi felfogása* biztosítja. Leibniz Arnauld-hoz intézett egyik levelében azt írja, hogy Isten elméje a „lehetséges realitások birodalma” (Leibniz 1969. 336). Technikai megfogalmazásban: Leibniz olyan „lehetséges világokról” ír, amelyek mind a „saját törvényeik” alapján működnek, és ezekhez tartoznak a „lehetséges individuumok”. Eszerint „végtelen számú lehetséges világ van és végtelen számú lehetséges törvény, bizonyos törvények az egyik világnak megfelelőek, mások más világnak, és bármely világ minden lehetséges individuumja a saját világa törvényeit tartalmazza a maga fogalmában” (Leibniz 1989. 71).

A világok törvényeik általi meghatározottságából is következik, hogy Leibniznél az individuumok *világhoz kötöttek*. Azaz nem mondhatjuk, hogy ugyanaz az individuum több világhoz is tartozhat, más és más lehetőségeket realizálva a különböző világokban. A leibnizi individuumok világhoz kötöttségében sok szerző megegyezik. Ha ezt elfogadjuk, akkor a szinguláris kontingenciát csak *hasonmások* képviselhetnék a lehetséges világok szemantikájában. A hasonmások olyan lehetséges individuumok, amelyek valamely individuumhoz való hasonlóságaik révén relevánsak az adott individuum lehetőségei szempontjából. Például, ha én lehetnék asztronauta, ezt a lehetőséget megtestesítheti egy olyan hasonmásom egy másik világban, aki ott történetesen asztronauta.

Kérdés, hogy valóban eszerint kell-e értelmeznünk mindazt, amit Leibniz a lehetséges individuumokról mond. Valóban arról van-e szó az idézett szövegrészekben, hogy a szinguláris kontingenciát helyettesítő módon a hasonmások képviselik Leibniznél, valahogy úgy, ahogy David Lewis mai hasonmás-elméletében? Nos, úgy tűnik, hogy Leibniz éppen ilyen szellemben beszél „végtelen számú Ádámról” az aktuális Ádám mellett. Figyeljünk azonban a levelezésben kibontakozó, abban pontosítást nyelő koncepcióra. Amikor ugyanis Arnauld azt kifogásolja, hogy végtelen számú lehetséges Ádámról beszélni éppoly abszurd, mint végtelen számú önmagamról beszélni, Leibniz ezt válaszolja: „Amikor számtalan Ádámról beszélek, akkor nem veszem Ádámot meghatározott individuumnak, hanem az általánosság értelmében (*sub ratione generalitatis*) veszem, olyan körülmények között, amelyek számunkra Ádámot individuumként látszanak meghatározni, amelyek azonban igazából nem határozzák meg kielégítően.” A tényleges Ádám teljes fogalma azonban olyan meghatározást ad, ami „eléri az individuumot” (Leibniz 1969. 335).

Vagyis Leibniz szerint nem az a helyzet, hogy hasonmás lehetséges individuumok komplett fogalmai szolgálnak egymás szinguláris lehetőségeinek mérlegelésére. Nemcsak azért nem ez a helyzet, mert a lehetséges individuumok



fogalmi aluspecifikáltak, hanem azért sem, mert ezek nem is igazi *de re* lehetőségek. Azaz nem individuumoknak a lehetőségei, hanem általános, *de dicto* konceptuális lehetőségek. A lehetséges individuumokról szóló leibnizi megnyilatkozásokat nem úgy kell tekinteni, hogy „van egy lehetséges individuum, *amiről ez-és-ez igaz*”, hanem úgy, hogy „lehetséges egy individuum ilyen-és-ilyen vonásokkal”. Azaz lehetséges individuumfogalmak vagy esszenciák kerülnek mérlegelésre. Következik ez abból is, hogy Leibniznél a lehetséges világokat nem az individuumaik halmazai határozzák meg, hanem individuális fogalmak vagy esszenciák halmazaként értelmezendők a lehetséges világok. Ezt állítja Benson Mates, aki szerint Leibniznél az „egyéb világok”, azaz az aktuális világon kívüliek, „individuális fogalmakból állnak”.<sup>9</sup> Lloyd úgy fogalmaz, hogy Mates értékelése szerint „Leibniz ezáltal elkerüli a lehetséges individuumok árnyékbirodalmának bevezetését”.<sup>10</sup> Hasonlóan vélekedik a leibnizi világokról Ezio Vailati, aki „Leibniz platonikus vonásaként” tartja számon az esszenciák világ-alkotó szerepét. Szerinte „nem az individuumokkal és a tulajdonságaikkal kell kezdeni, hanem úgy, mint Platón tette, az esszenciákkal és a tulajdonságaikkal” (Vailati 1994. 349). Hasonlóképp egyértelműen állítja Rescher is, hogy nem a lehetséges individuumok révén, hanem *de dicto* módon kell értelmezni a leibnizi lehetőségeket. „A pusztán lehetséges leibnizi világokat nem árnyék kvázi-létezők népesítik be, hanem egyszerűen a *létezésre való lehetőségek*. Ezek teljesen a »lehetőség birodalmában« működnek és a lehetőség *de dicto* módját involválják, nem pedig a *de re* módját” (Rescher 2003. 8).

Lloyd számol azzal az ellenvetéssel, hogy vannak olyan szöveghelyek is Leibniznél, amelyek szerint a lehetséges individuumok specifikálása ugyanúgy teljes, mint az aktuális individuumoké. Lloyd szerint azonban „az aktuális individuumok »komplettsége« Leibniz számára nem pusztán tulajdonságlisták kérdése. Míg a pusztán lehetséges individuumok konstruálhatók tulajdonságok nyalábjaként, [...] a tényleges individuumok ennél többek. Fogalmaik nem pusztán listák, hanem azt is involválják, hogy van *alapja* a predikátumaik összekapcsolódásának” (Lloyd 1994. 372).

Egy további megfontolás idő-logikai alapon állítja, hogy nem is lehet szó igazi *de re* lehetőségről a lehetséges, de nem létező individuumok esetében. Arthur Prior temporalizálja a modalitásokat: így a kérdés nála úgy vetődik fel, hogy egy lehetőség *mikor* áll fenn. Vegyük például Caesart. Az ő létrejötté előtt nem mérlegelhető *óra* – azaz *de re* módon – a lehetőség, hogy származhatott volna-e más szülőktől is. Ugyanis nincs kinek tulajdonítani a születés előtt *ezt a de re* lehetőséget. Ha viszont a szinguláris lehetőségek egyedek létrejöttéhez vannak kötve, akkor a lehetséges, de nem létező egyedekkel kapcsolatban csak általános, *de dicto* lehetőségek állnak fenn. Ezek csak látszólag szólnak individuumokról,

<sup>9</sup> Lásd Mates 1986. 8. fejezet: Cross-World Identity.

<sup>10</sup> Lásd Lloyd 1994. 373, aki egyetért Mates értékelésével.

ahogyan azt Leibniz is mondja, mint láttuk. Priornak ezt a gondolatát alkalmaztam én is egy korábbi tanulmányomban (Ujvári 2012, 2013a).

Ha helytállóak a leibnizi platonizmusra vonatkozó állítások, és ha helytálló a leibnizi lehetőségek *de dicto* olvasata, amit alátámaszt a temporalizált modalitások szerinti megközelítés is, akkor le kell vonnunk a következtetést, miszerint a lehetőség leibnizi felfogása sem ad módot a szinguláris kontingenciára. Ha individuális fogalmak (*notiones*) vagy esszenciák, nem pedig meghatározott lehetséges individuumok alkotják a leibnizi lehetséges világok populációját, akkor kizárt a szinguláris kontingencia hasonmás-elméleti értelmezése.<sup>11</sup> Csak az aktuális világ rendelkezik valódi individuumokkal Leibniznél. Ezért állítja Rescher is: „Leibniz lehetséges világ-elmélete éles és megvilágító erejű kontrasztban áll azzal az elmélettel, [...] amit David Lewis állított fel”, ugyanis David Lewis számára „létezőnek lenni egyszerűen egy *indexikus* vonás” (Rescher 2003. 8). A platonista háttér és az aktuális világ kitüntetése a mai aktualizmushoz hozza a legközelebb Leibnizet a modális szemantikában. Gondolhatunk itt például Alvin Plantinga elméletére. Az aktualizmus szerint az, hogy egy individuum rendelkezhetne bizonyos tulajdonsággal, úgy értelmezendő, hogy ha a megfelelő világ aktuális lenne, az individuum rendelkezne azzal a tulajdonsággal.

Az aktuális világ leibnizi kitüntetése már előremutat a *szinguláris kontingencia egzisztencia alapú magyarázata* felé. Ez az utolsó, 6. javaslat. Én ezt az értelmezést részesítem előnyben, mivel ez őrzi meg a komplettfogalom-tan és a hozzá társuló igazságkritérium maradéktalan érvényességét a leibnizi rendszerben. Preferenciám természetesen nem jelenti azt, hogy a komplettfogalom-tant és az igazságkritériumot feltétel nélkül elfogadnám. Csak annyit jelent, hogy ezek nélkül a leibnizi rendszer nem lenne az, ami. Ezért ha választ keresünk az írás elején feltett kérdésre, nevezetesen, hogy hogyan lehetséges szinguláris kontingencia Leibniz rendszerében, akkor az előbbieik értelmében kell feltételesen mérlegelnünk.

A kitüntetett szempontokkal összhangban, és tegyük hozzá, hogy a skolasztika tradíciójával is összhangban, Leibniz elválasztja a specifikus/individuális esszenciákat az egzisztenciától. A *kontingenciáról* című írásában ezt olvashatjuk: „a teremtmények kontingensek, létezésük nem következik az esszenciájukból” (Leibniz 1989. 28). Ugyanis Isten szabad akaratú választásától függ, hogy melyik lehetőséget valósítja meg, azaz melyik esszenciát aktualizálja. Ebből kiindulva adhatunk olyan magyarázatot a szinguláris kontingenciára, ami összhangban van kiindulópontunkkal, a komplettfogalom-tan és a *praedicatum inest subjecto* tan leibnizi fontosságával. Eszerint a „Caesar átkelt a Rubiconon” következik Cae-

<sup>11</sup> Máté András az ELTE Leibniz-konferenciáján (2014. szeptember) elhangzott előadásában kiemelte a hasonlóságot a lehetséges világok logikai-technikai kezelésében Leibniz és a mai logikusok között. Máté ugyanakkor kimondja, hogy a logikai hasonlóságok metafizikai különbségeket takarnak. Nos, a jelen írásnak ez a fenti része éppen ezeket a metafizikai különbségeket világítja meg Leibniz és David Lewis között.

sar individuális lényegéből, és így ebben az értelemben nem kontingens. De kontingens a teremtmények létezésének kontingenciája alapján: Isten más individuumokat is teremthetett volna: „más dolog az a döntés, amely elhatározza, hogy valósuljon meg ez a lehetséges döntés” (Leibniz 1986b. 182).

Ez a kontingencia-értelmezés Russellhez nyúlik vissza. Russell abból indul ki, hogy Leibniz az egzisztenciát unikális predikátumnak tekintette, ugyanabban az értelemben, amire Kant is épített az ontológiai érv bírálatában. Ahogyan Kant is különbséget tett a valamely dolog puszta fogalmához tartozó predikátumok és a dolog aktuális létezését állító sajátos egzisztencia-predikátum között, hasonlóképpen Leibniz is úgy vélte, állítja Russell, hogy „az egzisztencia unikális a predikátumok között. A szubjektum fogalma minden egyéb predikátumot tartalmaz, mind állíthatók róla egy tisztán analitikus kijelentésben. A predikátumok közül egyedül a létezés állítása szintetikus, és ezért kontingens Leibniz szerint. Így a létezésnek éppolyan különleges helyzete van Leibniznél, mint ahogyan az ontológiai érv kanti bírálatában is különleges helyzete van” (Russell 1900/1949. 27).

Nos, abban nem vagyok bizonyos, hogy Leibniz is osztotta volna Kant szintetikusság-fogalmát, hiszen a szintetikus vonásnak nincs szerepe/helye Leibniz rendszerében, szemben a kanti rendszerrel. Az azonban kétségtelen, hogy az individuumok komplett leibnizi fogalmába egyedül az egzisztencia nem tartozik bele, Russell állítja tehát helytálló. „Az individuum fogalma [...] pontosan annak a fogalma, ami akkor lenne, ha az individuum létezne” – értelmezi Russell Leibnizet (Russell 1900/1949. 26).

Fölmerülhet az az ellenvetés, hogy Leibniz szerint az egzisztencia mellett más kontingens predikátumok is vannak: például már idéztük a kontextuális vonások kontingenciájára vonatkozó leibnizi megjegyzést. A tárgyalás során azonban világossá vált, hogy a kontextuális vonások kontingenciája nem tartozható: ezek a vonások is beletartoznak a komplett fogalomba. Ami azonban nem kérdőjelezhető meg, hogy Leibniznél az egzisztencia valóban kontingens: ez az egyedüli vonás, ami nem következik analitikusan az individuum komplett fogalmából.

Mi a helyzet a *praedicatum inest subjecto* igazságkritériummal? Ehhez vajon hogyan illeszkedik a szinguláris kontingencia javasolt értelmezése? Hiszen ha az egzisztencia nem tartozik bele a szubjektum komplett fogalmába, akkor nem is alkalmazható rá ez az igazságkritérium. Szokás ez utóbbi korlátjaként megjegyezni, hogy a relációs kijelentések, a lét kijelentések és a negatív kijelentések kívül esnek e kritérium hatókörén. De éppen azért esnek kívül, mert Leibniznél ez az igazságkritérium nem *független* logikai-szemantikai megfontolás eredménye, hanem annak a metafizikai meggyőződésének, amely az igazságokat a kitéüntetett individuumok/monászok fogalmának a szemszögéből vizsgálja. Az ontológiai szempont itt felülírja a logikai-szemantikai szempontot. Az igazságok fogalmi elemzéssel való eldönthetősége azonban ismét logikai szempont.

Az eldöntés pedig épp azért igényel csak analitikus lépéseket, mert maga az igazság-jelölt is csak analitikus értelemben lehet igaz. Úgy gondolom, hogy az igazságkritériummal kapcsolatos eme körülmény egyenesen felértékeli Leibniz rendszere számára az egzisztencia alapú kontingenciát. Ezen a rendszeren belül más értelmű szinguláris kontingencia nem lehetséges.

Mi a helyzet a specicserekre vonatkozó kijelentésekkel? Nos, ahogyan Russell hangsúlyozza, a létezésen alapuló kontingencia a szinguláris létezéshez tartozik, nem pedig a specicserek fogalmának létezéséhez. Russell idézi Leibnizet ezzel kapcsolatban: „a *species* fogalma csak örök vagy szükségszerű igazságokat involvál, az individuum fogalma azonban *sub ratione possibilitatis* azt involválja, ami tény, vagy ami kapcsolódik a dolgok létezéséhez és az időhöz” (GP 2:39, idézi Russell 1900/1949. 26).

Többen hangsúlyozták, mint már utaltam is rá, Leibniz platonizmusát: ennek most a *specicserekre* vonatkozó igazságok státusa formájában kaptuk a bizonyítékát. Fölmerül a kérdés, hogy értelmezhető-e ennek fényében egyáltalán Leibniznél a nem-szinguláris kontingencia? Ez utóbbi tárgyalására itt most nem térnék ki, hiszen a szinguláris kontingencia leibnizi lehetőségének vizsgálatát tűztem ki célul. Annyi azonban jelezhető, hogy Leibniz az induktív általánosításokat kifejező kijelentéseket tekintette általános kontingens kijelentéseknek: „nem hihetjük azonban, hogy csak egyedi kijelentések lehetnek esetlegesek, vannak ugyanis bizonyos, indukció útján nyerhető, többnyire igaz tételek: a természetből nyerhető és csaknem mindig igazak” (Leibniz 1986b. 174–175). Az ilyen típusú általános kontingens kijelentésekhez mintha közelebb is lennének Leibniz szerint „a természet alárendelt törvényei is, amelyek csak fizikailag szükségszerűek” (uo. 175). Leibniz ugyanis nem pusztán általában beszél szükségszerű igazságokról, hanem a legtöbb esetben jelzi, hogy logikai vagy éppen metafizikai vagy természeti szükségszerűségről van-e szó; a természeti szükségszerűséget pedig a szükségszerűség gyengébb változatának tekintti egy intuitív értelemben.<sup>12</sup>

Összefoglalóan, a szinguláris kontingencia egzisztencia alapú értelmezése azért javasolható, mert összhangban van a leibnizi metafizika fontos tételeivel. További előnye, hogy nem feltételez elköteleződést valamilyen erősen vitatott pozíció mellett a metafizika egyéb kapcsolódó területein, mint azt a korábban tárgyalt javaslatok némelyikénél láttuk. Jól illeszkedik továbbá az egzisztencia szokásos logikai kezeléséhez: ennek értelmében az egzisztencia másodrendű (*second order*) predikátum, a bevett terminológia szerint, azaz a predikátumok instanciálódásának a predikátuma. Vagyis nem közvetlenül a logikai hierarchiában a 0-ik szinten lévő partikuláris dolgokról állítjuk, hogy léteznek. E dolgokról

<sup>12</sup> Lásd például a *Szükségszerű és esetleges igazságok* című írásának fejtegetését a metafizikai és a fizikai szükségszerűségekről és ezek különbségéről (Leibniz 1986b. 179). A mai tárgyalásokban is fontos szerephez jut a logikai/metafizikai/természeti szükségszerűség-felosztás.

mi a szokásos első szintű tulajdonságaikat állítjuk, illetve veszünk fel közöttük relációkat. Amikor viszont általános létezését állítunk, akkor tulajdonképpen az első szintű tulajdonságokról/relációkról állítjuk azt, hogy esettel bírnak, azaz instanciálódnak. Ez a logikai sajátosság volt a lényege tulajdonképpen a leibnizi szinguláris kontingencia-felfogás és a kanti ontológiai érv-bírálat rokonításának is Russell részéről. Végül elmondható, hogy az egzisztenciális szempont kerül felhasználásra a mai metafizikai szakirodalomban az individuális esszencia ún. „hibrid felfogásában”, amely a quidditatív esszenciát létezés-előfeltevés mellett veszi fel (lásd erről Ujvári 2013b).

Az olvasónak azonban hiányérzete támadhat a tekintetben, hogy vajon ez a szinguláris kontingencia-értelmezés lehetővé teszi-e a szabad akaratot is.<sup>13</sup> Hiszen a kontingencia jelentősége éppen az akarat szabadságával összefüggésben áll fenn, épp ezért idéztem az írás elején a *Nouveaux essais* egy szöveghelyét az „akarati aktus kontingenciájáról”. Sajnos a válasz csak nemleges lehet. Abból ugyanis, hogy lehetséges volna, hogy egy individuum akár ne is létezzon, nem következik, hogy azon cselekedetei helyett, amelyek hozzátartoznak a komplett fogalmához, más cselekedetek, más döntések is hozzátartozhatnának ugyanahhoz az individuumhoz a maga komplett fogalmával.

Azt kell tehát mondanunk, hogy ez a kontingencia-értelmezés csak *gyenge* kontingenciát ad. Egy cselekedet vagy döntés csak *derivatív*e számíthat kontingensnek: ugyanis nem létezik szükségszerűen az a lény, amelyik épp azt cselekszi, amit. Más lény cselekedhet másképp, de *ugyanaz* az individuum a maga komplett fogalmával nem cselekedhet másképpen Leibniz szerint. A javasolt szinguláris kontingencia-értelmezés tehát nem kifogástalan, mindazonáltal mégis ezt javaslom, mert úgy látom, a leibnizi rendszer egyéb fontos részeivel való koherenciának ez a *gyenge kontingencia-értelmezés* az ára. Az akarat szabadság biztosításának kívánalma más tárgyalási keretet igényel.

## IRODALOM

- Ayer, A. J. 1962. *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollancz.  
 Broad, C. D. 1923. *Scientific Thought*. London, Routledge and Kegan Paul.  
 Broad, C. D. 1949. Leibniz's Predicate-in-Notion Principle and Some of its Alleged Consequences. In Woolhouse (szerk.) 1994. 70–82.  
 Cover, J. A. – J. O'Leary Hawthorne 1999/2008. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press.  
 Garber, D. 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford, Oxford University Press.  
 Grimm, R. 1970. Individual Concepts and Contingent Truths. *Studia Leibnitiana*. Újra nyomva in Woolhouse (szerk.) 1994. 1. kötet. 308–329.

<sup>13</sup> Schmal Dániel vetette fel ezt a szempontot az ELTE Leibniz-konferenciáján (2014. szeptember) elhangzott előadással kapcsolatban, amely előadás a jelen írás alapjául szolgál.

- Ishiguro, H. 1972. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. London, Duckworth.
- Ishiguro, H. 1981. Contingent Truths and Possible Worlds. In R. S. Woolhouse (szerk.) *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford, Oxford University Press.
- Ishiguro, H. 1994. Substances and Individual Notions. In Woolhouse (szerk.) 1994. 2. kötet. 129–140.
- Kenny, A. 1967. Divine Foreknowledge and Human Freedom. In A. Kenny (szerk.) 1969. *Aquinas. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press.
- Leibniz, G. W. 1765. *Nouveaux Essais*. Leipzig, Schreuder.
- Leibniz, G. W. 1875–1890/1960–61. *Die philosophische Schriften*. 2. kötet. Szerk. I. C. Gerhard. Hildesheim, Olms (= GP).
- Leibniz, G. W. 1969. *Philosophical Papers and Letters*. Ford. Leroy E. Loemker. Dordrecht, D. Reidel.
- Leibniz, G. W. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Európa.
- Leibniz, G. W. /1986a. *Metafizikai értekezés*. Ford. Endreffy Zoltán. In Leibniz 1986.
- Leibniz, G. W. 1986b. *Szükségyszerű és esetleges igazságok*. Ford. Nyíri Tamás. In Leibniz 1986.
- Leibniz G. W. 1989. *Letters to Arnauld*. In R. Ariew – D. Garber (szerk.) *Leibniz: Philosophical Essays*. Cambridge/MA – Indianapolis, Hackett.
- Lloyd, G. 1994. Leibniz on Possible Individuals and Possible Worlds. In Woolhouse (szerk.) 1994. 367–384.
- Mates, B. 1986. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. Oxford, Oxford University Press.
- Merricks, T. 2006. Goodbye Growing Block. In D. W. Zimmerman (szerk.) *Oxford Studies in Metaphysics*. 2. kötet. Oxford, Clarendon Press. 103–110.
- Modadori, F. 1973. Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics. *Studia Leibnitiana*. 5. 74–101.
- Rescher, N. 2003. Leibniz on Possible Worlds, In uő. *On Leibniz*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Rosenkrantz, G. S. 1993. *Haecceity. An Ontological Essay*. Dordrecht, Kluwer.
- Russell, B. 1900/1949. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London, Bradford and Dickens.
- Tooley, M. 1997. *Time, Tense, and Causation*. Oxford, Clarendon Press.
- Ujvári, M. 2012. Prior's Fable and the Limits of *De Re* Possibility. *Synthese*. 188. 459–467.
- Ujvári, M. 2013a. *The Trope Bundle Theory of Substance. Change, Individuation and Individual Essence*. Frankfurt, Ontos Verlag.
- Ujvári, M. 2013b. Individual Essence: gibt es solche? *Metaphysica*. 14/1. 17–30.
- Vailati, E. 1994. Leibniz on Necessary and Contingent Predication. In Woolhouse (szerk.) 1994. 331–340.
- Williams, T. (szerk.) 2003. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Woolhouse, R. S. 1982. The Nature of Individual Substances. In Woolhouse (szerk.) 1994. 83–104.
- Woolhouse R. S. (szerk.) 1994. *W. G. Leibniz: Critical Assessments*. Oxford, Routledge.

## Lehetséges világok és deontikus modalitás

### Érv a leibnizi bikondicionális elemzés ellen

A kortárs elméleti nyelvészet egyik etalon elméletének – Angelika Kratzer modalitás-szemantikájának – egyik alapköve a következő bikondicionális elemzés: „kell  $p$ ” akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  igaz lehetséges világok egy bizonyos halmazának minden elemében. E tanulmány vezérmotívuma: e (hagyományosan Leibniz nevéhez kapcsolt) bikondicionális elemzés „csak akkor, ha” iránya nagyon kézenfekvőnek tűnik; amellet érvelek viszont, hogy az „akkor, ha” irányát a (törvényekről és kötelezettségekről szóló) deontikus modalitás kontextusában semmiképpen sem érdemes megtartanunk. Kratzer klasszikus elemzésével kapcsolatban felmerül egy alapvető probléma: az elemzés a „ha  $p$ , akkor kell  $p$ ” séma bármely instanciáját logikai igazságként jeleníti meg. Megvizsgálók néhány kortárs megoldást erre a problémára (beleértve Kratzer 2012-es javaslatát is), amelyek az úgynevezett duplamodalizációs stratégiát hívják segítségül. Célom, hogy megmutassam: a stratégia alkalmazása nem biztosít hatékony és kellőképpen általános megoldást erre az alapproblémára. Egy rokon probléma fényében, amely nem-kondicionális mondatokat is érint, jó okunk van feladni a deontikus modalitás bikondicionális elemzését (pontosabban annak „akkor, ha” irányát).

#### I. BEVEZETÉS

A szükségszerűségről és lehetőségéről szóló állítások – más néven *modális* állítások – lehetséges világok terminusaiban megfogalmazott, széles körben Leibniz nevéhez kötött bikondicionális elemzésének legegyszerűbb megfogalmazása szerint

- a „kell  $p$ ” mondat akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  minden lehetséges világban igaz,
- a „lehet  $p$ ” mondat pedig akkor és csak akkor igaz, ha van olyan lehetséges világ, amelyben  $p$  igaz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A „kell  $p$ ” helyett gyakran a „szükségszerűen  $p$ ” megfogalmazással találkozunk. Az utóbbin pedig az analitikus filozófiai szakirodalomban jellemzően ún. metafizikai szükségszerűséget

A kortárs filozófia magától értetődőnek tekinti és elfogadja a modalitás leibnizi bikondicionálisokkal megfogalmazott elemzését. Az egyik kulcsfontosságú enciklopédia-szócikk szerzője például így fogalmaz: „Amennyiben hiszünk a lehetséges világokban, a leibnizi bikondicionálisok igazságához aligha férhet kétség” (Sider 2003. 187). E tanulmányban célom, hogy megvizsgáljam a bikondicionális elemzés egyik alkalmazását – a *deontikus* (törvényekre, kötelezettségekre vonatkozó) modalitásra –, és amellet érveljek, hogy a „kell” deontikus olvasatával kapcsolatban jó okunk van feladni a bikondicionális elemzést, konkrétan az elemzés „akkor, ha” irányát.

Tizenhárom éve így fogalmaztam:

Kratzer (1981, 1991) elemzése szerint minden „ha  $p$ , akkor kell  $p$ ” formájú mondat igaz, továbbá a legtöbb „ha  $p$ , akkor lehet  $p$ ” formájú mondat is igaz lesz, függetlenül attól, hogy milyen fajta modalitásról van szó (Zvolenszky 2002. 340).

Azonban számos ilyen formájú mondatnak van olyan kézenfekvő olvasata, amely (a kratzeri predikciókkal ellentétben) nyilvánvalóan hamis, és ebben rejlik az *alapprobléma* (vagy „a Probléma”, ahogy annak idején neveztem). Például:

(1) Ha a tinédzserek alkoholt fogyasztanak, akkor alkoholt kell fogyasztaniuk.

(Deontikus olvasat, amely [például] az Egyesült Államok törvényeiről szól. A továbbiakban az ilyen olvasatot *D*-ként rövidítem.)

„Ha a tinédzserek alkoholt fogyasztanak, akkor az Egyesült Államok törvényei szerint alkoholt kell fogyasztaniuk.”

(2) Ha kitöltöm az adóbevallásomat, akkor ki kell töltenem az adóbevallásomat.

(Buletikus, vagyis a vágyakról, preferenciákról szóló olvasat, például a beszélő vágyairól.)

„Ha kitöltöm az adóbevallásomat, akkor arra vágyom, hogy kitöltsem az adóbevallásomat.”

Nevezzük az (1)-hez és (2)-hez hasonló kondicionális mondatok intuitíve hamis olvasatait *problémás kondicionálisoknak*. Valójában az alapprobléma jóval általánosabb, és a problémás kondicionálisok köre jóval tágabb: bármely „ha  $q$ , akkor kell  $p$ ” formájú kondicionális, amelyben  $p$  következik  $q$ -ból, Angelika Kratzer (nyelvészek által etalonnak tekintett) elemzése szerint logikai igazság lesz. Az alapproblémának ezzel az általánosított megfogalmazásával korábban már

---

értünk. E tanulmányban a hétköznapi beszédben jóval természetesebben ható „kell  $p$ ” szófordulatra koncentrálok, de az állításaim a „szükségszerűen  $p$ ”-re is kiterjeszthetők. Az érvelésem szempontjából nem számít, hogy a „kell  $p$ ”-nek (a „szükségképpen  $p$ ”-hez képest) nehezebb meghallani/felszínre hozni a metafizikai szükségyszerűségről szóló olvasatát.



Anette Frank is előállt a disszertációjában (Frank 1997. 2.2.3. szakasz; lásd még Zvolenszky 2002. 344; 2002. 167). A problémás kondicionálisok időnként azért hamisak, mert a tövények/vágyak pontosan *az ellenkezőjét* írják elő annak a cselekedetnek, ami a mondat utótagjában szerepel (a releváns tövények *tiltják*, hogy a tinédzserek alkoholt fogyasszanak, az adóbevallással való bíbelődés a vágyaim értelmében *nemkívánatos* cselekedet); ám bizonyos problémás kondicionálisokat azért tartunk nyilvánvalóan hamisnak, mert bizarrnak tűnik, hogy a kérdéses tövények/vágyak az utótagban szereplő cselekedettel kapcsolatban bármit is előírjanak. Az utóbbi fajta problémás kondicionálisra példa a következő:

(3) Ha a tinédzserek alkoholt fogyasztanak, akkor kell, hogy legyen szájnnyílásuk

(vagy: ...létezniük kell).

(*D*-olvasat)

„Ha a tinédzserek alkoholt fogyasztanak, akkor az Egyesült Államok tövényei megkövetelik, hogy legyen szájnnyílásuk”

(vagy: „...hogy létezzenek”).

Az évek során számos nyelvészt és filozófust meggyőztem arról, hogy a modális kondicionálisok szemantikája csak akkor lehet működőképes, ha megoldást kínál az alapproblémára.<sup>2</sup> Arról is sokakat meggyőztem, hogy az alapprobléma komoly kihívás elé állítja a nem-episztemikus olvasatokra – így például a deontikus, buletikus olvasatokra – javasolt elméleteket. Ennek ellenére keveseket győztem meg, amikor mellett érveltem, hogy az alapprobléma megoldására tett kísérletek – így például a modális kondicionálisok úgynevezett duplán modalizált elemzése, vagy: olyan többértelműség feltételezése, amely szerint a duplán modalizált olvasat egyike a nem-ekvivalens olvasatoknak – nem működnek. És szinte mindenki<sup>3</sup> elutasította a saját diagnózisomat arra, hogy mi okozza az alapproblémát, és min kellene változtatnunk. Véleményem szerint a lehetségesvilág-szemantika egyik alapkövén, amelyet Kratzer is elfogad, és amely a leibnizi bikondicionális elemzés egyik variánsa:

(4) A modalitás lehetségesvilág-elemzése, ezt a továbbiakban *bikondicionális elemzésnek* hívom.

a. „kell  $p$ ” igaz akkor és csak akkor, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz minden eleme  $p$ -világ.

<sup>2</sup> Lásd például Arregui (2010), Cariani–Kaufmann–Kaufmann (2013), Carr (2014), von Fintel (2011), Geurts (2004), Kaufmann–Kaufmann (2009), Kratzer (2012), Willer (2014). Említésre méltó kivétel: Wedgwood (2006).

<sup>3</sup> Említésre méltó kivétel: Nauze (2008; 2009). Magyarul az alapproblémáról lásd Márton (2012; 2014).

b. „lehet  $p$ ” igaz akkor és csak akkor, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz legalább egy eleme  $p$ -világ.

(A „ $p$ -világ” annak a rövidítése, hogy „olyan világ, amelyben  $p$  igaz”.)

A bikondicionális elemzés értelmében a követelményeket, elvárásokat például (pusztán) annak feleltetjük meg, hogy a kérdéses követelményeket általánosan betartják azon lehetséges világokban, amelyeket valamely kritérium alapján kiválasztottunk: a zöldségfogyasztás elvárását például annak feleltetjük meg, hogy minden kiválasztott világban zöldségfogyasztás folyik.<sup>4</sup> Mely világokat vegyük számításba? Az egyik megoldás szerint azokat kell számításba vennünk, amelyekben a kontextuálisan releváns törvényeket, előírásokat (például az egészséges táplálkozásra vonatkozókat) a leginkább betartják. Igen ám, de számos különféle módja van annak, hogy a kiválasztás kritériumát (vagy kritériumait) megfogalmazzuk:

- az elérhető [„accessible”] világokról van szó (valamely elérhetőségi reláció alapján);
- vagy: azokról a világokról van szó, amelyekben a valós (aktuális) világ bizonyos tényei igazak, vagyis egy (vagy több) körülményre hivatkozva korlátozzuk a szóba jöhető lehetséges világok körét [„circumstantial restriction”];
- vagy: azokról a világokról van szó, amelyekben a valós világ *ismert* tényei igazak, vagyis egy episztemikus tényezőre hivatkozva korlátozzuk a szóba jöhető lehetséges világok körét [„epistemic restriction”].
- vagy: azokról a világokról van szó, amelyek a legmagasabb helyezést/beesorolást érik el egy bizonyos lehetségesvilág-halmazban valamely rangsorolás, vagyis rendezési forrás [„ordering source”] alapján, amelyet a releváns törvények, vágyak stb. határoznak meg; ennek eredményeképpen a kiválasztott világok a leginkább törvénykövető (vágykövető) világok lesznek;
- vagy: ezen kritériumok valamely kombinációjában is gondolkodhatunk.

Amikor csak lehetséges, a kiválasztási kritériumot illetően nem foglalok állást, mert az érvelésem szempontjából nem számít, hogy melyik kritérium mellett tesszük le a voksunkat. A deontikus modalitás szakirodalma jórészt az „it ought to be that  $p$ ” elemzésére koncentrál; a „kell” („must”) deontikus olvasatával kapcsolatos megfontolásaim természetesen az „ought to”-ra is vonatkoznak, ahogyan más modális igékre is (például „have to”, „should”). E tanulmány keretein belül a deontikus modalításra és a „kell” modális igére koncentrálok, azon-

<sup>4</sup> Az alapprobléma legkorábbi megfogalmazásában (Zvolenszky 2002) az olyan elemzéseket, amelyek (4)-et feltételezik, konvencionális elemzéseknek hívtam, később (Zvolenszky 2007) az ilyen elemzéseket „leibnizi”-nek neveztem (a Leibniznek tulajdonított bikondicionális elemzés fényében). Másutt (Zvolenszky 2006) a (4)-ben megfogalmazott tételt „culprit”-nak („tettes”) hívtam.

ban a meglátásaim kiterjeszhetőek a buletikus modalitásra<sup>5</sup> és a „lehet”-hez hasonló („might”, „may”) modális igékre is.<sup>6</sup>

Az alapproblémára és a kapcsolódó érveimre adott számos válasz komoly inspirációt jelentett számomra az évek során. A későbbiekben szeretném tüzetesebben is megvizsgálni a kollégáim által felvetett igen összetett kérdéseket és javaslatokat. E rövid tanulmány célkitűzése ennél jóval szűkebb körű: szeretném megmutatni, hogy a korábbi diagnózisom – jelesül: az alapprobléma megoldásának kulcsa a bikondicionális elemzés feladásában rejlik – továbbra is érvényes, régi érveim ma is állnak, és új érveket is megfogalmazhatunk az álláspontom mellett.

Először bemutatom írásom vezérmotívumát: a bikondicionális elemzés „csak akkor, ha” iránya nagyon kézenfekvőnek tűnik, ez adja a kell→világok következményt; a másik, „akkor, ha” irány azonban korántsem ilyen magától értetődő (2. szakasz). Tanulmányomban emellett érvelek, hogy az „akkor, ha” irányát nem is érdemes megtartanunk a (törvényekről és kötelezettségekről szóló) deontikus modalitás kontextusában. Röviden bemutatom Kratzer klasszikus elméletét, az alapproblémára válaszként megfogalmazott duplamodalizációs stratégiákat (Kratzer maga is ennek egy változata mellett érvel a 2012-es könyvében), és az én korábbi kifogásaimat a stratégiával kapcsolatban (3. és 4. szakasz). Ezt követően emellett érvelek, hogy a problémás kondicionálisok pusztán a jéghegy csúcsát képezik: a bikondicionális elemzésre épülő elméletek kapcsán egy jóval általánosabb probléma is megjelenik – amelyet tartományproblémának hívok –, és ez a probléma kondicionális elemeket nélkülöző mondatok esetén is előáll (5. szakasz). E problémát is a bikondicionális elemzés „akkor, ha” irányával kapcsolatban fogalmazom meg: nem világos, hogy miért éri meg elfogadnunk az ebből az irányból megfogalmazott kondicionálist, miközben a feladásával sokkal hatékonyabb megoldást tudnánk adni a tartományproblémára, az eredeti alapproblémára, és egy további, Fabrice Nauze által megfogalmazott problémára. Összefoglalva: komoly érveink vannak emellett, hogy (i) a duplamodalizációs stratégiák nem képesek kellőképpen hatékonyan és átfogóan orvosolni az alapproblémát; és emellett is, hogy (ii) a bikondicionális elemzés – annak „akkor, ha” iránya – nem működképes. Ha ezek alapján feladjuk a bikondicionális elemzést, attól még a lehetséges világok továbbra is szerepet kaphatnak a deontikus modalitás szemantikájában, méghozzá azáltal, hogy fenntartjuk a bikondicionális „csak akkor, ha” irányát: a kell→világok következményt. Ezzel azonban

<sup>5</sup> Általánosabban: az érveim alkalmazhatóak a különféle nem-episztemikus modalitásokra is, amelyeket „root” modalitásoknak is szokás hívni. A modalitások taxonómiájáról lásd Portner (2009).

<sup>6</sup> Az érvelésem kiterjeszhető továbbá a felszólító mondatokra is, lásd például Kaufmann–Kaufmann (2009).

olyan elmélethez jutunk, amelyben a modális igazságok *elégseges* feltételei közt olyan tényezők is szerepelnek, amelyek túlmutatnak azon, hogy a kiválasztott lehetséges világokban mi igaz és mi nem.

## II. EGY ÉRV A KELL→VILÁGOK KÖVETKEZMÉNY MELLETT

(5) Justin Biebernek tartózkodnia kell a kocsmabeli alkoholfogyasztástól.

a. Kimondva 2014 áprilisában, miközben Bieber hazalátogat Kanadába, Ontario-beli szülővárosába. Ontario törvényeiről szóló deontikus olvasat.

b. Kimondva 2014 áprilisában, miközben Bieber az Egyesült Államokban tartózkodik. *D*-olvasat.

Vegyük szemügyre a két megnyilatkozást, (5a)-t és (5b)-t! Az első hamis, adva, hogy Justin Bieber (a tini pop szupersztár)<sup>7</sup> 2014 áprilisára épp betöltötte a 20. életévét, és a legális alkoholfogyasztás korhatára Ontarióban 19 év. Az utóbbi igaz, adva, hogy az Egyesült Államokban 21 éves kor alatt tilos az alkoholfogyasztás. Intuitíve kézenfekvő a különbséget a következőképpen megragadnunk: (5a) és (5b) más és más szabályrendszerre hivatkoznak, amelyek más és más cselekedeteket engednek, illetve tiltanak meg. Egyes világokban, amelyek Ontario törvényei értelmében maximálisan törvénykövetők, a kocsmákban vannak olyan húszévesek (mint például Bieber 2014-ben), akik alkoholt fogyasztanak. Ezzel szemben az USA törvényeit maximálisan betartó világok egyikében sincsenek húszéves alkoholfogyasztók a kocsmákban. A beszélő, aki kimondja (5a)-t, olyasmiről kötelezi el magát, ami eltér az (5b) kimondója által vállaltaktól: mindketten a maximálisan törvénykövető világok eseményeivel kapcsolatban köteleződnek el, azonban a két esetben a törvények közti különbség miatt más és más világok számítanak maximálisan törvénykövetőnek.

Mindezek mögött a következő nagyon alapvető és intuitív elképzelés húzódik meg: a modális beszédmóddal nem az a célunk, hogy állításokat tegyünk arról, hogy mi történik valójában, hanem arról szeretnénk valamit mondani, hogy mi történik olyan helyzetekben, amelyek némelyike (vagy mindegyike) más, mint a valóságos helyzetek. A modális beszédmód egy olyan általános jellemző-

<sup>7</sup> A 2002-es példamondataim (Kratzer [2012] is említi őket) Britney Spearsről és szabályszegő Coca Cola-fogyasztásáról szóltak. Hagyományörzés végett választottam most Justin Bieberről szóló példamondatokat. 2015 nyarára (egy xenofób magyar plakátkampány nyomán) sajnos aktualitást nyert egy olyan modális kondicionális példamondat is, hogy „Ha Justin Bieber az USA-ba megy, akkor tiszteletben kell tartania az ország törvényeit”, de ez a példa meta-kötelezettségről (*törvények* betartására vonatkozó kötelezettségről) szól, így csak kormányellenes fricskaként lehetett volna hatékony, példamondatként nem. (A magyar állam megrendelésére készült „a bevándorlásról és a terrorizmusról” szóló óriásplakátokon például ez állt: „Ha Magyarországra jössz, tiszteletben kell tartanod a törvényeinket!”)

jéről van szó, amely a modalitás minden fajtájára érvényes, legyen az episztemikus, buletikus, deontikus vagy egyéb. Mi több, annyira általános, hogy különféle egyéb (látszólag) nem-modális beszédmódra is érvényes:

(6) Attól félek, hogy Justin (épp) alkoholt iszik valami kocsmában.

Képzeljük el, amint Bieber édesanyja kimondja (6)-ot, maga elé képzelve egy olyan helyzetet (vagy helyzeteket), amely(ek)ben Bieber alkoholt iszik egy kocsmában, és kifejezve abbéli félelmét, hogy egy ilyen helyzet valóságos. A különféle (lehetséges) helyzetek *elképzelése* közös aspektusa (5a)–(5b)-nek és (6)-nak; ami azonban jóval fontosabb: a beszélő mindegyik esetben *elköteleződik* amellett, hogy lehetséges helyzetek – világok – egy bizonyos kiválasztott halmazában milyen esemény történik: (5a)-nál azokban a világokban, amelyek maximálisan betartják Ontario törvényeit, (5b)-nél azokban a világokban, amelyek maximálisan betartják az Egyesült Államok törvényeit, (6)-ban pedig olyan világokban, amelyek maximálisan megvalósítják Bieber anyjának a félelmeit. Ezeket az elköteleződéseket egyszerűen megragadhatjuk *következmények* [„entailments”] formájában: a beágyazott mondat a kiválasztott világok mindegyikében igaz.

A propozicionálisattitűd-igéket (például „attól fél, hogy”, „azt hiszi, hogy”, stb.) félretéve összpontosítsunk ismét a modális mondatokra:

(7) A kell→világok következmény

a. Abból, hogy „kell  $p$ ”, következik, hogy a kiválasztott lehetséges világok mindegyike  $p$ -világ.

- Vegyük észre, hogy pontosan ezt ragadja meg a bikondicionális elemzésben szereplő (4a) „csak akkor, ha” iránya:  
„kell  $p$ ” csak akkor igaz, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz minden eleme  $p$ -világ.

b. Abból, hogy „lehet  $p$ ”, következik, hogy a kiválasztott lehetséges világok némelyike  $p$ -világ.

- Vegyük észre, hogy pontosan ezt ragadja meg a bikondicionális elemzésben szereplő (4b) „csak akkor, ha” iránya:  
„lehet  $p$ ” csak akkor igaz, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz legalább egy eleme  $p$ -világ.

A kell→világok következmény nyilvánvaló igazságot fogalmaz meg. Gondoljuk végig, hogy hangzana a mondat a (8a)-ban és (8b)-ben megfogalmazott folytatással. Ellentmondásosnak tűnne, akárcsak a (9).

(8) Az USA törvényei szerint Justin Biebernek tartózkodnia kell a kocsmabeli alkoholfogyasztástól...

- a. ...de egyáltalán nem arról van szó, hogy minden olyan lehetséges szituációban, amelyben az USA törvényeit betartják, Bieber tartózkodik a kocsmabeli alkoholfogyasztástól.
- b. ...de azért van legalább egy olyan szituáció, amelyben maximálisan betartják az USA törvényeit, és amelyben Bieber egy kocsmában ül és alkoholt fogyaszt.

(9) Henrik agglegény... de egyáltalán nem arról van szó, hogy nőtlen volna, valójában van felesége.

Amikor meghalljuk a (8)-ban szereplő folytatások valamelyikét, kétségünk támad afelől, hogy a beszélő tényleg tisztában van-e az általa használt szavak jelentésével, beleértve a „kell” modális igéét; éppúgy, ahogyan (9)-et hallva kétségünk támad afelől, hogy a beszélő tisztában van-e a szavai jelentésével, köztük az „agglegény” szóéval. Ennek fényében megkerülhetetlen elvárásnak tűnik bármely modális mondatokra adott elmélettel szemben, hogy a kell→világok következmény igazságát biztosítsa.

Ahogy említettem is korábban, a kell→világok következmény a (4)-ben szereplő bikondicionális „csak akkor, ha” irányát ragadja meg. Mi a helyzet vajon az „akkor, ha” iránnyal? A (9a)-ban és (9b)-ben megfogalmazott következtetési sémák ezt az irányt ragadják meg:

(10) A világok→kell következtetés

- a. Abból, hogy a kiválasztott lehetséges világok mindegyike  $p$ -világ, következik, hogy „kell  $p$ ”.
- Vegyük észre, hogy pontosan ezt ragadja meg a bikondicionális elemzésben szereplő (4a) „akkor, ha” iránya:  
„kell  $p$ ” igaz akkor, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz minden eleme  $p$ -világ.
- b. Abból, hogy a kiválasztott lehetséges világok némelyike  $p$ -világ, következik, hogy „lehet  $p$ ” igaz.
- Vegyük észre, hogy pontosan ezt ragadja meg a bikondicionális elemzésben szereplő (4b) „akkor, ha” iránya:  
„lehet  $p$ ” akkor igaz, ha a kiválasztott lehetségesvilág-halmaz legalább egy eleme  $p$ -világ.

Érdeemes kiemelni, hogy *a kell→világok következmény és a világok→kell következtetés igencsak különböznek egymástól annyiban, hogy az utóbbi nem tűnik analitikusan, evidensen igaznak úgy, ahogyan az előbbi.* A (11)-ben olvasható folytatások, amennyire én látom, egyáltalán nem generálnak ellentmondást.

(11) Minden lehetséges szituációban, amelyben az USA törvényeit (maximálisan) betartják, Bieber tartózkodik a kocsmabeli alkoholfogyasztástól...

- a. ...de arról egyáltalán nincs szó, hogy az USA törvényei értelmében Biebernek tartózkodnia kellene a kocsmabeli alkoholfogyasztástól.
- b. ...de az USA törvényei megengedik, hogy Bieber egy kocsmában üljön és alkoholt fogyasszon.

Miért nem generálnak ellentmondást ezek a folytatások? Mert semmi nem zárja ki, hogy egyéb, az USA törvényeitől független oka legyen annak, hogy egy  $p$  állítás az összes kiválasztott világban igaz lesz. Így aztán az utóbbi helyzettel nincs ellentmondásban, ha történetesen *nem* a kérdéses törvények miatt állt elő  $p$  igazsága az összes kiválasztott világban.

Így aztán a (11)-ben felsorolt mondatok alapján nem fogalmazódik meg olyan elvárás a modális mondatok elemzéseivel szemben, hogy azoknak biztosítaniuk kellene a világok→kell következtetést.

Az imént megfogalmazott különbséget a két irányú következtetés közt nem azért vázoltam fel, hogy meggyőzzem a szemantikusokat arról, hogy mindezek alapján a deontikus modalitás elemzésében tartsák meg a kell→világok irányt és adják fel a világok→kell irányt, vagyis a bikondicionális elemzés „akkor, ha” irányát. Úgy gondolom azonban, hogy a különbség jó okot ad arra, hogy komolyan számításba vegyük ezt a lehetőséget. És a következő szakaszokban felvett megfontolások alapján erős érveket kapunk majd arra, hogy végül feladjuk a „ha, akkor” irányt, vagyis a világok→kell következtetést.

### III. KRATZER KLASSZIKUS ELMÉLETE

Angelika Kratzer modális kondicionálisokra adott eredeti, klasszikus elméletét (1981, 1991) a következő példákon keresztül mutatom be:

(12) Ha Justin Biebert ittas vezetés miatt letartóztatják, akkor eljárást kell indítani ellene.

(A kimondási kontextus: 2014. január, Bieber floridai letartóztatását követően, *D*-olvasat.)

(13) Justin Bieber ellen eljárást kell indítani.

(A kimondási kontextus: 2014. január, Bieber floridai letartóztatását követően, *D*-olvasat.)

Kratzer (1981, 1991) egységes elméletet javasol a „kell” modális ige használatának elemzésére; szerinte a „kell” különféle olvasatai (episztemikus, deontikus stb.) két kontextuálisan meghatározott paraméter révén jönnek létre: a modális bázis és a rendezési forrás („modal base”, „ordering source”) révén. Valamelyest egyszerűsítve az elméletet: a modális bázis egy (általában *f*-fel jelölt) függvény,

amely egy (kiindulópontul szolgáló)  $w$  bázis világhoz képest meghatározza lehetséges világok egy halmazát – hívjuk ezt Tartomány <sub>$w$</sub> -nek –, amelyhez képest a „kell”-t értelmezzük.<sup>8</sup> Mindeközben a rendezési forrás egy másik (általában  $g$ -vel jelölt) függvény, amely meghatároz egy részleges rendezést<sup>9</sup> a Tartomány <sub>$w$</sub>  világain, kijelölve a legmagasabban rangsorolt világok halmazát; hívjuk ezeket Top(Tartomány <sub>$w$</sub> )-nek. Deontikus olvasatok esetén (Kratzer szerint) egy  $w$  bázis világból kiindulva  $f$  meghatároz egy olyan Tartomány <sub>$w$</sub> -t, amelynek elemeit  $f$  *circumstanciálisan*, azaz a körülményekre hivatkozva határolja be: Tartomány <sub>$w$</sub>  tagságát olyan világokra korlátozzuk, amelyekben valamely releváns körülmény érvényesül. (13) esetén egy olyan halmazról lehet szó például, amelynek minden elemében fennállnak a letartóztatás körülményei: hogy Justin Bieber letartóztatták, hogy ittasan vezetett, hogy nem volt nála érvényes jogosítvány. A  $g$  függvény pedig rendezi ezeket a világokat annak alapján, hogy a deontikus ideált (a teljes törvénykövetést) mennyire valósítják meg: minél jobban, annál magasabb a besorolásuk. (13) esetén Tartomány <sub>$w$</sub> -n belül azok a legmagasabb helyezést elérő világok, amelyek az Egyesült Államok törvényeit a leginkább betartják; így kapjuk meg Top(Tartomány <sub>$w$</sub> )-t. Persze van olyan világ, amelyben Biebernek érvényes a jogosítványa, egyáltalán nem iszik alkoholt és semmilyen szabálysértést nem követ el, és amely az Egyesült Államok törvényei által megfogalmazott ideált jobban teljesíti, mint bármely Tartomány <sub>$w$</sub> -ben szereplő világ; de (13) értelmezésekor Tartomány <sub>$w$</sub>  világaira korlátozódik a figyelmünk. (13) tehát azt állítja, hogy a Top(Tartomány <sub>$w$</sub> )-ben szereplő világok mindegyikében Bieber ellen eljárás indul.

A (4)-ből ismerős bikondicionális elemzés kratzeri változata szerint a kiválasztott világok pontosan azok, amelyek Top(Tartomány <sub>$w$</sub> )-ben szerepelnek:

(14) A kratzeri klasszikus modalitáselemzés: A bikondicionális elemzés kratzeri változatban

<sup>8</sup> A szakirodalomban a „modális bázis” terminus használata nem egységes: az egyik megközelítés szerint a restrikció révén kapott *lehetségesvilág-halmazt* hívjuk modális bázisnak (korábbi tanulmányaimban én is így használtam e kifejezést); a másik szerint azt a *függvényt*, amelynek bemenete egy (episztemikus vagy circumstanciális restrikcióként működő) propozícióhalmaz, kimenete pedig egy lehetségesvilág-halmaz. Ebben a tanulmányban az utóbbi megközelítést alkalmazom, mivel így teljesen párhuzamba állítható a modális bázis ( $f$ ) és a rendezési forrás ( $g$ ): mindkettő olyan függvény, amelynek bemenete egy propozícióhalmaz, kimenete pedig egy lehetségesvilág-halmaz (amelyet ebben az írásban tartománynak hívok). Mindkét használat koherens, csak fontos, hogy egyértelművé tegyük, melyikhez igazodunk. Egyébként a második megközelítés érvényesül a legfontosabb (a kratzeri klasszikus modalitáselemzést részletesen tárgyaló) magyar nyelvű modális szemantika tankönyvben is (Gyuris–Maleczki–Varasdi 2008. 10. fejezet).

<sup>9</sup> Pontosabban: egy bináris relációt, amely reflexív és tranzitív, továbbá feltételezi, hogy van olyan, a rendezés szerint legmagasabbra rangsorolt „döntetlen első helyen végző” világokat tartalmazó halmaz, amely összes elemében az előtag igaz (e további feltételezést „Limit Assumption”-nek nevezik, amelyre ugyan Kratzer nem támaszkodik, de az én érveim szempontjából ennek az egyszerűsítésnek nincs következménye).



- a. „kell  $p$ ” igaz  $w, f, g$ -hez képest akkor és csak akkor, ha  
 $\text{Top}(\text{Tartomány}_w)$  összes eleme  $p$ -világ.
- b. „lehet  $p$ ” igaz  $w, f, g$ -hez képest akkor és csak akkor, ha  
 $\text{Top}(\text{Tartomány}_w)$  legalább egy eleme  $p$ -világ.

Kratzer (1991) javaslata szerint a kondicionális mondatok előtagja az értelmezéshez releváns világok körét hivatott leszűkíteni: kizárólag az olyan világok számítanak, amelyek az előtagot igazgá teszik. Hasznos bevezetnünk a következő egyszerűsítést: a  $\text{Tartomány}_w$  és a  $q$ -világok halmazának metszetét hívjuk  $\text{Tartomány}_w + q$ -nak. A modális kondicionálisok utótagjait tehát ezen halmazhoz képest értékeljük. A modális kondicionálisokat (valamelyest egyszerűsítve) a következőképpen elemzi Kratzer:

- (15) A kratzeri klasszikus elemzés a modális kondicionálisokra:
- a. „Ha  $q$ , akkor kell  $p$ ” igaz  $w, f, g$ -hez képest akkor és csak akkor, ha  
 $\text{Top}(\text{Tartomány}_w + q)$  összes világa  $p$ -világ.
- b. „Ha  $q$ , akkor lehet  $p$ ” igaz  $w, f, g$ -hez képest akkor és csak akkor, ha  
 $\text{Top}(\text{Tartomány}_w + q)$  valamely világa  $p$ -világ.

(14)–(15)-öt együtt *kratzeri klasszikus elemzésnek* hívom. (15a) alapján (12) az aktuális világban (@-ban) akkor és csak akkor igaz, ha „Bieber ellen eljárás indul” igaz az összes olyan világban, amely szerepel a  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@ + \text{„Biebert ittas vezetés miatt letartóztatják”})$  halmazban.

Máris világossá válik, hogy a (16)-ban felsorolt problémás kondicionálisok miért lesznek igazak a kratzeri klasszikus elemzés szerint – a kimondás körülményeitől teljesen függetlenül:

(16) Néhány problémás kondicionális, amely a kratzeri klasszikus elemzés szerint igaz, pedig intuitíve hamisnak tartjuk:

- a. Ha Bieber ittasan vezet, akkor ittasan kell vezetnie.  
 (*D*-olvasat)  
 „Ha Bieber ittasan vezet, akkor az Egyesült Államok törvényei megkövetelik, hogy ittasan vezessen.”
- b. Ha Justin Bieber ittasan vezet, akkor ittasnak kell lennie.  
 (*D*-olvasat)  
 „Ha Bieber ittasan vezet, akkor az Egyesült Államok törvényei megkövetelik, hogy ittas legyen.”
- c. Ha Justin Bieber ittasan vezet, akkor járművet kell vezetnie.  
 (*D*-olvasat)

„Ha Bieber ittasan vezet, akkor az Egyesült Államok törvényei megkövetelik, hogy járművet vezessen.”

A (16a)–(16c) utótagjában szereplő modális mondat minden, az interpretációhoz releváns lehetséges világban igaz, vagyis  $e$  halmaz összes elemében: Top(Tartomány<sub>@</sub> + „Bieber ittasan vezet”); hiszen  $e$  halmazon belül – az előtag hozzájárulása folytán – Bieber *minden* világban ittasan vezet, ergo ittas és járművet vezet.

Tizenhárom évvel ezelőtt a következőképpen diagnosztizáltam az alapproblémát:

A Probléma forrását könnyedén beazonosíthatjuk: a kratzeri keretek között két egymással nem-ekvivalens módon is előállhat egy olyan [tartomány], amelyben az összes [legmagasabban rangsorolt] világ igazzá tesz egy  $p$  mondatot: vagy  $p$  egy kondicionális előtagjaként jelenik meg, vagy igaz az, hogy „kell  $p$ ”. A kratzeri keretek közt ez a két helyzet nem különböztethető meg egymástól, így aztán „ha  $p$ , akkor kell  $p$ ” garantáltan igaz lesz... (Zvolenszky 2002. 344).

Más szavakkal: a kratzeri klasszikus elemzés szerint az „akkor, ha” irány kétségesnek tűnik, mivel egy olyan helyzet, amikor  $p$  a top világok mindegyikében igaz, (legalább) két dolgot jelenthet:

- hogy „kell  $p$ ” igaz, vagy
- hogy egy kondicionális előtagja következtében elérkeztünk egy Top(Tartomány<sub>@</sub> +  $q$ ) halmazhoz, és  $p$  következik  $q$ -ből. (Ennek speciális esete az, amikor  $p$  és  $q$  azonosak egymással.)

Így aztán a világok $\rightarrow$ kell következtetés megalapozatlan annak fényében, ahogyan a modális kondicionálisok előtagjai az igazságfeltételeket befolyásolják.

Az alapprobléma mindenképpen előáll, függetlenül attól, hogy milyen modális bázis és rendezési forrás mellett tesszük le a voksunkat a (16a)–(16c)-ben szereplő problémás kondicionálisok elemzése során. Például egy episztemikusan korlátozott tartomány – amely olyan világokra korlátozódik, amelyek egy bizonyos ismeretrendszert igazzá tesznek – mellett ugyanúgy igazak lennének.<sup>10</sup> Egészen addig, amíg az előtag hozzájárulása révén kapott tartomány kizárólag olyan világokat tartalmaz, amelyek az előtagot igazzá teszik, addig az összes tartománybeli világ (beleértve a legmagasabbra soroltakat, függetlenül attól, hogy milyen megfontolás alapján rangsorolunk) igazzá fogja tenni az előtagot, így kö-

<sup>10</sup> Másutt (Zvolenszky 2006, 2007) amellet érvelek, hogy az alapprobléma a modális kondicionálisok kezelésmódjától is független; elég, ha bizonyos nagyon alapvető szemantikai feltételezéseket elfogadunk a kondicionális és nem-kondicionális modális mondatokról, és máris kész az alapprobléma.

vetelménnyé téve azt, és bármilyen olyan állítást, amely az előtagból következik. Ezért állításom szerint a bikondicionális elemzés „akkor, ha” iránya tehető felelőssé, amely  $p$  univerzális igazságát a top világokban elégségesnek tekinti ahhoz, hogy „kell  $p$ ” igaz legyen. Vegyük észre, hogy az érvelés egyáltalán nem érinti a bikondicionális elemzés „csak akkor, ha” irányának igazságát. Azt a kérdést érdemes észben tartanunk a következő szakaszok során, hogy az eredeti diagnózisom – hogy adjuk fel a világok  $\rightarrow$  kell következtetést – vajon elszietett volt-e, vagy inkább előrelátó.

#### IV. DUPLAMODALIZÁCIÓS STRATÉGIÁK

A 2012-es könyvében Kratzer amellet érvel, hogy a problémás kondicionálisok, például (16a)–(16c) nyomán felmerülő kihívás arra utal, hogy ezeknek a kondicionálisoknak a (14) által generált igaz olvasatukon túl van egy második, hamis olvasatuk is. Például attól még, hogy Bieber ittasan vezet, a törvények nem követelik meg, hogy ittasan vezessen, vagy hogy ittas legyen, vagy hogy járművet vezessen. Vagyis: e példák esetén a törvények által megszabott követelményekre nincsen hatással az, hogy Bieber történetesen hogyan cselekedett. (16a)–(16c) hamisságának biztosításához Kratzer a következő megfontolásokat hívja segítségül. (14) az olyan kondicionálisok elemzését adja meg, amelyeknek az utótagja explicit modális igét (például „kell” vagy „lehet”) tartalmaz. Kratzer szerint a sima, nem-modális kondicionálisok esetén is ez a helyzet: az előtag gyakran egy implicit modális kifejezés tartományát szűkíti le. Vizsgáljuk meg (17a)-t:

(17)

- a. Ha ez itt a Broadway és a 34-es utca találkozása, akkor az Empire State Building egy saroknyira van tőlünk.
- b. Ha ez itt a Broadway és a 34-es utca találkozása, akkor az Empire State Buildingnek egy saroknyira kell lennie tőlünk.

(Episztemikus olvasat, amely egy bizonyos ismeretrendszerrel szól.)

„Ha ez itt a Broadway és a 34-es utca találkozása, akkor, adva a jelen ismereteinket (például a térkép alapján, és hogy mit tudunk Manhattan földrajzáról), az Empire State Buildingnek egy saroknyira kell lennie tőlünk.”

Kratzer (2012. 106) szerint (17a)-ban az előtag egy implicit, episztemikus „kell” tartományát szűkíti le olyan világokra, amelyek az előtagot igazzá teszik; így aztán (17a) ekvivalens (17b)-vel, amely egy *explicit* episztemikus „kell”-t tartalmaz. (Az explicit modális igékhez hasonlóan az implicit „kell”-nél is két kontextuális paraméterünk van, az episztemikus modális bázis,  $f$ , és egy második paraméter, egy rendezési forrás,  $g$ ; az itt elhangzó érvek szempontjából nem számít, hogy a rendezési forrás sztereotipikusságon vagy valami egyéb szemponton múlik-e;

ezért az implicit episztemikus modális kifejezés esetén erre a részletre nem térek ki, és  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@)$  helyett  $\text{Tartomány}_@$ -ról írok.)<sup>11</sup>

Ennek megfelelően a problémás kondicionálisokat – Kratzer javaslata szerint – úgy értelmezhetjük, mint amelyek nemcsak egy modális kifejezést tartalmaznak, hanem kettőt: egy implicit episztemikus „kell”-t és egy explicit deontikus „kell”-t. Vagyis ezek a kondicionálisok ilyen formájúak: „ha  $q$ , akkor  $\text{kell}_{\text{episzt.}}$   $\text{kell}_{\text{deont.}}$   $p$ ”. Így aztán lehetővé válik, hogy e kondicionálisok előtagját úgy értelmezzük, mint az implicit „kell” tartományát szűkítő restriktort. Ebben a megközelítésben (16a) értelmezése a következőképpen fest:

(18) Az értelmezési folyamat lépései (16a)-nál:

- kiindulópontunk egy episztemikus modális bázis, amely kiválaszt egy tartományt, hívjuk ezt  $\text{Tartomány}_1@$ -nak;
- ezt követően az előtag alapján egy szűkített tartományt kapunk:  $\text{Tartomány}_1@ +$  „Bieber ittasan vezet”; most vegyünk egy e tartományban szereplő tetszőleges lehetséges világot, hívjuk  $w$ -nek;
- $w$ -hez képest értékeljük ki (14a) alapján a „Biebernek ittasan kell vezetnie” utótagot, amely az explicit deontikus „kell”-t tartalmazza;
- a kiértékelés (adva, hogy deontikus modalitással van dolgunk) egy cirkumstanciálisan szűkített tartományt jelent, hívjuk ezt  $\text{Tartomány}_2w$ -nek, amelyhez képest ellenőrizzük a „Bieber ittasan vezet” mondat státuszát a deontikus ideált leginkább megközelítő világok körében:  $\text{Top}(\text{Tartomány}_2w)$ -ban;
- $\text{Tartomány}_1@ +$  „Bieber ittasan vezet” egy olyan lehetségesvilág-halmaz volt, amelynek Bieber minden elemében ittasan vezet; ezzel szemben azonban  $\text{Top}(\text{Tartomány}_2w)$ -ben kézenfekvően akadnak olyan világok is, amelyekben Bieber nem vezet ittasan, és ezek némelyike bizonyosan jobban megközelíti a deontikus ideált, mint az összes olyan világ, amelyben Bieber ittasan vezet; így aztán (16a) utótagja hamis lesz, vagyis hamis lesz az, hogy „Biebernek ittasan kell vezetnie”, és így aztán – elvárásainknak megfelelően – a (16a)-ban szereplő problémás kondicionális is hamis lesz.

A fenti elemzés tehát (16a)-t (a 17-ben szereplő mondatpár mintájára) ekvivalensként kezeli azzal, hogy „Ha Bieber ittasan vezet, akkor  $\text{kell}_{\text{episzt.}}$  hogy ittasan kelljen  $\text{kell}_{\text{deont.}}$  vezetnie”, vagyis: „Ha Bieber ittasan vezet, akkor a jelen ismereteink megkövetelik, hogy az Egyesült Államok törvényei megköveteljék, hogy Bieber ittasan vezessen.” Ettől pusztán annyiban tér el (16a), hogy az explicit episztemikus „kell” helyett implicit episztemikus „kell”-t tartalmaz – hangzik a duplamodalizációs javaslat.

<sup>11</sup> Szintén nem térek ki arra, hogy az explicit és implicit modális kifejezések milyen módokon kombinálhatóak (e variációs lehetőségekkel foglalkozik például Kaufmann–Kaufmann 2009); e részletek nem befolyásolják az itt megfogalmazott érveimet.

Eddig rendjén is volnának a dolgok. Azonban az imént felvázolt értelmezési folyamat teljességgel alkalmatlan arra, hogy hétköznapi deontikus kondicionálisokról számot adjon, például az itt megismételt (12)-ről.

(12) Ha Justin Biebert ittas vezetés miatt letartóztatják, akkor eljárást kell indítani.  
(A kimondási kontextus: 2014. január, Bieber floridai letartóztatását követően, *D*-olvasat.)

A (18)-ban szereplő utolsó interpretációs lépésnek volt egy nagyon előnyös tulajdonsága akkor, amikor a problémás kondicionálisokra alkalmazzuk: az utótag kiértékelésekor olyan lehetséges világokat is számításba vettünk, amelyek az előtagot nem teszik igazzá. Azonban ugyanez a tulajdonság a hétköznapi kondicionálisok, például (12) esetén helytelen eredményt hoz: hiszen amikor a deontikus ideált leginkább megközelítő világokat ellenőrizzük a lehetséges világok egy szélesebb körében, bizonyos világok e halmazban annyira ideálisak lesznek, hogy senki nem vezet ittasan, senki nem követ el szabálysértést, senkit nem tartóztatnak le, és senki nem kerül abba a helyzetbe, hogy eljárást kell indítani ellene, és (ha egyéb tekintetben nem jelentkezik különbség) egy letartóztatásmentes, eljárásmentes világ jobban megközelíti a deontikus ideált (amelyet az Egyesült Államok törvényei megfogalmaznak), mint egy olyan, ahol Biebert letartóztatják és eljárást indítanak ellene. Ekkor azonban (18) utolsó interpretációs lépése alapján (12) hamis lesz, amit nem szeretnénk. (12) esetén az intuitíve elvárt igaz olvasat generálásához szükség van arra, hogy az előtag által meghatározott tartományszűkítés érvényben legyen akkor is, amikor az utótagot kiértékeljük: a kívánt tartomány meghatározásának igenis tartalmaznia kell a „+ »Bieber ittasan vezet«” szűkítést.

Több korábbi írásomban is rámutattam már arra, hogy a duplamodalizációs stratégiák ezzel a nehézséggel szembesülnek (Zvolenszky 2002. 347–348; 2006. 171; 2007. 4.1 szakasz). Röviden összefoglalom a probléma lényegét. Két megközelítés közül választhatunk, a kizáró és a megengedő megközelítések közül:

(19)

a. Kizáró megközelítés

A modális kondicionálisok utótagjának kiértékelésekor a „kell” (vagy „lehet”) tartományával kapcsolatban fenntartjuk az előtag által meghatározott szűkítést. *Kizárjuk* az olyan világokat, amelyek az előtagot nem teszik igazzá.

b. Megengedő megközelítés

A modális kondicionálisok utótagjának kiértékelésekor a „kell” (vagy „lehet”) tartományával kapcsolatban félretesszük az előtag által meghatározott szűkítést. *Beengedünk* olyan világokat is, amelyek az előtagot nem teszik igazzá.

A kizáró értelmezés a hétköznapi modális kondicionálisok (például 12) esetén olajozottan működik, azonban, ahogy már tapasztalhattuk, a problémás kondicionálisok esetén kudarcot vall, hiszen igazra értékeli őket. Ezzel szemben a megengedő megközelítés az esetek többségében nagyon félrevisz – a hétköznapi kondicionálisoknál (például 12-nél) –, és csak példák nagyon szűk körében biztosítja az elvárásainknak megfelelő igazságértéket: a problémás kondicionálisok esetén. Világos, hogy önmagában egyik megközelítés sem kínál adekvát megoldást.

Mi lenne akkor, ha párhuzamosan fenntartanánk mindkét megközelítést? Frank Jackson (1985) és Bart Geurts (2004) egymástól függetlenül a duplamodalizációs stratégiának ezt a fajta, többértelműségre építő variánsát javasolja, amely a problémás kondicionálisokat kezelni hivatott; több korábbi írásomban is rámutattam, hogy ez a javaslat mennyiben problémás (Zvolenszky 2006. 175–176; 2007. 5. szakasz és 2. függelék). A többértelműségre építő variáns arról szól, hogy a modális kondicionálisok esetén a kontextusfüggésen túl egy további többértelműségi dimenziót feltételezünk. Azonban ahhoz, hogy egy ilyen javaslat működőképes legyen, önmagában még nem lesz elég, ha biztosítjuk a többféle olvasatot, el is kell tudnunk *magyarázni*, hogy a beszélők vajon miért *nem* hallják általában az igaz (kizáró-alapú) olvasatát a problémás kondicionálisoknak, és miért *nem* hallják általában a hamis (megengedő-alapú) olvasatát a hétköznapi kondicionálisoknak (mint például 12). Kratzer (2012. 106–107) szintén a duplamodalizációs stratégia többértelműségre építő variánsa mellett teszi le a voksát, és elismeri, hogy álláspontja számára nyitott kérdés marad, hogy hogyan tud számot adni arról, hogy a problémás kondicionálisoknak csak a hamis olvasatát halljuk.

Kratzer a problémás kondicionálisoktól teljesen független érveket fogalmaz meg amellett, hogy (többek közt) a sima, nem-modális kondicionálisok esetén jó okunk van arra, hogy implicit modális kifejezések jelenlétét feltételezzük. Nem vonom kétségbe, hogy az ilyen jelenségek arra utalnak, hogy „ezeknek az állításoknak a logikai formája bonyolultabb, mint amilyenek első pillantásra gondoljuk”.<sup>12</sup> Vegyük azonban észre, hogy egyelőre *a duplamodalizációs stratégia mellett nem szól az a megfontolás, hogy megoldást ajánl a problémás kondicionálisokra*. Ugyanis ezen a téren a duplamodalizációs stratégia jelenleg több nehézséget vet fel, mint amennyit megold. Elismerem, hogy a többértelműségre építő variáns biztosítja az értelemek pluralitását; azonban „amire az egyik ember úgy tekint,

<sup>12</sup> Kit Fine (2006, személyes közlés) fogalmazott így.

mint a sokoldalúság és kifejezőerő fokozására, arra a másik úgy, mint a többértelműség indokolatlan és gyanús szaporítására” (Cariani–Kaufmann–Kaufmann 2013. 2.3.4. szakasz). És amíg nincsen független alapunk arra, hogy a gyanús, nemkívánatos olvasatokat kiküszöböljük, vagy elmagyarázzuk, hogy mégsem gyanúsak, addig a problémás kondicionálisok terén nem léptünk előbbre. Ez tehát az első érvem az ellen, hogy a duplamodalizációs stratégiák adekvát megoldást ajánlanának az alapproblémára.

A második ellenérvem: a kratzeri klasszikus elemzéssel kapcsolatos fenntartásaim a duplamodalizációs stratégiákra is kiterjeszthetők. Semmi magyarázatunk nincs arra, hogy a modális kondicionálisok szerkezetét arra hivatkozva elemezzük a fenti módon, hogy így megoldást kapunk a problémás kondicionálisokra. Korábban ugyanis megállapítottuk már, hogy adva, hogy Kratzer elképzelése szerint az előtag általi tartományszűkítés hogyan működik, két egymástól különböző formája is van annak, hogy a kiválasztott világok egy olyan halmazát kapjuk, amelynek  $p$  mindegyik elemében igaz: egy kondicionális előtag révén, vagy pedig úgy, hogy a  $p$  meg van követelve. És adva az első opciót, ugyan miért ragaszkodnánk ahhoz, hogy egy ilyen tartomány *elégleges* ahhoz, hogy a „kell  $p$ ” mondat igaz legyen? Vagyis: miért ragaszkodjunk a bikondicionális elemzés „akkor, ha” irányához ilyen magas áron (jóval bonyolultabb szerkezet: egy második, implicit modális elem), ha egyszer ezen az áron nem is sikerült megoldást vásárolnunk az alapproblémánkra? (Jelzem ismét: a bikondicionális elemzés „csak akkor, ha” irányát nem vonom kétségbe, csak az „akkor, ha” irányát.)

Harmadszor: az a tény, hogy az alapprobléma mellett egy jóval általánosabb rokon problémát is beazonosíthatunk, amely a kondicionális szerkezettől teljesen függetlenül is előáll, arra utal, hogy a duplamodalizációs stratégiák, amelyek a sima, nem-modális kondicionálisok elemzésének megreformálására építenek, rossz helyen keresik a megoldást az alapproblémára. A következő szakaszban felvázolom ezt az általánosabb rokon problémát, és amellet érvelek, hogy ennek létezése is a bikondicionális elemzés „akkor, ha” iránya ellen szól.

## V. KÉT TOVÁBBI PROBLÉMA

Az alapproblémát – másokhoz hasonlóan (Jackson 1985; Frank 1997; Geurts 2004) – én is a modális kondicionálisok deontikus olvasatai kapcsán vettem fel: a kondicionális kötelezettségek kapcsán. Futólag említettem, hogy az alapprobléma a kondicionális vágyakra is kiterjeszhető. Kaufmann–Kaufmann (2009) az alapproblémát a felszólító mondatokkal kapcsolatban is megfogalmazza. A továbbiakban Fabrice Nauze egyik meglátásával foglalkozom, amely szerint az alapprobléma *nem-kondicionális* mondatok kapcsán is felmerül. Világossá fog válni, hogy egy kondicionálisokra szakosodott stratégia – mint amilyen például a duplamodalizációs stratégia – túlságosan korlátozott hatókörű ahhoz, hogy

az alapproblémára kellően általános és átfogó megoldást ajánljon. Ráadásul arra is rávilágítok majd, hogy Nauze sem ment elég messzire, még ő sem mérte fel, mennyire kiterjedt és általános jelenségről van szó.

Nauze (2008. 167–169; 2009. 324–326) a következő elképzelt párbeszédet elemzi. Anna és Beni együtt ülnek a TV előtt, és egy közvetítést néznek Justin Bieber floridai letartóztatásáról.

(20) Nauze párbeszéde

(Elhangzik: 2014. január 23-án, Anna és Beni tévét néz.)

Anna: Nézd csak, Justin Bieber ittasan vezetett.

Beni: (Az Egyesült Államok törvényei fényében) akkor eljárást kell indítani ellene!

Anna megnyilatkozását követően a társalgó felek közös ismereteinek részévé válik, hogy Bieber ittasan vezetett (a példa kedvéért fogadjuk el, hogy a rendőrség jól mérte fel a helyzetet, és Bieber tényleg ittasan vezetett). Hívjuk Tartomány<sub>@</sub>-nak a lehetséges világok halmazát a párbeszéd kezdetekor, bármi legyen is ez a tartomány (lehet cirkumstanciálisan vagy episztemikusan behatárolt, Nauze érvelése mindkét esetben működik; a lényeg, hogy egy olyan kiindulópontot válasszunk, amikor Anna és Beni még nem nézi a Bieberről szóló híreket). Kézenfekvő azt gondolnunk, hogy Tartomány<sub>@</sub> tartalmaz olyan világokat, amelyekben Bieber nem vezet ittasan. Így aztán e tartományon belül a deontikus ideált (a konkrét kontextusban: az Egyesült Államok törvényeinek maximális betartását) leginkább megközelítő világok halmaza, Top(Tartomány<sub>@</sub>), olyan világokat tartalmaz, amelyekben Bieber nem vezetett ittasan, nem követett el semmilyen szabálysértést, és ennek megfelelően az Egyesült Államok törvényei alapján nem kell eljárást indítani ellene. Mégis kézenfekvő, hogy Beni megnyilatkozása igaz legyen az elemzésünk szerint;<sup>13</sup> és ezt olyan módon érhetjük el, ha Anna mondatának hatását a tartományra a kizáró megközelítés analogonjaként képzeljük el. Vagyis Anna mondata az azt igazzá tevő világokra szűkíti a tartományt, azaz a következő halmazra: Tartomány<sub>@</sub> + „Bieber ittasan vezet”. Immár Bieber a Top(Tartomány<sub>@</sub> + „Bieber ittasan vezet”) halmazban szereplő összes világban szabálysértést követ el, és az Egyesült Államok törvényeinek megfelelően eljárás indul ellene. Tehát Beni állítása elvárásainknak megfelelően igaz

<sup>13</sup> Amennyiben nem kötjük ki, hogy Bieber ittas vezetéséről mindkét társalgó fél tud, akkor, episztemikus bizonytalanság eseteiben, Beni megnyilatkozásának van egy Kolodny–MacFarlane (2010) által tárgyalt kézenfekvően hamis olvasata is, amelyet a szerzők az úgynevezett „bányász”-rejtvényvel [„Miners’ Puzzle”] kapcsolatban vetettek fel. Kolodny–MacFarlane szerint ez az olvasat arra utal, hogy a természetes nyelv kondicionálisai olyanok, hogy a kondicionális és az előtag együttesére általánosságban nem működik a *modus ponens* következtetési séma. Számos javaslat született azzal kapcsolatban, hogy ez a következmény hogyan kerülhető el (például Cariani–Kaufmann–Kaufmann 2013; Willer 2014; Carr 2014).



lesz. Ezzel szemben a megengedő megközelítés analogonjával rossz eredményre jutnánk: Beni állítása hamis volna.

Azonban nem hagyhatjuk ennyiben a dolgot. Gondoljuk csak át ugyanis, hogy mi történik, ha Beni így folytatja a mondandóját:

(21) Nauze párbeszédének folytatása

Elhangzik: 2014. január 23-án, Anna és Beni tévét néz.

Anna: Nézd csak, Justin Bieber ittasan vezetett.

Beni: (Az Egyesült Államok törvényei fényében) akkor eljárást kell indítani! (Az Egyesült Államok törvényei értelmében) az ittas vezetéstől tartózkodnia kell!

Beni második mondatát igaznak tartjuk, akárcsak az elsőt. Azonban ahhoz, hogy erre az eredményre jussunk, a kizáró megközelítés rossz választás lesz: a  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@ + \text{„Bieber ittasan vezet”})$  halmazhoz képest Beni második mondata hamis – adva a kratzeri klasszikus elemzés „akkor, ha” irányát, amely e mondat *negációját* teszi igazzá. A megengedő megközelítés analogonjára volna inkább szükségünk, ez azonban *ad hoc*, kényszeredett megoldás volna a jelen helyzetben. Nauze alábbi helyzetértékelése, azt gondolom, teljesen helytálló:

Egy lehetséges megoldás az volna, hogy a [Beni által kimondott] két modális mondat esetén két különböző [tartományt] feltételezünk. Azonban a helyzet úgy fest, hogy mindkét mondat pusztán az [Anna] állította tényről és [az Egyesült Államok törvényeitől] függ, és teljességgel indokolatlannak tartom, hogy a második modális állítás figyelmen kívül hagyja [Anna] megnyilatkozását [a megengedő megközelítést alkalmazva] (*azon a megfontoláson túl, hogy így a mondat igaz lesz*). (2008. 169, az én kiemelésem.)

Egyfelől Nauze újabb érvet fogalmaz meg amellet, hogy  $p$  univerzális igazsága a top világokban *ne legyen* elégséges feltétele annak, hogy „(adva releváns törvényeket) kell  $p$ ” igaz legyen; arra, hogy egy ilyen helyzet nem elégséges ahhoz, hogy  $p$  a releváns törvények alapján megkövetelt legyen.

Másfelől Nauze pár lépésnyire volt attól, hogy rámutasson: egy jóval szélesebb körű probléma is felmerül Kratzer klasszikus elemzésével kapcsolatban: e rendszerben a modális megnyilatkozások igazságértéke pusztán azon múlik, hogy mi a helyzet a  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@)$  halmaz világában; következésképpen bármely  $q$  proposíció, amely szűkítő szerepet játszik abban, hogy  $\text{Tartomány}_@$ -hoz eljussunk, azt az eredményt hozza, hogy bármely  $p$ , amely következik  $q$ -ből, igaz lesz a  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@)$  összes világában (függetlenül attól, hogy milyen kontextuális paraméterek, milyen modális bázis és rendezési forrás révén jutottunk el ehhez a halmazhoz). Azonban ennyi elégséges is ahhoz, hogy  $p$  megkövetelt legyen, adva a bikondicionális elemzés „akkor, ha” irányát (például 14-ben). Ez a *tartományprobléma* – amelyet (22)-ben összegzek – egy sor olyan modális igaz-

ságot eredményez (kondicionálisokat, nem-kondicionálisokat egyaránt), amelyekről azt gondoljuk, nyilvánvalóan hamisak (ízelítőül lásd a [23]-ban felsorolt példákat).

(22) A tartományprobléma

Bármely  $p$  és  $q$  proposícióra: ha  $q$  egy „kell  $p$ ” formájú modális mondat kimondásakor a tartomány szűkítésében szerepet játszik, és  $q$ -ból következik  $p$ , akkor a megnyilatkozás igaz lesz – függetlenül attól, hogy a modalitás melyik olvasatáról (deontikus, episztemikus vagy egyéb) van szó.

(23) A tartományprobléma által generált problémás esetek

Az Anna és Beni közt zajló fenti beszélgetés kontextusában az alábbi példák érzékeltetik, hogy a bikondicionális elemzés keretei között milyenfajta nyilvánvalóan hamis állítások igazságával szembesülünk akkor, amikor Anna és Beni már megnézték a híreket Bieber letartóztatásáról. Mindegyik esetben az intuitív hamis deontikus olvasatokról van szó.

- a. (Az Egyesült Államok törvényei értelmében) Justin Biebernek járművet kell vezetnie 2014. január 23. hajnalán.
- b. (Az Egyesült Államok törvényei értelmében) Biebernek kanadai állampolgárnak kell lennie.
- c. (Az Egyesült Államok törvényei értelmében) az aktuális dátumnak 2014. január 23-nak kell lennie.
- d. (Az Egyesült Államok törvényei értelmében) a televíziót korábban valakinek már fel kellett találnia.

Vegyük észre, hogy a tartományprobléma attól függetlenül is előáll, hogy cirkumstanciálisan vagy episztemikusan szűkített tartománnyal van-e dolgunk. Bármelyik opciót választjuk, egy sor olyan proposícióval szembesülünk, amely a szűkítésben szerepet játszik, mégis bizarr az a felvetés, hogy az Egyesült Államok törvényei (vagy bármely egyéb kontextuálisan releváns szabályrendszer) megkövetelné az igazságukat.

Más szóval a bikondicionális elemzés kratzeri változatában (és általánosabban a bikondicionális elemzésben is) az „akkor, ha” irány kétségesnek tűnik annak fényében, hogy egy olyan helyzet, amikor  $p$  a top világok mindegyikében igaz, (legalább) négy dolgot jelenthet:

- hogy „kell  $p$ ” igaz, vagy:
- (az alapprobléma értelmében) hogy egy kondicionális előtagja következtében érkeztünk el egy  $\text{Top}(\text{Tartomány}_@ + q)$  halmazhoz, és  $p$  következik  $q$ -ból. (Ennek speciális esete az, amikor  $p$  és  $q$  azonosak egymással.) Vagy:
- (Nauze párbeszéde értelmében) hogy egy a beszélgetőpartnerek által kölcsönösen ismert  $q$  információfrissítés [„update”] révén érkeztünk egy

Top(Tartomány<sub>@</sub> +  $q$ ) halmazhoz, és  $p$  következik  $q$ -ből. (Ennek speciális esete az, amikor  $p$  és  $q$  azonosak egymással.) Vagy:

- (a tartományprobléma értelmében) hogy  $q$  egy (circumstanciális vagy episztemikus) szűkítést határoz meg Tartomány<sub>@</sub>-n, és  $p$  következik  $q$ -ből. (Ennek speciális esete az, amikor  $p$  és  $q$  azonosak egymással.)

E négy körülmény közül csak az első olyan, hogy „kell  $p$ ” igazsága az elvárásainknak megfelelő eredmény. A másik három körülmény olyan, hogy a legtöbb felmerülő példa kapcsán határozott intuíciónk van arról, hogy (deontikus olvasatban) „kell  $p$ ” hamis, nem pedig igaz.

Továbbá érdemes számításba vennünk, hogy a (23a)–(23d)-ben felsorolt mondatok hamissága nem tűnik olyasminnek, mint amit egy előfeltevés (pre-szuppozíció) nem teljesülésére, vagy valamilyen pragmatikai problémára [„infelicity”] vezethetnénk vissza.<sup>14</sup> A problémás kondicionálisok, valamint a (23)-ban felsorolt példák leginkább úgy hangzanak, mintha nyilvánvalóan hamis állítások volnának, adva, hogy olyan követelményekről szólnak, amelyek vagy az ellentétei annak, amit a releváns szabályok megkövetelnek („Tartózkodni kell az ittas vezetéstől”), vagy pedig olyan részletekre térnek ki, amelyek tematikusan alapvetően mások, mint amelyekről a kérdéses törvények rendelkeznek (az Egyesült Államok törvényei nem kötik ki, hogy Bieber milyen állampolgár legyen, vagy hogy mi legyen az épp aktuális dátum, vagy hogy milyen háztartási eszközök feltalálásának kellett eddig bekövetkeznie).

Ha komolyan gondoljuk, hogy egy olyan elméletre van szükségünk, amely a modális megnyilatkozásokhoz (legyenek azok akár deontikusak, akár buletikusak, akár egyebek) az intuitíve helyes igazságfeltételeket rendeli hozzá, akkor az erős és határozott intuícióktól való olyanfajta markáns eltérések, mint amelyekkel a problémás kondicionálisoknál, Nauze párbeszédénél és a tartományprobléma eseteinél találkozunk a kratzeri (és tágabban a bikondicionális) elméleti keretben, egyértelműen jelzik, hogy a szemantikánkat módosítanunk kell. E tanulmányban amellet érveltem, hogy a ma domináns duplamodalizációs stratégiák nem képesek hatékonyan megoldani a különféle problémás eseteket. Semmilyen magyarázattal nem szolgálnak ugyanis arra, hogy bizonyos olvasatok miért *nem* elérhetőek, miért *nem* halljuk meg őket.<sup>15</sup> Ráadásul még ha a straté-

<sup>14</sup> E megfontolás kapcsán fontos észrevételeket kaptam Szabó Gendler Zoltántól (2006-os levelezés) és Jason Stanley-től (2012-es levelezés).

<sup>15</sup> A duplamodalizációs stratégiáktól eltérő utat járnak azok a megoldási javaslatok az alapproblémára, amelyek a bikondicionális elemzést úgy próbálják megőrizni, hogy kitágítják azt a tartományt, amelyhez képest a modális kondicionálisok (beleértve a problémás kondicionálisokat is) utótagját értelmezzük; így a tartomány egy „kell  $p$ ” formájú utótag esetén nem dönti el  $p$  igazságát, egyaránt tartalmaz  $p$  és  $\neg p$  világokat. Frank (1997) ilyenfajta módosítást javasol, ahogyan Willer (2014) is. A megoldások e típusával kapcsolatban korábbi írásaimban (2002, 2006, 2007) egy további problémát fogalmaztam meg, amelyet „Flipside Problem”-nek („az érem másik oldalának problémája”) hívtam, amely Frank tágításra építő

giák valamelyikét tovább is tudnánk fejleszteni úgy, hogy kielégítően kezelje a problémás kondicionálisokat, a kínált megoldást akkor sem tudnánk általánosítani a nem-kondicionális ellenpéldákra: Nauze párbeszédére és a tartomány-probléma eseteire. Ezzel ellentétben az a diagnózis, amely kimondja, hogy a deontikus modalitás kontextusában felmerülő három típusú probléma gyökere azonos – a bikondicionális elemzés „akkor, ha” iránya –, egyszerű, elegáns és átfogó megoldási lehetőséggel kecsegtet: azzal, hogy (potenciálisan) megtartja ugyan a  $kell \rightarrow világok$  következményt, búcsút mond viszont a  $világok \rightarrow kell$  következtetésnek, és ezzel az „akkor, ha” iránynak.<sup>16</sup>

## IRODALOM

- Arregui, Ana 2010. Detaching *If* -clauses from *Should*. *Natural Language Semantics*. 18/3. 241–293.
- Cariani, Fabrizio – Magdalena Kaufmann – Stefan Kaufmann 2013. Deliberative Modality under Epistemic Uncertainty. *Linguistics and Philosophy*. 36. 225–259.
- Carr, Jennifer. The *If P*, *Ought P* Problem 2014. *Pacific Philosophical Quarterly*. 95/4. 555–583.
- Frank, Annette 1997. *Context Dependence in Modal Constructions*. Doktori disszertáció. Univerzität Stuttgart.

javaslatával kapcsolatban felvetődik. (Willer mellett érvel, hogy az általa kínált alternatívát nem érinti a Flipside Problem.) A duplmodalizációs stratégiák keretében felvetődő problémák többeket arra sarkallhatnak, hogy inkább tartománytágításban gondolkodjanak, ami az olyan problémás eseteknél is ígéretesnek tűnik, amelyek nem tartalmaznak kondicionális elemet. Carr (2014) is foglalkozik a Flipside Problem kérdéskörével.

<sup>16</sup> Felmerül még a kérdés: a bikondicionális elemzés feladása milyen további kihívásokkal jár, és ezekre milyen megoldásokat adhatunk. Az egyik ilyen kihívás abban az esetben, ha megtartjuk a bikondicionális „csak akkor, ha” irányát: a „kell”-re és a „lehet”-re nem tekinthetünk többé úgy, mint egymás duálisaira (e megfontolással kapcsolatban számos fontos észrevételt kaptam Szabó Gendler Zoltántól (2014, személyes közlés) és Timothy Williamsontól (2015, személyes közlés). Továbbá: hogyan kapcsolódik mindez az episztemikus modális olvasatok sokat vitatott kérdésköréhez (lásd például von Fintel – Gillies 2008)? E kérdések megvitatása egy másik tanulmányra marad.

E tanulmány témájával kapcsolatban számos hasznos visszajelzést kaptam. Köszönettel tartozom három konferencia szervezőinek és résztvevőinek (*Logic, Grammar, and Meaning*, University of East Anglia, Institute of Philosophy, Norwich, 2014. június; *Nyelv, megértés, interpretáció* konferenciasorozat: „Leibniz Monadológia”, ELTE BTK Filozófia Intézet, Budapest, 2014. szeptember; *1<sup>st</sup> Belgrade Conference on Conditionals*, Belgrádi Egyetem, Belgrád, 2015. május), és három további meghívott előadás szervezőinek és résztvevőinek (*PhiLang Talks*, Northwestern University, Department of Philosophy, Evanston, Illinois, 2014. április; *ELLM City Talk*, Yale University, New Haven, Connecticut, 2014. május; *LaPoM* szeminárium, ELTE BTK Filozófia Intézet, Logika Tanszék, Budapest, 2014. november), különösen Máté Andrásnak, Molnár Attilának, Nate Charlow-nak, Angelika Kratzernek, Una Stojnicnak és Timothy Williamsonnak. Külön köszönet illeti Bárány Tibort, Simonyi Andrást, Szabó Gendler Zoltánt, Malte Willert és a *Magyar Filozófiai Szemle* anonim bírálóját, akik számos éleslátó megjegyzést tettek a tanulmány korábbi változatával kapcsolatban. A kutatást két OTKA pályázat is támogatta: a K-109456 sz., *Integrált érvelés tanulmányok* című pályázat és a K-109638 számú, „A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai az elmefilozófia területén” című pályázat.

- Geurts, Bart 2004. *On an Ambiguity of Quantified Conditionals*. Kézirat. Nijmegeni Egyetem.
- Gyuris Beáta – Maleczki Márta – Varasdi Károly 2008. *Formális szemantika*. 2., javított kiadás. Szeged, Szegedi Egyetemi Kiadó.
- Jackson, Frank 1985. On the Semantics and Logic of Obligation. *Mind*. 94. 177–195.
- Kratzer, Angelika 1981. The Notional Category of Modality. In Hans-Jürgen Eikmeyer – Hannes Rieser (szerk.) *Words, Worlds, and Contexts*. Berlin, Walter de Gruyter. 38–74.
- Kratzer, Angelika 1991. Modality/Conditionals. In Arnim von Stechow – Dieter Wunderlich (szerk.) *Semantik. Semantics. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung*. Berlin, Walter de Gruyter. 639–659.
- Kratzer, Angelika 2012. *Modals and Conditionals*. New York, Oxford University Press.
- Kaufmann, Stefan – Magdalena Kaufmann (korábban: Schwager) 2009. A Uniform Analysis of Conditional Imperatives. In Ed Cormany – Satoshi Ito – David Lutz (szerk.) *Semantics and Linguistic Theory (SALT) XIX*. Columbus, Ohio, The Ohio State University. 239–256.
- Kolodny, Niko – John MacFarlane 2010. Ifs and Oughts. *Journal of Philosophy*. 107/3. 115–143.
- Márton Miklós 2012. Jogi, deontikus és modális logika. *Acta Facultatis Politico-iuridicae Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae*. 49. 143–160.
- Márton Miklós 2014. „Ha kell, ha nem...”: Deontikus logika és a normák szemantikája. In Kelemen János (szerk.) *Normák, cselekvés, társadalom*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 95–107.
- Nauze, Fabrice 2008. *Modality in a Typological Perspective*. Doktori disszertáció. Amszterdami Egyetem, Institute for Logic, Language and Computation.
- Nauze, Fabrice 2009. Modality, and Context Dependence. In Lotte Hogeweg – Helen de Hoop – Andrew L. Malchukov (szerk.) *Cross-linguistic Semantics of Tense, Aspect and Modality*. Amszterdam, John Benjamins Publishing Co. 317–325.
- Portner, Paul 2009. *Modality*. Oxford, Oxford University Press.
- Sider, Ted 2003. Reductive Theories of Modality. In Michael J. Loux – Dean W. Zimmerman (szerk.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. 180–208.
- von Fintel, Kai – Anthony S. Gillies 2008. An Opinionated Guide to Epistemic Modality. In Tamar S. Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Oxford Studies in Epistemology*. 2. kiadás. New York, Oxford University Press. 32–62.
- von Fintel, Kai 2011. Conditionals. In Klaus von Heusinger – Claudia Maienborn – Paul Portner (szerk.) *Semantics: An International Handbook of Meaning*. II. kötet. Berlin, Mouton de Gruyter. 1515–1538.
- Wedgwood, Ralph 2006. The Meaning of Ought. In R. Shafer-Landau (szerk.) *Oxford Studies in Metaethics*. I. kötet. Oxford, Oxford University Press. 127–160.
- Willer, Malte 2014. Dynamic Thoughts on Ifs and Oughts. *Philosophers' Imprint* 14/28. 1–30.
- Zvolenszky Zsófia 2002. Is a Possible-worlds Semantics of Modality Possible? In Brendan Jackson (szerk.) *Semantics and Linguistic Theory (SALT) XII*. Ithaca, New York, Cornell University Press. 339–358.
- Zvolenszky Zsófia 2006. A Semantic Constraint on the Logic of Modal Conditionals. In Beáta Gyuris – László Kálmán – Christopher Piñon – Károly Varasdi (szerk.) *Proceedings of the Ninth Symposium on Logic and Language (LoLa 9)*. Budapest, Révai Digital Press. 167–177.
- Zvolenszky Zsófia 2007. *The Lost Pillar of Deontic Modality*. In *Modality, Names and Descriptions*. Doktori disszertáció. New York University.

## Leibniz Kína-képe

A Kínát az európai közvélemény egy nem túl széles, de egyáltalán nem marginális része érdeklődésének előterébe állító, a filozófiai és tudományos gondolkodást a 17–18. század fordulóján meghatározó szereplők közül kétségkívül Gottfried Wilhelm Leibniz a legjelentősebb gondolkodó. Ebbéli munkásságának kutatása nem is oly rég még komoly nehézségekkel járt (lásd Várnai 1973. II. 15–29), ma azonban már jelentősen többet tudunk (vö. Mungello 1971; 2000; Swiderski 1980; Cook–Rosemont 1981, 1994; Ribas 2003).

Leibniz Kína-képéről az ezzel a kérdéskörrel foglalkozó kutatók egy jelentős része, különösen jeles sinológusok úgy vélik, hogy olyan alapfogalmai, mint például a *characteristica universalis*, az *universalcalculus* vagy a *praestabilita harmonia* a kínai bölcselettel való beható foglalatosságának eredményei, s a *practica philosophia* és a *theologia naturalis* általa elgondolt értelmezésére is hatással volt a kínai világgal való megismerkedés. Joseph Needham, a legnagyobb sinológusok egyike korszakos műfolyamának, a *Science and Civilisation in Chinának* a kínai bölcsélet történetét és annak európai filozófiai recepciótörténetét is feldolgozó kötetében Leibnizről azt tételezi, hogy a kínai filozófiával való megismerkedése során és révén alakította ki „organikus” világmodelljét. Leibnizben a „sinofilt”, a „kínai gondolkodás európai képviselőjét” vizionálja (Needham 1956. 291–292, 294, 504). Itt az a jellegzetes toposz jelenik meg, amelyet az eszmetörténettel foglalkozó kutatók és a sinológusok közül jó néhányan a felvilágosodás korának a kínai kultúra iránt empátiát tanúsító gondolkodóit illetően aggályok nélkül átvesznek. Részben mások is osztják ezt a nézetet, de jó néhányan vitatkoznak vele. (Leibniz forrásaihoz lásd Merkel 1920; Franke 1927 [1945]. A kérdéskörhöz lásd még Jahn 1962; Roy 1972; Zacher 1973.) Needham alaptézise, miszerint a neokonfucianus eszmekör, melyet Leibniz a jezsuita fordítások és

Ez a cikk egy nagyobb, Leibniz Kínáról alkotott nézeteit az azt magalapozó jezsuita misszionárius interpretációk és az eredeti források tükrében bemutató tanulmány rövidített változata, mely csak Leibniz munkásságára fókuszál. Ezzel a megoldással élt a szerző a Leibniz-konferencián tartott előadásán is.

interpretációk révén ismert meg, alapvető hatást gyakorolt volna gondolkodására, számunkra úgy tűnik, kissé túlzó.

Azt azonban elfogadhatjuk, hogy attól az időszaktól kezdődően, amely az 1689-ben Rómában, Claudio Grimaldi jezsuita misszionáriussal, a Pekingben tevékenykedő jezsuiták egyik meghatározó szereplőjével való találkozást és hosszan tartó levelezésük kezdetét követi, Leibniz sajátos átértelmezéssel beépíti a maga elméletébe a „kínai filozófiáról”, voltaképpen a neokonfucianus teória jezsuita interpretációról való ismereteit (Lach 1957. 13–14; Mungello 1977. 32–36).

Leibniz azonnal meglátta „Európa számára” ennek az újonnan felfedezett vallási, társadalmi, „etikai toleranciarendszernek” a fontosságát. Már 1667-ben, mint egy későbbi levélből kiderül, ismerkedett a konfucianus rendszerrel (Leibniz 1735. 480). 1668-ban először írta le csodálatát a kínai mondák és tanítások iránt, egy 1670-es Athanasius Kircherhez – akinek műveit ismerte – írott levélben szintén említi Kínát és az iránta való érdeklődését (Leibniz 1737. 141; Lach 1945a. 436; Cook–Rosemont 1981. 256; Boros 2009. 10). Amikor a világon lévő vallási, szellemi és erkölcsi rendszerek szintéziséről alkotott álma kezdett testet öltetni, felfigyelt a kínai jezsuiták tevékenységére. Úgy tekintett a társaságra, mint a keleti és nyugati kultúrák összefűzésének eszközére (Rowbotham 1966. 252; Rowbotham 1945. 232–233; Merkel 1952. 191 skk.).

#### „AZ EMBERI NEM EGYSÉGES KULTÚRÁJÁÉRT”

Leibniz a „Nagy Harmónia” elvéből kiindulva egységes Európát képzelte, „csatolt területekkel”. Így XIV. Lajosnak „Európa békéje érdekében” s a keresztény kultúra terjesztéséért is kapcsolatok kiépítését javasolta Kínával (Rowbotham 1966. 25). Ugyanezért szorgalmazta közvetlen kapcsolat megteremtését Oroszországgal, amelyet Kelet és Nyugat összetartó kapcsaként gondolt el.

A legmagasztosabb figyelem egy szerencsés fordulattal eredményezhetné azt, hogy amíg a legmagasabb fokon kiképzett és egyúttal legtávolabbi népek egymás számára karjukat kinyújtják, fokozatosan minden, ami közöttük fekszik, egy magasabb életvitelre vezetessék el. Mert nem véletlenül történik az, hogy a moszkoviták hatalmas uralmi területük révén a kínaiakat Európával összekötik, uralkodójuk révén a mi kulturális állapotunk bevezetésének buzgó követésére ösztökéltetnek. (Leibniz 1697. 9; Franke 1927 [1945]. 320–321)

Organizatorikus tervei a 18. század elején már szilárdabb formát öltöttek. 1704-ben egy levélben azt kérdezi Joachim Bouvet-től, legfontosabb levelezőpartnerének egyikétől, aki a pekingi jezsuita misszió kulcsfigurája, hogy Kínában találhatóak-e akadémiák, egyetemek, kollégiumok, és ha nem, javasolja, hogy

ösztökélik a császárt ilyenek alapítására. Szorgalmazta egy Kínai–Európai Akadémia megalapítását, amelynek feladata a vallások közös eredetének bizonyítása volna (Pinot 1932. 335–338). Úgy véli, így lehet megragadni a szövetséget a vallás, a tudomány és a művészet között. Leibniz szükségesnek látja, hogy az ismeretek Európa és Kína között kicserélődjenek. Ezért rendszeres levélváltásban van a misszionáriusokkal.

Látható, hogy Leibniz eszméi az emberiségnek a szellem nagy közösségében való összekötéséről nem pusztán teóriák maradtak, hanem fáradhatatlanul azon buzgólkodott, hogy ezeket „tettekkel ültesse el” a valóságba. A tudományos egyesületek, társaságok és akadémiák alapításának szorgalmazása Berlinben, Drezdában, Bécsben és Péterváron azért is volt számára fontos, mert ezek egyik tevékenységi köréül szívesen látta volna a Kínával kialakítandó kapcsolatok kiépítését. 1711-ben Torgauban Leibniz előadta Nagy Péternek elképzeléseit és ideáit, megpróbálva felfokozni a Kína iránti érdeklődést (Franke 1927 [1945]. 319).

Leibniz „diplomáciai” szándékait megghiúsították a körülmények, de azért nem tett le az ideáiról. A Grimaldi és Bouvet atyákkal való eszmecserék jelentős hatást gyakoroltak elképzeléseire. Eddig Leibniz számára a jezsuiták mint matematikusok és „filozófusok” voltak ismertek, most részletesen megismerkedett a kínai missziók tevékenységével. Elképzeléseit „a szétválasztott világok egyesítésének szükségességéről” erősen felfokozták ezek az értesülések. Egy új kultúrvilág jelentkezett előtte, melyre vágyott, egy összetartott, rendezett állam, mely a tudományok és művészetek virágzásában élt és egy uralkodó, aki maga is tudós és filozófus. Kínáról szerzett ismeretei elsősorban Theophil Spizellius *De re literaria sinensium commentarius* (1660), Athanasius Kirchner *China monumentis illustratája* (1667) és Andreas Müller *Monumenti Sinicije* (1672) – amelyet Leibniz 1679-ben tanulmányoz, s innen nyer betekintést a kínai írás struktúrájába – leírásaiból táplálkoztak. Később ehhez csatlakozott a kitüntetett érdeklődéssel olvasott, Philippe Couplet által kompilált *Confucius Sinarum Philosophus* (1687). (Lásd Franke 1927 [1945]. 313–315; Needham 1956. 497.) A Couplet által kiadott *La morale de Confucius* (1688) és az egy évvel a *Novissima Sinica* előtt kiadott mű, Louis Le Comte *Nouveaux Mémoires sur la Chine*-je, melynek harmadik kötetét Charles Le Gobien szerkesztette 1701-ben, a „kínai kérdés” körüli viták kiéleződéséhez vezetett. Valószínűsíthető, hogy Francois Noël *Sinensis Imperii libri classici sex* és *Philosophia sinica* című műveit (1711), amelyek szintén nagy hatásúak a korban, Leibniz nem ismeri (Várnai 1974. 130–133).



A *CHARACTERISTICA UNIVERSALIS*  
ÉS AZ UNIVERZÁLIS KULTÚRA ÁLMA

Leibniz – Kína iránti érdeklődése nyomán kialakuló – vizsgálódásai csomópontok köré rendezhetők, melyek legfontosabbjai a kínai ideogrammak, characterek rendszere, a *bagua* (ez jóslópálcák csoportjának elvont ábrázolása) jóslórendszerének számmisztikája, amelyet „összeköt” saját bináris aritmetikájával, a „praktikus bölcelet”, valamint a kínaiak „természetes teológiája”.

Leibniz elgondolása szerint a fogalmak rendszeres analízise a matematika fogalomrendszerének mintájára történne (Leibniz 1966. 47). Ez a fogalomkombinatorika elvezeti az univerzális karakterisztikához mint a „világnyelv” problematikájához. Azt vizsgálta, hogy lévén a kínai characterek fogalomírás jelrendszerét képezik, lehetséges-e ezt a jelrendszert egy általános, az emberiség egésze számára létrehozandó közös fogalomrendszer egyértelmű, félreérthetetlenül tiszta és pontos használatának alapjául alkalmazni, és ezzel lehetővé tenni a korrelatív gondolkodást (Needham 1956. 499). A kínai írás „matematikai tulajdonsága” Leibniz számára olyan vonás volt, amely az elvont fogalmak eltérő terminusokban való megjelenítését válthatta volna ki, egyértelműnek tekintett jelrendszerével. Az univerzális characterek a kínai ideogrammak mintájára mintegy a „matematika nyelven” íródának, ahogyan később a *Yijing* szimbólumrendszerében is grafikai jelrendszert lát (Needham 1956. 326). Az általa kidolgozni szándékozott rendszer kombinatorikus alapon a referált fogalmak, s az azok által „megjelenített” entitások elrendezését tehetné volna egyértelművé. Úgy vélte, a kínai szimbólumrendszer és az ő kombinatorikájának összhangjából az isteni alkotás elvének egységessége bizonyítható. Az, ahogyan a kínai gondolkodásban a szimbólumokat kezelik, egy univerzálissá tehető szimbólumrendszer megjelenéseként volt interpretálható, s ez Leibniz intuícióit megerősíthette (Gernet 2001. 401–402; Mungello 2009. 102–104).

Leibniz aztán úgy találta a jezsuiták értelmezéseinek alaposabb ismeretében, hogy a kínai írásjegyek jelentése a történelmi alakulások során a hozzákapcsolódó, a szövegkörnyezettől függően átalakuló jelentésárnyalatok miatt távolról sem egyértelmű. Úgy tűnik, ennek a kissé utópisztikus elképzelésének „megvalósítását” félbehagyta (Loemker 1969. 225).

Már néhány korai leveléből, amelyeket 1675 és 1679 között írt, kiderül, hogy foglalkoztatta az a kérdés is, melyik lehetett az ősnyelv. A *characteristica universalis* egyfajta „filozófiai nyelvi” characterein keresztül kíván válaszolni a kérdésre, s azon töpreng, vajon nem a kínai nyelv-e az (Leibniz 1737. 39; Eco 1998a. 63–75; Milkov 2006. 610). Az a kérdés, hogy a kínai írásrendszer az egyetemes jel-jelkép („ikon”) rendszerének miképpen lehet az alapja, ahhoz a kérdéskörhöz kapcsolható, amelyhez Leibniz később is vissza-visszatér: hogyan lehetne a nyelv tökéletesítésének vizsgálatával az értelmezési vitákat felszámolni, miképpen lehetne megalkotni a „tökéletes nyelv” programját. Ennek létrehozásával

lehetséggé válna a megismerés útját megnyitni az emberek előtt, aminek hatására talán egy békeállapot is bekövetkezhetne (Leibniz 2005a. 318–319. *Újabb értekezés...* IX. 5. §; Eco 1998a. 25; Milkov 2006. 612–613). A *characteristica universalis* problémája azért is fontos számára, mert ha eszközként valóban elősegíti a békeállapot létrejöttét, akkor – a *praestabilita harmonia* teóriájának megfelelően – valóságos összhang teremthető a nemzetek-kultúrák között, olyan harmónia, amely különbségeik mellett hasonlóságaikban felmutatja az „előre elrendezett harmónia” (*harmonie préétablie*) megvalósulását.

A jezsuita Kircherhez kötődő tudományfelfogás továbbgondolásához kapcsolódott Leibniznek az az igénye, hogy a *scientia generalis*, az egyetemes tudomány létrehozásával összekösse a tudományos, a teológiai és filozófiai diszciplínákat (Boros 2009. 111–118, kiemelten 116, ill. 98 skk.). Leibniz, kora leguniverzálisabb szelleme, nagy figyelemmel nyúlt „egy új világról” szóló ismeretekhez és tanokhoz, s erős visszhanggal adta tovább. A Kínában honos matematikai, asztrológiai és „metafizikai” tudományok szoros kapcsolata a történetírással, a kormányzástannal és az erénytannal arra készítette, hogy tanulmányozza azt az összhangot, amelyet a jezsuita ismertetések alapján feltételezett. Rendkívül foglalkoztatta a kínai „gyakorlati filozófia”, mely nem más, mint az „etika és az államművészet összefonódott tanítása”, mely meghatározta az egész kínai nép történetét, életét, oly módon, melyet eddig Európában elképzelni sem tudtak. A kulturális javak kicserélésének Leibniz nagy fontosságot tulajdonít, és arra is felhívja a figyelmet: a kultúrák közvetítés során nem szabad az európai tudás felhalmozott eredményeit a kínaiak számára fensőbbeséges módon bemutatni. A kölcsönös megértés vezethet csak eredményre.

Úgy vélem, misszionáriusainak többsége hajlamos rá, hogy megvetéssel beszéljen a kínaiak tudásáról. Mindazonáltal, mivel a kínaiak nyelve és jelleme, életmódjuk, termékeik és kézművességük, sőt még a játékaik is oly mértékben eltérnek a mienktől, mintha legalábbis másik bolygóról származó emberek lennének, lehetetlenség, hogy a szokásaikat bemutató bármely egyszerű, ám pontos leírás ne szolgálna számunkra jelentős új tudással. Ez megítélésem szerint sokkal hasznosabb, mint a görög és a római világ szokásainak és rítusainak az ismerete, melyet oly sok tudós kutat. (Levél Antoin Verjus misszionáriusnak, az indiai és kínai missziók prokurátorának [1705]; idézi Gernet 2001. 399–400)

Leibniz itt valami nagyon lényegeset mond: valóban, Kína egy másik „bolygót”, egy más társadalmi formát reprezentál, mint az európai társadalmak. Természetesen ezt ő maga nem veszi észre, nem is veheti, hiszen számára ez nem tárul fel. A kifejezést amúgy is csak figyelemfelhívó metaforaként használja, hiszen koncepciója szerint a *praestabilita harmonia* révén létrehozott egységes világunk részeiről lehet csak szó, az emberi nem egységesevé éppen hogy a „szétválasztott világok egyesítésének szükségességét” igényli.

Ugyanakkor az a koncepciója, hogy a tudományok Kínában egyfajta komplexitásban fejtik ki hatásukat, és ezáltal bizonyos mintával szolgálhatnak az európai tudomány számára, hibás interpretáció következménye. Ez abból fakadt, hogy a Leibnizet „tájékoztató” jezsuita fordítók és interpretátorok félreértették a kínai „tudományosságot” és annak funkcióját a kínai elit életében. Nem vették észre, hogy az voltaképpen egy misztikus technika és technológia „racionalizálása” és összekapcsolása a hatalomgyakorlás elméletével, amely a kínai kormányzat működésében töltött be alapvető szerepet (Várnai 1997. 74; Várnai 1998. 94).

Leibniz számára Európa és Kína két gondolkodási pólus, amelyeket össze kellene kötni, és a köztük lévő út létrehozna a szellem nemzetköziségét. Kissé utópisztikusán úgy tekintett a konfucianizmusra, mint erőteljes szövetségesre minden olyan erkölcsi és szellemi korlát letörésére irányuló harcban, mely elválasztja az embereket az emberektől és a nemzeteket a nemzetektől (Rowbotham 1945. 235).

#### A KELET MINT AZ EMBERISÉG TÖRTÉNETÉNEK RÉSZE

Leibniz azt vallja, hogy az emberiség történetének képéhez elengedhetetlen a keleti, különösképpen a kínai történelem ismerete. Csak így lesz a történelem egy egység. Leveleiben arra biztatja Grimaldit és Bouvet-t, legfontosabb misszionárius partnereit, hogy alaposan ismerkedjenek meg Kína történetével, és írják meg azt egy kritikai kiadásban. Couplet kronológiáját olvasva azt írja, hogy „a kínai kronológia különösen figyelemreméltó, mivel úgy tűnik, hogy az idő általános kalkulusa, amit az első kínai monarchák közvetítenek, az én eszmémhez közelít” (Leibniz 1735. 53; Pinot 1932. 333).

Meg volt győződve arról, hogy a régi történelem és még a legtávolabbi népek története is fontos a vallások voltaképpeni egységének bemutatásához. Úgy látta, hogy akik a történelmet figyelmen kívül hagyják, nem képesek a vallásnak ezt az igazságát fönntartani, ellentétben a keresztényekkel és a kínaiakkal, akik történelmi tudással rendelkeznek.

Egy felsőbb isten kultuszának jelei és az igazi kinyilatkoztatott vallás vonásai a régi kínaiaknál az ő karakterisztikájukban és a klasszikus könyveikben figyelemre méltónak tűnik nekem. Mindig hajlamos voltam hinni, hogy a régi kínaiak eltávolodtak a bálványimádástól, mi több, a legfőbb elv imádóivá váltak. (Idézi Franke 1927 [1945]. 322–323)

Leibniz itt téved, mind a keresztény vallás becsülését illetően, mind a tekintetben, hogy a kinyilatkoztatott vallás elemei megvannak a kínaiaknál.

Keleten, Kínában is keresett és úgy látta, talált is bizonyítékot a saját *praes-  
tabilita harmonia* elvének igazolására. Ehhez vélt érveket felmutatni, amikor

később kiadta levelezését a Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusokkal (Bouvet, Jean-Francois Fouquet, Antoine Gaubil). Egy új szellemi világrendben, melyről álmódott, Kínának nagy szerep jutott volna (Rowbotham 1945. 253).

#### A NOVISSIMA SINICA ÉS A PRACTICA PHILOSOPHIA

Az 1697-ben *Novissima Sinica* címen Leibniz által kiadott kis kötet Kínáról és a jezsuita misszióról szóló tanulmányok és levelek gyűjteménye, illetve kompendiuma. Olyan sikere volt, hogy 1699-ben újra kiadta, részben más szövegekkel. Felvonultatta a misszió jeleseinek legérdekesebb munkáit. Felhívta a figyelmet már elkészült és még készülő írásokra, Bouvet *Portrait de l'Empereur de la Chine*-jére (1697) és *Icon Regia Monarchae Sinarum*ára (1699), Le Gobien *Lettre sur les progress de la religion à la Chine*-jére és *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine*-jére (1697-ből), Couplet *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*jére (1703). Bemutatott részleteket Ferdinand Verbiest *Astronomiae Europaeae sub Imperatore Tartaro Sinica...* című művéből (1668), melyet Couplet szerkesztett, majd adott ki 1687-ben, s amely hivatkozik Matteo Ricci *Jihe Yuanben (Euclides sex libris priores)* 1605-ös fordítására. Verbiest fontos munkája a *Relatio de libro Sinico-Latino*. Kínai nyelven írott csillagászati, geometriai, nyelvtani munkái kedveltek voltak, *Kiao li siang Kiai* címen miscelányvet is kiadott (Hsia 2007. 98; Li 2000. 7; Várnai 1976. 24; Várnai 2011b. 66–68).

Az evangelizációs tevékenység folyamatosságáról is beszámolni akarva Josepho Suaria *Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in Imperio Sinarum*ából (1692) nagy terjedelemben ismertetett részleteket, s hogy a „választ” – amelyet oly bizakodást keltőnek tartottak – is megmutassa, az ebben az évben Cam'Hy (Kangxi) császár által kiadott, híres tolerancia-ediktumról is megemlékezett. Az „egyetemesedés” érdekében tett lépésként mutatta be a *Brevis descriptio itineris Sinensis a Legatione Moscovitiae* (1693) Jean-Francois Gerbillon *Appendix*ével. Több levelet közölt az *Epistola Patris Grimaldi ad G. L. Leibnitium*-ból (1693), kiegészítve a Gerbillonnal váltott levelekkel.

A Leibniz által írt bevezetés, kisebb részben a filozófiatörténet-írásban, nagyobb részt a sinológiában ritka népszerűségnek örvend. Jó néhány kiadása jelent meg, vannak fordításai is, legutóbb kínaira is lefordították (Li 2005). Már a cím is árulkodik arról a szándékról, hogy Leibniz hogyan kívánja felkelteni az érdeklődést a Kína-kérdés iránt.

*Legújabb Kínából való hírek, korunk történelmét megvilágítva, melyek bemutatják az Európába eljutott beszámolókat a most először a közhatalom tekintélye alapján támogatott kereszténységről, továbbá sok eddig ismeretlen részlet kerül napvilágra az európai tudományok kedvező fogadtatásáról, az emberek erkölcséről s kiváltképp uralkodójukéről* (idézi Boros-Takó 2014. 24).

A mű kétségkívül jó propagandája volt a kínai világnak, és azzal, hogy egy ennyire kimagasló gondolkodó tollából származott, igen nagy figyelmet keltett. Leibniz bevezetése oldalakon keresztül magasztalja a konfucianus rendszer erényeit, és ismét felhasználja az alkalmat, hogy az univerzális kultúra szükségességét hirdesse (Rowbotham 1945. 232–233; Merkel 1920. 191 skk.). A bevezetésben Európa és Kína egyenrangúságáról beszél, a *praestabilita harmonia* bizonyosságával kezelve azt, miszerint „a sors egyedülálló tervének alakulása folytán történt meg, hogy az emberi nem legmagasabb kulturális javai kontinensünk két legvégső szélén vannak felhalmozva, Európában és Tschínában, amely egyúttal mint keleti Európa a föld ellenkező peremét díszíti” (Leibniz 1697. 9). Majd „értésre adja”, hogy ugyan Európa elméleti ismeretekben tovább jutott, mi is tanulhatunk Kínától az életvitel gyakorlatának példás rendje által felmutatott értékeket.

Ha a technikai mesterségekben egy szinten vagyunk is, ha a teoretikus tudományokban mi meghaladjuk őket, a gyakorlati filozófia terén, ezt beismerni csaknem szégyelleni való, meghaladottabbak vagyunk, ide tartoznak az etikai és politikai tanítások, melyek magához a halandók életéhez és gyakorlatához kötődnek. (Leibniz 1697. 5, 6)

Amit Leibniz döntőnek tart, az a kínai „morális bölcelet”, a konfucianus tanításnak a kínai államrezonnal, a tudós-hivatalnoki renddel való összetartozása. Úgy véli, az egység a Távol-Kelet és Európa között létrejöhet.

Európának el kellene látnia a Keletet a teoretikus tudománnyal, a Kelet pedig a Nyugatnak adhatná a gyakorlati filozófia és az államtudományok bölcsességét. [...] Nem kételkedem, hogy a kínaiak túllépnek rajtunk e tudományban és művészetben, amit egyáltalában nem irigylek, mert velük érzek, de saját magunknak is úgy kell tennünk, megtanulva a kormányzás csodálatos művészetét, amelyet a világ egyetlen nemzete sem birtokol, csak ők. [...] Ahogy mi küldünk nekik misszionáriusokat, nekik küldenünk kéne tudós hivatalnokokat, hogy megtanítsák nekünk a jó kormányzás ismeretét, amelyet ők oly tökélyre vittek. (Leibniz 1697. 12)

A leibnizi ideál a békés nagy harmóniáról vélekedése szerint nagyban egyezik a kínai *Daxie* („Nagy Harmónia”), *Datung* („Nagy Egység”) tanításával. Ha Leibniz Kínát idealizáltan látja is, a döntő fontosságú szemléletében a megértés más kultúrák iránt, s ezzel „megelőzi” korát: „Ha a világ két pólusán lévő kultúrák kezüket egymás felé nyújtják, akkor mindez egy magasabb életvitelhez vezethetne” (idézi Franke 1962. 53–54).

Azt azonban világossá kell tenni, hogy az *elevatio reciproca cultura* elképzelése kissé utópikus vízió (Perkins 2000. 279). Mivel Leibniz kora Európájának erkölcsi és társadalmi-hatalmi viszonyait igen kritikusan szemléli, a Kína társadalma, hatalmi rendszere, bölcsellete és ismeretvilága iránt való rokonszenve

voltaképpen egy visszacsatolása ennek az attitűdnek (Cook–Rosemont 1994. 46 skk.).

Leibniz erősen a jezsuiták hatása alatt írja a *Novissima Sinicát*. A jezsuita tevékenység bemutatása mellett hangsúlyozza a konfuciánus klasszikusok műveinek fontosságát az európai gondolkodás számára. Javasolta egy protestáns miszsió Kínába küldését (ez azonban csak több mint száz év múlva valósult meg). De ennél sokkal lényegesebb céljai voltak. Felködlött szemei előtt a vallási nagykövetek cseréje.

A természetes teológia elveit – hála a történelemnek – fel lehet fedezni. Azt hiszem, nagyon fontos, hogy kínai misszionáriusokat küldjenek hozzánk, hogy megtanítsák a természetes teológiájuk célját és gyakorlatát, és ugyanilyen fontos a mi misszionáriusaink tevékenysége is, hogy bevezessék őket a kinyilatkoztatott vallásba. (Leibniz 1697. 12; Rowbotham 1945. 252; Reichwein 1923. 80)

A *Novissima Sinicában* a kínai kultúra magasrendűségéről ír, mindenekelőtt „praktikus filozófiájukat” értékelve nagyra. Számára fontos mozzanat, hogy ez olyan kötelességetikának tekinthető, amelynek középpontjában a konfuciánus szülőtisztelet (*xiao*), illetve a belőle következő engedelmesség áll.

Ki hitte volna, hogy van a földön nép, amely, noha mi saját nézetünk szerint igen előrehaladottak vagyunk a viselkedés minden ágában, mégis túlszaj rajtunk bölcséletének a polgári élet előírásaiban, felfogásában, az alattvalók életére és hasznára való alkalmazásában? Erre irányul a kínaiak összes törvénye szemben más népekével. A közbiztonság és a társadalmi rend megteremtése a cél. Oly nagy a feljebbvalók iránti engedelmesség és az idősebbek iránti tisztelet, oly majdhogynem vallásos a gyermekek viszonya szüleikhez, s majdnem ismeretlen előttük az, hogy gyermekek szüleik ellen bármi erőszakosat tegyenek, akárcsak szavakban is. A kötelességek lefektetett rendjének számunkra szolgaság íze van, de közöttük ezeket a kötelességeket a szokás természetessé teszi. (Leibniz 1697. 7–8)

Leibniz ebben az utolsó mondatban nagyon jól érzékelteti az európai és ázsiai struktúra különbségének tükröződését a gondolkodásban – anélkül, hogy ezt ő maga észrevenné –, megmutatva a szokásrendszer és a hagyomány megkötő voltát, mely – ezt sem látja meg idealizált Kínájában – egy lényeges mozzanata a stagnálásnak.

Ez a mű a kínai világ iránti lelkesültségének csúcspontja. A kínaiak *practica philosophiájához* intézett panegirisz az „etika és az államművészet” előírásainak dicsérete, amely előírások az egész nép „példás életvitelére” meghatározóak, és amelyeket Európában hiába keres. Különösképpen Kína uralkodóját dicséri,

aki nagysága révén szinte minden emberi mértéket felülmúl, mintegy halandó istennek tekintik, úgyhogy minden az ő kívánságainak megfelelően történik. A pusztaság intésének is engedelmessé válnak. A szokásnak megfelelően erkölcsre és bölcsességre nevelik, hogy saját helyzetét tekintve uralkodásra méltó legyen, hogy valamennyi alattvalóját túlszárnyalja a törvényekhez való csodálatos alázatával, s a bölcs férfiak előtt kinyilvánított tiszteletével. Ilyen kiválósággal felruházva, valóban alkalmasnak látszik az emberek feletti ítélkezésre. (Leibniz 1697. 10)

Meg kell jegyezni, hogy erény (*de*) és törvény (*fa*) egymásra vonatkoztatása Kínában éppen az uralkodói teljhatalom biztosításának ideológiai eszköze (Várnai 2011a. 11–12, 16–21, 24–29). Ezt érti félre Leibniz, akinek számára az az összhang, mely az uralkodók és alattvalók egyként tanúsított erkölcsé és törvény által irányított élete – az általa elgondolt – Kínában, éles kontraszt a szétszabdalt Európával összevetve.

Ekképpen bizony a mi körülményeink állapota olyannak tűnik nekem, amelyben az erkölcsök romlása oly nagy, hogy szinte szükségszerűnek kell tekintenünk, hogy a kínaiak misszionáriusokat küldjenek hozzánk. [...] Azt hiszem, ha egy bölcslet a népek kiválósága fölötti bírává választatnának, az aranyalmát a kínaiaknak nyújtaná, hogyha mi őket egy egyedülálló, mindenképpen emberfölötti adományban nem szárnyalnánk felül, nevezetesen a keresztény vallás isteni adománya által. (Leibniz 1697. 7; Franke 1927 [1945]. 317–319)

Leibniz számára a kínai „gyakorlati filozófia” jelentősége nem más, mint az, hogy az „etika és az államművészet” tanítása meghatározta a kínai életvitel történelmét, s ő azt szeretné, ha a jövőben Európában is így lenne.

Mindamellet, hogy az általa vágyott egységet vallásban, tudományban, kormányzásban nagy jelentőségűnek tartja a kínai kultúrában, a helyzet elemzésekor – ha csak érintőlegesen is – számba veszi a hátrányokat, és az összehasonlításból próbál a maga számára következtetéseket levonni. Mindenekelőtt az elméleti tudományok terén lát gondokat a kínai bölcséletben, s bár néhányszor „szándékozott” megtalálni a kínai „metafizikában” a „testetlen szubsztanciákat” érintő nézetei igazolását, e kísérlete nem járhatott eredménnyel.

Mármost a kínai császárság, mely vetekszik Európával a megművelt területeket illetően, és bizonyosan felülmúlja azt lakosainak számában, sok más tekintetben majdnem egyenlő harcban verseng velünk, egyszer ők nyervén, másszor mi. A hasznos mesterségekben és a természeti tárgyakkal való gyakorlati tapasztalatban, ha mindent összevetünk, körülbelül egyenlők vagyunk, s mindegyik nép rendelkezik olyan tudással, amit haszonnal közölhetne a másikkal. A tudás mélységében és az elméleti diszciplínákban mi állunk feljebb. A logika, a metafizika és a testetlen dolgok

ismerete mellett, melyeket jogosan tartunk a mi területeinknek, messze túlteszünk rajtuk azon fogalmak megértésében, melyeket az ész elvonatkoztat az anyagtól, azaz a matematikai dolgokban, melyet a valóságban jól mutat a kínai asztronómiának a miénkkel való összehasonlítása. Így a kínaiak úgy tűnik, nem ismerik a szellem ama fényét és nem ismerik a bizonyítás művészetét, megelégedtek egyfajta empirikus geometriával. (Leibniz 1697. 9, 11)

Az empirikus geometria az öntözési kultúrák legfontosabb segédeszköze a földművelés helyes ellátásának irányításához, tehát ebben a gondolatmenetben, amely persze a teoretikus tudás döntő volta felől tekintve igaz lehet, felismerhető az az ismerethiány, amelynek folyományaként Leibniz nem „láthatott bele” a kínai és egyáltalában az ázsiai struktúra jellegébe.

#### A BINÁRIS ARITMETIKA ÉS A *BAGUA* HEXAGRAMJAI

Leibniz a *Yijing* szimbólumrendszerével ugyanúgy jezsuita közvetítéssel ismerkedik, mint a kínai világnép más vonatkozásaival. Az a véleménye, hogy a kínai teológia nem teljesen statikus, és azt mondja, hogy a jezsuitáknak joguk van azoknak az interpretációknak a felmutatására, amelyek a legjobban bizonyítják ezt. Leibniz egyik legfontosabb levelezőpartnere éppen Bouvet, a jezsuita figuristák képviselője volt.

A figuristák misztikus interpretációját adták a kínai vallásnak, mely interpretáció a *Yijing*-re s annak átértelmezésére támaszkodott. Eredetileg a *Yijing* hexagramjai a kínai ókor jósló eljárási rendszerének – mely cickafarkkóró száraz csoportosítása révén vél jósjeleket kiolvasni – az írásos kultúrában kialakított, *yin* megszakított és *yang* megszakítatlan vonalakból álló, különböző módon való sorba rendezését jelenítik meg.

A figuristák a *bagua* 64 permutációja *yin-yang* diagramjaiban, az ezek kombinációiként előálló trigramokban, majd az ezek kettős csoportosításából álló hexagramokban, pontosabban azok szimbólumrendszerében vélték megtalálni az ősi *Logosz* misztikus kifejezését. (A *bagua*: nyolcas csoportozatú jóslópálca, vagy „nyolc” vonás; *yin* és *yang* vonalak egymásfölttiségenek, egymásalattiságának variációja, „teremtő kombinációja”; lásd Kósa–Várnai 2013. 496.)

Leibniz számára a kínai jezsuitákkal való kapcsolatai közül a Bouvet-val való levelezés hatása a legfontosabb. Az ebből megismertek tökéletesen megfelelték az ő általános egység- és harmónia-elvének. A *Yijing* mint filozófiai és matematikai tartalmú mű jelenik meg szemében, amely rokonságot mutat a *characteristica universalisszal* (Várnai 1997. 71–72 skk.). Amikor a kutatók ezt a kérdéskört vizsgálják, sokszor megfogalmazzák a kérdést, hogy a neokonfuciózus bölcselők „metafizikai” tanításának jezsuita ismertetése hogyan hathatott a *Monadológiá*-ban kidolgozott rendszerére. Valójában azonban a tényleges hatás – bár más-



ként, mint ahogy feltételezni szokás – a bináris aritmetika kidolgozása, és annak Leibniz általi megítélése során jelentkezik (Needham 1956. 339; Rowbotham 1956. 479). Elmélete a bináris aritmetikáról úgy tűnik neki, mint a kínai *bagua* szimbolikus elveinek újrafelfedezése.

A *Yijing* jóslókönyv 64 hexagramját „megfejtani” akarva, az értelmezésben az általa feltalált aritmetikai módszert próbálja alkalmazni. Úgy gondolja, hogy saját rendszere és a 64 hexagram rendszere között egy eredendő kapcsolat van, vagyis ő is és a jóslórendszer kialakítója is ugyanazon aritmetikai igazságra leltek. A Bouvet-val folytatott levelezés ebben megerősíteni látszik.

Leibniz az 1697 és 1702 közötti levélváltások idején alkotja meg bináris aritmetikáját, figyelembe véve a *bagua* szisztémáját. 1703-ban publikált egy értekezést a kettő kapcsolatáról. A 0 és az 1 segítségével dolgoz ki rendszert, „melyben a 0 az üresség, vagy a semmi, mely a teremtést megelőzi, az 1-es pedig az Isten, vagyis a végtelenség, két 1-es az ég és a föld és így tovább...” (Rowbotham 1945. 253). A számokat 0-tól 63-ig (tehát 64-et) a 0 és az 1 kombinációiból állítja elő a következőképpen:  $0=0$ ;  $1=1$ ;  $2=10$ ;  $3=11$ ; ...  $63=111111$ . Már 1697-ben egy levélben azt írja, reméli, hogy matematikai módszerével véglegesen felfedezte az abszolút igazságot. Levelezőpartnere, Bouvet úgy gondolta, hogy ha a *bagua* megszakítatlan vonalai megfeleltethetők az 1-nek, a megszakítottak pedig a 0-nak, akkor Leibniz rendszere összefüggésbe hozható a jósselek sorozataival. Levelezésük során „rájönnek” arra, hogy ez az összefüggés matematikailag igazolható (Needham 1956. 340–341).

Az egyik levélben Leibniz ekként fogalmaz: „Des Caractères Fohi, Fondateur de l’Empire Chinois = de l’Arithmétique Binaire” (Leibniz 1735. 488). Bouvet és Leibniz egyaránt úgy gondolták, Isten inspirálta Fu Hsit (Needham 1956. 343). Mindketten egy eredendő igazság megnyilvánulásainak tekintették ezt az „egyezést”, s ezt Leibniz az isteni teremtés elvének egy elemeként kezeli (Pinot 1932. 334–335; Franke 1927 [1945]. 316–317; Mungello 2009. 101, 102–104).

Megjegyzendő, hogy majd a *Discours*-ban (69–71. §) Leibniz újra megjeleníti ezt az „egyezést” egységesen elgondolt rendszerének matematikai, metafizikai, racionális belátása, illetve a kínai mítikus hagyomány felfogása között. A hexagramokat alkotó trigramoknak formális szerkezetét látta meg, s ezt egyfajta „ezoterikus csodálattal” szemlélte (Leibniz 1994b. 135–138; Swiderski 1980. 141 skk.; Eco 1998b. 272; Cook–Rosemont 1994. 98), mint az egy Bouvet-hoz írott levélben is világosan megnyilvánul.

Az a titkos és megszentelt karakterisztika, amely a hexagramokban van – és amely az én kalkulusaimban új formát öltött –, a filozófia és a természetes teológia legfontosabb igazságait tartalmazza, és ez a rendszer elősegíti, hogy megkönnyítsék a kapcsolataink útját. Ennek nem kevés a konzekvenciája, és észre kell venni a kínaiaknál az európai tudományok becslését is. [...] A nyelvnek és a kalkulusnak ez a kapcsolata, az egész

felfedezés, nagy folytatásokkal bírhat az egész kínai birodalom számára, melyből Önök [mármint a jezsuiták] és még inkább itt Európában profitálhatnak (idézi Franke 1927 [1945]. 322).

Egyes kutatók azt vetik fel, hogy ez a hexagramokkal paralel rendszer a bináris, diadikus aritmetika algoritmusával a kibernetika elődje (Needham 1956. 344–345). Úgy tűnik azonban, Leibniz alapvetően félreértette a *Yijing* hexagramjait és az azokhoz kapcsolódó jósló értelmezéseket, amelyeknek természetesen semmi közük kettős számrendszeréhez, akárcsak a modern számítógépek alapmodelljéhez.

Ahogy a *Yijing* jósló rendszerét a bináris aritmetika rendszerével „kötötte össze”, úgy tekintett a neokonfucianus szűrőn átszűrt s a jezsuiták „bemutatta” konfucianus klasszikusok szövegeire, párhuzamosságokat „kimutatva” az előre elrendezett harmónia elméletével (Várnai 1997. 72–74; 2013. 389).

#### A PRAESTABILITA HARMONIA – A LEBNIZI VILÁGEGYETEM ÉS A KÍNAI VILÁGKÉP ÉRTELMEZÉSE

Leibniz úgy véli, számos paralelizmus van az ő *praestabilita harmoniát* illető elmélete és az ekkor olvasott konfucianus alapművek, a neokonfucianusok által kanonikusnak tekintett, Konfuciusz tanítványainak tulajdonított *Zhongyong* („A Közép Mozdulatlansága”) és *Daxue* („Nagy Tanítás”) között, amelyekhez a neokonfucianus Zhu Xi kommentárt írt (Rowbotham 1945. 234).

Ahhoz, hogy megértsük ennek a paralelizmust feltételező gondolatmenetnek a jelentőségét Leibniz számára, röviden meg kell világítani azt az összefüggést, amely a *praestabilita harmonia*-elv és a „lehetséges világok legjobbika” tézise között van. Isten a tökéletesség mértékét választva s a tökéletesség lehetséges foka szerint mint optimumot, mint az adott lehetőség szerinti maximumot választja egzisztálásra, ekként teremtve meg a létező világot, s így ez lesz aktuális, „a lehetséges világok legjobbikává” (Fehér 1996. 129–150).

Ezt azért szükséges itt megvilágítani, mert Leibniznek az a vélekedése, miszerint az „erkölcs és a törvényhozás konfucianus összerendezettsége” a kínai hatalmi rendszert a lehető legjobbá teszi az összes lehetséges államrend közül, ebben leli magyarázatát. Ez nem azt jelenti, hogy ez az elgondolható legjobb, hanem azt, hogy ez a lehetséges legjobb, amely a „lehetséges világok legjobbika”, vagyis a ténylegesen megvalósult, optimális világ keretei között létrejött (Várnai 1983. 24). Az „előre megállapított harmónia” a „tökéletes harmónia” al-csete, „tökéletes világ” nem létezhet, mert nem lehet az összes lehetséges világot „beengedni” a létezésbe, s így csak egy világ létezik. „[A] lehetséges világok mindegyikében minden dolog összekapcsolódik: a világegyetem, akármi legyen is az, egy” (idézi Heller 1995. 81) – mondja a *Teodiceában*. Ez a világ eljuthat

az optimalitáshoz, de nem a tökéletességhez. „Ez a világ a legjobb, de nem jó” (Heller 1995. 83). Leibniz számára Kína bemutatásának is az a célja, hogy filozófiájának „legmélyebb motívumát” igazolhassa.

Ha az univerzum a lehetséges legjobb világ, melyet Isten azért teremtett, hogy benne végtelenül megsokszorozódva tükröződjék tulajdon tökéletes harmóniája, akkor e harmónia legegységelműbb jele az, ha a legszélső végletek egyesülnek. Márpedig épp ez történik, amikor [...] Európa és Kína megismeri, majd kiegészíti egymást a tudás kölcsönös átadása [...] révén (idézi Boros–Takó 2014. 24).

Miképp vethető össze a Leibniz által organikusnak tekintett neokonfuciózus nézetrendszer saját organikus filozófiájával? Azt az alapvető jellemvonását a kínai gondolkodásnak, hogy egy általános és spontán rendet feltételez a direkt és mechanikus cselekvés működése helyett, Leibniz, aki maga is a világot egyetlen élő szervezetként fogja fel, amely a létformák végtelen sokaságát tartalmazza, mintegy a *praestabilita harmonia* nyilvánvaló jeleként kezeli (Gernet 2001. 402). Ugyanakkor Leibniz számára a világegyetemben kétségkívül minden egyes, minden rész egy egységes organizmus építő eleme, de minden ugyanakkor és mindenekelőtt gép, a gépek gépe a végtelenségig, méltó alkotása egy hatalmas mérnöknek (Elster 1975. 241). Az azonosítás, amit a két rendszer között alkalmaz, ezért alaptalannak tűnik. Nem nehéz azonban megértenünk, hogy milyen megfontolások vezették ehhez a megállapításhoz.

#### A RÍTUS-VITÁVAL KAPCSOLATOS NÉZETEK

A *praestabilita harmonia* elmélete Leibniz számára megerősíti azt az elképzelését, hogy lehetséges megkísérelni a világ vallásainak egyesítését. Ennek egyik eszköze a jezsuiták térítési szisztémája lett volna a Távol-Kelet „keresztény igazságokhoz való vezetetésére”. A rítus-vitában akképpen foglal állást, hogy „én a jezsuita doktrínák partizánja vagyok, a kínai hitvalláshoz való viszonyukban” (Idézi Franke 1927 [1945]. 317). A Matteo Ricci és követői által képviselt akkomodációs eljárás igenlésével a keresztény és kínai vallási tanítások összhangba hozásának tézisét vallja, ebben is saját elméletének, a harmonikus összhang lehetőségének bizonyítékát látva.

Ricci maga a kínai misszió első, a pekingi székhelyen tevékenykedő vezetőjeként nemcsak, és nem is elsősorban térítő tevékenységével, hanem tudományos és fordítói munkásságával válik igazán jelentőssé, mind a kínai udvar, mind az európai értelmiségi elit számára (Várnai 1976. 22–23). Ilyen mű az egyszerre térítő és tudósi tevékenységét ötvöző munka, melyet 1593-ban kezdett írni, de csak 1603-ban jelent meg, s amelynek címe *Tianzhu shiyi* – „A Menny Urának Igaz Tanítása” vagy „Az Ég Urának valódi eszméje” (Várnai 2011b. 55–57).

Ebben a műben Ricci megpróbálja értelmezni a kínaiak számára a keresztény Isten fogalmának jelentését (Várnai 2011b. 53–65; Takó 2013a. 255 skk.). Ricci utóda, bizonyos értelemben ellenlábasa, Nicolas Longobardi és mások a *Shangdi* terminust használták, ami súlyos félreértelmezés, hiszen ez az ősi név a „Fenti Ős”, „Magasságos Úr/Uralkodó” titulusa volt. A rítus-vita kibontakozása terminológiai, fogalmi nézeteltérésekkel kezdődött, de folytatása korántsem maradt elméleti keretek között. 1708-ban Róma elítélő határozatot hozott, mely szerint a konfuciánus gondolkodást nem lehet „természetes teológiaként” értelmezni (Rowbotham 1966. 232, 249; Várnai 1974.130–133).

Leibniznek magának a rítus-vita kapcsán nincsenek terminológiai-fogalmi aggályai, elfogadja Ricci autenticitását. Ami neki lényeges, az az a véleménye, hogy a kínai filozófia a keresztény teológiához jobban „közeledik”, mint amaz a régi görögök filozófiájához, s ezt igazolva látja a jezsuita Kína-missziósok ismeretesei által. Hitet tesz amellett, hogy az isteni természet ismeretében, minden népnél, minden vallásban, így a keresztényeknél és a kínaiaknál egyaránt elsősorban az erénynek alávetett emberi cselekvés a mérvadó (Mungello 1971. 8–9). Számára a vita kimenetele arról szól, hogy közelítve egymáshoz az európai és kínai értékrendszert, a Nyugat kiutat talál-e erkölcsi válságából. A *Novissima Sinica*-ban úgy értelmezi a Konfuciusz-kultuszt, hogy az nem vallásos, hanem morálbölcseleti alapú, a társadalom rendjének biztosítására szolgál. 1700-ban Verjus misszionáriushoz levelet ír, a *De cultu Confucii civili...*-t, amelyben valamivel differenciáltabban fogalmaz, és világossá teszi, hogy a Konfuciusz-kultuszhoz kötődő rítusok mégiscsak hordoznak vallási elemeket (Leibniz 1697. 11; Leibniz 1994a. 72 skk.; Takó 2013b. 16).

1716-ban írott levelében Leibniz visszatér a kínai filozófia iránti lelkesedésének értelmezéséhez. Megfigyeléseinek „élessége” szinte „felülmúlja” a jezsuitákét is, miközben természetesen az ő fordításaikra-ferdítéseikre, túlinterpretált értelmezéseikre támaszkodik. A „*Tian*” („Ég”) ideogramma (character) „Isten a Mennyben” jelentéssel bír véleménye szerint, és nem az „anyagi eget” jelentette (Leibniz 1875. 617), ehhez a felfogásához kapcsolódik az a „*Li*”-re vonatkozó nézete, hogy az mint első elv, mint elsődleges forma nem lehet anyagi jellegű (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 19–21).

Ámde, minden sajnálatára európai gondolkodásmódunknak, a kínai nyelvhasználatban, világképben nyoma nincs annak, amit mi „forma”, illetve „matéria”, „anyagi jelleg” alatt értünk (Várnai 2013. 445–446, 452–453; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A „LI” (*LI*) ÉRTELMEZÉSÉRŐL VALÓ ELMÉLKEDÉSEK –  
A „TERMÉSZETES TEOLÓGIA” „KERESÉSE” KÍNÁBAN

1716-ban Leibniz Nicolas Remondhoz írott levélként írja meg fontos munkáját a *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*-t. Ez voltaképpen egy reflexió, amelyben, anélkül hogy arra direkt módon utalna, az előző évben meghalt Malebranche *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* című művének Kína-képét is kritizálja. A *Discours* egy időben íródik a Samuel Clarke-kal való levelezésben folytatott, az Isten „mivoltáról” szóló vitával (Davis 1983. 534; Ribas 2003. 66; Lee 2007. 112). Bizonyos fogalmi párhuzamok felállíthatók a Leibniz által írt levelek között, és ebből néhány kutató azt a feltételezést kockáztatja meg, hogy metafizikája ezen újragondolására benyomással bírhatott a neokonfucianusok, sajátlag Zhu Xi fogalompárja, a *li* és *qi* egymásra hatására alapozott magyarázat a világ működéséről (Needham 1956. 458).

A *li* az ókori kínai bölcséletben „az égi csillaghálót mint mintázatot” (a csillagképeket) s az ebből fakadó „rendet” jelentő character. A *qi* ebben a gondolatkörben a dolgokban megjelenő *dao*-nak a hatásaként mint működés értendő (Várnai 2010. 3, 5; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A neokonfucianizmus legfontosabb alakja Zhu Xi – aki az organicizmus legjelesebb képviselőjeként jelenik meg a misszionáriusok s nyomukban Leibniz szemében (Needham 1956. 458) –, mesterei nyomán ezt a *li*-értelmezést tágítja ki, és kitüntetett fogalomként értelmezve mint „a rendet” fogja fel. Miközben szabályozza a dolgok működését, aközben rejtetten meghatározó az egész „világ” működésére. A *qi* pedig létrehozza a dolgok mikéntjét-felépítését, közvetítve a *li* szabályozó erejét. Így a *li* és a *qi* egyszerre van jelen az összességben, és közvetlenül a dolgokban is.

A jezsuita fordításokban, értelmezésekben és ennek nyomán az európai sinológiában és filozófiában princípiumként tételezik a *li* terminusát, amely egy meglehetősen problematikus értelmezéstörténeten megy át, eliminálva az eredeti jelentést (Needham 1984. 89–91; Várnai 1984.101–103). Ez egyik jellegzetes példája annak a sajnálatos gyakorlatnak, amely gond, sőt mondhatnánk gondolkodás nélkül „túlinterpretál” kínai terminusokat, ezáltal „európaizálva” a kínai bölcsélet fogalmi rendszerét.

A „Li” értelmezése kapcsán, úgy tűnik, Leibniz számára fontos volt a *li* írásjegy eredeti „mintázat”, „elrendeződés” jelentése is, bár a jezsuita fordítások és interpretációk által befolyásoltan úgy gondolja, a bemutatott kínai „filozófiai” terminusok egyik legfontosabbika az „elsődleges elvre”, az „elsődleges szellemre” és nem az „elsődleges anyagra” vonatkozik (Takó 2013b.19–20; Elster 1975. 246). Természetesen, sajnos, ez is félreértelmezés, mely már a korábbi, miszionáriusok által közölt szövegekben megjelenik, s a hozzá kapcsolódó vita így

nem a kínai bölcelet gondolatiságáról, hanem az „európaizált” átértelmezési keretben megjelenő különböző állásfoglalásokról nyújt képet.

Leibniz a „Li”-t úgy fogja fel, mint a monászok elrendezett harmóniájának egyszerre előre adott s ugyanakkor benső rendjét (Principle de la nature et de la grâce, fondés en raison – Monadologie 1714. Leibniz 1930. 116; *Monadológia* 67. §). A *Monadológiában* fejti ki koncepcióját, miszerint a monász, az entelecheia, avagy „egyszerű szubsztancia” magában hordja tevékenysége közvetlen okát, s nem állandó, hanem belső változások által működő entitás, végső, vagy első okként a Teremtő általi előre elrendezettséggel.

Ez a teória, a monászok hierarchiájával és azok eleve elrendezettségével tette számára oly érdekessé a „Li”-ről, az általános rend eleve létező alapelvéről szóló „neokonfucianus” tant. A „Li” az univerzum minden szintjén jelen van és biztosítja a világegyetemben, hogy minden létező részesülve belőle saját „Li”-vel rendelkezék és spontán módon, irányítás vagy mechanikus behatás híján is együttműködjék az egyetemes rendben. Leibniz úgy gondolta, hogy sikerült elméletével feloldani a „teológusok idealizmusa” és az „atom fogalmára épülő materializmus” kibékíthetetlen ellentmondását. Úgy vélhette, hogy teóriája mintegy felidézi a kínai világban elterjedt nézetrendszert. Úgy tekintette, hogy ő a „kínaiakhoz hasonlóan magáévá tette” azt a nézetet, hogy a dolgok minden valóságát s azok mély misztériumait is bennfoglalják (Gernet 2001. 402). A *Monadológia* metafizikájának a Clarke-levelekben folytatott apológiája, ami érinti ezt a kérdést, hasonlóságot mutathat ugyan a Zhu Xi bölceletének jezsuita, illetve leibnizi értelmezésével, de nem azért, mert arra támaszkodik, hanem azért, mert egyáltalán nem különleges módon azt Leibniz saját rendszerének alapelvei szerint gondolta el a jezsuita szövegfordítások alkalmazásával (Takó 2013b. 19).

Malebranche-sal vitázik, akinek az *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un chinois sur l'existence et la nature de Dieu* című vitáiratában a keresztény filozófia felülkerekedik a kínain. Az *Entretien* „metafizikai segédeszköz” a jezsuita misszionáriusokkal szemben. A kínai filozófia exponálása nem lényeges a műben, bár éppen ennek kritikáján keresztül próbálja saját doktrínáját kifejteni, maga a kínai példa csak demonstrációs célokat szolgál. Egy általános elv nevében ítéli meg a kínai filozófiát, és ennek az elvnek a jegyében azt vizsgálja, hogy vajon a kínaiak ateisták vagy spiritualisták. Úgy gondolja, hogy ateisták, hiszen ha valóban hinnének az egy istenben, akkor a róla megformált képük, a hitük ezt kellene tükrözze.

Az égnek az az uralkodója [*Seigneur du ciel*], akit Önök [mármint a kínaiak] úgy néznek, mint mi a mi Istenünket, nem lehetne csak egy különleges és végtelen lény, megszorítások, határok, fenntartások nélküli lény. Bezárkózva önmagába minden véges szellem számára érinthetetlen módon. Ő minden, ami teljes realitásában igaz, valós minden létrehozott és lehetséges lényben. Maga a tökéletesség. (Malebranche 1708. 2–3. Vö. Pinot 1932. 329–332; Rowbotham 1966. 231; Várnai 1973. 13–15; Boros 2014. 9–10)

Malebranche elfogadja a Ricci utáni misszióvezető, Longobardi elődje elleni azon érveit, miszerint a kínaiaknak a keresztény Istenhez hasonló, mindenhatónak tekinthető teremtetőjük nem volt, semmiféle ilyen jelentésű fogalommal nem bírtak, s a világképük materiális jellegű (Mungello 1971. 6). A „ly”-t (ő így írja át) anyagi természetűnek tekinti, akárcsak Longobardi, és ezzel elveti annak összemérhetőségét a Deusszal (Dieu). A „ly” és a Dieu mint általános alapelvek nem egyeztethetők össze. A „ly” ugyan már nem a dolgokban, „véges testekben” lévő anyagiság, de „általános” anyag, szemben a keresztény istenfogalom spiritualitásával. Úgy vélhette, a Ricci-követő jezsuiták egy a képzeletre épülő, bálványimádó természeti teológiát interpretáltak úgy, hogy a keresztény istenfogalomnak kívánták megfeleltetni a kínaiak gondolkodásmódjára alkalmazva azt, amikor a Deus szót az „Ég ura” formulával adták vissza (Boros 2014. 8; Boros–Takó 2014. 27). Malebranche saját istenértelmezése felől sem fogadhatta el a Deus és a „ly” megfeleltetését, hiszen az ő gondolatmenete szerint Isten a szeretet révén irányít és cselekszik, s a caritas által biztosítja a világ rendjét. Az ember számára értelemmel szeretni a rendet Isten szeretete. [*L]e faire aimer d'un amour d'union, puisque étant raisonnable, la raison qui doit exciter ou régler notre amour* (Malebranche 1994. 167). Isten „személyes” szeretetének rendje és a *li* személytelen rendje nyilvánvalóan nem ugyanaz. Malebranche érvelése plauzibilisnek tekinthető.

Malebranche-tól eltérően Leibniz a *Discours*-ban összevethetőnek tekinti a „Li” terminust a Deusszal, s ekként fogalmaz:

Istenre vonatkozóan lehetséges, hogy néhány kínai szándéka az volt, hogy Neki testet adjon, így téve őt a világ lelkévé, hozzákapcsolva az anyaghoz, akárcsak az antik görög és ázsiai filozófusok tették. Azt megmutatván azonban, hogy Kína legrégebbi szerzői nem mással ruházták fel a Li-t, az első elvet, mint a Ki, vagy anyag létrehozásának képességével, nem megdorgálni kell őket, hanem egyszerűen felvilágosítani. Könnyebb lesz elfogadtatni tudományukkal, hogy Isten *Intelligentia supramundana*, és fölötte áll az anyagnak. Így ahhoz, hogy eldöntsük, felismerik-e a lelki szubsztanciát, mindenekelőtt a Li-t, avagy a rendet [*régle*] kell számításba vennünk, amely minden egyéb dolog első mozgatója és alapja, és amely, úgy gondolom, megfelel a mi Istenségünknek [*Divinité*]. (Leibniz 1994b. 78 [2. §] Vö. Cook–Rosemont 1994. 77; Takó 2013b. 20)

A *li* és a *qi* vonatkozásában, akárcsak a *tian*-nél, illetve a *dao*-nál, értelmezhetetlen, s így értelmetlen az a nyugati felfogásmód, mely erőltetetten szellemire és anyagra, spirituálisra és materiálisra bontja e fogalmak jelentéseit. Ilyen a kínai világképben egyszerűen nincs, még akkor sem, ha a nyugati iskolázottságú kínai filozófiatörténészek nem kínaiul írt műveikben átveszik is ezt a fogalomtorzító értelmezést (Várnai 2013. 386; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A továbbiakban Leibniz „érveket” vonultat fel Longobardival szemben, átértelmezve annak írását, a beszámolókat elemezve oly módon, hogy megkísérelje

kimutatni, hiába olvasták a szerzők eredetiben, kínaiul a szövegeket, nem értették meg azokat megfelelően. Ő az, aki az igazi filozófiai olvasatot adja meg. Ezt abban a meggyőződésében tette, „hogya maga a filozófiai tartalom azonos a különböző nyelvű szövegekben” (Boros–Takó 2014. 25), hiszen eredendő egészenként tételezi a múltbéli gondolkodás különböző kultúrákban testet öltő szövegeit. A „Li” nem jelenthet „anyagi” elvet, mint Longobardi állítja, mert eredeti „jelentése” a természetes teológia által posztulált „értelem” kell legyen, amely mögött ott áll a természetfeletti isteni értelem (Boros–Takó 2014. 24). A *theologia naturalis* kettős alapelveit alkalmaz, a *ratióra* alapozott észérvek használatát és a pozitív törvényeket, melyek akaratlagos voltakban emberiek vagy isteniek (Boros 2003. 28–29).

Amikor Leibniz a *Discours* 4. §-ában a „Li”-t megfelelteti a *ratió*nak (*raisonnak*), akkor természetesen, mint a fentiekből látható, egy félreértés alanya. A félreértés tovább bővül a 6. §-ban, amelyben azt írja, hogy a „Li”, akár a keresztény Isten, egy és oszthatatlan, mindennek alapja, de ezzel együtt „legtökéletesebb sokaság” is. A 23. §-ban a „Li”-t így az elsődleges formának (*premier forme*) felelteti meg, amelyből tőle különböző, de belőle származó „lelkek” jönnek létre (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21). Más paragrafusokban Leibniz a „Li” és a „Ki” viszonyát vizsgálhatja, itt is jelentős „félreértésekkel” szolgálva. Az 59. §-ban a „Li” és a „Shangti” terminusokat vonatkoztatja egymásra, és ugyanannak az „egységnek”, Istennek felelteti meg jelentésüket (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21). Tehát Leibniz nagyon messzire megy sajátos értelmezésében.

A *Discours* kifejtése során Leibniz a kinyilatkoztatott vallás (*theologia revelata*) Kínában való terjesztésén elmélkedve azt tételezi, hogy az, a misszionáriusok által bemutatva, a kínaiak saját régtől gyakorolt rítusainak újraértelmezését jelenti. Úgy gondolja, ha kínai misszionáriusok tevékenykednének Európában, ők is ennek megfelelően járnának el. Ebből a nézőpontból adódik, hogy a rítus-vitában is a kínai jezsuita misszionáriusok „ügyvédje” – a „Li” azt kell jelentse, amit a Deus, hiszen ha nem, akkor a fordítók nem lettek volna képesek átlátni a kinyilatkoztatott vallás és a kínai rítusok megfeleltethetését. A *Discours* egyik fontos feladata, hogy „világossá tegye”, a két terminus „csak ugyanazt jelentheti” (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21).

Leibniz számára tulajdonképpen nem az a lényeg, hogy a kínaiak „természetes teológiája” megtámogassa saját teóriáját, hanem kifejtve, hogy lehetetlen az, miszerint a kínaiak világképében tiszta materialitás uralkodna, megerősítse abban a meggyőződésében, hogy a kínai filozófia nem egy idegen bölcséleti rendszer, hanem a keresztény vallás, valamint saját *Monadológiája* távoli „hasonmása” (Lach 1945. 455).

Azt ajánlatos látnunk, hogy a „természetes teológia”, illetve a „kínai természetes morál” tulajdonítása teljes félreértelmezése a kínai világképből „kinövő” bölcseletnek, nem beszélve a „morálfilozófus” konfucianusokról, amely „besorolás” már a jezsuita interpretátorokkal kezdődött félreértelmezés.



Leibniz nem véletlenül akad bele a *li* értelmezése kapcsán ugyanabba a problémába, amely a *characteristica universalis* elgondolása során foglalkoztatta, nevezetesen, hogy ugyanazt a fogalmat más-más terminusokkal, illetve más-más fogalmakat ugyanazon terminussal fejezünk ki a nyelvekben, és ezzel megnehezítjük a megértést. Az, hogy Leibniz – kitüntetetten az *Újabb értekezés...* IX. 5–6. §-ban – különbséget tesz fogalom és terminus között, éppen ezért igen fontos, s nem véletlenül hoz éppen „kínai” példát, amikor – a IX. 9. §-ban – a „kínai királlyá válni” gondolatkísérlet során rávilágít a megértés nehézségeire (Leibniz 2005a. 315 skk., különösen 315–316).

Észleli, de csak észleli, hogy a jezsuita misszionáriusok fordítói gyakorlatában gondok adódnak. Mik ezek a gondok? Már Ricci terminológiája kapcsán szó volt róla, hogy ha egy fogalmat, mint például *tian* („Ég”, „Menny”) egy másik kultúrkör nyelve számára értelmezhetővé kívánunk tenni, akkor, ha egy olyan fogalom, mint a keresztény Isten, általunk használt terminusát, a Deust alkalmazzuk az egyeztetésre, meglehetősen akadályokat állítunk a megértés elé. Sőt félreértéseket generálunk. Ugyanez a helyzet a „Li” és a „Deus” viszonylatában. Leibniz ismeretei széles körűek és látóköre egyetemes ugyan, de az, hogy némely jezsuita fordítás olvastán arra a következtetésre jut, hogy ezek a terminusok vonatkoztathatóak a keresztény Isten-névre, alapvetően elhibázott. Ez az összefűzés valójában azért szükséges számára, hogy megfeleltethető lehessen a *Monadológia* 45. §-ának és a Clarke-kal folytatott levelezés I. levele 4. §-ának, amelyekben arról értekeznek, hogy az „egység” hozza létre, Isten teremti meg a világ létezőinek harmonikus összeműködését, s ebbe a harmóniába nem szükséges, de nem is lehetséges utóbb beavatkozni (Leibniz 1986b. 315–316; Leibniz 2005a. 29).

Mai szemmel szemlélve e vitát, helyénvaló rögzíteni, hogy abban a kérdésben, miszerint a kínai világnézet összeegyeztethető-e a kereszténységgel, és főbb bölcséleti fogalmai összemérhetőek-e az európai filozófiai hagyomány fogalmaival, Longobardinak és nyomában Malebranche-nak van „igaza”, az összeegyeztethetőség képtelenség. A kínai bölcséletet-„filozófiát” a kereszténységgel összeegyeztetni csak inadekvát módon, bizonyos előfeltevésektől, mondhatni, „előítéletektől” vezetettve lehet, s ez megkérdőjelezhető (Gernet 2000. 203 skk).

## MIRE JUTOTTUNK?

Leibniz olvasottsága, kiterjedt körű ismeretei és a hozzájuk kapcsolódó levelezése, illetve írásai, amelyeket Kínával való foglalatosságai során egységbe foglalt, nem azért voltak fontosak számára, mintha a kínai gondolkodásmód hatással lett volna elméleteinek létrehozására vagy kialakítására. Nem arról van szó, hogy filozófiáját „összehozta” volna a kínai bölcsélettel, mintegy abból merítve, hanem azt akarta felmutatni, hogy az „előre elrendezett harmónia” világában egymás-

ra vonatkozásban kell legyenek ennek a harmóniának a különböző kultúrákban való „leírásai”. Így felelteti meg a bináris aritmetika rendszerét és a *Yijing baguait*, a *Monadológiát* mint az univerzum rendjét megmutató elméletet és a kínai bölcsélet „Nagy harmóniát” felmutató tanítását. Az, hogy ezek a tanítások a földgolyó különböző pontjain és különböző időkben keletkeztek, és mégis összeegyeztethetőek, az az előre elrendezettségéből következően szükségképpen és nyilvánvaló – ez Leibniz mondandója (Mungello 1971. 3–4).

Látnunk kell azonban azt, hogy az európai filozófia 17–18. századi Kína-képét a fogalomértelmezésben is befolyásolta a jezsuita interpretáció. A fogalmi nyelvezet a „kínai” misszionáriusok fordításirodalmára hagyatkozott, amely a skolasztika és a teológiai terminológia egyfajta kombinációjával, az antik fogalomkészlet átértelmezésével operált. Módszertanilag ez jellemezte a kínairól latinra és a latinról kínaira fordítást is. Ezt nemcsak a korszak gondolkodói, de még a 19–20. századi sinológia fordításirodalma is átvette, csak az utóbbi egy-két évtizedben jelentkezett egy új terminológia-értelmezési igény (Brancaccio 2007. 27–29; Várnai 2011b. 53–56, 62–63; 2013. 384).

Leibniz végső célja mindvégig a szellemi és anyagi javak cseréje révén létrejövő nagy harmónia elve marad. Ezt a meggyőződést azon nézete alapozta meg, hogy a harmónia elve éppen abban gyökeredzik, hogy előre elrendezettségében (*prestabilita harmonia*) eleve létezik, szükségképpenisége logikailag bizonyítható, s ráébredve törvényszerűségére, létre lehet hozni egy univerzális tudásmetrumot (*scientia universalis*). Ez az, amely felöleli a tudományok összességét az általános jelrendszertől kezdve a metafizikán, a természetet vizsgáló tudományokon át a morálfilozófiáig, az államtudományig, a jogtudományig és tovább. Sőt, nyilvánvalóan nemcsak a tudományok összességét, hanem egy olyan nézetrendszert, a nemzetek, az emberi világ egész kulturális örökségét, amely az egyetemességhez vezet az emberi nemet. Ebben vélt kulcsszerepet adni a kínai–európai tudomány együttműködésének a *theologia naturalisra* alapozva. Valójában azonban félreismerte a jezsuita misszionáriusok bemutatta Mandzsú-Kínát, mint ahogy egész Európa félreismerte azt. Egy „álomban hitt” élete végéig. Nézetei mindezek ellenére – bár telve vannak tévedésekkel – nagyon sok érdemlegeset tartalmaznak Kínáról. A tudományos, világképi, kulturális problémák értelmezésénél Leibniz megfigyelései részletkérdésekben sokszor pontosak, ám az egész Kína-kép tekintetében nem egészen helytállóak.

## IRODALOM

*Források*

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1697 [1699]. *Novissima Sinica. Historia nostri Temporis Illustratura*. Hannover.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1735. La lettre de Mons. de Leibniz sur la Philosophie chinoise á Mons. rever. de Bouvet S. J. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses. 1734–1742*. 2. kötet. Frankfurt.
- La lettre de Mons. de Leibniz sur la Philosophie chinoise á Mons. de Remond. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses 1734–1742*. 2. kötet. Frankfurt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1737. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses. 1734–1742*. 3. kötet. Frankfurt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1875. *Philosophische Schriften*. Szerk. Carl Imanuel. 7. kötet. Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1930. *Monadologie*. Szerk. Herbert Carr. Cambridge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1966. *Zur allgemeinen Charakteristik. Hauptschriften zur Grunlagung der Philosophie*. Philosophische Werke, 1. kötet. Hildesheim.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Vál. Márkus György. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa. 305–326.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1994a. On the Civil Cult of Confucius (De cultu Confucii civili). In Daniel Cook – Henry Rosemont (szerk.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle. 61–66.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1994b. Discourse on the Natural Theology of the Chinese (Discours sur la Théologie naturelle des Chinois). In Daniel Cook – Henry Rosemont (szerk.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle. 75–138.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005a. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Moldvay Tamás – Kékedi Bálint – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005b. *A Leibniz–Clarke levelezés*. Ford. Bálint Péter. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem.
- Longobardi, Nicolaus 1701. *Traité sur quelques points de la religion des chinois*. Paris.
- Malebranche, Nicolas 1708. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. Paris.
- Malebranche, Nicolas 1994. *Conversation Chrétienne*. Paris, Gallimard.
- Ricci, Matteo 1603. *Tian Zhu shiyi*. Peking.
- Ricci, Matteo 1985. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Szerk. Douglas Llancahire – Peter Hu Kuochen. St. Louis, Institute of Jesuit Sources.

*Feldolgozások*

- Boros Gábor 2003. Leibniz racionális cselekvésmélete. *Világosság*. 44/5–6. 27–35.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Gödöllő, Attraktor.
- Boros Gábor 2014. *La figure du chinois dans la théologie naturelle au 17<sup>ème</sup> siècle*. Kézirat.
- Boros Gábor – Takó Ferenc 2014. A kínai kapcsolat a 17. század természetes teológiájában. In Kelemen János (szerk.) *Normák, cselekvés, társadalom. Orthmayr Imre 60. születésnapjára*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 17–28.

- Brancaccio, Lavínia 2007. *China accomodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Berlin, Frank & Timme.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont 1981. The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History of Ideas*. 42/2. 253–267.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont (szerk.) 1994. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont 2000. Leibniz, Bouvet, The Doctrine of Ancient Theology and The Yijing. In Li–Poser (szerk.) 2000. 125–136.
- Davis, Walter W. 1983. China, the Confucian Ideal and the European Age of Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*. 44/4. 523–548.
- Eco, Umberto 1998a. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen János. Budapest, Atlantisz.
- Eco, Umberto 1998b. *Serendipities: Language and Lunacy*. New York, Columbia University Press.
- Elster, Jon 1975. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris, Gallimard.
- Fehér Márta 1996. A creatio problémája Leibniznél. In Fehér Márta (szerk.) *A teremtés*. Budapest, Áron Kiadó. 129–150.
- Franke, Otto 1927 [1945]. *Leibniz und China*. In *Aus Kultur und Geschichte Chinas*. Peking.
- Franke, Wolfgang 1962. *China und das Abendland*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frémont, Christiene (szerk.) 1987. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*. Bibliothèque des mythes et des religions, 4. Paris.
- Fuchs, Thomas 2006. The European China-Receptions from Leibniz to Kant. *Journal of Chinese Philosophy*. 33/1. 35–49.
- Gernet, Jacques 2000. Leibniz on a Seminal Chinese Concept versus the Missionary Longobardo. In Li–Poser (szerk.) 2000. 203–209.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Heller Ágnes 1995. *Leibniz egzisztenciális metafizikája*. Ford. Vándor Judit. Budapest, Kossuth.
- Hsia, Po-chia 2007. *The Catholic Mission and Translations in Cina 1583-1700*. In Peter Burke – Hsia Po-chia (szerk.) *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jahn, Hans 1962. *Quellenuntersuchung zur Chinakenntnis bei Leibniz und Wolf*. Hong-Kong.
- Kim Sangkeun 2004. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci*. New York – Princeton, Lang.
- Kósa Gábor – Várnai András 2013. (szerk.) *Bölselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kínakutató Alapítvány.
- Lach, Donald 1945. *Leibniz and China*. *Journal of the History of Ideas*. 6/4. 436–455.
- Lach, Donald 1957. *The Preface to Leibniz's NOVISSIMA SINICA*. Honolulu.
- Lai, Yuen-Ting 1998. *Leibniz and Chinese Thought*. In A. P. Coudert – R. H. Popkin – G. M. Weiner (szerk.) *Leibniz, Mysticism and Religion*. Dordrecht, Kluwer. 154–167.
- Lee, Chao Ying 2007. Integration of Foreign Culture With Local Culture: The Icons of Confucius in Mémoires concernant les Chinois. *Sino-Christian Studies*. No. 4. 109–135.
- Li, Wencho 2000. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697. In Li–Poser (szerk.) 2000. 2–10.
- Li, Wencho – Hans Poser (szerk.) 2000. *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Internationales Symposium. Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997. *Studia Leibniziana: Supplementa*, 33. kötet. Stuttgart, Felix Steiner Verlag.
- Li, Wencho – Zhong Xiping (szerk.) 2005. *Laibunici: Zhong guo jinsi (Leibniz: Novissima Sinica)*. Zhengban, Leibniz Stiftung.
- Loemker, Leroy (szerk.) 1969. *Leibniz: Philosophische Dokumente und Briefe*. Dordrecht, Reidel.
- Merkel, Franz Rudolf 1920. *G. W. von Leibniz und die China Mission*. Leipzig.

- Merkel, Franz Rudolf 1952. *Leibniz und China*. Berlin.
- Milkov, Nikolaj 2006. Leibniz's Projekt for Characteristica Universalis in relation to the Early Analytic Philosophy. *Proceeding of the 8th International Leibniz Congress*. Hannover, 606–614.
- Mungello, David E. 1971. Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism. *Philosophy East and West*. 21/1. 3–22.
- Mungello, David E. 1977. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu.
- Mungello, David E. 2000. How Central to Leibniz's Philosophy was China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 57–68.
- Needham, Joseph 1956. *Science and Civilisation in China. Volume II. History of Scientific Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Needham, Joseph 1984. Az emberi törvény és a természeti törvények. *Filozófiai Figyelő*. 6/3. 79–100.
- Perkins, Franklin 2000. The Theoretical Basis of Comparative Philosophy in Leibniz' Writing of China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 274–293.
- Pinot, Virgile 1932. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640–1740*. Paris, Geuthner.
- Popp, Karl – Ervin Stein 2001. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Das Wirken des großen Universal gelehrten als Philosoph, Mathematik, Physiker, Techniker*. Hannover.
- Poser, Hans 2000. Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse am China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 11–28.
- Reichwein, Adolf 1923. *China und Europa. Geistige und Künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*. Berlin, Oesterfeld.
- Reichman, Gregory M. 2012. Malebranche and Chinese Philosophy: A Reconsideration. *British Journal of the History of Philosophy*. 1–19.
- Ribas, Albert 2003. Leibniz' 'Discourse on the Natural Theology of the Chinese' and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West*. 53/1. 64–86.
- Rowbotham, Arnold H. 1945. The Impact of Confucianism on XVIIth Century Europe. *The Far Eastern Quarterly*. 4/3. 224–242.
- Rowbotham, Arnold H. 1956. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 17/4. 471–485.
- Rowbotham, Arnold H. 1966. *Missionary and Mandarin*. New York.
- Roy, Oliver 1972. *Leibniz et la Chine*. Paris.
- Rutherford, Donald 1995. Philosophy and Language in Leibniz. In Nicholas Jolley (szerk.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 224–269.
- Swiderski, Richard M. 1980. Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence. *Eighteenth-Century Studies*. 14/2. 135–450.
- Takó Ferenc 2013a. Érvek, technikák, autoritások: Matteo Ricci Tianzhu shiyijének érvelési módszeréről. In Takó Ferenc (szerk.) „Közel s Távol”. II. Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely. Budapest, Eötvös Collegium. 255–270.
- Takó Ferenc 2013b. *Selyem út. A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig*. Diplomamunka. Budapest, ELTE BTK.
- Várnai András 1973. Leibniz „praestabilita harmonia”-ja és Kína. In uő: *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig. A felvilágosodás Kelet-elméletei, különös tekintettel Kínára*. Disszertáció. Budapest.
- Várnai András 1974. *Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában*. In Klaniczay Gábor et al. (szerk.) *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. Budapest, ELTE BTK. 125–154.
- Várnai András 1976. A felvilágosodás Kelet-képnek forrásai. *Világosság*. 17/1. 19–27.
- Várnai András 1983. *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. Budapest.

- Várnai András 1984. Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásához. *Filozófiai Figyelő*. 6/3. 101–107.
- Várnai András 1997. A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról. A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai. In Hronszky Imre *et al.* (szerk.) *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok*. Budapest, Uranosz. 71–84.
- Várnai András 1998. Közvetítés Európa és a Kelet tudományossága között. Jezsuita misszionáriusok a kínai udvarban. In Hronszky Imre *et al.* (szerk.) *Tudomány- és technikafilozófiai, tudomány- és technikatörténeti tanulmányok*. Budapest, 91–99.
- Várnai András 2011a. „Egyenes nevek” (Zheng ming”). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölceletben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 9–31.
- Várnai András 2011b. Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió. In Patsch Ferenc (szerk.) *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. Budapest, L’Harmattan. 51–68.
- Várnai András 2013. A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Zacher, Hans J. 1973. *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz*. Frankfurt am Main.

## Leibniz és a *Változások Könyve*

A testek ugyanis,  
mint a folyók,  
örökös áramlásban vannak:  
folytonosan kerülnek beléjük részek,  
és folytonosan ki is  
lépnek belőlük.

Leibniz 1986. 321<sup>1</sup>

A 17. század közepétől valóságos Kína-láz vett erőt Európán.<sup>2</sup> A kiépülő kulturális és gazdasági kapcsolatok révén élénk és nagyméretű információáramlás és kereskedelmi tevékenység alakult ki az addig egymástól lényegében elszigetelt régiók között.<sup>3</sup> A kulturális ismeretszerzés egyik fő előremozdítója a Kínában működő jezsuita misszió tevékenysége volt, amely Xavéri Szent Ferenc sikertelen 1549-es kísérlete után, 1579-től kezdve indult el (Brockey 2007. 25). Jezsuiták egész sora működött – tanított és tanult – Kínában. A jezsuita misszió tagjai között természettudósok egész sorát találhatjuk. Tudományos munkájuk eredménye a kínai nyelv, irodalom és hagyomány, általában a kínai kultúra egészéről való ismeret elterjedése Európában. Matteo Ricci (1552–1610) és társai hatalmas tudományos munkát végeztek el a kínai misszió keretében. Nemcsak

<sup>1</sup> Egyéni sortördeléssel közölt szövegrészlet.

<sup>2</sup> Kína és kultúrája sok szálon befolyásolta a felvilágosodás korának Európáját, annak gazdasági és szellemi fejlődését. A mai napig nincs feltárva ennek a befolyásnak minden tényezője (Gernet 2005. 399, illetve 399–402).

<sup>3</sup> Egy-egy utazó már évszázadokkal korábban eljutott Kínába, a közvetítő kereskedelem útvonalainak pedig évezredes hagyományai mutathatók ki, de a rendszeres és szervezett közvetlen kapcsolat csak a 16. század végétől alakult ki az európai régió és Kína között. Kína és a nyugat kapcsolattörténetét lásd Needham 2000. 191–248. A 16. század elejétől először a portugál kereskedők és hajósok jelentek meg Kínában. Érdekességként érdemes megjegyezni, hogy a 14. században két magyar is járt Kínában. Történetükről lásd Tardy 1986. A további magyar–kínai kapcsolatokról lásd Józsa 1966. A régiók közötti kapcsolat külön fejezetét jelenti a nesztorianizmus kínai története.

a kínaiakat ismertették meg<sup>4</sup> az európai természettudomány eredményeivel,<sup>5</sup> hanem ők maguk is megismerkedtek a klasszikus kínai irodalom alapműveivel.

A hat<sup>6</sup> klasszikus konfucianus mű a *Változások Könyve* (易經, *Ji Csing*),<sup>7</sup> a *Dalok Könyve* (詩經, *Si Csing*), az *Írások Könyve* (書經, *Su Csing*), a *Szertartások Könyve* (禮記, *Li Csi*), a *Zene Könyve* (樂經, *Jü Csing*) és a *Tavaszkok és Őszök Krónikája* (春秋, *Csun Csiu*) (Fung Yu-lan 2003. 68). A klasszikusok között központi helyet foglalt el a *Változások Könyve*. A művel megismerkedő jezsuitákra ez a szöveg, illetve annak a kínai udvari kultúrában betöltött szerepe olyan nagy hatást tett, hogy azt némelyikük egyenesen az isteni kinyilatkoztatás részének tekintette. Ezt nevezzük *figurizmusnak*. A figuristák a klasszikus kínai filozófia műveit a kereszténység előképének tekintették, a mitikus kínai szerzőket pedig az *Őszö-vetség* alakjainak próbálták megfeleltetni. Joachim Bouvet (1656–1732) a *Változások Könyvének* értelmezésénél az egyik trigramsorozat, az úgynevezett *Korábbi Ég*<sup>8</sup> megalkotóját, a mitikus kultúrhérost, Fu Hszit (伏羲) a bibliai Hénochhal azonosította (Mungello 1989. 307–329).<sup>9</sup> A *Változások Könyvének* szövegét, felismerve a kínai kultúrában jelenlévő kiemelt jelentőségét, azonnal lefordították latinra (Rutt 2002. 62–65).<sup>10</sup> Az első, még nem teljes fordítás Philippe Couplet (1623–1693) munkájaként 1687-ben jelent meg a *Confucius Sinarum Philosophus* részeként. Ebben a közreadó ábrákat is szerepeltet, bemutatva a princípiumok vonallal törtéző ábrázolását.<sup>11</sup> A második szintén részleges latin fordítás egy másik jezsuita, a francia Claude de Visdelou (1656–1737) munkájaként látott napvilágot. A harmadik jezsuita fordítás, amely a szöveg első teljes fordítása volt,

<sup>4</sup> A jezsuita koncepció alapja a császári udvar bizalmának elnyerése volt, amelyhez a kínaiak tudományos érdeklődésén – a császári udvar tudósain – keresztül vezetett az út (Pagani 2001. 30).

<sup>5</sup> A mongol hódítás a kínai természettudományos fejlődés megtorpanását eredményezte, a matematika fejlődése az európai matematikai művek kínaira fordításának hatására indul meg újra a 17. században (Gernet 2005. 343).

<sup>6</sup> A felsorolásban szereplő egyik mű, a *Zene Könyve* nem maradt fenn. A Csin Si Huang-ti által elrendelt Kr. e. 213-as könyvégetésben (ennek kapcsán született meg a 焚書坑儒, *fén sū kēng zsú* szakkifejezés, amelynek jelentése: „könyvek elégetése”, „tudósok [élve] eltemetése”) odaveszett.

<sup>7</sup> A kínai szavaknál az olvasás megkönnyítése miatt a magyar népszerűsítő átírást választottam. A tudományos átírásnak több elfogadott formája is létezik mind a nemzetközi, mind a magyar sinológiában, ezért a tudományos átírás nem egységes. A fontos kifejezések visszakereshetőségért az írásjegyeket beemeltem a szövegbe. Szeretném itt megköszönni Kardos Tatjánának a tanulmány megírásában nyújtott segítségét. Továbbá köszönnetel tartozom Schmal Dánielnek és Nemes Tibornak a tanulmányban szereplő idézetek fordításáért.

<sup>8</sup> A Korábbi Ég trigram-elrendezése, mint azt látni fogjuk, alapját képezi a Leibniz által megismert hexagram elrendezésnek is.

<sup>9</sup> A *prisca theologica* és a figurizmus történetéről lásd Smith 2001, illetve Rowbotham 1956. 471–485. A katolikus egyházon belül kialakuló vita a kínai szokásokról a figurizmus elítélésével és a kínai hagyomány teljes elutasításával végződött (Gernet 2005. 397).

<sup>10</sup> A jezsuita fordítások történetéről lásd Collani 2007. 227–387.

<sup>11</sup> Couplet–Intorcetta 1687. xl, xlij és xliij. A *Confucius Sinarum Philosophus* megírásának és közreadásának körülményeiről lásd Mungello 1989. 247–297, illetve Camus 2007.



a mandzsu verzió alapján készült.<sup>12</sup> Joseph de Mailla (1669–1748) készítette, aki bár rendtársa volt az ekkor tevékenykedő Bouvet-nek, egyben a figurizmus első bírálói közé számított. Mailla a neokonfucianus<sup>13</sup> filozófus, Csu Hszi (朱熹, 1130–1200) szövegeit is fordította.

A *Változások Könyvének* megismerésével egyidejűleg megkezdték a mű kínai kommentárirodalmának feldolgozását is. Ez az anyag olyan hatalmas, hogy a kínai filozófia minden korszakából találhatunk benne műveket. Igen jelentős volt azonban ezen az irodalomtesten belül a Szung-kori szövegek sora. Ennek megismerésekor került a jezsuita tudósok vizsgálódásának látóterébe a neokonfucianus filozófusnak, Sao Jungnak<sup>14</sup> (邵雍, 1011–1077) a *Változások Könyvének* hexagramjait értelmező kördiagram-ábrája, amely a kínai kommentárok között előkelő helyet foglalt el. Joachim Bouvet, akit matematikusként kifejezetten azért küldtek Kínába, hogy az európai matematika eredményeit megismertesse a császári udvar kínai tudósaival,<sup>15</sup> a *Változások Könyvének* struktúrájáról 1700 novemberében tett említést rendtársának, Charles Le Gobiennnek (1653–1708) (Lach 1945. 436–455, 444). Ez a levél a *Változások Könyve* nyugati értelemben vett természettudományos értelmezésének fontos dokumentuma is egyben.

Leibniz a jezsuitákkal történő levelezése révén ismerte meg a vonalsorok rendszerét. Ez az intenzív levélváltás Leibniz és a kínai jezsuita misszió tagjai között 1689-től 1714-ig tartott. Levelezőpartnerei Claudio Filippo Grimaldi (1638–1712), Giovanni Laureati (1666–1727), Antoine Verjus (1632–1706), Joachim Bouvet, Adam Adamandus Kochański (1631–1700), Charles Le Gobien, Jean de Fontaney (1643–1710), Pierre Jartoux (1669–1720) és Claude de Visdelou voltak. A filozófus Kínával kapcsolatos érdeklődése<sup>16</sup> révén ezekben az években tehát folyamatos kapcsolatban állt a jezsuita misszió tagjaival. A levélváltás feldolgozott kiadása hetven levelet közöl az eredeti francia vagy latin és a lefordított német változatban, tüköroldalon közreadva (Leibniz 2006). A levelezés révén Leibniz folyamatosan újabb és újabb adatokhoz és ismeretekhez jutott a távoli kultúra sok területéről, ami céltudatos vizsgálódást is jelentett, hiszen 1697-ben kifejezetten felkérte a Kínában tevékenykedő Antoine Verjustot, hogy szolgáltasson további híreket a kínai kultúráról való anyaggyűjtésről.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> A *Változások Könyvének* fordításai széles körben ismertek voltak Ázsiában. Török, ujjur, mongol, koreai, japán nyelven egyaránt közkézen forgott a mű.

<sup>13</sup> Az iskolát maguk a kínaiak sohasem nevezték neokonfucianusnak, ez európai terminus. Kínai elnevezései: Szung-kori Tanítás (宋學 / 宋学, kín.: *szung-hszüe*), A [mindent megszabó] Mérték/Igazság Iskolája (理學 / 理学, kín.: *li-hszüe*) és A Szív és Mérték Iskolája (心理學 / 心理学, kín.: *hszin-li hszüe*) voltak.

<sup>14</sup> Munkásságának ismertetését lásd lejjebb.

<sup>15</sup> A tudományos célkitűzésen túl a francia jezsuiták XIV. Lajos udvarát is hivatottak voltak képviselni (Swiderski 1980–1981. 135–150, 135).

<sup>16</sup> Gottlieb Spitzel és Athanasius Kircher egyaránt alakították Kína-képét (Perkins 2004. 109).

<sup>17</sup> [W]here I take such a part, because I judge that this mission is the greatest affair of our time, as much for the glory of God and the propagation of the Christian religion as for the general good of men and

Kína iránti érdeklődésének egyik alapja az *univerzális nyelv* és az emberi tudás egységes kulcsának megalkotása volt, amely a polihisztor számára különösen nagy jelentőséggel bírt (Swetz 2003. 276). Keresve az ehhez vezető utat, sorra megismerkedett azokkal a módszerekkel (Simonovits 1992. 53–56),<sup>18</sup> amelyekkel az európai gondolkodók megpróbálták meglegelni az „Egy Nyelvet”. Különösen inspiráló volt számára Raymundus Lullus (1232?–1316) és Nicolas Cusanus (1401–1464) munkássága.<sup>19</sup> Az univerzális nyelv keresései keltette fel figyelmét a kínai nyelv és a kínai írás, amely nyelvtan nélkülségével és zenei hangsúlyával különleges helyet tölt be a világ nyelvei között.<sup>20</sup> Ezzel kapcsolatban vetette papírra, hűszévesen, első Kínára vonatkozó megjegyzését *Dissertatio de Arte Combinatoria* című írásában:

Minden ilyen írást mintegy geometriai formák és képek fognak alkotni, ahogyan egykor az egyiptomiak írtak, ma pedig a kínaiak teszik, bár ezeknek a képei nem vezethetők vissza meghatározott ábécére vagy betűkre, ami ahhoz vezet, hogy hihetetlen emlékezeti munkát igényel – ez itt épp ellenkezőleg van.

Leibniz 1978. 73.<sup>21</sup>, <sup>22</sup>

Jakob Golius (?–1667) elméletét idézve azt is felvetette, hogy a kínai mesterséges nyelv (Leibniz 2005. 252). Bár be kellett látnia, hogy a kínai nem lehet *maga*

---

*the growth of the arts and sciences, among us as well as among the Chinese. For this is a commerce of light, which could give to us at once their work of thousands of years and render ours to them, and to double so to speak our true wealth for one and the other. This is something greater than one thinks* (W 55) (Perkins 2004. 42). „azért veszek részt ilyen mértékben ebben a misszióban, mert hiszem, hogy ez napjaink legfontosabb küldetése Isten dicsőségére és a keresztény vallás népszerűsítésére éppúgy, mint az emberiség egyetemes javára, valamint a művészetek és tudományok fejlődésének itt Európában és Kínában egyaránt. Ez nem egyszerű cserekereskedelem. Ez a szellem fényességének kereskedelme, amely által Kína több ezer éves tudását adja nekünk, míg mi Európa szellemi kincsét kínáljuk nekik mintegy megduplázva mindkét fél szellemi vagyonát. Ez a misszió több, mint aminek látszik.”

<sup>18</sup> Wilkins *The Essay towards a Real Character and Philosophy of Language* című alapműve kapcsán Méder Zsombor Zoltán A „megfelelő” szavak és a dolgok – John Wilkins analitikus nyelve című írásában Comenius kapcsán kiemeli, hogy az univerzális nyelv a *Pansophia* gondolatával áll szoros kapcsolatban (Méder 2005. 298). Azt viszont megjegyzi, hogy Leibniz Wilkins eredeti művét nem olvasta.

<sup>19</sup> Lullus *Ars combinatoria* című műve 1273 körül jelent meg. Az univerzális nyelv keresése és a teremtés struktúrájának vizsgálata egész életét áthatotta, a zsidó, az iszlám és a keresztény tradíció egyesítésének lehetőségeit kereste. Ábrái és diagramjai a valóság működésének egyszerű struktúráját voltak hivatottak megjeleníteni. Lullust a számítástechnika ősatyjaként tartják számon. Cusanus szintén geometriai képekben gondolkodva próbálta leírni Isten és a teremtés viszonyát (Swetz 2003. 276–277). Lullus rendszeréről lásd Cofresí 1987. 153–160.

<sup>20</sup> A kínai nyelv 19. század előtti európai kutatástörténetéről lásd Neeham 2000. 8–17.

<sup>21</sup> *Fiet igitur omnis talis scriptura quasi figuris geometricis, et velut picturis, uti olim Aegyptii, hodie sinenses, verum eorum picturae non reducuntur ad certum Alphabetum seu literas, quo fit ut incredibili memoriae afflictione opus sit, quod hic contra est.*

<sup>22</sup> Kiemelendő, hogy a kor tudósai, Athanasius Kircher példáját hozva, az ekkor még megfejtetlen egyiptomi hieroglif írást képjelek sorozatának tartották.

az *Ősnyelv*, felismerte ennek a nyelvi struktúrának az egyediségét (Walker 1972. 294–307, 305).

Kínával kapcsolatos adatgyűjtésének gyümölcse egy önálló szöveg kiadása:<sup>23</sup> a *Novissima Sinica*<sup>24</sup> megalkotása úttörő vállalkozás volt, amely egyben az újkori ismeretterjesztés<sup>25</sup> iskolapéldája. A mű 1697 áprilisában jelent meg a kelet és nyugat közötti kulturális kapcsolat megteremtésének jegyében. Leibniz ezt a kapcsolatot szigorúan a kölcsönösség jegyében képzelte el:

Úgy vélem, misszionáriusaink többsége hajlamos rá, hogy megvetéssel beszéljen a kínaiak tudásáról; mindazonáltal mivel a kínaiak nyelve és jelleme, életmódjuk, termékeik és kézművességük, sőt még a játékaik is oly mértékben eltérnek a mienktől, mintha legalábbis másik bolygóról származó emberek lennének, lehetetlenség, hogy a szokásaikat bemutató bármely egyszerű, ám pontos leírás ne szolgálja számunkra jelentős új tudással. Ez megítélésem szerint sokkal hasznosabb, mint a görög és római világ szokásainak és rítusainak az ismerete, melyet oly sok tudós kutat.<sup>26</sup>

A *Novissima Sinica* olyan nagy sikert aratott, hogy már két év múlva megjelent második kiadása is.

A későbbiekben látni fogjuk, hogy Leibniz számára a *Változások Könyve* egyszerűen lett matematikai és filozófiai mű, amely valódi „nyelvként” is értelmezhető. Ahhoz, hogy a *Változások Könyvének* ezen aspektusait megérthessük, a kínai gondolkodás mintáinak európaiktól eltérő alapjait, valamint különálló természet-tudományos és filozófiai rendszerének sajátosságait is szemügyre kell venni.

## I. A KÍNAI KULTÚRA *CSI*-FOGALMA<sup>27</sup>

Csakhogy van egy bökkenő: a tudásnak kapaszkodó kell, hogy helyes legyen, ám amibe kapaszkodik, az nem szilárd. És akkor honnan tudom, hogy amit az Égnek tulajdonítok, nem emberi-e? És amit emberinek mondok, vajon nem égi-e?

Csuang Ce 1997. 45

A változások dinamikájának alapját a kínai gondolkodásban egy igen egyedi princípium jelöli. Ez a *csi* (氣) fogalma, amelynek értelmezése a kínai, koreai és

<sup>23</sup> Kínai témájú írásairól lásd Franklin 2004. 43. Kínával kapcsolatos könyvgyűjteményének bemutatását lásd Mungello 1982.

<sup>24</sup> A kötet német fordítása: Reinbothe–Nesselrath 1979. A szöveggel, a *Változások Könyvével* és Leibniz keleti kapcsolatainak feldolgozásával kapcsolatban lásd Li–Poser 2000.

<sup>25</sup> A címben megfogalmazott cél a legfrissebb adatok közzététele volt (Perkins 2000. 127).

<sup>26</sup> Leibniz levelének részlete, amelyet 1705. augusztus 18-án írt Verjusnak (Gernet 2005. 399–400).

<sup>27</sup> A tanulmány ezen fejezetének egy változata *Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma* címen megjelent a *Nagyerdei Almanach*-ban (Soós 2011). E tanulmányba történő beemelését a *csi* fogalmának a *Változások Könyvével* való szoros kapcsolata indokolta.

japán<sup>28</sup> filozófiatörténet tanulmányozásakor kikerülhetetlen. Szinte nincs olyan ókori és középkori kínai filozófiai iskola, amely ne használná e terminust alapfogalmai között. Bár minden ókori tanítás gyökerében benne foglaltatik, rendszerezett elméletének talán legszebb kibontását a középkori, európai névvel „neokunfuciánus” iskola mesterei tették meg, összegezve az addigi filozófiai leírások eredményeit.

A nyugati interpretációk legtöbbször a kifejezés írásjegyének<sup>29</sup> elemzésével próbálják megközelíteni ezt a lényegében lefordíthatatlan keleti terminust.<sup>30</sup> Így az „életerő”, „életadó lélegzet”, „életenergia” azok a fordítási kísérletek, melyek a szövegekben rendre előfordulnak. Más nyugati értelmezők épp ellentétes irányba haladva – a klasszikus szövegek szerint úgy tekintve a fogalmat, mint minden dolog eredetét – egyfajta primitív „ősanyag” koncepciójaként értelmezték azt. Ám nem egy kutató figyelmeztet az ilyen vagy olyan, de egyoldalú definiálás messzemenően hiányos voltára (Robinet 2006. 34–35). Az ókori kínai gondolkodás terminológiailag nem tett különbséget anyag és energia között (Wing-Tsit Chan 1969. 784). A nyugati szemlélet a *csi* elméletét „misztikus”, „titokzatos” jelzőkkel illeti,<sup>31</sup> pedig a kínai és japán értelmezés szerint a fogalom sokkalta inkább a „természetes” és a „hétköznapi” kategóriájába sorolódik be. Livia Kohn kedves és frappáns definícióválasztásában „a »csi« a mindent átfo-gó világtörvény, a Tao materiális és megtapasztalható vetülete” (Kohn 2008. 2). Különösen szemléletes az a tény, hogy a *csi* elmélete a kínai természettudomány legjellegzetesebb praxisaiban kézzelfogható és valóban gyakorlati szerepet kap. Így mind a hagyományos kínai orvostudomány, mind a szakrális építészet, mind a harcművészetek speciális ágazatai a *csi* mozgásának szabályosságaira épülnek. Mint kategória és elv a *csi* már a korai írásos emlékek idején is megjelenik. Sőt a *csi* keringésének szabályosságaira épülő gyógyászati alkalmazás első emlékei még nem is írásos, hanem tárgyi leletek (Simonics 1988. 19) – kőből készült akupunktúrás tűk –, így tehát a *csiről* való ismeret olyan korból (i. e. 10 000 körülről, a késő kőkorból) datálható, amelyben az ember mit sem tudott energiáról (Liao–Lee–Lorenz 1974. 56) és hasonló fogalmakról. Mind az elv, mind a használat és alkalmazás a közvetlen és egyszerű tapasztalat és kísérletezéses ismeret talajáról indult el és fejlődött rendszerre (Pálos 1963. 40–41). A leírás és az elmélet sajátosan keleti, külön utat mutat önálló és teljes körű rendszert kialakítva.

A kínai definíció külön érdekessége, hogy a *csi* mint örök változó a filozófiai rendszerek szerint a gondolati kategóriáknak is alapegységévé lesz. De emellett valóban alapegysége a tapasztalati szférának. Ami nyugaton „atom” – osztha-

<sup>28</sup> A írásjegy japán olvasata: „ki”.

<sup>29</sup> Figyelembe véve, hogy a „csi” szó leírására több különböző írásjegyet is használtak.

<sup>30</sup> Ezen az úton indul el Vámos Péter is tanulmányában (Vámos 1995).

<sup>31</sup> Bár bizonyos európai elméletekben megjelenik néhány hasonló fogalom (mint például az „életerő” koncepciója), tudományos szempontból ez Európában marginálissá és az „értelmezésen kívülivé” válik.

tatlan, vagyis véglegesen megragadható, az a kínaiak számára „mindig mozgó”, sohasem megragadható. Így a gondolkodás alapegységei is ilyen besorolásba kerülnek: ami nyugaton felkerülhet a „már tudom” polcára a tudatosság – bárminek is nevezett – háttértárában, az a kínaiak számára csupán az „éppen tudom” pillanatában megállíthatatlan (mi is az, hogy megállítani?), örök folyamat. Ebben a kontextusban ezt úgy fordíthatjuk, hogy az örvénylő változás – a jelenségvilág és a tapasztalás lehetősége – egy és mindig egy a beteljesült állandósággal. A nyugati értelmezők pedig éppen az anyag kutatásakor fellelt kettősség, a „hullám–részecke” feloldhatatlan ellentétpárját (Werner 1967. 157–158) vélték felfedezni a két gondolkodási forma egymást kiegészítő struktúrájában (Fritjof é. n. 177–179). Érdekes felvetés lehet, hogy a keleti és nyugati gondolkodás legalapvetőbb strukturális formáit tekintve az ókor időszakában nem volt olyan nagy a különbség, így nem véletlen, hogy az alapfogalmak elemzésénél rendre sorozatos hasonlóságokat fedezhetünk fel.<sup>32</sup>

Ha a görög *energeia* kifejezés szótári jelentéseit végigtekintjük – megvalósulás, tevékenységben való létezés, tevékenység, valóság; tetterő; működés, cselekvés; élnétség, erő –, szembeötlővé válik az a gondolati párhuzam, amely az archaikus görög és kínai gondolkodás közös szemléletére utal: a folyamatban való kibomlásra és megjelenésre.<sup>33</sup>

A *csi* mint esszencia nem lokalizálható egy adott ponton, hanem folyamatos mozgásban van. Az éltető energia az emberi test vonatkozásában meghatározott vonalak mentén – az úgynevezett meridiánok pályáin –, szabályos napi rendszerességgel áramlik, rendre bejárva a különböző csatornákat. A csatornák, mint valamiféle virtuális vezetékek, az egész testet behálózzák (Zhanwen Liu 2009. 3). A *csi* meridiánokon történő áramlásának kötött szabályai vannak, amelyeket mind az orvoslásban, mind a harcművészeteknél figyelembe kell venni. A meridiánok természetesen nem köthetők anatómiailag az ér vagy az idegrendszer struktúrájához, bár bizonyos szakaszokon követik ezeket (Simonics 1988. 128). A kifejezés írásjegye (經) eredetileg a szövőszékben feszülő selyemszálát jelentette,<sup>34</sup> szoros analógiát mutatva azzal az indiai képpel, amely a valóságot „tantraként” határozta meg, illetve – más oldalról – azzal az imaginárius képpel, amely a kozmosz felépítését a „szuperhúr” elmélet struktúráiban határozza meg (Simonyi é. n.).

A testiség szintjén a testben áramló *csi* szintén csak az értelmezés egyik oldalát jelenti: a vizsgálódás szerint a *csi* sűrűsödése vagy felhígulása alakítja ki magát az anyagi világot (Fung Yu-lan 2003. 338, 360). Az emberi test szempontjából így:

<sup>32</sup> A görög és kínai ókor tudományos gondolkodásának összehasonlításáról lásd Geoffrey-Nathan 2002.

<sup>33</sup> Az ókori görög terminusokkal való párhuzamok sora természetesen nem merül itt ki, lásd például Needham *pneuma*-értelmezését (Needham 2000. 43). E témakör kifejtése egy önálló értekezés kereteibe férne csak bele.

<sup>34</sup> Az írásjegy értelmező oldaláról lásd Wieger 1965. 230.

- a *csi* a meridiánok pályáján kering a testben,
- mint bipoláris erőter, körülöleli és védi a testet,<sup>35</sup>
- mint anyaggá sűrűsödő energia pedig felépíti magát a testet.

Így a testiség egy különleges szintjét is magában foglalja, amely bár nem látható és a tapasztalati szférában empirikus eszközökkel nem „bizonyítható”, mégis minden élő ember sajátja.<sup>36</sup> A *csi* elméletéhez tartozó ezen testiség egyfajta „köztes test”,<sup>37</sup> „második test”, amely bár az anyagvilághoz köthető,<sup>38</sup> mégis folyamatos áramlásban lévő<sup>39</sup> és gondolattal irányítható<sup>40</sup> vagy befolyásolható folyamatok egymásutániságából áll össze.<sup>41</sup> Ennek a koncepciónak az ismeretében könnyen érthető, miért nem jelent meg a kínai filozófia ókori és középkori időszakában a test és a lélek kapcsolata nehezen feloldható problémaként. A *csi* elmélete mintegy „mechanisztikusan” leírja azt az anatómiai struktúrát, amelyben egy alpból származik a gondolat és az anyagi test. Magát a test felbomlását és a halál folyamatát is a *csi* hígulásával és formaváltásával magyarázza meg.

Ahogy az emberi testet, a látható és tapasztalható világot is a *csi* áramlása és alakulása építi fel. Az áramlás és átalakulás sajátos szabályrendszer szerint történik, amelynek rejtett működése az ember számára is tetten érhető. Az áramlás elve természetesen nemcsak a testre, hanem az egész világra és a teljes univerzumra is érvényes. A tanulmány mottójául választott Leibniz-idézet szorosan köthető ehhez a képzethez.

<sup>35</sup> Gyakorlati szemléltetését lásd Csen Hsziaovang [Chen Xiaowang].

<sup>36</sup> Az akupunktúra kutatásának nyugaton igen fontos eleme a pontok létének egzakt bebizonyítása, amelynek során éppen arról a szemlélet és kiindulópont közti különbségről nem vesznek tudomást, mely a két vizsgálati módszert alapjaiban választja el egymástól. Ezzel együtt ennek a kutatásnak már most sok érdekes és fontos eredménye van. Az akupunktúra nyugati vizsgálatáról lásd Eke 1986. 91–164.

<sup>37</sup> Ichiro Yamaguchi a *Zwischenleiblichkeit* kifejezést használja (Ichiro Yamaguchi 1997. 45).

<sup>38</sup> A kínai rendszerben semmiképpen nem valami „asztrálest” vagy „szellemtest”, hanem a fizikai valóság szerves és elválaszthatatlan része.

<sup>39</sup> A *csi* a kínai rendszerben két órás váltásban áramlik végig a meridiánokon.

<sup>40</sup> Ebből a tulajdonságából következik a kínai hagyományos gyógyászat és a taoista speciális tornagyakorlatainak rendszere, a csikung, amelynek egyik célja az egészség megőrzése.

<sup>41</sup> A befolyásolás lehet tudattalan is, az érzelmi kimozdultság pedig betegséget okoz (Zhang Mingwu – Sun Xingyuan 1985. 26).

## II. A *CSI* MEGNYILVÁNULÁSÁNAK RENDSZEREZETT KOZMOLÓGIAI LEÍRÁSA: A *VÁLTOZÁSOK KÖNYVE*

Visszavonulok, könyvet írok. [...] Visszavonulok, labirintust szerkesztek. Mindenki két műre gondolt; senkinek se jutott eszébe, hogy a könyv és a labirintus egy és ugyanaz.  
Jorge Luis Borges é. n.

A *Változások Könyve* végeredményben a *csi* változásának törvényszerűségeit rögzíti. Alapjainak eredete, amely a változások struktúrájának megfelelően két összetartozó ellentétpár folytonos egymásba alakulásán nyugszik, az idők homályába vész.<sup>42</sup> A változás elvét és magát „a *Könyvet*” minden ókori kínai filozófiai iskola alapművének tekintette, kommentálta és értelmezte,<sup>43</sup> nagy jelentőségre tett szert Kínán kívül is, többek között Koreában (Wai-ming 2000, 53–68) és Japánban (Wai-ming 2000), mindazon országokban, ahova a kínai kultúra eljutott.<sup>44</sup> Bár a modern kor elsődlegesen jóskönyvnek<sup>45</sup> tekinti a szöveget, ez csak egy a lehetséges olvasatok közül (Robinet 1963. 1163), és csupán a legbehatároltabb értelmezést jelenti.<sup>46</sup>

1700. november 8-án kelt levelében Bouvet a következőket írja Leibniznek:

A *Y-king* Kína, sőt talán az egész világ legidősebb írott műve és az eredeti forrás, amelyből ez a nép minden tudós egyöntetű véleménye alapján megalkotta tudományát és szokásait. Bár egyesek úgy vélik, hogy ez csupán egy meghamisított tanítást tartalmaz, tele babonasággal, nélkülözve minden valós alapot vagy szilárd elvet, én nem osztom véleményüket – igen, meg vagyok győződve arról, hogy tévednek és igazságtalanok a régi kínaiakkal, akiknek kezdetben szemlátomást olyan tiszta és valódi filozófia jutott osztályrészül, hogy még azt is ki merném mondani, hogy ez talán szilárdabb volt és tökéletesebb, mint a mi mai filozófiánk.

Leibniz 2006. 274–275<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Ugyanez igaz magára a változásokat leíró könyvre is: annak csak írott formáját tudjuk időben elhelyezni (Lee 1970. 200). A szöveg bronzkori eredetéről és hagyományáról lásd Rutt 2002.

<sup>43</sup> A szöveg kutatástörténetéről lásd Shchutski 1979.

<sup>44</sup> A szöveg egy változata még az ujjur népnél is használatban volt. A szöveg szemelvényeit lásd Kakuk 1985. 49–136. A szöveg elektronikus változata:

<http://terebess.hu/keletkultinfo/ujgurirod.html>, 2015. 01. 15. Részletek a kínai Ji-king átköltéséből. Ford. Tandori Dezső.

<sup>45</sup> A szöveg eredeti funkciójában valóban „praktikus jóskönyv” volt, ám a jóslás mai fogalma nem vetíthető vissza az ókori értelmezésre. Ez különösen igaz az ókori Kína esetében. A jóslás ókori fogalmát bemutatja és értelmezi a babiloni példákon keresztül tanulmányában Komoróczy Géza (Komoróczy 1995).

<sup>46</sup> Az európai sinológia értelmezési kategóriáit áttekinti és rendszerezve bemutatja Shchutski 1979. 55.

<sup>47</sup> *Quoique quelques-uns croient que l'Y-king [,] le plus ancien ouvrage de la Chine, et peut-être du monde, et la vraie source d'ouette nation (au sentiment de tous les Savans) a tiré toutes ses sciences et*

A szöveg primordiális nyelve a lehető legegyszerűbb, minimális struktúra: egy folytonos és egy megszakított vonal, *jao* (爻) használatával kialakított bináris kódrendszer. *Igen* vagy *nem*, *van* vagy *nincs*. A két vonal, a folytonos *jang* (陽) és a megszakított *jin* (陰) annak a két, egymást tartalmazó végpontnak az elnevezése,<sup>48</sup> amelyben a *csi* tapasztalhatóvá, működővé és alakítóvá – mindent kialakítóvá – válik. A megszakítatlan vagy megszakított vonal adta jel az értelmezés szerint „a megértéshez szükséges minimum”. Az egyes vonalak megduplázódnak, majd hármas vonalsorrá, trigramokká (kín.: *kua*, 卦)<sup>49</sup> alakulnak.<sup>50</sup> A trigramok kialakulása – régészeti leletek alapján – már legalább Kr. e. 2500 körül elkezdődött.<sup>51</sup> A nyolc trigram kialakulása után már képként, intuíciós egységként és szimbólumláncként is leírásra került.<sup>52</sup>

☰乾 ☷坤 ☳震 ☵巽 ☶坎 ☲离 ☱兑 ☴巽

Elrendezésük önállóan megálló filozófiai és kozmológiai rendszert alkot.<sup>53</sup> Kétféle elrendezésük a *Korábbi Ég*<sup>54</sup> és a *Későbbi Ég*<sup>55</sup> sorozata, amelyből a *Korábbi Ég* sorozatát Couplet kötetében közreadja, akárcsak a trigramok ábráit (Couplet–Intorcetta 1687. xlij). Két trigram pedig együttesen hexagrammá válik. A hexagramból hexagramba alakuló jelek sorozatba rendezve kerültek ábrázolásra. 64 hexagram, folytonos vagy megszakított vonalból álló egység különleges, folytonosan alakuló rendszere tárul itt elénk, amely a könyv legrégebbi magját adja. A sorozatot többféleképpen rendszerezték (Hetzer 1996. 136–184), átalakulásában szemléltetve a világot alkotó folyamatok lezajlását (Fung Yu-lan 2003. 335). A változó vonalak szigorú sorrendbe állítása egyben matematikai világmodellként is értelmezhető (Sain 1986, 299–300).

*coûtumes, ne contient qu'une doctrine corrompue, pleine de superstitions et sans aucun fondement ou principe solide: je ne suis pas de leur sentiment, et je suis même persuade qu'ils se trompent, et qu'ils font injure aux anciens Chinois qui paroissent avoir eu dans le commencement une Philosophie aussi pure et aussi saine, et j'ose ajouter peut-être encore plus solide et plus parfaite que n'est aujourd'hui la nôtre.*

<sup>48</sup> Ebben a kibontásban a kínai hagyomány több utat követ, a konfucianus értelmezésre hoz szép példát Tomas Michael (Michael 2005. 13–15).

<sup>49</sup> A nyolc trigram, *pa-kua*: 八卦

<sup>50</sup> Annak lehetőségét sem szabad elvetni, hogy éppen a trigram-rendszer a későbbi fejlődés eredménye.

<sup>51</sup> Liu Li 2004. 65; figure 3. 24: 66. A rajzolat értelmezése a szerző egyéni meglátásán és értelmezésén alapul.

<sup>52</sup> A szimbólumsorok analógiás kibontását lásd Needham 2000. 312–313.

<sup>53</sup> Elemzését lásd Bakos 1988. 5–22.

<sup>54</sup> Ahogy ezt a bevezetőben említettük, a hagyomány szerint ennek a diagramnak Fu Hszi, a mitikus kultúrhérosz volt a megalkotója. A kulturális emlékezet őt teszi meg a vadászat és halászat, az írásjegyek és az első hangszer megalkotójának. A konfucianus euhémizáció szerint Kr. e. 2852 és Kr. e. 2737 között uralkodott (Tokarev 1988. 403).

<sup>55</sup> Ez a Ven király-féle elrendezés (Wilhelm 1992. 22–23).



Már a könyv címének értelmezése is számos tanulsággal szolgál: az első írásjegy a *változás* karaktere (易, *Ji*).<sup>56</sup> A jel képzete – az eredeti jelentés – az ágon mászó és színét változtató kaméleon (Wieger 1965. 246).<sup>57</sup> A változás központi fogalma a kínai filozófiának. Primordiális tapasztalatuk az állandótlanság képe,<sup>58</sup> a világ, a megnyilvánult világ legfőbb tulajdonsága a mozgásban levés és az átalakulás. Ez jelenik meg a *jin* és a *jang* párfogalmában, a valóság és gondolkodás alapp princípiumában. Az így felépülő világ maga is áramló, mozgó. Folytonosan felépülő és lebomló struktúrák egymásutániságából (Fung Yu-lan 2000. 46) és keveredéséből áll össze és tárul a tapasztaló elé, aki ennek az örvénylésnek maga is (lásd a *csi* hármás test-konceptióját) szerves része. A változást lehet *leírni*, a változásról lehet *beszélni*, struktúráit, törvényszerűségeit *kutatni*. A változás az, ami egybefogja és általánosan jellemzi a világ minden területét (Needham 2000. 79–80), mert a tapasztalati világban minden változik. A változás mögötti – a változatlan – „szóba nem fogható”, túl van az emberi megismerés határain, csak megnyilvánulási formáin át értelmezhető. Ám ez a nem-változó a keleti gondolkodásban mindig megőrzi központi szerepét. A kínai filozófia kiindulási pontja ez (Fung Yu-lan 2000. 52). Az iskolák pusztán az értelmezés különbségeit jelentik.

A szöveg legmélyebb értelmezésben tulajdonképpen nem „a változások könyve”, hanem „a változó könyv”,<sup>59</sup> amely sohasem ugyanaz, nem tudjuk kétszer ugyanúgy felnyitni. Így válik filozófiai művé, hiszen az ellentétes pólusok váltakozásában a valósághoz való igazodás, az ember és a világ harmóniába hozásának művészete mutatkozik meg, amely nem tudás, hanem maga a bölcsesség. A szöveg a bölcsesség elsajátítására hív el. Az ókori gondolkodás számára a *Változások Könyvének* használata és a jelek megfejtésének mikéntje tudomány volt,<sup>60</sup> „valódi” tudomány, amelyet tanulással és hosszú gyakorlással sajátítottak el a jóslásra képesített írástudók (Leeuw 2001. 331).

A mű legrégebbi rétegét a 64 hexagram sorozatát tartalmazó rész alkotja. Kialakulása a bronzkorban (Rutt 2002. 26), valamikor a Kr. e. 9. és 7. század között mehetett végbe (Kalinowski 2009. 342).<sup>61</sup> Ekkor minden valószínűség szerint a

<sup>56</sup> A változás a fogalom későbbi kibontásában mint permutáció jelenik meg. A változás egyéb formáira filozófiai értelemben más-más jeleket és fogalmakat használtak (Needham 2000. 221).

<sup>57</sup> Egyes értelmezések szerint a jel a nap és a hold váltakozását, illetve a hold változásait jelentette (Jing-Nuan Wu 1991. 34–35).

<sup>58</sup> Ez a kép szorosan ötvöződik majd a buddhizmus állandótlanság, *anitya* fogalmával és az éntelenség, *anátma* koncepciójával. A *Nírvána-szútra* idézete – „Minden dolog állandótlan” („*sógjó mudzsó*” [諸行無常]) – a japán filozófiai gondolkodás, esztétika (*mono no aware*-elv [物の哀れ]) és klasszikus irodalom jellegzetes gondolata lesz.

<sup>59</sup> A „változó könyv” terminussal nem a mű címét kívánom lefordítani, ez pusztán csak szimbolikus utalás a könyv értelmezésére.

<sup>60</sup> Komoróczy Géza a babilóni csillagfejtés és máj jóslás elemzésekor figyelmeztet arra, hogy az ókori tudomány diszciplínáinak vizsgálatokor messzemenően figyelembe kell venni a tudomány paradigmaváltásának tényét (Komoróczy 1995. 9–10, illetve 36–38).

<sup>61</sup> A szövegnek ezt a rétegét *Csou-ji*-nek (周易) nevezik.

Csou<sup>62</sup> arisztokrácia és az írástudók<sup>63</sup> divinációs eljárásaiban szerepet kapó szövegeként funkcionált.<sup>64</sup> A változás a jelek vonalaiban mutatkozott meg, minden hexagram átalakulhat bármelyik másikká, vagy változatlan maradhat. A jóslás vagy tanácskérés menete szerint a jel alulról felfelé épült fel vonalról vonalra.<sup>65</sup> A jósláshoz használt cickafarkszárak száma adta ki, hogy egy adott vonal folytonos vagy megszakított, illetve hogy átalakuló vagy stabil, azaz nem-változó-e. A hexagramok sorozatát tartalmazó szövegtest Kína viszonylatában a legrégebbi ma ismert egybefüggő klasszikus szöveg (Ming Dong Gu 2005. 81), amely nyelvi és írástörténeti szempontból is jelentős. Az alapszöveghez később kapcsolódnak az értelmezések és kommentárok, amelyek több évszázad fejlődésének eredményét jelentik. A Kr. e. 6. századra<sup>66</sup> a szöveg már bölcséleti műként is funkcionált. A hagyomány szerint Konfuciusz, aki kommentálta az alapművet,<sup>67</sup> mindkét értelemben tekintett rá. A kommentárok elkészültével alakult ki a teljes mű mai formája: az első részt kiegészíti a második, *Tíz szárny*nek nevezett értelmező és magyarázó szövegeket magában foglaló gyűjtemény.<sup>68</sup>

Az alapszöveg jeleinek és struktúrájának vizsgálata és értelmezése a kínai kultúra egészét áthatotta. A *minden változik* elve szerint a könyv a valóság minden területén értelmezhető és eligazítást ad: a politika,<sup>69</sup> a személyes élet dön-

<sup>62</sup> A többi fejedelemség tradíciója nem maradt fenn (Gernet 2005. 83).

<sup>63</sup> A *Változások Könyve* és használata szorosan kötődött az írásbeliséghez, a jóslás intézménye pedig a királyhoz és a király szakrális feladatahoz (Gernet 2005. 55). Eberhard a kínai szimbólumokról írt szótárában külön kiemeli annak fontosságát, hogy a *Változások Könyve* a keleti országokban ma is megőrizte elit státuszát, és szemben a nyugati értelmezést követő népszerűsítő olvasattal, amelyben Amerikában és Európában a populáris szubkultúra részévé vált, Kínában megmaradt a taoista papi réteg és konfucianus tudósok nehezen értelmezhető szövegének (Eberhard 1983. 214).

<sup>64</sup> A jóslás több formáját is alkalmazták az asztrológián át az álomfejtésig. A módszereket áttekinti és ismerteti Needham 2000. 347–364.

<sup>65</sup> Az egyes vonalak saját elnevezést kaptak, és teljes szimbólumrendszer épült köréjük.

<sup>66</sup> Ebből a korból egyelőre nem került elő szövegpéldány, a *Változások Könyvének* konkrét és szövegre is hivatkozó első említése a Kr. e. 4–3. századból való (Rutt 2002. 34). A ma ismert legrégebbi kézirat a sanghaji múzeum tulajdonában található, Kr. e. 300 körülről származó töredék (P. Szabó 2003. 198). Egy jóval későbbi, de teljesebb sorozat a Mavangtuj-leletcsoport részeként került elő 1973-ban. Ez a szövegváltozat Han kori. Bemutatását lásd Hetzer 1996.

<sup>67</sup> Konfuciusz szerzőségét a modern filológiai kutatás egyértelműen vitatja, a *Beszélgetések és mondások* VII/16. szakaszát („Ha [az Ég] meghosszabbítaná még néhány évvel az életemet, ötven évig tanulmányoznám a Változások Könyvét, s azután már nem követnék el nagy hibákat”) későbbi betoldásként értékeli (Tőkei 1986. 84 és jegyzetek a *Beszélgetések és mondások* szövegfordításához 165, illetve Vasziljev 1977. 158–159).

<sup>68</sup> A *Tíz Szárny* felosztását és a címek karaktereit lásd Shchutski 1979. 158.

<sup>69</sup> Az uralkodó minden fontos döntés előtt jóslatkéréssel erősítette meg a cselekedetét. A szöveg politikai értelmezésének struktúraváltozásairól és a Szung-korban betöltött kiemelt szerepéről lásd Tze-ki Hon 2005.

tései,<sup>70</sup> az orvoslás,<sup>71</sup> az építészet szabályai, a mezőgazdasági munka folyamatai (Hua-ching Ni 1990. 70), az égi mozgások és ciklusok mind leírhatók a *Változások Könyvének* értelmezése alapján.<sup>72</sup> A jóslás itt nem feleltethető meg a fogalom nyugati felfogásának, hiszen végső értelmében a folyamatokba való belesimulás, a természetes átalakulások áramlásának *nem akadályozása* a tanácskérő feladata, út a Tao (道) szerinti élethez. Kulcs az „öntermészet” (自然, *ce-zsan*) szerinti élet megvalósításához addig, amíg az egyéni vagy társadalmi fejlődés szerint a kérdező el nem jut a kérdéseken túli állapotig, amikor már nincs többé szüksége a *Könyv* „külső” segítségére.

A *Változások Könyve* a kínai buddhizmusra<sup>73</sup> is hatással volt, bár a konkrét szöveg buddhista értelemben való összefoglalása és értelmezése csupán a Ming-dinasztia idején történt meg.<sup>74</sup> Ám mind a korai kínai buddhista szerzők, mind a *csan* iskola<sup>75</sup> mesterei használnak olyan kifejezéseket, amelyek a szöveg ismeretéről tanúskodnak (Dumoulin 1985. 68).<sup>76</sup> A japán Hakuin<sup>77</sup> organikus rendszerré alakította tanításában a trigramok változásában megélt világkép taoista alapokra helyezett zen gyakorlatát. A buddhista tanítás „minden illúzió” elve kiegészítette az állandóan áramló világ képzetét. A szöveg „képeinek” imaginárius, logikán túli struktúrája pedig a kóanokhoz, a csan buddhizmus parabolisztikus történeteire, feladványaihoz hasonló hatású „megvilágosodási rejtvényként” szolgálhatott a gyakorló buddhisták számára.<sup>78</sup> A *Változások Könyvének* értelmezését a buddhizmus a neokonfucianizmusra tett hatásán keresztül gazdagította. A neokonfucionista kommentárirodalom szövegeivel, ábráival olyan meghatározó volt, hogy Leibnizre a legnagyobb hatást végső sorban nem maga az alapszöveg, hanem a *Változások Könyvének* Sao Jung-féle kommentárja, illetve annak vizuális megjelenítése tette.

<sup>70</sup> Külön tanulmányt érdemelhetne annak a folyamatnak a bemutatása, amely során a *Királyi Könyvből* mindenki számára elérhető struktúra alakult ki.

<sup>71</sup> A nyugati orvoslás történetében is kimutatható a *Változások Könyvének* közvetlen hatása: Jung éveken keresztül foglalkozott a szöveg Wilhelm-féle fordításával, amelynek gondolatai különösen a szinkronicitás-elméletre voltak kimutatható hatással (Clarke 1994. 89–102).

<sup>72</sup> Az értelmezések köre a mai napig bővül: kutatták a könyv jelképrendszerének összefüggéseit a genetikai kóddal (Schönberger 1992), sőt a tér struktúráival is (Drasny 2005). Richard J. Smith megjegyzése szerint a nyolcvanas-kilencvenes években Kínában valóságos „Ji Csing-láz” tört ki, amely a legkülönbözőbb modern tudományterületek és a *Változások Könyve* szabályosságainak összevetését hozta magával (Smith 2008. 5).

<sup>73</sup> Szép példája a *Változások Könyvének* leírt tanok buddhista értelmezésének az a tény, hogy a trigramok sorozatát buddhista sztúpákon is ábrázolták (Source 2003. 145–196, 156). A tanulmány a 156. oldalon közöl egy, a kozmológiai képre vonatkozó szimbolikus ábrát, amely egybefoglalja az égtájszimbólumok és a *Későbbi Ég* trigramsorozatát (Fig. 5).

<sup>74</sup> Cse-hszü Ou-ji (1599–1655) állította össze a szöveget (Chih-hsu Ou-i 1994. vii). A buddhista értelmezésben a hat vonalat speciális jelentéscsoportokkal látták el.

<sup>75</sup> Ez a japán nevén ismertebbé vált zen irányzat, az „Elmétkedés Iskolája”.

<sup>76</sup> Dumoulin idéz egy tanító célzatú csan párbeszédet is, amely a könyv ismerete körül forog (Dumoulin 1985. 202).

<sup>77</sup> Hakuin Ekaku (白隠 慧鶴) (1686–1768).

<sup>78</sup> A *Változások Könyve* képeinek és a kóanok struktúrájának összevetéséről lásd Smith 2006.

### III. SAO JUNG ÉS A VÁLTOZÁSOK KÖNYVÉNEK MATEMATIKAI-KOZMOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

A Boldogság Mesterének nevét senki sem ismeri.  
Harminc esztendeig a Luo-folyó volt lakhelye.  
Érzései csak a szélhez és a Holdhoz foghatók,  
Folyton folyókon, tavakon kóborolt szelleme.  
Alacsony hivatal, magas rang,  
Szegény és gazdag – különbséget ő nem tesz.  
Nem mozdul a dolgokkal, s nem várja jöttüket.  
Nem ismer korlátot és tilalmat.  
Szegénységben él, de nem búsong.  
Az italt szereti, de kerüli a mámort.  
Lelkében a kikelet zsongása gyűlik.  
Kis tavacsáján verseket olvas.  
Kis ablaka alatt aludni tér.

Sao Jung: *Ének a boldogságról* (részlet)<sup>79</sup>

A neokonfuciánus filozófusként számon tartott Sao Jung<sup>80</sup> egy írástudó fanjangi család sarjaként született 1011-ben.<sup>81</sup> Első tanítója apja, Sao Ku (邵古, 986–1064) volt, akit kiváló filológusként tartottak számon. Sao Jung apja irányításával tanulmányozta a klasszikus konfuciánus könyveket. A kor zavaros politikai állapotai és a háborús veszélyek a családot költözésre kényszerítették, így 1020 táján áttelepültek Kungcseng városába. Itt lett Sao Jung tanítója Li Cse-caj (李之才 [1001–1045]), Mo Hszü (穆修, 979–1032)<sup>82</sup> tanítványa. Mo Hszü jól ismerte a

<sup>79</sup> Fung Yu-lan 2003. 352–353.

<sup>80</sup> Életéről és munkásságáról lásd Wyatt 1996.

<sup>81</sup> A kínai történelem korszakolása még nagy vonalaiban sem egyezik az európai időrenddel. Míg az európai ezredforduló a középkori műveltség betetőzésének hajnala, addig a kínai időskála szerint ez az időszak a „kínai reneszánsz” kibomlásának és virágzásának a korszaka. A fellendülés egyértelműen köthető a Szung-dinasztia (宋朝, kín.: *Szung-csao*, 960–1279) uralmához. Ez az időszak az, amely alatt Kína a civilizáció minden területén, a tudomány, technika, társadalomtudomány és orvoslás, sőt végül is nem csupán az elmélet, hanem a gyakorlat és a mindennapi életszínvonal terén évszázadokkal Európa előtt járt. A nyomtatás elterjedése a 10. századtól kezdve, illetve a papír tömegtermelése a filozófiai és filológiai kutatások hihetetlen fellendülését hozta magával, megteremtve a gondolatok kicserélődésének fizikai lehetőségét. A korszak tudományos kutatásának egyik nagy vívmánya szöveggyűjtemények és nyomtatásban megjelenő enciklopédiák összeállítása volt, amelyben törekedtek arra, hogy egybefoglalják az addig megszerzett tudományos ismereteket. Ez a gondolkodás terén a buddhista, taoista és konfuciánus tanítások szintéziséhez vezetett el. Gondolatok és nézetek cseréje soha addig nem látott ütemben valósult meg. Ekkor jelentek meg nagyobb számban a magánkiadásban közzétett művek, amelyek közül számos kötet nagy tudománytörténeti jelentőséggel bír. Így a matematika és a csillagászat is komoly új eredményekkel gyarapodott. Nem véletlen, hogy a kor legjelentősebb filozófusai sokszor természettudományos munkásságukról is híressé váltak és egyszerre több tudományterületen belül alkottak maradandó művet. Az egyik leghíresebb ilyen polihisztor a neokonfuciánus filozófiai irányzat egyik alapítójának számító Sao Jung volt.

<sup>82</sup> A tudós a klasszikus filológia, a régi szövegek – *ku ven* (古文) – olvasásának és értelmezésének mestere is volt (Wyatt 1996. 28).

taoista Csen Tuan (陳搏, 906?/920?–989)<sup>83</sup> értelmezését a *Változások Könyvéről*. Li tanításában is központi szerepet kapott a szöveg magyarázata.

Ebben az időszakban a *Változások Könyvének* magyarázata két fő iskola tanításában bomlott ki. Az egyik, a *ji-li hszüe* (義理學) irodalmi és morális szempontok szerint közelítette meg a szöveget, a másik, a *hsziang-su hszüe* (象數學) inkább képi és kozmológiai síkon magyarázta és értelmezte azt.<sup>84</sup>

Li Cse-caj tereli Sao Jung figyelmét a *Változások Könyvének* kozmológiai értelmezése felé, pont abban az érzékeny időszakban, amikor Sao Jung anyját gyászolta. Li Cse-caj 1045-ben meghalt, a tanítványa pedig 1049-ben Lojang városába<sup>85</sup> költözött, ahol szoros barátságot kötött a Cseng családdal.<sup>86</sup> Lojang a béke és a nyugalom helye lett Sao Jung számára, ahol életét munkásságának szentelhette.

Sao Jung *Változások Könyvére* vonatkozó saját értelmezésében külön útra lépett. A szöveg kozmológiai magyarázatát olyan irányból közelítette meg, amely a hexagramok elrendezésének matematikai szabályosságaiból indult ki. Rendszerében a nyugalom és a mozgás két alapelvéből bomlik ki a lágyság és keménység négyes sorozata: Nagyobb keménység (太剛, kín.: *taj-kang*) és Kisebb keménység (少剛, kín.: *sao-kang*), Nagyobb lágyság (太柔, kín.: *taj-zsou*) és Kisebb lágyság (少柔, kín.: *sao-zsou*). Ez a szisztéma rendre követi a *jin* és *jang* kibomlásának struktúráját, mintegy elvbéli párhuzamot mutatva azzal.

A kiindulási alap ennél az elrendezésnél a *Korábbi Ég* ellentmondásmentes struktúrája, a négyesség ezen rendszere kiindulópontjává lesz minden más négyességnek: a nap, a hold, a csillagok és a csillagképek szférája égi négyességének ugyanúgy, mint a tűz, víz, föld, levegő „földi” négyességének. A természet világában az állatok, madarak, füvek és növények felelnek meg neki, a tapasztal-

<sup>83</sup> A híres taoista halhatatlan születési évét a hagyomány 871-re teszi. Maji mester tanítványa volt. A *Változások Könyvének* egy titkos taoista változatát tanulmányozta, kiegészítve a *csi* áramlásának törvényszerűségeit kutató módszerekkel. A hagyomány szerint ő alkotta meg a *jin-jang* egybefonódó félkörökből álló ábráját. Az életéről szóló legendák elbeszélik, hogy gyermekkorában találkozott egy égi hölgygel, s bár a memóriája emberfeletti volt, a császári hivatalnokvizsgát mégsem tudta teljesíteni. A Vutang-hegyen lett remete. Sárkányokon utazott, találkozott a jövőben élő császárokkal, és kidolgozott egy speciális, álomszerű meditációs gyakorlatot, amelynek segítségével hónapokat töltött transzállapotban. Halálának időpontját előre ismerte. Bár önálló műve eddig nem került elő, csupán néhány neki tulajdonított idézet szerepel elszórtan különböző szövegekben, a *Korábbi Ég* diagramjának megalkotása révén hatása a későbbi gondolkodókra mégis igen nagy volt. A *belső alkímia* irányzatai is jelentős alakként ismerik (Pregadio 2008. 257–259, illetve Robinet 2006. 260–261).

<sup>84</sup> Ha végigtekintünk azoknak a névsorán, akik a korszakban a *Változások Könyvéhez* kommentárt vagy magyarázatot írtak, szinte minden jelentős gondolkodó nevével találkozunk: Csen Tuan (陳搏) (?–989), Si Csie (石介) (1005–1045), Liu Mu (劉牧) (?–?), Hu Jüan (胡瑗) (993–1059), Ou-jang Hszü (歐陽修) (1007–1070), Csang Caj (張載) (1020–1077), Vang An-si (王安石) (1021–1086), Sze-ma Kuang (司馬光) (1019–1086), Szu Si (蘇軾) (1037–1101), Cseng Ji (程頤) (1033–1107) és Lü Ta-lin (呂大臨) (1046–1082?) (Tze-ki Hon 2005. 5).

<sup>85</sup> Lojang (洛陽) a kínai buddhizmus történetének egyik legjelentősebb színtere.

<sup>86</sup> A Cseng-fivérek munkásságáról lásd Fung Yu-lan 2003. 341–354.

lás szintjén a szem, fül, orr és száj, a világ változásainak okainál pedig az igazság, erény, munkálkodás és erőfeszítés kategóriáit adja. Az analógiás láncok mindent egybekötő struktúrájában az egész teljesség mintáit alapozza meg. Így bár a kínai számrendszer tízes és százas alapú volt, és a trigramokhoz és hexagramokhoz tartozó számkombinációk tízes számrendszerben kapcsolódtak a megjelenített képekhez, Sao Jung mégis valóban bináris kódra vezette vissza a tapasztalati világ mozgásának szabályosságait. Mivel a két világ mögött a mindent átható Szellem princípiumát is ismerte, a világ struktúráinak leírása egyfajta teremtési rendet is kiad. A világ a lehető legegyszerűbb elvek „energiatakarékos” kibomlásában fokozatosan jelenik meg és bővül egyre bonyolultabb rendszerré.

A kialakuló világréndben a trigramok struktúrájában jelennek meg az alapvető matematikai műveletek is. Az Ég (乾, *csien*, „teremtő”) az osztásnak, a Föld (坤, *kun*, „befogadó”) az összeadásnak, a Villámlás (震, *csen*, „felébredő”) a szorzásnak, a Szél (巽, *hszün*, „gyengéd”) a kivonásnak felel meg. Sao Jung számára a két világot – a láthatatlant és a láthatót – felépítő és emberi értelemmel felfogható elsődleges elv: a szám (數, *su*).<sup>87</sup> A szám és a számok sorozatán megjelenő törvényszerűségek képezik minden dolog lényegi alapját (Smith 2008. 120). Felépítik és kialakítják a változót, míg a változás kibomlásának színtere az idő lesz. Időszemlélete a konfuciánus rendszeren belül különleges és jellegzetes struktúráján belül bomlik ki. A kozmosz sorsát a folyamatos épülés és pusztulás nagy világműködésében látta, amelynek törvényszerűségeit szintén a *Változások Könyvének* rendszere alapján írta le. Ennek a ciklikus időszemléletnek (Henderson 1984. 123) a buddhista hatás is alapját képezhetette.<sup>88</sup> A körforgás az emberiség életét is magában foglalja és meghatározza (Bol 2008. 64). Korát a hanyatlás periódusába helyezte – hasonlóan a buddhista ciklikus létszemlélettel,<sup>89</sup> amely az ezredforduló idejét mint a végső széthullás korszakát tekintette és írta le.<sup>90</sup>

A buddhista időszemlélet mellett a taoizmus filozófiai irányzatának alapművei, Csuang-ce írásai is nagy hatással voltak koncepciójának kialakítására.<sup>91</sup>

Sao Jung értelmezésének érdekes szempontja a *Változások Könyvének* olyan bemutatása, amelyben a mű mint a tökéletesség kulcsa jelenik meg. A tanácskérés általános filozófiai hátere a valódi véletlen<sup>92</sup> teljes kizárása a világműködésből

<sup>87</sup> A írásjegy nem pusztán a számot jelenti, hanem magát a matematikát, a számmissztikát és az évköri, időszámításhoz kapcsolódó tudományokat is (Ho Peng Yoke 2003. 13).

<sup>88</sup> A buddhista tanítással édesanyja révén ismerkedett meg közelebbről. Későbbi életének színhelye Lojang, a buddhista kultúra fontos központja volt. Emellett a neokonfuciánus szinkretizmus nem csupán a filozófia és az irodalom területeire vonatkozott, hanem a személyes megismerési és életvezetési praxis struktúráira is (Robinet 1963. 22).

<sup>89</sup> A *Tan* hanyatlásának korszakait lásd Ch'en 1964. 297–298.

<sup>90</sup> A japánul *mappónak* (末法) hívott kor és a *Tan* hanyatlásának képzete volt a Tiszta Föld buddhista iskolának tanítása között az egyik uralkodó elem, amely később mindegyik Tiszta Föld irányzathoz kapcsolható japán iskola ideológiájában megjelent.

<sup>91</sup> És pusztán költeményei alapján, egész személyes életére is.

<sup>92</sup> A véletlen fogalma és működése a mai természettudomány számára is valódi kihívást jelent. John D. Barrow a fizika világműködéséről írott művében Ambrose Bierce meghatározásával

(Leeuw 2001. 330–331). Nincs külső, megmagyarázhatatlan esemény – a változások helyes ismerete *mindent* feltár és megmagyaráz, meg tud magyarázni. A *Két Ég* diagramjának vizsgálata szerint pedig – mivel mindennek alapja a Fu Hszi-féle ellentmondásmentes *Korábbi Ég* – a világ valójában a teljes tökéletesség állapotában van, volt és marad, még akkor is, ha ezt a *Későbbi Ég* által kifejezett tapasztalati szféra elrejt<sup>93</sup> és megfejtendő titokká teszi (Bakos 1988. 5–22). Sao Jung ezt felismerve nevezte magát Boldogság-Mesternek (Fung Yu-lan 2003. 352), ezért tette vizsgálatának alapjává a *Korábbi Ég* diagramját, és ezért alkotta meg ebből a bináris kód kördiagramját.<sup>94</sup> Végössze értelemben nem kommentárt vagy magyarázatot írt a *Változások Könyvéhez*, hanem önálló filozófiai művet alkotott.

A Korábbi Ég diagramja és a tökéletesség ideájának gondolata emellett ráirányítja a figyelmünket arra a kategóriára is, amelyre maga a Szung-kori filozófiai iskola a legnagyobb hangsúlyt helyezte, kínai nevét is erről kapva. Ez pedig az „ideális mérték”, a *li* (理) fogalma. A *li* koncepciója erős buddhista hatás után<sup>95</sup> vált a neokonfucianusok egyik központi tanításelemévé mint a működésében megnyilvánuló *csi* párfogalma, amely azonban önmagában sohasem jelenik meg. Sao Jung megfogalmazásában a *li* a dolgok változásait irányító törvény, amely a kördiagram hexagram-sorozatában szemlélhetővé válik (Fung Yu-lan 2003. 345). A *li* meghatározását és értelmezését a Szung-kor minden gondolkodója elvégezte. Bár a kifejtésben és az értelmezésben számos különbséget találunk, általánosságban a *li* az *idea*, a *princípium*, a *mintázat* és az *őselv* képzetét foglalja magában. Időtlen és idő előtti, a megnyilvánulás zsinórmértéke, ami a konkrét létezőt megelőzi, legyen az anyagi vagy gondolati természetű. A Szung-kor vonatkozásában a *li* mibenlétét a nagy összegzőnek nevezhető Csu Hszi (朱熹, 1130–1200) fejti ki a legpontosabban, összekapcsolva azt a *csi* és a *tajcsi* (太極) fogalmával.

Ami az alakok felett lakozik, tehát alak és árnyék nélkül való, azt nevezzük *li*-nek.  
Ami az alakon belül lakozik, tehát alakja és teste van, azt dolognak nevezzük. [...]

mutatja be a fogalmat: „Véletlen(ség), fn. Változhatatlan természeti törvények hatására bekövetkező elkerülhetetlen esemény.” (Barrow 1994. 383)

<sup>93</sup> A hétköznapi szemlélet elől.

<sup>94</sup> A *két ég diagram* a *Változások Könyvének* buddhista olvasóiban felidézhetette azt a tanításelemet, amely a *mahájána* kettős igazság tanításában jelent meg. A *paramárthatasatja* végső igazságának és a *lokaszamvritiszatja* világban megjelenő igazságának viszonya bizonyos értelemben párhuzamba hozható a kínai rendszer struktúrájával. A *mahájána* kettős igazságánál megjelenő látszólagos megosztottság intuitív feloldásáról az indiai buddhista filozófus és sziddha, Santidéva így ír: „Miként a villám megvilágítja egy röpke pillanatra az éjt, ha felhők takarják az eget, úgy a világ egyszer, egy villanás alatt, mint üdvöt hozó mú felismertetik” (Sántidéva é. n.).

<sup>95</sup> A *li* buddhista értelmezéséről lásd Hamar 1998.

A *li*-k léteznek, még akkor is, ha nincsenek dolgok. Ez esetben csak „ilyen meg ilyen” *li*-kről beszélhetünk, „ilyen meg ilyen” dolgokról nem. [...]

Mielőtt Ég és Föld testet öltött volna, vajon a későbbi idők dolgai ott voltak már?

Válasz: „Csakis a *li*-k voltak ott.”

Fung Yu-lan 2003. 357–358

A *tajcsi* fogalma alatt Csü Hszi a *li*-k összességét értette, amely misztikus módon minden egyes létezőben benne rejlik (Fung Yu-lan 2003. 359). Egyszerre sok és egy, végtelenül nagy és parányi. Ahogy Fung Yu-lan kiemeli, a *li*-ből hiányzik az akarat és a tervszerűség, önmagában nem mozog. A *csi* „eszközén” keresztül ölt testet és válik tapasztalhatóvá (Fung Yu-lan 2003. 362). Ez alapján megfogalmazva válik érthetővé, hogyan lehet a tapasztalhatóvá vált világ rejtett belső mozgásának képe a Sao Jung-féle kördiagram.

#### IV. LEIBNIZ ÉS A HEXAGRAMOK KÖRDIAGRAMJA

Semmi sincs tehát a világegyetemben, ami műveletlen, terméketlen, halott volna; nincs káosz, nincs zűrzavar, csak látszólag: körülbelül úgy, ahogyan a zűrzavar látszatát keltené egy távolról szemlélt tó, amelyben látnánk ugyan a tó halainak zavaros mozgását és nyüzsgését, de anélkül, hogy magukat a halakat ki tudnánk venni.

Leibniz 1986. 321

A kördiagram ábrája végső soron „önmagán túlmutató jelként” jutott el a kínai kultúrával ismerkedő Leibnizhez, hiszen a *Változások Könyvé*ről a legszemléletesebb ismeretanyagot a hexagramok kördiagramba rendezett *ábrájának* szinte önálló struktúrája adta: Bouvet 1701. november 4-én kelt levelében számol be róla Leibniznek (Poser 2000. 18).<sup>96</sup> A struktúra a leibnizi értelmezésben tényleg mintegy önálló életet él, hiszen *Sao Jung neve a jezsuitákkal folytatott levelezésben nem is szerepel*, a kördiagram ábráját Fu Hszi alkotásaként nevezik meg a levelezőpartnerek. Sao Jung rendszerét Bouvet mint a „0 és 1” változó jeléből álló számsort írta le, amely 0–63-ig kettes számrendszerben adja ki a tőszámok sorozatát. Leibniz az Isteni alkotás kulcsát látta a két vonal által kifejezett szisztémában, amelyben a „semmitől való teremtés” jelenítődik meg (Swetz 2003. 281). Leibniz azonban azt hitte, hogy a sorozat *tisztán matematikai rendszer is*, és ezt – vagyis a kettes számrendszert – a kínaiak már évszázadok óta ismerik és használják, megelőzve annak európai megalkotását (Sain 1986. 301). Leibniz számára a *Változások Könyve* így természettudományos, matematikatörténeti jelentőségű mű is volt. A kor ismeretanyagának megfelelően a polihisztor természetesen a *Változások Könyvé*nek csak azt a mitikus eredetét ismerte, melyet a

<sup>96</sup> A levél teljes szövegét lásd Leibniz 2006. 330–375.





A későbbi ég diagram  
Van király



A korábbi ég diagram  
Fu Hszi

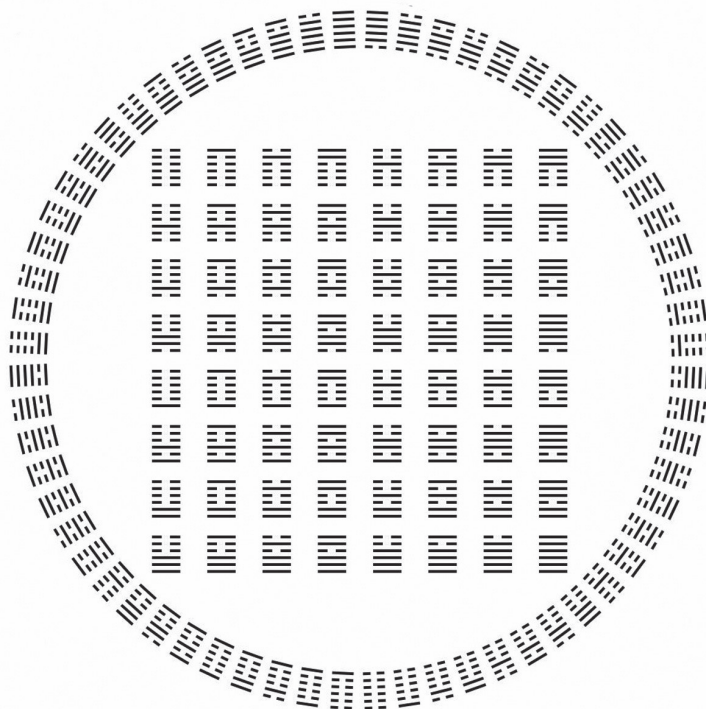
kínai udvar tudósai meséltek el a jezsuitáknak, illetve azokat a szövegeket, amelyek a klasszikus kínai irodalom részeként szóltak a szövegről.<sup>97</sup> Ebből következett, hogy Leibniz számára a hexagramok alapszövege „több mint 4000 éves” írás, „a tudomány egyik legrégebbi dokumentuma”<sup>98</sup> volt. A Fu Hszi-szöveg emellett a „kínaiaknak adott/kinyilatkoztatott tökéletes filozófia” (Swiderski 1980–1981. 135–150, 139). Mivel Leibniz a tökéletes nyelv megalkotását nem a szavak struktúrájából, hanem karakterekből kívánta felépíteni (Kelemen 2000. 109), a *Változások Könyvének* diagramja ennek az elképzelésnek egyfajta megvalósulását jelenthette számára.<sup>99</sup> A *Változások Könyvének* hexagramsorozata és a bináris számrendszer közti kapcsolatot 1703-ban publikálta először (Lach 1945. 436–455, 446).

A Sao Jung-féle kördiagram értelmezésekor Leibniz, Bouvet adatközlése alapján, éppen fordítva tekintett az ábrára, mint ahogy az a kínai rendszerben megjelenik. Nem tudtak arról, hogy a tradicionális elrendezés északot „lent”, a dél köríven ábrázolt jelölőpontját „fent” jeleníti meg. Mivel Leibniz a folytonos *jang* vonalat vette „0”-nak, a megszakított *jin* vonalat „1”-nek, számsorozata éppen ellentétes irányban adta ki a körön a számsort, mint ahogyan azt Sao Jung elrendezte. Természetesen a kiinduló és végpont ilyen felcserélésének, a rendszer pusztán matematikai sorozatként tekintve, a leírás szempontjából nincs jelentősége.

<sup>97</sup> A 20. századi szövegkritika megszületése előtt Fu Hszi szerzőségét nem kérdőjelezték meg.

<sup>98</sup> A *Leibniz–Bouvet Correspondence* szövegéből idéz Ryan 1996. 59–90.

<sup>99</sup> A írásjegyek túlságos bonyolultságával szemben ez a struktúra felcsillantotta a keresett kevés jeltől álló, de mindent kifejezni képes nyelv gondolatának megvalósíthatóságát. „A dolgok lényegének átadhatóságát megvalósító struktúra gondolatát Leibniz élete végéig nem adta fel” (Boros 2009. 112).



Sao Jung hexagram ábrája

Az ábra és értelmezése Leibniz számára különleges filozófiai mondanivalóval is bírt, amelyet az 1703. május 18-án Bouvet-nek írt levelében<sup>100</sup> részletesen meg is fogalmaz: a megszakított és a folytonos vonal számára a *semmi* és az *egység* reprezentálja. Így a teremtés, mégpedig a semmiből való teremtés csodálatos szimbóluma – *un symbole admirable de la creation* (Leibniz 2006. 408). Leibniz szerint Fu Hszi a mindeneget teremtő és mindeneken uralkodó Istent akarta bemutatni. Az ábra a matematikai tökéletesség által önmagában filozófiai értelmet hordoz, amely a végső valóság milyenségét ismerteti. A diagramban bemutatott tökéletes matematikai struktúra a világ rejtett tökéletességének reprezentánsa. Önmagában megálló és nyelveken túli képi kinyilatkoztatás. Egyszerű és egyben misztikus. Tudománytörténeti értelemben ez alapján a matematikus a struktúrát nem kitalálja, hanem felfedezi (Fung Yu-lan 2003. 345). Elgondolkodtató, hogy Leibniz értelmezésének konklúziói milyen közel állnak Sao Jungnak a tökéletességről vallott gondolataihoz, anélkül hogy Leibniz Sao Jung írásos műveit ismerte volna.

<sup>100</sup> A levél szövegét lásd Leibniz 2006. 398–435.

Fontos kiemelni, hogy Leibniz a *Változások Könyvének* diagramját a kettes számrendszer megalkotása után ismerte meg, így annak kitalálására a kínai szisztema nem volt hatással.

Néhány, a témát ismertető és széles olvasói körhöz eljutó írásban sajnos hiányos vagy hibás interpretációját találhatjuk Leibniz hexagram-értelmezésének: Umberto Eco *A tökéletes nyelv keresése* című kötetében kitér a filozófus Kínát érintő vizsgálódására (Eco 1998. 270–272), ám pusztán a jezsuitákkal való levelezést és Bouvet nevét említi. Sao Jungot és munkásságát Eco nem ismerteti, a hexagram-sorozat feldolgozásáról pedig a következőket írja:

A metszet más elrendezésben ábrázolja a hexagrammákat, mint a I King, ám ennek a tévedésnek köszönhetően látja bennük Leibniz azt a jelentőségteljes sorozatot, amelyről *Explication de l'arithmétique binaire* (1703) című írásában számol be. [...] Tulajdonképpen Leibniz – már megint – megfosztja a kínai jelképeket azon jelentésüktől, melyet egy más értelmezés szerint kaptak, és csak formájukat és kombinatorikai lehetőségeiket veszi figyelembe.

Eco 1998. 271–272

Természetesen a Sao Jung-féle elrendezés nem „tévedés”, és mint láthattuk, a képek tisztán matematikai értelmezése nem Leibniz „belemagyarázása” a sorozatba, hanem egy, már a kínaiak által is megfogalmazott releváns értelmezés, ha nem is a kettes számrendszer megalkotásának értelmében. Eco a szöveg korára vonatkozó megjegyzése: „az újabb kutatások azonban a Kr. e. 3. századra teszik keletkezésének időpontját” (Eco 1998. 270), mint láthattuk, csupán a szöveg mai formájának tekintetében fogadható el bizonyos szempontból.

A *Változások Könyve* és a matematikai struktúrák kapcsolatainak kutatása a mai napig tart, újabb és újabb eredményeket hozva.

Azt, hogy a kínai filozófia eredményeinek ismerete mennyivel volt befolyással Leibniz bölcséleti rendszerére,<sup>101</sup> a mai napig nem tárták fel teljesen, bár Leibniz és a neokonfuciózus filozófia konkrét kapcsolatait több szempontból is vizsgálták és kutatták. Ebben igen fontos terület a „tökéletes világ” képzetének vizsgálata, amely a *csi* ideális áramlásán túl az ideák *li* princípiumában jelenik meg.<sup>102</sup> A *li*-vel kapcsolatba hozható teljes anyag bemutatása azonban messze meghaladja ennek az írásnak a kereteit,<sup>103</sup> hiszen itt részletesebben csupán Leibniznek a *Változások Könyvével* kapcsolatos vizsgálódását kísérelhettük meg

<sup>101</sup> Azt, hogy Leibnizet élete végéig foglalkoztatta a kínai bölcsélet kérdésköre, egyik utolsó írása bizonyítja: *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1715–1716). A szövegről és annak a leibnizi életműben betöltött szerepéről lásd Ribas 2003.

<sup>102</sup> A *li* fogalmának a leibnizi életműben való megjelenéséről lásd Lach 1945. 436–455, 448–453, illetve Mungello 1971. 3–22, 8–14.

<sup>103</sup> Mind Lach tanulmánya, mind pedig Perkins kötete részletesen kitér Leibniz *li*-vel kapcsolatos vizsgálódásainak forrásaira (Lach 1945 és Perkins 2004).

bemutatni. Joseph Needham hipotézisét, amely szerint Leibniz organikus világmodellje és a *Monadológia* koncepciója, valamint az idealizmus és a tisztán természettudományos szemlélet közti ellentét feloldása a *li*-ről való ismereteken alapult, Jacques Gernet ismerteti, majd ezeket fűzi hozzá az elmondottakhoz:

Mindenesetre érdemes megjegyezni, hogy a 16. századtól kialakuló kísérleti tudományok speciálisan „modern” aspektusaikban összhangban voltak azokkal a kínai fogalmakkal (például a mágnesség, az erőter, a hullámterjedés és a korpuszkuláris örvények fogalmával, valamint az organikus teljesség és az élőlények önszabályozásának a koncepciójával), amelyek mindaddig nem voltak jelen a nyugati hagyományokban. Meglepő lenne, ha ezt az egybeesést kizárólag a véletlennek lehetne tulajdonítani. Gernet 2005. 401

Ha elfogadjuk Needham hipotézisét arról, hogy a *Monadológia* gondolatait a *li* princípiumának ismerete is inspirálhatta, úgy ne feledkezzünk el arról a tényről, hogy a *li* neokonfucianus definícióját a kínai buddhista filozófia eredményei alapozták meg (Irons 2008. 302–303).<sup>104</sup> A kínai buddhista filozófia kimutatható fejlődési folyamat után végül a *hua-jen* és a *csan* irányzat rendszerén belül fejti ki és fogalmazza meg a *li* rendszerbe foglalt ideáját. Így egy sor lépcsőn, vagy értelmezési fázison keresztül a középkori *csan* bölcséletének *közvetett hatása volt* az újkori európai filozófiára. S a történet itt nem ér véget, sőt újabb csavart rejt magában, hiszen Leibniz munkássága a 20. századi nyugati típusú japán filozófia egyik meghatározó alakjára, a zen buddhista szellemiségen nevelkedett Nisida Kitaróra (西田幾多郎, 1870–1945) is nagy hatással volt. Mint azt Kijosi Sakai megjegyzi, Nisida Kant mellett Leibnizre hivatkozik szövegeiben a leggyakrabban (Sakai 2008. 92–113, 92). *Az én, az öntudat és a vallás* mibenlétének kutatása szoros szálakkal fűzi össze a két gondolkodó munkásságát. A Needham-hipotézis alapján Nisida így Leibniznél a vonatkozó szövegrészletekben saját gondolati gyökereinek, a *csan* és a neokonfucianizmus konkrét fogalmainak, a *csi*-nek és a *li*-nek európai értelmezését és továbbgondolását is visszaolvasta, minden valószínűség szerint anélkül, hogy ennek tudatában lett volna.

Mivel Leibniz a gyerekcipőben járó, éppen születőfélben lévő európai sinológia eredményeit ismerte, ismertette és dolgozta fel, szinte természetes, hogy hibás képek, a pontos ismeret hiányában téves elképzelések is megjelentek leveleiben és értelmezésében. Amiben viszont munkássága a mai napig példaértékű, az hozzáállása és szellemi elfogulatlansága, hiszen Kínával kapcsolatos vizsgálódásait a nagyfokú nyitottság jellemezte. Elfogadóan és egyben szellemi alázattal tudta szemlélni a más kultúra idegen kategóriáit, ami a valódi megismerés és tartalmi feltárás kulcsa.

<sup>104</sup> A Hua-jen iskola tanításainak neokonfucianusokra tett hatásáról lásd Wing-Tsit Chan 1969. 406–408.

## IRODALOM

- [Bakos József] 1988. Az I Ching mint az univerzum kínai modellje. *USZÓ*, 4. Budapest, Buddhista Misszió. 5–22.
- Barrow, John D. 1994. *A fizika világgépe*. Ford. Fejes Erzsébet – Menczel László. Budapest, Akadémiai.
- Bol, Peter K. 2008. *Neo-Confucianism In History*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Borges, J. L. é. n. Az elágazó ösvények kertje. Ford. Bolgár Lajos. <http://hetoivlasmany.blogspot.hu/2010/08/jorge-luis-borges-az-elagazo-osvenyek.html>. 2011. 08. 16.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Brockey, Liam Matthew 2007. *Journey to the East*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Camus, Yves 2007. Jesuits' Journeys in Chinese Studies. *World Conference on Sinology 2007*. Beijing, Renmin University of China – Macau Ricci Institute.
- Capra, Fritjof é. n. *A fizika taója*. Ford. Dankó Zoltán – Pavlov Anna. Budapest, Tericum.
- Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China*. USA, Princeton University Press.
- Chih-hsu, Ou-i 1994. *The Buddhist I-Ching*. Boston–London, Shambhala.
- Clarke, J. J. 1994. *Jung and the Eastern Thought*. London, Routledge.
- Cofresi, Lina L. 1987. Hierarchical Thought in the Spanish Middle Ages: Ramón Lull and Don Juan Manuel. In Marion Kuntz (szerk.) *Jacob's Ladder and the Tree of Life. Leathers and Kuntz*. New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris, American University Studies.
- Collani, Claudia von 2007. The First Encounter of the West with the Yijing Introduction to and Edition of Letters and latin Translations by French Jesuits from the 18th Century. In *Monumenta Serica*. Vol. 55. 227–387.
- Couplet, Phillippe – Prospero Intorcetta 1687. *Confucius sinarum philosophus, sive, Scientia sinensis latine exposita*. Parisiis, Apud Danielem Horthemels.
- Csen, Hsziaovang [Chen Xiaowang] <http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8> 2011. 06. 05.
- Csuang Ce 1997. *A virágzó délvidék igaz könyve*. Ford. Dobos László. Budapest, Palatinus.
- Drasny József 2005. *A Ji king elfeledett világgépe*. Budapest, Szenzár.
- Dumoulin, Heinrich 1985. *Geschichte des Zen Buddhismus*. 1. kötet. *Indien und China*. Bern–München, Francke Verlag.
- Eberhard, Wolfram 1983. *Lexikon chinesischer Symbole*. Köln, Eugen Diederichs Verlag.
- Eco, Umberto 1998. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen János. Budapest, Atlantisz.
- Eke Károly 1986. *A keleti gyógyítás útjain*. Budapest, Medicina.
- Elman, Benjamin A. 2006. A Cultural History of Modern Science. In *China*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Fung Yu-lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Gernet, Jacques 2005. *A kínai civilizáció története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Hamar Imre 1998. *Kínai buddhizmus a középkorban*. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi.
- Heisenberg, Werner 1967. Fizika és Filozófia. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Morlin Zoltán – Kiss István – Graff György – Simonffy Géza. Budapest, Gondolat.
- Henderson, John B. 1984. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York, Columbia University Press.
- Hetzner, Dominique 1996. *Das alte und das neue Yijing – Die Wandlungen des Buches der Wandlungen*. München, Eugen Diederichs Verlag.

- Ho Peng Yoke 2003. *Chinese Mathematical Astrology*. London – New York, Routledge–Curzon.
- Hua-ching Ni 1990. *The Book of Changes and the Unchanging Truth*. Santa Monica, Seven Star Communications.
- Ichiro Yamaguchi 1997. *Ki als leibhaftige Vernunft*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Irons, Edward A. 2008. *Encyclopedia of Buddhism*. New York, Facts On File.
- Jing-Nuan Wu 1991. *Yi Jing*. Washington, ASTSS.
- Józsa Sándor 1966. *Kína és az Osztrák–Magyar Monarchia*. Budapest, Akadémiai.
- Kakuk Zsuzsa (szerk.) 1985. Ujgur irodalom. In Kakuk Zsuzsa (szerk.) *Örök Kőbe Vésve*. Budapest, Európa. 49–136. A szöveg elektronikus változata:  
<http://terebeess.hu/keletkultinfo/ujgurirod.html>, Részletek a kínai Ji-king átköltéséből. Ford. Tandori Dezső, 2015. 01. 15.
- Kalinowski, Marc 2009. Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou: Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries. In John Lagerwey – Marc Kalinowski (szerk.) *Early Chinese Religion*. Leiden–Boston, Brill.
- Kelemen János 2000. *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest, Áron Kiadó.
- Kiyoshi Sakai 2008. Gottfried Wilhelm Leibniz und Kitaro Nishida (sic!). Die Frage nach dem wahren Selbst. *Studia Leibnitiana*. Band XL, Heft 1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag. 92–113.
- Kohn, Livia 2008. *Chinese Healing Exercises*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Komoróczy Géza 1995. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, Osiris.
- Lach, Donald F. 1945. Leibniz and China. *Journal of the History of Ideas*. 6/4. 436–455.
- Lee, J. Y. 1970. Some Reflections on the Authorship of the I Ching. *Numen*. 17/3. 200–210.
- Leeuw, Gerardus van der 2001. *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia – Dani Tivadar – Takács László. Budapest, Osiris.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Monadológia*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Gottfried Wilhelm Leibniz Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor *et al.* Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*. Philosophische Bibliothek Band 548. Meiner Verlag.
- Leibniz, G. W. 1978. *Dissertatio de Arte Combinatoria*. In uő: *Die philosophischen Schriften 4*. Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1979. *Das Neueste von China – Novissima Sinica [1697.]* Edition des Textes mit Übersetzung und kommentierenden Beigaben. Köln.
- Li, Wenzhao – Hans Poser (szerk.) 2000. *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Internationales Symposium. Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Liao, Sung J. – Lee, Mathew H. – Lorenz, K. Y. Ng. 1974. *Principles and Practice of Contemporary Acupuncture*. New York – Basel – Hong Kong, American Academy of Acupuncture Inc.
- Liu Li 2004. *The Chinese Neolithic*. Cambridge *et al.*, Cambridge University Press.
- Lloyd, Geoffrey – Nathan Sivin 2002. *The Way and the Word – Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven – London, Yale University Press.
- Méder Zsombor Zoltán 2005. A „megfelelő” szavak és a dolgok – John Wilkins analitikus nyelve. *Kellék*. [http://www.matarka.hu/cikk\\_list.php?fusz=42148](http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=42148)
- Ming Dong Gu 2005. *Chinese Theories of Reading and Writing*. Albany, SUNY.
- Mungello, D. E. 2009. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Lanham *et al.*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Mungello, D. E. 1971. Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism. *Philosophy East and West*, 21/1. 3–22.

- Mungello, D. E. 1982. Die Quellen für das Chinabild Leibnizens. *Studia Leibnitiana*, Bd. 14. H. 2. 233–243
- Mungello, D. E. 1989. *Curious Land*. USA, University of Hawaii Press.
- Needham, Joseph 2000. *Science and civilisation in China*. VI. Cambridge, CUP.
- P. Szabó Sándor 2003. Újonnan felfedezett ókori kínai szövegleletek. In *Kínai nyelv és irodalom*. Budapest, Balassi.
- Pagani, Chaterine 2001. *Eastern Magnificence European Ingenuity*. Michigan, The University of Michigan Press.
- Pálos István 1963. *A hagyományos kínai orvoslás*. Budapest, Gondolat.
- Perkins, Franklin 2004. *Leibniz and China*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Poser, Hans 2000. Leibnizens Novissima Sinica und das europäische Interesse an China. In Wenchao Li–Hans Poser: *Das Neueste über China*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Pregadio, Fabrizio (szerk.) 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. 1. kötet. London – New York, Routledge.
- Reinbothe, Hermann – Nesselrath, Heinz-Günther 1979. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Novissima Sinica – das Neueste von China*. Edition des Textes mit Übersetzung und kommentierenden Beigaben. Köln.
- Ribas, Albert 2003. Leibniz' „Discourse on the Natural Theology of the Chinese” and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West*. 53/1. 64–86.
- Robinet, Isabelle 1963. Yijing. In Fabrizio Pregadio (szerk.) *The Encyclopedia of Taoism II*.
- Robinet, Isabelle 2006. *A taoizmus kialakulása és fejlődése*. Ford. Szabados Levente. Budapest, Arany Hegy Alapítvány.
- Rowbotham, Arnold H. 1956. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 17/4. 471–485.
- Rutt, Richard 2002. *The Book of Changes*. London – New York, Routledge–Curzon.
- Ryan, James A. 1996. Leibniz' Binary System and Shao Yong's „Yijing”. *Philosophy East and West*. 46/1. 59–90.
- Sain Márton 1986. *Nincs királyi út!* Budapest, Gondolat.
- Sántidéva é. n. *Bódhicsárjaavatára, I/5*. Kézirat.
- Schönberger, Martin 1992. *The I Ching and the Genetic Code*. Santa Fe, Aurora Press.
- Shchutski, Iulian K. 1979. *Researches on the I Ching*. New Jersey, Princeton University Press.
- Simonics Péter 1988. *A kínai akupunktúra régen és ma*. Budapest, Gondolat.
- Simonovits Anna 1992. *Leibniz filozófiája a 20. század tudományának tükrében*. Budapest, Akadémiai.
- Simonyi Károly é. n. A fizikai alapkutatások frontvonala a harmadik évezred küszöbén. [http://www.termesztvilaga.hu/fizika\\_eve/tortenet/fizort/simonyi/alap.html](http://www.termesztvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fizort/simonyi/alap.html) 2011. 06. 05.
- Smith, Richard J. 2001. Jesuit Interpretations of the Yijing (Classic of Changes). In *Historical and Comparative Perspective*. [http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao\\_Center/Yijing/B.%20Jesuit%20Interpretations%20of%20the%20Yijing.pdf](http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao_Center/Yijing/B.%20Jesuit%20Interpretations%20of%20the%20Yijing.pdf), 2015. 01. 15.
- Smith, Richard J. 2006. Meditation, Divination and Dream Interpretation: Chan/Zen Buddhism, the I Ching (Book of Changes), and Other Chinese Devices for Jungian Self-Realization. [http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao\\_Center/Yijing/C.%20Meditation,%20Divination%20and%20Dream%20Interpretation.pdf](http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao_Center/Yijing/C.%20Meditation,%20Divination%20and%20Dream%20Interpretation.pdf), 2015. 01. 15.
- Smith, Richard J. 2008. *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*. Charlottesville–London, University of Virginia Press.
- Soós Sándor 2011. Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma. *Nagyerdei Almanach*, 2011/2. [http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011\\_1/8\\_2011.1\\_SS.pdf](http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011_1/8_2011.1_SS.pdf), 2015. 01. 15.

- Source, François Louis 2003. The Genesis of an Icon: The „Taiji” Diagram’s Early History. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63/1.
- Swetz, Frank J. 2003. Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese. *Mathematics Magazine*. 76/4. 276–291.
- Swiderski, Richard M. 1980–1981. Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence. *Eighteenth-Century Studies*. 14/2. 135–150.
- Tardy Lajos 1986. Az első magyar Kínában. In *Kis magyar történetek*. Budapest, Kosmosz Könyvek.
- Tokarev, Sz. A. (főszerk.) 1988. *Mitológiai enciklopédia*. 2. kötet. Budapest, Gondolat.
- Tomas, Michael 2005. *The Pristine Dao*. New York, SUNY.
- Tőkei Ferenc 1986. *Kínai filozófia. Ókor*. I. kötet. Budapest, Akadémiai.
- Tze-ki Hon 2005. *The Yijing and Chinese Politics*. Albany, SUNY.
- Vámos Péter 1995. Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I. *Keletkutatás*. 1995. ősz. Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó. 9–22.
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Ford. Kovács Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Wai-ming, Benjamin Ng 2000. The I Ching In Late-Choson Thought. *Korean Studies*. Vol. 24. Honolulu, University of Hawai’i Press. 53–68.
- Walker, D. 1972. Leibniz and Language. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 35. 294–307.
- Wieger, L. S. J. 1965. *Chinese Characters*. New York, Dragon Book Reprint Corp.
- Wilhelm, Richard 1992. *Ji King – A Változások Könyve*. II. kötet. Ford. Pressing Lajos. Budapest, Orient Press.
- Wing-Tsit Chan 1969. *A Source Book In Chinese Philosophy*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Wyatt, Don J. 1996. *The Recluse of Loyang*. Honolulu, University of Hawai’i Press.
- Zhang Mingwu – Sun Xingyuan 1985. *Chinese Qigong Therapy*. Jinan (China), Shandong Science and Technology Press.
- Zhanwen Liu (szerk.) 2009. *Essentials of Chinese Medicine 2*. Heidelberg – London – New York, Springer Dordrecht.



## A newtoni természetfilozófia leibnizi kritikája a 21. század elején

### I. BEVEZETÉS

Ha egy évforduló kapcsán valamely régi gondolkodó életműve felé fordulunk, azt vizsgálhatjuk múltbeli alkotásként, melynek ismerete hozzájárul az adott korszak gondolkodásának és általában a gondolkodás történetének mélyebb megértéséhez. De olvashatjuk abból a szempontból is, hogy mennyiben szólít meg a mában bennünket, mennyiben járul hozzá mai problémáinkhoz és vitáinkhoz, egyszóval: mennyiben „aktuális”.

Természetesen az ilyen, a korábbi korszakokhoz tartozó alkotásokban időszerű problémákat föllelő – vagy ilyeneket föllelni vélő – olvasat módszertani veszélyeket rejt magában. Így „optikai csalódás” érheti az olvasót, amennyiben a régi gondolatok hatása alá kerülve aktuálisnak érezhet olyan kérdéseket, amelyek valójában mai világunkban már közömbösek. És folytonosan kísért a veszély, hogy mai fogalmainkat, kérdéscsoportjainkat visszavetítjük a régi szövegekre, és ezért érezzük azokat még ma is időszerűnek. E módszertani veszélyek azonban nem jelentik azt, hogy e szövegekhez csupán történeti szempontból szabad fordulnunk. Csupán arra figyelmeztetnek bennünket, hogy tudatosan kell törekednünk elkerülésükre, és ennek részeként – szemben az olykor jelentős filozófusok által is elkövetett hibával – nem szabad megalapozott érvek nélkül átlépni a filozófiatörténetben kialakult szöveginterpretációkon.

A jelen tanulmányban e főnti módszertani veszélyek tudatában azt szándékozom megmutatni két konkrét problémakör tekintetében, hogy Leibniz érvelése Clarke-hoz írott leveleiben nem csupán gondolkodástörténetileg érdekes, hanem ma is érvényes. Ennek során az einsteini relativitáselmélet geometriai és fizikai értelmezése közötti diszkussziót, valamint a darwini evolúcióelmélettel kapcsolatos, az „értelmes tervezet” elmélete nyomán kibontakozott vitát fogom elemezni a leibnizi koncepció szemszögéből.

Mielőtt azonban a tárgyunkra térnénk, röviden szeretném jelezni azt, hogy a Leibniz–Clarke-vita alábbiakban tárgyalásra kerülő mozzanatainak időszerűsége nem azonos Leibniz filozófiájának gondolkodástörténeti hatásával. Így például a szimbolikus logikát, a tér és az idő relacionista fölfogását vagy az elégséges alap elvét érintő kérdésekben Leibniz eleve jelen van ma is, hiszen ezek az

elméletek és elvek tőle származnak.<sup>1</sup> A jelen tanulmány tárgyául választott két vita viszont független Leibniz filozófiájától. Résztevéiben többnyire föl sem vetődik az, hogy diszkussziójuk szempontjából jelentőséggel bírhatnak olyan érvek, amelyek egy három évszázaddal ezelőtti, jellegzetesen az akkori kor szellemi kontextusában kibontakozó vitában kerültek megfogalmazódásra. A leibnizi filozófia *mélységét, vitalitását és heurisztikus erejét* tanúsítja, hogy az ilyen, a leibnizi filozófiai hagyománytól függetlenül kibontakozó mai vitákban is visszafordulhatunk hozzá.

## II. LEIBNIZ CLARKE-HOZ ÍROTT ÖTÖDIK LEVELÉNEK 47. PONTJA ÉS A RELATIVITÁSELMÉLET FIZIKAI ÉS GEOMETRIAI ÉRTELMEZÉSE KÖZÖTTI VITA

### *1. Leibniz ismeretelméleti-fenomenológiai érvelése a fizikai entitásoktól függetlenül létező tér fogalma ellen Clarke-hoz írott V. levelében*

Mint ismeretes, az abszolút tér és idő newtoni fogalmát kritizálva Leibniz nem csupán a newtoni fölfogás általa gyengének vélt pontjaira mutat rá, hanem egyúttal a tér és az idő relacionista természetére vonatkozó saját elméletét szegezi szembe vitapartnerével.<sup>2</sup> Ez az elmélet azután meghatározó szerepet játszott a tér és az idő természetével kapcsolatos későbbi vitákban, s ma is az e tárgykört érintő alapvető filozófiai elméletek egyike (vö. pl. Earman 1989). Viszont úgy tűnik, ez idáig mind a Leibniz-irodalom, mind a tér és az idő problémájával foglalkozó filozófiai értekezések figyelmét elkerülte, hogy a relativitáselmélet uralkodó – „geometriainak” nevezhető –, valamint az ezzel szembenálló „fizikai” értelmezése közötti vitában az utóbbi a leibnizi, az előbbi pedig a newtoniánus álláspontnak felel meg, és ezért Leibniz vonatkozó érveinek néhány eleme e mai vita kontextusában is alkalmazható.

A tér és az idő newtoni fogalmával szemben Leibniz által megfogalmazott érvek négy csoportba sorolhatók. Ezek egyike teológiai jellegű, amennyiben a német filozófus Newtonnak a térrel és az idővel kapcsolatos elképzelését öszszegegyeztetetetlennek tartja a kereszténység istenfogalmával. További kettő metafizikai alapelvekre, konkrétan az elégséges alapnak és a megkülönböztetetlennek azonosságának elvére hivatkozik. (Az utóbbi ugyan az előbbiből következik, de az érvelés során számos esetben önálló premisszaként szerepel). Emellett, érvelésének negyedik szegmensében, a filozófus megpróbál a newto-

<sup>1</sup> Az e témát érintő gazdag, szerteágazó irodalomból talán a viszonylag új, áttekintő Krömer – Chin-Drian 2012. kötetet ajánlhatnánk.

<sup>2</sup> Lásd pl. Leibniz Clarke-hoz írott harmadik levelének 4. pontját: Clarke 1717. 56 (az eredeti francia szöveg), illetve 57 (Clarke fordítása).

ni koncepcióban saját metafizikai elveitől független – belső – ellentmondásokat fölmutatni. Számunkra most azonban nem ezek, hanem a Clarke-hoz írott ötödik levelének 47. pontjában található azon elemzés az érdekes, amely a fizikai dolgokhoz képest önállóan létező tér és idő fogalmának keletkezésével foglalkozik, és amely mind a teológiai-metafizikai, mind a newtoni fölfogás belső ellentmondásait tagláló érvekhez képes egy újabb – *ötödik* – érvtípusként azonosítható.

Amikor az emberek nagyszámú, egyszerre létező dologra tekintenek – állapítja meg itt Leibniz –, az együtt létezés adott rendjét figyelik meg közöttük, melyben a dolgok többé-kevésbé egyszerűen viszonyulnak egymáshoz. Ez a rend pedig konkrétan a helyzetük vagy távolságuk (Clarke 1717. 194 és 196, illetve 195 és 197). E viszonyrendszert elemezve jut el azután a „hely”, valamint a helyek összességként adódó „tér” fogalmához. Egy adott dolog úgy is megváltoztathatja viszonyát a többihez – fejtegeti –, hogy ezek az utóbbiak egymás között megőrzik relációikat. S amikor egy új dolog lép be ugyanabba a relációrendszerbe, amely korábban az előbbi dologhoz tartozott, akkor azt mondjuk, hogy ez az új dolog a régi helyére került. „S azt, ami magában foglalja mindezen helyeket, térnek nevezzük” (Clarke 1717. 196, illetve 197).

Ez azt mutatja, hogy a hely (és következtetésképpen a tér) fogalmának kialakításához elég tekintetbe vennünk a dolgok közötti relációkat és azok változásának szabályait, és nincs szükségünk arra, hogy bármiféle abszolút realitást képzeljünk el azokon a dolgokon kívül, amelyeknek elhelyezkedését vizsgáljuk.

Clarke 1717. 196, illetve 197 és 199

*2. Leibniz családja-hasonlata mint a tér és az idő relacionista fölfogásának – és az önálló tér és idő létezését állító gondolkodók által elkövetett hibának – szemléltetése*

Leibniz a tér relacionista fölfogását, valamint azt, hogy magának a térnek a fogalma az önálló tér képzetének hamis volta ellenére miért használható a fizikában, egy igen kifejező hasonlattal ábrázolja, amely – mint látni fogjuk – a relativitás-elmélettel kapcsolatos mai vitában különös heurisztikus erővel bír:

Az elme képes arra, hogy képet alkosson magának a leszámazási vonalakról, melyben minden személynek megvan a maga helye e vonalak egyikén, és a vonalak hossza kizárólagosan a generációk számától függ [...]. Ha ehhez hozzáadná valaki a lélekvándorlás fikcióját, a személyek helyet változtathatnának e vonalakon. [...] S mégis, ezek a leszámazási helyek, vonalak és terek, bár a valódi igazságot fejeznék ki, csupán ideális dolgok [*choses ideales*] volnának.

Clarke 1717. 200, illetve 201

Bár első olvasatban furcsának tűnhet, hogy Leibniz a fiktívnek tekintett lélek-vándorlást is beépíti a családfába, nem szabad elfelejtenünk arról, hogy itt kétrétegű hasonlatról van szó, amennyiben *térbeli* struktúrával ábrázol egy *időbeli* struktúrát, abból a célból, hogy ezen *időbeli* struktúra segítségével éppen *a tér* pusztán ideális volta mellett érveljen. A lélek-vándorlás fikciója pedig azt a tényt jeleníti meg, hogy a fizikai dolgok képesek a térben mozogni.

E családfa-hasonlat a leibnizi értelemben vett térfogalom kettős természetét szemlélteti: *egyrészt* azt, hogy a tér fogalma valóságos összefüggéseket (az együtt létező dolgok viszonyrendszerét), és ennyiben az igazságot írja le; *másrészt* azt, hogy a fizikai létezőkön túli, önálló térnek nincs megfelelője a fizikai valóságban, s így az hamis képzet.

Leibniz ezután (a levél 49. pontjában) – az időnek a levelezésben már korábban kifejtett relacionista fölfogását követve – azt hangsúlyozza, hogy a tér és az idő közötti analógia következtében az egyik éppen úgy csak eszmei dolog (*une chose ideale*) lehet, mint a másik (Clarke 1717. 206 és 208, illetve 207 és 209), s így az idő sem más, mint csupán az időrelációkat megragadó gondolati létező.

A családfa-hasonlat a filozófiatörténet megvilágító erejű hasonlatai közé tartozik. S ha jelentőségében nem is (hiszen a tér és az idő relacionista koncepciójának filozófiai szerepe messze nem mérhető össze Platón ideaelméletével), de erejét és tömörségét tekintve Platón barlanghasonlatával állítható párhuzamba.

### 3. A relativitáselmélet értelmezésével kapcsolatos modern vita

De miképpen kapcsolható ide a relativitáselmélet, hiszen annak egyik alapvető jegye éppen az, hogy elveti a newtoni abszolút teret és időt? A válasz e kérdésre egyszerű: bár Leibniz nagy hangsúlyt fektet a newtoni tér és idő abszolút, változatlan és homogén voltának kritikájára, bírálatának célpontjában mégsem egyszerűen ez áll, hanem általában a fizikai dolgokon túli, azok mellett önállóan létező tér és idő fogalma. S ha a relativitáselmélet el is veti a newtoni tér és idő többi jegyeit, uralkodó interpretációja a benne szereplő matematikai téridőt ilyen, a téridőbeli fizikai entitásoktól különböző létezőként fogja föl.

S e ponton jutottunk el a relativitáselmélet fizikai és geometriai interpretációjának ellentétéhez. Mielőtt azonban ezzel foglalkoznánk, röviden megemlíjtük, hogy a speciális relativitáselmélet által tárgyalt két tipikus relativisztikus jelenség a mozgás irányába eső hosszaknak a *vonatkoztatási rendszertől függő* összehúzódása, és a fizikai folyamatoknak – így az óráknak – ugyancsak a *vonatkoztatási rendszertől függő* lelassulása az egyenes vonalú egyenletes – tehetetlenségi – mozgást végző testekben. Az általános relativitás tárgyát képező jelenségek köre

ennél bővebb, de az egyszerűség kedvéért ezek közül itt csak a Nap mellett elhaladó csillagfénynek a newtoni elhajlástól különböző – annál nagyobb – relativisztikus elhajlását említjük meg. Mármost Einstein elmélete alapján ezek a jelenségek – és még számos további jelenség – pontosan kiszámolhatóak, és a kiszámolt értékek a mérési hibahatárokon belül összhangban vannak a tapasztalattal. (Azaz azokkal a számokkal, amelyeket a fizikai vizsgálatok során műszo-reink segítségével generálunk). A bennünket itt érdeklő kérdés viszont az, hogy *azon túl, hogy az elmélet képes ezekre a sikeres számításokra, megmagyarázza-e – és ha igen, hogyan – e jelenségeket?*

Az uralkodó fölfogás szerint a válasz e kérdésre az, hogy igen: az a teoretikus, matematikai téridő, amelynek segítségével előre jelezhetőek a fenti értékek, nemcsak sikeres matematikai eszköz, hanem egyúttal egy olyan fizikai létező teoretikus ábrázolása, amely *önálló létezőként* a fizikai világhoz tartozik, s ennek az önálló létezőnek a geometriai szerkezete az, ami a relativisztikus jelenségeket kiváltja. Így például e koncepcióban a csillagfény Nap melletti elhajlásának mértéke azért nem a Newton, hanem az Einstein alapján számolt értéknek felel meg, mert a Nap körzetében a téridőt az általános relativitáselmélet alapegyenletéből következő nem eukleidészi geometria jellemzi. Jóllehet (a speciális elmélettel szemben) az általános relativitás elméletében a téridő már sem nem homogén, sem nem abszolút (mivel geometriája a fizikai részecskéktől és a fizikai mezőktől függ), ennek itt nincs jelentősége. A függőség ugyanis nem zárja ki az önálló létezést, hanem egyenesen föltételezi. („A” csak akkor függhet „B”-től, ha különbözik tőle.)

Az uralkodó fölfogás számára tehát a téridő önálló fizikai létező, és ennek nyomán a benne hivatkozott geometria egy fizikai létező sajátossága, amely mint ilyen a relativisztikus jelenségek „okaként” maga is fizikai természetűként jelenik meg. Ezért e fölfogás követői általában nem tekintik az általuk adott magyarázatot „geometriainak”. Tekintettel azonban az így föltételezett fizikai valóság geometriai jellegére, valamint mintául véve az „idő” – és a „fizika” – „geometrizációjának” fogalmát, e fölfogásra mi a következőkben mégis „a relativitáselmélet geometriai értelmezéseként” fogunk hivatkozni.

Einstein a fizika e geometrizációját csak mint átmeneti, időleges magyarázatot fogadta el, amelyet a fizikának a jövőben oly módon kell meghaladnia, hogy a fogalmi alapjául szogáló órákat és mérőrudakat az azokat fölépítő mikrofizikai viszonyokra (fizikai részecskékre és mezőkre, valamint a közöttük föllépő kölcsönhatásokra) vezeti vissza. Ez azt jelenti, hogy Einstein jövőbeli föladatként egy olyan fizikát tűz ki célként, amely túllép a fizika geometrizációján, és a tér-idő, illetve annak geometriája helyett a relativisztikus jelenségeket a fizikai létezők – mezők, részecskék és a belőlük összeálló fizikai testek – kölcsönhatásaival, azaz *a közöttük lévő relációkkal* magyarázza. (Lásd Einstein azon megjegyzését, amelyben az úgynevezett „ikerparadoxon” geometriai tárgyalásának nem teljes

voltára utal,<sup>3</sup> valamint *A geometria és tapasztalat* című tanulmányát<sup>4</sup> és 1949-es önéletrajzát.<sup>5</sup>

Mint utaltunk rá, a ma uralkodó fölfogás Einstein fönti elképzelésével szemben azzal azonos, amit mi az előbbiekben a „geometriai interpretációként” jelöltünk meg. Bár a relativitáselmélet oktatása elsősorban az elmélet matematikájának oktatását jelenti, és ehhez képest másodlagos jelentőségűek azok a verbális kommentárok, amelyekben az értelmezés kérdése megjelenik, ma mind a fizikusok nagyobb részének meggyőződésében, mind az egyetemi oktatásban, mind pedig a tankönyvek és a népszerűsítő írások többségében a geometriai interpretációba ütközünk. Ennek megfelelően az Einstein által kívánatosnak tartott jövő jegyében gondolkodó fizikusok és filozófusok kissebbségben vannak, és olykor kifejezetten a fizika disszidenseinek tekintik őket. A korábbi generációk tagjai közül közéljük tartozott a magyar Jánossy Lajos, aki nemcsak a kozmikus sugárzás kutatásában és a fizikai méréselméletben volt kiemelkedő fizikus, hanem a vele szembeni előítéletektől eltérően a relativitáselmélet alternatív értelmezése területén is: ő alkotta meg ennek az elméletnek fogalmilag és matematikailag talán leginkább kidolgozott lorentziánus értelmezését, amely *egyik oldalról* ugyan (az éter fogalma tekintetében) ellentétes Einstein elképzelésével, de *másik oldalról* (matematikájában) azonos vele, és – az Einstein által megkívánt módon – a fizikai létezők viszonyára vezet vissza a relativisztikus jelenségeket (Jánossy 1971; vö. még Duffy–Levy 2009). Legújában pedig – a 2005-ös Einstein-évforduló kapcsán – a neves oxfordi tudományfilozófus, Harvey Brown opponálta a geometriai interpretációt Jánossyt egyik elődjeként megnevező (bár a magyar fizikus lorentziánus, éteralapú megközelítését elvető) könyvében (Brown 2005). E tekintetben Brown művének tudomány-szociológiai helyzete is említésre méltó, amennyiben a szerző azt oxfordi tudományfilozófusként, Oxfordban jelentette meg, amit az tett lehetővé, hogy korábbi munkássága révén jelentős respektust vívott ki az uralkodó fizikafilozófiában. Ennek ellenére a könyvet számos kritikai megjegyzés kísérte, és voltak olyanok is, akik egyenesen ellenérzésüket fejezték ki azzal szemben. Másik oldalról viszont néhányan az idők pozitív változásaként értékelték kiadását: annak jeleként, hogy a geometriai interpretáció egyoldalú uralma enyhülni fog, és megnyílik majd az út a relativitáselmélettről folytatott értelmes filozófiai diszkussziók számára. (Ezzel kapcsolatosan megemlítenéd, hogy már Brown könyvének megjelenése

<sup>3</sup> Albert Einstein: Párbeszéd a relativitáselmélet elleni kifogásokkal kapcsolatosan. In Einstein 2005. 109–126, hivatkozás: 116–102.

<sup>4</sup> Einstein: Geometria és tapasztalat. In Einstein 2005. 282–293, hivatkozás: 288, 290.

<sup>5</sup> Einstein: Önéletrajz. In Einstein 2005. 383–442, hivatkozás: 419–420. Vö. még Brown 2005. 113–114.

előtt lezajlott egy figyelmet kiváltó pengeváltás e témakörben,<sup>6</sup> s a fizikai vagy geometriai magyarázat problémaköre megjelenik egy 2004-es konferencia anyagából válogatott, 2006-ban kiadott kötetben is. Lásd Dieks 2006.)

#### *4. Leibniz jelentősége a relativitáselmélet fizikai és geometriai értelmezése közötti vitában*

Láttuk, hogy amíg a „geometriai” interpretáció – amely a téridőt a fizikai mezők és részecskék által ugyan befolyásolt, de ezzel együtt azokhoz képest önálló létezőnek tekinti – ellentétes a leibnizi fölfogással, addig a „fizikai” interpretáció – amelyben tehát a relativisztikus jelenségeknek nem magyarázata az önálló téridő geometriája, hanem azok a fizikai részecskék és mezők között fellépő különböző kölcsönhatásokból erednek – összhangban van a leibnizi relacionista tér- és időfogalommal. De ugyanez megfordítva is igaz: a geometriai interpretáció térideje a newtoni önálló tér és idő utódja (még akkor is, ha nem abszolút és homogén). S mivel a leibnizi ötödik levél 47. pontja nem a newtoni tér és idő homogenitására, de nem is azok abszolút voltára, hanem a Leibniz által hangsúlyozottan kritizált önállóságuk (önállóságukra) vonatkozik, az ottani gondolatmenet érvényes a geometriai interpretációra is. Eszerint a relativitáselmélet térideje nem hamis, nem téves konstrukció. Olyan, mint a családfa: a valóságot, az igazat írja le, ám ennek ellenére csak eszmei létező, amelynek *nincs* a fizikai létezőktől, azaz a részecskéktől és a mezőktől (beleértve e mezők közé a gravitációs mezőt is!), valamint azok relációitól különböző, önálló fizikai megfelelője. Így annak geometriája ugyanúgy nem oka a relativisztikus jelenségeknek, miképpen nem oka a családfa geometriai struktúrája sem a szülők és az utódok közötti leszármazásnak.

Talán mindenki számára ismert a relativitáselmélet kapcsán elterjedt azon állítás, amely szerint ez az elmélet bebizonyította volna, hogy az idő nem más, mint egy tértípusú létező – a „téridő” – egyik dimenziója, és egyedül emberi gyarlóságunk miatt érzékeljük különeműeknek a térdimenziókat és az idődimenziót. Így az egyébként leibniziánus matematikus-fizikus, Hermann Weyl szavaival „a világ térbeli szeletét mint térben lebegő, időben folytonosan változó képet”<sup>7</sup> csupán tudatunk kelti életre. Vagy Minkowskinak a téridő fogalmát bevezető nevezetes tanulmánya szerint: „a tér magában és az idő magában

<sup>6</sup> Balashov–Janssen 2003, illetve Brown–Pooley 2006. (A vitában – tőlünk eltérően – mindkét fél a speciális elmélet Minkowski-terének státuszával foglalkozik, de mindkettő jelzi, hogy okfejtése kiterjeszthető az általános elméletre is.)

<sup>7</sup> Weyl 1949. 116, illetve Weyl 1966. 150. Leibniz Weylre gyakorolt hatásáról lásd pl. Scholz 2012. (Az, hogy miképpen illeszkedhet a föntebb idézett mondat a modern matematika és fizika értelmezésében Leibnizhez forduló Weyl gondolatvilágába, külön tanulmány tárgya lehetne.)

puszta árnyékká válik, és csupán a kettő egyfajta egyesítése őrizi meg önálló létezését”.<sup>8</sup>

Az eddigiek alapján talán már nyilvánvaló az olvasó számára, hogy az ilyen állítások hamisan írják le Einstein elméletét: a tér és az idő minőségi különbsége ugyan az elmélet matematikai téridejében valóban elmosódik (illetve az csupán matematikai-mennyiségi különbségként jelenik meg), ám ennek rávetítése a fizikai valóságra már az elmélet egy adott interpretációjának, mégpedig a fizikai jelenségektől függetlenként értelmezett téridőnek – azaz a geometriai interpretációnak – a következménye. (Így amikor Einstein egyes megnyilvánulásaiiban mintegy aláírja a tér és az idő egyneműségét [vö. pl. Petkov 2012. 34], másrészt azt hangsúlyozza, hogy tovább kell lépni a fizikai interpretáció felé, valójában következtetlennül jár el.)

S talán e ponton jelenik meg leginkább a leibnizi ötödik levél 47. pontjában található elemzés és családfa-hasonlat heurisztikus ereje. Mert ha a családfa *egyik oldalról* a valóságot írja le, mégpedig igaz módon; akkor *másik oldalról*, annak ellenére kifejezetten *idői és nem térbeli* kapcsolatokat ábrázol, hogy rajta, mint geometriai konfiguráción, egyszerre vannak jelen az ősök és az utódok, és az idő csupán a térbeli ábra térbeli relációiban – „teresítve” – szerepel benne. Hasonlóképpen, a relativitáselmélet térideje a valóságot írja le, és ugyancsak igaz módon. Ám ennek ellenére abból, hogy benne az idődimenzió a térdimenziókkal egynemű dimenzióként jelenik meg, még nem következik, hogy a fizikai valóságban az idői viszonyok természetük szerint ne különböznenek gyökeresen a térbeli viszonyoktól. S ha a fizikus olvasó esetleg úgy érezné, hogy ezen állítás ellen tiltakoznia kell, gondolja végig, hogy a méterrúd és az egyéb *távolságmérő eszközök* vajon nem különböznek-e alapvető módon az *időmérő eszközöktől*? Ugyan e mérőeszközök mindkét kategóriája számokat generál, és a számokban már eltűnik az azt generáló eszközök különbözősége (s valójában ez a térdimenziók és az idődimenzió matematikai homogenizálásának alapja), ám a tényleges fizikai valóságban ezek az eszközök (a távolságmérő eszközök és az időmérő eszközök) alapvetően más természetűek.

Másképpen fogalmazva, a téridő világvonalai, geodétái, s általában geometriájának idői aspektusai ugyanolyan viszonyban vannak a valósággal, mint a Leibniz által vázolt családfa leszármazási vonalai: *az igazságot, a valóságot írják le* ugyan, de *a fizikai valóságban nem léteznek*; továbbá amit térbeli vonalakként jelölnek, azok igaz voltak ellenére valójában nem térbeli, hanem időbeli relációk. Így az a *matematikai tény*, hogy az általános relativitáselméletben lehetségesek a téridőben zárt időszerű hurkot tartalmazó megoldások, szintén *nem von maga után* semmiféle különösebb *fizikai következményt*, s különösen nem azt, hogy ilyen hurkokon haladva a fizikai létezők „időutazást” téve visszajuthatnának a múltba. Mindezzel együtt persze a

<sup>8</sup> Minkowski 1909. 104; ezen álláspont jelenlétéről a neves fizikusok között lásd Petkov 2012. 34–36, továbbá Craig 2000.



geometriai interpretáció melletti érvként továbbra is fölhozható annak gondolati szépsége, koherenciája, valamint az, hogy a fizikai interpretáció részletes természettudományos kidolgozása mindmáig hiányzik. Így a leibnizi család-fa-hasonlat e kontextusban történő föllevenítésének nem a geometriai interpretáció tarthatatlanként való ellehetetlenítése a funkciója, hanem az, hogy *rámutat: nem a geometriai interpretáció az egyetlen lehetséges megközelítés, és ily módon megnyitja az értelmezés horizontját, teret engedve a filozófiai diszkusszió számára.*

S nem csupán a relativitáselmélet – vagy általában a tudomány – belügyéről van itt szó, hanem sokkal többről: a világ mibenlétéről.

Max Planck néhány évvel ezelőtt szó szerint azt mondta: „Csak ami mérhető, az valóságos.” Joggal vethetjük ezzel szembe: Miért ne létezhetne olyan valóságos, ami nem mérhető egzakt módon? Például a szomorúság?

– bírálta az egyoldalú kalkulatív-szientista gondolkodásmódot pszichiáterek és más orvosok jelenlétében Heidegger 1964. januári szemináriumán a svájci Zollikonban (Heidegger 2006. 7). A geometriai és a fizikai interpretáció vitájában is erről – a tudomány absztrakt világának és fogalomrendszerének, valamint az eleven, valóságos világnak a viszonyáról – van szó. Mert ha elfogadjuk a téridő ontológiai prioritását, és ennek azon következményét, hogy a térdimenziókat és az idődimenziót (s ezáltal a térbeli és idői viszonyokat) csak érzékelőképességünk fogyatékossága miatt tapasztaljuk minőségileg különbözőnek, akkor ebből az következik, hogy az időiséggel kapcsolatos minden élményünk csupán illúzió. Ma egy oly kultúrában érünk, amikor a tudományt tudományként való mibenlétéből kimozdítva, azt tekintélyelvű bunkósbottá változtatva, egyre gyakrabban hangzik el a vád, hogy a filozófia nem halad a korrallal, lemaradt a tudományokhoz képest, és követelményként fogalmazódik meg számára, hogy időfogalmát formálja a relativitáselmélet téridő-fogalmához<sup>9</sup> (azaz ahhoz a világgéphez mely az idővel kapcsolatos élményeinket pusztán illúzióvá fokozza le. Ennyiben *Leibniz föntiekben ismertetett elemzése a tér és az idő fogalmáról nem csupán tudományos és filozófiai jelentőségű, nem csupán ilyen szempontból aktuális, hanem alapvető kulturális jelentőséggel bír a korunkban egyre inkább eluralkodó, csupán a kalkulatív ést elismerő, az ezen túli gondolkodást elutasító bornírt – filozófiaellenes – szcientizmussal szemben.*

##### 5. Két kiegészítő megjegyzés

Ezen a ponton első témánk tárgyalásának végére értünk. Ennek ellenére bizonyos félreértések kizárásának érdekében még két kiegészítő megjegyzést kell tennünk.

<sup>9</sup> Vö. pl. Balashov–Janssen 2003. 343; Petkov 2012. 29–36; Putnam 1967. 247.

(1) Mind a természettudós, mind a természettudományokban nem jártas olvasó egyaránt fölvetheti a kérdést, hogy miért nem végez a fizika ma kísérleti kutatásokat annak eldöntése érdekében, hogy melyik interpretáció a helyes a most taglalt kettő közül? Csakhogy jelenleg mindkét fölfogás a matematikai fizika ugyanazon formuláit interpretálja, és mivel az elméleti előrejelzések a matematikai számításokból adódnak, így azok nemcsak matematikailag, hanem – gyökeresen ellentétes ontológiai tartalmuk ellenére – előrejelzéseikben is ekvivalensek. Ezért mindaddig, amíg filozófiai-ontológiai kérdések nem jönnek szóba (mondjuk a közös munka kávészünetében), a relativitáselmélet területén együtt dolgozó (együtt kísérletező, vagy az elmélet képletei alapján együttesen számításokat végző) fizikusok észre sem vehetik egymásról, hogy azonos interpretációt követnek-e, vagy eltérő interpretációk hívei. Ugyanakkor a geometriai interpretáció azt állítja, hogy tudja a relativisztikus jelenségek okát (ez a téridő geometriája), a fizikai interpretáció viszont csak azt, hogy van egy jó, helyes előrejelzések kiszámítására alkalmas leírása (azaz rendelkezik a leibnizi „családfával”), de ezzel nem elégszik meg, hanem a fizikai okok-összefüggések kutatását igényli. Így ez az utóbbi további kutatásra ösztönöz és ennek során – legalábbis elvben – nem csupán az értelmezésben, hanem a részletekben is túlléphet a geometriai interpretáción. Mivel azonban ma ennek a továbblépésnek még csak lehetséges iránya vagy mikéntje sem látható, a fizikai interpretáció ma csupán olyan alternatív értelmezés, melynek jelentősége elsősorban filozófiai.

(2) Második megjegyzésünk a magyar nyelvi közegnek szól, és célja egy durva félreértés lehetőségének kizárása. Laikusok – de olykor fizikusok is – néha azt állítják, hogy Leibniz tér- és időelmélete mára elavult, mivel csak a részecskéket vehette figyelembe, miközben a mai fizika szerint a világ tele van a legkülönbözőbb terekkel (elektromágneses tér, kvantumterek, Higgs-tér stb.). Ez az ellentetés egy fatális nyelvi félreértésen alapul, mivel a benne hivatkozott tereket más nyelvekben nem a „tér”, hanem a „mező” szóval nevezik meg, és magyarul is sokáig ezt a kifejezést használták. Ha a mai magyar fizikai nyelvből kiszorult a „mező” fogalma, ez éppen a relativitáselmélet geometriai interpretációjának hívei által kikényszerített fejlemény mely azt szolgálta, hogy a teret mint általános fogalmat és a gravitációs mezőt mint konkrét fizikai létezőt ne lehessen megkülönböztetni egymástól. A relacionista tér- és időfelfogásból nem következik tehát, hogy azokat a fizikai entitásokat, amelyeket a magyar nyelv „tér”-ként jelöl meg (elektromágneses tér, gravitációs tér, kvantumtér stb.) ne tekinthetnénk önálló fizikai entitásoknak.

### III. LEIBNIZ ELLENÉRVEI NEWTON TEOLÓGIÁJÁVAL SZEMBEN ÉS AZ „ÉRTELMESES TERVEZET” ELMÉLETE

#### 1. Az „értelmes tervezés” elmélete és a „hiányok Istene”

Az elmúlt évtizedekben egy új teológiai idea jelent meg és vált népszerűvé elsősorban neoprotestáns körökben, de megérintve a katolikus egyház egyes képviselőit is: az úgynevezett „értelmes tervezet” (*intelligent design*) elmélete. E szerint az elképzelés szerint az evolúció tanulmányozásával már a természettudomány keretében, minden metafizika vagy teológia nélkül evidenssé válik, hogy a mai természettudományos elméletek – így különösen a természetes kiválasztódás elmélete – nem alkalmasak az élővilág kialakulásának megmagyarázására, és ez az alkalmatlanság arra utal, hogy a természetben *értelmes tervezet* van jelen. Ez az elmélet alapvetően különbözik mind a szintén neoprotestáns körökhöz kötődő modern kreacionizmustól, mind a darwinizmus klasszikus keresztény kritikájától, amennyiben kifejezetten elismeri az evolúciót, és ennek részeként még azt is, hogy annak számos eleme a véletlen mutációk és a természetes kiválasztódás kölcsönös összjátéka révén megvalósuló természeti folyamatként zajlott le. Érvelése éppen ezen evolúciós keretbe ágyazódik: állítása szerint a természeti evolúció ugyan szerepet játszott az élővilág fejlődésében, ám az élőlények egyes szervei és a különböző szervekből összeálló szervezet mint egész olyan célszerűen egymáshoz rendelt struktúrákat tartalmaz, amelyek kialakulása nem magyarázható meg kielégítő módon csupán a természeti folyamatokra hivatkozva: azok csak értelmes tervezet eredményei lehetnek. E nézet természettudományos képviselői a tudományosság látszatának megőrzése érdekében gyakran szándékosan nyitva hagyják e tervezet eredetének kérdését. Ám azon állításuk, miszerint az értelmes tervezet természetbeni jelenlétét „elfogulatlan” természettudományos és logikai eszközökkel ki lehet mutatni, már hivatkozási alapként szolgál a teológiai elméletekben.<sup>10</sup>

Könnyű fölismerni, hogy itt az a newtoni teológiai érv elevenedik föl, amely a célszerűnek tűnő természeti jelenségek természettudományos magyarázatában található fehér foltokat, hiányokat („réseket”) a világ tervezettségére utaló istenérvként használja, és amely koncepcióra célozva az ezen érveléssel egyet nem értő teológusok kritikailag a hiányok („rések”) Istenéről (*the God of gaps*) beszélnek. A különbség csak annyi, hogy amíg Clarke – és Newton – részéről a fizikai világrendben található ilyen hiányok jelennek meg istenérvként (bár Newton maga máshol a szem optikájára is hivatkozik ebben az összefüggésben:

<sup>10</sup> Itt csak az elmélet egyik, biokémikus szerzőtől származó – érvelésében visszafogott, és evolúciógenetikailag igényes (filozófiailag persze színvonalatlan) –, magyarra is lefordított művét említjük meg (Behe 2002). Az elmélet kialakulásának, valamint különböző irányzatainak rövid áttekintését és kritikáját az érdeklődő olvasó megtalálhatja a jelen sorok szerzőjének írásában: Székely 2007.

Newton 1952. 526), addig az intelligens tervezet későbbi elmélete az evolúcióban keres ilyeneket. Ez azonban filozófiai szempontból nem jelent lényeges változást.

A következőkben röviden ismertetjük Leibniznek a metafizika és a fizika (értsd: természettudomány) viszonyával kapcsolatos azon álláspontját, amelyet a „rossz órásmeister” metaforában kifejeződő kritikát megelőző érvként fogalmaz meg a newtoni–clarke-i koncepcióval szemben. Ezután kitérünk erre a metaforára, majd végül jelezzük, hogy az értelmes tervezet elméletének hívei azáltal, hogy Newtonnal szemben az „intelligens tervezet” fogalmát *kizárólagosan* a természeti evolúció általuk fölmutatni vélt réseihez kötik, eltorzítják e fogalmat, és ennek nyomán érvelésük – szemben Newtonnak a maga kontextusában koherens érvelésével –, ha logikailag nem is, de *fogalmilag ellentmondásossá* válik.

## *2. A metafizika és a természettudomány szétválasztásának követelménye Leibniznél*

Mint ismeretes, a Leibniz és Clarke közötti diszkusszió Leibniznek Caroline walesi hercegnéhez 1615 novemberében írott azon észrevétele nyomán bontakozott ki, melyben a filozófus az angol „természetes vallás” (*religion naturelle*) – azaz a természetben megmutatkozó isteni rendre vonatkozó tanítás – hanyatlására és az angol filozófia ateista tendenciáira panaszkodik. Mivel Leibniz példaként Locke mellett Newton természetfilozófiájára utal (Clarke 1717. 2, 4 és 6, illetve 3, 5 és 7, Leibniz első levele), Clarke viszontválaszában többek között Leibniz szemére veti, hogy tagadva Istennek a természet rendjének fönntartására irányuló beavatkozását, éppen ő maga lép az ateizmus útjára, szemben Newtonnal, akinél Isten újra és újra visszaállítja a természetnek a mechanika pusztta törvényei alapján megbomló rendjét (Clarke 1717. 12 és 14, illetve 15 és 17, Clarke első válasza). (A bolygók gravitációs egymásra hatásuk révén zavarják egymás keringését, és Newton még úgy látta, hogy ez a Naprendszer széteséséhez vezetne Isten beavatkozása nélkül.)<sup>11</sup> Clarke ellenérvében természetesen nem az a lényeg, hogy Newton konkrétan hol tételez föl ilyen isteni beavatkozást. Valójában a newtoni természetkép egészéről van szó, amelyben Isten két módon van jelen: *egyrészt* mint a természeti törvények és a természet elrendezésének tervezője és teremtője, *másrészt* a természeti rend fenntartására irányuló közvetlen beavatkozásai révén. Leibniz ennek ellene veti, hogy az ateizmus veszélyét éppen az idézi föl, hogy Newton ezen koncepciója összemosza

<sup>11</sup> Később Lagrange és különösen Laplace részletes számításai nyomán kiderült, hogy a perturbációk ellenére a bolygópályák stabilak maradnak, azaz a newtoni mechanikán és gravitációelméleten alapuló bolygóelmélet ezen „rése” kitöltésre került. Vö. pl. Hahn 2005. 78–80; lásd még Pannekoek 1948.

a metafizikát és a fizikát (amely utóbbi e kontextusban a természetfilozófia newtoni „matematikai alapelveiként” jelenik meg), és ennek során Istent az utóbbiban szeretné meglegelni. A fizikában nincs helye a metafizikának, ezért nem a természetfilozófia matematikai alapelveit (azaz mai terminológiával az elméleti fizikát) kell szembeállítani a materializmussal – érvel Leibniz –, hanem a metafizikát, és ezért a kérdés nem az, hogy a fizikába (vagyis a teremtett természet rendjébe) beleviszük-e Isten tevékenységét vagy sem, hanem, hogy milyen metafizikai elvekre alapozzuk a természetfilozófiát (Clarke 1717. 18, 20 és 22, illetve 19, 21 és 23, Leibniz második levelének 1. pontja).

Amikor az értelmes tervezet hívei az evolúcióelméletben – pontosabban annak „réseiben” – keresik Istent, nyilvánvalóan ugyanazt a hibát követik el, mint amelyet Leibniz Newtonnak fölró: összekeverik a tágabb értelemben vett – azaz a természettudományként értett – fizikát és a metafizikát. Továbbá, igyekeztük, hogy a darwini evolúcióelméletben fehér foltokat („réseket”) találjanak, azon a rejtett – de olykor kifejezetten is megfogalmazott – előföltévesen nyugszik, hogy a darwinizmus természettudományos értelemben vett teljessége (vagy akár csak önmagában az a hipotézis, hogy a jövőben majd ilyenné tehető) az isteni teremtés tanának tagadását jelenti (vagy legalábbis nyomós érveket szolgáltat e tan tagadói számára). Ez pedig filozófiailag megint csak azonos azzal az állásponttal, amelyet Newton és Clarke képvisel a mechanikai világrend vonatkozásában.

Csakhogy a Leibniz–Clarke-vita előtti időszak egy speciális gondolkodástörténeti periódus volt: az újkori természettudomány első nagy és sikeres elmélete, a newtoni fizika megszületése utáni korszakba esett. Ekkor pedig még természetyszerűen tisztázatlan volt az ezen alapuló új tudományos természetleírás valamint a metafizika és a teológia viszonya. Így nem véletlen, hogy tipikusan ezt a viszonyt tematizálja a Newton és Bentley közötti levelezés (vö. Newton 1981), és az sem, hogy ez a koncentrált témája Leibniz és Clarke levelezésének: e levelezés értelmezhető úgy is, mint ezen viszony első részletes, kimerítő – máig érvényes – taglalása. Nem az a fő probléma tehát, hogy az értelmes tervezet elméletére érvényesek Leibniz Newtonnal szemben megfogalmazott ellenérvei, hanem az, hogy ezen utóbbiak az elmélet képviselői nem vesznek tudomást arról, hogy a természeti világrendben föltétezett hiányok teológiai jelentőségéről már háromszáz évvel ezelőtt lezajlott ez a vita, és ezért *nem lehet* evidensként, *a leibnizi érvekkel való szembenézés* nélkül elfogadni egy olyan álláspontot, amely az akkori newtoniánus álláspontnak felel meg.

Megjegyezzük, hogy a metafizika és a fizika leibnizi szétválasztása (mely kiterjeszhető általában a filozófia és a természettudomány szétválasztására) messze túlmutat a teológiai problémákon: a mai fizikára és számos hozzá kapcsolódó tudományfilozófiai irányzatra jellemző e kettő összemosása, és erről van szó tulajdonképpen abban a már említett jelenségben is, hogy egyes fizikusok és fizika-filozófusok a relativisztikus téridő fogalma alapján a tér és az idő természete közti alapvető minőségi különbség megszűnésének elismerését követelik a filozófiától.

### 3. A tökéletes tervezet és a Newton által posztulált isteni beavatkozás

A metafizika és a természetfilozófia matematikai alapelveinek leibnizi szétválasztása természetesen a leibnizi ontológián alapul, amely szerint Isten mint jó és mindenható lény csak tökéletes világot alkothatott. S ha Isten olyan világot teremtett, melyben a természet rendjét természeti törvények szabályozzák, akkor ebből az is következik, hogy e törvényeknek – s így magának a természetnek – önmagukban elégségesnek kell lenniük, hiszen az ellenkező, a Newton által állított esetben a természeti törvények rendszere tökéletlen tervezetre utalna.<sup>12</sup> (Erre vonatkozik a „rossz órásmeister” metaforája.) Ha viszont ez így van, akkor – tekintettel arra, hogy a tökéletes tervezet miatt a természeti törvények önmagukban teljesen fönn tartják a természet rendjét –, a természettudománynak (Leibniznél konkrétan a természetfilozófia newtoni értelemben vett „matematikai alapelveinek”) nem kell és nem is szabad Istenre hivatkoznia a természeti jelenségek magyarázatakor.

E leibnizi gondolatmenetet alkalmazva az értelmes tervezet elméletére azt kapjuk, hogy a természeti törvények révén megvalósuló, transzcendens beavatkozás nélküli evolúció nemcsak nincs ellentmondásban a mindenható és tökéletes teremtés elméletével, hanem ez az utóbbi egyenesen csak egy ilyen elmélettel egyeztethető össze, mert különben Isten – Leibniz szavaival – vagy *nem volna jó*, vagy *nem volna mindenható*, hiszen tökéletlen világot teremtett volna (Clarke 1717. 30, illetve 31; Leibniz második levele, 9. pont). Mindebből pedig az következik, hogy nem csupán egyáltalában nem evidens az értelmes tervezet képviselőinek azon előföltétele, mely szerint a keresztény teológia megköveteli a természettudományosan betölthetetlen hiányokat az evolúcióelméletben, hanem éppen ellenkezőleg, ha ilyen hiányok vannak benne – miképpen ezt az elmélet bizonyítani igyekszik –, az éppen azokat a súlyos teológiai problémákat veti föl a keresztény teológián belül Isten *jóságával* és *mindenhatóságával* kapcsolatosan, mint amelyeket Leibniz mutat föl Newton koncepciójával vitatkozva. S e tekintetben Newton és Clarke szellemi fölénye rajzolódik ki előttünk az értelmes tervezet elméletével szemben, amennyiben ők tudatosan szembesülnek ezzel a problémával, és – főképpen Isten szabad akaratára hivatkozva, valamint arra, hogy a newtoni koncepcióban Isten a leibniziből adódónál közvetlenebb kapcsolatot teremtett maga és a természet között – ellenérveket fogalmaznak meg Leibniz érveivel szemben.<sup>13</sup> (Amelyekre válaszként persze Leibniz – a

<sup>12</sup> Pl. Clarke 1717. 2, 4 és 6, illetve 3, 5 és 7 (Leibniz, első levél, 4. pont); 26, 28, és 30, illetve 27, 29 és 31 (második levél, 6–8. pont); 254, illetve 255 (ötödik levél, 101. pont).

<sup>13</sup> Azaz implicite Newton és Clarke elfogadja azt, hogy önmagában a beavatkozását nem igénylő természet pusztá működését tekintve tökéletesebb – s így értelmesebb – tervezet, mint a hiányokkal teli. Csak éppen úgy gondolták, hogy az általuk képviselt, a pusztá működés tekintetében tökéletlenebb tervezet teológiailag annyiban mégiscsak tökéletesebb, hogy egyrészt kifejeződik benne Isten szabad akaratá, másrészt szorosabb kapcsolatra ad

*creatio continua* teológiai fogalmának jegyében – a természet beavatkozás nélküli isteni fönntartására, valamint – a természeti rend megőrzésének érdekében történő beavatkozással nem azonos – isteni gondviselésre hivatkozik (pl. Clarke 1717. 30 és 32, illetve 31 és 33; Leibniz második levele, 9. és 11. pont).

### 3. Az „értelmes tervezet” elmélete mint a „tökéletlen tervezet” elmélete

Az isteni beavatkozás megítélésében fönnálló különbség ellenére Leibniz, Newton és Clarke álláspontja közös abban a meggyőződésben, hogy a természet isteni beavatkozás nélküli rendje már magában Isten bölcsességére és az isteni tervezetre utal. Csupán annyiban térnek el egymástól, hogy a leibnizi *egyetlen* és tökéletes isteni tervezettel szemben Newtonnál a természet rendje *két mozzanattól* tevődik össze. *Egyrészt* az Isten által teremtett, és mint ilyen ugyancsak tervezetet mutató immanens természeti rendből, *másrészt* az ezen immanens rend Isten által – éppen az ő későbbi beavatkozásai számára – ugyancsak tervezetten nyitva hagyott réseit kipótló isteni tevékenység tervezett voltából.

Ezzel szemben az értelmes tervezet elmélete dichotóm módon gondolkodik, amennyiben az evolúció azon mozzanataiban, ahol csupán a természet működik, nem lát tervezetet, hanem ezt a fogalmat kimondottan olyan jelenségekhez kapcsolja, amelyeket szerinte a természet önmagában nem hozhatott létre. E koncepcióban ezért Isten ténylegesen nem teremtőként, hanem csupán korlátozott hatókörű alkotóként (valamiféle platóni démiurgoszként) jelenik meg, aki tervezetét mintegy kívülről viszi bele a természet tervezet nélküli vak működésébe. S olyan vallások teológiájában, amelyek teremtője nem egyszerre mindenható és abszolút jó, e koncepció természetesen működik. Csakhogy abban az esetben, ha Newtontól és Clarke-tól eltérően az önmagukban vak természeti folyamatokban nem föltételezünk szintén isteni tervezetet, és nem hozunk föl érveket amellet, hogy jósága és mindenható volta ellenére Isten miért olyan természetet teremtett, amely már saját belső működésének tekintetében is korlátozott képességű, és amely teremtett volta ellenére szükségessé teszi teremtőjének utólagos beavatkozását (azaz, ha nem szembesülünk tudatosan a leibnizi érvekkel), akkor az értelmes tervezet e dichotóm elmélete a keresztény teológiában használhatatlanná válik.

Persze az elmélet nem mindegyik képviselőjénél van jelen kifejezett módon ez a kettőség.<sup>14</sup> Ám abban, hogy elméletük a tervezet fogalmát a természettudományos magyarázat hiányához, és ennek nyomán a természeti folyamatok –

lehetőséget Isten és természet között, mint a leibnizi koncepció. Vö. pl. Clarke 1717. 14, 16, 38, 42, 44, 46 és 48, illetve 15, 17, 39, 43, 45, 47 és 49 (Clarke első válasza és második válaszána 6–9. pontja).

<sup>14</sup> Például a korábbi jegyzetben hivatkozott Behe-nél viszont igen, amikor azt állítja, hogy e tervezet akár valamely evilági szuperintelligenciától is származhat.

így különösen a természeti evolúció – korlátozott képességéhez kapcsolja, ez a kettőség rajzolódik ki. De a terv nélküli vak természet és a természetbe Isten által behelyezett tervezett struktúrák hangsúlyozott ellentétében is ugyanez a dichotómia fejeződik ki.

A fentiek nyomán ezért az értelmes tervezet elméletét a tökéletlen – és a kevésbé értelmes – tervezet elméletének kellene nevezni, miközben vele szemben – mint amiképpen Clarke-kal és Newtonnal szemben is – valójában Leibniz az, aki a természet belső működésének érdekében történő rendszeres isteni beavatkozás szükségességét tagadva a természet maradéktalan értelmes tervezettségét állítja. Mert egy olyan természet, mely képes maga létrehozni az élőlények szervezetét, tökéletesebb és értelmesebben tervezett teremtmény, mint az, amely azt igényli, hogy teremtője utólagosan „belebabráljon” saját alkotásába. S e ponton nyilvánvalóvá válik az is, hogy az értelmes tervezet elmélete hamisan használja a „tervezet” fogalmát. Ugyanis annak, hogy az élőlények szervezetének fölépítése tervezetre utal-e vagy sem, semmi köze sincs ahhoz, hogy azt a természeti evolúció hozta-e létre, vagy sem. Így Leibniznél a természet általános rendjének részeként az élőlények testi fölépítése sem mutat kevesebb tervezetet, mint amit az értelmes tervezet elmélete maga állít, és így van ez azoknál a teológusoknál is, akik az isten által teremtett természeti hatásokat – az adott esetben a természeti evolúcióban működő tényezőket – mint másodlagos okokat tekintik az élő szervezetek létrehozóinak (vö. pl. Facchini 2006). Egyrészt: az, hogy tervezet jegyeit mutatja-e valami vagy sem, teljesen független attól, hogy hogyan jött létre. Másrészt: ha föltesszük, hogy a természetet a maga törvényeivel és az élőlényeket létrehozó folyamataival együtt előre megtervezték, akkor az élőlények nem lesznek kevésbé tervezettek attól, hogy a természet, s nem a tervező közvetlen beavatkozása hozta létre őket. *Az értelmes tervezet elmélete viszont a természeti evolúcióban föllelni vélt hiányokhoz köti a tervezet fogalmát, és így éppen saját központi kategóriájának jelentését torzítja el. Ez pedig az elmélet korábban érintett hiányosságainál is súlyosabb fogyatékoság.*

Mindebben pedig újra a korunkat jellemző, a filozófiát félretoló, egyoldalú szcientista szemléletmóddal szembesülünk. Hiszen ez az elmélet is a tudományból kiindulva akarja megszabni a metafizikai és teológiai tanítás tartalmát, mintegy azt állítva, hogy pusztán a természettudomány és a logika tudománya segítségével igenlően eldönthető a tervezett teremtés tézise, miközben ez a viszony éppen fordított: *ahhoz, hogy a természettudományos eredmények filozófiai és teológiai jelentőségét értelmezni tudjuk, már szükség van egy előzetes filozófiai és teológiai kontextusra, s – mint amiképpen ezt a Leibniz–Newton-vitában láthatjuk – az értelmezés irányát alapvetően az e kontextusban adódó kérdések teológiai-filozófiai megválaszolása dönti el.*



## IV. ÖSSZEGZÉS

Leibniz számos meghatározó alkotással gazdagította az európai gondolkodás történetét. A teljesség igénye nélkül ilyen többek között a szimbolikus logika eszméje, a tér relacionista fölfogása, a lehetséges világok elmélete vagy az elégséges alap elve. Ezek az elméletek és eszmék mai gondolkodásunkban is jelen vannak, és ebben az értelemben Leibniz filozófiája szerves részét képezi napjaink gondolkodásának. De Leibniz időszerűsége nem csupán ennyiből áll. Írásunkban két, a leibnizi filozófiai hagyománytól független, tipikusan mai problémafölvetéssel – a relativitáselmélet geometriai és fizikai értelmezése közötti diszkusszióval és az értelmes tervezésnek elméletével – foglalkoztunk, megmutatva, hogy a newtoni természetfilozófiával szemben megfogalmazódó, háromszáz évvel ezelőtti leibnizi gondolatoknak az akkori kontextuson túlmutató, ma is érvényes tartalmuk van. S ez az érvényesség egyúttal alapvető szellemi és kulturális jelentőséggel bír. Ha ma a szellemi és kulturális horizontunkat egyre inkább beszűkítő, egyoldalú, filozófiaellenes szcientizmus a szaktudományok eredményeire hivatkozva a filozófia elavultságáról, a tudományokkal szembeni tehetetlenségéről beszél, akkor a leibnizi gondolatok időszerűsége a tanulmányunkban elemzett két problémakör tekintetében éppen azt illusztrálja, hogy ennek fordítottja az igaz: *csak a klasszikus filozófiatörténeti hagyományba illeszkedő filozófiai elemzés segítségével érthetőek meg és értelmezhetőek kielégítő módon korunk természettudományának eredményei, és ez a tény különös időszerűséget ad Leibniznek egy olyan korban, mely azt hiszi magáról, hogy az empirikus tudományok eredményeinek jegyében a filozófia nélkül is elboldogul.*<sup>15</sup>

## IRODALOM

- Balashov, Juri – Michael Janssen 2003. Presentism and Relativity. *British Journal for the Philosophy of Science*. 54. 327–347.
- Behe, Michael J. 2002. *Darwin fekete doboza: az evolúció biokémiai kihívása*. Ford. Dr. Székács András. Budapest, Harmat Kiadó.
- Brown, Harvey E. 2005. *Physical Relativity. Space-Time Structure from a Dynamical Perspective*. Oxford, Oxford University Press.
- Brown, Harvey E. – Oliver Pooley 2006. Minkowski's Space-time: a Glorious Non-entity. In Dieks 2006. 67–89.

<sup>15</sup> „De annak érdekében, hogy a matematikától eljussunk a természetfilozófiához, egy további elvre van szükségünk [...] az elégséges alap elvére gondolok” – írja Leibniz Clarke-nak második levelének 1. pontjában (Clarke 1717. 20, illetve 21). S könnyű belátni, hogy ez a leibnizi filozófia konkrét kontextusában megfogalmazott állítás a formalizált természettudományos elméletekre általában is igaz annyiban, hogy filozófiai reflexió nélkül – illetve anélkül, hogy már eleve elköteleznénk magukat egy filozófia mellett – az ilyen elméletekhez nem rendelhető filozófiai tartalom.

- Clarke, Samuel 1717. *A Collection of Papers, which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke, in the Years of 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*. London, James Kapton.
- Craig, William L. 2000. *The Tenseless Theory of Time. A Critical Examination*. Dordrecht, Kluwer.
- Dieks, Dennis (szerk.) 2006. *The Ontology of Space-Time*. Amsterdam–London et al., Elsevier Science.
- Earman, John 1989. *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Einstein, Albert 2005. *Albert Einstein válogatott írásai*. Szerk. Székely László. Budapest, Typotex.
- Facchini, Fiorenzo 2006. Evoluzione e creazione. *L'Osservatore Romano* 2006. január 16. 4.
- Hahn, Roger 2005. *Pierre Simon Laplace 1749–1827: A Determined Scientist*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Heidegger, Martin 2006. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Jánossy Lajos 1971. *Theory of Relativity Based on Physical Reality*. Budapest, Akadémiai.
- Krömer, Ralf – Yannick Chin-Drian (szerk.) 2012. *New Essays on Leibniz Reception: In Science and Philosophy of Science 1800–2000*. Basel, Springer.
- Minkowski, Hermann 1909. Raum und Zeit. *Physikalische Zeitschrift*. 10. 104–111.
- Newton, Isaac 1952. *Optics*. Query 28. *Great Books of the Western World 34*. Chicago.
- Newton, Isaac 1981. *A Principiából és az Optikából. Levelek Richard Bentleyhez*. Szerk. és ford. Heinrich László. Bukarest, Kriterion.
- Pannekoek, Anton 1948. The Planetary Theory of Laplace. *Popular Astronomy*. 56. 300–312.
- Petkov, Vesselin 2012. Introduction. In Vesselin Petkov (szerk.) *Hermann Minkowski: Space and Time. Minkowski's Papers on Relativity*. Montreal, Minkowski Intitute Press. 1–36.
- Putnam, Hilary W. 1967. Time and Physical Geometry. *Journal of Philosophy*. 64. 240–247.
- Scholz, Erhard 2012. Leibnizian Traces in H. Weyls's *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. In Krömer – Chin-Drian 2012. 203–216.
- Székely László 2006. A biológiai evolúció eszméje és az értelmes tervezet elmélete az európai gondolkodástörténet kontextusában. In Hetesi Zsolt – Teres Ágoston (szerk.) *A fejlődéstudomány és a Földön kívüli élet kérdései*. (Vallás és tudomány – Manréza szimpózium 2006.) Budapest, Kairosz. 61–88.
- Székely László 2009. Relativity in Terms of Measurement and Ether: Lajos Jánossy's Ether-based Reformulation of Relativity Theory. In M. C. Duffy – J. Levy (szerk.) *Ether, Space-Time and Cosmology. Volume 2*. Montreal, Apeiron. 3–37.
- Weyl, Hermann 1949. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton, Princeton University Press.
- Weyl, Hermann 1966. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. München, Oldenburg.

TAKÓ FERENC

## Vigasztalan esetlegesség?

Max Weber és Hannah Arendt a kauzalitásról

Sokat olvasom a Goethe-leveleket, és nagyon sok Max Webert olvastam az elmúlt hetekben. Gondoltam, beszámolok róla! Nagyon élvezem. Az *ókor agrárviszonyai* kiemelkedő munka, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* pedig hihetetlenül zseniális. Persze már ismertem, de csak most fogom fel, mi mindent is látott meg.

Hannah Arendt levele Jaspershez, 1956. április 7.<sup>1</sup>

### I. KÉRDÉSFELTEVÉS

Max Weber 1906-ban Eduard Meyer *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (Meyer 1902) című művének kritikájában hívja fel a figyelmet az ellentétre, amely „a Windelband által »nomotetikusnak«, Rickertnél »természettudományosnak« nevezett eljárás (ad 1) és a »történeti kultúrtudományok« logikai célja (ad 2) között feszül” (Weber 1999. 237). Ez az ellentét, folytatja Weber,

egyben tartalmazza az egyetlen értelmet, amelyben a történetírást [*Geschichte*] valóságtudománynak [*Wirklichkeitswissenschaft*] vagyunk jogosultak nevezni. E tudomány számára – [hiszen] a kifejezés csak ezt jelentheti – a valóság egyes elemei nemcsak mint a megismerés eszközei jönnek számításba, hanem éppenséggel mint a megismerés tárgyai, a *konkrét kauzális viszonyok* pedig nem mint megismerési, hanem mint valós okok [*nicht als Erkenntnis-, sondern als Realgrund*]. A továbbiakban ugyanis látni fogjuk, valójában mennyire nem állja meg a helyét az az elterjedt naiv vélekedés, mely szerint a történetírást az előforduló valóságok „puszta” leírása, vagy „tények” egyszerű visszaadása volna. (Weber 1999. 237. Kiemelések tőlem – T.F.)

Ezúton mondok köszönetet Dr. Erdélyi Ágnesnek és Dr. Olay Csabának a tanulmány elkészítése során nyújtott értékes tanácsaikért és észrevételeikért.

<sup>1</sup> Arendt–Jaspers 1993. 319.

Csaknem fél évszázaddal később, 1954-ben Hannah Arendt a következő sorokat veti papírra *Understanding and Politics* című tanulmányában:

Aki csak őszintén hisz a kauzalitásban a történeti tudományokban, az ténylegesen tagadja saját tudománya tárgyát. Az ilyen meggyőződés elrejthető azzal, hogy olyan általános kategóriákat használunk a történések egész folyamatára, mint kihívás és válasz, vagy azzal, hogy általános trendeket keresünk, amelyek állítólag azok a „mélyebb” rétegek, amelyekből az események erednek, és amelyeknek járulékos szimptomái. Az ilyen általánosítások és kategorizációk kioltják a „természetes” fényt, amelyet maga a történelem kínál, továbbá egyedi megkülönböztető [jegye]ivel és örök jelentésével együtt megsemmisítik azt a tényleges történetet, amelyet minden egyes történelmi kor el kell mondjon nekünk. Az előre kialakított kategóriák szabta keretben, melyek közül a kauzalitás a legcsiszolatlanabb, a visszavonhatatlanul új értelmében vett események sosem történhetnek meg; a történelem események nélkül az egyformaság halott monotóniájává válik, az időben kibontatlanul [...].

Arendt 1994. 319–320<sup>2</sup>

Első olvasásra ez a két gondolat szemben áll egymással annak tekintetében, amit a kauzalitás történettudományban betöltött szerepéről vallanak. E tanulmányban a weberi okozás-elmélet és az arendti kauzalitás-kritika, illetve szorosan ezekhez kapcsolódva a *történelem mint folyamat* problematikájának fogalmi megragadása révén arra a kérdésre keresem a választ, hogy valóban ellentétben áll-e egymással ez a két állásfoglalás, és ha igen, milyen mértékben és milyen értelemben. A kérdés megválaszolásához először röviden áttekintem Weber és Arendt kauzalitás-szemléletét.

## II. WEBER A KAUZALITÁSRÓL

Eduard Meyer *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* című írása a történeti kutatás módszertanát, ezen belül a véletlen és a szükségszerű viszonyát, illetve a kauzalitás problémáját tárgyalja. Weber e munka megjelenése után négy évvel a *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* című írásában Meyer gondolatmenetéből kiindulva, helyesebben annak pontosítása-, illetve kritikájaképpen fogalmazza meg saját kauzalitás-elméletét. A tanulmány azért is igen összetett, mert már maga a Meyer-írás is polémia, jelesül azon elképzeléssel, amely a véletlent, a szabad akarati elhatározást és általában a szingularitást mint olyat a történeti kutatásból kizárva, e vizsgálódást teljes mértékben a „tipikusra”, a tömegjelenségekre, a közösségek fejlődésének törvényeire korlátozná, a történettudomány célját pedig abban látja, hogy a törvényszerűen működő

<sup>2</sup> Az első két mondatot saját fordításában idézi Olay 2008. 146 (kiemelések tőlem – T. F.).

„folyamatba” besorolja az egymást követő „fejlődési fokokat” (Weber 1999. 218; Meyer 1902. 5–9). Noha Meyernél csak egy rövid megjegyzés és a hozzá tartozó kurta lábjegyzet utal Hegelre (Meyer 1902. 6), ez a jellemzés általános értelemben a hegeli történetfilozófia szemléletét takarja, közvetlenül pedig a 19. század végi pozitivistáknak eszméitől is vonatkozik.<sup>3</sup> Az mármint, hogy a *Kritische Studien* „formailag” Meyer írásának kritikájaként születik meg, nem jelenti, hogy Weber a legkisebb mértékben is védelmébe venné azt, amit Meyer kritikája tagad, vagyis hogy a történelem törvényeket követő, egyetlen lehetséges nyomvonalon haladó fejlődési folyamat volna. Ellenkezőleg: a „kritika” elsősorban olyan fogalmi pontatlanságokra és végig nem vitt gondolatmenetekre mutat rá – és számolja fel ezeket a Weberre jellemző metodológiai környékességgel –, amilyen például a véletlen és a szabad akarat összemosása, vagy az, hogy Meyer ezekből a történelem „irracionalitását” eredezteti. Weber szerint ugyanis, egyfelől, a szabad akaratú döntés fő jellemzője – szemben a véletlennel –, hogy *raciónalisán* cselekedhetünk, mert semmilyen kényszerítő tényező nem determinál minket; az emberi jellem, temperamentum stb. „irracionalitása” pedig, másfelől, noha nem zárható ki a történeti kutatásból, semmiképp sem „akadályozza” a kutatást:

ha a történész az emberi cselekvés „irracionalitásáról” úgy beszél, mintha ez zavaró mozzanat volna a történeti összefüggések jelentőségének feltárásában, ezzel a történeti-tapasztalati cselekvést nem a természeti történésekkel hasonlítja össze [a történettudományt a természettudományokhoz hasonlóan egzaktként tételezve], hanem a tisztán racionális, vagyis kizárólag céljai által meghatározott és adekvát eszközei által abszolút módon orientált cselekvéssel.

Weber 1999. 227

E szakasz nemcsak mint a weberi gondolatmenetet strukturáló fogalmi korrekciók példája érdemel figyelmet, hanem a racionalitás–irracionalitás fogalompár tekintetében is. Látható, hogy a racionalitás és az irracionalitás mindig egy adott cselekvésben, illetve az azt megelőző gondolatmenetben jelenik meg. A *cselekvők* racionalitásáról és irracionalitásáról a történelemben tehát lehetséges beszélni, ez azonban egyáltalán nem egyenlő a *történelem* racionalitásával vagy irracionalitásával.

A cselekvők racionális döntéseinek vizsgálata kulcsszerepet játszik Weber adekvát okozásra vonatkozó gondolatmenetében is. Ahhoz ugyanis, hogy a történész megtudja, mely eseményeknek van *kauzális jelentősége* a történelemben, az adott eseményben érintett racionális cselekvők helyébe kell képzelnie magát, hogy mérlegelje az adott időpillanatban lehetséges kimeneteleket: ezek az *objektív lehetőségek* (vö. Ringer 2000. 63–72, főként 67–68).

<sup>3</sup> Lásd ehhez és általában a Meyer-tanulmányhoz Collingwood 1987. 233 skk.

A történész persze fölényben van hőisével szemben, amennyiben ő utólag, már a *tényleges* kimenetel fényében mérlegeli azt, amit hőse (esetleg nem megfelelő vagy hiányos információk birtokában) mérlegelt vagy mérlegelnie kellett volna. [...] De ahhoz, hogy kiderítse, úgy kell okoskodnia, ahogy a racionális cselekvőnek: végig kell gondolnia, milyen kimenetelhez vezetett volna, ha a feltételek közül valamelyik nem lett volna adva, vagy másképp alakult volna (pl. a cselekvő a lehetséges viselkedési módok közül mást választott volna).

Erdélyi 2011. 19–20

„[A]z oksági hozzárendelés [*kausale Zurechnung*] olyan gondolatmenet formájában megy végbe, amely egy sor absztrakciót tartalmaz” (Weber 1999. 273). Miután a történész ily módon a valóságos folyamatban szerepet játszó tényezőktől sorra elvonatkoztatott, és *elgondolt* egy alternatív *lehetőséget*, felteheti magának a kérdést, „vajon a lefolyás így megváltoztatott körülményei között (a »lényegi« pontokat tekintve) ugyanaz a kimenetel »lett volna várható«, vagy valamely másik” (Weber 1999. 273). Amennyiben a kimenetel ugyanaz, mint a valóban megtörtént események következménye, a gondolatban kiiktatott elemnek *nincs* kauzális jelentősége a vizsgált folyamat tekintetében – ha lényegileg más, akkor *van* (vö. Ringer 2000. 72–80). Weber azonban egy gondolat erejéig sem sugallja, hogy az adott következmény *szükségszerű* folyománya volna az okként megjelölt eseménynek. Ezzel szemben

a kauzális tárgyalás a történelemben mindig azt jelenti, hogy a történész „objektíve lehetséges” kauzális összefüggéseket *alkot*, és ezekre támaszkodva következtet az események tényleges kimenetelében szerepet játszó tényezők kauzális jelentőségére. Az így konstruált összefüggések közül azt tekinti „érvényesnek”, amelyben minimális az esélye (szinte nulla a valószínűsége), hogy ha a vizsgált előzmények fennállnak, az eredmény nem következik be.

Erdélyi 2011. 26

Ha az adott előzmények esetén „szinte nulla a valószínűsége”, hogy „az eredmény nem következik be”, a vizsgált mozzanat és a rákövetkező esemény(sor) közötti relációt *adekvát oksági* viszonynak nevezhetjük. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy *további* előzmények ne lehetnének jelentősek, vagy hogy *más* előzmények ne állhatnának adekvát kauzális viszonyban a következő eseményekkel. „Ebben a káoszban” – írja Weber már az „Objektivitás”-tanulmány vonatkozó gondolatmenetében –

*csak* az a körülmény teremt rendet, hogy minden esetben az egyedi valóságnak csak *egy része* érdekes és *jelentős* számunkra, csak az a része, amelyik vonatkozásban áll azokkal a *kulturális értékeszmékkal*, amelyekkel a valósághoz közelítünk. [...] [N]emcsak

gyakorlatilag lehetetlen, hanem egyszerűen képtelenség bármely konkrét jelenség teljes valóságának *kimerítő* kauzális visszavezetése.

Weber 1998a. 35–36

Fontos továbbá, hogy a „szinte” nulla csak extrém esetben, vagy egyáltalán nem érheti el ténylegesen a nullát – vagyis sosem lesz *biztos*, hogy egy adott eseményt mi fog követni (lásd Weber 1999. 272). A kultúratudományok területén végzett „okszági hozzárendelésben” ugyanis soha nem

a szűkebb, egzakt természettudományos értelemben véve „törvényszerű” összefüggésekről van szó, hanem szabályokban kifejezett *adekvát* oksági összefüggésekről [...]. Csakhogy e szabályszerűségek megállapítása a megismerésnek nem *célja*, hanem *eszköze*, és hogy adott esetben van-e értelme „törvényként” képletbe foglalni az oksági összekapcsolódásnak valamelyik, a mindennapi tapasztalatból ismert szabályszerűségét, az célszerűség kérdése.

Weber 1998a. 37

Amikor tehát a történetírás vagy a társadalomtudomány az egyes történéseket vagy jelenségeket mint „valóságtudomány” vizsgálja (Weber 1999. 237),<sup>4</sup> az „adekvát oksági összefüggéseknek” *mint eszközöknek* a használatára *kell* támaszkodnia. Hogy ez a szemlélet mennyire mélyen hatja át Weber metodológiai megfontolásait, jól látszik a *Gazdaság és társadalom* módszertani bevezetőjének egyik szakaszából, amelyben a történeti elemzés kauzalitás-tanulmánybeli leírásának egyfajta „variációját” találjuk. Általában nagyon nehéz felbecsülni, mondja Weber, hogy a vizsgált cselekvésben szerepet játszó motívumok, „értelmi vonatkozások közül mikor melyik, milyen *arányban* jut kifejezésre [...]” (Weber 1987. 42). Mindenképp szükség van tehát ellenőrzésre: „az értelem megértéssel elérhető megfejtését” össze kell vetni a valós kimenetellel – erre azonban csak nagyon ritkán, például pszichológiai kísérleteknél vagy a statisztikában adódhat alkalom.

Egyébként csak arra van lehetőségünk, hogy a történeti vagy a mindennapi élet minél több olyan folyamatát összehasonlítsuk, amelyek különben egyformák, de *az egyetlen* döntő ponton, a – mindenkor gyakorlati jelentőségére vonatkoztatva vizsgált – „motívum” vagy „ösztönző” tekintetében eltérő jellegűek. Ez az összehasonlító szociológia egyik fontos feladata. Ezzel persze még nem jutottunk el a kauzális összefüggés megalkotásáig; ehhez sajnos gyakran kénytelenek vagyunk a „gondolati kísérlet”

<sup>4</sup> Vö.: „Az a társadalomtudomány, amelyet *mi* kívánunk művelni, a *valóság tudománya*” (Weber 1998a. 29).

bizonytalan eszközéhez folyamodni, vagyis ahhoz, hogy *gondolatban* rendre elvonatkoztatunk a motivációs lánc egyes elemeitől, és minden esetben megkonstruáljuk az *ilyenkor* valószínű lefolyást, hogy ily módon jussunk kauzális összefüggésekhez.

Weber 1987. 42<sup>5</sup>

A „típusalkotó tudományos szemlélet” ugyanis, mondja Weber egy korábbi szakaszban, „úgy tudja a legjobban vizsgálni és a legáttekinthetőbben ábrázolni mindazt, ami irracionális [...], ha minden ilyen dolgot a cselekvés megkonstruált, tisztán célracionális lefolyásától való »eltérésnek« tekint” (Weber 1987. 39).<sup>6</sup> A weberi szociológia meghatározó módszertani eleme, a típusalkotás tehát elválaszthatatlanul összekapcsolódik az okság-elmélettel. (Vö. Erdélyi 1999. 15–17.) A történész és a társadalomtudós ugyanis egyaránt bizonyos „megkonstruált” mintákat mint *megismerési okokat* (*Erkenntnisgrund*) használ ahhoz, hogy történeti eseménysorok vagy jelenségek *valós okát* (*Realgrund*) felfedje (Weber 1999. 234–235). Amikor például Weber „Protestáns etika”-tanulmányainak arra vonatkozó vizsgálódásait olvassuk, „hogyan miként függ egy gazdasági forma »gazdasági érzületének«, vagyis »étoszána« a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól” (Weber 2007a. 19), tudatában kell lennünk e megkülönböztetésnek, máskülönben ugyanabba a hibába esnénk, mint Weber munkáinak múlt század eleji kritikusai, akik az általánosítás, a leegyszerűsítés, illetve az egyoldalúság vádjával illették az említett viszony weberi elemzését,<sup>7</sup> aminek egyik oka éppen az, hogy „képtelenek” megismerési ok és valós ok tényállásait „egymástól elkülöníteni” (Weber 2007b. 38).<sup>8</sup> Ez persze nem jelenti, hogy a megismerési okok használatát el tudnák kerülni, ehelyett mindent valós okként kezelnek, ezáltal

<sup>5</sup> Bár Weber nem utal a Meyer-kritikára, a következő bekezdésben az „ellenőrzés” nehézségének példája Meyer vizsgálódása lesz, mely szerint „a marathóni, a szalamiszi és a plataiai csata kauzális szerepet játszott a hellén (és így a nyugati) kultúra sajátos fejlődésében” (Weber 1987. 42).

<sup>6</sup> A történeti vizsgálódás szempontjából érzékletes példát találunk az „Értékmentesség”-tanulmányban: „Ha [...] egy háború menetét akarjuk »megérteni«, akkor nincs más választásunk, mint hogy [...] mindkét oldalon elképzeljünk egy olyan ideális hadvezért, aki mindvégig mindennek tudatában lenne [...]. Csak így lehet ugyanis egyértelműen megállapítani, milyen kauzális hatása volt a dolgok menetére annak a körülménynek, hogy a valódi hadvezérek [...] [nem rendelkeztek az ideális hadvezér ismereteivel és tévedhetetlenségével]. A racionális konstrukciónak tehát itt megvan az értéke: eszközül szolgál ahhoz, hogy helyes kauzális összefüggést »tulajdonítsunk« a folyamatoknak” (Weber 1998b. 119). Vö. Erdélyi 1999. 19–22.

<sup>7</sup> A *Protestáns etika*-vitát lásd Winckelmann 1972; Weber *Antikritikai zársville a Protestáns etikához* című írásának részletét magyarul: Weber 2007b.

<sup>8</sup> Nem térhetek ki itt bővebben arra, milyen szerepet játszik e megkülönböztetés a protestáns aszkézist vizsgáló munkákban, a tanulmány jelentőségét azonban mutatja, hogy Weber 1910-ben, vagyis négy évvel a kauzalitás-tanulmány után is egy világos Meyer-utalással dorgálja kritikusait amiatt, hogy e különbséget figyelmen kívül hagyják (Weber 2007b. 38–39). *Realgrund* és *Erkenntnisgrund* szerepéhez lásd uo. 29–30.



már csírájában tévútra vezetve vizsgálódásukat. E hiba kiküszöbölését célozza a Meyer-kritikában kidolgozott történelem-metodológiai eljárás.

Az eddig leírtak összegzéseképp hívom fel a figyelmet annak a weberi kijelentésnek a fontosságára, mely szerint „a teóriának kell a tényekhez igazodnia és nem fordítva” (Weber 1972. 34. Vö. Takó 2014. 63–64). Noha a megállapítás ebben a formában csak a „Protestáns etika”-tanulmányok kritikáira válaszoló első jelentős „antikritikában” található meg, az 1906-os Meyer-polémia esetünkben ugyanennek a gondolatnak a kifejtéseként olvasandó. Ebben a kontextusban a teória tényekhez igazítása azt jelenti, hogy az egyes események *okszági hozzárendelése* úgy megy végbe, hogy az okként esetlegesen szerepet játszó mozzanat *gondolati* kiiktatásakor a lehető legvalószínűbb kimenetelt, vagyis azt az objektív lehetőséget vesszük számításba, amely abban az értelemben „objektív”, hogy megfelel bizonyos, a forrásokon alapuló tényeknek, „ontológiai” tudásunknak, és bizonyos *tapasztalati szabályoknak* – mondhatnánk: *típusoknak* –, „nomológiai” tudásunknak (Weber 1999. 276–277).<sup>9</sup> Tartsuk azonban észben: ez nem jelenti, hogy az oksági hozzárendelés eljárása kiiktatná a véletlen kategóriáját a vizsgálható eseményfajták közül: „a »véletlenszerűt« kirekesztő típusfogalmak alkotására a *történeti individuumoknál* is sor kerül és éppen ott helyénvaló” (Weber 1998a. 57). A típus akkor is a megismerés célját szolgálja, ha a hipotézis ellenőrzésében arra jutunk, hogy az adott alakzat vagy eseménysor *nem* illik az ideáltípus konstrukcióba.

Az eljárás semmiféle metodológiai aggályt nem támaszt *mindaddig*, amíg állandóan szem előtt tartjuk, hogy az ideáltípusos fejlődés*konstrukció* és a *történelem* két élesen elkülöníthető dolog, és hogy a konstrukció itt csupán annak az eszköze volt, hogy az ismereteink alapján *lehetséges* okok körén belül *terszzerűen* hajtsuk végre egy történelmi folyamat *érvényes* hozzárendelését a valóságos okaihoz.

Weber 1998a. 59

Ha ez a különbségtétel nem elég éles, megnő „ideáltípus és valóság egymásba csúsztatásának veszélye” (Weber 1998a. 59), amennyiben a vizsgálódó erőszakot tesz tárgyán – a tényeken –, a koncepcióhoz – a teóriához – idomítva őket. Ez önmagában is megengedhetetlen a weberi *empirikus* tudomány keretein belül – de még mindig nem olyan mértékben, mint az a történetfilozófiai szemlélet, amely ahelyett, hogy „terszzerűen” vizsgálná a történelmet, a *történelem terszűrségét* tételezi, avagy ahelyett, hogy a maga által konstruált mintázatba igyekezne beilleszteni a történelem menetét, a történelem *fölött* vagy *mögött* feltételez olyan mintázatot, amelyet a történelem menetének *szükségyszerűen* követnie *kell*. A következőkben az arendti kauzalitás-kritika aspektusait sorra véve azt mutatom

<sup>9</sup> Tapasztalati szabályokon olyan ismeretet kell értenünk, hogy például tudjuk, „milyen módon szoktak az emberek reagálni bizonyos szituációkra” (Weber 1999. 276–277).

be, hogy Arendt kritikája közvetlenül e legutóbb említett szemléletre irányul. Ez után teszem fel újra a kiinduló kérdést immár ebben a formában: *elfogadható-e* az arendti kauzalitás-kritika számára a Weber számos munkájában meghatározó oksági hozzárendelés elmélet mint a történeti kutatás módszere?

### III. ARENDT A KAUZALITÁSRÓL

A *Múlt és jövő között* második tanulmányában (*A történelem fogalma – Antik és modern*: Arendt 1995. 49–99) Arendt azt a történettudomány és természettudomány viszonyában rejlő feszültséget tárgyalja, amely kevésbé kifejtett módon a fent vizsgált Weber-tanulmányban is jelen van. A „természet” és „történelem” fogalmi közötti kapcsolatot Arendt szerint

a folyamat fogalma jelenti: mindkettő azon alapul, hogy folyamatok értelmében gondolkodunk, mindent eszerint mérlegelünk, és nem foglalkozunk az egyedülálló entitásokkal vagy az egyes történésekkel és ezek sajátos különálló okaival.

Arendt 1995. 70<sup>10</sup>

Az antikvitás és a modern kor történelemfogalmának különbsége abban rejlik, hogy az antikvitás számára az egyes esemény és ennek szereplője *önmagában* bír értelemmel, s történetírói elbeszélése nem következményei vagy a múlt értékítélete alapján releváns, hanem egész egyszerűen azért, mert  *megtörtént*.

Ez természetesen nem zárja ki sem a kauzalitást, sem azokat az összefüggéseket, amelyekben belül valami megtörténik; az antikvitás ezeknek éppúgy tudatában volt, mint mi. Csakhogy a kauzalitást és az összefüggéseket magának az eseménynek az emberi dolgok egy sajátos szeletét megvilágító fényében látták; sem a kauzalitást, sem az összefüggéseket nem tekintették olyan önálló létezőknek, amelyeknek csupán többé-kevésbé véletlen, jóllehet megfelelő kifejezése volna az esemény.

Arendt 1995. 72–73

A modern korra azonban a kauzalitás mint „önálló létező” a történelem mint egyetlen egységes folyamat meghatározó szervezőelvé válik. A folyamat-teória legjellegzetesebb képviselője Arendt interpretációjában Hegel, aki – a történelmet a szabadság kibontakozásának, a Szellem tételeződésének és önmagába való visszatérésének meneteként írva le – betetőzte az átalakulást, melynek során a hangsúly a cselekvésről és a cselekvőkről a homogén folyamatra helyeződött.

<sup>10</sup> Vö. „A történelem modern fogalmának – melyben páratlanul erős hangsúlyt kap a folyamatszerűség – több forrása van, s ezek közül kiemelkedő jelentőségű a természet mint folyamat modern fogalma” (Arendt 1991. 70).

Hegel nyomán és a történelem iránti szélsőségesen élénk érdeklődés hatására az a veszély állt fenn, hogy a filozófia arra a lehetőségre vonatkozó spekulációvá korcsosul, hogy valamilyen lényegi törvény megmutatkozik-e a történelemben.<sup>11</sup>

Ez az átalakulás annak a *menekülésnek* az eredménye, melyre a történelemben lezajló események ésszerűségébe vetett hit megrendülése készíteti az újkor gondolkodóit. Kant az egyik utolsó filozófus – írja Arendt –, aki felpanaszolja a történelem „vigasztalan esetlegességét” (Kant 1974. 63),<sup>12</sup> ő azonban

azt is látta, amit előtte mások is, hogy ha a történelmet a maga teljességében szemléljük, s nem maradunk meg az egyes eseményeknél és az értelmes saját szándékot nélkülöző emberi ténykedésnél, akkor hirtelen minden értelmet kap, mert mindig van legalább egy elbeszélhető történet.

Arendt 1995. 91

Figyelemreméltó, ahogyan Arendt mintegy kimentí Kantot azok sorából, akik *valóban* „a politikától a történelemhez” (Arendt 1995. 92) menekültek. Arendt számára a *Világpolgár esszé* legfőbb belátása nem az, hogy e szükség minden abszurditása és akadályja ellenére *muszáj* a történelem ésszerű menetét feltételeznünk, máskülönben „az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép” (Kant 1974. 63), hanem hogy

mivel Kant érdeklődése elsősorban még mindig a politikai (vagy ahogyan ő mondaná, a morális) cselekvés természetére és alapelveire irányult, képes volt meglátni az új megközelítés döntő fontosságú hátrányát, azt a hatalmas ítélező tömböt, amelyet egyetlen történetfilozófia és egyetlen haladáskonceptió sem képes soha elmozdítani. Arendt 1995. 92

Ez az akadály nem más, mint hogy minden generáció csak a következő kedvéért munkálkodik, és csak a legkésőbbi fogja ténylegesen élvezni e fáradozás gyümölcsét (Kant 1974. 65). Ami azonban Kant (és Goethe) számára taszítóan hatott (vö. Arendt 1991. 70), Hegelnél – minden kornak a következő általi *megszüntetve megőrzésében* – a rendszer legfőbb elemévé emelkedik. Ahogy Collingwood fogalmaz:

Újfajta történetírást tűz ki célul, amelyet történetfilozófiának nevez [...], de számára a történetfilozófia nem filozófiai reflexió a történelemről, hanem maga a történelem magasabb hatványra emelve, s általa lesz filozofikussá, hogy elhatárolódik a pusztán

<sup>11</sup> *What is Existential Philosophy? (Essays in Understanding)*, idézi, ford.: Olay 2008. 106.

<sup>12</sup> Ezt Arendt angol nyelvű műveiben következetesen *melancholy haphazardnessnek* nevezi (vö. Arendt 1961. 82, 85).

empirikustól, vagyis nem olyan történelem, amely pusztán *leszögezi* a tényeket, hanem *meg is érti* őket, felfogva, hogy milyen okokból történtek a tények éppen úgy, ahogyan megtörténtek. Ez a filozofikus történetírás az emberiség egyetemes történetét nyújtja [...].

Collingwood 1987. 168

Ezáltal viszont a történelem és a benne cselekvő egyén alárendelődik a Szellem fejlődési folyamatának, *szabad* cselekvése pedig e folyamat *szükségszerűen* következő elemévé válik, így

mindazok, akik a tizenkilencedik, majd a huszadik század jó részében a francia forradalom örökébe léptek, nem úgy látták, hogy pusztán a francia forradalom résztvevőinek követői, hanem hogy a történelem és a történelmi szükségszerűség ágensei, ami azzal a kézenfekvő, de ellenmondásos következménnyel járt, hogy a szabadság helyett a szükségszerűség vált a politikai és a forradalmi gondolkodás fő kategóriájává.

Arendt 1991. 67–68

Pontosan így gondolkodik a hegeli „világtörténeti egyén”, hiszen

épp a világtörténeti egyének azok, akik nem valami hiú képzelődésszerűt, hanem valami helyeset és *szükségszerűt akartak* és vittek véghez, akik tudják, mert belsejükben megnyilatkozott, minek érkezett el az ideje, mi *szükségszerű*.

Hegel 1979. 71 (kiemelések tőlem – T. F.)

Ez a hely különösen jól példázza azt a paradox elképzelést, amelybe Arendt értelmezésében a folyamat-képzet kiterjesztése torkollik, s amelyben a világtörténeti egyének harcostársai „a történelem bolondjaivá váltak” (Arendt 1991. 74).<sup>13</sup> A történelmi mozgás jellege

Hegel és összes követője szerint egyszerre dialektikus és szükségszerűségnek alávetett; [...]; ez a dialektikus mozgás úgy viszi magával megállíthatatlan sodrásában az embereket, mint egy hatalmas áramlás, melynek azonnal át kell adniuk magukat, amint szabadságot akarnak teremteni a földön. Ez a jelentése a szabadság és a szükségszerűség nevezetes dialektikájának, melyben a kettő végül

<sup>13</sup> Arendt némiképp sarkítja a hegeli álláspontot: míg Hegel számos helyen kiemeli a természeti és a történeti események *különbségét* („[...] a természetben nem történik semmi új a nap alatt [...]. Csak a szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új” [Hegel 1979. 112], vö. Collingwood 1987. 168), Arendt számos helyen hangsúlyozza a modern természetszemlélet folyamat-felfogása és a modern történelemkép közeli rokonságát, anélkül, hogy számot vetne e hegeli reflexióval.

egybeesik – az egész modern gondolkodás e legszörnyűbb, s emberi szempontból legelviselhetlenebb paradoxonjának.

Arendt 1991. 69

Marxnál, akinek politikai filozófiája Arendt értelmezésében „nem a cselekvés és a cselekvő emberek elemzésén alapult, hanem épp ellenkezőleg, a hegeli történelemfelfogáson”, és aki „politikailag feláldozta a szabadságot a szükségszerűség oltárán” (Arendt 1995. 87 és 1991. 84), a Hegelnél még csak a történelem filozófiai szemléletében megnyilvánuló „magasabb célok” a *politikai cselekvés* céljának meghatározójává válnak. Ennek értelmében a politikai cselekvés alanya azt *kell akarja*, ami szükségszerű. Itt kapcsolódik a filozófiai rendszer a politikaelmélet-hez, és ezen a ponton kerülnek szembe a folyamat-szemlélet következményei azzal, ami Arendtnél a szabad (politikai)<sup>14</sup> cselekvés meghatározó jegye, jelesül hogy a cselekvő egyben *kezdeményező* is, s ezáltal a cselekvés választ ad a „Ki a cselekvő?” kérdésre.<sup>15</sup> A hegeli(–marxi) keretben, vagyis a történelem folyamatként való értelmezésében éppen ez a kérdés veszíti el jelentőségét: a cselekvő itt pontosan az, akinek az adott korban és az adott helyen lennie *kell*, ahogyan cselekvése az, aminek akkor és ott meg *kell* történnie. Ezt idézi elő az Arendt kritikájának tárgyát képező folyamat-elmélet, mely megpróbál felülkerekedni a történelem kiszámíthatatlanságán és tervezhetetlenségén, amelyekre már a kezdetekkor felfigyelt a filozófia (Arendt 1983. 175 skk.).

Nem egyszerűen arról van szó, hogy az emberi cselekvéshez tapadó [...] zavarodottság [*Verlegenheit*] felfedezéséhez nem volt szükség a modern történelemfilozófiára, épp ellenkezőleg, azt gondolhatjuk, hogy az újkori filozófia alapvetően politikai [vagyis a cselekvés terepéhez kötődő] impulzusai azért vezettek történelemfilozófiához, mert úgy tűnhetett, hogy ha bevezetik az emberiség történetének fogalmát, azzal úrrá lehetnek ezen az alapvetően politikai zavarodottságon.

Arendt 1983. 176

A filozófiai elméletek azonban eleve elhibáztak, mivel a történet vizsgálatakor, illetve a történelemben, vagy a történelem „mögött” egy külső mozgató művét feltételezvé, nem a valódi történelemről beszélnek, de „önkéntelenül egy szellem- és eszmetörténetre hivatkoznak” (Arendt 1983. 177). Másképp fogalmazva, egyfajta kategória hibát követnek el, amennyiben a tényleges, tehát a

<sup>14</sup> A *Vita activa* elején (5. §) világossá válik, hogy a polisz szabadsága – a háztartás létszükségletek kielégítésének való alávetettségével szemben – abban áll, hogy az embert semmiféle külső kényszer nem köti (Arendt 1983. 33). A szabadság kényszermentességként való meghatározása hasonlít a weberi értelmezésre.

<sup>15</sup> Arendt 1983. 166 skk. („Minden egyes kezdet természetében rejlik, hogy a valaha volt és a megtörtént dolgok alapján teljes mértékben váratlanul és kiszámíthatatlanul tör a világba”); vö. Olay 2008. 61 skk.

cselekvés(ek)ben létező, politikai történet kiszámíthatatlanságára adandó válasz keresése közben egy másik történet szemléletbe lépnek át, s ennek ésszerű *szervezettségét* igyekeznek alátámasztani, amivel immár semmit nem mondanak a *valódi* történelemről.

A valódi történet, amelybe az élet von be minket, és amelyből nem menekülhetünk ki, amíg csak élünk, sem egy látható, sem egy láthatatlan szerzőre [*Verfasser*] nem utal, mert nem szerveztették.

Arendt 1983. 179

Ez a szerző nélküliség pedig, mint láttuk, nem partikuláris jellemzője az emberi történetnek, hanem esszenciális tulajdonsága.

A cselekvésbe foglalt kezdeményezés szerepe meghatározó a történész feladatának kijelölésében is. A történész, aki az eseményeket azáltal látszik képesnek magyarázni, hogy az okok láncolatán keresztül eljut hozzájuk, a „visszafelé tekintő próféta” (*the prophet turned backward*)<sup>16</sup> szerepében tűnik fel, akit csak az választ el a valódi prófétától, hogy szellemi képességei nem teszik lehetővé számára minden egyszerre működő ok összekapcsolását (Arendt 1994. 318–319). Arendt szerint azonban

a kauzalitás a történettudományok teljességgel idegen és hamis [*falsifying*] kategóriája. Nem egyszerűen arról van szó, hogy minden esemény aktuális jelentősége mindig meghaladja tetszőleges számú múltbéli „okait”, amelyeket hozzárendelnék (gondoljunk csak a groteszk egyenlőtlenségre „ok” és „okozat” között egy olyan esemény kapcsán, amilyen az első világháború), de maga ez a múlt is csak az esemény által jön létre. Arendt 1994. 319

A történész feladata tehát nem az, hogy az „okok láncán” eljusson az eseménytől egy (vagy akár több) adott okhoz, hanem hogy a *váratlant*, az *újat* minden vonatkozásával együtt észrevegye, és teljes jelentőségében bemutassa (Arendt 1994. 320). Ahogy Walter Benjamin fogalmaz, a historizmus

beéri avval, hogy kauzális kapcsolatot létesít a történelem különböző mozzanatai között. De egy tény azért mert ok, még nem történelmi tény is. Posztumusz válik azzá, olyan események révén, melyeket évezredek választanak el tőle. Az a történész, aki szem előtt tartja ezt, eláll attól, hogy úgy morzsolja le az események sorozatát, mint valami rózsafüzért. Azt a konstellációt ragadja meg, amelybe saját korszaka kerül egy meghatározott korábbival.

Benjamin 1980. 973

<sup>16</sup> A Schlegel fivérek 80. *Athenäum töredékéből*: „A történész: visszafelé tekintő próféta” (Schlegel 1980. 274). Arendt Friedrich Schlegelre hivatkozik.

Benjamin történet szemléletének e markáns oldala fontos szerepet játszik a folyamatszemplélet arendti kritikájában,<sup>17</sup> mely szerint

a nagy tettek és művek, amelyekre a halandók képesek és amelyek a történelmi narratívák témáivá váltak, nem egy átfogó egész vagy egy folyamat részeként jelennek meg; épp ellenkezőleg, a hangsúly mindig az egyedülálló példákra és az egyedülálló gesztusokra helyeződik. [...] A történetírás anyagául ezek a megszakítások – vagy más szóval a rendkívüli dolgok – szolgálnak.

Arendt 1995. 50

Látható, hogy a hibák és korszakokon átívelő tévedések, melyekre Arendt a modern történetírás bírálatában figyelmeztet, egytől egyig a folyamat-képzetből erednek, ez pedig szorosan összekapcsolódik a szükségszerűséggel. Olyannyira összekapcsolódik vele, hogy úgy tűnik, a folyamat-tematikában megjelenő „kazuális” fogalom is események egy olyan sorának feltételezését takarja, amelynek minden tagja szükségszerűen idézi elő a következőt, illetve amelyben minden eseményt egy és pontosan egy előző történés okoz. Így a *lehetőség*, amely teret biztosíthat a *váratlan*nak, az *új*nak, ezáltal a történelmi értelemben *jelentős*nek – értelmezhetetlenné válik. Csak az történhet meg, ami szükségszerű, ami megfelel a *rendszernek*, vagyis ami *per definitionem* nem lehet *rendkívüli*. Arendt szerint azonban a „szükségszerűség, amelyet minden kauzális történetírás tudatosan vagy nem tudatosan előfeltételez, nem létezik a történelemben” (Arendt 1994. 326). Ezzel szemben

[m]agának az eseménynek a fénye tesz bennünket képessé arra, hogy megkülönböztessük a saját konkrét elemeit a végtelen számú lehetőségtől, s ugyanennek a fénynek kell visszavezetnie bennünket ezeknek az elemeknek a mindig sötét és többértelmű múltjába. Ebben az értelemben jogosan beszélhetünk a totalitarizmus vagy bármely más történelmi esemény gyökereiről (uo., 325, idézi, ford.: Olay 2008. 146).

Hogy Arendt kauzalitás-kritikája alapvetően a szükségszerűség tagadását jelenti, abban is igazolást nyer, amit a *Vita activa*-ban a cselekvés *hatásáról* olvasunk. Ennek lényege éppen az, hogy a lehetőségek száma és a hatás „köre” megjósolhatatlan: egy cselekvés következményei határtalanul sokféle módon jelentkezhetnek, amennyiben „betörnek az emberi dolgok végtelen szövetének médiumába, ahol minden reakció mintegy automatikusan láncreakcióvá válik, és minden folyamat nyomban más folyamatokat indít el” (Arendt 1983. 182). Ezek a reakciók azonban nem pusztán nem függetlenek az embertől, ezzel szemben *per definitionem* az emberhez kötődnek, a szó szoros értelmében re-akciók, vá-

<sup>17</sup> Benjamin történetképeéhez lásd Miklós 2008, az arendtivel való kapcsolatához főként 1032–1035.

lasz-cselekvések, melyek „láncolata” (*Kettenreaktion*) nem megfelel, hanem éppen ellenpólusát képezi a hegeli „szellemi fejlődés láncolatának” (*die Kette der geistigen Entwicklung*) (Hegel 1986. 65), melyben az újkori történelemfilozófia fejlődésszemlélete kiteljesedik.

#### IV. WEBER ÉS ARENDT OK(OZÁS)-FOGALMA

Amit a historizmus előtti történelemfelfogás közegében Fortuna teljesített, az az újkorban ideológiába fordult, mely újabb és újabb manipulációkat követel, valahányszor a kikerülhetetlen törvényszerűség alakját ölti.

– írja a *véletlen* történetírásban játszott szerepének változását vizsgáló munkájában Reinhart Koselleck (2003, 199), aki a fogalomtörténet társadalomtörténeti vonatkozásáról szóló írását a weberi típus-alkotásra való utalással zárja (Koselleck 2003. 145), *A forradalom újkori fogalmának történeti kritériumai* című tanulmányát pedig Arendt munkájára hivatkozva nyitja meg (Koselleck 2003. 45, 1. jegyzet). Koselleck írásai nemesak annak példái, hogy Weber és Arendt szemléletmódja hogyan illeszkedik egyazon keretbe: emellett explicite figyelmeztetnek arra is, hogy a terminológiai azonosságot soha ne tévesszük össze a szemléletbeli azonossággal. Ha ugyanis a fenti áttekintés után visszatérünk a kérdéshez, ellentmond-e Arendt kauzalitás-értelmezése a weberi elméletnek, először is azt kell válaszolnunk, hogy Arendt kauzalitás-fogalma alapvetően másra vonatkozik, mint Weberé – ugyanakkor e fogalom kettejükénél *más-más módon*, de *egyazon* hagyománnyal szemben kap központi szerepet. Weber a „kikerülhetetlen törvényszerűséget” elvetve a *tudományos vizsgálat* objektivitásában érvényesíti a racionalitást, amelyet a 19. századi történelemfilozófia a történelemben igyekezett felfedezni. Ebbe a *módszertani* keretbe illeszkedik az oksági hozzárendelés eljárása. Arendt ugyanezzel a 19. századot átható szükségszerűség-képpel akar végérvényesen szakítani, de nem a racionális elmélet, hanem a szó szoros értelmében vett gyakorlat (a *vita activa*) „ellensúlyát” állítva szembe vele. Amikor Arendtnél kauzalitásról van szó, az e gyakorlatnak gátat vető folyamatszempléltre kell gondolnunk. Fontos emellett, hogy abban az értelemben, ahogyan a modern nyugati kapitalizmus *eredete* a protestáns világon belüli aszkézis etikájában rejlik, arendti keretben is adekvát módon beszélhetünk arról, hogy bizonyos történések hatással vannak bizonyos őket követő történésekre – ezt igazolja az is, ahogyan Arendt a *Vita activában* a *Protestáns etika* felfedezésének nagyságáról ír (Arendt 1983. 249). Mindezen következtetések ellenére azonban nem hagyhatjuk annyiban a dolgot azzal, hogy Weber ok-fogalmát Arendt eredet-fogalmának (*origin/Ursprung*) megfelelőtve mintegy Arendt nevében elfogadjuk Weber adekvát okozás elméletét, mondván, hogy egy terminus eltérő használata szemléletbeli hasonlóságot fedett el.



Arendt és Weber szemlélete között ugyanis legalább három lényegi különbségre kell felfigyelnünk.

Először is, miközben Webernél a cselekvők csak annyiban vannak hátrányosabb helyzetben a tetteiket vizsgáló történésznél, hogy a lehetőségek mérlegelésében *korlátozottak*, Arendtnél a cselekvők ennél sokkal kevesebbet ismernek: tetteik jelentőségével csak az elbeszélők kerülhetnek tisztába, vagyis azok, akik nem vesznek részt a cselekvésben (Olay 2008. 117–118).

Annyiban van értelme a történészről mint a visszafelé tekintő prófétáról [*der rückwärts gewandte Prophet*] (vö. Arendt 1994. 318) beszélni, hogy a történetíró alapvetően tényleg jobban tudja [, milyen jelentőséggel bír a cselekvés], mint azok, akik hozzásegítik őt történeteéhez.

Arendt 1983. 184

E tekintetben a *Kritische Studien* eljárása az arendti keretben pusztán a történész önámítása volna: ha ténylegesen képes lenne a cselekvők helyébe képzelni magát, ezzel csak rontana a kívülálló pozíciója adta lehetőségen, hogy elbeszélje a történetet. Ezen a ponton tehát a két interpretáció tartalmilag sem egyeztethető össze, hacsak Weber elméletét nem módosítjuk úgy, hogy a történész pusztán a cselekvő *idejébe*, és nem *helyzetébe* képzelet magát. Ezzel azonban az objektív lehetőségeknek a szabad akarati döntéshozatalban való mérlegelését záránk ki a vizsgált cselekvői motívumok közül, ami pedig mind a weberi, mind az arendti célkitűzésnek ellentmondana.

Szintén kérdéses, miként volna értelmezhető Arendt számára az absztrakciók azon sora, amelyen keresztül a történész izoláltan vizsgálja meg az egyes lehetőségeket. Erre azt mondhatjuk, egyfelől, hogy mivel több ilyen lehetőséget vizsgál meg, nem esik abba a hibába, hogy kauzalitás-elemzésével máris implikálja a szükségszerűséget, ugyanakkor, másfelől, az események – a szóban forgó cselekvő által átláthatatlan – sokaságát végtelenen leegyszerűsíti. Weber is kiemeli, hogy „[e]gy »lehetőség«-ítélet abban az értelemben, ahogyan itt a kifejezést használjuk, mindig tapasztalati szabályokra való vonatkoztatást jelent” (Weber 1999. 276), ez pedig Arendtnél azon eljárások hibáját jelentheti, melyek „nem tesznek erőfeszítést a megértés érdekében, mert megszokások és plauzibilitások sokaságába süllyesztenek mindazt, ami szokatlan és amit meg kellene értenünk” (Arendt 1994. 313).

Végül, de nem utolsó sorban látnunk kell, hogy mind a weberi, mind az arendti kifejtés következő lépései – nemcsak az itt vizsgált tanulmányokban, de életműjükben – az eddig felfedett különbségeknél sokkal jelentősebb szét-tartást eredményeznek a gondolatmenetek között. Weber, mint láttuk, a történész eljárását továbbgondolva a szociológus módszerének vizsgálatában építi tovább a kauzalitás-elméletet (vö. Erdélyi 2011. 26 skk.). Itt a cselekvőkhöz még inkább egyértelműen rendelünk hozzá a lehetőségek megítélésére való „felfo-

góképességet” (Erdélyi 2011. 30). Arendtnél a cselekvés értelmezése minden esetben a politikai cselekvésre fut ki, ahol – szemben a történettudománnyal, és még inkább a filozófiával – az új kezdetének szerepe, mint fent röviden bemutatam, sokkal világosabban és általános érvényűen jelenik meg, egyértelműségét pedig épp a történettudomány módszerei és kategóriái fedik el (Arendt 1994. 320–321). Vagyis, miközben a történeti okság-interpretációban a fogalmi ellentét feloldása révén Weber és Arendt tézisei összeegyeztethetőnek mutatkoznak, látható, hogy a két elmélet következményei és tényleges továbbvitele a közöttük lévő hasadék kiszélesedését eredményezi.

Az okságfelfogás arendti kritikájának konklúziója, hogy (bármilyen fájdalmas is ez) el kell fogadnunk – mivel máskülönben a megértés lehetetlen –, hogy bizonyos jelenségek (így a totalitarizmus) attól tekinthetők történeti *eseménynek*, hogy nem voltak megjósolhatók és nem lettek volna levezethetők semmiből, amit a világról korábban tudtunk. A *váratlan* ezen arendti koncepciójával e tekintetben szemben áll az a weberi alaptörekvés, hogy a történelem eseményeit és a társadalom jelenségeit objektív, *racionális* módon kialakított kategóriák segítségével világítsa meg. Míg tehát Arendt számára a megértés annak tudatosításával kezdődik, hogy típusaink elégtelenek, *ezért* gátolják a valódi megértést, Webernél a rendelkezésre álló típusok megfelelő kombinációjának kidolgozása a megértés alapkövetelménye.

Amikor a szociológia fogalmakat alkot és szabályokat kutat, mindenekelőtt figyelembe veszi azt is, hogy ezzel elősegítse a kulturális szempontból fontos jelenségek történeti jellegű kauzális összefüggéseinek felderítését.

Weber 1987. 49

Ez azonban természetesen nem jelenti, hogy Weber ne ismerné el a típusok önmagukban való elégtelenségét.

Az absztrakciók sajátos volta – mint minden általánosító tudománynál – a szociológiánál is arra vezet, hogy fogalmai a konkrét történeti realitáshoz viszonyítva *üresek*. Cserébe viszont jóval *egyértelműbb* fogalmakat kínál.

Weber 1987. 49

E fogalmak egyértelműsége nem zárja ki a történeti folyamatból a nem várt, sőt a nem *várható* eseményeket sem – az azonban, hogy valami nem várható, nem jelenti, hogy ne adhatnánk meg „fogalmi *megközelítésének* mértékét” (Weber 1987. 49), ahogyan azt sem, hogy bár nem tételezzük bizonyos előzményekből való *szükségszerű* következtetését, ne is vizsgálhatnánk meg, mely előzmények játszottak kiemelt szerepet abban, hogy az adott esemény *egyáltalán* megtörténhetett. Ez teszi lehetővé, hogy minden fogalmi és tartalmi különbségen túl, amely kettejük alapkoncepciója között fennáll, Arendt Weberre vonatkozó megjegyzéseiből

az legyen kiolvasható, hogy összességében nemcsak elfogadta, de mélyen tisztelte is a weberi eljárást. Nem találta ugyanis nyomát benne annak a prekoncepciótól meghatározott dogmatikus kauzalitás-elméletnek és a Hegelhez kötődő, Marx által pedig a politikai cselekvés területére átvezetett folyamatfelfogásnak, melyet egész munkássága során ostromozott, ezzel szemben úgy látta, továbbra is Weber „az egyetlen olyan történész, aki az újkorra vonatkozó kérdést megfelelő mélységgel és érvénnyel tette fel” (Arendt 1983. 366). Ez a kérdés pedig, noha *okokra* vonatkozott, ezekben az okokban nem a szükségszerűség igazolását, hanem az egyediség magyarázatát kívánta megtalálni.

## IRODALOM

- Arendt, Hannah 1961. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York, The Viking Press.
- Arendt, Hannah 1983. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München–Zürich, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa.
- Arendt, Hannah – Karl Jaspers 1993. *Briefwechsel, 1926–1969*. Szerk. Lotte Köhler – Hans Saner. München–Zürich, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah 1994. Understanding and Politics. In uő: *Essays in Understanding*. New York – San Diego – London, Harcourt Brace & Company. 307–327.
- Arendt, Hannah 1995. *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International.
- Benjamin, Walter 1980. A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Radnóti Sándor (vál., jegyz.) *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon. 959–974 (újabbban: Gyurgyák János – Kisantal Tamás [szerk.] 2006. *Történetelmélet*. Budapest, Osiris. 661–671).
- Collingwood, Robin G. 1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Erdélyi Ágnes 1999. Max Weber és a 20. századi társadalomtudomány. In *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása*. Budapest, Napvilág Kiadó. 7–31.
- Erdélyi Ágnes 2011. Az adekvát okozás problémája a szociológiában és a történetírásban. *Szociológiai Szemle*. 21/2. 18–31.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1974. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Vál., bev. Hermann István. Budapest, Gondolat. 61–79.
- Koselleck, Reinhart 2003. *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Meyer, Eduard 1902. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen*. Halle, Niemeyer.
- Miklós Tamás 2008. Die Geschichte als einen Text betrachten. Megint egyszer Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről. *Holmi*. 20/8. 1016–1039.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L’Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.
- Ringer, Fritz 2000. *Max Weber’s Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.

- Schlegel, August Wilhelm – Friedrich Schlegel 1980. Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In uók: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat. 261–356.
- Takó Ferenc 2014. A tények és a teória. A vita a Protestáns etikáról és a Világvallások gazdasági etikája. *Elpis*. 8/2. 57–68.
- Weber, Max 1972. Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden „Kritischen Beiträgen”. In Johannes Winckelmann (szerk.) *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag. 27–37.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. I. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 1998a. A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In uó: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris. 7–69.
- Weber, Max 1998b. A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme. Ford. Erdélyi Ágnes. In uó: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris. 70–126.
- Weber, Max 1999. Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In Karsten Worm (szerk.) *Max Weber im Kontext. Gesammelte Schriften, Aufsätze und Vorträge*. InfoSoftWare, Berlin. (A kiadás alapjául szolgáló mű: Marianne Weber [szerk.] 1922. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr. 215–290. Az oldalszámok e kiadást követik.)
- Weber, Max 2007a. Előzetes megjegyzés. Ford. Somlai Péter. In uó: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar. 9–22.
- Weber, Max 2007b. Antikritikai zárszó a „Protestáns etikához”. Ford. Hidas Zoltán. In uó: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar. 25–47.
- Winckelmann, Johannes (szerk.) 1972. *Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag.

## Az isteni és az emberi természet egyesülésének értelmezése és jelentősége Hitvalló Szent Maximosz kisebb krisztológiai műveiben

### I. PROPOZÍCIÓ

Vizsgálódásunk célja a nagy bizánci rendszeres teológus és misztikus, Maximosz Homologétész (†662) krisztológiájának taglalása. Pontosabban szólva, szeretnénk logikailag elemezni az isteni és az emberi természet Maximosz által elgondolt egyesülési moduszát Krisztusban mint alanyban, valamint az egyesülés (*henószisz*) e fajtáját összehasonlítani a Szentháromság Maximosz által definiált egységével. E vizsgálat eredményeképpen reményeink szerint mélyebb belátást nyerhetünk Maximosz istenfogalmába, valamint Isten és ember Maximosz által meghatározott viszonyába. Miután témánk a megváltásteológia tágabb összefüggésében helyezkedik el, ezért végső soron Maximosz szótérelológiai intuícióit, ilyen tárgyú filozófiai-teológiai előfeltevéseit próbáljuk meg itt vázlatosan rekonstruálni. Alapszövegünk az *Opuscula theologica et polemica* öt műve: keletkezésük valószínű időrendjében a 13., 18., 5., 6. és 14. irat, ezek közül is különösen az utolsó, 14. mű. Ezekben a különböző műfajú (kis értekezés, vitairat, definíciós lista) művekben különösen Krisztus kettős működése és kettős akarata mellett érvel a Hitvalló.

### II. FORRÁSOK

A 13. (626–627), 18. (626–633), 5. (633), 6. (633) és 14. (640 körül) *opusculumok* mind Maximosz életének első, a Pürrhosz-vita (645. július) és a lateráni zsinat (649) előtti szakaszában keletkeztek. A nagyjából másfél évtizedes időszakban való eloszlásuk ellenére eléggé szorosan összeköti őket krisztológiai és antropológiai tartalmuk, valamint a bennük megnyilvánuló, maradéktalan logikai tisztázásra irányuló szerzői szándék. Dogmatikai, teológiatörténeti jelentőségüket nem lehet túlbecsülni: az *Opuscula* a monothelétizmus ellen I. Márton (*sedes* 649–653) által összehívott és Maximosz együttműködésével tartott lateráni zsinat kánonjait ihlető terminológiai és dogmatikai forrás, pontos logikai distinkci-

ók és fontos teológiai tételek forrásvidéke e szinódus számára.<sup>1</sup> A lateráni zsinat kánonai, dokumentumai pedig a 3. konstantinápolyi (6. egyetemes) zsinat (680–681) eszmei forrásai, amennyiben ez utóbbi is lényegileg a monothelétizmus (és a monoenergizmus) ellen lépett fel, kemény kifejezésekkel ítélte el Kürosz alexandriai pátriárkát, a monoenergizmus kezdeményezőjét, valamint Szergiosz konstantinápolyi pátriárkát és Honorius római pápát, a monothelétizmus megalkotóját, illetve támogatóját, fenntartotta és megerősítette a kettős természet khalkédóni orthodoxiáját, hangsúlyozta Krisztus hiánytalan, teljes emberségét (Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 554), és különösen azt, hogy a Megváltó emberi akarata is működik, ellentétmentesen alárendelődve az isteni akaratának.<sup>2</sup> A konstantinápolyi zsinat mindezeket egyszersmind Maximosz örökében is fogalmazta meg.<sup>3</sup> J.-C. Larchet szerint „a lateráni zsinat, majd később, a Hitvalló halála után a 3. konstantinápolyi zsinat hitszabályai Maximosz *opusculumaiból* kölcsönöztek bizonyos számú kifejezést, és e műveknek szellemükben is igen sokkal tartoznak” (Larchet–Ponsoye 1998. 17). E kisebb művek kapcsán ezért módszertani tekintetben azt mondhatjuk a Hitvallóról, hogy egyik fő erénye és eredménye a logikai-terminológiai tisztázás a rendszeres teológia terén, és hogy ő az egyik legjelentősebb korai rendszeres teológus Bizáncban. – Filológiai oldalról el kell még mondani, hogy az *Opuscula* szövege tekintetében egyelőre a PG 91. kötete a *textus receptus* (9 A 1–285 B 9).

<sup>1</sup> A lateráni szinódus hitvallásában hangsúlyosan szerepel mindenekelőtt Krisztus kettős akaratának Maximosz képviselte tézise (Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 500, 171). Mint Denzinger és Schönmetzer is rámutatnak, Maximosz *Disputatio cum Pyrrhó*ja megelőlegezi a 10. és 11. kánonok szövegezését (vö. *Patrologia Graeca* [a továbbiakban: PG] 91. 289 C 4–6 és 320 C 13–14). Álláspontunk szerint a – Krisztus hiánytalan emberségét tanító és a két természet egyesülési moduszát pontosan meghatározó – 5–9. kánonok is feltehetőleg Maximosz hatását mutatják. Maximosz befolyását érezzük továbbá a 15. kánonon is, amely Ál-Arcopagita Szent Dénes 4. levelének monoenergéta hangzású kifejezését (*mian theandrikén energieian*) dűoenergéta módon értelmezi (lásd *deivirilis operatio*, uo., no. 515, 173), ahogyan ezt később Maximosz is tette az *Ambigua ad Thomam* 5. részében.

<sup>2</sup> Uo., no. 556 és 558; vö. Maximosz: *1. opusculum*, „Non posse dici in Christo unam voluntatem” alcímű rész (PG 91, 28 B 1–37 A 11).

<sup>3</sup> Legalább részben Jeruzsálemi Szóphroniosz és Hitvalló Maximosz hatásának tekinthető a zsinat általános törekvése a terminológiai tisztázásra, egyértelműsítésre. A szinódus így e két teológus szóhasználatával összhangban rögzíti, hogy Krisztusban a *proszópon* vagy *hüposztaszisz* („személy”) az, ami egységet alkot. Talán Maximosz hatását vélhetjük felfedezni abban is, hogy a zsinati határozatok sorrendileg előbb utasítják el a monothelétizmust, mint a monoenergizmust (bár a *theléma az energieia* egy modusza, tehát a fordított sorrend lenne logikus), ahogyan ezt Maximosz is teszi a *Disputatio cum Pyrrhóban*. Valószínűleg abban is Maximosz hatását láthatjuk, hogy a szöveg impliciten elutasítja Ál-Arcopagita Szent Dénes 4. levelének monoenergéta olvasatát (vö. Maximosz: 5. *ambiguum*). A zsinati határozat kifejezetten hangsúlyozza Maximosz két legfontosabb krisztológiai terminusát (*aszünkhütósz* és *adtahairétósz*) is, a dokumentum összefoglaló szakasza pedig impliciten elutasítja Honorius pápa 633-ban Szergioszhoz írott levelének akarat-doketizmusát (*u kata phantaszian*; Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 558).

### III. AZ *OPUSCULA* TEMATIKUS CSOMÓPONTJAI

Az itt tárgyalt kis művekről általánosságban állíthatjuk, hogy meghatározásaik két-három irányba tekintenek: az azonosság (*tautotészs*) és a másság (*heterotészs*) területeit, fajtáit és fokozatait rögzítik egyrészt a Szentháromságon belül (részben Ál-Areopagita Szent Dénes nyomdokaiba lépve, vö. *Isten nevei* I–II.), másrészt a krisztusi alanyban az isteni és az emberi lényeg viszonylatában, harmadrészt az emberi természetben az előbbi *locusokhoz* képest. Maximosz e distinkciói és érvei mindig az orthodox középutat keresik két eretneknek minősülő véglet: az arianizmus és a szabellianizmus, illetve a nesztorianizmus és az eutükheanizmus között – szerzőnk e törekvése több elméleti művében is megnyilvánul (az izraelita „unitárius” istenképzet elleni, antiszemitanak tűnő nyilatkozatai is így: antiszabellianus állásfoglalásokként értelmezendők, melyeket Maximosz a mestere, Szóphroniosz jeruzsálemi pátriárka *Zsinati levele* nyomán tesz magáévá).<sup>4</sup>

Ezzel a pusztán formai állítással azonban ki is merítettük a lehetséges evidens kijelentések körét e tematikán belül. A Szentháromságban, a Felkentben és az emberben lévő azonosságok és különbségek elmélete ugyanis határtalan terület, mely Isten, az ember és az Istenember „lényegébe vág”, amint erről Maximosz *opusculumai* is meggyőznek. E lényegbevágó diszkusszió csomópontjaiban a lényeg–személy (*uszia–hüposztaszisz*), az azonosság–mátság (*tautotészs–heterotészs*) és az egység–különbség (*henószisz–diaphora*) oppozíciók állnak, melyek helyes vagy helytelen alkalmazása jelöli ki az orthodoxia határait, illetve az összes lehetséges eretnekség típusát és viszonyítási pontjait. Az e csomópontok mentén építkező koherens terminológiai és logikai rendszer végcélja a megváltás fogalma mint középpont körül lehetőség szerint egyetlen homogén és átfogó érvelési hálóba összekapcsolni Istent és embert.

### IV. KIINDULÁSI PROBLÉMÁK

Az érvelés tág értelemben vett tárgyát, az isteni és az emberi természet összefüggésrendszerét Maximosz beállításában szigorú logikai viszonyok – analógia, szembenállás, hierarchia, kauzalitás – szövik át meg át, melyek az érvelés bizonyítási alapjaiként szolgálnak, és logikai úton rajzolják elő Isten és ember viszonyát. Így például a 13. *opusculum* sokatmondó fordított analógiát állít fel Isten és ember között az azonosság és a mátság kategóriáira alapozva:

<sup>4</sup> Ilyen nyilatkozatot találunk pl. az *Expositio orationis dominicae*ben, CC SG 23. 51.

A legteljesebb egyesülésben miként van azonosság is meg másság is? Vagyis a lények azonossága és az arculatok [*proszópón*] mássága, és fordítva. Így például a Szentháromságban a lény az, ami azonos [*tautotész usziasz*] és az arculatok mások, elvégre egyetlen lényet vallunk meg, de három személyt [*hüposztaszisz*]. Az ember esetében viszont az arculat azonos, de különbözőek a lények, mert bár egy az ember, más a lélek lényege, és más az élő hús [*szarx*] lényege.<sup>5</sup>

Ez a nyilatkozat Isten és ember *differentia realis*át fogalmazza meg, amennyiben a Végtelen Lény e logikai jellemzése a véges lény felépítésének inverzét mutatja. A különbség megfogalmazása azonban nemcsak távolítja a két végletet egymástól, hanem kapcsolatba is hozza őket egymással, hiszen ugyanazokkal a kategóriákkal ragadhatóak meg, csak fordított mintázatban. A fordított analógia kifejezi továbbá azt is, hogy – ha e racionális következtetési formát érvényesnek tekintjük, akkor – nem elgondolhatatlan több személy egyébként paradoxnak tűnő létezése egyetlen lényekben, ti. Istenben.

Ez a példa is jelzi, hogy az *Opuscula* kulcsterminusai – különösen az *uszia* és a *hüposztaszisz* – átfogó fogalmi-dialektikai keretet kívánnak biztosítani az egész problematika tárgyalásához. Ezek az alapvető terminusok azonban éppen ezért érzékelhetően mást fejeznek ki vagy legalábbis másfelé orientáltak Isten esetében, mint az ember esetében (vö. 14. *opusculum*). A kifejtés problémáit részben ez a (túlzott) dialektikai elvárás okozza: a terminusoknak át kell fogniuk a teológiát és az antropológiát egyaránt, tehát szinte végtelenül elasztikusoknak kell lenniük, a megváltásteológia egyik, végtelen pólusától a másik, véges pólusáig kell nyúlniuk, hogy általuk egységes és racionálisan elgondolható és megérthető rendszerbe foglalható legyen Isten és ember. Ez a nehézség így jelentkezik először is a *homousziosz* terminus esetében a 14. *opusculum*ban:

Azonos lényegű [*homouszion*] az, ami ugyanazt a lényet birtokolja, mint valami más, de különbözik ugyanettől a személy tekintetében [*kata tén hüposztaszin*]; ahogyan az ember és a többi faj esetében van. Ha tehát valami a lényege tekintetében [*kata tén uszian*] azonos egy másik dologgal, attól még nem azonos azzal a személye tekintetében [*kata tén hüposztaszin*] is; és ha valami egységet [*hen*] képez és egyesült [*hénómenon*] egy másik dologgal a lényege tekintetében, attól még nem képez egységet és nem

<sup>5</sup> Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἑτερότητα; Ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἑτερότητα προσώπων, καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἔστιν τῆς οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἔστι προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἔστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ. PG 91, 145 B 7–14.



egyesült azzal a személye tekintetében; és ha valami egy másik dologtól a személye tekintetében különbözik, akkor egyesülésben van [*henószin ekhei*] ugyanezzel a dologgal a lényege tekintetében.<sup>6</sup>

A Maximosz által felhozott példa bizonyítja, hogy az *uszia* (és a *homousziosz*) itt antropológiai jelentésben is értelmeződik, a fejtegetés további részei – és a *homousziosz* zsinati előtörténete – pedig világossá teszik, hogy a Hitvalló trinitológiai jelentést is tulajdonít a terminusnak, tehát hogy e szavak hídterminusok. A következő, dialektikai feszültséget hordozó, átfogó fogalmak az egyesülés (*henószisz*) és a különbség (*diaphora*), melyek definícióját Maximosz ismét kétfelé, de ezúttal a trinitológia, illetve a krisztológia felé tájolja (ugyancsak a 14. *opusculum*-ban):

Lényegi [*usziodész*] az egyesülés [*henószisz*], ha a szám tekintetében különböző, sok személyt [*hüposztaszisz*] egyesít egy és ugyanazon lényegben. Lényegi különbség [*diaphora*] az az elv [*logosz*], ha a lényeg avagy természet megmarad csökkenés és változás nélkül, valamint keveredés és összeolvadás nélkül, és amikor egy másik, fájában különböző dologgal egyesül egyetlen személlyé [*eisz mian hüposztaszin*], akkor egyáltalán nem hagyja el a maga természetből fakadóan sajátos természetét.<sup>7</sup>

Itt egy bekezdésen belül szerepel a két legfontosabb, trinitológiai, illetve krisztológiai definíció különbsége: a Szentháromságban az egység a lényegi, és a személyek különböznek, Krisztusban a különbség a lényegeket érinti, és a személy azonos. A két meghatározás („lényegi egység”, illetve „lényegi különbség”) ilyenformán egymás inverze. Ezt – a hagyománynak megfelelően – úgy értelmezhetjük, hogy az isteni lényeg egységesebb, mint a krisztusi alany, tehát hogy a Felkent inkább tartozik a Szentháromságban Istenhez, mint a krisztusi személyben az emberhez (illetve mindenesetre más moduszban tartozik ide,

<sup>6</sup> Ὁμοούσιον ἐστὶ τὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἄλλω τυγχάνων, διάφορον δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὄν· ὡς ἐπὶ τε ἀνθρώπου καὶ τῶν ἄλλων ἔχει εἰδῶν. Εἴ τι οὖν ἄλλω ταυτὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν οὐσίαν, οὐχ ἔν οὔτε ἠνώμενον τῷ αὐτῷ τυγχάνει καὶ κατὰ τὴν ὑπόστασιν· καὶ εἴ τι διάφορον ἔχει πρὸς ἄλλο κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτο ἔνωσιν ἔχει πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν οὐσίαν (14. *opusculum*: PG 91, 149 B 1–153 B 8, ezen belül 149 C 7–D 2; az idézet eleje E. Ponsoye fordításában: *Consubstantiel ce qui se trouve de même essence qu'un autre, tout en étant différent de celui par hypostase; comme il en va pour l'homme et autres espèces...* (Larchet–Ponsoye 1998. 193). Vö. még ugyanezen *opusculum* elejét: „A lényeg [*uszia*] és a természet [*phüszisz*] ugyanaz; mert mindkettő közös és általános, amennyiben sok dologról és szám szerint különbözőkről állítjuk, és sohasem egyetlen arculat [*proszórói*] által meghatározottak.”

<sup>7</sup> Οὐσιώδης οὖν ἔνωσις ἐστὶν ἡ τὰς διαφορῶν κατ'ἀριθμὸν καὶ πολλὰς ὑποστάσεις εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν συνάγουσα. Οὐσιώδης δὲ διαφορὰ τυγχάνει λόγος καθ'ὄν ἡ οὐσία, ἡγουν φύσις, ἀμειωτὸς τε καὶ ἀπρεπτος, ἀφυρτος ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτος διαμένει, καὶ τὴν πρὸς ἄλλο κατ'εἶδος ἕτερον εἰς μίαν ὑπόστασιν ποιουμένη σύνοδος, οὐδ' ὄλως τῆς κατὰ φύσιν ἰδίως ἐξίσταται φύσεως. PG 91, 149 D 3–10.

mint oda). A kétfajta egység az összetartozás fokozatában, szorosságában különbözik. Maximosz ezután a *hüposztaszisz* (személy) és a *proszópon* (arculat) terminusok kapcsán tesz általános kijelentést ugyanebben az *opusculumban*:

A személy [*hüposztaszisz*] és az arculat [*proszópon*] ugyanaz; mert mind a kettő egyedi [*merikon*] és sajátos [*idion*], amennyiben önmagukban körülhatároltak, nem pedig több dolog közös természetét írják le.<sup>8</sup>

Mindezek a megállapítások és definíciók most már lehetővé teszik a maximoszi lényeg- és személyfogalom kontrasztív elemzését, s egyszersemind felvetnek az individualitás és a létezés fogalmára irányuló tágabb – metafizikai, ontológiai – kérdéseket is.

#### V. A LÉNYEG EGYSÉGE SZEMBEN A SZEMÉLY EGYSÉGÉVEL: DISZKUSSZIÓ

Az eddigiek fényében tehát az *uszia* mint általános metafizikai terminus egyszerre több személyről, *hüposztaszisz*ről is állítható a Teremtő és a teremtés fogalmkörében egyaránt, de más és más moduszban. Az egységes és egyetlen isteni *uszia* ugyanis elviseli a személyekre való ideális tagolódást – azaz Isten lényege el tud hordozni több személyt feldarabolódás nélkül. Az emberi *uszia* ezzel szemben kénytelen a személyek sokasodásával egyenesen arányosan sokszorozódni, mivel feldarabolja a személyekre való tagolódás: minden új személy külön, bár ugyanolyan lényegét is hordoz, tehát az emberi lényeg nem bír el több személyt. Az isteni *uszia* ezért szorosabb és – ha szabad így fogalmazni – teherbíróbb, szilárdabb, rövideen szólva, tökéletesebb egység. Az *uszia* tehát nem ugyanúgy viselkedik, és ezért nem pontosan ugyanabban a jelentésben állítható Istenről, mint az emberről. Maximosz terminológiai fejtegetései így azt sugallják, hogy az isteni lényeg dialektikailag el is különíthető az emberitől (amennyiben egyetlen, nem sokszorozható, míg az emberi igen); de össze is kapcsolható vele (amint ez Krisztus személyében és az üdvözültek esetében történik).

A dénesi és prokloszi, újplatonikus fundamentálonológiai előképtől a Hitvalló istenfogalma ily módon mindenekelőtt abban különbözik, hogy Ál-Areopagita Szent Dénes szerint az isteni lényeg maga sokszorozódik meg – *pléthünetai*

<sup>8</sup> Ὑπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτὸν ἄμφω γὰρ μερικὸν τε καὶ ἴδιον, ὡς ἐφ' ἑαυτῶν τὴν περιγραφὴν, ἀλλ' οὐκ ἐν πλείοσι τὴν κατηγορίαν φυσικῶς κεκτημένα (PG 91, 152 A 1–4); E. Ponsoye fordításában: *Hypostase et personne: même chose; les deux en effet ont le propre et le particulier, en tant que circonscrits en elles, sans posséder pourtant par nature leur prédicat dans la pluralité...* (Larchet–Ponsoye 1998. 194).

*kai pollaplasziatai* – a teremtő kiáradás vagy előjövétel (*ekroé, proodosz*) során,<sup>9</sup> míg Maximosz szerint épp az isteni lényeg nem sokszorozód(hat)ik, hanem csak az általa teremtett emberi vagy más lényeg. A teremtés isteni attribútuma így szerzőnk számára logikailag-ontológiailag összefügg az isteni lényeg unicitásával, míg ez az Egy prokloszi elméletében – ahol az Egy önmagából hozza létre az alacsonyabb rendű valóságot egyfajta „oszthatatlan osztódás” vagy sokasodás révén – szinte pontosan fordítva van.

Mint látjuk, a „lényeg”, *uszia* – illetve a vele azonos jelentésben használt „természet”, *phüszisz* – Maximosz teológiájának fő normatív fogalma, mert e terminus jelentése az istentanban a szilárd, ontológiailag megbonthatatlan egység, a szigorú – és ezért önmaga által létező – önazonosság. Az isteni lényeg e szigorú egységprincípiumának áthágása, önmaga általi felülmúlása a kegyelem, miáltal az isteni természet Krisztusban önként magára veszi egy természetfeletti – a maga természetfeletti természetét leereszkedés révén meghaladó – egység kötelékét is egy másfajta, hüposztatikus unióban. Ezt a személyi egységet (*hüposztatiké henószisz*) Maximosz szintén megbonthatatlannak, *adiairetosznak* nevezi ugyan, de nem annak természetéből kifolyólag, hanem a kegyelem folytán – *gratia non tollit naturam, sed perficit*. Ez a tanítás ismét feltételezi Isten és ember bizonyos fokú és értelmű rokonságát: így ugyanis az isteni természet az egyik személyében tolerálja az emberit. Sőt, nemcsak tolerálja, hanem szereti is, hiszen a tolerálásnak – az isteni személyen belülré engedésnek, bizonyos értelemben Istene belülré engedésnek – nem lehet más motivációja, mint a *philanthrópia*. Az isteni és az emberi természet e kegyelmi egyesülését minősíti és határolja el a Szentháromság lényegi egységétől Maximosz, amikor szintén a *14. opusculum*-ban a *homoüposztaton* fogalmát definiálja:

Azonos személyű [*homoüposztaton*] az, ami egy és ugyanazon személy [létrehozása] végett összetételbe kerül egy másik dologgal, de ugyanakkor a lényege tekintetében különbözik e másik dologtól; amint a lélek és a test esetében van, s ama többi dolog esetében, melyek – bár a természet mássága révén különböznek – a személy tekintetében [*kath'hüposztaszin*] egyesítve vannak. Ha tehát valami, ami egy másik dologgal egyesülés révén összetett, azonos azzal a személye tekintetében [*kath'hüposztaszin*] – azaz ha azzal egyetlen személlyé vált –, akkor különbözik tőle a lényeg tekintetében. S ha valami egységet alkot és egyesült egy másik dologgal a

<sup>9</sup> Ál-Areopagita Szent Dénes kifejezése (*Isten nevei* II. 5 és különösen 11). Dénes tételét természetesen nem a szó szoros értelmében kell érteni, mintha isteni lényegek sokasága jönne létre ilyen módon, hanem úgy, hogy az isteni lényegből jönnek elő a teremtmények. Proklosz hasonlóan, az oszthatatlan Egyben való részesülés (*methexisz*) útján gondolja el a sokaság létrejöttét (*Sztoikheiószisz theológié* I. 12–13. és 26–27. tételek).

személyében, akkor az nem alkot egységet és nem azonos nemű [*homogenesz*] emezzel a lényege tekintetében is. És ha valami, ami egy másik dologgal összetételben áll, különbözik attól a lényegében, akkor emez hüposztatikus unióban áll amazzal.<sup>10</sup>

Itt Maximosz a kétfajta egyesülés – lényegi *versus* személyi – kölcsönös kizárólagosságát, alternációját tanítja. Ez a tan az adott dogmatikai összefüggésben gyakorlatilag azt jelenti, hogy nem elgondolható, sőt, logikailag kizárt, hogy Isten és ember egy lényegben egyesüljön. A két lényeg – az isteni *uszia* fent említett szigorú identitása vagy egységprincípiuma miatt – ily módon abban az értelemben zárja ki egymást, hogy fúzióra nem léphet, nem jöhet létre belőlük valami harmadik, új faj (mint ezt Maximosz az 5. *ambiguumban* is állítja), hanem a befogadó fenntartja befogadói státusát, a befogadott pedig befogadotti státusát: a hatóok oki természete nem szűnhet meg, az alap alaptermészete nem szűnhet meg, az őskép örökké őskép marad, és a lenyomat mindörökké lenyomat. Isten ilyenformán csak egy kevésbé szoros egységbe engedi be magához az embert. Míg a Szentháromság egysége feltétlen (Leibnizcel szólva, metafizikailag szükségyszerű, *necessitas metaphysica*), addig Isten és ember egysége Krisztusban feltételes: nem *ab ovo* szükségyszerű, mert kellett hozzá Isten külön kegyelmi döntése (*necessitas hypothetica*). A Szentháromság személyei közötti megkülönböztetés ezért álláspontom szerint karteziánus terminusokkal *differentia idealis*, a krisztusi természetek közötti különbség viszont *differentia realis*. A krisztusi alanyban a két természet ugyanis lényegileg disztributív egységben van – amelynek azután Maximosszal épp a disztributivitását tagadjuk vagy írjuk fölül, mivel Isten szövegsége végleges és visszavonhatatlan, úgyhogy a hüposztatikus unió megbont-hatatlan, *adiaretosz* lesz. Ezzel az utólag hozzáadott kvalifikációval, megszorítással tehát a nem lényegi uniót olyanná tesszük, mintha lényegi unió lenne: csupán személyi unió ez ugyan, de e személyi unió olyan moduszban valósul meg, amely a lehető legjobban hasonlít a lényegi unióra. A kettő – a személyi és a lényegi – unió közötti különbség Isten szabad döntése az ember megváltásáról, mert ez a személyi unió *ratio essendi*; a lényegi unió viszont nem Isten szabad döntésének eredménye, hanem Isten alaptermészete maga ilyen, hiszen az istenfogalom meghatározó mozzanata az önazonosság, a *tautotész* (a platonikus idea legfontosabb jellemzője), mely egyben a legvalóságosabb létezővé is teszi Istent.

<sup>10</sup> Ὁμοῦπόστατόν ἐστί τὸ εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν ἄλλω συνθεμιμένον· διάφορον δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ κατ'οὐσίαν τυγχάνον· ὡς ἐπὶ τε ψυχῆς καὶ σώματος ἔχει, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φύσεως ἑτερότητι διαφέροντα καθ'ὑπόστασιν ἠγῶνται. Ἐἰ τι οὖν ἄλλω καθ'ἔνωσιν συνθεθὲν ταυτὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τουτέστιν, ὑπόστασις μετ'αὐτοῦ γέγονε μία, ἕτερον τῷ αὐτῷ κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστί. Καὶ εἰ τι ἐν καὶ ἠνωμένον ἄλλω τυγχάνει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτο οὐχ ἐν οὐτε ὁμόγενές ἐστί τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν. Καὶ εἰ τι συνθεμιμένον ἄλλω διαφορὰν ἔχει κατὰ τὴν οὐσίαν, τοῦτο ἔνωσιν ἔχει πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν ὑπόστασιν. PG 91, 152 A 9–B 6.

A lényegi, illetve személyi unió e szembenállásának logikai előfeltétele, hogy – mint fentebb megelölegeztük – a Hitvalló istentanában a „lényeg” fogalma implikál nagyobb fokú egységet, teljesültséget (*perfectio*) s ezek alapján nagyobb mértékű létezést vagy valóságot, a „személy” fogalma kisebb fokút. Maximosz trinitológiájában tehát inkább az abszolút oszthatatlan isteni lényeg a valóság fő princípiuma, a létezés fő hordozója), mintsem a személy. Az antropológiában ezzel szemben fordított a helyzet. Krisztus pedig ezen ontológiai szempontból nézve egészen rendkívüli alkat, hiszen Istenként a lényege révén individuum (pontosabban az isteni individuum egy aspektusa), emberként viszont a személye révén az. Szigorú lételméleti terminusokkal kifejezve: nem önálló egyed mint isteni személy, de feltétlenül az mint Megváltó. Személyében az isteni egyediséggel – ha lehet ilyet mondani – behatol, pontosabban bebocsátást nyer az emberi *principium individuationis*.

Ami a Szentháromságtant illeti, talán fogalmazhatunk úgy, hogy szerzőnk itt alacsonyabb ontológiai státuszt tulajdonít a „személy” fogalmának, a „lényeg” vagy „természet” fogalmát ellenben felértékeli, illetve (feltehetőleg Szent Dénes nyomán) fundamentumjellegűnek tünteti fel a személyekhez képest (vö. *Isten nevei* II. 4),<sup>11</sup> bár „személy” és „létezés” – legalábbis a peripatetikus ontológiai hagyományban – egymást kölcsönösen feltételező fogalmak (vö. Arisztotelész: *Kategóriák* 2 és 4). Maximosz szerint az isteni *uszia* így végső soron – a terminus azonossága ellenére – nem olyan, mint az emberi, hanem alapvető attribútumaiban különbözik attól. Az isteni lényeg ráadásul kétségkívül aközben is megőrzi sajátos differenciáját, hogy Krisztus személyében közösséget vállal az emberrel – még ha ez nem is annyira a terminológia, mint inkább a dialektika szintjén (határozott kijelentések formájában) mutatható ki a vizsgált szövegekben és szerzőnk szinte teljes életművében. Ezért e ponton célszerűnek tűnik felvázolni Isten emberre irányulásának Maximosz által meghatározott sajátos moduszát, szerzőnk megváltásteológiáját úgy, ahogyan ez az itt vizsgált *opusculumok*ban kifejtésre kerül.

## VI. MEGVÁLTÁSTEOLÓGIAI PERSPEKTÍVA

Isten szabad döntése a megváltásról a gyökeresen különböző isteni természet radikális emberre irányulásának megnyilvánulása. Maximosz fundamentálteológiájának középpontjában leginkább talán ez az intuíció áll, ami erőteljes hangsúlyeltolódást jelent a dénesi, prokloszi ontoteológiához képest, melyek fő tétele (olvasatom szerint) az isteni mag hiperbolikus transzcendenciája. A Dénest egyébként sokban követő és sokat magyarázó Maximosz döntően különböző meggyőződése ez a lényegi összefüggés a teológia centruma

<sup>11</sup> Vassányi 2012 és 2013.

és az antropológia centruma között, amely végső soron Isten teremtői és megváltói attribútumain nyugszik. Isten és ember összetartozását a Hitvalló egyenesen természetesnek, Isten természetéből fakadónak és ezen az alapon összenövésnek (*szümphüia*) is nevezi – mint a 6. *opusculum* mondja a megváltásról: „ez az, amit Isten természeténél fogva akar” (*tuto gar autó phüszei katheszteke theleton*, 6. *opusculum*, PG 91, 68 B 12–13). Miután ez a filantrópia Isten természetének fundamentumából fakad, ezért logikus – így Maximosz –, hogy szinte végtelennek kell lennie, tehát el kell mennie a legvégsőig, ami az isteni transzcendencia megőrzése mellett egyáltalán lehetséges. Ez az Isten emberbe ereszkedéséig (tehát a hústest felvételéig: *proszlépszisz szarkosz*), és az ember Istenbe engedéséig nyúló, az isteni és az emberi lényeg teljes spektrumára kiterjedő, paradox (mert végtelent végessel összemérő) *pervazív unió* gondolata – ahogy Maximosz kifejezi: „a teljes Ige vette fel a teljes emberi természetet, és teljes mértékben istenivé is tette [*theószantosz*] azt a lényeg felvétele révén [*uszioszei*]” (uo. C 9–10). A pervazív unió által nyújtott végtelen perspektíva felnyitásával zárul – vagy inkább csak kezdődik? – a maximoszi megváltásteológia, amely kétségkívül a legtöbbet akarja juttatni az embernek, ami egyáltalán logikusan és a teológia egészével még éppen konzisztensen adható. E pervazív unió gondolata köszön vissza a lateráni zsinat 4., Krisztus teljes körű emberségének jelentőségét hangsúlyozó kánonjában is: *ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit* (Denzinger–Schönmetzer no. 504. 172).

## VII. ÖSSZEFOGLALÁS

E tanulmány eredményét a következőképpen foglalhatjuk össze az egyesülés általános maximoszi elméletének fogalomkészletével (lásd 18. *opusculum*). Szerzünk a trinitológia, krisztológia és antropológia területén a *henószisz* (egyesülés) három erősségi fokozatát vagy szintjét különbözteti meg: a lényegi (*kat’uszian*), a személyi (*kath’hüposztaszin*) és a – két krisztusi akarat együttműködését jellemző – relatív egységet (*kata szkheszin*). A 18. *opusculum* e teológiaiailag értelmezhető és jelentős moduszokkal szemben kizár hét további egyesülési módot, amelyek kizárólag anyagi vagy anyagi analógiára elgondolt dolgok egyesülésének esetei lehetnek. (Maximosz itt szemmel láthatólag a különböző halmazállapotú dolgok egymással való keveredésének minden lehetséges esetét kívánja teljes indukcióval sorra venni – bár nem említi a gáznemű anyagok elegyedését –, és különösen Krisztusról tagadni.) E kizárt egyesülési moduszok közül zsinat- és dogmatörténeti szempontból fontos a *kata szünkhüszin henószisz*, két lényeg összefolyás vagy összeolvadás révén létrejövő egysége, mely az isteni és az emberi természet gyökeres különbsége miatt nem modellezheti ezek összekapcsolódását Krisztusban. A két krisztusi természet egyesülésének fent ismertetett, maximoszi értelmezése szerint ugyanis Istent egyfelől gyökeres különbség választja el az

embertől, másfelől természetből fakadó és felbonthatatlan kapocs köti össze az emberrel. Ezért végül is *expressis verbis* fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy Isten és ember a Hitvalló szerint homogén, vagy heterogén természetek-e? Maximosz válasza árnyalt: jóllehet alapvetően különműek, a hasonlóság az elkülönülés fenntartása mellett is a lehető legnagyobb fokú – és Isten mindenestre oly módon különmű, hogy mint alap magába akarja és tudja fogadni a különmű embert. Így bár nem rokon természetek, mégis affinisak, határosak egymással, és – Isten döntése alapján – elválaszthatatlanul összetartoznak. A Krisztusban megvalósuló, Maximosz által logikusan és racionálisan taglalt személyi unió – ami egyben minden üdvözült emberi személy *theószisz*ának, Istenbe való felvételének hatóoka és előképe is – azonban elkerülhetetlenül végtelen és véges attribútumok egyetlen alanyhoz rendelését is jelenti, és mint ilyen, a racionalitás alapjának: az ellentmondás elvének hitbeli meghaladását követeli meg, Krisztus személye és egyáltalán a megváltás műve az elgondolhatóság és a logikai taglathatóság határeseté. Maximosz ezt véleményem szerint minden dialektikai erőfeszítése ellenére sem rejti véka alá – az 5. *ambiguum* a *perikhóreszisz* krisztológiai érvként való felvonultatása mellett is kijelenti, hogy a megváltás, illetve annak alapja: a megtestesülés csak hittel fogható fel. A Hitvalló racionális hitvallása ilyenformán elmegy a racionalitás határáig, és így mutat rá a hitre. A racionalitásra való argumentatív támaszkodásnak és a racionalitás meghaladásának e maximoszi kettősségére irányul itteni utolsó megfontolásunk is.

Maximosz dialektikai erőfeszítései különösen az isteni és az emberi természet krisztusi összekapcsolódásával és egymástól való elszigetelődésével kapcsolatban végső soron azon az általános és kimondatlan előfeltevésen nyugszanak, hogy Isten lényege legalább első közelítésben racionális, ezért racionális belátás nyerhető belé. E belátás – a *Müsztagógiában* kifejtett séma szerint – előzetes és természetes ismeret, *scientia antecedens naturalis* az isteni lényegről. Maximosz sajátos álláspontja szerint ez az előzetes intuíció döntően logikai jellegű: Isten lényege ontológiai megalapozású logikával már ezen a világon, *in statu viatoris* racionálisan artikulálható az ember mint racionális lény számára. Ezért a maximoszi *müsztagógia* és krisztológia logikai természetű bevezetés Istenbe, amely valóságos intuíciót ad. A Hitvalló ezen alapvető meggyőződése leibniziánus-arisztoteláiánus teológiai elvnek nevezhető, mely szerint Istenben és az emberben közös az, hogy értelmi természetük van. Maximosz kifejezi azonban azt is, hogy Isten racionalitása egy adott határon – Krisztusban – átmegy az ember számára már beláthatatlan szupra-racionalitásba. A szerzetes atya szerint tehát Isten lényege egyfelől a tiszta és tökéletes racionalitás, másfelől e tökéletes racionalitás meghaladása, azaz végtelen talány. Az ember ilyenformán Isten racionális oldaláról nyerhet felvételt Istenbe, ahol az üdvösségben szembesülhet Istennel mint végtelen talánnyal.

## IRODALOM

- Denzinger, A. – H. Schönmetzer 1976.<sup>36</sup> *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.* Roma, Herder.
- Larchet, J.-C. – E. Ponsoye (szerk.) 1998. *Maxime le Confesseur, Opuscules théologiques et polémiques.* Bev. J.-C. Larchet. Ford. és jegyz. E. Ponsoye. Paris, CERF.
- Vassányi Miklós 2012. Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica*. *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology*. 73/4. 1–12.
- Vassányi Miklós 2013. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitéusz: *Isten nevei* I–II. (bevezető és fordítás). *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/ 2. 147–186.



MEZEI BALÁZS

## A szeretet metafizikája

Vető Miklós: *L'élargissement de la métaphysique*.  
Paris, Hermann, 2012.

### BEVEZETÉS

Vető Miklós a kortárs filozófiai gondolkodás kiemelkedően fontos szereplője. Ott van azok között, akik távolba szakadva és anyanyelvüktől különböző nyelven alkotva tiszteletre méltó életművet hoztak létre. Ha nem ismernénk terjedelmes filozófiatörténeti munkáit, amelyek Franciaországban és az USA-ban a legkiválóbb szakemberek közé emelték, akkor is eképpen ítélnénk annak alapján, ami tőle az elmúlt két évtizedben magyar nyelven megjelent.<sup>1</sup>

Felnőtt életének kezdetén, a szegedi egyetemi környezetben kevesen gyakoroltak rá oly hatást, mint Gondos-Grünhut László, ez a kiemelkedő, de ma már alig ismert személyiség, aki a kortárs német gondolkodás szakértőjeként előadásaival, írásaival magához vonzotta a háború után utat kereső ifjúságot. Gondos egyszerre volt filozófus, misztikus, művész és ismeretter-

jesztő; zenei betétekkel kísért előadásai az akkori nemzedék számos, később kiemelkedő tagját indították útnak, amit a fokozatosan bevezetett ideológiai kényszer végül ellehetetlenített. Gondos bőven merített a keresztény gondolkodók munkáiból; Max Scheler és Martin Heidegger nyomán az eszmetörténeti műveltség egymástól távol eső területeit kapcsolta össze. Mint olyan személy, aki éppoly jól írt németül, mint magyarul, egészen 1956-os távozáig segítette az útkeresőket. Vető e gyökeret nem tagadta meg; Gondos munkáit jó két évtizeddel a szerző halála után összegyűjtötte és német, majd magyar nyelvű válogatásban közreadta.

Vető kisebb esszéi mellett, amelyek az 1970-es évektől sok helyütt és számos nyelven megjelentek, meg kell említenem Simone Weilről szóló monográfiáját, amely utat nyitott e páratlan érzékenységű gondolkodó világa felé. A zsidó háttérű, de belső indíttatásból Krisztust választó szerző a maga szenvedélyes, mégis kifinomult gondolkodásában kevesekhez állt oly közel, mint a róla író és vele együttgondolkodó, élményeit sok ponton osztó Vető Miklóshoz. Miként Weil, Vető is a hit fogalmi struktúráját kívánja megérteni. Ez vonzotta őt Rezek Románhoz, akit 1956 után Párizsban megismertetett Teilhard de Chardin műveivel – ezzel indítva el Teilhard munkáinak magyar fordítását, ami

<sup>1</sup> A teljesség igénye nélkül lásd: Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*. Budapest, L'Harmattan, 2005; uő: *A teremtő Isten. Vallásfilozófiai tanulmányok*. Budapest, Kairosz, 2011; Gondos-Grünhut László: *Szeretet és lét. Válogatott gondolatok* (a bevezetőt írta és a szövegeket válogatta Vető Miklós). Budapest, Kairosz, 2013; Vető Miklós – Bugár István (szerk.): *Tanulmányok Rémi Brague tiszteletére*. Piliscsaba, Avicenna Intézet, 2013.

Rezek érdeme. Ez vezette Gabriel Marcel asztalához, akinek tanítványaként egyik munkáját később gondozta, kiadta; ez irányította Jonathan Edwards műveihez, akinek egyik legismertebb kommentátorává vált. S ez a megértési vágy vonzotta Vetőt oly szerzőkhöz is, mint Kant, Fichte vagy Schelling, akik a Vető által feldolgozott német klasszikus filozófia számára legfontosabb alkotói. E munkák – egyebek mellett különösen *Le fondement selon Schelling; De Kant à Schelling; Fichte. De l'action à image; Le Mal*; valamint *La naissance de la volonté* – a kortárs francia filozófiatörténet-írás kiugró teljesítményei, amelyek a szerzőjüket a legismertebb gondolkodók körébe emelték.<sup>2</sup>

Vető történeti érdeklődését mindenkor meghatározta az elméleti problémák iránti érzékenység; időrendi tárgyalását akkor is problémaközpontú felvetések hatják át, ha célja nem a gondolati szerkezet rendszeres bemutatása, hanem inkább a hatásösszefüggések feltárása. Ám a rendszerességre való törekvés újra meg

újra előbukkan Vető munkáiban, miként ezt az *Explorations métaphysiques* 2012-ben közreadott dolgozatgyűjteménye is tanúsítja. Hasonlóan *A teremtő Isten* magyarul közreadott tanulmányaihoz, az *Explorations* is jól mutatja Vető képességét arra, hogy egyes problémák terén – amilyen például a személyesség, a szabadság, a művészet, az erkölcsi rossz – különleges élességgel tárja fel az eszmei tartalmat és világítsa meg a sajátos problematikát. Ez a rendszeres elemző- és feltáróképeség nagy erővel mutatkozik meg Vető eddigi legátfogóbb munkájában, a *L'élargissement de la métaphysique* lapjain.

#### A METAFIZIKA KITERJESZTÉSE

Vető eredetileg összegzésnek szánta ezt a munkát, amelyet már jóval 70. életéve fölött fejezett be. Az *Explorations*-szal együtt olyan kiadványról van szó, amely felhasználja alkotói életének tudását és tapasztalatát. Az *Explorations* a részletesen elemző tanulmányokat tartalmazza; a *L'élargissement* a rendszeres igényű és egységes gondolatmenetben összefoglalt reflexiókat. Címét Kant ihlette; megértéséhez érdemes *Az ítélőerő kritikája* 49. §-ához folyamodni, ahol ez áll: a képzeletteremtő „magát a fogalmat esztétikai módon határtalanul kibővíti”, mivel itt „a képzeletteremtő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az észet), hogy így egy megjelenítés készítésére oly sok mindent gondoljunk, hogy ez, noha az illető tárgy fogalmához tartozik, több annál, mint ami a megjelenítésben felfogható és distinkt tétehető”.<sup>3</sup> Vető munkájának általános filozófiai jellegét a fogalom „határtalan kibővítése” átfogóan

<sup>2</sup> Vető Miklós fontosabb művei a következők: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1971 (második kiadás: 1997); *Le fondement selon Schelling*. Paris, Beauchesne, 1977 (második kiadás: 2002); *La pensée de Jonathan Edwards avec une concordance des différentes éditions de ses Oeuvres*. Paris, Cerf, 1987 (második kiadás: 2007); *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. I–II. Krisis, Grenoble, Jérôme Millon, 1998 (német fordítása: *Von Kant zu Schelling*. Berlin, De Gruyter, 2012); *La naissance de la volonté*. L'Ouverture Philosophique, Paris, L'Harmattan, 2002; *L'élargissement de la métaphysique*. Paris, Hermann, 2012; *Explorations métaphysiques*. L'Ouverture Philosophique, Paris, L'Harmattan, 2012; *Gabriel Marcel. Les grands thèmes de sa philosophie*. Paris, L'Harmattan, 2014. Előkészület alatt áll még a *Les vérités de la volonté. Le système de Fénelon*; ezenkívül a *Traité sur l'amour*, valamint a *De Dieu vers l'homme* című kötete.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. H. n., Ictus, 1996–97. 241–242.

meghatározza: egyfelől Vető is a tapasztalat gazdagságából merítve törekszik az egyes metafizikai fogalmak bővítésére, ám a cél nem a specifikus elmélet vázlata, hanem a metafizika egészes újragondolása; bizonyos értelemben teológiai tartalmainak kiemelése olyan tapasztalatokból merítve, amelyek nemcsak esztétikaiak, hanem etikaiak vagy általános értelemben köznapiak. A mű teológiai igénye abban is világossá válik, hogy a szerző, mintegy paradigmaként, visszatérően a hagyományos keresztény felfogások szerkezeti és tartalmi vonásait említi, például szentírási helyeket, dogmatikai állításokat. Ezzel Vető munkája a kortárs filozófia azon irányzatai között helyezkedik el, amelyek a hagyományos teológiai témákat – főképpen Isten és a teremtmény viszonyát – új módon kívánják át-gondolni. Vető nem tartja magát újtónak, de e témákat valamelyest új szempontok szerint tekinti át.

A *metafizika kiterjesztése*, a kontinentális filozófia e nagyszabású kísérlete egyszerre meditatív-kísérletező, ugyanakkor rendszeres bölcséleti munka. Ha végigtekintünk a tartalomjegyzéken, azonnal felismerjük a szisztematikus törekvést. Az első rész címe *Első filozófia*, a másodiké *Eidetika*; az első rész a speciális metafizika néhány alapproblémáját tárgyalja (Kép, Újdonság, Egyedi, Egyszeri), míg a második rész az általános metafizika témájában kutakodik (Tér, Idő, Akarat, Rossz, Jó). Miként a fejezetszámozás is mutatja, a könyv egyetlen gondolatmenetet alkot, amely a kezdetben felvetett problémákat egyre szélesebb körben és egyre mélyrehatóbban tárgyalja. Mégis esszészerű ez a mű: a jegyzetek száma csekély, a történeti elemzések a téma kifejtésének szolgálatára szorítkoznak, az idézett szerzők rapszodikusán bukkannak fel, mutatván, hogy a szerzőnek nem célja akár a jelentős gondolkodók eszmei összefüggésének, akár

a vonatkozó szakirodalomnak az áttekintése.

Miben is áll „a metafizika kiterjesztése”?<sup>4</sup> Tartalmilag a szerző a hagyományos kanti metafizika kérdéseit kapcsolja össze a kortárs filozófia, főképpen a fenomenológia nyomán létrejött fejlemények témáival. A „kép” és a „szubjektivitás” vizsgálata – ebben a sorrendben – alkotja a mű felütését; itt a kép autonómiájának kifejtése, a másolat sajátos szerepének megvilágítása a cél. A szerző ezt a gondolatot a magyarra csak pontatlanul lefordítható *le second* kifejezéssel írja le, ami nemcsak sorszámnevként – második –, hanem főnévként is használatos a párbajsegéd, bajtárs, a zene világából ismert szekundáns értelmében. A szekundáns „fenomenológiai lényegének” (22) kifejtése a szubjektum, az én fogalmának megközelítését szolgálja, amennyiben „a szubjektum magáértvaló, visszatérés önmagába, öntudat, vagyis saját léte szerint kettős. Ez a kettősség [...] valójában a második meglétére vonatkozik, de a szekundáns értelmében” (uo.). A szubjektum, az én másodlagosság, de kedvező értelemben. Ehhez némiképp hasonlóan a lét Vetőnél elsősorban önvaló, „ugyanaz” (*le même*), immanencia, bezárkózás, határolt totalitás. Kiemelt jelentőségű az egyedi és az egyszeri (a szinguláris és az unikális) problémája; a rossz és a jó sajátos önállósága és egymáshoz való viszonya. De idetartozik a tér és a háború összefüggésének felfejtése, a múlt–jelen–jövő dimenzióinak átvezetése az ígéret és a remény problematikájába; az akarat szabadság és a pozitív kérdésének kibontása. A könyv csúcspontját és összegzését a jó túlradó jellegének feltárása alkotja, megfelelően a Vető által többször idézett középkori tétel-

<sup>4</sup> Lásd még W. Chris Hackett recenzióját: No Neutral Metaphysics: Miklos Vető. *Research in Phenomenology*. 44. 2014. 301–314.

nek: *Bonum est diffusivum sui*: a jó önmaga szétárasztása.

A könyv voltaképpen problémája, amely a metafizika kiterjesztését megvalósítja, az újdonság kérdése: miben áll az új? Hogyan lehetséges? Hogyan kapcsolódik a régihez? A köznyelvben újnak nevezünk egy tárgyat, egy megoldást, egy nyelvi fordulatot, akár egy merész vonalvezetést építészetben, formatervezésben, ruházatban. Ezekben és a hasonló esetekben az „új” viszonylagos. Az újszerű forma lehetőségeit meghatározza az anyag, a statika, a technológia, az alkalmazás; a nyelvi újítást behatárolja a kontextus, a szemantika, a kommunikációs helyzet; s egy ruha sem lehet újszerű annyira, hogy teljesen megtagadja a ruházat hagyományos funkcióját. A technika terén a modern újítások hosszú evolúció eredményei. A tudományos világképek felfedezései nyilvánvaló újdonságokkal szolgálnak, például az emberi genom térképét egy évszázaddal ezelőtt legfeljebb csak sejtették. Ám itt is rendelkezésünkre áll a tudománytörténet folyamatának grafikonja, amelyen fokozatosan jutottunk el az emberi genetikai kidolgozásáig. Vető szerint a valóságban egyetlen radikálisan újszerű létezik: a személy, aki *per definitionem* szabad. A személy *mint ilyen* másból levezethetetlen, másra visszavezethetetlen, helyettesíthetetlen unikáltság; egyszerűsége a személyi azonosságban ragadható meg, ami mindenkor ugyanaz. Noha biológiailag a leszármazásunk meghatároz minket, személyiségünk maradéktalanul sajátos; mint fizikai lények *egyediek* vagyunk (ahogyan alacsonyabb szinten minden dolog az), de személyi létünkben *egyszeriek*. A „személyben” megjelenő újdonság kifejtése Vető munkájának egyik legfontosabb teljesítménye.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A mű szóhasználatában a *personne* gyakran a Szentháromság isteni személyeire vonatkozik, de a szerző olykor az *homme* értel-

Módszertanilag Vető a kanti *a priori* szintézis átfogó értelmezését kínálja. Kantra vezetjük vissza az analitikus és a szintetikus ítélet megkülönböztetését; az első egy adottság kibontása, elemzése; a második egy új mozzanat megállapítása. Vető nem mélyed el az *a posteriori* és *a priori* ítéletek fajtáinak tárgyalásában; módszertanilag elegendő az *a priori* szintetikus ítéletnek mint új ismereti mozzanatot meghatározó tevékenységnek a kiemelése. Ez az ítéletfajta alkotja minden újdonság szerkezetét; új az, ami másból nem vezethető le, s az *a priori* szintetikus ítélet a logika szintjén azt a tevékenységet fejezi ki, amely a valóságot az újszerűség dimenziójával ruházza fel. A kanti ítéletfajta tehát csupán ismeretelméleti vetülete a metafizikai szintézisnek, amelynek feltárása Vető művének feladata. A „metafizika kiterjesztése” nem más, mint a valóságot alkotó eredeti szintézis feltárása. E szintézis értelemadó, mivel ismeretelméletileg az értelem megragadása újszerű ahhoz képest, aminek az értelem az értelme. Ezen túlmenően a valóban új: a személy; s Vető számára lényegi összefüggés áll fenn az ítéletaktusban megragadott újdonság és a személyben megjelenő maradéktalan újszerűség között. Vető módszertanának jellemzője, hogy az *a priori* szintetikus ítéletet annak fenomenológiai lényegében ragadja meg és univerzalizálja. Ez utóbbi több lépésben megy végbe, mindenütt az *a priori* szintézis egy-egy változatát érvényesítve: az ismeretbővítés, az etikai cselekvés formája, az akarat és a szabadság összefüggése, illetve – végeredményben – a szabadság és a szeretet összekapcsolása vonatkozásában. Minden esetben egy eredeti kettősség jut magasabb egységre a

mében is használja (pl. 177), illetve a nyugati nyelvekben bevett értelemben: *l'amour s'adresse à la personne, non pas à ses attributs et à ses propriétés!* (185).

szintézis vonatkozó alakja által. E szintézis: „misztérium” (416).<sup>6</sup>

Vető tehát szilárdan a kanti gondolkodás talaján áll, de ezt mégis sokféleképpen kibővíti. Ekképpen a fenomenológiai hagyomány is megjelenik értelmezésében. Nemcsak az „eidetikus leírás” mint a könyv második részének fő témája mutatja ezt – a kifejezés a könyvben több helyen is fontos szerepet játszik –, hanem a lényegszemlélet megannyi, a kötetben kifejtett példája is. Husserl csak néha kerül szóba, leginkább az idődimenziók elemzésében; ezért nem látható pontosan, hogy Vető módszertana mennyiben fogadja és utasítja el az eredeti husserli módszertant. De a fenomenológiai eidetika mégis döntő fontosságú; mint lényegelemzés jelenik meg, ami kimondatlanul mégis érvényesíti a husserli fenomenológia transzcendentális és egológiai vonatkozásait.<sup>7</sup>

A szintézis metafizikai, s Vető szóhasználatában ez azt jelenti: nem-ontológiai, antiontológiai. A „metafizika” és az „ontológia” szavakat Vető már önálló értelemmel felruházva alkalmazza, noha jól látható a fogalmak forrásvidéke. Látható egyfelől a kanti metafizika-értelmezés, amely nemcsak a hagyományos metafizika naiv dogmatizmusát bírálja, hanem a pusztá ész határain belül annak újrafogalmazását is elvégzi; másfelől az „ontológia” kifejezés negatív konnotációja, ami részben a husserli fenomenológiából, részben a Heidegger által helyreállított ontológia későbbi kritikájából merít. Az ontológia csupán realitásrégiót képes megragadni, ezzel szemben a metafizika a valóság egészét annak teoló-

giai dimenziójával együtt. A lét (*être*) önonazonosság, önmagaság, ugyanaz (*soi, même, soi-même*), ami természete szerint magába zárul, elkülönül a metafizikaitól; a lét elszakadás, elhatárolódás, önbezárkózás. Sajátos tevékenysége a nem-metafizikai növelése oly módon, hogy a lét mint önmaga totális uralomra jusson. Miként az én, a lét is negatív fogalom itt, a természet brutalitásának essenciája: zártság, harc, elkülönülés. A lét éles ellentétben áll azzal, ami „túl van a léten”, ami nem-lét; a létet leíró ontológia ennek megfelelően sarkosan elválnak a léten túlnyúló metafizikától. A metafizika kiterjesztése eszerint egy *létkritikai* gondolkodás kidolgozása, aminek forrása és végpontja a léten túli jóság. A jó nemcsak önmaga szétárasztása, hanem „túl van a léten” is (*epekeina tész usziász*),<sup>8</sup> mégis szétárad a létben, szintézissel látja el azt, biztosítja benne a létfenntartó újszerűség mozzanatait.

## A SZERETET METAFIZIKÁJA

A metafizika voltaképpen tevékenysége a szeretet. Ha Vető felfogását „a szeretet metafizikájának” nevezzük, az így értendő: a jóság kiáradása szeretetkiáradás, a szeretet tartja fenn a létet az újdonság biztosításával, s a kanti ítéletábla *a priori* szintézise ennek az őseredet szerethetnek ismeretelméleti leképződése. Az ontológiai régió is mutatja a szeretet párhuzamait; különösen a szerelem jelenségének elemzése az, ami által Vető feltárni törekszik az emberi személyek között létrejövő kapcsolat sajátos újdonságát, egyszerűségét. A kanti *a priori* szintézis és a szerelem ekképpen párhuzamos jelenségek; a szerelemben az új a másik személy, a két személy közötti fellobbanó szeretet; a szerelmi kapcsolat ennek az újnak a jegyében áll. A szerelem a maga

<sup>6</sup> Lásd ehhez Miklos Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes* (kézirat, megjelenés alatt a *Revue Philosophique de Louvain* különszámában).

<sup>7</sup> Többször előfordul még az „eidetikus lényeg” kifejezés is (pl. 73 vagy 108). Az eidetikus feltárást a szerző Husserlhez köti (125, 194).

<sup>8</sup> Platón: *Állam* 509b.

természete szerint a gyermek nemzésében és születésében teljesedik ki, akiben az újszerűség mint egyszerűség a legmagasabb szinten nyilvánul meg. A természet hordozza ugyan az újszerűség előképeit, de csupán előképeit, hiszen a természet végeredményben az *ugyanaz* bőszi küzdelme önmagáért (lásd pl. 65 és 427). Emellett a szerző hangsúlyozza a természet szeretet-teli áthatottságát – a másból (*l'autre*) kiindulva. Az önfeláldozó szeretet vetületei megjelennek az állatvilágban, ahogyan az utódok iránti elkötelezett affekció képei is. Az emberi személyek világában uralomra juthat a szeretet pregnáns ellentéte, a gyűlölet, ami háborúhoz, gyilkossághoz vezet. Mindazonáltal a metafizika által feltárt szeretet végsőképpei; az ontológiai lét forrása és fenntartója.

A szeretet lényegére nézve Vető visszatevően említi az Izsák Luria által kidolgozott *zimzum* kabbalisztikus elgondolását, amely szerint a teremtést az Örökkévaló „összehúzódája” teszi lehetővé. Eredeti formájában a *zimzum* az istenség jóságának tette, mivel másképpen nem lenne lehetséges önmagán kívül helyet adnia valami másnak, a teremtésnek, végeredményben az embernek. Az ember ekképpen az Örökkévalóval való együttműködésre („szekundánsi” szerepre) hivatott. Vető számára a *zimzum* csupán félig mitologikus előképe a történetileg valóban ide kapcsolódó *kenózis* fogalmának. A keresztény kenózis klasszikus összefoglalása a *Filippi levél*ben olvasható, mely szerint Krisztus eredetileg „Isten formájában volt, ám az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megálázta magát és engedelmesskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2, 6–7). A kenózis, vagyis Isten „önkiüresítése” az Újszövet-

ségben hangsúlyosan Isten szeretetének a tette: „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta oda érte...” (Ján 3, 16). Isten ebben a tettben Krisztus személyében lemond hatalmáról és „szolgai alakot ölt”, hogy a szeretet e megnyilvánulása hatására az emberek, akik elfordultak Istentől, visszataláljanak hozzá. A szeretet Isten önkiüresítésében nyilvánul meg; a kenózis az újdonság őseredeti tette; az *a priori* szintézis abszolút mintája. A metafizika kiterjesztése a kenózist teszi meg alapkőnek, erre építi fel az ontológiától elkülönülő gondolkodás feltárását, amely végeredményben a szeretet metafizikája.

Emberi oldalról nézve a kenózis az önmagam fölötti győzelemnek tekinthető (435). Ennek rugója a szabadság: a mű további sarkalatos gondolata. A szabadság az *a priori* szintézis lehetőségi feltétele, maga azonban „erőteljes tagadása az elégséges alap elvének” (96), mivel a szabadság lényege éppen az, hogy az ontológiai nem határozza meg. A szabadság szakít az ontológiaival, a léttel, az ugyanazzal (*le même*), túllép az énen (*soi*) és megnyílik a végtelenre. Ebben a jó őseredeti hatása munkál, a szabadság e jóból fakad és erre nyílik, miközben a zárt totalitást meghaladja. A szabadság az újdonság forrása, mivel az emberi akarat szabad döntését mint ilyet semmi más nem határozza meg: *elvileg* teljesen szabad. A természetes életben e teljes szabadság csak néha villan fel erőteljesen, például abban a jelenségben, hogy elvileg bármely igen helyett mondhatok nemet, s bármely nem helyett igent. A szabadság mentes minden mechanisztikuságtól, feltöri a lét kompakt zártságát (427). A szabadság „ugrás”, elrugaszkodás a léttől: „A szabadságot mozgásba hozó ugrás lényege, ami egyben maga a szabadság, elszakadás a léttől” (uo.).

A szabadság antropológiai organonja az akarat. Az akarat önmagában is tiszta spontaneitás, a szabadság működése minden-

napi döntéseinkben – ideértve a gondolkodás vagy a nyelvi tevékenység döntéseit is. Az akarat végeredményben a jót akarja, de a rosszal szembesülve önmaga megtagadásában kulminál. Vető szerint az akarat legnagyobb tette az igazságos büntetést felülíró megbocsátás. A megbocsátás eltörli a másik vétkét; az ellenség szeretet által (107) a rosszat *jóvá teszi*. A szabadságot megvalósító megbocsátó akarat a megújító újdonság (*nouveauté novatrice*) (43 skk.). A megbocsátásban kifejeződő szeretet a világban előálló minden újdonság – pontosabban: a világ egészes és egyben tartalmi újdonságnak – a forrása (107). A szeretet metafizikája a konkrét tapasztalatok egész sorában felmutatja ezt az újdonságot: az értelemben, a gondolatban, a művészetben, a szerelemben, a gyermekáldásban s különösen: a megbocsátásban.

## FESZÜLTSEGEK

A könyv tartalmi gazdagsága és néhány kiemelkedő kulcsgondolata mellett észlelhető néhány feszültség, amelyek megoldása további gondolkodást igényel. Ilyen az ontológia problémája. Vető illeszkedik az Emmanuel Lévinas munkásságában vázolt alapellentét, a totalitás és a végtelen egymást kizáró felvetéséhez.<sup>9</sup> Az én totalitása mint megismerés szemben áll a végtelennel mint metafizikaival; az én élesen ellentétes a másikkal, az ugyanaz a mással, az ontológia a metafizikával. Vető rokon Lévinas törekvéseivel az etikai kiemelésében is – itt egyben Kant gyakorlati filozófiájának vonalát is folytatva –, ami az akaratszabadságban túllép az ugyanaz, az én körén és metafizikai viszonyba kerül a mással. A metafizika „másképpen [van],

<sup>9</sup> Lévinas műve magyarul *Teljesség és végtelen* címmel jelent meg, de a totalitás itt megfelelőbb kifejezés a teljességnél.

mint a lét”. „A másik mássága önmagában áll fenn és nem a magammal való viszonyból ered” (167). Vető ezt a Lévinastól idézett sort mély értelműnek mondja, miközben paradox jellegét azért nem oldja fel, mert a feladat talán kivitelezhetetlen. De ha a más az ugyanattól *lényegileg, teljes mértékben, minden viszonyt meghaladva* különböző, akkor – kérdezhetjük – miképpen és mennyiben „más”? Ha a másik nem a magam viszonyában másik, akkor mit is jelent itt a másság? Ez a hiperbolikus fogalomhasználat azt kívánja közölni, hogy a természetessel, az ugyanazzal szemben meghatározott másság egyfajta extrapolációja által fogjuk fel – ha egyáltalán lehetséges ez – a voltaképpen, radikális másságot, a másik másságát. Másfelől mégis látható, hogy a hiperbola nem helyettesíti az értelemszerű kifejtést; s ha az értelem Vető számára az újdonság megvalósulása, mi az *értelme* a másiknak, ami túllép az értelmen? Másképpen fogalmazva: ha az ontológiai lét élesen elkülönül, elszakad a jótól, miképpen *létezik* a jó? A jó már Platón szerint is „túl van a léten”, ám a lét (*uszia*) pontos jelentése tisztázásra szorul. Ha jól értjük, a platóni jó létfelettsége görög értelemben vett s ezért viszonylagos kozmoszfelettséget jelent, vagyis nem a középkorban fokozatosan kiemelkedő *esse* transzcendentális valóságát.<sup>10</sup> Hiszen a voltaképpen másik,

<sup>10</sup> Az *epekeina* Dionüsziosz Areopagitész munkájában külön kategóriaként jelenik meg, különösen *Az isteni nevekről* és a *Misztikus teológia* szövegében. A visszatérő formula szerint „Isten mindenben túl van”, ami a szöveg figyelmes olvasása után afelől sem hagy kétséget, hogy ez a túliság egyben a „mindenen túlra” is áll: Isten mindenben túl van, de azon is túl van, hogy „mindenen túl van”, aminek következtében egyben mindenben innen is van (vö. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Misztikus teológia*. [V.] Ford. Erdő Péter. In *Az isteni és az emberi természetéről II. Görög egyházatyák*. Budapest, Atlantisz, 1994. 259–265).

az Örökkévaló is azt közli magáról, hogy „vagyok, aki vagyok”, „én vagyok” (Ex. 3, 14), azaz egyes szám első személyben *van* (vagy, ha a jelen időt jövőként olvassuk: *lesz*). A középkori skolasztikus filozófia az egy, igaz, jó és szép kategóriáit tulajdon-ságként értette, a lét egyetemes és transzcendentális – mindenben keresztülhúzódo – jellemzőiként, amelyek végeredményben a legfőbb lét, az istenség valóságában teljesednek ki. A létanalógia vagy *analogia entis* tanában az istenségtől eredő lét transzcendentális: az alacsonyabb szinteket lényegileg jellemző vonások keresztülhúzódnak a létezésben és az istenségben kulminálnak. Ezért lehetséges Isten létének felismerése a természetben és önmagában egyaránt; a kinyilatkoztatott istenismeret hasonló a természeti istenismerethez, noha az előbbire visszavezethetetlen tartalmakkal is szolgál. A létanalógiában az ontológiai lét és a metafizikai szoros kapcsolatot alkotnak, amelyben a természet nem csupán a végsőből fakad, hanem oda is torkollik.

Heidegger ontoteológiai kritikája szerint a hagyományos metafizika istenfogalma olyan legfőbb létezőt fejez ki, aki a partikuláris létezők extrapolációja; ezért, ha ezzel a szóval illetjük, leminősíti a voltaképpeni létet, a *Seint*. A „legfőbb lét” valaminő bálványként jelenik meg, hiszen nem más, mint az abszolutizált részleges létező.<sup>11</sup> A nyugati metafizika Heidegger számára „onto-teo-lógia”, olyan gondolkodás, amely a létezőt bálványozza és végeredményben a technológia uralmához vagy – Michel Henry szóhasználatával – barbársághoz vezet. Az ontoteológia kritikája Heideggernél azonban nem létkritika, hanem a *létező* (*das Seiende*) *abszolutizálásának* a kritikája és egyben újszerű létvalóság, a *Sein* megnyilvánulásának a háttere. Ezzel szemben a francia fenomenológia

már Sartre *A lét és a semmi* című munkája óta az *être* sajátos – és csupán a francia nyelvben pontosan értelmezhető – fogalmával operál, amely szerint az *être* elsősorban a partikuláris, eminensen materiális létező annak más létezőkkel szemben álló izolációjában. Lévinas létkritikája, ami nem kis részben Heidegger *Sein*-gondolatának a bírálata, a létet teljes egészében az izolált és minden mástól élesen elkülönülő létező szempontjából konstruálja. Ezért az ekként felfogott lét meghaladása – *autrement qu'être* – annak a gondolkodásnak a következménye, amely a létkritika szerinti létet, az ontológiáit meg akarja haladni. A „meghaladás” ráadásul pontatlan kifejezés itt, hiszen a másik nem érhető el az ugyanaz vagy az én szempontjából, amennyiben a másik mássága „nem a magammal való viszonyból ered” (167).

Ebben a kontextusban válik érthetővé, hogy az „én”, a „magam”, az „önmagam”, az „ugyanaz” miképpen szerepelhet negativitásként. „A szubjektivitás semmissége” (17), az önmagam (*soi*) „felülmúlása” (328), az ugyanaz (*même*) „halálos mozdulatlanságának” (72) vagy a természet „primitív erőszakosságának” megtörése (426) – mind az ontológiával szembehelyezett metafizika feladata, amely tartja magát ahhoz a kanti tételhez, mely szerint „a létezés nem predikátum”. A kérdés természetesen felmerülhet, hogy a nyugati gondolkodás nagy vívmányai, így a szubjektivitás, az én, a transzcendentális ego, a *Dasein* felfedezése miképpen válnak e negativitás hordozóivá; amint az is, hogy a Platón által meghatározott két alapelv, az ugyanaz (*tauton*) és a más (*tateron*) miképpen lesznek egy olyan gondolkodás vezérfogalmaivá, amelyben jelentésük az *ellenkezőjére* vált. Platón számára a *tauton* a lényegit fejezi ki, az ideák végső hordozóját, minden realitás forrását; ezzel szemben a *tateron* a szétszóródó, materializálódó sokféleségre utal, amelyben az egység

<sup>11</sup> Vö. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957.



megtörik és az igazság elvész. Másképpen: a *tauton* uralma rendet teremt, a *tateroné* káoszt.<sup>12</sup> Platón az egyik legtöbbit említett szerző Vető munkájában, ám nem merül fel, hogy a *même* és az *autre* eredeti problematikája a kortárs gondolkodásban – egyfajta negatív platonizmusként – önnön ellentétébe fordul.

A probléma megoldása kézenfekvő: az a tradíció, amelyben „a francia fenomenológia teológiai fordulata” (D. Janicaud) végbemege, a már fentebb használt kifejezéssel létkritikai gondolkodásnak nevezhető. Sartre több-kevesebb joggal ide sorolható, de ugyanígy Paul Ricoeur, Lévinas, Henry, Jean-Luc Marion s még többen. A létkritikai gondolkodás Heidegger ihletését követve elveti a létező konkrét fogalmának egyetemesítését; a létet (*être*) radikális részlegességként fogja fel, az „egyetemes létet” pedig – az ontoteológia folytatásaként – a radikális részlegesség erőszakos totalitásaként látja. „Isten léte” így válik tiltott kifejezéssé ebben a kontextusban; s az istenség ennek megfelelően nem „létezik”, hanem valósága a kenózisban, a *zimzumban* felakadó szeretet, jóság, adományozás – önfeláldozás.

Vető számára a létkritika természetes kiindulópont: már a könyv bevezetőjében kifejti, hogyan kell értenünk a kanti tézist, mely szerint „a létezés nem predikátum” (lásd a könyv bevezetőjét, 6 skk.). Ám a jó túlradó gazdagságának, a *diffusivum* gondolatának kifejtése során Vető a régi transzcendentális filozófiát és a kortárs létkritikai tradíciót összekapcsolja. Ennek eredménye az a fajta gondolkodás, amelyet – a létkritika módosításaként – *transzcendentális létkritikának* nevezhetünk. Transz-

cendentális, mivel nemcsak a szintetikus *a priori* tételét értelmezi a legszélesebb körben, hanem a jóságot – amely túl van a léten és a lényegen – létesítő és lényegalkotó erőként fogja fel. Ha a lét nem képes is eljutni a jóhoz, a jó már mindig is eljutott a léthez, létesíti a létet, amely csak a jó – a szabadság, az újdonság, a szeretet – oldaláról, a végtelenből érthető meg. Ahogyan a szeretet „felszabadítja a szabadságot”,<sup>13</sup> úgy a lét kompakt zártságát is megtöri (427). Ekképpen e könyv „a szeretet metafizikájának” manifesztuma.

## KONTEXTUS

A kortárs filozófiában a nagy különbség közismerten az angolszász szcientifikus és a kontinentális fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodás között húzódik. Nem kétséges, hogy az USA-ban éveken át tanító, Jonathan Edwards műveit kiadó Vető Miklós melyik oldalon áll. Most bemutatott könyvének egyik legérdekesebb metaforája a lombos és a lombtalan növények összehasonlítását kínálja. A lombos növények és fák eleven közösséget alkotnak, anyagcseréjük révén egymásba kapcsolódnak és ágaikon, lombjukon keresztül egymással érintkezve közösséget alkotnak. Egyfajta „jóindulatot” mutatnak egymás iránt, miközben kapcsolatuk leginkább harmonikus (61). Ezzel szemben „a kaktusz magába zárkózásra, elszigetelődésre törekszik” (uo.). A kaktusz az elszigetelő, izolált-individualista, önmagát középpontba állító attitűd jelképe; a lombos fák a kifelé forduló élvenségét, életközösségét tárják fel. Vető mindezt a filozófia színterére helyezi át: a kaktusz az analitikus mentalitást, a lombos fák közössége a szintetikus gondolkodást példázza.

<sup>12</sup> Vö. Platón: *A szofista*. Budapest, Atlantisz, 2006; *Parmenidész*. In *Platón összes művei*. II. Budapest, Európa, 1984. 809–894, valamint *Timaios* 79b–79e. In *Platón összes művei*. III. Budapest, Európa, 1984. 307–409.

<sup>13</sup> Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes*.

Az analitikus nem képes újdonságra jutni; a szintetikus érdeme az újdonság feltárása és megvalósítása.

Vető ma már a francia gondolkodás része, s ez egész eszmei jellegén felismerhető. Egyfelől Lévinas követője az említettek túl számos egyéb tartalmi és stilisztikai jellegzetességében; másfelől kapcsolatban áll a kortárs francia filozófia befolyásos csoportjával, a vallásfilozófiát és a fenomenológiát ötvöző gondolkodók körével, miközben sok ponton erősen különbözik is tőlük. Ekképpen maga is a jellegzetesen franciás gondolkodás képviselője. Mindez átüt a szavak jelentésén, magán a szóhasználaton, de ezen túlmenően a fogalmi világ jellegzetességein is. Ez utóbbi nehezen írható le néhány mondatban, de ha valami kiugró jellemzőjeként kiemelhető, az a *kettősség* iránti korszakos vonzalom: olyan valóságfelfogás, aminek középpontjában az elhatárolásból eredő konfliktus és az egység ignorálásából fakadó, feloldhatatlan dualizmus áll. A dualizmus meghaladása a másság extrapolációja által, az ekként teljes izoláltságban konstruált maradéktalan másság mindazonáltal a Hegel által „rossz végtelennek” nevezett kategorikus tévedést kockáztatja, ami a létkritika velejét érinti.<sup>14</sup>

Vető kifejezetten hangsúlyozza a dualizmus fontosságát. Miként írja: „A filozófia annak víziója és bemutatása, hogy két ontológiai régió miképpen viszonyul egymáshoz. Pontosabban azon a meggyőződésen, posztulátumon alapul, hogy e két terület, az ontikus és a noétikus közötti viszony bizonyos affinitást tartalmaz, egyfajta »arányosságot«. A filozófia elismeri az

eredeti kettősséget, amelyben az »első«, a reális egyfajta elsőbbséggel bír a másodikkal, a gondolkodással szemben. Ez az elsőbbség ugyan a kronológiai rendben érvényes, de egyben mindenkor a kettő egymásra gyakorolt hatásában és meghatározásában is.”<sup>15</sup> E filozófiai dualizmus azonban éppen a jelzett pontokon viszonylagos. Egyfelől a két régió arányossági viszonyban, *analógiában* áll egymással, azaz kapcsolatukat ez az arányosság teszi lehetővé; másfelől az időrendi elsőbbség nem jelent logikai elsőbbséget, még kevésbé metafizikait. Metafizikailag a dualizmust felülírja az abszolút prioritással bíró erő, amelyet Vető szeretetként azonosít.

Vető különös érdeme véleményem szerint abban áll, hogy a francia létkritika közegében képes a transzcendentális hagyomány alapvonásának újrafogalmazására. Annak lehetőségét keresi, hogy a transzcendentális felfogásra jellemző egység gondolkodást helyreállítsa – éppen a dualisztikus létkritikát alapul véve, azt meghaladva. Végeredményben a létet csak a szeretet felől érthetjük meg; a szeretet nyújtja, tartja fenn és teljesíti be a létet. Az isteni szeretet a maga metafizikai teljességében cselekszik; az emberi szeretet a maga köznapi köreiben. Az isteni és emberi szeretet oly módon kapcsolódnak össze, hogy az előbbi adja az utóbbit, az utóbbi visszafordul az előbbihez, miközben szétesztja önmagát. A létkritika által elvetett *analogia entis*t Vető ugyan bizonyos keretek között elismeri (lásd az „arányosság” említését a fenti idézetben), de ennél összemérhetetlenül fontosabb az *analogia caritatis*, ami a régi és újabb transzcendentális gondolkodást meghaladva a szeretet önfeláldozó önátadásában ismeri fel a lét egységét. A szeretetanalógia a szeretet transzcendentális egységében

<sup>14</sup> A „rossz végtelen” fogalma Hegel szerint a végtelent vétesen mint határoltat érti. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Budapest, Akadémiai, 1979.2 164–166. (94. §).

<sup>15</sup> Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes*.

fogja át az ontikus és a noétikus, ezen túlmenően az ontológiai és metafizikai valóságot. Nemcsak az ontikus és a noétikus áll egymással analóg kapcsolatban, hanem sokkal inkább a szeretet megnyilvánulásai: kezdve a természetben megfigyelhető animális önfeláldozástól a személyközi és az isteni önfeláldozásáig. A szeretetre is érvényes a lateráni zsinat egykori meghatározása: „A teremtő és a teremtmény között nem lehet oly hasonlóságot megállapítani, amiben ne lenne megállapítható a köztük lévő még nagyobb különbség.”<sup>16</sup> A szeretet Vető szerint is felbukkan a természetben – annak minden brutalitása mellett –, és az emberi szeretet megnyilvánulásain keresztül felhat az istenségig, akitől a szeretet mindenekelőtt ered. A szeretet hozza létre a világot annak önállóságában; kapcsolja össze a „kaktuszlétet” és a „lombos fák” világát, az analitikus és a szintetikus gondolkodást, az idő dimenzióit és a remény végső kilátását. A szeretet maradék-

talán önátadás, ami újdonságot, egységet, valóságot teremt.

Az *a priori* szintézis „végső beteljesedése” Vető szerint „a halálon aratott győzelem” (325). Ez a győzelem a szeretet műve; a szeretet tehát *a priori* – már mindig is – győzött a gyűlölet felett, vagy, ahogyan a platonikus *Epinomisz* fogalmaz: „A Jó szükségképpen és már mindig is győzött a Rossz felett” (988e). Ez azt jelenti, hogy a jó végső ereje mindent összefog; konkrétan a szeretetanalógiában történik meg ez, aminek kulcsa az önfeláldozás. Vető eképpen befogadja, magasabb szintre emeli és kiterjeszti a metafizikát – azt a metafizikát, amely a filozófia kezdete óta különböző regisztereken újra meg újra megszólal. Elhallgatása a szeretet végét jelentené, ami ezt a gondolkodást ihleti; a gondolkodás lehetetlenségét, ami nélkül az ember nem lehetne ember. Vető munkája arra bizonyíték, hogy a metafizika mint a szeretet metafizikája ma is képes megújulni.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Denzinger-Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*. Roma, Herder, 1976, 806. §.

<sup>17</sup> Ennek koncentrált kifejtése várható Vető *Traité sur l'amour*, valamint *De Dieu vers l'homme* című készülő munkáiban.

## Mit tudhatunk a tudásról?

Forrai Gábor: *Kortárs nézetek a tudásról*.

Budapest, L'Harmattan, 2014. 220 oldal, 2200 Ft.

Forrai Gábor *Kortárs nézetek a tudásról* című könyve az analitikus ismeretelméletbe vezet be az olvasót. A szöveg fő célja, hogy tankönyvként megfelelő segítséget nyújtson az érdeklődőknek/hallgatóknak az episztemológia kérdésfelvetéseinek és lehetséges válaszainak a megértésében. Ennek megfelelően a kötetet mint tankönyvet kell elsősorban értékelni és bemutatni. Egy filozófia tankönyv elemzésénél a következő kérdéseket érdemes feltenni:

- (1) A könyv megfelel-e a tankönyvekkel szemben támasztott általános elvárásoknak?
- (2) Jól választja-e ki a szerző, hogy mely témákat milyen mélységben tárgyal?
- (3) A filozófia problémákat és elméleteket a valóságnak hűen és érthetően képes-e bemutatni?
- (4) Megfelelő támpontokat nyújt-e ahhoz, hogy az érdeklődők továbblépjenek a felvetett problémák mélyebb tanulmányozásában?

Mielőtt a felsorolt kérdések fényében elemezném Forrai könyvét, mindenképpen le kell szögezmem, hogy a fenti négy kérdésre a válasz minden esetben pozitív, sőt, éppen a legfontosabb, (3)-as szempontot tekintve a könyv túl is teljesíti az elvárásokat. Forrai Gábor könyve kiváló tankönyv, amelyet bátran lehet ajánlani bárkinek, aki

be akar kapcsolódni a mai analitikus ismeretelméleti vitába. A kötet hiánypótló, hiszen magyar nyelven a *Kortárs nézetek a tudásról* jelenleg az egyetlen *átfogó* bevezető az analitikus episztemológiába.<sup>1</sup>

Akár mondhatnám azt is, hogy a félreértések elkerülése végett volt mindezt fontos kiemelnem, mivel rögtön az elemzés elején, az első szempont tárgyalása során arra kényszerülök, hogy a könyv legnagyobb hibájáról beszéljek. Mert Forrai könyve ugyan csaknem az összes általános elvárásnak könnyedén eleget tesz (ilyen az átláthatóság, a tudományosság, a műfajhoz tartozó nyelvi stílus kiválasztása – e szempontokra a továbbiakban nem is érdemes a szót vesztegetni), mégis egy alapvető aspektusból nézve meglepően sok hibát találunk. Ez pedig a helyesírás. Általában nem vagyok az ilyen hibákra érzékeny, éppen ellenkezőleg, többnyire (sajnos) észre sem szoktam venni ezeket a tévesztéseket. Ám Forrai könyvében ezek akarva-akaratlan

<sup>1</sup> Rövidebb, kevésbé kimerítő összefoglalások magyarul: Scott Sturgeon – Michael G. Martin – A. C. Grayling: *Ismeretelmélet*. Ford. Ambrus Gergely – Farkas Katalin. In A. C. Grayling (szerk.) *Filozófiai kalauz*. Budapest, Akadémiai, 1997. 19–72; valamint Forrai Gábor: *Bevezetés*. In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 2002. 7–28.

nul is szemet szúrnak. Nagyon sok az elgépelés és a vesszőhiba, valamint a szöveg túlságosan bőkezűen bánik a kötőjelekkel (erény-etika). Az első két hibatípus kimondottan zavarja az olvasást, főleg hogy ez a jelenség éles ellentétben áll azzal, hogy Forrai szövege máskülönben nagyon tiszta és érthető, mivel a mondatok egyszerűek és jól megszerkesztettek, annak dacára, hogy milyen bonyolult összefüggéseket kell a szerzőnek elmagyaráznia. *Valószínűleg* ezekért a hibákért kevésbé maga a szerző a felelős, ugyanakkor ez nem változtat azon a tényen, hogy sajnos így vagy úgy, de bekerültek a kötetbe.

Akad egy másik, kevésbé jelentős probléma is. Forrai példái jól illusztrálják a filozófiai rejtvényeket és sokat segítenek a megértésben, ám nem mindig tökéletesen eltaláltak. A példák olykor túlságosan partikulárisak. Például Forrai gyakran használja valamilyen formában példamondataként, hogy a Moody's leminősítette Magyarországot. Nem attól tartok, hogy esetleg a közeljövőben a Moody's felértékelési kis hazánkat, és ennek következtében a jövő olvasóját összezavarhatja a mondat (hiszen gyakori háttérfeltevés a kijelentéssel kapcsolatban, hogy igaz). Inkább csak arról van szó, hogy talán nem szerencsés ilyen egyedi és nem túl jelentős történelmi eseményekhez kötni a példákat, mivel ha évek múltán is kezébe veszi majd valaki a kötetet, az ilyen megoldások megmosolyogtatóak lesznek – még akkor is, ha esetleg a példához kapcsolódó problémák nagyon is komolyak.

Rátérve viszont a valóban szakmai szempontokra, azt kell mondanom, Forrai gyakorlatilag tökéletes munkát végzett. Forrai nyolc nagyobb ismeretelméleti problémakört érint. Az első öt fejezet olyan témákat elemez, (a tudás hagyományos fölfogása és a Gettier-probléma, az igazolás fundacionalista elmélete, az igazolás koherensista elmélete, az externalizmus–inter-

nalizmus vita, valamint a szkepticizmus), amelyek nem hiányozhatnak egy az analitikus episztemológiát bemutató tankönyvből. A maradék három helyett ugyan lehetett volna más témákat is választani, de jobbakat aligha, mivel az *a priori* tudás, a relativizmus, valamint a naturalizált ismeretelmélet által felvetett kérdések számot tarthatnak azoknak az érdeklődésére is, akik elsősorban nem az analitikus filozófia szerelmesei.

A harmadik szempont, amire mindenképpen rá kell térnem, hogy vajon a mű érthetően és hitelesen mutatja-e be az elméleteket. Forrai az analitikus filozófiában bevett módszer szerint vázolja fel a különböző filozófiai megközelítéseket. A fejezet elején rekonstruál egy alapproblémát, példák és leírás segítségével tisztázza, mi is egészen pontosan az a kérdés, amire választ kellene találni, majd érvek és ellenérvek mentén kibontakoztatja az egyes álláspontokat. Forrai mesterien alkalmazza ezt a retorikai formát. Az alábbiakban igyekszem néhány vitát összefoglalni azok közül, amelyeket egészen részletesen bemutat.

Az első fejezet középpontjában, amely a tudás hagyományos fölfogásával kapcsolatos nehézségeket vizsgálja, természetesen a Gettier-probléma található. A Gettier-szituációk azt mutatják meg, hogy a tudás klasszikus elemzése hibás, és a tudás nem azonos az igazolt igaz hittel. Az egyik legegyszerűbb Gettier-szituáció a következő: Tegyük fel, hogy valakinek nyolc órakor megállt az órája, de nem veszi ezt észre. Másnap *éppen* nyolckor ránéz az órájára és látja, hogy nyolc óra van, *ezért* azt hiszi, hogy nyolc óra van. Történetesen igaz, hogy nyolc óra van, tehát a hite igaz, sőt a hit igazolt is. Ám ez az igazolt igaz hit – rácsafolva a tudás klasszikus elméletére – nem tudás, hiszen a véletlenül múlt, hogy az illető nem esett tévedésbe. Ha tudta volna, hogy az órája megállt, abban az eset-

ben ránézve az órájára ő maga sem hitte volna, hogy éppen annyi az idő, amennyit az óra mutat. Bár ez a Gettier-szituáció összefoglalható néhány mondatban, a válasz rá korántsem egyszerű. Forrai négy különböző megoldást is bemutat, amelyek úgy módosítják a klasszikus elemzést, hogy az összhangba kerül néhány Gettier-szituációval. Az egyik megoldás szerint a tudás további feltétele az, hogy megfelelő oksági sor vezessen el az igaz véleményhez. Így például a fenti szituációban láthatjuk, hogy az oksági folyamat nem megfelelő, hiszen egy nem működő óra a kiindulópontja az egész történetnek. Ám úgy tűnik, mind-egyik megoldási lehetőségnek megvan a maga Gettier-példája, amire nem tud válasszal szolgálni, ezért egyik elméletet helyességével kapcsolatban sem alakult ki konszenzus a filozófusok között. Az oksági elmélet nem tud elszámolni a következő szituációval: Henrik autóvezetés közben meglát egy csúrt, ezért az hiszi, hogy ott van egy csűr. A csűr tényleg ott is van, de Henrik tudtán kívül egy filmforgatás során rengeteg álcsűr építettek a környéken. Az oksági kapcsolat tökéletes a csűr és Henrik hite között, mégis az az érzésünk, hogy Henriknek csak szerencséje volt, hogy ráhibázott, de tudással nem rendelkezett arról, hogy amit lát az egy igazi vagy éppen egy álcsűr-e.

A konszenzus hiányára tett utalások úton-útfélen megjelennek, ami egyáltalán nem meglepő, hiszen egy filozófia (tan) könyvről beszélünk. A kötet 2. 3. és 4. fejezete alapján például az igazolás fundacionalista, koherentista, valamint externalista elméletei között továbbra is elkeseredett harc dúl, találhatunk megfontolásra érdemes pró és kontra érveket mindegyik oldalon.

A központi probléma a regresszus-érv, amelyet mindhárom elmélet másképpen válaszol meg. E szkeptikus érv szerint minden egyes hitünket valamilyen követ-

keztetéssel kell igazolni. Ha például – Forrai már említett példájával élve – azt gondolom, hogy a forint romlani fog, s valaki azt kérdezi, miért, akkor azzal igazolom véleményemet, hogy elmondom, mi támasztja alá a hitemet. A válasz lehet akár az is, hogy a Moody's leminősítette Magyarországot. Ezzel persze nem adtam meg a teljes igazolást, elhallgattam olyan egyéb fontos információkat, amelyekre szintén szükség van. Például, hogy ha a Moody's leminősíti Magyarországot, akkor romlani fog a forint. A teljes igazolás így egy következő lesz:

- (i) Ha a Moody's leminősíti Magyarországot, akkor romlani fog a forint.
- (ii) A Moody's leminősítette Magyarországot.

K: Romlani fog a forint.

Csakhogy a szkeptikus szerint, mivel minden egyes hitünket hasonlóképpen kellene igazolni – például (i)-t is –, ez ahhoz fog vezetni, hogy végső soron egyetlen hitünk sem rendelkezik kielégítő igazolással. A probléma Forrai megfogalmazásában: „a következtetés révén igazolt hitek sora vagy

- a végtelenségig folytatódik, és minden hitet csak további hitekre támaszkodó következtetések révén igazolhatunk, vagy
- kört képezve bezárul, vagyis valamely hit igazolásakor egy olyan hitre támaszkodunk, melynek igazolása az előbbi hiten alapul, vagy
- igazolatlan hitben végződik.

Az *első* esetben bármilyen hitet csak végtelen számú további hit igazolhat. Végtelen számú hittel azonban nem rendelkezünk, ezért egyetlen hitünk sem igazolt. De nincsenek igazolt hiteink a *második* esetben sem, hiszen körbenforgó érvelésekkel

nem igazolhatunk. [...] *Harmadjára* pedig igazolatlan hitekből kiinduló következtetésekkel sem igazolhatunk. Ha egyszer nincs okom arra, hogy elhiggyem egy következtetés premisszáit, mi okom lenne arra, hogy elhiggyem a konklúzióját?” (34–35, kiemelések az eredetiben).

Forrai világosan foglalja össze a három legfontosabb válaszlehetőséget. A fundacionalisták szerint a szkeptikus által felállított trilemma hamis, mivel van egy negyedik lehetőség is: nem minden premissza szorul további következtetéses igazolásra, vannak olyanok, melyek igazolása közvetlen. A hagyományos fundacionalizmus szerint nem tautologikus és egyben közvetlenül igazolt hiteink érzéki benyomásaink talaján állnak. Például azzal kapcsolatban – így a fundacionalista – nem szoktunk tévedni, hogy éppen fájdalmat érzek-e vagy sem, és az ehhez hasonló benyomások biztos alapjai lehetnek összetettebb tudásformáknak is. Bármennyire is intuitívnak tűnjen, ezzel a megoldással újabb nehézségek merülnek föl. Most csak kettőt emelnék ki. Az egyik: nehéz belátni, hogy pusztán a benyomásokra támaszkodó hitekből hogyan lehetne eljutni olyan hitek igazolásához, amelyeket a hétköznapiak során tudni vélünk. Hogyan érkezhetnénk el pusztán érzéki tapasztalataimra (és tautologikus logikai szabályokra) építkezve onnan, hogy tudom, hogy *hallottam valamilyen rádiószerű hangot* addig, hogy valóban tudom, *a rádió tényleg mondott valamit?* A másik probléma: nem világos, hogyan lehetnek képesek benyomások hiteket igazolni. Ha a piros tapasztalata nem tartalmaz semmilyen fogalmi komponenst, akkor a piros tapasztalata legjobb esetben is csak egy következtetés segítségével igazolja azt a hitemet, hogy „éppen pirosat látok” (hiszen fel kell használnom azt a premisszát, hogy ami ilyen és ilyen, az piros). Ha viszont a piros tapasztalata tartalmaz valamilyen fogalmi komponenst, akkor magában foglal valamilyen

ítéletet, márpedig egy ilyen ítélet magában hordozhatja a tévedés lehetőségét is, ami aláássa azt, hogy az érzéki benyomás az igazolás végső fundamentuma. Forrai összefoglalása ennél jóval részletesebb, és bemutatja a mérsékelt fundacionalizmust is. Én azonban most tovább lépnék a második fontos válaszlehetőségre, a koheren-tizmusra.

Az igazolás koherencia elmélete szerint, ha bizonyos feltételek teljesülnek, egyáltalán nem baj, ha a második alternatíva érvényesül, azaz hiteink egymásra mutogatnak az igazolás során. A koheren-tista szerint nem vezet rossz körforgáshoz az, ha az egyes hiteinket az igazolja, hogy mennyire illeszkednek koherensen hiteink egészének rendszeréhez. Forrai a következőképpen foglalja össze a koheren-tista választát: „A regresszust az eredményezi, hogy a következtetéses igazolásnál megköveteljük a premisszául szolgáló hitek *előzetes* igazolását [kiemelés az eredetiben]. A koheren-tizmus szerint ez a követelmény nem az igazolás egészére, hanem csak egy szakaszára vonatkozik [amikor egy még nem elfogadott hit és a hitrendszerünk viszonyát vizsgáljuk]. [...] Ha egyszer azonban olyan premisszákhöz jutunk, amelyek részét képezik hiteink rendszerének, onnantól e követelmény értelmezhetetlen. Amikor [...] hiteink rendszerének a koherenciája a kérdés, az előzetes igazoltság értelmét veszi” (56–57). A koheren-tista tehát azal válaszol a szkeptikus dilemmára, hogy igényeit túlzónak és tévesnek minősíti. Természetesen a koheren-tistának is válaszolnia kell kritikusainak kérdéseire. Forrai szerint a két legsúlyosabb ellenvetés a következőképpen hangzik. Az egyik, hogy egynél jóval több koherens hitrendszer lehetséges akár egyazon szituáció értékelésével kapcsolatban is. Ebből pedig az következik, hogy egyazon helyzetben egynél több, egymásnak ellentmondó igazolt vélemény is lehetséges. Ez azonban Forrai

szerint nem jelent igazi gondot a koheren-tistának, mivel semmi különös nincs abban, hogy egyazon helyzetben más és más vélemény elfogadása számít igazoltnak különböző világnézetű emberek számára. Az első ellenvetés azonban tovább vezethet egy másik, nehezebben megválasztható ellenvetéshez is. Eszerint a koherentista nem tudja megmagyarázni, hogy egyazon helyzetben miért tartunk elutasítandónak egy koherens hitrendszerrel, míg egyet vagy többet megfelelően igazoltnak. Ha például egy rendőrfelügyelő csak azért nem hisz a DNS bizonyítéknak, mert ez nem illeszkedik jól korábbi hiteihez (ő ugyanis valaki mást gyanúsít, mint akire a DNS teszt a gyanút tereli), akkor azt gondoljuk, eljárása igazolatlan, noha okoskodása és hiteinek rendszere koherensnek látszik (hiszen éppen azt az állítást utasítja el, amely az inkohereciát idézne elő). Forrai szerint ez az ellenvetés sem annyira megrázó a koherentista számára, mivel ésszerű feltenni, hogy az emberek rendelkeznek episztemikus hitekkel, azaz olyan hitekkel, amelyek ismereteink és ismeretszerzési módszereink megbízhatóságát értékelik. Valószínű, hogy a felügyelő amúgy hisz a DNS vizsgálat megbízhatóságában, csak éppen most tesz kivételt (ez pedig inkohereciát idéz elő). De mi a helyzet egy olyan megismerő esetében, aki szerint az a legjobb, ha semminek sem hiszek, amit hallok, látok vagy tapasztalok? Hiszen számára mindig azt volna koherens hinni, ami ellentétes azzal, amit a tapasztalat sugall. Forrai szerint ez sem különösebben végzetes ellenvetés, mivel a koherentizmusnak nem kötelessége számot adnia a tapasztalat kitüntetett szerepéről, hiszen a koherentizmus az igazolás szerkezetéről próbál megállapításokat tenni.

Az externalizmus szemben áll mindkét korábbi internalista felfogással (nagyon sok externalista elmélet *tág értelemben* fundacionalista is, de ezt az összefüggést

maga Forrai sem részletezi, vö. 76). A regresszus-érvet az externalista azzal utasítja el, hogy elveti azt a gondolatot (amelyet az összes internalista elfogadott), amely szerint csakis azok a mentális állapotok szolgálhatnak az igazolás végső alapjául, amelyeket reflexió által képesek vagyunk ellenőrizni (például saját hiteink). Az externalizmus szerint az igazolás az esetek túlnyomó többségében olyan tényekhez köthető, amelyekhez pusztán reflexió segítségével nem férhetünk hozzá. A fő gondolat az, hogy ha a hiteinket valamilyen megbízható folyamat alakítja ki, akkor a hit igazolt, még akkor is, ha a megismerő ezt a megbízhatóságot nem képes igazolni. Forrai egyik példája szerint Gergelynek egészen új keletű halláskárosodása van, nem tudja, hogy a gépi hangokat rosszul hallja. Az internalista szerint Gergelynek, amikor egy gépi hangot hall, igazolt hite van, hiszen nem rendelkezik olyan hittel vagy benyomással, amely alapján kételkednie kellene abban, hogy jól hallotta-e, amit hallott. Hiszen Gergely hite csak akkor nem igazolt, ha volna *esélye* egyáltalán értelmesen kételkedni tapasztalatában. Mivel erre nem igazán van az adott szituációban lehetősége, nem is kérhetjük rajta ezt számon. Igazolását, saját tapasztalatára való hivatkozását, el kell fogadnunk. Ezzel ellentétben az externalista úgy látja, hogy mivel Gergely hallása *de facto* rossz, érzékszerve nem megbízható, ezért Gergely nem rendelkezik megfelelő igazolással. Az externalista szerint nem az a fontos, hogy Gergely nem láthatja be: érzékszerve megbízhatatlanul működött. A tény, hogy Gergely hallása megbízhatatlan, igazolatlaná teszi a gépi hang nyomán kialakult hitét, még akkor is, ha Gergelynek éppenséggel szerencséje van, és véletlenül nem értette félre a gépi hangot. Mindkét megközelítés védhetőnek látszik, de egy és ugyanazon tekintetben nem lehet mindkettő helytálló.



Bár többnyire nagyon is érezhető, hogy az igazolás és a tudás fogalmát érintő vitákban milyen sok a lezáratlan kérdés – hiszen Forrai arányosan mutatja be a pró és kontra érveket –, olykor mégis mintha szubjektívebbé válna a szöveg, s jobban lehetne hallani a szerző saját hangját. Például akkor, amikor súlyos és kevésbé súlyos ellenvetésekre osztja a koherentizmus elleni érveket, vagy amikor kijelenti, hogy a koherentista igazoláselméletnek nem tiszte a tapasztalat kitüntetett szerepéről magyarázatot adni. Nem véletlen, hogy két, a koherentizmus kapcsolatos példát hoztam, mivel a koherentizmust tárgyaló fejezetben Forrai így vagy úgy semlegesíti az összes koherentizmussal szemben felhozott érvet (még azokat is, amelyeket korábban súlyosnak nevezett), amivel kapcsolatban egyáltalán nem alakult ki konszenzus a szakirodalomban. Forrai hasonlóan jár el a relativizmusról és a naturalizált ismeretelméletről szóló fejezetekben, ahol nem igazán maradnak talpon világos érvek az ismeretelméleti relativizmus, illetve az antinaturalista ismeretelmélet mellett. Még egyszer: nem azt akarom állítani, hogy Forrai ne mutatná be lelkiismeretesen például a relativizmus melletti érveket. Szépen csatsorba állítja mindazokat a megfontolásokat, amelyeket legtöbbször használnak, amikor amellet érvelnek egyes filozófusok, hogy az igazság, a racionalitás, igazoltság, valóság, valamint a tény fogalmai a különböző, kulturálisan meghatározott episztemikus nézőpontoktól függenek. Csak valahogy mindig az antirelativistáé az utolsó szó.

Szerintem ez nem a legjobb eljárás, mivel azt hiszem, egy filozófia-tankönyvnek minél pontosabban kell tükröznie azt, hogy egy adott témában még nincs egyetértés. Forrai könyvét olvasva az az érzés támadhat az olvasónak, hogy aki a megismerés alapfogalmaival kapcsolatban relativista álláspontot foglal el, az végső soron

egy védhetetlen elméletet próbál védeni. Pedig ebben, amennyire látom, nincs erős konszenzus a szakmában (még ha ez a fajta relativizmus kétségkívül nem is népszerű az analitikus filozófusok körében). Nos, nem hiszem, hogy Forrai szándéka e benyomás kialakítása volt, mégis ez a szándékolatlan mellékhatás az eredmény.

Bár ez egyáltalán nem írja felül az imént elmondottakat, mégis hozzátenném, hogy ez a fajta eljárás akár motiváló erejű is lehet: ugyan nem értek egyet a kognitív relativizmussal, a könyvet olvasva egy pillanatra kedvem támadt védelmembe venni (de csak egy pillanatra). Más volt azonban a helyzet a naturalizált ismeretelmélet bemutatásával, amelynek megállapításaival röviden ehelyütt is vitába szállnék. A naturalizált ismeretelmélet pártfogója (továbbiakban: a naturalista) és kritikusa (azaz az antinaturalista) abban nem értenek egyet, hogy mi a jelentősége az ismeretelmélet központi kérdésfelvetéseinek szempontjából az empirikus kutatásoknak. Az antinaturalista szerint az empirikus kutatási eredmények „alkalmasak lehetnek egyes részletek megvilágítására, hasznos illusztrációul szolgálhatnak, de a nagy [episztemológiai] kérdések megválaszolásakor értéktelenek” (198). A naturalista véleménye ezzel ellentétes. Ő úgy látja, hogy az ismeretelmélet központi kérdéseit illetően az empirikus kutatások fognak majd elvezetni a megoldáshoz.

Forrai érinti azt az ellenvetést, amely véleményem szerint a legerősebb a naturalista episztemológiával szemben. Az ellenvetés abból indul ki, hogy az episztemológia központi kérdései az alapvető episztemológiai fogalmakhoz kapcsolódnak: „Mi a tudás?”, „Mi az igazolás?” és más ehhez hasonlókhöz. Viszont ezekre a kérdésekre nem lehet empirikus adatok alapján érdemben válaszolni – szól az érv –, mivel ezekre a kérdésekre vagy a priori módon vagy sehogy sem tudunk

nem önkényes, megalapozott választ adni. Az vitatott, hogy van-e egyáltalán a priori, tapasztalattól független tudás, és ha igen, mi tartozik ide és milyen jellemzői vannak. Forrai ezt a témát is körüljárja a könyv hatodik fejezetében. Mindenesetre jó érvet szolgáltat az antinaturalista számára a Gettier-probléma, mivel a Gettier-szituációk tárgyalása során túlnyomó többségében olyan megfontolásokat látunk, amelyek ha a prioriak, ha nem, semmiképpen sem empirikus kutatás eredményei. Ugyanez igaz a fundacionalizmus–koherentizmus–externalizmus-vitára.

Forrai két lehetséges választ mutat be, de ezek korántsem olyan meggyőzőek, mint a szerző sugallja. Az első abból a *kísérleti* eredményből indul ki, amely szerint a nyugat-európaiak 75%-a, míg a kelet-ázsiaiak csupán 43%-a vélekedett úgy, mint a filozófusok elsőprő többsége, nevezetesen, hogy a Gettier-szituációkban nincs tudás. A kísérleti eredményeket számos kritika érte, amelyeket Forrai fel is sorol, de végül oda lyukad ki, hogy fontos empirikus kísérletekkel rávilágítani arra, mi lehet a különbség oka a filozófusok és a nem filozófusok, valamint a különböző kulturális háttérrel rendelkező emberek válaszai között. Igen, ez fontos, ám ezek a kutatások nem fognak a *posteriori* kulcsot adni a „Mi a tudás?” kérdésének megválaszolásához. Tegyük fel, hogy a kísérleti adatok bebizonyítják, hogy az emberek egy része azért válaszol másképpen a Gettier-példákra, mert általában véve érzékletlenebbek a szerencse jelentőségére. Eszerint a kérdés az, hogy a szerencse és a tudás kizárja-e egymást, vagy nem, hiszen ekkor ettől függene, melyik vélemény a téves. Ezt pedig – nagyon úgy látszik – vagy a *priori* kell megállapítanunk, vagy sehogyan sem tudjuk eldönteni. Abból, hogy megfigyelem, a szerencse általános alulértékelése a Gettier-szituációk nem megszo-

következik, hogy a kisebbségnek/többségnek igaza van. Márpedig ez a központi filozófiai kérdés. Az, hogy *miért* gondolja az emberek viszonylag nagy százaléka, hogy a tudás és a szerencse nem zárja ki egymást, legfeljebb érdekes pszichológiai vagy szociológiai probléma lenne.

A naturalizált ismeretelmélet egyes hívei azt állítják, hogy az alapvető episztemikus fogalmak elemzése egyenesen érdektelen. Szerintük nem arra vagyunk igazából kíváncsiak, hogy mit jelentenek a tudás, az igazolás stb. fogalmak, vagy csak áttételesen érdekes ez számunkra. Valójában az az igazán fontos kérdés, hogy milyen módszerekkel, eljárásokkal juthatunk legnagyobb valószínűséggel igaz hitekhez. Márpedig – így az érv – ezt a különböző természettudományokkal tudjuk leginkább vizsgálni. Nem tudom, hogy ez mennyiben alkalmazható vagy alkalmazandó a logikai vagy a matematikai tudásra. Mindazonáltal e mögött a feltételezés mögött mintha az a hipotézis bújna meg, hogy a jó igazolás *azonos* azzal az eljárással, amely többnyire igaz megállapításokhoz vezet. Lehet, hogy ez az aktuális világban így is van. De amikor az igazoláshoz filozófiai eszközökkel közeledünk, akkor nem annak sikeressége érdekel minket, hanem annak racionalitása. Nem az a fő kérdés, hogy sikeres-e, és mikor az, az induktív eljárás. Triviális, hogy nagyon sok esetben sikeres. Az igazi kérdés az, hogy mitől *racionális* az induktív következtetés. Erről pedig, ahogy én látom, nem sokat tud mondani a természettudomány vagy a szociológia. Attól, hogy valamiről megállapítom, hogy többnyire helyes ismeretekhez, sőt tudáshoz vezet, az még nem lesz racionális. A sikeresség és a racionalitás viszonya nagyon fontos, hűsbavágó episztemológiai/filozófiai alapkérdés. A naturalizált ismeretelmélet azon képviselői, akik szerint a fogalmak ilyesfajta elemzése értelmetlen, csak azon az áron tehetik meg

ezt az állítást, hogy *eleve* elintéztnek tekintik egyes fogalmak összetartozását. De ez a fajta hozzáállás (még ha sikeres is), szerintem nem igazán racionális.

Jómagam nem nevezhetem magamat az episztemológia szakértőjének. Lehetséges tehát, hogy megjegyzéseim teljesen célt tévesztenek. De ez csak kiemeli azt a tényt, hogy Forrai könyve kellően világos ahhoz, hogy az érdeklődő olvasó úgy érezze, látja a viták lényegi pontjait, s némi gondolkodás/kutatás után ő maga is képes volna a vitához hozzászólni. Ezzel pedig Forrai tankönyve teljesíti is legfontosabb misszióját.

Van egy másik olyan vonása is a kötetnek, amely dicséretet érdemel. Forrai mindig, amikor erre alkalma nyílik, igyekszik kiemelni, miféle *konszenzus* van az analitikus episztemológia szakértői között. Ez annak fényében különösen érdekes, hogy nemrégiben egy a filozófia egészét érintő, szkepticizmussal kapcsolatos vita indult el. Tőzsér János<sup>2</sup> vitapartnereinek többségével szemben azt állítja, hogy nem-triviális filozófiai kérdésekben nincs, vagy csak törékeny konszenzus van az egyenrangú szakértők között, s *ezért* a filozófiai megismerés egésze megbízhatatlan. Ám ha Forrai példái megállják a helyüket, akkor talán elkerülhetjük a konklúziót. Én most csak egyet emelnék ki. Eszerint az analitikus filozófusok között „szinte teljes egyetértés van [...] abban, hogy ez a vállalkozás [a radikális szkepticizmusról bebizonyítani, hogy téves] kudarcra van ítélve” (110). (Zárójelben: ha csak „szinte” teljes az egyetértés, az nem zárja ki a szakmai konszenzust.) Ez

a megállapítás semmiképpen sem triviális, hiszen furcsa volna azt mondani, hogy az újkori filozófia alapító dokumentuma egy triviális igazság tagadásán alapul, nevezetesen azon, hogy a démon-argumentumot véglegesen meg lehet cáfolni. Persze az valahol ironikus, hogy a legszemléletesebb illusztráció éppen a szkepticizmussal kapcsolatos, de a szövegben található más példákat is (59–60, 81, 109).

A könyv remek támpontot nyújt ahhoz is, hogy jobban belemélyedjünk egy-egy problémába, azaz megfelel a recenziónak elején említett negyedik szempontnak. A kötet kiváló bibliográfiával rendelkezik, a közelmúlt legjelentősebb cikkei és klasszikusai csaknem mind megtalálhatóak benne. Forrai a fejezetek végén néhány rövid bekezdésben felsorolja azokat a kérdéseket és megoldási lehetőségeket, amelyekre nem volt módja kitérni a főszövegben, valamint külön felhívja a figyelmet olyan cikkekre, amelyekben egy-egy álláspont világosan ki van dolgozva. Arra is vette a fáradságot, hogy külön felsorolja azt, hogy mely cikkek olvashatóak magyar nyelven is. Amit viszont joggal hiányolhat az olvasó, az a név-, illetve tárgymutató. Ennek a hiánynak a jelentőségét az csökkenti, hogy a könyv struktúrája nagyon világos és áttekinthető, így azok, akiknek már van némi elképzelésük az analitikus ismeretelméletről, pusztán a tartalomjegyzék alapján is könnyen megtalálhatják azokat a pontokat, ahol a számukra érdekes információk találhatóak.

Mivel a *Kortárs nézetek a tudásról* tanácskönyv, ezért talán stílszerű kivételesen egy osztályzattal befejezni a recenziót. A recenzens nem tehet mást, mint hogy egy erős ötössel értékeli a kötet, hozzátéve, hogy a gépelési hibák javításával ez a jegy akár csillogos ötös is lehetett volna. A könyv kötelező olvasmány mindazok számára, akik az analitikus episztemológia központi témáiba szeretnének bevezetést nyerni.

<sup>2</sup> Tőzsér János: Hihetünk-e komolyan és őszintén a filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*. 2013/1. 159–172. Forrai válasza és Tőzsér viszontválasza: Forrai Gábor: Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2013/2. 101–113; Tőzsér János: Maradok szkepticus, tisztelettel. *uo.*, 135–146.

BOROS BIANKA

## Nicolai Hartmann: *Etika*

Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro, 2013.

Végre folytatódik a Nicolai Hartmann-művek magyarra fordításának 1977-ben megszakadt sora. Hartmann művei közül elsőként a *Teleológiai gondolkodás* (Hartmann 1970) jelent meg magyarul 1970-ben az Akadémiai Kiadónál, Redl Károly fordításában, ezt követte 1972-ben a *Kleinere Schriften* I. kötetének írásait tartalmazó *Lételeméleti vizsgálódások* című gyűjteményes kötet (Hartmann 1970), ezúttal a Gondolatnál (itt szintén Redl Károly a fordító). A sort – egészen mostanáig – Bonyhai Gábor a Magyar Helikonnál megjelent 1977-es *Esztétika*-fordítása zárta (Hartmann 1977). A Simon Ferenc által magyarra fordított *Etika* 2013-ban látott napvilágot a Noran Libro Kiadó gondozásában (Hartmann 2013).

Aki magyarul kívánt tájékozódni a hartmanni etikáról, annak ez idáig be kellett érnie a *Lételeméleti vizsgálódások* című kötet három rövid írásával (*Értelemadás és értelemteljesülés, Az erkölcsi követelmények lényegéről, A személyiség éthosza* – Hartmann 1970. 451–579), valamint a Simon Ferenc által fordított *Etikának* a Pro Philosophia Füzetek és a Szegedi Tudományegyetem honlapján (ideiglenesen) közzétett két kisebb részletével (Első rész, IV. szakasz: *A kanti etika* [Hartmann 2006], illetve 17–18. fejezet: *A kellés lényegéről* [Hartmann 2011]).

Nicolai Hartmann eddig a 20. század méltatlanul elfeledett gondolkodóinak

egyike volt, az utóbbi években azonban egy Hartmann-renaisszánsz van kibontakozóban. Németországban a filozófiai antropológia művelői kezdtek el érdeklődni Max Scheler, Helmuth Plessner és Arnold Gehlen munkássága mellett Nicolai Hartmann rétegelmélete iránt. Különösen fontos mérföldkő ebben a tekintetben Matthias Wunsch 2011-es *Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre* című tanulmánya (Wunsch 2011). A Nicolai Hartmann Society, melynek tagjai nemzetközi Hartmann-konferenciákat szerveznek, 2009-ben kezdte meg működését. A 2011-ben Wuppertalban *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann* címmel megrendezett Hartmann-konferencia megjelentetett kötetében (Hartung–Wunsch–Strube 2011) számos olyan tanulmányt is találunk, amely a hartmanni gondolatok aktualitását boncolgatja.

Bár Hartmann négykötetes ontológiája – *Zur Grundlegung der Ontologie* (Hartmann 1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Hartmann 1938), *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre* (Hartmann 1939), *Philosophie der Natur: Abriß der speziellen Kategorienlehre* (Hartmann 1950) – önmagában is figyelemre méltó teljesítmény, emellett jelentős műveket hagyott hátra az esztétika, az etika és

az ismeretelmélet területén is. *Etikája*, ez a maga 821 oldalával szintén monumentális terjedelmű munka, még az elsők között, közvetlenül a nagy ismeretelméleti mű (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Hartmann 1921)) megírása után született (Hartmann 1925).

Maga Max Scheler 1926-ban a *Formalizmus*-könyv harmadik kiadásához írt előszavában a következőképpen nyilatkozik Nicolai Hartmann *Etikájáról*: „Nicolai Hartmann művének egy sor részlemezésében [...] lényegesebben járult hozzá a filozófiai etika fejlődéséhez, mint bármely egyéb bel- vagy külföldi könyv, amelyvel az utóbbi évtizedekben találkoztam” (Scheler 1979. 16). Bár a materiális érték-etika alapvető téziseit tekintve a két szerző minden további nélkül egyetért, azzal, hogy Hartmann ennek gyökereit egészen Arisztotelészig vezet vissza, Scheler nem tud azonosulni, és ezt a motívumot Hartmann-nál a régi marburgi gondolkodás hatásának tekinti.<sup>1</sup> Scheler olvasatában a materiális értéketika kifejezetten a modern kori filozófia vívmánya (Scheler 1979. 17).

Hartmann *Etikája* három fő részből épül fel: *Az erkölcs fenomenológiája*, *Az erkölcs axiológiája*, illetve *Az erkölcsök metafizikája*. Az első részben Hartmann néhány kiválasztott etikai irányzat, valamint – gyakran utalva Scheler *Formalizmus*-könyvére (Scheler 1927)<sup>2</sup> – a kanti etika szubjektívizmusának, formalizmusának és intellektualizmusának bírálatával kezdi saját etikai álláspontjának körvonalazását, és jut el az általa képviselt materiális értéketika kifejtéséig. E koncepció fő tézisei: létezik

olyan etikai *a priori*, amely nem formális, hanem materiális (azaz tartalmilag meghatározott), illetve az érzés is (mint érték-megragadás vagy értékérzés) ismeretfunkcióval rendelkezik.

A második részben kap helyet az értékek rendszerének kifejtése. A különböző értékek tárgyalása mentén Hartmann az értékek antinomikájának kifejtésére helyezi a hangsúlyt. Az értéktábla törvényszerűségeit pedig az *Der Aufbau der realen Welt*ből (Hartmann 1964) is ismert aprólékos részletességgel dolgozza ki.

A mű harmadik része az akaratszabadsággal foglalkozik, mely tipikus példáját nyújtja Hartmann *aporetikus* munkamódszerének. Az etikai szabadság két nagy antinómiájának – az oksági antinómia és a kellés-antinómia<sup>3</sup> felvázolása után sorra megfogalmazza a szabadság – az előbbiekből adódó (látszólagos) apóriáit, körbejárva ezzel a probléma lehetséges aspektusait. Majd ezek aprólékos kifejtése után ezek feloldását adja, eljutva ezzel a szabadság ontológiai lehetőségességének (a rétegontológián alapuló) bizonyításáig, mely minden etika alapvető feltétele. A mű végén extra adalékként kitér a vallási apóriákra is, melyeket ugyan nem tekint az etikai probléma szerves részének, mégis ismereti álláspontját velük kapcsolatban.<sup>4</sup>

A hartmanni etika leginkább vitatott pontja egyértelműen az értékek ideális létmódjáról szóló vélekedés (Hartmann 2013. 157). Amit Hartmann az értékek magánvalóságának tézisével hangsúlyozni akar – ahogy ezt az *Etika* második kiadásához hozzáfűzött lábjegyzetében megfogalmazza –, mindössze annyi, hogy azok függetlenek

<sup>1</sup> „[R]égi marburgi módon [...] még mindig olyan dolgokat lát bele Arisztotelészbe, melyek valójában nincsenek meg ott” (Scheler 1979. 17). Ez a kritika érvényesíthető lehet Hartmann Kant-olvasatát tekintve is, ahogy azt például Hedwig Below-nál látjuk (Below 1966).

<sup>2</sup> Első kiadás. Magyarul: Scheler 1979.

<sup>3</sup> A jól ismert kanti *Kausalantinomie*, ill. az értékek és az akarat determinációjának összeütközését megfogalmazó *Sollensantinomie*.

<sup>4</sup> Scheler kifejezését kölesönvéve: Hartmann *posztulatív ateista* módon közelíti meg az etikai problémát (Scheler 1929. 43–44). A témához bővebben lásd Boros 2010.

a tudattól. „A »magánvalóság« épphogy csak egy egyszerű, minden további nélkül felmutatható fenomént jelent: a szubjektum vélekedésétől való függetlenséget – sem többet, sem kevesebbet” (Hartmann 2013. 157). A létmódok különbségének tekintetében tehát az a hangsúlyos, hogy a modális viszonyok a reális világtól eltérő módon működnek az ideális követelmények esetében.<sup>5</sup> Ez a különbség *Sollen* és *Wollen* viszonyának kifejtésénél, illetve az értékek realizálásánál jut majd központi szerephez.<sup>6</sup>

Hartmann számára az értékrelativitás csupán az *értéktudat szükségéből* (Hartmann 2013. 73, 163) adódik, mely annyit jelent, hogy az ember egyszerre csak az értékek egy kis csoportját képes befogadni és megvalósítani. Az értékekre eső pillantás „mindig csak egy szűk fénykört metsz ki, világít be a magánvaló értékbirodalomból” (Hartmann 2013. 163), mely a különböző kultúrákban más és más, valamint változik a különböző korokban és társadalmi kontextusokban is.

Ennek alaposabb megértéséhez az ember (a rétegentológia értelmében) mint négyyszeresen rétegzett képződmény legmagasabb, szellemi rétegének összetettségét kell figyelembe vennünk. Hartmann három, egymással egyenrangú részét (személyes szellem, objektív szellem és objektívált szellem) különbözteti meg. Ennek kifejtését azonban már egy későbbi műben, a *Zum Problem des geistigen Seins*ben (Hartmann 1933) találjuk. Erre a kötetre Hartmann maga is hivatkozik az *Etika* második kiadásának (1935) előszavában, mint az *Etikát* kiegészítő munkára. Itt a cselekvő lényt már kifejezetten annak tár-

sadalmi-szociális összefüggéseit figyelembe véve vizsgálja, hangsúlyozva, hogy az etikai cselekvő, a *személy* fogalma csupán a közösség kontextusában nyeri el értelmét.

Küllemét tekintve a kötet letisztult, igényes kiadvány, s a masszív kötésnek köszönhetően nagy terjedelme (710 oldal) ellenére is jól kezelhető, forgatható. A könyv az eredeti kiadás pontos mása, ami sajnos azt jelenti, hogy nem tartalmaz sem fordítói előszót, sem utószót. Név- és tárgymutatót sem találunk a kötetben – aminek legvalószínűbb oka, hogy Hartmann maga egészen ritkán nevez meg más szerzőket, a fejezetek, illetve szakaszok nagyfokú tagoltsága és címeik lényegre törősége pedig a tárgymutatót teszi majdhogynem feleslegessé. Ami a (kétnyelvű) terminusszótár hiányát illeti, bár talán épp a következők miatt nagyon informatív és érdekes lett volna, mégsem igazán égető probléma. A szövegből ugyanis általában nagyon pontosan kiderül, hogy a neokantiánus hagyományból érkező Hartmann az adott kifejezés jelentését megtartja, vagy épp – ahogy legtöbbször – szembehelyezkedik a marburgi értelmezéssel, és annak eredetibb kanti jelentés-tartalmát kívánja felfejteni. Nincs azonban teljesen magára hagyva az olvasó. Az eredetiben csak elvétve található lábjegyzeteket csillaggal megjelölt rövid fordítói megjegyzések egészítik ki.

A fordítás tekintetében a legszembe-tűnőbb, hogy Simon a *Sollen* kifejezést – Redl fordításától eltérően – a *kellés* szóval adja vissza. Redl „legyen”-je, bár első megközelítésben gördülékenyebbnek hat, a gyakori szóösszetételekben (pl. *Seinsollen*, *Tunsollen*) már egyáltalán nem működik. Olyan fogalmak esetében, mint a *Sollen*, valójában, azt gondolom, nincs igazán jó megoldás. Egy-egy rövidebb alkalmi fordítás esetében – ahogy magam is tettem néhány helyen (pl. Boros 2014) – még megtartható a *Sollen*, egy etikai mű teljes fordításakor azonban elkerülhetetlen,

<sup>5</sup> Ehhez lásd Heinrich Becknek a reális és ideális szféra viszonyainak modalitástani elemzését érintő kritikáját (Beck 1961).

<sup>6</sup> A problémakör alaposabb kifejtését lásd: Boros 2015. 162–167.

hogy rendszeresítsünk egy kifejezést. Simon Ferenc a *kellés*-t választja.

Kétségtelen, hogy Hartmann nem tartozik a leglégiésebb szerzők közé, a világos és pontos megfogalmazást mindenkor az olvasmányosság elé helyezi, s e tekintetben a fordítás megfelel Hartmann szellemének. Figyelembe véve az etika témakörében való mondanivalójának terjedelmét, mely a maga tényszerű stílusában is meghaladja a 800 oldalt, valamelyest érthető, hogy miért nem marad hely könnyedebb mondatok és szóvirágok számára. Hartmann mint szerzőt mindemellett találoán jellemzi a Max Scheler által kiemelt „személyes és mégis objektív” és *plastikussá* vált bátor, szigorú és jószágos *bölcsesség*, amely a művet egészen a stíluság áthatja” (Scheler 1979. 16).

## IRODALOM

- Beck, Heinrich 1961. *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann*. München, Berchmanskolleg.
- Bellow, Hedwig 1966. *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik*. Phil. Diss., Köln.
- Boros Bianka 2010. Ethische und religiöse Freiheit bei Nicolai Hartmann. In *DOS I*. Konferenciakötet. 26–34.
- Boros Bianka 2014. Determináció mint kauzalitás, mint Sollen és mint Wollen – Az erkölcsi szabadság antinomikus tárgyalása Nicolai Hartmann etikájában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/4. 106–123.
- Boros Bianka 2015. *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg, Ergon-Verlag.
- Hartmann, Nicolai 1921. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Hartmann, Nicolai 1925. *Ethik*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1933. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1935. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1938. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1939. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1950. *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1970. *Teleológiai gondolkodás*. Ford. Redl Károly. Budapest, Gondolat.
- Hartmann, Nicolai 1972. *Lételeméleti vizsgálódások*. Ford. Redl Károly. Budapest, Gondolat.
- Hartmann, Nicolai 1977. *Esztétika*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Magyar Helikon.
- Hartmann, Nicolai 2006. Etika. IV. szakasz. A kanti etika. *Pro Philosophia Füzetek* 2006/3. Ford. Simon Ferenc. Online: <http://www.c3.hu/~prophil/profi063/hartmann.html>
- Hartmann, Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro.
- Hartung-Wunsch-Strube 2011. Gerald Hartung – Matthias Wunsch – Claudius Strube (szerk.) *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin, De Gruyter.
- Scheler, Max 1927. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle, Max Niemeyer Verlag.
- Scheler, Max 1929. *Philosophische Weltanschauung*. Bonn, Friedrich Cohen Verlag.
- Scheler, Max 1979. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Wunsch, Matthias 2011. *Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre*. XXII. Deutscher Kongress für Philosophie, 11.-15.09.2011, München. Online: [http://epub.ub.uni-muenchen.de/12502/1/Wunsch\\_2011-Zur\\_Standardkritik\\_an\\_Schelers\\_Anthropologie\\_und\\_ihren\\_Grenzen.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/12502/1/Wunsch_2011-Zur_Standardkritik_an_Schelers_Anthropologie_und_ihren_Grenzen.pdf)





## E számunk szerzői

BERNÁTH LÁSZLÓ a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia szakán végzett, jelenleg az ELTE Filozófiai Doktori Iskolájának doktorandusza az analitikus program keretében. Főbb kutatási területe a metafizika, azon belül is a szabad akarat problémája. E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com.

BOROS BIANKA a wuppertali Bergische Universitätén szerzett doktori fokozatot, disszertációja *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre* címmel jelent meg (Ergon Verlag, Würzburg, 2015). Jelenleg az MTA TKI posztdoktori kutatója. Főbb kutatási területei: Nicolai Hartmann filozófiája, neokantiánus ismeretelmélet, réteg- és fokozati ontológiák. E-mail: borosbianka@gmail.com

BOROS GÁBOR egyetemi tanár az ELTE BTK Filozófiai Intézetében, a Filozófiatudományi Doktoriskola vezetője. Fő kutatási területei a 17–18. századi filozófia, etika, az érzelmek filozófiája. Legutóbbi könyve *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok* címen jelent meg az ELTE BTK és az ELTE Eötvös Kiadó gondozásában 2014-ben. Email: boros.gabor@btk.elte.hu  
E-mail: sz-l@caesar.elte.hu.

MEZEI BALÁZS a PPKE BTK professzora és kutatási igazgatója, számos monográfia, fordítás és szerkesztett kötet fűződik a nevéhez. Legutóbbi munkája (Kenneth Oakes és Francesca Murphy társszerzőkkel): *Illuminating Faith: An Invitation to Theology*. New York, Bloomsbury, 2015. Előkészületben: *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. New York, Bloomsbury, 2016.

PAVLOVITS TAMÁS (PhD, habil.) a SZTE Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe a 17. századi kontinentális filozófia, metafizika, etika és fenomenológia. Főbb publikációi: *Le rationalisme de Pascal* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2007); *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig* (Gödöllő, Attraktor, 2010); *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések* (Budapest, Gondolat, 2014). Jelenleg a végtelen észlelésével kapcsolatos problémák kutatásával foglalkozik a kora újkorban. E-mail: pavlovits.tamas@gmail.com

SOÓS SÁNDOR (1971) főiskolai diplomáit A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán és az ELTE BTK történelem szakán szerezte, majd a Miskolci Egyetemen történészként végzett. A Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolájában szerzett PhD fokozatot 2014-ben. Kutatási területei: a zen buddhizmus filozófiája és története, a keleti vallások kutatásának története, a zen és a nyugati filozófia kapcsolata, keleti és nyugati misztika, a távol-keleti testfogalom sajátos elemei.

SZÉKELY LÁSZLÓ (PhD) az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei: a fizikai kozmológia története és filozófiai-ismeretelméleti háttere, a relativitáselmélet története és fizikai interpretációi, természettudomány és hermeneutika, Thomas Kuhn tudományfilozófiája a legújabb kutatások tükrében. *Az Albert Einstein válogatott írásai* (Budapest, Typotex, 2005) című kötet szerkesztője.

TAKÓ FERENC az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Morál- és politikai filozófia programjának hallgatója. Kutatási területe a kínai bölcsélet európai recepció-története és szerepe különböző (eszme)történeti koncepciókban, különös tekintettel a német idealizmus történetfilozófiájára és Max Weber Kína-tanulmányára. Email: takoferenc@gmail.com.

UJVÁRI MÁRTA professzor emerita a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalomtudományi Karán. Publikációi az analitikus metafizika témaköreiből kerülnek ki. Email: marta.ujvari@uni-corvinus.hu.

VÁRNAI ANDRÁS (1948) a BME Filozófia és Tudománytörténeti Tanszékének nyugalmazott oktatója, az ELTE Filozófia Intézete Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének megbízott előadója. Kutatási területe a kínai filozófiatörténet, művelődéstörténet és tudománytörténet. E-mail: varnai@caesar.elte.hu.

VASSÁNYI MIKLÓS PhD (1969) filozófus, a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója. Kutatási területei: Schelling, Eriugena, Hitvalló Maximós, Ál-Areopagita Dénes, a világlélek-eszme, inka és eszkimó vallási jelenségek.

ZVOLENSZKY ZSÓFIA egyetemi docens az ELTE Filozófiai Intézetének Logika Tanszékén. Kutatási területe: nyelvfilozófia, metafizika. Email: zvolenszky@elte.hu.

# Summaries

## Leibniz and the Monadology

GÁBOR BOROS

I reconstruct the background of Monadology in Leibniz's latest years, and summarize its main argument. Further, I outline the place of both the Monadology and Leibniz's philosophy in general within the main developments of philosophy in the 17-18 centuries; I point out how Leibniz brings to completion the idealistic tendency in Descartes' and Spinoza's philosophy, which renders him the most radical opponent of any philosophies based on sense experience and imagination like the philosophy of Hobbes, Locke, Hume and most of the 18<sup>th</sup> century French *philosophes*. The idea of the best possible world is also touched upon: Voltaire's *Candide* makes its well-known point from the point of view of the sensualistic-imaginative philosophy, whereas the respective transcendental philosophies of Kant and Schelling attempt to make a new sense to reason playing a decisive role within practical philosophy viz. philosophy of history.

## The Perception of the Infinite in Leibniz's *Monadologie* and *Nouveaux Essais*

TAMÁS PAVLOVITS

In order to interpret how the perception of the infinite is accounted for in Leibniz's late writings, we have to reconcile the following theses with each other: (1) the true infinite precedes all composition, (2) the idea of the infinite is issued from the absolute, (3) all perceptions contain the whole reality, (4) reality and its perception are divided into actually infinite parts, (5) the concept of the infinite whole is contradictory. This paper is an attempt to reconcile these tenets which characterise the account of the perception of the infinite in the *Monadologie*, on the basis of chapter II.17 of the *Nouveaux Essais*. In the first part I compare three arguments, notably of Locke, Descartes and Leibniz, concerning the increase of finite quantities to the infinite; in the second part, I give an interpretation of the perception of infinite in the *Monadologie* from the perspective of these three arguments.

### Contingent Propositions about Individual Substances: Leibniz and his Commentators

MÁRTA UJVÁRI

The paper considers various accounts of singular contingent propositions in Leibniz's system. The notion of the complete concept of individuals and the predicate-in-the-subject principle as a truth criterion provide the guiding principles for assessing the coherence of each of the suggested accounts with Leibniz's system. Some of these are more or less original accounts of Leibniz while others are the results of charitable interpretations by the commentators. The author argues that the existence-based explanation of singular contingency fares well compared to its rivals against the desiderata of the above principles. Also, this explanation does justice to the Kantian as well as the modern logical insight about the special status of the existence predicate as a second-order predicate. To admit, the preferred account yields only weak contingency since it cannot provide for free will which would be of fundamental importance, according to many commentators.

### Possible Worlds and Deontic Modality: Against One Direction of the Leibnizian Biconditional Analysis

ZSÓFIA ZVOLENSZKY

Kratzer's benchmark modal semantics builds on the biconditional analysis: 'It must be that  $p$ ' is true iff in all of a certain set of possible worlds,  $p$  is true. A leitmotif of this paper: the *only-if* direction is overwhelmingly plausible, securing a one-way entailment from modal sentences to possible worlds. By contrast, I will argue that the *if* direction is not worth its keep when it comes to accounting for deontic modality (about laws and obligations). In the context of Kratzer's original analysis a fundamental Problem arises: any instance of the schema 'if  $p$ , then it must be that  $p$ ' is a logical truth. I will explore subsequent double-modalization-based strategies (including Kratzer's recent proposal) to handling the Problem, showing their application to Problem cases to be *ad hoc* and too narrow. In the light of a related problem affecting non-conditional sentences also, I will build a case against the biconditional analysis of deontic modality (by casting doubt on the *if* direction).

### Leibniz's Image of China

ANDRÁS VÁRNAI

A significant number of scholars dealing with Leibniz's China image, including particularly eminent sinologists, believe that fundamental ideas such as the *characteristica universalis*, the *universal calculus* or the *præstabilita harmonia* are results of an in-depth occupation with Chinese philosophy, and his interpretations on the notions of *practica philosophia* and *theologia naturalis* are as well effected by his thorough acquaintance with the Chinese world. The supposition that neo-Confucian ideologies (known to Leibniz through translations and interpretations by Jesuits) would have had a fundamental im-

pact on his thinking, seems somewhat exaggerated to us. In fact Leibniz integrates his knowledge of Chinese philosophy (which is actually the Jesuit view of neo-Confucian ideas) in his own theory by a specific kind of reinterpretation.

Leibniz believes that there are a number of parallels between his theory of *praestabilita harmonia* and basic Confucian works read by him at the time. In his own theory, the neo-Confucian writer and commentator of classic works, Zhu Xi expands the interpretation of the archaic concept of *li* and regards it as “the order” that contributes to the functioning of “the world”. In Jesuit translations and interpretations, and as a result in European philosophy and sinology the term *li* is perceived as a principle. Leibniz was looking for the paragon of “natural theology” in China, and in his effort of doing so, he conceives the term *li* as the given, yet at the same time pre-arranged order that brings forth the harmony of *monades* (units).

Leibniz wanted to show that in the world of “pre-arranged harmony” the “descriptions” of such harmony in different cultures must refer to one another. This way he matches the binary arithmetic system with that of the *Yijing bagua*, and the Monadology, as the theory demonstrating the order of the universe with the teaching of Chinese philosophy revealing the “Great Harmony”. Resulting from the pre-arranged nature of things, it is necessary and obvious that even though these ideas arose in different points of the globe at different times, yet they are compatible with each other – this is Leibniz’s point.

### Leibniz and the Book of Changes

SÁNDOR SOÓS

Due to the Jesuit missions of the mid-17th century more and more information reached Europe concerning the Chinese Empire. The Jesuits introduced the European philosophy and science in the Far East, and at the same time they began to translate the most important works of Chinese literature and philosophy. Among these were the *Book of Changes*, the importance of which was recognized early. This text sums up the system of the hidden mechanisms of the physical world, making visible the changes of the ‘qi’ which forms the physical world. Beyond the translation of the text, Chinese commentaries of it – a very important corpus – also came into focus.

One of the interpretations of the *Book of Changes* was given by the Song Dynasty philosopher Shao Yong (a Neo-Confucianist thinker in European terms) who created a circular arrangement of the hexagrams. Leibniz, who was in correspondence with the Jesuits working in China received this chart and interpreted it as a natural representation of binary arithmetics. From a young age, Leibniz was interested in and systematically extending his knowledge of China, hence this chart was of a special inspiration for him. As he created his works on binary arithmetic before being introduced to the chart of Shao Yong, the circular representation was only a reinforcement of his mathematical system, but his philosophy was inspired by the concept of perfection that is both manifest in the world and hidden behind it. According to the hypothesis of Needham, Neo-Confucian philosophy could have been the basis of the final version of *Monadology*. The works of Leibniz were introduced to the Chinese and Japanese thinkers interested in Western philosophy (among others Nishida Kitarō) in the 20<sup>th</sup> century. The most referenced author after Kant in Nishida’s works is Leibniz. An interesting outcome: the Japanese

thinker was inspired by a Western philosopher who was in turn inspired by Eastern philosophy.

Moreover, Leibniz's correspondence with the Jesuits and his writings on China show us that his key concepts of understanding a foreign culture, his views and methods of study are valid to this day.

### **The Leibnizian Criticism of the Newtonian Natural Philosophy at the Beginning of the 21th Century**

LÁSZLÓ SZÉKELY

Leibniz's arguments against the Newtonian natural philosophy in his letters to Clarke are not only of historical importance but they also have vital heuristic power concerning the debates about the philosophical interpretations of the scientific theories of our days. His family tree analogy presented in the point 47 of his Fifth Letter to Clarke is effectively applicable against the so-called block universe interpretation of the theory of relativity, which considers the four dimensional space-time to be a real, independent entity and on this basis denies the qualitative difference between the temporal and spatial dimensions, and which, in contrast to Einstein, considers the geometrical explanation of the relativistic phenomena to be complete and final. Similarly, Leibniz's notion of an omnipotent and benevolent creator, on the basis of which he rejects the Newtonian natural theology, is also significant regarding the theory of the so-called "intelligent design", which erroneously suggests that the question of creation may be settled by scientific investigations and thus subsumes this basic theological concept under science. The references to the Leibnizian arguments in the context of these debates open the interpretational horizon which the concerned interpretations attempt to close in the name of the one-sided scientific truth and clearly indicate the priority of philosophy over the calculative-empirical scientific theories. Therefore, the topicality of the Leibnizian criticism of Newton's natural philosophy in our days definitely transcends the special scopes of the debates at issue and are of high cultural importance in our epoch, which, in the name of empirical sciences and the calculative-mathematical thought, believes that it can understand the world and manage itself in it without philosophy. In this way the criticism of the Newtonian natural philosophy by Leibniz is parallel to the criticism of the one-sided scientific world view by Heidegger in his famous "Zollikon Seminars".

### **Maximus The Confessor's Views and Their Significance on the Union of Divine and Human Nature in His Minor Works on Christology**

MIKLÓS VASSÁNYI

In this paper I present and analyse some of Maximus the Confessor's (†662) most important Christological *Opuscles*. Especially in *Opuscle 14*, Maximus proposes clear-cut definitions relating to the union of the two wills in the person of Christ. Working with pairs of opposed concepts like *ousia-hypostasis*, *tautotēs-heterotēs*, and *henōsis-diaphora*, he fine-tunes the exact mode of this union, which in a final analysis safeguards the operation of the human will in Christ, and in a soteriological context, offers a model of the beatified human person as well.

### **Melancholy Haphazardness? Max Weber and Hanna Arendt on Causality**

FERENC TAKÓ

The notion of causality plays an important role both in Max Weber's methodological views and Hannah Arendt's concept of historical occurrences – at first glance, in a deeply opposed sense. To sum up their explications we could say that, according to Weber, the main task of a historian is to find the *adequate causes* of historical processes, while Arendt maintains that *any* supposed causal relation as such is in itself denying the aim of historical surveys, namely to find the *unique* and *unpredictable* occurrences in the progress of time. In this study I will examine Weber's and Arendt's theses on causality. First, I will focus on Weber's views on *adequate* causation, especially on its difference from the idea of historical necessity. Second, I will examine Arendt's critique of causal analysis, and show that she meant rather *necessity* by the criticized notion of causation. Based on these points I will argue, finally, that the Weberian process of causal analysis, although not fitting with the views of Arendt, is far from being their opposite.

