

Pavlovits Tamás:

Perspektíva és végtelen a kora újkorban

Jelen számunk tematikus blokkja két részből áll: Pascal két matematikai szövegének fordításából és a végtelen kora modern értelmezéseivel foglalkozó négy tanulmányból. A fordítások és a tanulmányok a „Perspektíva és megismerés a kora újkorban” című OTKA kutatási program gyümölcsei, amely szorosan kapcsolódik a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely (KUFIM) tevékenységéhez. A tematikus blokk második részében található tanulmányok a KUFIM által 2011. május 11-én az ELTE Filozófiai Intézetében szervezett konferencián elhangzott előadások változatai.

Blaise Pascal két matematikai tanulmánya: az *Esszé a kúpszeletekről* (*Essais pour les Coniques*) és a *Kúpszeletek származtatása* (*Generatio conisectionum*) című írások tudománytörténeti szempontból a projektív- vagy perspektivikus geometria alapszövegei közé tartoznak. A geometriának ezt az ágát Apollóniusz, hellenizmus kori görög matematikus (Kr. e. 262-190) nyomán Pascal kortársa és mestere Girard Desargues (1591-1661) fedezte fel. Apollóniusz figyelt fel rá először, hogy ha egy kúpot egy síkkal különböző szögekben elmeteszünk, akkor a kúppaláston különböző alakzatok, nevezetesen kör, ellipszis, parabola, hiperbola stb. jelennek meg. Ezeket nevezzük kúpszeleteknek, és Apollóniusz vizsgálta először ezek tulajdonságait. A kúpszeletek kutatásának Desargues nagy lökést adott azzal, hogy a kúpszeleteket olyan vetítés útján származtatta, amelynek során a kúp alapkörének minden egyes pontja a kúpot elmetesző síkra vetül oly módon, hogy az alapkör kerülnének pontjait az alkotók mentén összekötjük a kúp csúcsával. Ezzel az eljárással alapította meg a projektív- vagy perspektivikus geometriát. A projektív geometria jelen esetben az ugyanahhoz a kúphoz tartozó különböző kúpszeletek egymáshoz viszonyított tulajdonságait vizsgálja. Desargues az erre vonatkozó kutatásait a *Brouillon-projet d'une atteinte aux événements des rencontres du cône avec un plan* című művében publikálta 1639-ben. Egy évvel később, 1640-ben jelent meg Pascal első matematikai írása *Essai pour les Coniques* címmel. Blaise Pascal ekkor még csak 17 esztendő volt. Desargues-gal a Mersenne-akadémián került szorosabb kapcsolatba, aki feltehetően szárnyai alá vette az ifjú matematika-tehetséget. Az itt közölt első írás tehát mind Pascal élete, mind a matematikatörténet szempontjából fontos szerepet játszik. Az életében azért, mert ennek megjelentetésével vonta magára kortársai figyelmét Pascal. Descartes egész egyszerűen nem hitte el, hogy ez az írás a tizenhét éves ifjútól származik, először úgy vélekedett, hogy bizonyára Blaise apja, a matematikában

szintén jártas Étienne Pascal írta, majd pedig azt gondolta, hogy lényegében Desargues a szerzője. Mások azonban, mint Desargues és Mersenne, elismerték és nagyra tartották Pascal művét, amely mind tudományos stílusában, mind tartalmában komoly előrelépést jelentett a desargues-i eredményekhez képest. Az *Essai pour les Coniques* tartalmazza azt a tételt, amelyet később Pascalról neveztek el, és amely kimondja, hogy egy kúpszeletbe írt hatszög szemközti oldalegyenesei egy pontban metszik egymást (ld. első tétel). Az *Esszé*ben nem találunk bizonyításokat, csak tételek tömör megfogalmazását. Ennek az az oka, hogy a szöveg egyetlen oldalon jelent meg nyomtatásban, és célja nem a tételek bizonyítása, hanem csupán a figyelemfelkeltés volt. Pascal tervbe vette ugyanis egy komolyabb, több értekezésből álló matematikai mű megírását a kúpszeletekről, amely 1654-re el is készült *Conicorum opus completum* címmel. Ebből sajnos csak egy latin nyelvű értekezés, a *Kúpszeletek származtatása* (*Generatio conisectionum*) maradt fent, amelynek fordítását az *Esszé*vel együtt szintén közreadjuk. Pascal 1663-ban bekövetkezett halála után Leibniznek még kezében volt a teljes corpus, gondosan össze is rendezte őket, de hiába szorgalmazta az örökösöknél mielőbbi kiadásukat. A *Kúpszeletek származtatása* a Leibniz által meghatározott rend szerint az első értekezés volt, amely a többi alapjául szolgált (Pascal 1970, 1103). Pascal itt állítja fel a kúp és a kúpszeletek definícióit; bizonyításokat itt sem találunk, ám a szöveg alapvető meghatározásokat tartalmaz a perspektivikusságra nézve.

Az *Esszé a kúpszeletekről* és a *Kúpszeletek származtatása* nemcsak tudománytörténetileg jelentős szövegek, hanem a későbbi pascali gondolkodás szempontjából is meghatározóak. A kúpszeletek projektív értelmezésekor Pascal több ponton is szemben találta magát a matematikai végtelen problémájával. A projektív geometriában szükségszerű feltételezni, hogy a párhuzamos egyenesek a végtelenben metszik egymást, ami az euklidészi geometriában nem magától értetődő. Pascal ezt a követelményt nem axiómaként, hanem definícióként vezeti be: „Két vagy több egyenest mindig egy ponton átmenőknek mondunk, bármilyen helyzetben legyenek is egymáshoz képest, véges távolságban, ha egy pontban metszik egymást, és végtelen távolságban, ha párhuzamosak” (3. definíció). Másrészt a kúpszeletek vetítéssel történő származtatása több esetben is azt eredményezi, hogy egy véges alakzatnak a képe adott esetben végtelen lesz, hiszen a parabola és a hiperbola is végtelen, miközben a kúp véges alakkörének képei. A vetítés pedig közvetlen megfeleltetést hoz létre a véges és a végtelen alakzat minden pontja között: „Ebből következik, hogy a parabola a végtelenbe tart és végtelen teret határoz meg, noha az alakkör területének képe, amely véges, és amely véges teret fog körbe.” (6. definíciót követő megjegyzés). Ez a következmény megkövetelte annak elfogadást, hogy egy véges szakaszt végtelenül

oszthatónak tekintünk, ami a korban korántsem volt magától értetődő.¹ Pascal tehát már egészen korán arra kényszerült, hogy a végtelen által a matematikában okozott paradoxonokat megpróbálja kezelni, és ne elutasítsa, hanem beépítse matematikai megoldásaiba. A végtelenhez fűződő eme kettős viszony végigkíséri matematikai és filozófiai munkásságát.

A *Kúpszeletek származtatása* ugyanakkor a perspektivikusság szempontjából ismeretelméletileg is jelentős következményeket tartalmaz Pascal gondolkodására nézve. A 6. definícióból eredő első következmény a kúpszeletek elvont kérdéskörét a vizualitás területére utalja: „Ebből evidens módon következik, hogy ha a szem a kúp csúcsában helyezkedik el, és ha a tárgy a kúp alapkörének kerülete, és ha a vászon (*tabella*) maga a sík, amely így vagy úgy metszi a kúp felszínét, akkor a kúpszelet, amelyet e sík a kúpfelszínen létrehoz, legyen az pont, egyenes, szög, ellipszis, parabola vagy hiperbola, a kör kerületének képe lesz.” A vizualitás rendkívül szemléletesen mutat rá a különböző geometriai objektumok (jelen esetben az alapkör és a kúpszeletek) egységére. Ha a kúpszeletként képződő kört, ellipszist, parabolát és hiperbolát kívülről, egy tetszőleges pontból szemléljük, akkor csak a különbségük ötlük a szemünkbe, ám ha „a szem a kúp csúcsában helyezkedik el”, akkor ezek az alakzatok egymásra vetülnek, és egységesnek bizonyulnak. A kúp csúcsa tehát egy kitüntetett perspektívát határoz meg, amely a különbségekkel szemben az egység megpillantását és megértését teszi lehetővé. Ez a megismerési modell végigvonul Pascal életművén és a *Gondolatok*ban kifinomult filozófiai értelmezést nyer majd. Az, hogy képtelenek vagyunk például egy mindenki által elfogadott egységes morált kidolgozni és racionálisan megalapozni, annak köszönhető, hogy az ember, az őt minden oldalról körülvevő végtelenség folytán képtelen rálelni arra a perspektívára, ahonnan a különbségek egymásra vetülnének és az emberi perspektívákból különbözőnek bizonyuló dolgok egységesnek mutatkoznának.² A pascali gondolkodásban tehát perspektíva és végtelen egymással szorosan összekapcsolódó fogalmak.

A Pascal két geometriai értekezését követő tanulmányok közös pontját a kora újkor végtelen-értelmezések képezik. A végtelen fogalma különös jelentőséggel bírt a kora modern gondolkodásban. Egyrészt azért, mert – miként azt a projektív geometria megszületésének példája is mutatja – a matematikában kidolgozott új módszerek egyre fontosabbá tették a végtelen matematikai adaptációját, másrészt azért, mert a kopernikuszi forradalom révén egyre elfogadottabbá vált az univerzum végtelenségének gondolata, ami a mikroszkóp felfedezése folytán kiegészült az anyag végtelen oszthatóságának eszméjével, harmadrészt pedig

1 Ld. erről Pascal hosszabb fejtegetését a *Geometriai gondolkodásról* című művében (Pascal 1999, 52-54).

2 Ld.: *Gondolatok*, Br. 381. és Br. 383. töredék.

azért, mert a kora újkori metafizikai rendszeralkotó gondolkodásban központi szerepet játszott a tökéletesen végtelen Isten ideája. A 17. század az első (és talán az utolsó) korszak a nyugati eszmetörténetben, amikor a matematikai, a fizikai és a metafizikai végtelen egyszerre van jelen, és amelyet komoly filozófiai próbálkozások jellemeznek annak érdekében, hogy a végtelennek e három értelmezési formáját összefüggésbe hozzák egymással. A számunkban szereplő négy tanulmány ezekbe az értelmezési kísérletekbe nyújt bepillantást.

Moldvay Tamás „A valóság végtelensége” című tanulmányában Spinoza Mayernek írt 12. levelét értelmezi. Ebben a levélben Spinoza megkísérli tömören kifejteni a végtelenre vonatkozó tanítását. Moldvay Tamás figyelmét elsősorban az az ábra vonja magára, amellyel Spinoza a természetben megjelenő végtelen matematikai kifejezhetetlenségét illusztrálja. A szerző tanulmányában e matematizálhatatlanságnak az értelmezésére vállalkozik, mégpedig a descartes-i fizikának a kiterjedt szubsztanciára vonatkozó tételeire támaszkodva. Zemplén Gábor Áron „Analitikus szívárványfilozófia és Newton végtelenül egyszerű színei” című tanulmányában Newton színelméletét mutatja be, különös figyelmet szentelve azon ábrák elemzésének, amelyeket Newton színelméleti tanulmányainak illusztrálásához használt. A tanulmány középpontjában Newton színelméletének 1672-es legelső megfogalmazása áll, annak is az ötödik tétele, amely arra ad választ, hogy hány egyszerű színből áll a szívárvány. Noha Newton szerint a szívárvány végtelen színárnyalatra bontható, válasza mégis többértelmű. Zemplén Gábor Áron emellett érvel, hogy a meghatározás többértelműsége szándékolt Newton részéről. A modern fizika atyja így igyekezett kikerülni a nyílt konfrontációt a hagyományos fizikai és optikai elméletekkel, amelyek nem számoltak a végtelen lehetőségével. Schmal Dániel „A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája” című tanulmányában azt vizsgálja, vajon miért nem tulajdonított Leibniz realitást az infinitezimális kalkulusban alkalmazott végtelenül kis mennyiségeknek. Schmal Dániel emellett érvel, hogy Leibniz álláspontját nem matematikájából, hanem metafizikájából és ismeretelméletéből kiindulva érdemes magyarázni. Értelmezése szerint az anyagi világ jelenségei és a végtelenül ki mennyiségek közös jellegzetessége, hogy nélkülözik az egységet, és ezért mindkettő realitást nélkülöző, jól megalapozott fikcióknak minősülnek Leibniz filozófiájában. A tematikus blokk negyedik tanulmánya a végtelen kora újkori elgondolhatóságának problémáját elemzi két szerző: Pascal és Descartes alapján. Noha e két gondolkodó teljesen különböző értelmezését adta a végtelennek – míg Pascal a természetet tekinti végtelennek, és Isten kapcsán nem használja ezt a kifejezést, addig Descartes szerint a végtelen kizárólag Isten attribútuma, a természet legfeljebb határtalannak nevezhető –, a végtelen ismeretelméletileg hasonló pozíciót tölt be náluk: mindkét esetben rendkívüli

evidenciája révén elgondolandó, ám a véges elmével való összemérhetetlensége folytán megérthetetlennek bizonyul. Mindhárom tanulmány rámutat arra, hogy a kora újkorban a végtelen beemelése a fizikai és matematikai magyarázatokba nem ment zökkenőmentesen, másrészt azt is hangsúlyozzák, hogy természetfilozófiai, metafizikai és matematikai alkalmazásai ellenére a végtelen bizonyos fokig megőrizte racionalizálhatatlan jellegét.

Végezetül szeretnék hálás köszönetet mondani Nagy Gábor matematikusnak, az SZTE Bolyai Intézete docensének, aki Pascal két matematikai szövegének fordítását szakmailag ellenőrizte, javította és a végső változat elkészítésében értékes tanácsokat adott. A Pascal szövegek fordítása a Jean Mesnard által szerkesztett kritikai összkiadás (Pascal 1970) második köteté alapján és a jegyzetek felhasználásával készült. A fordítás és e szám tematikus blokkja az OTKA K 81165 és a K 67798 számú projektjeinek támogatásával valósult meg.

Irodalom:

Pascal, Blaise (1970): *Oeuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, 2. kötet, Paris: Desclée de Brouwer.

Pascal, Blaise (1999): *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Tímár Andrea és Pavlovits Tamás, Budapest: Osiris.

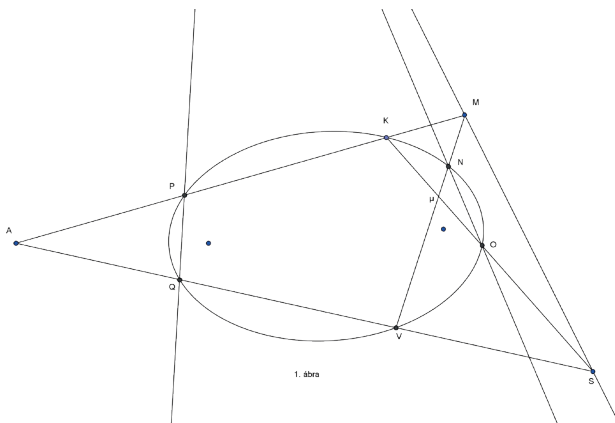
Blaise Pascal: *Esszé a kúpszeletekről*

Első definíció: Amikor több egyenes egy pontban metszi egymást, vagy párhuzamosak egymással, akkor azonos rendbe tartozóknak vagy azonos rendbeli egyeneseknek nevezzük őket, míg az egyenesek összességét egyenesek rendjének nevezzük.

Második definíció: A kúpszelet kifejezésen a körvonalat, az ellipszist, a hiperbolát, a parabolát és a szöget értjük, amelyek úgy keletkeznek, hogy egy kúpot az alapjával párhuzamosan, vagy a csúcsán keresztül, vagy három másik, ellipszist, hiperbolát vagy parabolát eredményező szögben elvágunk, és így a kúp palástján körvonal, szög, ellipszis, hiperbola, vagy parabola rajzolódik ki.

Harmadik definíció: Ha röviden csak egyenest írunk, akkor egyenes vonalat értünk alatta.

Első tétel (1. ábra): Ha az MSQ síkon az M pontból két egyenes indul: MK és MV, és az S pontból is két egyenes indul: SK, SV, és K legyen MK és SK egyenesek metszéspontja, és V legyen MV és SV egyenesek metszéspontja, és A legyen MK és SV egyenesek metszéspontja, és μ legyen MV és SK egyenesek metszéspontja, és az A, K, μ , V pontok közül kettőn, amelyek ne essenek egy egyenesre M és S pontokkal, K-n és V-n, haladjon át egy körvonal, amely a MV, MK, SV és SK egyeneseket O, P, Q, N pontokban metszi, akkor azt állítom, hogy MS, NO és PQ egyenesek azonos rendbe tartoznak.



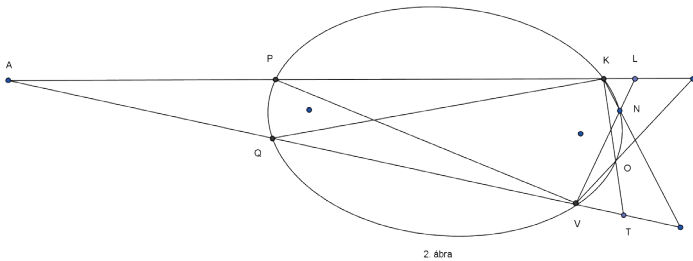
1. ábra

Második tétel: Ha ugyanazon az egyenesen több sík halad keresztül, és ezeket egy másik síkkal elmetsszük, akkor a síkokon a metszéssel kapott egyenesek azonos rendbe tartoznak azzal az egyenessel, amelyeken a síkok keresztülhaladnak.

Ha feltesszük e két tételt, valamint néhány belőlük könnyen levezethető következményt, akkor bizonyítható, hogy elfogadva mindazt, amit az első tételben állítottunk, ha a K és V pontokon bármilyen kúpszelet keresztülhalad, amely az MK, MV, SK és SV egyeneseket az O, N, Q pontokon metszi, akkor az MS, NO, PQ egyenesek azonos rendbeliek lesznek. Ez lesz a harmadik tétel.

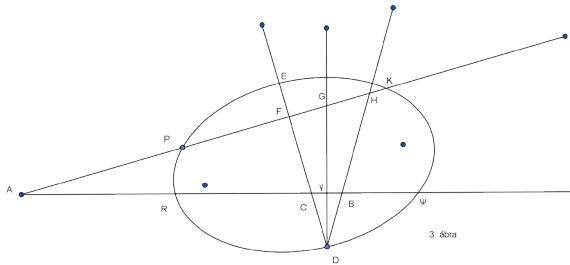
E három tétel és néhány belőlük levezetett következmény alapján meg fogjuk adni a kúp és a kúpszeletek minden elemét (*éléments coniques complets*), tehát az átmérők, a paraméterek, az érintők stb. minden tulajdonságát, a kúp meghatározását majdnem minden adatával, a kúpszeletek leírását pontonként stb.

Ezt követően egyetemesebb módon határozzuk meg az ebből nyert tulajdonságokat, mint általában szoktuk. Például ezt (2. ábra): ha az MSQ síkon és a PKV kúpszeleten felvesszük AK és AV egyeneseket úgy, hogy a kúpszeletet P, K valamint Q, V pontokban metsszék, és ha e négy pontból kettőn, amelyek nem esnek A-val egy egyenesre, K-n és V-n keresztül, továbbá N és O pontokon keresztül, amelyek a kúpszeleten fekszenek, négy egyenest húzunk, KN-t, KO-t, VN-t és VO-t, amelyek az AV és az AP egyeneseket az S, T, L, M pontokban metszik, akkor azt állítom, hogy a PM és az MA arányának, valamint az AS és SQ arányának hányadosa megegyezik PL és LA arányának, valamint AT és TQ arányának hányadosával.¹



¹ $\frac{PM}{MA} \times \frac{AS}{SQ} = \frac{PL}{LA} \times \frac{AT}{TQ}$

Azt is bizonyítani fogjuk (3. ábra), hogy ha DE, DG, DH egyenesek AP és AR egyeneseket F, G, H, C, γ , B pontokban metszik, és a DC egyenes tartalmazza E pontot, akkor az EFxFG és ECxC γ téglalapok arányának és az A γ , AG szakaszok arányának a hányadosa megegyezik az EFxFH és ECxCB téglalapok arányának és az AB, AH szakaszok arányának hányadosával. Ez pedig egyenlő az FExFD és az ECxCB téglalapok arányával.² Következésképpen, ha E és D pontokon keresztülhalad egy kúpszelet, amely AH és AB egyeneseket P, K, R és ψ pontokon metszi, akkor az EFxFG és az ECxC γ téglalapok arányának és a γ A és AG egyenesek arányának hányadosa egyenlő az FKxFP és a CRxC ψ téglalapok arányának és az ARxA ψ és az AKxAP téglalapok arányának hányadosával.³



Azt is bizonyítani fogjuk (4. ábra), hogy ha AC, AF, EH, EL egyenesek N, P, M, O pontokban metszik egymást, és egy kúpszelet ezeket az egyeneseket C, B, F, D, H, G, L, K pontokban metszi, akkor az MCxMB és a PFxPD téglalapok arányának és a ADxAF és az ABxAC téglalapok arányának hányadosa egyenlő az MLxMK és a PHxPD téglalapok arányának és az EHxEH és az EKxEL téglalapok arányának hányadosával.⁴

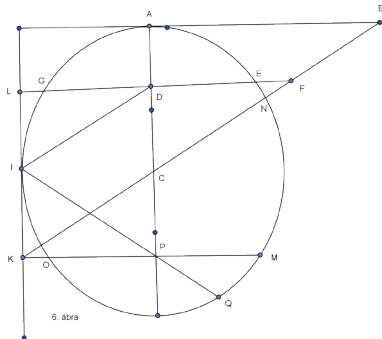
Bizonyítani fogjuk a kúpszeletek ama tulajdonságát is (5. ábra), amelynek első felfedezője a lyoni Desargues úr volt, korunk egyik nagy szelleme, a matematikában és többek között a kúpszeletek kérdéseiben legjáratosabb személyek egyike, kinek jártasságát mindazok számára tanúsítják írásai, akik hajlandók voltak befogadni és képesek voltak megérteni azokat. Be kell

$$2 \frac{EF \times FG}{EC \times C\gamma} \times \frac{A\gamma}{AG} = \frac{EF \times FH}{EC \times CB} \times \frac{AB}{AH} = \frac{FE \times FD}{CE \times CD}$$

$$3 \frac{EF \times FG}{EC \times C\gamma} \times \frac{\gamma A}{AG} = \frac{FK \times FP}{CR \times C\psi} \times \frac{AR \times A\psi}{AK \times AP}$$

$$4 \frac{MC \times MB}{PF \times PD} \times \frac{AD \times AF}{AB \times AC} = \frac{ML \times MK}{PH \times PG} \times \frac{EH \times EG}{EK \times EL}$$

Bizonyítani fogjuk azt is (6. ábra), hogy ha a C középpontú AGE hiperbola, ellipszis vagy kör síkján felvesszünk egy AB érintőt, amely A pontban érinti a kúpszeletet, és CA átmérőt megrajzolva felvesszük az AB egyenest, amelynek négyzete legyen egyenlő az ábra téglalapjának egynegyedével, és felvesszük CB egyenest, akkor húzzunk AB-vel bármilyen párhuzamos egyenest, miként DE-t, amely a kúpszeletet E pontban, az AC és a CB egyeneseket pedig D és F pontokban metszi, és ha az AGE kúpszelet ellipszis vagy kör, akkor a DE és a DF egyenesek négyzetének összege egyenlő lesz az AB egyenes négyzetével. A hiperbola esetén pedig a DE és DF egyenesek négyzetének különbsége egyenlő lesz az AB négyzetével.



Néhány problémát is meg fogunk oldani, mint például: húzzunk érintőt egy adott pontból egy adott kúpszelethez.

Találjunk meg egy adott szöget bezáró két átmérőt.

Találjunk meg egymással adott szöget bezáró, és egymással meghatározott arányban álló két átmérőt.

Van még több más probléma és tétel, valamint az előzőekből levezethető több következmény is, ám a tapasztalatlanságomból és csekély képességeimből eredő bizalmatlanság nem engedi, hogy előadjam őket annak előtte, hogy megvizsgálatnám arra alkalmas személyekkel, akik méltóztatnak ez ügyben fáradozni. Utána azonban, amennyiben a dolgot folytatásra méltónak ítélik, megpróbáljuk mindaddig fejleszteni, ameddig Isten, erőt adván, a számunkra lehetővé teszi.

Párizs, 1640

Fordította: Pavlovits Tamás

Blaise Pascal: *Kúpszeletek származtatása*

Definíciók

Ha egy kör síkján kívül eső pontot összekötünk a kör területének egy pontjával, majd az így kapott egyenest mindkét irányban a végtelenig meghosszabbítjuk, majd az egyenest végigmozgatjuk a kör területén úgy, hogy az első pont mozdulatlan marad, akkor azt a felszínt, amelyet a végtelen egyenes teljes körbefordulása során súrol, kúpfelszínnek nevezünk. A kúpfelszínen belül lévő végtelen teret kúpnak, a kört a kúp alapjának, a mozdulatlan pontot a kúp csúcsának nevezük. A kúpfelszínnek azt a részét, amely a csúcsból kiindulva az alapig és azon túl a végtelenbe tart, fél kúpfelszínnek nevezük. A felvett egyenest, a körforgás bármely helyzetében, vertikálisnak nevezük.¹

1. következmény

Ebből evidens módon következik, hogy ha a csúcsból egy végtelen egyenest húzunk a kör területének vagy a kúpfelszínnek bármely pontján keresztül, akkor ez a végtelen egyenes teljes egészében a kúpfelszínre esik, azaz vertikális lesz.

2. következmény

Ha felveszünk két pontot a kúpfelszínen, és ha az őket összekötő végtelen egyenes keresztülhalad a csúcson, akkor ez az egyenes teljes egészében a kúpfelszínre esik, tehát vertikális lesz. Ám ha nem halad keresztül a csúcson, akkor a két felvett ponton kívül az egyenes egyetlen pontja sem fog a kúpfelszínre esni. Ekkor a teljes egyenes részben a kúpon belülre, részben a kúpon kívülre esik.

3. következmény

Ebből evidens módon következik, hogy három vertikális nem eshet egy síkra, mert az alapkör területén felvett három pont nem eshet egy egyenesre.

4. következmény

Egy bármilyen módon felvett végtelen sík tehát szükségszerűen metszeni fogja a kúpfelszínt valamilyen helyzetben, mivel bármely három vertikálisból egy szükségszerűen metszi ezt a síkot. Ezt a metszetet nevezük kúpszeletnek.

¹ Jelen esetben megtartottuk a pascali terminológiát, amely láthatóan nem azonos a maival. A kúpfelszínt (*superficies conica*) a mai matematikai nyelvben kúppalástnak, a vertikáliszt (*verticalis*) alkotónak hívjuk. Megjegyzendő, hogy Pascal eltekint a nem köralapú kúpoktól, és hogy meghatározása szerint a kúp egy végtelen kettőskúp (a ford.).

Megjegyzés

Egy sík hatféle módon metszhet egy kúpfelszínt. Ha a sík és a kúp egyetlen közös pontja a kúp csúcsa, akkor a kúpszelet egy pont; ha a sík áthalad a csúcson és egy vertikális mentén érinti a kúppalástot, akkor a kúpszelet egy egyenes; ha a sík áthalad a csúcson és a teljes kúpfelszín két egyenlő részre osztja, akkor a kúpszelet egy szög; ha a sík nem halad keresztül a csúcson és egyik vertikálissal sem párhuzamos, akkor a kúpszelet egy ellipszis, mert visszatér önmagába; ha újra csak nem halad keresztül a csúcson, de egy vertikálissal párhuzamos, akkor a kúpszeletet parabolának nevezzük; és ha a sík megint csak nem halad keresztül a csúcson és két vertikálissal párhuzamos, akkor ennek a kúpszeletnek hiperbola a neve. Hatfajta kúpszelet van tehát: a pont, az egyenes, a szög, az ellipszis, a parabola és a hiperbola.

2. definíció

Egy egyenest akkor mondunk egy pont felé tartónak, ha a szükséges mértékben meghosszabbítva eléri ezt a pontot. Egy egyenest akkor mondunk egy másik egyenesen végtelen távolságban lévő pont felé tartónak, ha párhuzamos ezzel a másik egyenessel.

3. definíció

Két vagy több egyenest mindig egy ponton átmenőknek mondunk, bármilyen helyzetben legyenek is egymáshoz képest, véges távolságban, ha egy pontban metszik egymást, és végtelen távolságban, ha párhuzamosak.

4. definíció

Azt a végtelen egyenest, amely a kúpszelet síkján fekszik, és amely egyetlen pontban metszi a kúpszeletet monoszekánsnak nevezzük.

5. definíció

Azt a végtelen egyenest, amely egy kúpszelet síkján fekszik, és amely nem metszi a kúpszeletet, hacsak végtelen távolságban nem, és amely párhuzamos egyes monoszekánsokkal, aszimptotának nevezzük.

6. definíció

Azt a végtelen egyenest, amely az alapkör síkján fekszik, és amely érinti vagy metszi annak kerületét, körhöz tartozó egyenesnek nevezzük.

Következmény

Ebből evidens módon következik, hogy ha a szem a kúp csúcsában helyezkedik el, és ha a tárgy a kúp alapkörének kerülete, és ha a vászon (*tabella*) maga a sík, amely így vagy úgy metszi a kúp felszínét, akkor a

kúpszelet, amelyet e sík a kúpfelszínen létrehoz, legyen az pont, egyenes, szög, ellipszis, parabola vagy hiperbola, a kör kerületének képe lesz.

Következmény

Ugyanezen feltételek mellett, ha a vászon síkja nem halad keresztül a csúcson és egyetlen vertikálissal, azaz egyetlen sugárral (*radius*) sem párhuzamos, tehát ellipszist határoz meg, akkor nyilvánvaló, hogy az alapkör kerületének minden pontja rávetíti képét a kúpszelet vásznának síkjára véges távolságban.

Megjegyzés

Ebből következik, hogy az ellipszis visszatér önmagába, és véges teret fog körbe.

Következmény

Ugyanezen feltételek mellett, ha a vászon síkja egy vertikálissal, azaz egy sugárral párhuzamos, tehát parabolát határoz meg, nyilvánvaló, hogy az alapkör kerületének minden pontja rávetíti képét véges távolságban a kúpszelet vásznának síkjára, kivéve egy pontot, amelynek nem lesz képe, hacsak végtelen távolságban nem.

Megjegyzés

Ebből következik, hogy a parabola a végtelenbe tart és végtelen teret határoz meg, noha az alapkör kerületének képe, amely véges, és amely véges teret fog körbe.

Következmény

Ugyanezen feltételek mellett, ha a vászon síkja két vertikálissal párhuzamos, tehát hiperbolát határoz meg, nyilvánvaló, hogy az alapkör kerületének minden pontja rávetíti képét véges távolságban a képsíkra, azaz a vászonra, kivéve két pontot, amelyek képe a párhuzamosság következtében nem jelenik meg, hacsak végtelen távolságban nem. Ezeket a kör képnélküli pontjainak is nevezzük, vagy – a hiperbolára vonatkoztatva – hiányzó pontoknak.

1. megjegyzés

Ebből következik, hogy a hiperbola a végtelenbe tart, és két részből áll, amelyek mindegyike végtelen teret határoz meg. A két fél-hiperbolából az egyik az alapkör kerülete egyik felének, a másik pedig a másik felének a képe. Így a terület minden pontja rávetíti képét vagy az egyik, vagy a másik fél-hiperbolára, kivéve két pontot, amelyek képe egyik hiperbolán sem található, hacsak végtelen távolságban nem.

2. megjegyzés

A három előző következményből nyilvánvalóvá válik, hogy a hiperbolában kettő, a parabolában egy hiányzó pont van, míg az ellipszisben egy sincs.

Következmény

Ugyanezen feltételek mellett, ha a kúpfelszínt metsző sík ellipszist határoz meg, akkor minden olyan egyenes, amely metszi az alapkör területét, rávetíti képét a kúpszelet síkjára, és két pontban fogja metszeni az ellipszist.

Következmény

Ha a kúpfelszínt metsző sík [parabolát határoz meg], akkor minden olyan egyenes, amely metszi az alapkör területét, rávetíti képét a kúpszelt síkjára. Ha a metsző egyenes nem halad keresztül a kép nélküli ponton, akkor az egyenes képe a vászon síkján két pontban fogja metszeni a parabolát, ám ha a metsző egyenes áthalad a kép nélküli ponton, akkor ennek az egyenesnek a képe párhuzamos lesz a sugárral, és egy pontban fogja metszeni a parabolát.

Következmény

Ha a kúpfelszínt metsző sík hiperbolát határoz meg, akkor minden olyan egyenes, amely metszi az alapkör területét, és amely nem halad át a két képnélküli pont egyikén sem, rávetíti képét a kúpszelet síkjára, és ez két pontban fogja metszeni a hiperbolát. Ám ha az egyenes áthalad az egyik vagy a másik képnélküli ponton, akkor annak képe metszeni fogja a hiperbolát, és egy pontban metszeni fogja a háromszöget. Végül, ha ez az egyenes mindkét képnélküli ponton áthalad, akkor ennek az egyenesnek a képe nem lesz rajta a kúpszelet síkján, hacsak végtelen távolságban nem.

Következmény

Ugyanezen feltételek mellett, ha a vászon síkja ellipszist határoz meg, az alapkörhöz húzott minden érintő rávetíti képét a vászon síkjára, és ott egy pontban érinteni fogja az ellipszist véges távolságban.

Következmény

Ha a vászon síkja parabolát határoz meg, az alapkörhöz húzott minden érintő, kivéve azt, amely a képnélküli ponton halad keresztül, rávetíti képét a vászon síkjára, és ott egy pontban érinteni fogja a parabolát véges távolságban, és ez a pont a kör területének és az érintő érintkezési pontjának képe lesz.

Megjegyzés

Van tehát a parabolán egy hiányzó pont, amely egy érintő szerepét játssza, hiszen egy érintőnek a képe.

Következmény

Ha a vászon síkja hiperbolát határoz meg, az alapkörhöz húzott minden érintő rávetíti képét a vászon síkjára, még akkor is, ha a képnélküli pontokon haladnak

keresztül. És ha a kerülethez húzott érintők nem haladnak keresztül a képnélküli pontokon, akkor képük véges távolságban, egy pontban fogja érinteni a hiperbolát, ám ha a képnélküli pontokon keresztül húzunk érintőket, képük nem fogja érinteni a hiperbolát, hacsak végtelen távolságban nem, és párhuzamosak lesznek egyik vagy másik sugárral.

1. megjegyzés

Mindebből azt a következtetést kell levonni, hogy az aszimptoták hasonlatosak az érintőkhöz, és hogy azonosak a végtelen távolságban lévő érintőkkel.

2. megjegyzés

Az előzőekből azt a következtetést is levonjuk, hogy a parabolán belül számos olyan egymással párhuzamos egyenes van, amely egyetlen pontban metszi a parabolát.

3. [megjegyzés]

Azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a hiperbolán belül két sorozatnyi egymással párhuzamos egyenes van, és hogy mindkét sorozatban van egy-egy egyenes, amely nem érinti a hiperbolát, hacsak végtelen távolságban nem, tehát a hiperbola aszimptotái. Végül evidens, hogy a parabola közepén van az ellipszis és a hiperbola között, mert

- (1) az ellipszisben nincsen párhuzamos vertikális, nincs hiányzó pont, egyetlen véges vonalból áll, véges teret zár körbe, és nincsenek benne párhuzamos sorozatok;
- (2) a parabolában egy párhuzamos vertikális, egy hiányzó pont, egyetlen végtelen vonal, egy végtelen tér és egy párhuzamos sorozat van;
- (3) a hiperbolában két párhuzamos vertikális, két hiányzó pont van, két végtelen vonalból, két végtelen térből és két párhuzamos sorozatból áll.

Fordította: Pavlovits Tamás

Moldvay Tamás: *A valóság végtelensége*

1. A végtelen eszméjének dominanciája a Cusanus és Kant közötti korszakban

Meglehetősen széles konszenzus övezi azt a megállapítást – Ernst Cassirer, Alexandre Koyré vagy épp Alain Badiou elemzéseire támaszkodva –, mely szerint az újkori gondolkodás legfőbb karakterisztikuma a végtelenség pozitív eszméje.¹ Pozitivitáson annyit kell értenünk, hogy a végtelen nem a véges tagadásaként, vég-telenként áll elő, hanem a véges áll elő az eredetinek tételezett végtelen tagadásaként.²

1 Ld. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.; A. Koyré: *From the Closed world to the Infinite Universe*, John Hopkins Press, Baltimore, 1957.; A. Badiou: *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988. Badiou ez utóbbi könyve szerint a lét végessége és Egy-szerűsége mellett elkötelezett ókori és középkori gondolkodással szemben az újkor új axiomatikát teremt az ontológiában, mely a létet végtelen sokaságként tételezi: „la thèse de l'infinité de l'être est nécessairement une décision ontologique, c'est-à-dire un axiome. Sans cette décision, il restera toujours possible que l'être soit essentiellement fini. Et c'est bien ce qu'en effet les hommes du XVIe et du XVIIe siècle décidèrent, en posant que la nature était infinie. [...] La décision ontologique concernant l'infini se dira alors simplement: il existe une multiplicité naturelle infinie” (167). Badiou felfogása mindazonáltal túlzó és történetileg leegyszerűsítő, hiszen ha el is fogadjuk azt, hogy a 17. század döntésszerűen elkötelezi magát a végtelen természetfelfogás mellett, nem tudunk felmutatni egyetlen olyan újkori gondolkodót sem, akinél ez az axióma elvileg függetleníthető lenne a Badiou által az ontológiai végesség meghatározó jegyeként számon tartott unicitástól, az Egy-Isten végtelenségétől. Helyesebb ezért úgy fogalmazni, hogy az újkorban a végtelenség többszörösen nyugtalanító probléma, értve ezalatt a végtelen különböző formái közti feszültséget (isteni-természeti, aktuális-potenciális, matematikai-metafizikai), valamint a végtelenség és a végesség közti hagyományos és újonnan kialakuló feszültséget. Badiouval ennyiben egyetértve: “une inquiétude absolument nouvelle affectait la conviction finitiste” (163).

2 Ld. Descartes: „S az sem volna helyénvaló, ha úgy vélekednék, hogy a végtelent nem igaz idea révén észlelem, hanem pusztán csak a véges negációja révén, amiként a nyugalmat és a sötétséget a mozgás és a fény negációja révén észlelem. Hiszen ezzel ellentétben értelmem számára teljesen nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában *több realitás* van, mint a végesben, s hogy *ennélfogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végese, azaz előbb van Isten észlelése, mint saját magamé*” (*Elmélkedések*, Atlantisz, 1994. 57). És Spinoza: „Isten végtelen lényege és örökkévalósága mindenki előtt ismeretes” (*Etika*, II. 47. m.). A végtelennek ez az előzetes ismerete az egész spinozai vállalkozás ismeret-metafizikai előfeltétele. Leibniz pedig Locke ellenében

Ezt a karakterisztikumot annak dacára el szokás ismerni, hogy a filozófia tudvalevőleg már korábban is kacérkodik a végtelen eszméjével. Így például utalhatnánk Anaximandrosz *apeiron*jára, mely szó szerint végtelent, határtalant jelent, aztán az ókori atomistákra, akiknél az atomok végtelen térben száguldoznak. Sőt, hivatkozhatnánk akár Arisztotelészre is, aki a zénoni paradoxonokat egy ízben úgy cáfolja meg, hogy elmésen azt állítja: a táv akkor is befutható, ha Zénónnal egyetértőleg megköveteljük, hogy a futónak a táv végtelen sok osztópontján kell áthaladnia, hiszen „ezen a módon végtelen maga az idő is!”³ Ha végtelen sok időpillanatot vehetünk fel bármely véges időtartamon belül, akkor ez garantálja bármely véges hosszú távolságnak a véges idő alatti befuthatóságát.

Ugyanakkor Arisztotelész általánosságban elutasítja a természet végtelenségét: a valóságos végtelen, azaz a szubsztanciaként, befejezett dologként (pl. egy végtelen testként) létező végtelen szerinte ellentmondásos feltevés.⁴ A végtelen csak keletkezőben lévőként, csak lehetőségként létezhet, ahogyan például a napok vagy az olimpiai játékok léteznek (mindig van és lehetséges új és újabb nap, olimpia, de nincs olyan, hogy a napok, az olimpiák végtelen összessége). Egyszóval a végtelen olyan lehetőség, ami soha nem valósulhat meg teljesen, csak részben (és pedig csak véges részben), és soha nem meríthető ki teljesen, csak részben (csak véges részben).

Cusanus-szal és Descartes-tal, a náluk felbukkanó *indefinitum* fogalmával a „lehet” ezen arisztotelészi értelme változik meg. A végtelen most már olyan lehetőség, ami megvalósulhat, és nem kizárt, hogy megvalósul, akár teljes egészében. Ami Arisztotelésznél még fizikai lehetetlenség volt, az náluk valóságos, fizikai lehetőséggé válik. Az újkor egy értelmes korszakolását adhatjuk meg erre a modalitásváltásra alapozva: „a valóság végtelen és a végtelen valóságos (nem pusztán potenciális)” eszméje, mint tipikusan újkori eszme Cusanus és Kant között fut fel, illetve cseng le. Cusanus *Tudós tudatlanságában* a világ *határtalan*, közepe egybeesik a kerületével, vagyis leginkább nincs se közepe, se kerülete, és a Föld egy bolyongó porszem ebben a határtalanságban. Cusanust az újkorban oly gondolkodók értéklik igen sokra, mint Kepler, Bruno, Galilei, Descartes és Leibniz. A korszak másik végén Kant *A tiszta ész kritikájában* a tiszta ész antinómiái között négy olyan antinómiát sorol majd fel, melyből legalább három a végtelen eszméjét érinti. 1. antinómia: A világ térben-időben véges versus végtelen. 2. antinómia: A világ egyszerű, monadikus versus végtelenül osztható. És a 4. antinómia: Van

állítja majd, hogy a végtelen fogalmához nem a végesre támaszkodó kvantitatív definíció révén jutunk el, hanem fordítva, *ahhoz, hogy belássuk, hogy egy sorozat a végtelenbe tart, már rendelkezniünk kell e konvergencia alapjának az ideájával, ami a végtelen adekvát ideája, más szóval a feltétlenség ideája: „A feltétlenség ideája éppoly belsőleg van meg bennünk, mint a lét ideája” (Újabb értekezések az emberi értelemről, II. 17).*

3 Arisztotelész: *A természet*, VI. 233a21.

4 Uo. III. 204a8-208a22.

Isten versus nincs Isten. Mivel az antinómiák azt fejezik ki, hogy a megismerő ész túllépett az empirikus-szemléleti anyagon, amelynek gondolati formát hivatott adni, amely anyagon túl viszont nem több egy üres, spekulatív formánál, mely a valósággal kapcsolatban minden relevanciát nélkülöz, ezért kijelenthetjük, hogy a valóság végtelenségének kérdése Kanttal elveszíti a filozófiai tétjét. Lényegtelen, dogmatikus-metafizikai kérdéssé válik, és ha fogalmának tisztázása továbbra is kihívás marad, a tisztázás immár jobbára a matematika belügye lehet csak, s nem par excellence filozófiai ügy.

Másfelől azt is látjuk, hogy Kant korára a 17. században életre hívott matematizált fizika a természet kutatásában egyértelműen a limitek ismertére, meghatározására, számszerűsítésére helyezi a hangsúlyt. A differenciál- és integráلكalkulus alkalmazása alapján véve annyit tesz: egy véges számmal egyenlővé tudni tenni egy végtelen haladványt. Joggal fogalmazza meg ebben a korban D'Alembert: „A *végtelen*, ahogy a függvényanalízis tekinti, szigorúan véve a véges *limitje*, vagyis az a határszám, amely felé a véges tart szakadatlanul, anélkül, hogy elérné”.⁵

A mai matematizált fizikánkban – gondolok itt elsősorban a relativitáselméletre és a kvantummechanikára (s nem a káoszelméletre, amely üdítő kivételnek számít) – a természet paradigmátikusán nem végtelen: nem rejtőzik benne végtelen gazdagság. Az univerzum tömege, kora, mérete, energiája, anyag típusai, anyagának szerkezeti komplexitása és változási elvei mind végesek. A végtelen nem a megértés operatív fogalma. Sokkal inkább az a végtelen *kiküszöbölése* a számításokból: ha a végtelen nem küszöbölhető ki, az annak jele, hogy valamit még nem értettünk meg a természetből, s alkalmazott matematikai modellünk csődöt mondott. A végtelen ezért nem is kulcsfogalma a magyarázatnak, nem logikája a gondolkodásnak vagy a kutatásnak. A természet fontos titkai nem benne, nem e fogalom környékén rejlenek. A valóság ma – vagyis jó 250 éve már – nem végtelen.

2. A valóság végtelensége

Ha azt mondjuk, az újkorban a valóság végtelen, rögtön felmerül a kérdés, vajon mit is ért közelebről ezen az újkori gondolkodás. Mi a valóság, az a valóság, ami végtelen? És hol – a tapasztalati, fizikai vagy metafizikai mező mely helyén – pillantja meg a végtelenséget? Látni fogjuk, ezek a kérdések bár a fentebb meghatározott korszak centrumára összpontosítanak, furcsamód mégis kivezetnek belőle, úgy Cusanus elé, mint Kant utánra.

⁵ D'Alembert: *Essai sur les Éléments de Philosophie*, chap. XV. t. I, éd. Belin-Bossange, Paris, 1821. (a szöveg egyébként 1759-ből való).

A korszakon belüli támpontoknak persze nem vagyunk híján. Descartes-nál Isten végtelen, a kiterjedés, a *res extensa* pedig határtalan (határtalanul nagy és határtalanul osztható); Spinozánál Isten, avagy a Szubsztancia, avagy Természet végtelen, így végtelen sok attribútuma van, és az általunk ismert kettő, a gondolkodás és a kiterjedés ugyancsak végtelenek, amint Isten hatalma, hatóképessége is az; Leibniznél Isten végtelen, a létező világegyetem szintén végtelen, amennyiben monaszok végtelen sokaságából áll, amelyek maguk is végtelenek, amennyiben kifejezik a végtelen világegyetem egészét... Ha mindazt, amit az előbbieket szerint végtelenség illet meg, összefoglalóan valóságnak – realitásnak – nevezünk, látnunk kell, hogy egy olyan fogalmat veszünk alkalmazásba, amelynek a lexikája tarka és szerteágazó: a *res – realitas – natura – ens – entitas* együttesét fogja át, egy sajátos fiziko-metafizikai együttest. Ezen túlmenően azonban az is megmutatható, hogy a realitás fogalmilag kötődik a végtelenséghez, még hozzá igen bensőségesen és egy igen hosszú hagyományra visszatekintve. Lássuk miként!

Egyrészt a valóság és a tökéletesség Platón *Timaios*záig visszavezethető újplatonikus (majd ágostoni, majd anzelmi) hagyományban egymásba átjázható szinonim fogalmak: *realitas seu perfectio*. A valóság e hagyomány szerint nem pusztán tényállás, nem egy nyers faktum, hanem *minősége* van, a tökéletesség minőségét hordozó faktum, amely a lehető legnagyobb tökéletességtől a tökéletesség hiányáig (a teljes irrealitásig) különféle fokozatokon mehet át. Minél tökéletesebb valami, annál több a realitása. Isten, mint *ens perfectissimum* egyben *ens realissimum* is, a legvalóságosabb létező, a többi létezők pedig tökéletességük foka szerint valóságosak. A *realitas seu perfectio* hagyományát az újkori gondolkodás is magáévá teszi. Elég legyen most csak két újkori filozófusra hivatkoznom, Spinozára, aki az *Etika*, II, 6. definíciójában tételesen kimondja: „Realitáson és tökéletességen ugyanazt értem.”⁶ És Leibnizre, aki több helyütt is hangsúlyozza, hogy „a tökéletesség nem más, mint a realitás mennyisége.”⁷

6 Vö. még *Etika*, I. Függelék: Istennek „elég anyaga volt ahhoz, hogy mindent megteremtson, a tökéletesség legmagasabb fokától a legalacsonyabbig.”; ill. *Etika*, IV, Bev: „*entitatis seu realitatis*”, „*létezőség, vagyis realitás*”; ill. Spinoza 19. levele: „Minden, ami van [...] tökéletességet rejt magában, amely addig terjed, ameddig maga a dolog lényege.”; „annyi tökéletességet rejt magában, amennyi realitást fejez ki”; és 21. levele: „örömben és derűben egy fokkal magasabbra emelkedem.”

7 „Létezik legtökéletesebb, mivel a tökéletesség nem más, mint a realitás mennyisége.” Leibniz: *24 thésés métaphysiques*. In: *Leibniz. Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, éd. Rauzy, PUF, 1998. 469. o. Vö.: „a tökéletesség nem egyéb, mint a pozitív realitás nagysága” (*Monadológia*, 41.§ In: *Leibniz: Válogatott filozófiai írások.*); ill. Leibniz 1677-es levele Arnold Eckhard-hoz: „a tökéletesség a valóság, vagyis a lényeg fokozata, illetve mennyisége, ahogyan az intenzitás a minőség fokozata, az erő pedig a cselekvés fokozata” (*perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae, ut intensio*

Másrészt a *perfectio* fogalma a skolasztikus hagyományban ugyanilyen szorosan kötődik a végtelen fogalmához is, amennyiben a skolasztikus teológia Istent a legtökéletesebb lény címén tartja végtelennek: Isten *infinita perfectio*. Az újkori gondolkodás ezt a kötődést sem fogja vitatni. Joggal állapítja meg így Philip Clayton, hogy dacára annak az érdeklődésnek, amelyet a megújuló természettudományok és a filozófia a végtelen iránt tanúsít, *a végtelen fogalma e korszakban alapjában véve mégis a perfectio teológiai fogalmán belül marad*. A végtelenség és a tökéletesség az újkori gondolkodásban egymásba átjátszható szinonim fogalmak, Leibniz szavaival: *infinitum nihil alius est quam perfectum*.⁸

A realitás-tökéletesség-végtelenség e vázlatosan felidézett kapcsolatrendszere alapján kijelenthetjük, hogy az újkori metafizikák végtelen univerzuma távolról sem az a homogén mindenség, amilyenek Koyré hajlamos beállítani: a valóságot továbbra is a *perfectio* hierarchikus graduációja hatja át, ugyanúgy, mint a korábbi véges kozmoszban, csak az újkorban már egészen bizonyosan egy végtelen graduációról van szó.

Egy vonással tartozunk még árnyalni az imént felvázolt képet: azzal, hogy a középkor folyamán a *realitas seu perfectio* motívuma apránként összegubancolódik Arisztotelésznek a minőségekre vonatkozó azon tézisével, mely szerint a minőségek (illetve maguk a formák, amennyiben minőségek) az inkább-kevésbé módján árnyalódnak, azaz fokozhatók. A fehér minőség lehet fehérebb, vagy kevésbé fehér – szemben a mennyiségekkel, melyek nem árnyalatokként, hanem a nagy-kicsi módján viszonyulnak egymáshoz.⁹ Ha egy forma megvalósul, azaz realitásra tesz szert, például egy fehér lepedő létezőben, akkor e fehérség konkrét létezése maga is minőségileg árnyalódik a *realitas seu perfectio* logikája szerint: a fehér lepedő a szürkétől a rikító hófehérig terjedően lehet fehér, s akár időben is változhatnak ezek az árnyalatok (mondjuk az elkoszolódás és tisztára mosás ciklusában), anélkül hogy a minőség valóságos létének e belső árnyalódása befolyásolná a minőség minőség-létét, ti. a fehér fehér mivoltát. A fehér fehér marad akkor is, ha a lepedő épp szürkésebb árnyalatra vált. E gubancolódásban a tisztázatlan pont a minőség minőség-létének a fogalmi elkülönítése a minőség megvalósult lététől, másrészt

gradus qualitatis, et vis gradus actionis).

8 Philip Clayton: *The Theistic Argument from Infinity in Early Modern Philosophy*. In: International Philosophical Quarterly, 1996. March; Vö. Spinoza: *Etika* I. 11. m.: „feltétlenül végtelen, vagyis tökéletes létező”; ill. Descartes: *Elmélkedések* III.; Spinoza uo. IV. Előszó; és Leibniz: *Monadológia* 41. In: *Válogatott filozófiai írások*, Európa, 1986.

9 Arisztotelész: *Kategóriák*, 6. 5b-6a35 és 8. 10b25-11a35. Az összegubancolódásra jó példa Anzelm, *Monologion*, 1-4. fejezeteinek szövege, ahol Anzelm egy minőségi árnyalatskálára kivetülő ontológiát vázol fel. Eszerint az inkább-kevésbé, a fokozatiság, a jóság minősége alkalmazható a létezésre; és a létezésben van, ami leginkább létezik, illetve van, ami kisebb mértékben létezik.

a megvalósult minőség árnyalódásának, árnyalatváltozásainak, fokozatainak a szabatos fogalmi (vagy épp aritmetikai) megragadása. Nem meglepő tehát, ha e tisztázatlanságra való reflexióként megjelenik a középkorban az *intensio et remissio formarum* vita, vagyis a minőségek, illetve formák fokozódásáról és lanygulásáról szóló vita, mely aztán a Merton College 14. századi gondolkodói,¹⁰ illetve a scotisták jóvoltából a minőségek intenzitásváltozásának különféle kalkulusait kidolgozó egész mozgalommá válik. Ennek a mozgalomnak a tétje – voltaképpen már Szent Ágostontól kezdődően, aki elsőként használja a tökéletesség mennyiségének fogalmát (*quantitas perfectionis seu virtutis*), ezt az arisztotelianus keretek között értelmezhetetlen fogalmat – az, hogy a minőségek intenzitásváltozásainak a geometriai-aritmetikai mennyiségi kalkulushoz hasonló precizitású kezelésmódjához jussanak el, anélkül hogy a priori ráerőltetnék e mennyiségi kalkulust a minőségekre. A tét más szóval kettős: elismerni Arisztotelésszel, hogy a minőség nem feltétlenül geometriai vagy aritmetikai típusú mennyiség, ugyanakkor Ágoston nyomán mégiscsak mennyiségnek, ám egy más típusú mennyiségnek tekintve, adekvát kalkulust találni a minőség fokozódásának-lanygulásának leírásához. Nézzünk néhány középkori megoldási kísérletet röviden!

Szent Tamás az arisztotelészi álláspontot osztva hangoztatja, hogy egy forma, más szóval egy minőség „több fokozatot képes felvenni”, de az intenzitásváltozás nem additív, azaz nem összeadással-kivonással történik, mint a matematikai mennyiségek esetében. A minőség fokozódását Tamás nem matematikailag, hanem ontológiailag értelmezi: nem minőségek összeadódásáról van szó, hanem az alany *tökéletesebb részesedéséről* ugyanabban a változatlan minőségben.¹¹

Richard de Middleton egyértelműen túlmegy Tamáson, amikor Petrus Lombardus Szentenciás könyvéhez írt 1281-es magyarázatában a minőség intenzitásváltozását, nevezetesen a szeretet erősbödését, az arisztotelészi hagyománnyal szemben *kvantitatív keretek között* értelmezi, így már analógiát állíthat fel egy minőség növekedése és egy mennyiség növekedése között. Az analógia alapja az, hogy mindkettő részek hozzáadódásával növekszik, ugyanakkor nem egyformán, hiszen míg a mennyiség nagysága – vagyis az általa *quantitas molis*-nak nevezett mennyiség-típus – a darabjai számának növekedésével, diszkontinuus módon növekszik, addig a minőség nagysága – vagyis az általa *quantitas virtutis*-nak nevezett mennyiség-típus – kontinuos módon növekszik. Mindenesetre Middleton-nal nyitva van az út a minőség *intenzív mennyiségként* való kezelése felé.

¹⁰ Az iskola legfőbb képviselői William Heytesbury, John Dumbleton és Richard Swineshead.

¹¹ Ld. *Scriptum super libros Sententiarum*, I. 17. 2. quest. 2.; ill. *Summa theologiae*, I-II, quest. 52, art. 1.

Duns Scotus szerint egy dolog formája (ami azzá teszi a dolgot, ami, vagyis ami a dolog lényegét, természetét fejezi ki) a dolog létezése során módosulhat. Ez a módosulás a formának a hogyan-létét jellemzi, vagyis a létén belüli módosulás. Emiatt nevezi Scotus belső módosulásnak, *modus intrinsecus*-nak. A formának tehát van egy árnyalatskálája (ezt hívja Scotus Genti Henrik nyomán *latitudo formae*-nak), amelyen a forma minősége (azaz a minőség minősége) csökkenhet vagy növekedhet, anélkül, hogy e változás során maga a forma deformálódna, azaz egy másik formává alakulna át. Ezen a lineáris árnyalatskálán a forma végtelenül osztható, mégpedig homogén részekre, homogén fokozatokra. Ezek kvantitatív csökkenése vagy növekedése felel az árnyalódásért. Scotus ezzel a középkori gondolkodás legredukcionista álláspontját foglalja el: a homogén minőségfokozatok additív aritmetikai kalkulusa nála az extenzív mennyiségi kalkulus pontos mása lesz!

Végül a 14. század első felében az oxfordi Merton College gondolkodói a minőségek intenzitásváltozásainak kérdéskörét összekapcsolják a fizikai mozgás (helyváltoztató mozgás) leírásával: egyfelől a mozgás sebességét *qualitas motus*-nak, illetve *intensio motus*-nak nevezik és intenzív mennyiségként kezelik, másfelől a minőségek intenzitásváltozásait elkezdik a fizikai mozgás analógiájára értelmezni.

Az intenzitás-extenzitás középkori gondolköréről tehát elmondhatjuk, hogy két, többnyire más-más kalkulációs logikával dolgozó kalkulust hagyományoz az újkorra: egy extenzív mennyiségi kalkulust, és egy intenzív mennyiségi kalkulust. A kettő különbözik egymástól, de legtöbbször együtt jár! A 14. századra, mint láttuk, a vizsgált minőségek köre is kibővül: a „szeretet” (*caritas*), „erény”, „jószág”, „tökéletesség”, „fehérség”, „műveltség” minőségei mellé az olyan, majdan az újkori fizika által előszeretettel vizsgált fizikai minőségek is felvételnek, mint a sebesség, gyorsulás, lassulás. Nicole Oresme mutatja meg a 14. század közepén, hogy az extenzív és az intenzív kalkulus ez utóbbi minőségek esetében korrelációba állítva vizsgálható és ábrázolható alkalmasan választott, egymásra merőleges tengelyek mentén, melyeket a Descartes-féle koordináta-rendszer elődjének is szokás tekinteni. Így például Oresme megfeleltetéseket vezet be a mozgás extenziója (időtartama vagy a mozgás során megtett út) és a mozgás intenziója (a sebességváltozás) között.¹²

12 Ld. M. Clagett: *The Science of Mechanics in the Middle Age*, University of Wisconsin Press, 1959; ill. Gilles Châtelet: *Les enjeux du mobile*, Des Travaux/Seuil, 1993. Az egész intenzitás-extenzitás kérdéskörrel jó áttekintést nyújt Curtis Wilson: *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, 1956; ill. magyarul Fehér Márta: *A mérhető világ felé* c. kitűnő tanulmánya, In: Világosság, 1974. 12. Ezenfelül használható még: Anne-Lise Rey: *Les paradoxes de la singularité: infini et perception chez G.*

Az újkori gondolkodás azonban ez esetben nem pusztán folytatója ennek a középkori mozgalomnak, mint ahogy a *realitas seu perfectio* és az *infinitum seu perfectum* esetében szinte töretlen folytonosságot állapítottunk meg, hanem legalább annyira el is fordul tőle, és igen sok mindent megtagad benne. Ismeretes, hogy az újkori természetfilozófusok számára mennyire semmitmondó, mennyire avítan arisztotelianus a minőségekre és a formákra való hivatkozás – egészen a leibnizi rehabilitációjukig. Ezzel párhuzamosan egész mozgalmat alkot a minőségek mennyiségekre, vagy legalábbis elsődleges minőségekre, a természetben valóságosan meglévő, s nem csupán az érzékelés antropomorf sajátosságait tükröző minőségekre való redukciójának az eszméje (ilyen elsődleges minőség lesz a kiterjedés, mozgás, tehetetlenség stb.). Ha a redukció lehetséges, akkor az intenzív kalkulus, sőt egyáltalán a két kalkulustípus közti megkülönböztetés is tökéletesen érdektelenné válik, hiszen minden intenzitás visszavezethető lesz az egyetlen fiziko-matematikai kalkulusra. Ez az újkori fizika tendenciája.

Másfelől viszont az újkori fizika érdeklődésének homlokterében áll a sebességváltozás, a gyorsulás-lassulás mint elsődleges minőségnek a vizsgálata, és ennyiben, ha csak áttételesen is, a Merton College és Nicole Oresme munkásságának folytatója. Nem véletlen, hogy annak a Leibniznek a filozófiai szótárában vétetik használatba újra az intenzív-extenzív megkülönböztetés, aki egyszerre talál vissza a skolasztikához,¹³ és talál utat az említett minőségek pontos meghatározására alkalmas új kalkulushoz, ahhoz a differenciál- és integrálkalkulushoz, amelyet persze előfutárok egész sora készített elő a kontinuum végtelen felosztásának, illetve kompozíciójának problémáján töprengve (Arkhimédész, Kepler, Galilei, Cavalieri, Torricelli, Pascal, Roberval).

Jellemző e tekintetben Leibniz-nek az *Újabb értekezésekben* adott válasza Locke-nak. Locke a végtelen ideájáról elmélkedve tagadja, hogy a minőségek, mint például a fehérség alkalmasak volnának arra, hogy az elme rajtuk keresztül alakítsa ki a végtelen ideáját, lévén hogy a minőségek halmozása összeolvadást, és nem határtalan előrehaladást eredményez – amely utóbbival szembesülve fedezi fel szerinte az emberi elme a végtelenség gondolatát. Leibniz válaszában fenntartva az elsődleges-másodlagos minőségek megkülönböztetését, és a fehér minőség esetleges redukálhatóságát valami eredetibb fizikai tényezőre, azt állítja,

W. Leibniz. In: Revue de Métaphysique et de Morale 2/2011; ill. Simon Duffy: *The Logic of Expression: Quality, Quantity, and Intensity in Spinoza, Hegel, and Deleuze*, Ashgate, 2006.

¹³ A Merton College-hoz tartozó Richard Swineshead-re Leibniz saját skolasztikus előfutáraként hivatkozik (akit „Jean Suiss, a Kalkulátor” néven emleget, s Arisztotelésszel egyenrangú gondolkodónak tekint).

hogy a természetben mindazonáltal vannak eredeti minőségek (amilyen pl. a sebesség), melyek intenzitásokkal és graduációval, vagyis nem extenzív módon írhatóak le, és ugyanakkor „a végtelenhez visznek”.¹⁴ A természetben valóságosan meglévő elsődleges minőségek tehát redukálhatatlanok a mennyiségekre és a locke-i extenzív-additív mennyiségi kalkulusra, ám az intenzitásváltozásaik mégis elvezetik az elmét a végtelenhez, nem a „határtalan előrehaladás” megtapasztalásával, hanem egy másik, ettől független úton, egy másféle végtelen kalkulus révén. Leibniz nem kevesebbet állít ezzel, mint azt, hogy a természet nem csak extenzíve, a *partes extra partes* módján, a mennyiségek és a számok határtalan sorozatainak legördítésével tesz szert végtelenségre, hanem egy másik módon is, a benne rejlő eredeti minőségek révén, melyek változásai oly fokozatokon keresztül valósulnak meg, melyek megragadására alkalmatlan a *partes extra partes* extenzív kalkulusa. A természet eredendően minőségi létező is, és a minőségeiben is benne rejlik a végtelenség – nem extenzív, hanem intenzív végtelenség. A minőségfokozatok, amelyek a végtelenhez visznek, nem úgy viselkednek, mint a számok – vagyis azok a struktúrák, amiket a 17. század előszeretettel emleget a szám név alatt, ti. az egész és racionális számokat (dacára annak, hogy a korabeli algebra már használja az irracionálisokat és imagináriusokat is) –, ugyanakkor Leibniznek már birtokában van a minőségfokozatoknak az a kalkulusa, amely nem számokra, hanem dx , dy illetve dy/dx jelölésű „hasznos fikciókra” vonatkozóan állapít meg az emberi elme által elkülönítetten és racionálisan megismerhető érvényes összefüggéseket. A dx és dy az x , illetve y változó végtelenül kicsiny, vagyis számszerűsíthetetlenül kicsiny megváltozását jelöli, míg a dy/dx e változásokat arányítja egymáshoz úgy, hogy a két változás arányát a leibnizi kalkulus már számszerűen is képes kifejezni. Vajon ez azt jelenti, hogy Leibniz végső soron mégiscsak kvantitatív módon kalkulál a minőségekkel? Nem, hiszen bármilyen hatékonyak legyenek is e kalkuluson alapuló számítások, a számolástechnika sikere Leibniz szemében nem ér fel metafizikai magyarázóerővel: a hasznos fikciók megmaradnak a jelenségek szintjén – a fenomén fogalma itt kezdi meg a kanti transzcendentálfilozófiáig ívelő útját –, míg a valóságról, a valóság minőségéről, tökéletességéről, végtelenségéről a monadológia fog számot adni, metafizikailag, tehát valóságosan, a valóság nyelvén megszólalva.

Metafizikailag, mondtuk, s máris cizellálnunk kell e megállapításunkat, amennyiben a kései Leibniz a metafizika mellett, annak mintegy társtudományaként,

14 Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, 135. („à l'égard des qualités originales ou connoissables distinctement, on voit qu'il y a quelquefois moyen d'aller à l'infini là où il y a extension, ou si vous voulez diffusion, ou ce que l'école appelle partes extra partes, comme dans le temps et dans le lieu, mais encore où il y a intension ou degrés, par exemples à l'égard de la vitesse.”)

egysajátos *mathesis metaphysica*-ra hivatkozik. Az 1700. szeptember 6-i de Volder-hez írt levél megfogalmazása szerint „a természet alapelvei nem kevésbé metafizikaiak, mint matematikaiak, helyesebben a dolgok okai egy bizonyos *metafizikai matézisben* rejlenek, mely a tökéletességeket vagy a valóság fokozatait becüli fel”.¹⁵ A *realitas seu perfectio* graduált építményét szem előtt tartó eme matézis téziseit kell látnunk abban a későbbi, 1706. január 19-én kelt de Volder-hez írt levélben, ahol Leibniz így fogalmaz: „csak diszkrét mennyiségek vannak a valóságosan meglévő dolgokban, nevezetesen a monaszok vagy egyszerű szubsztanciák sokasága, amelyek száma minden tetszés szerint érzékelhető vagy a jelenségekhez tartozó aggregátumban minden megadható számnál nagyobb. [...] A valóság úgy épül fel, ahogyan az egész szám, vagyis egységekből; az ideális úgy, ahogyan a törtekből a szám; valós részek csak a reális egészben vannak, nem pedig az ideálisban.” A *mathesis metaphysica* tehát újra visszatér a számokhoz, az egész számhoz, de immár azért, hogy a számfogalmat kiragadja a matematikai alkalmazásából és a végtelen valóságban megvalósuló *rendezés, rendezettség* metafizikai fogalmává tegye. Ezzel előttünk áll a természet minőségi vagy intenzív szemlélete: ha, mint már Leibniz igen korán konstatálja, a kiterjedésnél, nagyságnál, alaknál, testnél, sőt mozgásnál „sokkal *reálisabb* dolog az erő”,¹⁶ az az erő, amely a realitás generálójaként és a *realitas seu perfectio* égisze alatt a tökéletesség mennyiségi operátoraként a késői Leibniznél a monasz fogalmához vezet, úgy a valóság *valóságos* tudománya csak a természet minőségeinek mennyiségi skálán való elrendezésének a tudománya lehet. Mint Anne-Lise Rey írja, „e *matézis* tétje a realitásfok felbecslése az észlelő szubsztanciákban, hogy ezáltal minden jelenségben fel lehessen tárni a jelenség mögött meghúzódó valóságot. *Matézisen* tehát nem matematikai mennyiség értendő, hanem az értékek skálája, vagyis egy kvalitatív hierarchia, s csakis ebben az értelemben lehet a *matézis* sajátos elemeit, a rendet és a mértéket hasznosítani, egy szigorúan nem extenzív értékkel felruházva őket”.¹⁷

3. A természet mint az extenzív és intenzív végtelenek par excellence működési terepe?

Itt alkalmunk nyílik arra, hogy egy újabb szílat, immár egy 20. századi interpretációs szílat vezessünk be. Gilles Deleuze ugyanis kifejezetten az

15 GP II. 213. o.

16 *Metafizikai értekezés*. In: Leibniz: *Válogatott filozófiai írások*, Európa, 1986. (kiemelés tőlem).

17 Anne-Lise Rey: *Les paradoxes de la singularité: infini et perception chez G. W. Leibniz*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2/2011. 261-262. o.

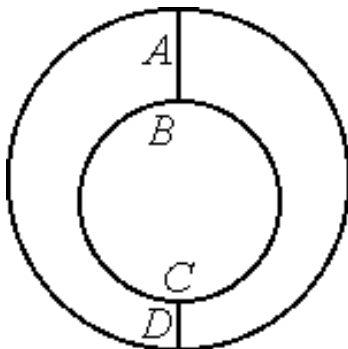
előzőekben ismertetett extenzív-intenzív modellben értelmezi, nem a leibnizi valóságot, hanem a spinozai végtelen természetet! Amennyiben pedig értelmezése a spinozizmust egyszerre hozza közvetlen kapcsolatba a középkori scotizmussal, és az antikartezianizmus égisze alatt Leibniz-cel, úgy ez az interpretáció Scotus és Leibniz erőterében képzi újra az újkori filozófiának azt a szeletét, amelynek centrumát hagyományosan Descartes foglalja el.¹⁸ Kövessük röviden ezt az értelmezést!

A spinozai attribútumok – kiterjedés, gondolkodás – egyrészt szubsztanciális *minőségek* (oszthatatlan végtelenek), másrészt modálisan osztható végtelen *mennyiségek*, modális anyagok. Deleuze interpretációjában a scotista *modális különbség*-hez nyúl vissza, mint aminek a logikáját követni látszik a spinozai elgondolás: az attribútumok végtelenül árnyaltak, és minden test, minden idea egy-egy árnyalatként van jelen az attribútumban. Így tehát ugyanaz az attribútum végtelen sokféle módon árnyalódik, és e módok különbségén alapszik a moduszok különbsége (akár koloritos ontológiának is nevezhetnénk ezt: a moduszok nem különülnek el, nem válnak ki az attribútumból, hanem egy-egy színárnyalatként léteznek benne). Még pontosabb megfogalmazással azt mondhatjuk, hogy valamely modusz *lényege* egy scotista értelemben vett belső módosulás, vagyis intenzív rész abban az attribútumban, amelynek az illető modusz a módosulása (Deleuze egyenlete szerint: modális lényeg = *modus intrinsicus* = *gradus* = *pars intensiva*), és egyszersmind egy intenzív rész Isten avagy a Természet végtelen hatóképességében is (modális lényeg = *pars potentiae*). Egy pók lényege a kiterjedés attribútumában egy jellegzetes alakú és mozgású kiterjedés-konfiguráció, mely sajátos képességekkel, így többek közt a pókcspés, a póknyál és a hálózövés képességeivel rendelkezik, melyek a Természet végtelen hatóképességeinek sorába tartozva annak *pars potentiae*-jét alkotják (hiszen joggal fogalmazhatnánk úgy is, hogy maga a természet képes pókcspést, póknyálát, és pókhálót létrehozni). Az attribútum szempontjából tekintve tehát minden véges lényeg egy-egy intenzitásfok, egy-egy árnyalat, egy-egy intenzív mennyiség. Ez a lényeg vagy intenzitásfok örökkévalón létezik. A lényeg azonban létezik – egy véges ideig – a tartamban is. A lényegnek ez a tartamos léte immár a modusznak a valóságos itt és most léte. A modusz léte Deleuze értelmezésében egy extenzív mennyiség: létezni annyi, mint meghatározatlanul sok résszel rendelkezni. A pók teste végtelen sok apróbb testből, elméje végtelen sok ideából épül fel, vagyis a pók modális létezése egy ilyen végtelen halmazt felölelő extenzív mennyiség: egy végtelen sokaság birtoklása.

18 Ld. G. Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*, III. fej. 1-2., ill. Deleuze Spinoza szemináriumainak jegyzetét: *Deleuze explique Spinoza – Vincennes, 1978-1981*, <http://www.webdeleuze.com>. (különösen az 1981.01.20-i szemináriumot.)

Ez az extenzív végtelen Deleuze 1968-as értelmezése szerint Spinoza Meyerhez írt 12. levélben jelenik meg, az *indefinitum*, a meghatározatlanság címszava alatt¹⁹ (amit ne azonosítsunk elhamarkodottan a cusanus-i vagy a descartes-i *indefinitummal*). Spinoza egy olyan határok közé zárt végtelenségre utal itt, amelynek a levél szövege szerint „a maximumát-minimumát ismerjük, mégsem tudjuk a részeit semmilyen számmal kifejezni”, ám nem „a részek sokasága miatt”, hanem „mert a dolog *természete* nem tűrheti meg a számot”.²⁰ Érdekes látni, hogy Deleuze 1981-es értelmezése – anélkül, hogy reflektálna saját korábbi álláspontjára – megváltozik, s ugyanennek a levélnek ugyanezt a példáját ekkor már nem a modális létezés extenzív végtelenségére, hanem a móduszok lényegére és a hatóképességi fokokra, azaz az intenzív mennyiségre felhozott példaként magyarázza. A spinozai *indefinitum* mindenesetre úgy tűnik, alkalmas példaként kínálkozik mind az extenzív mennyiség, mind az intenzív mennyiség illusztrálására.

Spinoza levele az alábbi nem-koncentrikus körökkel illusztrálja a meghatározatlanságot:



Spinoza ábrája a Meyerhez írt 12. levélben

Mi az, ami meghatározatlan itt? Spinoza két dologra hivatkozik, egy matematikai modellre és egy fizikai modellre:

1. Matematikailag meghatározatlan az „*omnes inaequalitates spatii*”, vagyis szó szerint fordítva „a tér minden egyenlőtlensége.” Ezen – Geuroult nyomán²¹ – leginkább azt kell értenünk, hogy a belső kör középpontjából induló és e pont

19 „Némelyek végül végteleneknek, vagy ha úgy tetszik, meghatározatlanoknak nevezhetők...” *Spinoza 12. levele Meyerhez*. In: Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, Akadémia Kiadó, 1980. 141.

20 Uo. 137-140.

21 M. Gueroult: *Spinoza*, I, Appendix IX.

körül elforduló egyenesből a két körvonal által kimetszett szakaszok más és más hosszúságúak lesznek, és hiába ismerjük e hosszúságok közül a maximálist (= AB szakasz) és a minimálist (= CD szakasz), azon *hosszeltérések sorára* nézve nem tudunk mit mondani, amelyeken keresztül a maximális hosszától leereszkedünk a minimális hosszúig: nincs olyan számérték, nincs olyan matematikai formula vagy számolási technika (mai kifejezéssel azt is mondhatnánk: olyan algoritmus), amellyel számba vehetnénk e hosszeltéréseket. És ugyanígy nem tudunk mit mondani azon közbülső tartományok pontos nagyságára, illetve sorozatára nézve sem, amelyek az ABCD tartományon belül alakulnak ki, midőn az AB szakasztól leereszkedünk a CD-hez (nem tudjuk pl. kiszámolni, hogy milyen hosszú szakasz határolja azt a közbülső tartományt, amely feleakkora területű, mint az ABCD tartomány). Ennek akadályá, Spinozának igaza van, nem az, hogy végtelen sok eltérést kellene felsorolnunk AB és CD között (hiszen a matematika már a későközépkor óta ismer végtelen sorozatokat), hanem „a dolog természetében” van valami megfoghatatlan. Mivel Spinoza e levélben folyamatosan elhatárolódik a képzelettől és a képzelet segédeszközeitől, ezért talán nem járunk messze az igazságtól, ha így jellemezük a nehézséget: matematikailag úgy *képzeli*jük, hogy a szakaszok sorában közvetlenül az AB mellett álló szakasz valamivel rövidebb AB-nál, ugyanakkor nem tudjuk *elképzelni*, hogy pontosan mennyivel is rövidebb (egy ponttal?, több ponttal?, egy kicsiny, esetleg végtelen kicsiny hosszal?), továbbá hogy miként összegződhetnek szakaszról szakaszra ezek a képzeletünk számára meghatározatlan eltérések egy meghatározott nagyságú véges tartománnyá. Ugyanez a nehézség a közbülső tartományok esetében is, melyek területeltéréseit nem tudjuk képzeletünkkel precízen megjeleníteni. A matematikai jelek, mint a képzelet segédeszközei, mindkét esetben felmondják a szolgálatot: az eltérések egzakt mennyiségét nem tudjuk számszerűen kifejezni.

2. A meghatározatlanság a fizikai modellben a következőképpen fest: a két kör közötti tartományban, mint valami csatornában mozgó anyag „valamennyi változása” olyan természetű végtelenséget foglal magában, ami számmal kifejezhetetlen. A fizikai modellben tehát az anyag fizikai változásainak sora, a matematikai modellben pedig a geometriai hosszeltérések (vagy területeltérések) sora az, ami Spinoza szerint kisiklik a matematika és a képzelet felségterületéről.

Milyen jellegűek az ilyen meghatározatlanságok? Nézzük sorban. Egyrészt véges korlátok közt lépnek fel: mind a geometriai, mind a fizikai modell egy véges, jól behatárolható helyen fellépő határtalanságra hivatkozik. Másrészt nem számszerűsíthetők, nincsen pontos számuk vagy mértékük. Harmadszor, az előző megállapítástól függetlenül érvényes rájuk a nagyobb-kisebb reláció. Vagyis ezek a meghatározatlanok nem egyformák, nem egyenlők, hanem sorba rendezhetők,

ám anélkül, hogy a rendezés a számokra, a számolásra, a számok közti nagyobb-kisebb relációra támaszkodna. Végül negyedszer, nem a részek sokasága (végtelen sokasága) okozza a meghatározatlanságot, hiszen ha így volna, nem tudnánk kétszer nagyobbat gondolni egy ilyen meghatározatlannál, márpedig tudunk: pl. az AB-tól CD-ig terjedő meghatározatlanságnak a kétszerese lesz az AB-tól CD-n át AB-ig terjedő meghatározatlanság (viszont mint már láttuk, feleekkorát nem tudunk gondolni). Ez ellentmond annak a végtelenség kapcsán kialakult középkori-újkori konszenzusnak, mely szerint minden végtelen sokaság egyenlő: ha valami végtelen, akkor végtelen, és nincs helye kisebb vagy nagyobb végtelenről beszélni.²² Spinoza így teljes joggal sorolja levelében külön rubrikába a meghatározatlanságot, amely miután nem illeszthető be a végtelenség konszenzuális sémájába, még a végtelennél is rejtélyesebb dolognak tűnik!

A 12. levélbeli példát, mint említettük, Deleuze 1968-as interpretációja a moduszok létezésére alkalmazza. Eszerint bármely létező modusz – anélkül, hogy a lényege megváltozna – léte folyamán egy től-ig skálán mozog, egy alsó és egy felső határ között megy át hol kisebbről nagyobb, hol nagyobbról kisebb tökéletességre, vagyis realitásra. A modusz létezése intenzitását tekintve ingadozik. Ha a modusz léte ezeken a határokon túllendül, akkor a modusz elpusztul (vagy átalakul egy másik modusszá, ami persze ugyancsak az első modusz pusztulását jelenti). A modusz realitása, létezésének extenzív mennyisége egy ilyen meghatározatlanság. Az etikai cél innen már könnyűszerrel megfogalmazható: cél a létezés felső határa felé tartás, a lényegben már örökkévalón adott intenzitásfok (azaz erő, hatalom) meghódítása, kiteljesítése. Deleuze 1981-es interpretációja ezzel szemben a modusz lényegét feltáró illusztrációként hasznosítja ezt a példát: „Számomra ez egy igazán fontos passzus, hiszen Spinoza fejében jár valami, amit nem mond ki. E passzusra a lényegekkkel kapcsolatos problémája miatt van szüksége. A lényegek hatóképességi fokok. De mi egy hatóképességi fok? Egy maximum és egy minimum közti különbség. Vagyis egy intenzív mennyiség”.²³ Ez az interpretáció a moduszt a lényegek végtelen univerzumában helyezi el, ahol hatóképessége a többi modusz képességéhez képest, azok differenciájában körvonalazódik, és a képességek (vagy erők) ezen megmértetése révén vívja ki az őt megillető helyet a lényegek végtelen árnyalatskáláján.

22 Ugyanígy nem találkozunk, még Leibniz-nél sem, a megszámlálható végtelen – megszámlálhatatlan végtelen megkülönböztetésének a nyomaival sem, mely a 19. századi matematika hozadéka. Óvakodjunk így tehát attól is, hogy a potenciális-aktuális végtelenek, illetve az indefinitum-infinitum megkülönböztetését ebben az értelemben interpretáljuk, s Spinoza vagy Leibniz aktuális végtelene alatt megszámlálhatatlan végtelent értsünk.

23 *Deleuze explique Spinoza*, 1981.01.20. <http://www.webdeleuze.com>.

4. Ellenvetés az „intenzív mennyiség” fogalmával szemben

Deleuze értelmezése, ezt maga is elismeri, nem egy történetileg adatolható Scotus-Spinoza hatástörténeten, hanem egy történetiségen kívüli párhuzamon, azaz kapcsolódási pontokon, logikák összecsengésén alapul. Ezen értelmezéssel szembeni kritika, utalok itt elsősorban Charles Ramond filozófiatörténetész kritikájára, nem is elsősorban ezt veti Deleuze szemére, hanem azt, hogy az általa alkalmazott intenzitás-extenzitás lexika súlyosan félrevezető:²⁴ az „intenzív mennyiség”, „intenzív rész” fogalmai, s egyáltalán az intenzitás fogalomköre sehol nem kerül elő Spinozánál. Előkerül viszont az intenzív mennyiség Kantnál, Hegelnél, majd utóbb Bergson antikantiánus kritikájában. Így viszont a deleuze-i olvasat rejtett módon épp annak a német idealista irányzatnak válik a fegyverhordozójává, amelytől egész gondolkodását – többek közt a spinozai filozófiához való fordulással – a leginkább elhatárolni igyekszik. Deleuze olvasatát, hangzik Ramond sommás ítélete, a spinozizmus dialektizálása jellemzi.

Valóban, Kant a *Tiszta ész kritikájában* „Az észrevezés anticipációi” című fejezetben alkalmazza az intenzív mennyiség fogalmát. Eszerint minden percepciónk egy empirikus tudat, azaz egy *a priori* szemléleti formának (tér-idő) és egy *a posteriori* érzetanyag (affektus) az ötvözete. Az érzetanyag teljesen mentes minden szemléletiségtől, emiatt nincs extenzív mennyisége – hiszen minden extenzív mennyiséget a tér-idő szemléleti formákból nyerünk. Van ugyanakkor intenzív mennyisége, amennyiben az érzés nagysága a semmitől valamедdig, az érzés hiányától valamely érzésig terjed. Kant az érzetanyag szinonimájaként beszél az „érzet realéjáról”, a „jelenségbeli valóságról” (*realitas phaenomenon*), vagy néhol egyszerűen csak a valóságról. Ilyen valóság a kanti példák szerint a nehézség, a vörös, a hő. Az érzetben, vagyis az érzett valóságban *a priori* csupán két dolgot tudunk megismerni: azt, hogy fokozatiság jellemzi, valamint azt, hogy a fokok a valami és a semmi között folytonos sort alkotnak. Hegel *A logika tudományában* úgy viszi tovább ezt a kanti gondolatot, hogy szigorú párhuzamosságot vezet be az intenzív mennyiség és az extenzív mennyiség között. Eszerint például egy hőérzetnek mindig meg fog felelni a hőmérő higanyszálának egy bizonyos kiterjedése, és fordítva. Ezzel voltaképpen dialektikájának kereteibe illeszti az extenzív és intenzív közt fennálló viszonyt: a minőség mennyiség is, a szubjektív objektív is, és fordítva. Vegyük észre, hogy a német idealizmus ezekkel az elemzésekkel elmozdul a *realitas seu perfectio* hagyományától a *realitas seu affectus* gondolatköre felé, ugyanakkor a realitást ugyanúgy a fokozatiságok végtelen sorával jellemzi, ahogy azt a középkori és az újkori gondolkodás tette. Deleuze majd úgy nyúl vissza Spinoza affektus-fogalmához, hogy azt megmeríti

24 Ch. Ramond: *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1995.

ebben a gondolatkörben, alkalmassá téve így arra, hogy intenzitássá, intenzív mennyiséggé váljon.²⁵

Bergson az *Essai sur les données immédiates de la conscience* (magyarul *Idő és szabadság*) korai művében érvel amellett, hogy nincs érintkezési felület a minőség (intenzitás) és a mennyiség (extenzitás) között, ezért az „intenzív mennyiség” fogalma egy rosszul megalkotott, ellentmondásos fogalom. Az érzésekre, lelkiállapotokra alkalmazni, ahogyan Kant (és Hegel) tette, pedig nem egyéb, mint egy objektíváló illúzió: a szubjektum belső életének a meghamisítása. Így például Bergson szerint a fájdalomérzésben – ha csak magát az érzést tekintjük – nincs semmiféle mérték, mérce, fok, mennyiség, vagyis semmiképpen sem beszélhetünk „intenzív mennyiségről”, a fájdalom intenzitásának mennyiségéről. Az érintés–csiklandozás–szúrás–heves fájdalom érzésfokozatai különböző szinguláris érzetminőségek, melyek nem mennyiségileg különböznek egymástól, hanem kizárólag minőségileg. A fájdalom kiváltó okában viszont már fölfedezhetjük a mennyiségi skálát, pl. a bőrfelületre ható tárgy egyre erősebb és erősebb nyomásában – ám ennek átvitele a szubjektív érzetminőségekre Bergson szerint az érzetek meghamisításával, a minőségek félreértelmezésével egyenlő. Ezzel Bergson visszaveszi az affektust az intenzív mennyiség területéről és a tudat, illetve tartam kvalitatív multiplicitásában helyezi el.

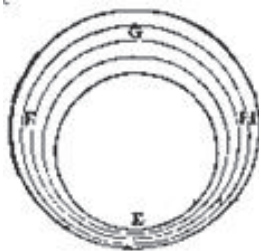
5. A spinozai példa háttere: Descartes fizikája

Sem tartalmi, sem terjedelmi okokból nem tudunk itt kitérni arra, hogy mennyiben maraszthalható el, vagy mennyiben védhető a deleuze-i gondolkodás a fenti kritikával szemben. Bár kétségtől érdekes lenne egy ilyen vizsgálódás, témánk szempontjából most fontosabb annak utánajárni, hogy – a deleuze-i kiaknázásától függetlenül, vagy azt megelőzően – hogyan rekonstruálható

25 Vö.: „L'*affectus* chez Spinoza, c'est la variation (c'est lui qui parle par ma bouche; il ne l'a pas dit parce qu'il est mort trop jeune...), c'est la *variation continue de la force d'exister*, en tant que cette variation est déterminée par les idées qu'on a. [...] À chaque instant, mon pouvoir d'être affecté est complètement effectué, complètement rempli. Simplement rempli sur le mode de la tristesse ou sur le mode de la joie. [...] Rien n'est bon pour quelqu'un qui dépasse son pouvoir d'être affecté. Un pouvoir d'être affecté, c'est réellement une intensité ou un seuil d'intensité. Ce que veut réellement Spinoza, c'est définir l'essence de quelqu'un d'une façon intensive comme une quantité intensive. Tant que vous ne connaissez pas vos intensités, vous risquez la mauvaise rencontre et vous aurez beau dire: que c'est beau, et l'excès, et la démesure [...] pas de démesure du tout, il n'y a que l'échec, rien d'autre que l'échec. Avis pour les overdoses.” (*Deleuze explique Spinoza*, 1978. 01. 24.)

a nem-koncentrikus körök spinozai példája az újkori gondolkodás kontextusában. Mi a helye és a jelentősége ennek a végtelentípusnak az újkor végtelennel kapcsolatos töprengéseiben?

Mindenekelőtt tanácsos tartani magunkat a következőhöz: Spinozánál e levelet megelőzően, nevezetesen Descartes *Principiá*jának a magyarázatában²⁶ már felbukkan ez az ábra, mégpedig egy másik ábrának az egyszerűsítéséként, amit maga Descartes rajzolt fel a *Principia* II. 33-34. paragrafusában, egy olyan örvénylő anyagmozgás megvilágításául, amelyben szerinte a természetben valóságosan, kézzelfoghatóan munkálkodik a végtelen, vagyis ami elgondolhatatlan a végtelen közrehatásától. Ha korábban utaltunk már a spinozai meghatározatlanság fizikai modelljére, most megállapíthatjuk, hogy e modell konkrétan a karteziánus örvénymozgás fizikai elméletére utal vissza, amely valamiképpen elgondolhatatlan a végtelen beavatkozása nélkül. Ez Descartes számára komoly fejtörést okoz, egyfajta fizikai aporiaként jelenik meg, hiszen a *res extensa* világos és elkülönített fogalma önmagában nem feltételezi a kiterjedésben tevékenykedő végtelenséget. Az *indefinitum* a *res extensa* már megformált fogalmával kapcsolatos lét- és ismeretelméleti lehetőségként bukkan fel a karteziánus gondolkodásban: a kiterjedés létezhet korlátlanul, határtalanul, illetve a képzelet és a „képzelettel segített értelem” sem lel olyan akadályra, ami meggátolná a kiterjedés korlátlan továbbterjeszthetőségét vagy korlátlan továbboszthatóságát (jóllehet a képzelet és értelem össze is ütközik majd itt). A *Principia* örvénymozgásában ezzel szemben a *res extensát* valósággal kezelésbe veszi, gyúrja-alakítja, növeli-zsugorítja a benne munkálkodikó végtelen. A végtelen itt már nem semleges lehetőség, ami talán megvalósult, talán nem, hanem feltétele és a természetben lejátszódó mechanizmusa annak, ahogyan az anyag örvénylő mozgást végez.



Descartes ábrája a *Principia* II. 33. paragrafusához

²⁶ Spinoza: *Descartes: A filozófiai alapelvei*. In: Spinoza: *Ifjúkori művek*, Akadémia Kiadó, 1981.

Nézzük, miről is van szó konkrétan a *Principia* örvény-példájában! Két nem-koncentrikus kör által közrefogott térrészben, mint valami aszimmetrikus csatornában keringő anyag a karteziánus fizika szerint oly módon osztódik fel valóságosan, hogy ezáltal lehetővé váljon, hogy a csatorna szélesebb (G) járatában tartózkodó anyagrész a csatorna szűkebb (E) járatához érve kisebb helyen is elférjen. Sőt, ahogy az anyagrész a szélesebb járatról a szűkebbhez sodródik, majd vissza, folyamatosan újraosztódik, átdarabolódik – végtelen sokszor és végtelen mélységig –, úgy, hogy mindig az épp rendelkezésre álló helyet töltse ki. Ez a hely pedig, Descartes nem lát itt elvi korlátot, elvileg bármilyen kicsiny lehet. A keringő anyag a szűkebb járatban persze gyorsabban mozog, mint a szélesebben, ezt Descartes is elismeri, de önmagában e sebességnövekedést alkalmatlannak tartja annak magyarázatára, hogy hogyan képes az anyag valamely része hol nagyobb, hol kisebb extenzióra szert tenni. Az extenzió változásaira csak az anyagszerkezet végtelen mélységű átdarabolása adhat magyarázatot. Mint Descartes írja: „lelkünk igaznak látja,²⁷ jóllehet nem képes megérteni ezt, azaz az anyag néhány részének a végtelenségig terjedő vagy határtalan felosztását, mely annyi részre osztja az anyagot, hogy gondolkodásunk nem képes megragadni egyetlen kicsiny részt sem, amelyről ne látná, hogy több más kisebb részre van valósággal felosztva”. Akárhogy is legyen, *Descartes mindenütt a természetben, ahol ilyen körforgás zajlik, egy teljességgel valóságos és effektív végtelen osztási mechanizmussal számol. A természet mélyén konkrét fizikai folyamatként munkálkodik a végtelen.* Csupán kontrasztként és visszautalásként állapítjuk meg, hogy a mai részecskefizikánk sehol nem feltételez ilyen végtelenséget a természetben.

6. Valóságos végtelenség Descartes fizikájában

Próbáljuk meg rekonstruálni az örvény-példát a karteziánus fizikai keretén belül!

1. A *res extensa* korpuszkuális kontinuum. Descartes fizikája, mint ismeretes, három részecskefajta különböztet meg: a durva földi részecskét, az apróbb gömbölyded légrészecskét (vagy égi részecskét, hiszen nem csak a levegőről, hanem a világűr kítőltő anyagot is ide sorolja), és végül a legkisebb és legfinomabb anyagrészecskét, amit a *Le Monde* Tűznek is nevez, és amelyhez az élőlényekben a vérből felpárolgó életszellemek is sorolhatók, melyek

²⁷ „*Percipit*” az 1644-es latin kiadásban, „*conçoit*” az 1647-es francia verzióban. A *Principia* szövegeit a francia verzióból fordítom, mely sokszor gazdagabb a latinnál.

az érzékelésért, mozgatásért, idegi közvetítésért és a memóriáért felelnek. Ez a korpuszkuláris elmélet nem atomista, mivel bármely anyagrészecskét oszthatónak tekint. Sőt, mint látni fogjuk, éppenséggel az anyag végtelen felosztásával küszöbölhető ki a vákuum (vagyis az, hogy hézagok maradjanak a részecskék közt).

2. A korpuszkulák csak az alak, méret, szilárdság és mozgás (elsődleges) minőségei alapján rendeződnek típusokba, és a típusok közt átjárás van. Mint Descartes írja: „Semmi egyéb különbséget nem teszek a földi anyag és a legfinomabb anyag alkotórészei között, mint ami a kavicsok és az összedörzsölésükből keletkező kőpor között áll fenn; továbbá úgy vélem, hogy folyamatosan lezajlik körülöttünk, hogy néhány földi alkotórész egymással összedörzsölődve a legfinomabb anyag formáját ölti fel, míg e legfinomabb anyag néhány alkotórésze a földi testekhez kapcsolódik, ily módon nincs olyan anyag a világegyetemben, amely ne tudná egymás után felölteni az összes anyagformát”.²⁸

3. Míg az első két anyag ad hoc mozog (vagyis elképzelhető, hogy a környezetükhöz képest épp nem mozognak), addig a legfinomabb anyagrészecskének *a kiterjedéssel egyenrangú lényegi konstituense a mozgás*: „Ha a legfinomabb anyag nem mozogna, nem is volna legfinomabb anyag, hanem kemény, földszerű test lenne”.²⁹ A legfinomabb anyagot gondolatban sem merevíthetjük mozdulatlaná, nem képzelhetjük – legalábbis elkülönített képzelettel – mozdulatlan pornak vagy morzsaléknak. Olyan elemi mozgékonytságot kell látnunk benne, amely a tökéletes folyékonyág minőségével felruházva alkalmassá teszi őt a tökéletes térkitöltésre. Rendkívüli mozgékonytsága miatt a legfinomabb anyag úgy viselkedik, mintha nem is korpuszkuláris természetű lenne, hanem homogén folyékonyág jellemezné. S valóban, Descartes olykor folyadéknak nevezi ezt az anyagot.³⁰

4. A legfinomabb anyagrészecskének ad hoc összetevője a nagyság és az alak (vagyis elképzelhető meg határozott nagyság és alak nélkül): „Azért, hogy ne kelljen feltenni semmi úrt a Természetben, [a legfinomabb anyagnak] nem tulajdonítok olyan részeket, amelyek bármilyen nagysággal vagy meghatározott alakkal rendelkeznének, hanem meggyőződéseim szerint a Tűz mozgásának

28 Descartes levele Mersenne-hez, 1639. jan. 9., AT II, 485.

29 Descartes levele Mersenne-hez, 1638. nov. 15., AT II, 441. Ugyanakkor: „A legfinomabb anyag részeit olyan keménynek és szilárdnak képzelem, amennyire csak lehetséges az ilyen nagyságú testek esetében”. Descartes levele Mersenne-hez, 1638. nov. 15., AT II, 440.

30 „Az elsőt, amit a Tűz elemnek nevezhetünk a létező legfinomabb és legáthatóbb folyadéknak (*liqueur*) tekintem” (*Le Monde*, III).

hevesége elegendő ahhoz, hogy a többi testtel összetalálkozva minden módon és minden irányban felosztódjék, és így *a részei minden pillanatban megváltoztassák alakjukat, hozzáidomulva azoknak a helyeknek az alakjához, ahová behatolnak.* Ily módon nincs oly szűk rés vagy oly parányi szeglet a többi test részei között, ahová ennek az elemnek a részei be ne hatolnának minden nehézség nélkül, s ki ne töltenék hiánytalanul”.³¹ A *Principia* III. 49. paragrafusában azt olvassuk továbbá, hogy a legfinomabb anyag „oly apró és oly nagy sebességre tesz szert, hogy mozgásának hevesége számtalan részre képes felosztani őt, amelyek – mivel nincs sem nagyságuk, sem meghatározott alakjuk – könnyedén kitöltik az összes olyan aprócska szegletet vagy sarkot, ahová az anyag többi része nem képes behatolni”. Amihez a *Principia*, III. 50. paragrafusa hozzáfűzi, hogy „minél kisebb egy test, [...] annál több testtel ütközik, melyek ereje megmozgatja, vagy felosztja őt, miközben csekély anyaga miatt csupán csekély mértékben képes ellenállni erejüknek.” E szöveghelyek szerint a legfinomabb anyag folyékonyasága nem kizárólag a részecskéinek gyors mozgásából, hanem a parányi részecskék *képlékenységből, már-már cseppfolyós jellegéből* ered – amit a szöveg persze ugyancsak a részecskék gyors mozgásával hoz összefüggésbe. Descartes a megjelenésre szánt írásaiban soha nem vállalja fel azt a magyarázati segédkonstrukciót, amit Mersennek ír le az 1639. január 9-i levelében: eszerint *minél kisebb egy test, annál kisebb erő kell alakjának megváltoztatásához; illetve minél kisebb egy test, ugyanaz az erőhatás annál gyorsabb mozgásra készíti őt.*³²

5. A legfinomabb anyag tehát finom szemcsés por, mely igen hevesen mozog, és fennáll egyfelől az a fizikai reláció, hogy minél finomabb szemcséjű, annál gyorsabb szemcséinek a mozgása, másfelől az a fizikai reláció, hogy minél finomabb szemcséjű, annál könnyebben deformálják a sebes ütközések szemcséinek alakját, továbbá annál könnyebben darabolják tovább még apróbb szemcsézetű porrá – amelynek porszeméi még sebesebb mozgásra képesek. Vagyis két állításunk van az anyagra: 1. Az anyag végtelenül osztható, és a mozgása, az osztással párhuzamosan, minden határon túl gyorsítható. 2. Minél finomabban van felosztva, és minél gyorsabban mozognak felosztott anyagrészei, annál engedékenyebben osztódik tovább még apróbb részecskékre, illetve annál hatékonyabban gyorsul tovább a végtelenségig. Descartes fizikájából az anyag mikro-léptékei felé haladva egy öngerjesztő osztódási, cseppfolyósodási,

31 *Le Monde*, V – kiemelés tőlem. Ehhez a következőt fűzi hozzá Descartes pár évvel később: A legfinomabb anyag „összehasonlíthatatlanul finomabb, mint a levegő, és az alkotórészei oly kicsinyek és oly gyorsan mozognak, hogy nem rendelkeznek semmilyen határozott alakkal, hanem minden pillanatban könnyedén felöltik azt az alakot, amely ahhoz kell, hogy kitöltsék az összes olyan kis térközt (*intervalles*), amit a többi testek szabadon hagynak.” (Descartes levele Mersenne-hez, 1639. jan. 9., AT II, 483.)

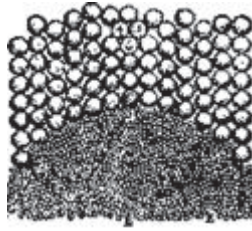
32 AT II, 483-484.

gyorsulási folyamat következik. Ugyanakkor a világ egésze mégsem fejlődik ebbe az irányba, hiszen a gerjesztéshez durvább anyagrészek is kellenek (ők a folyamatban a „darabolókések”), így ha a durvábbak is feldarabolódnak finomabbakra, darabolókések híján az osztási folyamat is automatikusan leáll.

6. Az örvény-példát a *Principia*, II. 33. paragrafusá vezeti be, mely kimondja az anyag és a hely proporcionalitását: „minden egyes anyagrész arányban áll (*est proportionné*)³³ az általa elfoglalt helyel, nem lehetséges sem az, hogy nagyobb helyet foglaljon el, sem az, hogy kisebb helyen préselődjön össze.” Az anyag és a hely proporcionalitásának követelményén azt kell értenünk, hogy az illető anyagrész csak úgy töltheti ki hiánytalanul az általa elfoglalt helyet, ha különféle korpuszkulái méret, alak és megfelelő felosztási mintázat szerint hézagmentesen beletömöríthetők ebbe a helybe. Például úgy, hogy bizonyos nagyságú, egymást érintő golyócskák térközeibe arányos méretű kisebb golyócskákat helyezünk, e megmaradó térközökbe még kisebb golyócskákat, majd még kisebbeket, és így tovább, míg végül e golyócskák készletével ki nem töltjük teljesen a teret. A korpuszkulák mérete és elrendezése ekkor „arányban áll” az adott helyel. Az arány fogalma ily módon egyszerre állít egy konkrét megfelelőségi viszonyt a korpuszkulák mérete és a betöltendő hely mérete, határvonala között, valamint az így elrendezett korpuszkulák között: meghatározott nagyságú és körvonalú helyet csak megfelelő korpuszkulakészletből választott részecskék tudnak kitölteni – ez biztosítja a korpuszkulák egymáshoz illeszkedését. És persze ekkor is csak abban az esetben valósul meg a hézagmentes kitöltés, ha a megfelelő elrendezéssel helyezzük el őket. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy az anyag-hely proporcionalitásának elve némiképp felpuhítja az anyag-hely (vagy anyag-kiterjedés) oly sokat hangsúlyozott azonosságának descartes-i elvét, amennyiben az arányosság kimondásakor külön – de legalábbis megkülönböztethető – instanciaként hivatkozik rájuk. Az anyag arányban áll az általa elfoglalt helyel, és pontosan amennyiben arányban áll vele, nem azonos azzal. E különbségtételből származó furcsaságokat a következő pontban fogjuk tapasztalni.

7. Ha darabolást végzünk egy adott kiterjedésű anyag részecskéin, akkor anyagunk kisebb terjedelművé fog zsugorodni. Descartes ezen implicit posztulátumának szemléltetéséül vegyünk például egy befőttes üveget (az üveg reprezentálja a kiterjedést), és töltsük tele anyaggal, például babszemekkel (föld), mákszemekkel (levegő) és lisztszemcsékkel (legfinomabb anyag) – nagyjából a *Principia* egy másik ábrájának mintájára, csak épp a proporcionalitás követelményének megfelelően:

33 A *Principia* latin kiadása megkerüli a *proportio* szó használatát, de a szöveg értelme azonos: „*easdem materiae partes aequalibus locis coaequari*” („ugyanazon anyagrészek ugyanakkora helyet foglalnak el”).



Descartes ábrája a *Principia* III. 135. paragrafusához

Ha e részecskék mindegyikét kisebb darabokra zúzzuk, vagyis üvegünk tartalmát finomabbra daráljuk (továbbra is úgy osztva el arányosan a darálmány részecskéit, hogy ne maradjon köztük hézag), e finomabb részecskék által elfoglalt hely kisebb lesz, mint eredetileg volt: a zúzalék kevesebb helyen is elfér. Ebből szokás levezetni azt a Descartes-interpretációban fel-felbukkanó tézist, hogy a karteziánus univerzumban az anyag nem lehet aktuálisan végtelenül felosztva. Hiszen ha a darabolást vég nélkül folytatnánk – most eltekintve attól, hogy az előbb már megállapítottuk, a darabolás természetes módon nem folytatódhat a végtelenségig, így tehát a darabolás folyamán természetfeletti ágensként járunk el –, az anyag egyre kisebbre zsugorodna az univerzum „befőttesüvegében”, míg végül láthatatlan porként egyszerűen eltűnne: a kiterjedés teljes végtelen felosztása semmivé porlasztaná az anyagot. Az univerzumban ha nem is vákuum keletkezne – ezt a descartes-i gondolkodás tiltja³⁴ –, az anyag kiterjedésének zsugorodásával, azaz részecskéinek kiterjedés nélküli matematikai pontokká zsugorodásával párhuzamosan maga az univerzum kiterjedése zsugorodna össze, s válna végül pontszerűvé.

8. Ez a konklúzió persze ebben a formájában túlzás, sőt, ami rosszabb, nem is igaz. Nézzük ugyanis Descartes 1639. október 16-i levelét Mersennehez, mely azt a kérdést tárgyalja, hogy vajon egy kő vagy lövedék mozoghat-e végtelen sebességgel. Descartes válasza: „Pusztán annyit mondhatok, hogy ellentmondást von maga után, ha a természetben végtelen sebességet feltételezünk, hacsak nem mondjuk azt des Argues úr kúpokkal kapcsolatos elgondolásainak mintájára, hogy a mozdulatlan AB szakasz egyet tesz egy A-ból B-be végtelen sebességgel mozgó ponttal, hiszen ha a sebesség végtelen, ez a pont egyazon pillanatban megtalálható lesz az egész szakaszon,

³⁴ Az úr egyenesen logikai abszurditás Descartes számára: „az üres tér ugyanolyan képtelenség, mint egy völgy nélküli hegy.” Descartes levele Mersennehez, 1638. nov. 15., AT II, 440.

és így azt előállítja (*composera*)”.³⁵ Ez volna a Desargues-féle *compositione continui*, melyet Descartes „hacsak”-ja alapján, úgy tűnik, a fizika és a matematika határmezsgyéjére kell helyeznünk. Képtelenség, hogy egy kiterjedt tárgy végtelen sebességgel mozogjon, ugyanakkor elvileg lehetséges, hogy egy kiterjedés nélküli tárgy, egy végtelen kicsiny tárgy, vagyis egy pont végtelen sebességgel mozogjon. Ekkor ez a pont omniprezens lesz a térben, azaz egyszerre mindenütt jelen lesz az általa befutott útvonalon. Mintegy azonossá válik a térrel, sőt – az utolsó tagmondat alapján – előállítja azt: *létrehozza, kifeszíti a teret. A végtelen gyors mozgás azonos egy mozdulatlan téridommal*. Ha tehát egy végtelen felosztási aktus kiterjedés nélküli pontokká porlasztaná a kiterjedést, akár az univerzum teljes anyagának a kiterjedését, akkor ugyanennek a felosztásnak a hatására e pontok végtelen sebességre gyorsulnának fel, imígyen mozogva pedig kifeszítenék a teret, az univerzum eredeti terét a maga eredeti extenziójában. A végtelen felosztással a fizikából folytonos mozgással átlépünk a geometriába, ám egyszersmind a geometriai pont időközben végtelenné váló sebességével vissza is érkezünk az eredeti fizikai kiterjedéshez. Egy szó, mint száz, az anyag végtelen felosztásával a befőttesüvegünkben vagy az univerzumban nem vákuumot kapunk, némi finom porral az alján, nem is egy egyetlen ponttá zsugorodó extenzióhoz jutunk, hanem a karteziánus fizika legfinomabb anyagát kapjuk meg a maga legfinomabb állapotában, fényesen és tüzesen kifeszítve azt a teret, azt az extenziót, amit korábban darabosabb felosztással fénytelenül és hidegen töltött ki.

9. Az örvény-példa nem viszi végbe ezt a teljes végtelen felosztást, vagyis az anyag teljes elporlasztását, de kihasználja a felosztás anyagzsugorító hatását: ugyanaz az anyagmennyiség bármilyen kicsiny, akár végtelenül kicsiny térrészre is összezsugorítható, ha megfelelő átdarabolásnak vetjük alá. Miért van szükség erre az anyagzsugorításra? A helyváltoztató mozgás cirkulatív természete, valamint Descartes ábrája a nem-koncentrikus csatornasokaságok feltüntetésével elegendő alapot nyújt a válasz rekonstrukálásához. Egy teljesen kitöltött materiális univerzumban bármely korpuszkula csak úgy mozoghat, ha ellök a helyéről egy másik korpuszkulát, amelynek helyére lép, amaz továbblök egy másikat stb., míg végül e lökdösődés körré nem zárul amaz utolsó korpuszkulával, amely az első helyére lép. Ha e sor nem szerveződne zárt körré, elvileg megeshetne, hogy az első korpuszkula helye üresen marad. Ám ha a vákuum *elvileg* kizárt, úgy a karteziánus univerzumban minden mozgás *szükségképpen* szimultán helycserék körciklusa lesz.³⁶ Ebből következően

35 AT, II. 592-593.

36 Ld. *Le Monde* IV. és *Principia* II. 33.

ha veszünk egy korpuszkulát, amely a nem-koncentrikus körsokaság egyik csatornájának a tágabb (G) részében helyezkedik el oly módon, hogy pontosan érinti e csatorna mindkét falát (az örvénylő anyagot fel tudjuk osztani egy olyan csatornázási léptékkal, hogy ez pontosan teljesüljön – ahogyan Descartes maga is feltüntet az ábráján egy csatornázási felosztást), ez a korpuszkula a mondottak szerint az örvénymozgásban csak a saját körciklusa mentén, azaz csak a sodrásirány mentén tud elmozdulni, más irányban nem. Ám mivel a csatorna szűkülő fala fogva tartja, így csak akkor tud a szűkebb járat felé elmozdulni, ha kisebb darabokra esik szét, majd még kisebbekre (a csatorna alsó szakasza elvileg bármilyen szűk lehet), és így tovább, „megszámlálhatatlan fokozaton át”. Ez a felosztás „megszámlálhatatlan sok” új parcellára darabolja fel ezt a korpuszkulát, melynek anyagszerkezetében a régi parcellázásról az újra áttérve apró földcsuszamlások, ahogy Descartes fogalmaz, „távolodások” zajlanak le.³⁷ Valóban, egy korpuszkula kisebb darabokra esésekor néhány pontja szükségképpen távolabbra kerül egymástól, hiszen ha nem így lenne, ha minden pont maradna a régi helyén, a darabolás nem is menne végbe *valósággal*, csupán egy finomabb felosztásszerkezet vetülne rá *gondolatban vagy képzeletben* ugyanarra a változatlan extenzióra. A távolodás Descartes által említett jelensége a felosztás valóságosságának garanciája és egyben szükséges velejárója.

Összességében Descartes aszimmetrikus örvénye végtelen sok korpuszkulát tár elénk, melyek bármelyike továbbosztódhat az örvénylés során. Nincs az extenzióknak olyan darabkája, bármilyen kicsiny is legyen, amelyről *a priori* kijelenthetnénk, hogy az örvénylés során nem fog felosztódni kisebb darabokra. Az extenzió egészét így egy sajátos fiziko-metafizikai nyugtalanság járja át.

7. Descartes és Spinoza

Most már visszatérhetünk Spinozához. Mint korábban megállapítottuk, nehéz lenne vitatni azt, hogy Spinoza, aki Descartes *Principiájának* magyarázatakor már beleásta magát az örvénylő anyag szerkezetében végbemenő változások problematikájába, a végtelenről szóló 12. levelében is erre a – levelezőpartnere által is minden bizonynyal jól ismert – karteziánus jelenségre hivatkozik, mint

37 „De ahhoz, hogy ez megtörténhessen, az összes apró parcellának, amelyre ez az anyagrészt képzeletünk szerint fel van osztva, s melyek valóban megszámlálhatatlanul sokan vannak, el kell némileg távolodnia egymástól; hiszen bármilyen csekély is az eltávolodás, ettől még valósággal végbemenő felosztás.” (*Principia* II. 34.)

amit a körben „mozgó anyagnak el kell szenvednie”, s amely „meghalad minden számot”. Egy olyan fizikai változásra hivatkozik tehát, amely Descartes szerint is a mintapéldája annak, hogy egy természeti változás végtelenséget foglal magában, amely a matematika eszköztárával kezelhetetlen (Descartes legalábbis sehol nem utal arra, hogy amit a fizikájában emberi ésszel felfoghatatlannak talált, azt a matematikájában le tudná íni).

Mire szolgál ez a példa Spinoza levelében? Láthatóan több dologra is. Egyrészt egy olyan végtelen illusztrációjaként jelenik meg, amelyen keresztül Spinoza kimutathatja anti-pithagoreus (vagy épp anti-galileánus) meggyőződésének jogosultságát, azt nevezetesen, hogy nem lehetséges a természetben minden dolgot számmal kifejezni, s ezzel a fizikát matematikai alapokra helyezni. Spinoza egy konkrét, véges helyen lezajló fizikai eseményt mutat fel, amelyben végtelen sok faktor változik egyszerre, és amely a matematika eszköztárával, a szám és a mennyiség fogalmaival megragadhatatlan. A példa voltaképpen épp azáltal válik eklatánssá, hogy Spinoza egymással párhuzamban vonultatja fel a fizikai és a matematikai modellt: íme, van valami, amit a matematikai szemléletünkkel nem tudunk elképzelni és megragadni, ti. az AB szakasztól a CD szakaszig terjedő hosszeltérések sorozatát (egy pontnyi, több pontnyi, vagy szakasznyi eltérések során lépdelünk végig?), miközben a természet egy valóságban lejátszódó folyamata könnyedén megvalósítja ezt, hiszen az örvényben keringő korpuszculák egy ilyen sorozatban darabolódnak fel. A természet tehát nem, vagy legalábbis nem elsődlegesen a matematika nyelvét beszéli, hanem egy másik nyelvet – azt, amelyen Spinoza az *Etikáját* próbálja majd megírni, s amely Zourabichvili kifejezésével élve nem más, mint a végtelen értelem nyelve... Ennyiben mindenesetre Spinoza szemben áll az újkori természettudomány galileánus főáramával.

Másrészt, ha a szám a képzelet segédeszköze, e példán keresztül Spinoza hátat fordíthat a karteziánus fizika „képzelettel segített értelmén” alapuló programjának is. Hiszen maga Descartes is kénytelen konstatálni a *Principiájában*, hogy a „képzelettel segített értelem” nem csak a határtalanság átfogásában, de az ilyen nagyon egyszerű véges helyzetekben is alkalmatlannak bizonyul megismerő feladatának teljesítésére. A 12. levél így – Kantot parafrázálva – mintegy a *tisztátalan ész spinozai kritikája*, és egyben hittétel a tiszta ész, vagyis a képzelet mankóival nem segített, nem szemléletesen gondolkodó ész mellett. Röviden, a filozófiai fogalmakkal operáló fizika mellett, s a matematikai operátorokkal operáló fizika ellen. Valóban, a spinozai filozófia programja nem más, mint az absztrakció, imagináció és fikció útját járó tisztátalan ész fölemelése önnön autentikus formájához, a természet tisztán kauzális-genetikus megismeréséhez.

Végül e példával Spinoza megmutathatja, hogy a korpuszkuláris plénum feltevése mellett minden véges dologban ott munkálkodhat a végtelen, vagyis bármely kicsiny határolt tér elképzelhetetlen komplexitású végtelenséget rejt magában. A természet létezői ezzel végtelenül komplex létezőkké válnak – ez a gondolat nyilvánvalóan Leibniz filozófiájában talál majd folytatásra.

Milyen jellegű ez a komplexitás Spinozánál? Descartes filozófiai alapelveit magyarázva Spinoza olyan axiómákkal és tételekkel rekonstruálja az örvény-példát, amelyek az örvénylést a fizikai modelltől eltolják a 12. levélben leírt matematikai modell felé, vagyis az aszimmetrikus tér „küllőkre” osztása felé. E küllőszakaszok az aszimmetrikus tartományt végtelen sok részre osztják. Íme a rekonstrukció főbb vonalakban:³⁸

II. rész XVI. Axióma: Egy különböző módokon mozgó anyagnak legalább annyi egymástól valóságosan elválasztott része van, ahány különböző sebességfokozatot figyelhetünk meg benne egyszerre.

IX. Tétel: Egy aszimmetrikus körcsatornában keringő víz négyszer gyorsabban mozog a szűk részén, mint amilyen gyorsan a szűknél négyszer szélesebb tág részén.

Lemma: Egy aszimmetrikus körcsatornában a határok által közrefogott tér mindenütt különböző.

X. Tétel: Az itt keringő víz korlátlan számú sebességfokozatot vesz fel. (A Lemmára épülő bizonyítás szerint annyi sebességfokozatot, ahány eltérés van itt a térben: mindkettő végtelen sokaság).

XI. Tétel: Az itt keringő anyag korlátlan számú részre osztódik fel (a XVI. Axiómából következően).

Spinoza, mint látjuk, a sebességfokokra való hivatkozáson keresztül jut el a küllőszakaszokig, vagyis az aszimmetrikus kontinuumot alkotó valóságos részekhez: az eltérő sebességek individuálják a tér valóságosan elválasztott részeiként a küllőket. Azt is látnunk kell, hogy a sebességfokok említése révén a spinozai rekonstrukció az intenzitásfokok hagyományos tematikájának közelében helyezkedik el – azaz elmondhatjuk, hogy Deleuze mégiscsak jó érzékkel látja meg e példában az intenzítások kérdéskörét, még akkor is, ha Spinoza explicit módon nem exponálja itt az intenzítások fogalomkörét. Akárhogy is legyen, az örvénylő anyag egy olyan véges, határok közé zárt rendszert testesít meg, amely mivel egyidejűleg végtelen sok intenzitásfokot vesz fel (v-től 4v-ig minden sebességfokozatot), ezért egyidejűleg és valóságosan végtelen sok részből kell

38 Ld. Spinoza: *Descartes: A filozófiai alapelvei* II. rész, Axiómák és IX-XI. Tételek.

állnia. Azt is állapítsuk meg, hogy mivel e végtelen sokaság egyfelől a víz extenzív részeinek a sokasága, másfelől a keringés sebességfokainak a sokasága, ezért *a descartes-i példa spinozai rekonstrukciója egyszerre nyújtja azt, amit Deleuze extenzív végtelennek (részek végtelen sokaságának) és intenzív végtelennek (intenzitásfokok végtelen árnyalatskálájának) nevez.* Ezt egyébként a XI. Tétel bizonyítása is kihangsúlyozza.

A kérdés ezek után már csak az, hogy minek felel meg az örvény-példa és az általa felmutatott végtelentípus a spinozai filozófiában? Gueroult, amikor a 12. levél magyarázatában sorra veszi a különféle végtelenek spinozai megkülönböztetéseit, mindegyiket beazonosítja a spinozai természet egy-egy elemével, egyedül erre a típusú végtelenségre nem ad, vagy nem talál példát a spinozai természetben.³⁹ Van itt tehát egy interpretációs mozgástér, amit, láttuk már, Deleuze a maga módján ki is használ. Habár az általunk adott rekonstrukció nem feltétlenül követeli meg, hogy helyet találjunk a spinozai természetben e végtelenségnek – hisz elegendő indokot szolgáltathat szerepeltetésére az, hogy Spinoza demonstrálni akarja, a számok nem alkalmasak minden dolog meghatározására, így nem érnek fel a filozófiai fogalmakkal –, mindazonáltal megemlítjük, hogy e példa jó modellje lehetne a spinozai individuum-fogalomnak:⁴⁰ az örvény egy test, amely aktuálisan végtelen sok részből tevődik össze, és bár mindegyik rész más-más sebességgel mozog, a mozgások együttvéve egy meghatározott szabálynak (*rationak*) engedelmeskednek, s ez individualizálja a mozgásokat egyetlen testté, egyetlen egyedileg meghatározott örvényléssé. Amit a fizika vagy a matematika elméleti apparátusára támaszkodva nem is pillanthatnánk meg egyetlen egészként, azt egy jól megalkotott filozófiai fogalommal felfoghatjuk egyetlen individuumként.

8. A descartes-i példa utóélete Leibniznél

Végezetül szóljunk néhány szót az örvény-példa utóéletéről Leibniznél. Leibniz az 1676-ban írt *Pacidius Philalethi* című dialógusában reflektál a descartes-i példára.⁴¹ Ekkoriban Leibniz túl van már a párizsi tanulóévein, ahol néhány

39 M. Gueroult: *Spinoza*, I, Appendix IX.

40 Ld. *Etika* II. 3. segédétel következtetett tétele utáni def.: „Mikor több egyforma vagy különböző nagyságú testet más testek olyképp szorítanak össze, hogy egymást érintik, vagy ha ugyanolyan vagy különböző sebességgel mozognak olyképpen, hogy ezt a mozgásukat bizonyos meghatározott arány (*ratio*) szerint közlik egymással, akkor azt mondjuk, hogy ezek a testek egyesültek egymással, s mind együttesen *egyetlen testet, vagy individuumot* alkotnak, amely a testeknek ezen egyesülése által különbözik a többitől.”

41 Leibniz: *Pacidius Philalethi*. In: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, F. Alcan, Paris, 1903.

év leforgása alatt fölzárkózik korának legjobb matematikusai közé, és amikor a dialógust papírra veti, épp útban van Angliából Hollandia felé, hogy személyesen találkozzon Spinozával.

A dialógus a végtelenség és a *compositione continui* paradoxonjait tekinti át. Megpróbál úgy kiutat találni a kontinuum labirintusából, hogy a változást, illetve a változás által fundált mozgást (hisz a mozgás nem egyéb, mint hely-változtatás) fogalmilag koherensen tudja végre elgondolni. A változás, melynek során valami A-ból nem-A-ba (pl. élőből holtba) megy át, vajon folytonosan megy végbe? Vagy ugrásszerűen, ugrások diszkontinuus sorozatán át? Vagy olyan folytonossággal, amit itt-ott a változatlanság nyugalmi állapotai szakítanak meg? A dialógusban egyik megoldás sem bizonyul kielégítőnek. Leibniz végül arra jut, hogy legjobb egy igen speciális értelemben diszkontinuusnak tekinteni a változást. E megoldást az arisztotelészi „érintkezés” fogalma alapján gondolja el: a változás kiindulós és végállapota, A és nem-A közvetlenül érintkeznek a határaik, végpontjaik mentén. Tehát az első végpontja érintkezik a második kezdőpontjával: eszerint minden geometriai intuícióval szemben el kell gondolnunk két olyan pontot, amelyeket nem választ el távolság egymástól, s amelyek mégsem esnek egybe, hanem megmaradnak két különálló pontnak. Az első pontban A megszűnik létezni, míg a másodikban nem-A elkezd létezni. E végpontról végpontra történő átmenet a dialógusban a *transz-kreáció* nevet kapja. Leibniz ezzel az okkazonalista stílusú transzkreacionálizmussal oldja meg a mozgás problémáját is: a mozgó test a mozgás minden pillanatában megsemmisül, majd újrateremtődik (megsemmisül az A helyen, s újrateremtődik a szomszédos nem-A helyen, végtelen sokszor az útja folyamán).

A dialógusban Descartes örvény-példája a *compositione continui* egy megoldási kísérleteként kerül terítékre. Leibniz úgy tekint erre a példára, mint amely a folytonosságot fizikailag kis építőkövekből építi fel, vagyis amely a *compositione continuit* fizikailag valósítja meg. Azonban rögvést túl is halad Descartes-on, amennyiben – Spinozához hasonlóan – rámutat arra, hogy ebben az aszimmetrikus keringési rendszerben egy befutott pálya minden pontja más-más sebességet implikál. Így viszont az építőkövek nem lehetnek azonosak a Descartes által feltételezett kiterjedt korpuszokkal, hanem kizárólag csak pontok lehetnek: „*corpus et spatium ex punctis componentur*”. A karteziánus örvénylés Leibniz szemében a kontinuum teljes végtelen felosztásának, vagyis az anyag ponthalmazáá porlasztásának a megvalósítása. Ez Leibniznél persze nem a végtelen sebességgel száguldó pontok szubtilis tűzfolyadékának képét fogja sugallni, mint Descartes-

nál, hanem egy olyan absztrakt módon tökéletes folyékonyágnak a képét, amelyben semmilyen darabosság, semmilyen rezisztencia, következképp semmilyen konzisztencia sincs, hiszen egymáson ellenállás nélkül elcsúszó pontokból áll csupán.

Mint tudjuk, Leibniz már az 1670-es évektől távolodik a korábban egy időre általa is elfogadott descartes-i korpuszkuális felfogástól, és az első *Animadversiones*-ekben (1675) már a kohéziós erőt hiányolja Descartes fizikájából. A descartes-i korpuszkuális plénum egy tökéletesen folyékony anyaghoz vezet. De ha így van, joggal veti fel a kérdést Leibniz: „Miért nem sodorja le a szél a fejünket, ahogyan a sapkákat lesodorja? És egy földhöz vágott kő miért nem fúrja át a földet, ahogyan átfúrja a vizet? Nevetséges kérdések, de nehéz magyarázatot adni rájuk.”⁴² Valaminek jelen kell lennie testünk korpuszkuái között, ami a szélfúvással szembeni kohézióját biztosítja, míg valaminek hiányoznia kell testünk és sapkánk korpuszkuáinak kapcsolatából, hogy a szél könnyedén leválaszthatja azokat, és arrébb sodorhatja tőlünk. Descartes korpuszkuális plénuma, a maga ütköző és folyton újra felosztódó részecskéivel, nem ad elégséges magyarázatot a kohézióra. A descartes-i örvénylés a benne megjelenő végtelen felosztással így derealizálódik Leibniz szemében, s veszíti el kapcsolatát a természettel, a természet valóságos működésével, hogy merő idealizációvá váljon, s válik ezzel párhuzamosan egyre sürgetőbbé annak az instanciának, mondhatjuk úgy is, *realitásnak* a fellelése, amely valódi kohéziót, belső tartást kölcsönöz az anyagnak, és teljessé teszi, abban az értelemben, ahogy az érett Leibniz a szubsztanciát vagy a monaszt teljesnek, teljesültnek nevezi.

Ha ez így van, akkor viszont eredendően alkalmatlan az örvény-példa arra, hogy Leibniznél a természet intenzitásának, intenzív végtelenségének a modelljévé válhasson, amilyen értelemben Deleuze aknáza ki azt Spinozánál. A példa ennyiben két okból is leértékelődik Leibniz számára: a Spinoza által említett meghatározatlanságokat a leibnizi differenciál- és integráalkalkulus már könnyedén számszerűsíteni tudja, így ez a fajta végtelen nem mutat többé a genuin filozófiai fogalomalkotás felé. Másfelől mivel e példa már nem áll nála szoros kapcsolatban a valósággal, nem a valóság végtelen komplexitásának az indikátora, ezért nem mutat a valóság leibnizi tudománya, a *mathesis metaphysica* felé sem. A karteziánus példa mondhatni intenzitását veszti.

42 Leibniz levele Oldenburghoz, 1670. szeptember 28.

Irodalom:

- Jean-Pascal Alcantra: *Sur le second labyrinthe de Leibniz*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Arisztotelész: *A természet*, L'Harmattan, 2010.
- Alain Badiou: *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.
- Yvon Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960.
- Henri Bergson: *Idő és szabadság*, Szeged, 1990.
- Jean-Marie Beyssade: *Études sur Descartes*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.
- Frank Burbage et Nathalie Chouchan: *Leibniz et l'infini*, PUF, 1993.
- Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin 1927.
- Gilles Châtelet: *Les enjeux du mobile*, Des Travaux/Seuil, 1993.
- Cusanus: *A tudós tudatlanság*, Kairosz Kiadó, 2000.
- Descartes: *Oeuvres de Descartes par Ch. Adam & P. Tannery I- XI*. Vrin, Paris, 1996; ill.
- Oeuvres philosophique I-III, par F. Alquié*, Classiques Garnier, Paris, 1999
- Gilles Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*, Gond, 1998.
- Simon Duffy: *The Logic of Expression: Quality, Quantity, and Intensity in Spinoza, Hegel, and Deleuze*, Ashgate, 2006.
- M. Gueroult: *Spinoza I*, Aubier, 1971.
- Kant: *A tiszta ész kritikája*, Akadémia Kiadó, 1981.
- A. Koyré: *From the Closed world to the Infinite Universe*, John Hopkins Press, Baltimore, 1957.
- A. Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéből*, L'Harmattan, 2010
- Leibniz: *Pacidius Philalethi*. In: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, F. Alcan, Paris, 1903.

- Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, L'Harmattan, 2005
- Leibniz: *Válogatott filozófiai írások*, Európa, 1986.
- Hegel: *A logika tudománya*, Akadémia Kiadó, 1979.
- Spinoza: *Erika*, Osiris, 1997.
- Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, Akadémia Kiadó, 1980.
- Spinoza: *Ifjúkori művek*, Akadémia Kiadó, 1981.
- Charles Ramond: *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1995.
- F. Zourabichvili: *Spinoza. A gondolkodás fizikája*, Göncöl kiadó, 2010.
- Fehér Márta: *A mérhető világ felé*. In: Világosság, 1974. 12.
- Anne-Lise Rey: *Les paradoxes de la singularité: infini et perception chez G. W. Leibniz*. In: Revue de Métaphysique et de Morale 2/2011
- Gilles Deleuze: *Deleuze explique Spinoza – Vincennes, 1978-1981*
- <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=188&groupe=Spinoza&langue=1>

Zemplén Gábor Áron:

Analitikus szivárványfilozófia és Newton végtelenül egyszerű színelmélete¹

Hány egyszerű színből áll a szivárvány? Sokan válaszolnak erre a kérdésre úgy, hogy hét szín van a szivárványban. A tizennyolcadik századi költők gyakran megénekelték, a tankönyvek az ábrák mellé rendre meg is nevezték a hét színt (Gouk 1994; Nicolson 1963). Persze sokan azt mondanák, hogy ez téves, valójában végtelen sok színre bontható a szivárvány, ahogy a prizma is a fehér fényt végtelen számú színre bontva hozza létre a spektrumot. Mindkét válasz Newton munkásságának hatására terjedt el.

Newton színelméletének első publikált változatában, az 1672-ben az angol Királyi Társaságnak küldött levél ötödik tételében így fogalmaz:

[...] tehát kétféle szín létezik: Az egyik eredeti és egyszerű, a másik viszont összetett. Az eredeti, vagyis elsődleges színek: a vörös, a sárga, a zöld, a kék, és a bíborlila, valamint a narancssárga és az indigókék és a közbülső színek végtelen sorozata. (Newton 1977, 21)

A nyelvi szerkezet az utolsó két színt valamennyire elválasztja az első öttől, és ha felidézzük, hogy Arisztotelésznél csak három szín van a szivárványban, továbbá, hogy Newton előtt nemigen ábrázolták a szivárványt hat színnel sem (3, 4 vagy 5 szín volt a leggyakoribb) egy harmadik válasz is felsejlik. E szerint csak öt szín van a szivárványban.

Annyit mindenesetre állíthatunk a „Hány egyszerű színből áll a szivárvány?” kérdésre, hogy Newton szerint öt, hét, végtelen színből, és pont ugyanennyi egyszerű szín is létezik. Ahhoz, hogy ezt a szokatlan megfogalmazást racionális stratégiának tekinthessük, felvázolom azokat a feszültségeket az optika formálódó nyelvében, amelyek elemzésével bemutatható a matematizáló hagyomány, a késői skolasztika és a formálódó korpuszkuális filozófiák fogalmi rendszereinek mély konfliktusa, és ezen keresztül új szempontból értékelhető Newton stratégiai manőverezése elmélete színdefiníciójában. Egyfelől amellet érvelek, hogy a három válaszlehetőség közül a végtelen számú egyszerű szín nem volt problémamentesen illeszthető sem az arisztotelianus színelméletekkel, sem a geometriai optikával, és Newton tételeinek kifejtésekor a megfogalmazások ezeket a konfliktusokat rejtik el. A stratégiai manőverezés a kor formálódó tudósközössége számára nem

¹ A kézirat elkészítését az OTKA „Perspektíva és megismerés a kora újkorban” (K 81165) pályázata, valamint TÁMOP (4.2.2.B-10/1) támogatja.

tette nyilvánvalóvá az elmélet teljes mélységét, és a többértelmű megfogalmazás a kritikák elleni védekezés fontos technikájává vált. *Ut pictura poesis*; az ábrázolási konvenció radikális átalakításában érdekelt Newton az ábrakon keresztül is manőverez, hiszen színelmélete a kor több diagramm-készítési konvenciójával is ütközik. Ez az értékelés lehetőséget ad arra, hogy az öt és a hét szín lehetőségét vizsgálva a Newton-recepció több, jól ismert Newton félre-értelmezését legitim és a kor fogalmi hálójába jól illeszkedő interpretációnak tekintsük.

1. Az eredeti színek

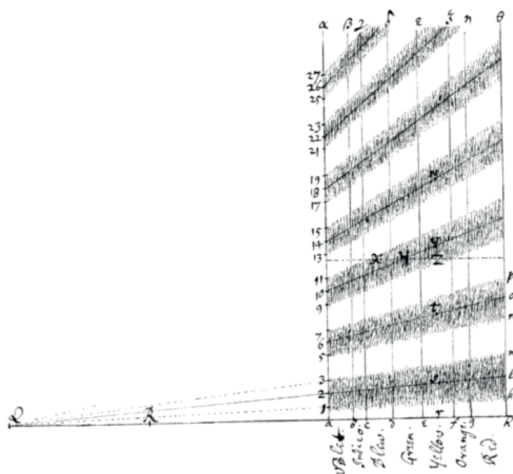
1.1 Egyszerű fényszínek és pigmentszínek

Newton kétféle színről beszél. Mielőtt megvizsgálánk, hogy számára ez a dichotómia mit jelent, szögezzük le: teljesen általános volt a korban, hogy *valamilyen* felosztást vagy dichotómiát alkalmaztak a színek tekintetében. A pigmentkeverési hagyomány az ókortól alapszínekben és azok keveredéseiben vizsgálta a színeket, és ezek nyomai a korai természetfilozófiai szövegekben rendre meg is jelentek (Gage 1993). Newton diákéveiben sokat kevert színeket, és ez a felosztás mind a közismert primitív elméleteken, mind a gyakorlaton keresztül nyilvánvaló volt számára (Westfall 1980). Valószínűsíthetően tehát használta az elkülönítést „színkeverés” értelmében, hiszen az *Optika* különböző kiadásainak ábráin a spektrum színeiből álló színkörével általában hetes felosztással konkrét színkeverési tanácsot ad.

Persze így *fényszíneket* és nem *pigmentszíneket* lehet keverni, és ez egy igen lényeges felosztás, amivel Newton legkésőbb az 1660-as évek első felében már megismerkedett. A sugárzó fény (színei) és a tárgyról visszavert fény (színei) között a természetfilozófiában „tananyagként” szerepelt a különbség. A sugárzó fény (*lux*) az optikai hatás (*lumen*) révén látható, a tárgyról szembe jutó fény (és szín) akkor válik láthatóvá, ha a sugárzó fény (szín) aktiválja. A magyarázati keretek ugyan részleteikben eltértek, de az elméleti szövegek Avicennától kezdve megtették a fenti különbséget: a *lumen* a *lux* speciese. A középkorban már virágzó fény-kísérletek ehhez az elkülönítéshez kapcsolódva beszéltek emphatikus, irreális, látszólagos, vagy valódi, objektív színekről. A dichotómia világos, a megfogalmazás konfúzus volt az egyre kifinomultabb kísérleteket és magyarázatokat kidolgozó kora modern szerzőknél. Tipikusan az összes színt az üveggömbön vagy prizmán keresztül megjelenő színek segítségével magyarázták, hisz a tizenhetedik században domináns megközelítés szerint a leggyümölcsözőbb kutatási irány a *látszólagos* színek alapján magyarázni *valódiakat*.

Robert Hooke a vékony filmek és rétegek interferenciaszíneit vizsgálva az irizáló színek mikroszkópos leírásával bővítette a kísérleti optika példatárát,

és a vékony filmek színeit használta *explanans*-ként a visszavert fény színeinek értelmezésekor, vagyis *fényszínekkel* magyarázza a *pigmentszíneket*. A vékony filmeket Newton is felhasználta, hogy a pigmentszíneket magyarázza. Newton még diagramot is készített, az ún. nomográfit (*nomograph*, 1. ábra), amely a *lumen*, a fény színei és a *lux*, a természetes, visszavert színek korrespondenciáját adja.² Szemben a klasszikus pigmentkeveréssel, Hooke és Newton szerint nem kitüntetett pigmentszín keverésével állíthatók elő az egyéb pigmentek színei, hanem az egyszerűbb, alapvetőbb fényszínekből keverhetők ki a pigmentszínek. Egyszerű szín ebben az értelemben az öt illetve hét alapszín. Mivel a nomográf a rétegvastagság függvényében egyre növekvő mértékű keveredéssel a spektrum hét kitüntetett színét tartalmazza, így Newton a pigmentszíneket a nomográffal, a nomográf összetett színeit a spektrum színeivel magyarázza, tehát végülis *fényszínek keverésével* magyarázza a *pigmentszíneket*.



1. ábra A nomográf a spektrum színeit és a vékony filmek gyűrűinek átfedését kapcsolja össze. (MS Add. 3970.3, f. 522r)

Ezt érthetjük úgy, hogy Newton a fehér fényt összetettnek tekintette és hét alapszínt különített el, amiből minden szín kikeverhető. Ugyanakkor a

² Hooke még megoldhatatlannak tartotta a filmrétegek vastagságának mérését, Newton szabad szemmel végzett megfigyelések és ügyes számítások alapján a mai értéektől sem távoli 1/80 ooo hüvelykben adta meg a fényvel interferáló éter hullámhosszát (monokromatikus sárga fényre, elete során többször megváltoztatva az értéket). Ez egyben korpuszkuláris felfogásának léptékét is mutatja.

triviális optikatörténeti értelmezés alapján és geometriai optikai elméletében hozzárendelte a változó törékenységű sugarakat a konkrét színekhez. „A végtelen számú szín = a törésmutatók/színek végtelen sorozata” a helyes fizikai értelmezés. Az elméleti hagyomány valódi/látszólagos felosztásában megfogalmazva azonban ez azt jelenti, hogy a fényből létrehozható spektrumszíninek száma végtelen, és Newton ezekkel a színekkel magyarázza a természetes színeket. Olvasható a szöveg a pigmentkeverési és az optikai hagyomány felől is, egyszerre beszél egyszerű (öt) hét színről a pigmentkeverés nyelvén és végtelenről az optikai elméletek nyelvén.

Retorikai stratégiaként vizsgálva, Newton több elméleti hagyomány fogalmait helyezi egy mondatban egymás mellé, ezáltal hozva létre ún. fogalmi kiazmust. Newton tételében világos példáját látjuk annak az általános megfigyelésnek, amit Leah Ceccarelli tett a fogalmi kiazmusok szerepével kapcsolatban: különösen alkalmasak megerősíteni fogalmi kapcsolatokat a különböző területek lexikonja között, és így interdiszciplináris kapcsolódások létrehozására képesek (Ceccarelli 2001). Newton azonban nem pusztán két színkeverési hagyományt, hanem, ahogy ezt a következőkben látni fogjuk, két optikai hagyományt is összekapcsol az ötödik tételben.

1.2 A geometriai és a fizikai sugár

Az optika elmélete az ókortól a geometriai hagyományhoz kapcsolódott, vagyis egy tetszőlegesen osztható világban mozgott. A matematikai idealizáció konkrét kísérleti szituációkban (tehát valóságosan) nem jelenhet meg. Ezzel szemben a 17. századi, részben az epikureus filozófiák újraéledésével terjedő részecske-alapú szemlélet fizikailag véges kiterjedésű entitásokkal dolgozott. Newton, mentora és olvasmányai alapján (Isaac Barrow, valamint Hooke, Boyle, Charleton, Descartes), mindkét hagyományt ismerte, és számos kísérletet végzett, ami az utóbbi hagyományhoz kötötte. Korpuszkuláris értelemben illetve egy konkrét kísérleti szituációban csak véges számosságú halmazról beszélhetünk: nagyon sok egyedi fényrészecske, mind saját törésmutatóval.

Newton más helyeken hangsúlyozza a „geometriai” és a „fizikai” sugár fogalmának különbségét. Ezek nem tekinthetők ekvivalensnek, a geometriai és fizikai sugarak halmazai között nem determinisztikus a kapcsolat, csak esetleges, indeterminált kapcsolatokat hozhatunk létre. Ráképezésről (szűrjekció) beszélhetünk a geometriai és fizikai sugarak között, de leképezés (injekció) vagy megfeleltetés (bijekció) nincs.

A fent idézett ötödik tételben a *végtelen* kifejezés használata további kétértelműséget rejt. Newton nem diszambiguálja a két értelmet, hisz nem

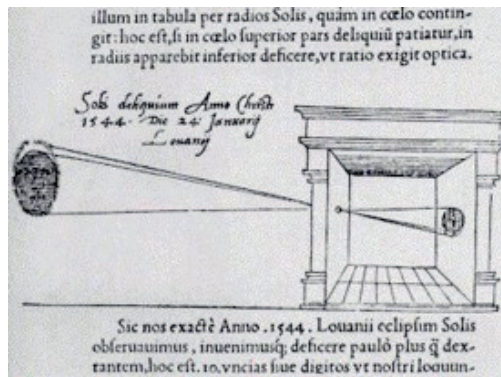
teszi evidenssé, hogy a végtelen a fizikai sugarakra vagy a geometriai sugarakra vonatkozik. Valójában igen bravúros ez a többértelmű megfogalmazás, mert számos probléma nincsen explicálva benne, s ezáltal nem teszi nyilvánvalóvá a két fogalmi háló feszültségét, hiszen a megfogalmazás látszólag érthető mind geometriai optikai, mind fizikai optikai értelemben. Vagyis már annak két értelme van, hogy „Newton szerint végtelen számú elsődleges szín létezik.” Beszélhetünk ugyanis geometriai sugárról és fizikai sugárról, az elsődleges színek száma tehát lehet megszámlálhatóan sok és megszámlálhatatlanul sok.

Ez egy *ontológiai problémát* rejt, és módszertanilag több ponton problematikus állásponthez vezet. Mielőtt azonban továbblépnénk az elemzésben, fontos tisztáznunk: ma már általában úgy tekintjük, hogy a tizenhetedik századi optikai munkák mindegyikének elemzése során hasonló fogalmi nehézségeket találhatunk. Egyfelől ez várható a 17. századi formálódó tudományos közösség disszenzuális kultúrájában, ahol a résztvevők vitáznak, gyakoriak a polémiák és a társadalmi kredit elosztása során a vitatott álláspontok sikeres megvédése a társadalmi siker egyik formáját is jelentette. Egy ilyen kultúrában a folyamatos támadások a résztvevőket az explicált álláspontokon *belüli* topikus potenciál minél jobb kihasználásában teszik érdekeltté, amely megfelelő elemzési technikákkal jól elemezhető (Zemplén és Demeter 2010).

Másfelől az ókori geometriai optika skolasztikába oltott és a 17. században általánosan elterjedt változata, a perspektivista hagyomány éppúgy inherensen terhelt volt a fogalmi feszültségekkel, mint ahogy a tizenhetedik századi korpuszkuláris filozófiák. Newton elméletében a párhuzamosan használt fogalmi hálók feszültségéből fakadó hasonló belső ellentmondások rekonstruálhatók, sőt kimutatható, hogy a kortársak ezek jó részét észlelték is. Olyan terminusok használata, amelyek egyszerre érthetőek az elméleti nyelven (geometriai optika) és a hipotetikus fizikai magyarázat nyelvén (a korpuszkuláris filozófiákban) valójában súlyos fogalmi konfúziót lepleznek. A kortársak számára is létező nehézség miatt azonban kevesen mertek olyan merészen eltávolodni a bevett nézettől, mint a „modern” newtoni elmélet. Jól, talán túl jól is ismertek Descartes fizikai és optikai elméleteinek abszurd belső ellentmondásai, de ez csupán a legjobban dokumentált eset, hogy mi történik, ha a fogalmi zavart keresik és kimutatják. Newton retorikai stratégiája, mint lassan kezd kirajzolódni, *elrejt* ezeket a nehézségeket. Descartes egyik legkíméletlenebb kritikusaként pontosan láthatta azokat a veszélyes területeket, ahol a fogalmi hálóban konfliktusok nehezítették a sikeres elméletek megfogalmazását. Elsőként ezek közül vizsgáljuk meg a geometriai optika, a „képecskék” és a fizikai sugárfogalom feszültségét.

1.3 A „képek” leképezése

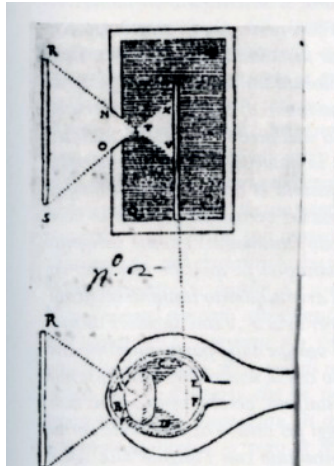
A látósugár a szemből a tárgy felé irányulva egy aktív látásmagyarázat részét képezte. Eukleidész és Arisztotelész idején bevett volt, és bár a Középkor még erősen magán hordozta a Filozófus kézjegyét, az Európában kialakuló perspektivista hagyomány számos ponton eltávolodott az antik szerzőktől. Már Ptolemaiosz optikájában a szemből táguló gömb(szelet) modellezi a látást, de a hányatott sorsú kézirat jelentős hatást csak közvetve, elsősorban arab tudósok, mint Alhazen munkái nyomán fejtett ki. A reneszánsz perspektivikus ábrázolási hagyomány jól illeszkedett a gömbi terjedés modelljéhez és a középkori „species”-elmélethez, az elterjedt látásmagyarázathoz, amely vékony, a tárgyról leváló hárttyákkal adta anyagi modelljét a látásnak. Ha a gömbhöz a matematikai modell, akkor egy sötétkamra lyukán keresztül a tárgy *képe* képeződik le a belső falra. A csillagászok már évszázadok óta vizsgálták a Napfogyatkozásokat ezzel a módszerrel.



2. ábra Az 1544-ben Gemma Frisius által megfigyelt Napfogyatkozáson jól látszik, hogy a sugarak a képek egy-egy kiténtetett pontját kötik össze (Vaquero 2007).

Kepler „forradalmi” elméletében is megmarad a fénypontból táguló gömb(szelet), a látás geometriai értelemben a látósugarak által meghatározható, de végtelenül osztható kúp. A látható-látvány-látott magyarázati sémában Kepler a fényt végtelen sebességűnek tekinti, ami hasonló tárgyalást tesz lehetővé, mint a skolasztikus szerzőknél (Lindberg 1976), a retinán leképezve megjelenő vetített képet pedig leírhatónak tekinti terjedő, két-dimenziós gömbhéként. Ám egy

ideig még a retinán leképeződő képet is egyszerű egyenesekkel eredeztették és az ábrázolásokon a hangsúly egy *konkrét fizikai tárgyleképezésén* volt. Esetenként az ábrázolásakor figyelmen kívül hagyták, hogy a szem nem egy apró nyílás, egy homogén közeg „beltere”, hanem maga is optikailag aktív, fénytörő közeg.

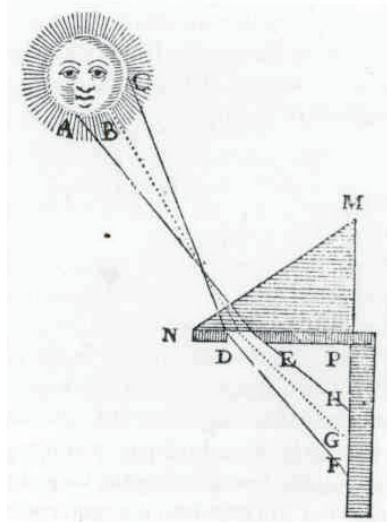
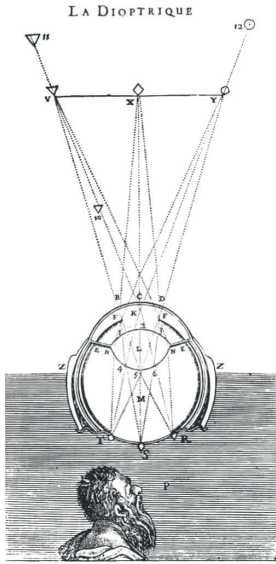


3. ábra Gyakorlati perspektíva („Prospettiva Pratica”) Ludovico Cardano (il Cigoli) kézirataiban. A tárgy és a képe jól láthatóan ábrázolható a korban ismert geometriai optika teljes eszköztára nélkül is. (1613, Ms 2660A/Uffizi; <http://www.lumen.nu/rekvel/d/wp/?p=352>)

1.4 A lencse/szem leképezése

A kép leképezése az optikai rendszerek megismerésének függvényeként egyre bonyolultabb feladattá vált. A lencsékre épülő modern tudomány számára egyre nagyobb jelentőségű volt a fénytörés pontos törvénye, az olyan közelítések már nem voltak elégségesek, mint Robert Grosseteste nagyvonalú fénytörési szabálya, mely szerint a törési szög mindig a beesési szög fele. Több tudós érdeklődésének is homlokterébe került a fénytörési probléma Európa azon területein, ahol a legjobb lencsecsiszolók is dolgoztak. A tudománytörténet nemzeti hovatartozása és szimpátiája alapján az angol Thomas Harriot 1601 előtt, a holland Willibrord Snel 1621-ben vagy a Hollandiában élő francia René Descartes 1637-ben fedezte fel a ma már gimnáziumokból ismert szinusz-törvényt. Míg a 17. század elején

a demonstrálandó tartalom az, hogy a retinán megfordult kép jelenik meg, a fénytörés szinusz törvényének felfedezésével az is ábrázolhatóvá vált, hogy milyen úton haladnak az egyes fénysugarak.. Vizsgáljuk meg Descartes ábrázolását a retinális kép kialakulásáról, ami a látás értelmezésében is forradalminak tekinthető.



4-5. ábra Descartes ábrája a retinális kép kialakulásáról. (Fishman 2008). Kvalitatív optikailag is majdnem pontos (a belső pont belső sugara és a külső pontok külső sugarai alig törnek meg) és geometriai optikailag is majdnem pontos (YF sugár alig törik meg C pont fölött, a lencsetesten kívül). Descartes ábráján (5. ábra) a prizmán keresztül vetülő kép megfordításában a fénytörő közeg nem vesz részt, a prizma „csak” a fény töréséhez és a megjelenő színekhez járul hozzá (Zemplén 2005).

Az ábrát több irányból is nézhetjük, a korabeli, elsősorban skolasztikán edződött olvasó és a geometriai optika felől. Az első olvasatban fontos, hogy a szakasz képe B, C, D pontokon egy-egy merőleges sugárban érinti a szem optikai rendszerének felületét. A skolasztikus munkáknál a fény és a szín az elsődlegesen észleltek, de nem közvetlenül, hanem virtuálisan jelennek meg a szemben és így a látó számára. Egy megvilágított tárgyat sok nézőpontból szemlélhetünk, így a tárgy egyes pontjairól különböző irányba terjedhetnek a fényből létrejövő színek fajtái

(species). A konfúziót elkerülendő a látás számára a közegen át gömbhullámként terjedő speciesek közül *csak* kitüntetett sugarak tudnak re-prezentációt létre hívni a szembe jutva. A legtöbb szerző szerint csak *a merőlegesen beeső* sugarak válhatnak észleltté.

A merőlegesen beeső sugarak révén látott „intencionális species” a fényen és a színen túl további attribútumokkal is rendelkezhetett egy perspektivista számára. Witelo például felsorolja a következőket: távolság, hely, tárgyasultság („korporealitás”), alak, méret, folytonosság, elkülönültség, szám, mozgás, nyugalom, felületi durvaság és finomság, fényáteresztés, sűrűség, árnyék, kivethetlenség, szépség, csúnyaság, valamint hasonlóság és különbség. A szemben kialakuló „látható species” a tárgyról a szembe jutó színek vagy egyéb attribútumok intenciója, vagyis a szerzők tipikusan a kvalitatív változások egyik aleseteként kezelték a színészlelést (Smith 1987).

Ebben a „kvalitatív optikai” olvasatban a fény törése révén sérül, a „látott minőségei” a sugarak beesési minőségének függvénye. Ha megnézzük a B, C, D pontokon merőlegesen belépő sugarakat, azt látjuk, hogy sem a szembe, sem a lencsébe jutva nem törnek meg, pusztán minimálisan változtatják meg irányukat a lencse és az üvegtest határán, közvetlenül összefutásuk előtt.

Ez az olvasat topológiailag nem tér el jelentősen a 4. ábrától, csak az átfordulási pont került a lencse belső felületéhez. Optikailag így tiszta a helyzet. Azonban a gömbi lencsék (gyakorlatból már korábban ismert) aberrációja alapján a lencsetest különböző részein áthaladó párhuzamos sugarak nem egy pontban, hanem a lencsetest tengelye mentén, egy szakaszon találkoznak. Ha megnézzük, a központi szakasz kitüntetett pontjai, mint K és 5 nem pontosan a fénytörő közegek határvonalain találkoznak.

Mivel az ábra egyáltalán nem „megfigyelés” rögzítése, inkább egyfajta geometriai demonstráció, feltételezhetjük a tudatos szerkesztési elveket. Ha ránézünk Descartes ábrájára a prizma fénytöréséről (5. ábra), az látjuk, hogy a nap képe nem a prizmán belül vagy a prizma és a függőleges ernyő között fordul meg, hanem egy kis képecske már fordítva éri a prizmát. Vagyis az ábrázolási konvenció megőrzi a képek leképezésének fő elemeit, és ezt – amennyire lehet – a vizsgált optikai rendszertől függetlenül, térben elkülönítve, az elé helyezi. Az optikai közeg határára már egy fordított kép vetül, és ez a kép utazik tovább a falra vetülő képet létrehozva. A Napból kiáradó fény kitüntetett sugarai nem a párhuzamosak, hanem az ellentétes oldalról érkezők, hiszen az ábrának érthetővé kell tennie, hogy a kép megfordul.

A 4. ábrán is azt látjuk, hogy a kép leképeződése nyomot hagy: a sugarak kereszteződésai kitüntetett síkokban találhatóak. BCD mentén a két szélső sugár

középnyalábjai még nem találkoztak, a K pontban összefut a három középsugar, és ezzel BKD, azaz egy vízszintes mentén egy belépési síkról beszélhetünk, ahol megkezdődik a kép teljes megfordulása. A K és az 5 pont között az optikai rendszer aktív részében történik a leképeződés, a lencse belső felületétől a kollimált sugarak már a megfordított képet vetítik a retina belső falára.

Descartes ábrái tehát jól olvashatók a „kvalitatív” optika felől is, bár már nyilvánvalóan szakított a perspektivista hagyomány számos skolasztikus elemével (Tóth 2008). A fénytörés törvénye és a szem optikai rendszerként való modellezése tehát nem zárta ki vagy tette értelmetlennek a skolasztikus kvalitatív optikát. Sőt, az ábráról „kvázi-képek” is leolvashatók, a nyalábok szekvenciális kereszteződésai mentén. Ezzel az analitikus felbontással ugyan megmutatható, hogy nem csak a merőlegesen beeső sugarak hozzák létre a látványt, de a skolasztikus és perspektivista hagyomány sem feltétlenül sérül a geometriai optika új felfedezése, a fénytörési törvény hatására. A geometriai sugarak ábrázolási hagyománya a képek leképeződésével jól megfér még Descartes ábráján is: a „sugár” fogalma egy-egy pont leképezését lehetővé tette az analízis céljaiból, de nem sugarakat látunk, hanem képet, látványt.

1.5 A fizikai sugár

A fény hatására észlelhetővé váló színek értelmezését több oldalról lehetett megközelíteni. Newton számára már nem a geometriai optika hagyománya nyújtotta a magyarázati sémát, hanem a descartes-i, korpuszkuláris alapokra épülő korabeli fizikai optika, amely elsősorban már nem formai okot, hanem ható/anyagi okot keresett. Ez a fizikai optika a geometriai sugarat a látásmagyarázatban kitüntetett szerepet kapó fizikai sugár egyfajta modelljének tekintette, szemben a species-elmélettel, amely a sugarat inkább segédhipotézisként kezelte, amit olyan bizonyításokban felhasználhatónak tekintett, mint például: „Ha egy szakasz távolsága nő a szemtől, akkor a végeihez húzott sugarak által bezárt szög csökken”.

Egy geometriai sugarat fizikai sugárral egyenlőnek tekinteni nyilvánvalóan kontrainuitív volt, hiszen egy apró lyukon át hogyan jutna be keresztül-kasul a sok sugár, ami pl. a camera obscura sötétkamra-képét hozza létre? A fizikai realizáció nem csak a fizikai sugarak esetében volt kérdés: ugyanígy problematikus volt az, hogy mi választja ki a minden pontból minden pontba eljutó speciesek közül a láthatókat. A geometriai optikai „gömbök” hogyan terjednek egymáson keresztül? A „merőleges” sugár primátusa és elsőbbsége részben ilyen problémákat

küszöbölt ki. Egyes esetekben emiatt a szerzők rendre elhanyagoltak bizonyos hatásokat, és apró csúsztatások révén tudták a fény-tárgy-látó-látott-látvány kontinuitását megőrizni. A modellek párhuzamos használata is megfigyelhető: Descartes például a fény természetéről hol így (végtelen sebességüként), hol úgy (véges sebességű, részecske-alapúként) ír.

A heterogén optikai hagyomány azonban mély ontológiai dilemmát örökölt. Arisztotelész számára a látás során nem kell semmilyen anyagi folyamatnak végbemennie. Ahogy egy pohár mögött látszó tárgy színe – megfelelő szögből nézve – szinte megtölti a poharat – vagyis színesnek látjuk a pohárban levő szintelen vizet – ugyanúgy a szem (mint közeg) csak felveszi a tőle fizikai értelemben elválasztott, de optikai értelemben nem független közegben megjelenő színt (Burnyeat 1995). A közeg kvalitatív módosulásai a tudat kvalitatív módosulásaival, az észlelt színekkel korrelálnak. Már a közeg is a fénytől válik átlátszóvá (*diaphanes*) és a színek is így válnak láthatóvá.

A módosulások azonban egy fizikai elméletben egész más módon jelennek meg: a fény részecske, amit módosulva (pl. megpördülve, fénytörés esetén útvonalát megváltoztatva), vagy módosítva (más részecskéket mozgatva) hoz létre materiális értelemben vett módosulásokat a szem, majd az idegrendszer egyre finomabb „spirituszaiban”. Az észlelés „kvalitatív” és „kvantitatív” modellje a legtöbb szerző esetében ugyanazon az értelmezési tartományon osztozott, gyakran némi átfedéssel. Azonban az ontológiai státuszok kiosztása nem volt egyértelmű.

Már a perspektivista hagyományban kettős a színek státusza. Witelo beszél a színről, mint a sok közül az egyik attribútumról, de a színről, mint formai okról is, a vizuális modalitás elsődleges észleletei kételemű halmazának (fény, szín) egyik tagjaként. A fény (ok) – attribútum (észlelt „okozat”) reláció mindkét argumentuma lehet a szín, a fény a tárgyak színét teszi láthatóvá, de mindkettő elsődlegesen észlelt (Smith 1987). A fizikai optika részecske alapú megközelítése ontológiailag azonos státuszúnak tekintette a fényt és a színt, mint fényrészecskék módosulatlan, vagy módosult állapotban. Nézzük meg részletesebben, ahogy ez a probléma felmerül Newton végtelen számú színével kapcsolatban.

2. Newton és a színek végtelen fajtája

2.1 Geometriai és fizikai törésmutató

Az optikailag eltérő sűrűségű közeg határfelületére merőlegesen beeső fizikai sugár továbbhaladva is fehér/szintelen marad. A nem merőleges, tehát bizonyos

értelemben nem kitüntetett sugarak azonban a határfelületen szétválnak, a fénynyaláb különböző törékenységgű sugarakra esik szét. Ha például egy prizmán engedjük át a fehér fény nyalábját, létrejön a színes spektrum. Mivel a spektrum színei Newton számára megszakítás nélküli sorozatot alkottak, indokoltnak tűnt a végtelen számú eltérő törésmutatójú fény feltételezése. De vonatkozhatott-e ez a geometriai sugarak végtelen számára?

Ha a végtelen számú színt úgy értjük, hogy a geometriai sugarak száma végtelen, elég abszurd ontológiai feltételezéshez jutunk. Ahhoz, hogy valahány színt lássunk (*in specie*) megszámlálhatatlanul sok eredeti színfajtat (*genus*) kell feltételeznünk. Számolhatatlanul sok geometriai sugár operál magyarázóként, holott minden egyes magyarázatban csak megszámlálható részecske és így szín lehet. Ráadásul, ahogy már tárgyaltuk, a leképezés a két halmaz között indeterminált.

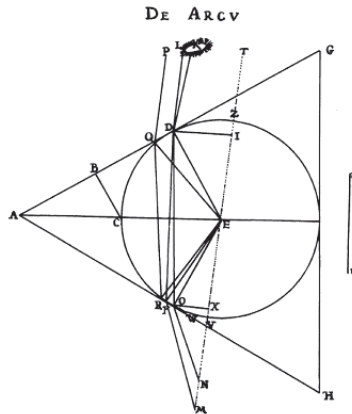
És ha úgy értjük, hogy végtelen sokféle *fizikai* törésmutatót feltételezve állítja Newton azt, hogy végtelen számú szín létezik? Egy korabeli olvasónak, aki minden bizonnyal a skolasztikus/perspektivista hagyományban nőtt fel, Newton megoldása valószínűleg ebben az értelemben is nagyon „pazarló” volt. Az arisztotelianusok a színeket a fény és a sötét, a fehér és a fekete keveredésével magyarázták, a fény módosulásaként tekintettek a színekre. Mivel sokféle közeg és tárgy kerülhet a fény útjába, empirikusan is sokféle színnel találkozhatunk, azonban a magyarázati séma két ható/formai okot feltételez. A mechanikus filozófiák tipikusan két alapvető/elsődleges szín létrejöttével magyarázták a többi színt, amely a fényrészecske valamilyen tulajdonságának megváltozásához volt kötve. A kortársak közül ketten is (Hooke és Huygens) Newton szemére vetették, hogy túl sok létezőt tételez fel, és mindkét szerző két alapszínnel operáló modifikacionista elméletet dolgozott ki (Steinle 1993).

2.2 Marcus Marci és a beesési szög függvényében változó törés

Érdemes ezen a ponton egy korábbi elmélet részletét megvizsgálni, mivel Marcus Marci modellje számos hasonlóságot mutat Newton megoldási javaslatával, de kompatibilis a perspektivista hagyománnyal. Marci prizmakísérleteket vizsgálva korpuszskuláris modellt dolgozott ki, amelyben a merőlegesen belépő sugarak a fény módosulatlan útját jelölték ki, amely mentén az attribútumok észlelhetők voltak. Ahogy Garber részletesen elemzi, a nem merőleges belépés esetén az optikai közegek sűrűségétől függően a merőleges felé vagy attól elfelé haladva pedig a színek keletkeznek, a fény módosulásával. A megoldás elegánsan

ötvözi a skolasztikát, a perspektivista hagyományt, a geometriai optikát és a korpuzszulák tanát (Garber 2005). A fehér fény ható ok is és egyben anyagi ok is lehet, hiszen homogén. A közeg módosít: a sűrűség/ritkaság különbségének hatására megjelennek a színek. Amikor azonban sugarakról beszél, akkor Marci „egyenességüket” vizsgálja, a belépés síkjára állított merőlegeshez való viszonyukat, és ez alapján különít el színeket. Ez az akcidencia az esetleges közeghatár-fény viszonyra jellemző, nem a sugár esszenciális tulajdonsága, mint Newtonnál.

Marci részletesen megvizsgálja, hogy a prizmán végzett kísérleteit milyen „alapon” vonatkoztathatja a szívárványra. Vagyis egy esőcseppet modellező kör és egy prizmakeresztmetszetként szolgáló, a kör köré szerkesztett egyenlő oldalú háromszög esetében szerkeszti meg különböző sugarak útvonalát. Newton ugyan javasolja a 60 fokos, egyenlő oldalú prizma használatát, de ilyesmi ábrát nem készít.



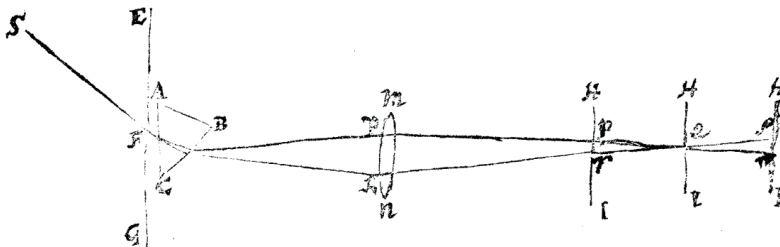
6. ábra Marci ábráján a Nap képe megfordul a leképezés közben: a nem merőlegesen beeső sugarak megtörnek, minél erősebb a deviáció a merőlegetől, annál erősebben (Garber 2005).

Mint látható, az AG oldalra szerkesztett ED merőleges egyben a kör sugara is. Az itt találkozó és ezen a ponton közösen belépő sugarak L és K. A fényforrás széléről L, a közepéről K érkezik. Az LD útján belépő sugár/részecske LO, majd a prizmából kilépve ON szakaszon halad, míg a középről induló sugár a KD-DF-FM nyomvonalon. „Mivel az LD sugár [radius] a fényforrás perifériájáról érkezik [peripheria luminosí], ezért egyenesebb [magis rectus] a KD sugárnál, amely ugyanezen fényforrás centrumából érkezik, ez a KD sugár vörös színt hoz létre, míg LD bíborlilát” (Garber 2005, 182). A prizmán/üvegcsuppen keresztül a

fényforrás képe jelenik meg. Egy adott látószög alatt látott fényforrás leképeződik egy színes képpé, és bár az ábra hasonlít a newtoni diagramokhoz, valójában nem igényli az eltérő törésmutatójú sugarak feltételezését. A sugarak eltérő színei az eltérő belépési szögekhez és a belépési pontra állított merőlegeshez való eltérő viszonyhoz kapcsolhatók. Alapvetően képek átképeződéséről beszélhetünk, amelyben egy-egy színes sugár példája illusztrálja a tükrözött kép (színeinek) kialakulását.

2.3 Newton kettősen olvasható ábrái

Marcival szemben Newton igyekszik kerülni azokat az ábrázolásmódokat, amelyekben a kép-kép transzformáció, vagy akár a gömbi terjedés látványos. Elméletének első, 1672-es publikációjában nem is közöl diagramot az ún. döntő kísérletről, de egy ábrát mellékel egy másik prizmakísérletről.

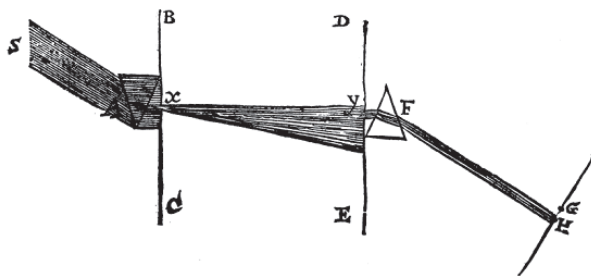


7. ábra Newton első publikált ábrája prizmakísérletről. A prizma szétválaszt, a lencse megfordít. (Phil. Trans. 1672, 3086)

Itt összesen egy belépő sugár látszik, ami 'felhasad', de a Nap képének leképezését nem lehet az ábrán értelmezni. Egy korabeli olvasónak zavaró lehetett a rajz, hiszen a fordított kép egy területi leképezést értelmezett, Newton sugara pedig egy időbeli folyamatot, mert egy geometriai sugáron csak úgy osztozhatott két entitás (a két kilépő, színes sugár), hogy azok időben követték egymást.

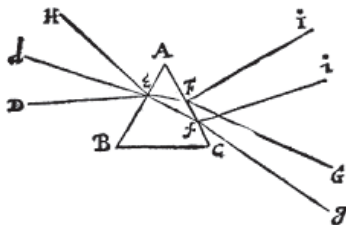
Amikor később ábrát mellékel az egyik levélhez, a párhuzamosan belépő sugarak közé rejti a nem párhuzamosakat, így ez az ábra már 'atemporális', a geometriai optikának megfelelően, de az apertúra mögött haladó fénynyaláb már nem párhuzamos. A kép-transzformáció paradigmájának nyomaként látható, hogy bár nem szerkesztett a kép, az SX szakasz és az xy szakasz hossza nem tér

el jelentősen, sőt a napot (fényforrást) jelentő S pontban a sugárnyaláb hasonló kiterjedésű, mint az y pontban. A Nap (S) képe egy apró lyukon is át tud jutni, és ugyanaz alatt a szög alatt látszik, mint a fényforrás az égbolton. Newton elmélete értelmében a párhuzamos beeső sugarak a prizmán megtörve különböző törékenységű sugarak széttartó fénypásmájában haladnak tovább. A megtört és egy ponton átengedett fény természete, hogy keverék, más-más törékenységgű sugarakból áll. Ezt akarja bizonyítani ugyan az ábra, de zseniálisan kétértelmű megrajzolásával az alapvetően eltérő geometriai optikai elmélet gömbi terjedési paradigmája felől is olvasható a DE ernyőig.



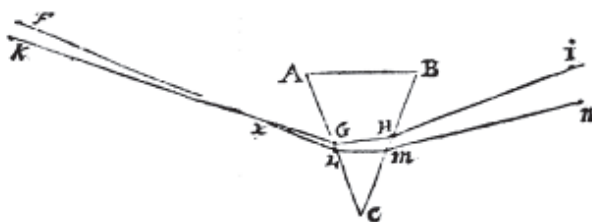
8. ábra A döntő kísérletről publikált első ábra (Phil.Trans. 1672, 5016). Az y nyílástól már nem széttartó nyalábot ábrázol Newton.

Az ábra további elemzése helyett tanulságos felidézni, hogy a korabeli optika egyik fontos alakja, a jezsuita Pardies kifejezetten kérte az egyértelműsítést. A diszambiguálással Newton még mindig adós volt, hiszen a párhuzamos nyalábok egy eddig nem sértett geometriai optikai elvet szegtek meg: nem jól látható és elkülöníthető, diszkrét sugarakat használt az ábrázolás. Egyáltalán nem volt világos, sem Newton leírása, sem ábrái alapján, hogy milyen belépő és kilépő sugár kapcsolatokat tételez fel.



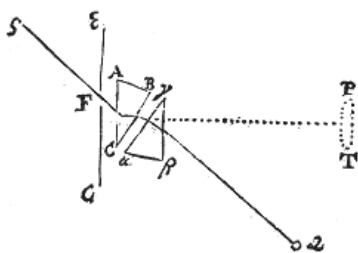
9. ábra A jezsuita (módszertani arisztotelianus) Pardies levele (Phil.Trans. 1672, 4088, a 8. ábránál későbbi, de az oldalszámokat elírták).

Newton válaszában először ábrázol két diszkrét sugarat, most a transformált kép már a prizma fényforrás felőli oldalán létrejön, hiszen ezen a képen az ablaktábla (és rajta az x nyílás) a prizma előtt és nem mögött van. Így ez a már eleve széttartó sugárnyaláb (a fényforrás már megfordított képe) tart még inkább szétfelé, immár színessé válva az i és az n nyalámban. Ez ugyanaz a megoldás, mint amit korábban Descartes prizmaábrázolásánál láttunk (5. ábra), mivel azonban Newton jóval távolabbi felületre vetített, észrevette a fénytörés szinusz törvénye alapján vártnál jóval nagyobb hosszanti szóródást. Egy korabeli jezsuita számára is érthető módon kommunikálta tehát felfedezését, hiszen a megnyúlás mértéke akkora volt, hogy a fénytörés törvényét ki kellett egészíteni színspecifikus törésmutatókkal.



10. ábra Newton válasza Pardiesnak (Phil.Trans. 1672, 4091).

Ez az ábra is tekinthető „felületesen” úgy, mint ha egy „leképezést” ábrázolna – az új fizikai tartalom tehát ismét a cáfolni kívánt elmélet grafikai konvencióinak is megfelelő. Ezek után érthető, hogy amennyiben nem kritikákra vagy értelmezésre válaszolt, úgy Newton gyakran csak egy izolált sugár útját ábrázolta.

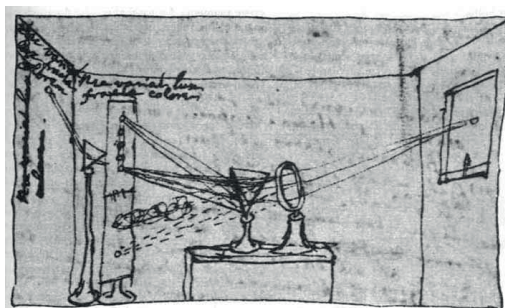


11. ábra Newton ábrája egy izolált sugár töréséről (Phil.Trans. 1672, 4061).

Így azonban olyan típusú absztrakciót vezetett be, ami a kor geometriai optikája számára idegen volt, hiszen a tárgyak bizonyos látószög alatt látszanak, gömbhíjra kivetítve kiterjedésük van, míg egyetlen geometriai sugár kiterjedés nélküli. A Descartes-féle felfogásban még a közegek optikai sűrűsége és a belépési szög volt csak változó, Newton esetében a fény *fajtája* is szerepet játszott. Newton megoldása a sugarakat osztályozta – ehhez egy tulajdonságot tartott mérhetőnek, az adott közegbe adott szög alatt belépő sugár „törékenységet”. A fénytörés szinusz-törvénye, a Snellius–Descartes törvény már ismert volt, és Newton ennek egyfajta módosításaként javasolta saját fénytörés-elméletét, ahol a fehér fény nem egyszerűen, hanem részre bontva, részeinek törékenysége alapján halad.

A törékenységi mutató alapján lehetett a sugarak fajtáiról beszélni. Geometriai optikai értelemben így persze végtelen sokféle sugár és szín van, és ez akár azt is jelentheti, hogy a színeket megszámlálhatatlanul sok kategóriába soroljuk, vagyis minden valaha megtörő fénysugárt saját osztálynak tekintünk. Ez merológiai értelemben elég abszurd álláspontot jelent, bár idealizációként elfogadható.

Fizikai optikai modelljében ezért Newton felkínálja a lehetőséget, hogy öt, illetve hét alapvető szint különböztessünk meg, amelyek a végtelen sokféle sugár törékenységi osztályait adják. Ennek az értelmezésnek az ábrázolása azonban nem egyszerű, hiszen minden belépő sugár felhasad és az egy osztályba tartozó sugarak a képen keresztül-kasul szóródnak – egy képből öt-hét (de akár végtelen) kép szuperpozíciójaként. Newton saját, jóval későbbi ábrája megerősíti ezt az értelmezést.



12. ábra Newton rajza az Optika francia kiadásának címlapjához. A gyűjtőlencse nem szerepelt az eredeti kísérletekben, de a viták során Newton olyan ügyesen fogalmazta meg a prizmájának fizikai hibáit, hogy ekvivalensnek tekintette a lencse nélküli és a lencsével operáló kísérletet (Zemplén 2011).

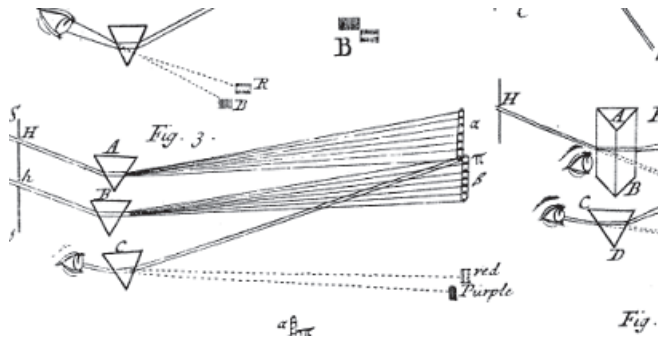
Ezen az ábrán már egy gyűjtőlencse is szerepel, amely a belépéstől divergáló sugarakat konvergálja az ernyőn. Ezzel az ábrázolástechnikailag zárt optikai rendszerrel Newton végre mentesül a szobán kívüli fényforrás leképezésének bonyodalmaival. A szobába belépő (ábrázolt) sugarak mind a lencsébe jutnak, a lencse által kollimált sugárnyaláb a geometriai optika gömbi leképezésében a Nap képét, a fizikai optika sugarainak megfeleltetésében az ablaktáblába vágott nyílás képét adják. A képek gömbi terjedésének paradigmája helyett immár a sugarak terjednek, Newton saját céljaira felhasználta (zárt térbe transzformálta) a camera obscura ábrázolási hagyományát.

2.4 Öt vagy hat, nyolc egyszerű szín

A 12. ábrán Newton csak öt színekörrel különít el, vagyis ez a késői megjelenítés azt sugallja, hogy öt egyszerű szín van számára. Tehát a színek száma nem a geometriai sugarak osztályai alapján, hanem a fizikai sugarak osztályai alapján határozható meg. De miért nem hét színt ábrázol Newton? Hipotézisem szerint, amit elsősorban az eddig bemutatott szándékos óvatosságra alapozok, egyszerűen azért ennyit, mert ennyi fért el.

Mit értek ez alatt? Newton többször kifejti, hogy a falra vetülő kép 5-5 $\frac{1}{2}$ szer hosszabb, mint széles. A Nap képe tehát legalább 5-ször diszkrétén kirajzolható a spektrumban. Amikor a jezsuita Lucas megjegyzi, hogy az ő prizmái csak 3-szor hosszabb képet állítanak elő, Newton először szükségtelenül részletes mérési adatokat küld vissza (Zemplén 2008), majd megvádolja Lucast a kísérletek pontatlan kivitelezésével. Amikor a kép hosszáról beszél (Phil. Trans. 1676, 699.) hangsúlyozza, hogy a spektrum arányai tovább nyújthatók, és speciális prizmákkal egységnyi szélesség mellett „nem csak öt, hanem hat, vagy nyolc egységnyi hossz” is elérhető. Newton szerint egy 60 fokos prizma esetén is legalább ötszörös megnyúlás látható. A gömbi terjedés paradigmájának megfelelően legalább öt egyszerű szín létezik, a fényforrás képe átfedés-mentesen a Nap öt kicsi képéből rakható ki.

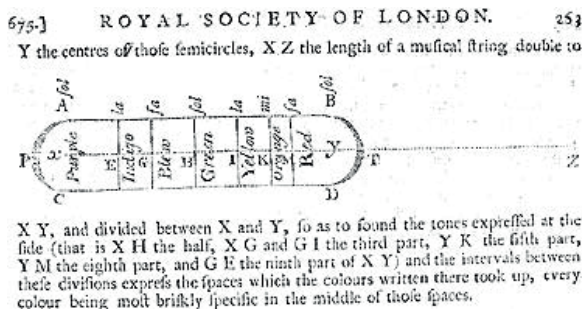
Newton tanítványa, a hírhedten tehetséges kísérletező Desaguliers már párhuzamos sugarakkal hat kört is bele tudott rajzolni a spektrumba, ezzel egyszerre demonstrálva Newton elméletének nagyságát és saját precizitását. Az ábrázolást megkönnyítette, hogy már teljesen elhanyagolta a gömbi terjedést. Newton is készített hasonló ábrákat fiatalkorában, így nem volt idegen számára ez az ábrázolási konvenció, bár került a korai publikációkban.



13. ábra Desaguliers ábráján már nem értelmezhető a kép leképezése (Phil. Trans. Vol 29. (1714-1716) 348. szám 1. ábra részlete).

2.5 A hét szín bipoláris harmóniája

Amikor Newton az optikai apparátust nem, csak a színeket ábrázolja, akkor a spektrum idealizált képét a harmonikus arányok szerint felosztva hét színre különíti el. A két szélső esetén látszik, hogy ezek legalább olyan hosszúak, mint amilyen szélesek. Vagyis, bár a kis köröcskék leképezése itt már eltűnik, a szélső színek esetében még mindig „konform” az ábrázolás: legalább ez a két szín olyan, hogy a fényforrás más színekkel nem átfedve leképezhető a színsáv területére. Ezzel egyszerre felel meg a neopüthagoreus harmóniatannak és a korban bevett, két szín poláris terjedésével operáló színelméleteknek.



14. ábra Már a korai színelméleti publikációkban feltűnik az Optika kiadásaiban is megjelenő ábra a színek és a hangok kapcsolatáról (Phil. Trans. 1675, 253).

3. A színek elsődleges és másodlagos minősége

3.1 A szín és a törékenység

A korabeli ábrázolási hagyomány nehezítette Newton elméletének elfogadását, így érthetővé válik, hogy nem is mellékelte ábrát az elmélete megítélése szempontjából döntő prizmakísérletről első publikációjában. Az egyszerű szín több értelemben is beleolvasható a tételbe, ráadásul nem elkülöníthető, hogy a végtelen a geometriai vagy a fizikai sugarakra vonatkozik. Az amúgy igen precíz Newton miért nem egyértelmű? Indokolja valami a terminológiai bizonytalanságot?

A döntő kísérlethez kapcsolódó színelmélet centrális dogmája szigorú korrespondencia megállapítása volt. A fizikai sugár mérhető tulajdonsága a törésmutató, az észlelhető tulajdonsága a színe. A tapasztalati tény, hogy piros (rongydarab) képe jelenik meg számomra, azt jelenti, hogy egy adott irányból a szememet *ilyen* törésmutatójú fénysugár éri. A két kvalitás szigorú megfeleltetése *megőrzi* a látott-látvány-látó folytonosságát.

A test-tudat modern problémája ebben a felfogásban nem jelenik meg. Newton valós (észlelt) minőségnek tekinti a színeket, és fizikájának egyik dinamikus elve szerint az elsődleges minőségek száma nem meghatározott, a fizikai „tulajdonságok” számát a kutató növelheti (Stein 1990). *Felfedez* egy új fizikai tulajdonságot (elsődleges minőséget), amit megfeleltet az „elsődleges” színnek. Egy kortárs még megnyugtatóan azt olvashatta ki ebből, hogy az elsődlegesen észlelt szín ugyan nem a közeg vagy a tárgy, hanem a fény kvalitása, de a minőségek közvetlenül és feloldhatatlanul kapcsoltak. A látott tárgyról a szembe érkező fény minősége alapján közvetlenül meghatározható a visszavert fény hatására megjelenő színészlelet minősége.

Már korai jegyzetfüzeteiben találunk nyomot arra, hogy a fenti sémát Newton egy korpuszkuláris modellel igyekezett kiegészíteni. Itt egy mögöttes minőség (a fényrészecske ereje/súlya) korrelált egyfelől a fizikai törésmutatóval, másfelől a szembe bejutó részecske nyomásával, amivel az optikai ideget ingerli. A szemideget ujjával, vagy a szemgolyó mellett becsúsztatott botocskával igyekezett megpiszkálni, hogy közvetlen nyomás-szín adatokhoz jusson. Sőt, tovább haladva, a látórendszer belső működését is vizsgálta, vagyis elmélete publikálásakor már összerakott egy mechanikus filozófiát, amelyben a külvilág tulajdonságai (természetüknél fogva) egyértelműen meghatározzák a belvilág érzetminőségeit. Ha

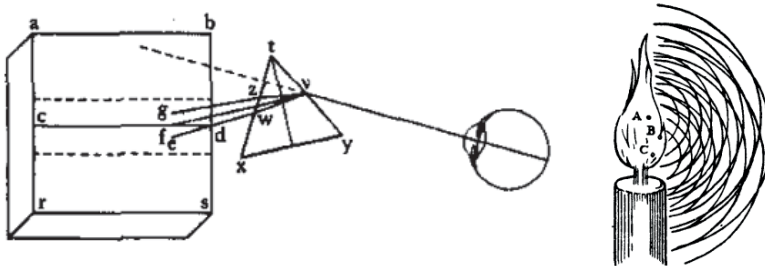
közvetítést feltételezünk, vagyis magyarázó hipotéziseket gyártunk, akkor a közegeken átjutó fényrészecske nyomása az, ami a fizikai törésmutatót + az állati spirituszokban bekövetkező áramlást + színészleletet meghatározza.

3.2 Newton színeinek minősége

A 17. századra a látósugár „feleslegessé” vált, helyette a tárgyról visszavert fény bizonyos kitüntetett sugarai váltak a látvány hordozójává. A korabeli ábrázolási hagyomány a gömbi terjedés segítségével a kép leképezését tette érthetővé. A tárgy vagy fényforrás kitüntetett pontjait általában keresztező sugarakkal szerkesztették, a sötétkamra lyukán (vagy a pupillán) keresztül jutott be a fény és a forma, a falon vagy a retinán létrehívva a tárgy képét.

Newton saját elméletéhez szerkesztett ábrái még rendre olvashatók, ha nem is nyilvánvalóan, ebben az ábrázolási hagyományban. Elméletének didaktikus kifejtését azonban a párhuzamos sugarak ábrázolási konvenciója tette igazán érthetővé. Amikor az 1710-es években Desaguliers már így ábrázolta a kísérleteket, ez a konvenció el tudott terjedni. Az 1670-es években, amikor Newton először publikálta elméletét, a kortársak kritikája még megakadályozta a széles körű elfogadást.

Desaguliers ábráján a sugarak párhuzamossága miatt nem fordul meg a kép – ha csak ilyen ábrákat nézünk, sokszor értelmetlen a képek leképezése. Száz évvel Desaguliers kísérleteit követően Coleridge 1817. július 17-én ezt írta Tiecknek: „Izgatottan várom a matematikusok ellenvetéseit Goethe *Farbenlehre*-jével kapcsolatban [...] Be kell vallanom, hogy Newton álláspontja, egyrészt, miszerint a *fénysugár* fizikai, szinodiális egység, másrészt, hogy hét körülhatárolt létező koegzisztál (mily copula által?) ebben a komplex, de felbontható sugárban, harmadrészt, hogy a prizma pusztán mechanikus szétválasztója ennek a sugárnak, s végül, hogy a fény, mint mindennek eredménye = konfúzió; mindig és már évekkel azelőtt, hogy Goethéről hallottam volna monstruózus *fikciónak* tűnt” (Griggs 1959, 4:750). Newton elméletének problémáit jól foglalja össze az idézet. Ha nem körülhatárolhatóak a színek (mint az öt vagy a hét szín esetében) végtelen színt kellene feltételezni, de akkor még nehezebb felfogni, hogyan koegzisztál a végtelen sokféle sugár a fehér fényben. Már két részecske sem tud egyazon fizikai sugárban létezni, vagyis a geometriai sugár fogalmát és a fizikai sugár fogalmát Newton *keveri* a színelméletében.



15-16. ábra Fiatalkori kézirat (ULC Add 3975), amely mutatja, hogy Newton szubjektív prizma-kísérletekkel kezdett, és hogy a (szembe) merőlegesen beeső sugarakat kitüntette (McGuire és Tamny 1983, 469). Newton kortársaként Huygens nem az eukleidészi látósugar, hanem a ptolemaioszi látókúp hagyományához kapcsolódóan a gömbi terjedés paradigmáját fejleszti tovább (16. ábra). A későbbi hullámelméletek fejlődésében fontos szerepet játszott az elmélet, de itt a temporalitás nem elrejtve van a képen (ld. 7. ábra), hanem túldimenzionálva, fokális elemként jelenik meg (Huygens 1790 (1962)).

3.3 Gyümölcsöző többértelműség és burjánzó kritika

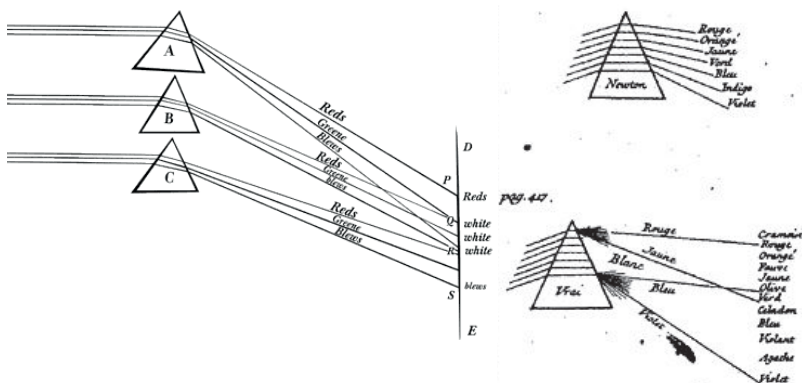
A nyelvileg is többértelmű ötödik tétel „eredeti, egyszerű, elsődleges” színeinek megfogalmazását ugyan tekinthetjük problematikusnak, azonban ez a megfogalmazás tette lehetővé a newtoni elmélet produktivitását. Wollaston a színek jobb elkülöníthetőségének módját keresve fedezte fel a spektrum vonalait, és ezzel elindult a spektroszkópia fejlődése. Jacob Christoph Le Blontúl soknak tartva az alapszíneket Newton spektrumában, végül négy színnel operáló színes nyomtatást dolgozott ki. A hét szín és a harmonikus arányok az optika és az akusztika metszéspontján szintén további analógiákat hívott létre, amelyek lehetővé tették a modern hullámelmélet kidolgozását.

Tudományosan tehát különlegesen produktív volt Newton elmélete, bár a használt fogalmi hálók feszültsége éppúgy rekonstruálható itt, mint például Descartes fény- és színelmélete esetében. Az 1670-es években csak elszórtan talált elfogadásra, és csak évtizedekkel később, a képi konvenciók további fejlesztésével, a kísérletek részletes kidolgozásával és gondosan kidolgozott „demonstratív” kísérletek megtervez(tet)ésével sikerült népszerűvé tenni elméletét.

Newton stratégiai manőverezése a kétértelmű ábrák és többértelmű szöveghelyek révén eltérő olvasatoknak adott teret. Elmélete az elmélet-

változatok terjedése révén több kutatási területre is hatott. A korábbi ábrázolási hagyományt azonban elsősorban a soha semmilyen más elmélethez nem fogható popularizáció tette megkerülhetővé (Fehér 1995).

A tizennyolcadik század közepére már senki sem *érthetetlennek* tartotta ábráit, legfeljebb *hibásnak*. A 2.3 szakasz megmutatta, hogy mindegyik ábrázolásmód *valamilyen* konvencióval ütközött, az ábrázolási konvenciók tehát magukban hordozták a cáfolatok ábrázolásának lehetőségét. A képecskék leképezésének ábrázolási hagyománya például egyszerre szolgálta az *imago solis* megjelenését, és a szín módosulásának megjelenését a fény és a sötét határvonalán. Newton párhuzamos sugarakkal ábrázolt prizmakísérletein 'elveszett' az az empirikus megfigyelés, hogy a színek a határon, a Nap képe, és a mellette viszonylag sötét égbolt képének határán jönnek létre, amikor megtörnek a határfelületen, pl. a prizmán.



17-18. ábra. Newton egy korai rajza (MS Add. 3975, 11) és Louis-Bertrand Castel anti-newtoniánus színelméletének ábrája (L'Optique des couleurs (Paris, 1740), 414.). Geometriai optikai értelemben egyik ábra sem pontos.

Louis-Bertrand Castel vagy később Goethe az ábrázolás *hibája* miatt (is) tarthatatlannak tekintették azt a felfogást, amit Newton kortársai még csak nehezen érthetőnek és bizonyíthatatlannak láttak. A matematikai apparátus fejlődésével a huszadik századra az optika formalizmusában is nyilvánvalóvá vált az értelmezés problematikussága. Lord Rayleigh 1905-ben már úgy tartja: „a kijelentést, miszerint Newton kísérletei bizonyítják, hogy a színek már a fehér fényben léteznek, általában nem minősítik eléggé” (Darrigol 2012, 286).

Irodalom:

- Burnyeat, Myles F. 1995. How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle-C. In *Essays on Aristotle's De Anima*, szerk. M. Nussbaum, Rorty A.O. Oxford: Clarendon Press.
- Ceccarelli, Leah. 2001. *Shaping science with rhetoric: the cases of Dobzhansky, Schrödinger, and Wilson*. Chicago: University of Chicago Press.
- Darrigol, Olivier. 2012. *A history of optics from Greek antiquity to the nineteenth century*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Fehér Márta. 1995. The Triumphal March of a Paradigm - A Case Study in the Popularization of Newtonian Science. In *Changing Tools - Case Studies in the History of Scientific Methodology*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fishman, Ronald S. 2008. The Study of the Wonderful The First Topographical Mapping of Vision in the Brain. *Arch Ophthalmol* 126 (12):1767-1773.
- Gage, John. 1993. *Colour and Culture. Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. London: Thames & Hudson.
- Garber, Margaret D. 2005. Chymical Wonders of Light: J. Marcus Marci's Seventeenth-Century Bohemian Optics. *Early Science and Medicine* 10 (4):478-509.
- Gouk, Penelope. 1994. The harmonic roots of Newtonian science'. In *Let Newton be!*, szerk. F. Fauvel, Shortland, Wilson. Oxford UP.
- Griggs, Leslie, szerk. 1959. *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Oxford: Clarendon Press.
- Huygens, Christiaan. 1790 (1962). *Traité de la lumière (Treatise on light, trans. S. P. Thompson)*. New York: Dover.
- Lindberg, David C. 1976. *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- McGuire, John. E. és Martin Tamny. 1983. *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*. Cambridge: Cambridge UP.
- Newton, Isaac. 1977. *A világ rendszeréről és egyéb írások*. Ford. Fehér Márta. Budapest: Magyar Helikon.

- Nicolson, Marjorie. 1963. *Newton Demands the Muse - Newton's Opticks and the Eighteenth Century Poets*. Hamden, Connecticut, London: Archon Books.
- Smith, A. Mark. 1987. Descartes's Theory of Light and Refraction: A Discourse on Method. *Transactions of the American Philosophical Society* 77 (3):i-92.
- Stein, Howard. 1990. On Locke, "the Great Huygenius, and the Incomparable Mr. Newton". In *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, szerk. P. Bricker és R. I. G. Hughes. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Steinle, Friedrich. 1993. Newton's Rejection of the Modification Theory of Colour. In *Hegel and Newtonianism*, szerk. M. J. Petry. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Tóth Zita Veronika. 2008. Hogyan szabaduljunk meg a repülő képecskéktől - avagy Descartes Dioptrique-ja és a középkori ismeretelmélet. *Világosság* 11-12 (35-58).
- Vaquero, J.M. 2007. Historical sunspot observations: A review *Advances in Space Research* 40 (7):929-941.
- Westfall, Richard S. 1980. *Never at rest: a biography of Isaac Newton*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Zemplén Gábor Á. 2005. *The History of Vision, Colour, & Light Theories - Introductions, Texts, Problems*. szerk. G. Grasshoff, T. Lampert és K. Nickelsen, *Bern Studies in the History and Philosophy of Science*. Bern: Bern Studies in the History and Philosophy of Science.
- . 2008. Scientific controversies and the pragma-dialectical model: Analysing a case study from the 1670s, the published part of the Newton-Lucas correspondence. In *Controversy and Confrontation - Relating controversy analysis with argumentation theory*, szerk. F. v. Eemeren és B. Garssen. Amsterdam: John Benjamins.
- . 2011. Prism. In *Eine Naturgeschichte für das 21. Jahrhundert: hommage à, zu Ehren von, in honor of Hans-Jörg Rheinberger*, szerk. S. Azzouni, C. Brandt, B. Gausemeier, J. Kursell, H. Schmidgen és B. Wittmann. Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.
- Zemplén Gábor Á. és Demeter Tamás. 2010. Being Charitable to Scientific Controversies - On the Demonstrativity of Newton's Experimentum Crucis. *The Monist* 93 (4 (October)):638-654.

Schmal Dániel:

A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája

Leibniz az általa kidolgozott infinitezimális kalkulus természetével kapcsolatban meglehetősen óvatos nézeteket fogalmazott meg. A kalkulus első népszerűsítőinek legnagyobb meglepetésére a végtelenül kicsi mennyiséget nem tekintette valóban végtelennek a szó abszolút értelmében. Újra és újra felmerül a kérdés, hogy 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. Ha metafizikája alapjául a végtelent kifejező szubsztanciákat választotta, vajon mi oka lehetett elutasítani azt az elvet, amelyet Jacob és Johann Bernoulli, valamint L'Hospital márki minden fenntartás nélkül elfogadott, Pierre Varignon pedig szinte magától értetődőnek tekintett az infinitezimális kalkulussal kapcsolatos viták idején, tudniillik hogy az infinitezimálisok a szó *valódi* értelmében végtelen – végtelenül kicsiny – mennyiségek? Varignon a szóban forgó elvet a következő szavakkal fogalmazta meg egy 1701-es levelében:

Arra a végeredményre jutottam, hogy differenciál-kalkulusban a *végtelen*, a *határtalan*, a *kimeríthetetlen nagyság*, az, *ami nagyobb minden megjelölhető nagyságnál*, vagy a *meghatározhatatlanul nagy* egy és ugyanazon dolgot jelent. S ugyanígy a *végtelenül*, a *meghatározatlanul kicsi*, az, *ami kisebb, mint bármely megjelölhető kis mennyiség*... (GM 4:89.)

Leibniz e kézenfekvő megfeleltetések dacára ellenállt a tanítványi és támogatói kör felől érkező elvárásoknak, s a kalkulus által megkívánt mennyiséget nem tekintette végtelenül kicsinek a szó „kategorematikus” értelmében.² Állítása

1 A tanulmány megírását az OTKA K 81165-ös és 104574 számú kutatási projektjei támogatták. A hivatkozások során használt rövidítések feloldását lásd a tanulmány végén.

2 Lásd Leibniz 1702. február 2-án kelt levelét Varignonnak (GM 4:93). Leibniz a végtelen fajtáinak megjelölésére gyakran él skolasztikus kifejezésekkel. A középkori logika *katagorematikus*nak nevezte azokat a terminusokat, amelyek önálló szemantikai értékkel rendelkeznek egy állításban. A *katagorematikus végtelen* tehát olyan végtelenségre utal, amely egy kijelentés alanya vagy állítmánya lehet, azaz amelyről különböző állításokat tehetünk, vagy amelyet valamely meghatározott dologról állíthatunk. Ezzel szemben a *szünkatagorematikus* terminusok csak módosítják a kijelentések értelmét. Így a *szünkatagorematikus végtelen* arra utal, hogy végtelen sok dolog van, amelyekről különböző állításokat tehetünk, noha önmagában egyetlen dolog sem végtelen. Amint Leibniz fogalmaz, „nincsen végtelen szám vagy vonal, vagy más végtelen mennyiség” (NE

szerint a differenciál-kalkulus nem követeli meg annak kijelentését, hogy „a valóságban léteznek a szó szoros értelmében végtelenül kicsi egyenesek” (GM 4:91). Leibniz szívesen beszélt – Thomas Hobbes képeit használva – arról, hogy az infinitezimális oly módon nevezhető összehasonlíthatatlanul kisebbnek, mint más mennyiségek, ahogyan egy homokszem méretét tekinthetjük elhanyagolhatónak a Föld területéhez, vagy a Föld területét a naprendszerhez viszonyítva.³ Jól látható, hogy e hasonlatok feltűnő aránytalanságot, de nem a szó szoros értelmében vett *végtelen* különbséget sugallnak az összehasonlított mennyiségek között. Leibniz hívei kevésbé voltak elégedettek e fikcionalista megközelítéssel. Úgy vélték, hogy ezzel akaratlanul is aláátaszítja azt az infinitezimális mennyiségekkel kapcsolatos népszerű ellenvetést, amely szerint a kalkulus pontatlanságot visz a matematika egzakt világába.⁴ Hibás számításon alapul ugyanis, amennyiben bizonyos összefüggésekben nullának tekint olyan mennyiségeket, amelyek értéke – legyen bár meghatározatlanul kicsi – mégsem zérus.

Vajon mi lehetett az oka Leibniz e vonakodásának? Az alábbiakban egy olyan megközelítést szeretnék javasolni, amely a leibnizi észleléselemélet és metafizika kontextusában vizsgálja az infinitezimálisok kérdését. Ehhez először az észlelés leibnizi magyarázatát fogom szemügyre venni. Elsősorban azt a kérdést fogom vizsgálni, hogy milyen szerepet játszik benne az infinitezimális problémaköréhez tartozó *conatus* (törekvés) fogalma, amelyet Leibniz minden valószínűség szerint a hobbesi filozófiából vett át. Ezek után tárgyalom a fogalom metafizikai vonatkozásait, végül röviden kifejtem az általam javasolt választ. Amellett fogok érvelni, hogy Leibniz számára éppen az általa kidolgozott ismeretelmélet és metafizika konzekvenciái tették lehetővé, hogy a kalkulust tisztán matematikai eszköznek tekintse, s távol tartsa magát attól a vitától, amely az 1700-as évek elején mélyen megosztotta a francia akadémikusokat.⁵ E fikcionizmus, mint látni

2.27.1. m.kiad. 133). A kifejezés leibnizi használatával kapcsolatban lásd még Samuel Levey (2008) 108. skk.

3 Vö. pl. Varignon indirekt közlésével, GM 4:89.

4 Vö. Michel Rolle 1703-ból származó ellenvetésével, amelyet *Du nouveau système de l'infini* című vitairatának elején fogalmazott meg: „A geometriát mindig is egzakt tudománynak, sőt azon egzakttság forrásának tekintették, amely kiterjed a matematika valamennyi más területére. [...] Úgy látom, hogy e precíz jelleg többé nem meghatározó a matematikában, mióta hozzávegyítették a végtelenül kicsiny mennyiségek új rendszerét.” (Rolle 1703. 312.)

5 E viták elsősorban Párizsban a tudományos akadémia berkein belül folytak, miután Nicolas Malebranche-t, aki az új kalkulus elkötelezett híve volt, az akadémia tiszteletbeli tagjává választották. A viták rövid bemutatását adja Blay 1998a. 692–711. külön. 703. skk. Részletesebb áttekintést ad Paolo Mancosu 1996. 6.3. fejezete.

fogjuk, a leibnizi filozófia egy lényeges és kevésbé ismert aspektusára hívja fel a figyelmet.

1. A végtelenül kicsiny mennyiségek és az észlelés

Leibniznél az észlelés elmélete határozottan antikarteziánus tendenciát mutat. A leibnizi elképzelések alapjait ezért nem annyira Descartes elmefilozófiájában, mint inkább Hobbes és Spinoza írásaiban kereshetjük. Hobbes igen korán, az 1660-as évektől meghatározó hatást gyakorolt a fiatal Leibniz fejlődésére.⁶ A számos érintkezési pont egyike a *conatus* fogalma, amely Hobbesnál kitüntetett szerepet játszik mind az észleléselelméletben, mind pedig azokban a matematikai spekulációkban, amelyek – mint azt az utóbbi években többen kimutatták – hatással voltak az infinitezimális kalkulussal kapcsolatos leibnizi munkálatokra.⁷

A *conatus* Hobbes szerint puntuális mozgás. Puntuális mozgáson olyan mozgáskezdeményt ért, amelynek mennyisége kisebb bármely megadható mennyiségnél, vagyis ebben az esetben a megtett útnak és az eltelt időnek nem egy meghatározott nagysággal jellemezhető szakasz, hanem egy geometriai pont felel meg. Amint az 1655-ös *De corpore* meghatározásában olvassuk: „A törekvést (*conatus*) először is egy olyan téren és időn keresztül történő mozgásként definiáljuk, amely kisebb, mint bármely megadható, vagyis meghatározható, kitevővel vagy számmal megjelölhető tér és idő – olyan tehát, amely egy ponton keresztül megy végbe.” (DCo 3.15.2.) E definíció magyarázatra szorul. Hátterét az a hobbesi meggyőződés képezi, hogy a geometria fizikai tudomány, hiszen fizikai testekkel foglalkozik, s ezért a geometria alapelemei maguk is testek. A pont euklidészi meghatározását – „aminek nincsenek részei” – nézete szerint nem szabad a szó szoros értelmében venni, hiszen aminek nincsenek részei, az egyáltalán nem test, s ennél fogva nem is létező. Hobbesnál a pont tényleges kiterjedéssel bíró fizikai *jel* (görög kifejezéssel: *szémeion*), amelynek meghatározását a geometriai szerkesztési műveletek tényleges gyakorlatára vonatkoztatva kell megadni (EW 7:200–202). E gondolatmenetet követve arra az eredményre jutunk, hogy ha osztáson pusztán értelmi műveletet értünk, akkor minden pont felosztható ugyan, ám ha a matematika érvényes és megengedett szerkesztési műveleteit – tehát a szerkesztés tényleges praxisát – alkalmazzuk,

⁶ Brown 1999. 4. szerint Leibniz 1663-ban Erhard Weigel matematikaprofesszor jénai előadásain találkozhatott a hobbesi filozófiával a *régiek és modernek* összehangolását célzó program részeként. Hobbes korai hatásával kapcsolatban lásd még Brown 1999. 11, Garber 2009. 32. skk, illetve Ross 2007.

⁷ Lásd pl. Goldenbaum 2008.

oszthatatlan.⁸ Márpedig Hobbes szerint geometriai pontnak azt nevezzük, aminek a matematikában adott „játékszabályok” nem engedik meg a felosztását. A pont Hobbes végső meghatározása szerint olyan *test*, amelynek elhanyagolható a mennyisége, vagy – másként fordítva az eredeti kifejezést (*whose quantity is not considered*) – amelynek a mennyiségét „figyelmen kívül hagyhatjuk” (EW 7:201). Minthogy ily módon kiterjedt létezővel van dolgunk, nem ütközik akadályba, hogy puntuális mozgásról, olyan pontszerű mozgáskezdeményről beszéljünk, amelyek értéke kisebb, mint bármely megadható érték.

E hobbesi meghatározás szemmel látható kapcsolatban áll az infinitezimális leibnizi fogalmával, s világossá teszi azokat a nehézségeket is, amelyekkel az infinitezimális kalkulus hívei szembesültek az 1690-as évektől kezdve. A végtelenül kicsiny mennyiségek esetében ugyanis olyan mennyiséggel van dolgunk, amelyet egyszerre tekintünk kiterjedtnek – hiszen a kifejezés hobbesi értelmében „nem semmiről” van szó – és kiterjedés nélkülinek. Leibniz épp e nehézségekre tekintettel foglal úgy állást 1676 után, hogy a differenciál- és integrálszámításhoz feltételezett infinitezimális mennyiségek nem reálisak.⁹ Olyan fiktív értékekről van szó, amelyeknek meggyőződése szerint nem szükséges ontológiai státuszt tulajdonítani (vö. GM 4:91).

További rokonságot jelent Hobbes és Leibniz tanítása között, hogy a *conatus* e fizikailag alapvető fogalma mindkét szerző észleléseleméletében fontos szerepet játszik (Ross 2007. 25–26). Hobbes az észlelés folyamatát fizikai testek közötti interakciónak tekinti. Észlelésről szerinte annak a komplex folyamatnak az eredményeként beszélhetünk, amelynek során a külvilág tárgyai nyomást gyakorolnak az érzékszervekre. E nyomás az idegrendszeren keresztül a szív és az agy anyagáig közvetítődik, ahol a hatás-ellenhatás törvénye szerint az érzékszerv ellenállását váltja ki. Márpedig – mint írja – „minden ellenállás egy *conatussal* szembeállított *conatus*, azaz re-akció” (ellentétes irányú cselekvés). Ezt a kifelé, az agytól és a szívtől az érzékszervek irányába ható reaktív törekvést nevezi Hobbes *phantasmának*, azaz a külső tárgy belső – a test érzékelő részében létrejövő – képzetének (vö. DCo 4.25). *Conatus*ról lévén szó maga a képzet nem lehet más, mint egy infinitezimális elmozdulás, a szervezet olyan mozgása a tárgy irányában, amelynek nagysága minden megadható mennyiségnél kisebb.¹⁰

8 A szerkesztési műveleteknek és a mozgásnak kitüntetett szerepe volt számos 17. századi matematikus definícióelméletében. Lásd Mancosu 1996. 4.1.1–2.

9 Az infinitezimális mennyiségek tagadása egyike azon pontoknak, amelyek tekintetében Leibniz – feljegyzései tanúsága szerint – egyetértett George Berkeley filozófiájával. Vö. Kabitz (1932) 636.

10 Vö. Leijenhorst 2002. 2.2. fejezet, Martinich 2005. 33–35.

Leibniz szemmel láthatólag átveszi e hobbesi észleléselemélet legfontosabb elemeit. Egy 1678–80 közé datált vázlat világosan tanúskodik a két filozófus nézeteinek a rokonságáról:

Ha két test kölcsönösen ellenáll egymásnak, mi pedig az egyik cselekvését és elszenvetését mintegy önmagunkhoz tartozónak tekintjük, míg a másikat idegennek, akkor e testet érzékszervnek (*organon*) fogjuk nevezni, amazt tárgynak (*objectum*); magát a percepciót pedig érzékelésnek. (A VI. 4. 1394.)

Jól látható, hogy Leibniz e korai megfogalmazása szerint az érzékelés kiindulópontja – akárcsak a hobbesi elméletben – egy egyszerű fizikai folyamat, amelyet a hatás-ellenhatás törvénye magyaráz. Nem csoda tehát, ha mindkét szerző számára ugyanaz a probléma okoz majd további komplikációt: vajon miért nem beszélhetünk észlelésről minden olyan esetben, amikor két test fizikai interakcióba kerül egymással?¹¹ Nehézséget okoz tehát az észlelést fizikai interakcióként – vagy annak eredményeként – definiálni, hiszen e meghatározás alapján észlelést kellene tulajdonítanunk két élettelen testnek is – például két kavicsnak, amelyek hatást gyakorolnak egymásra. Ami az érzékelni képes testeket az élettelen testektől megkülönbözteti, az Hobbes szerint nem egyéb, mint az érzékelés egy további feltételének teljesülése. E feltétel az *apta organa*, vagyis olyan szervek birtoklása, amelyek alkalmasak az őket ért benyomások megőrzésére. A fizikai interakció eredményének az érzékszervi retenciója teszi ugyanis majd lehetővé az egyes benyomások megkülönböztetését és a korábbiak a későbbivel való összehasonlítását az emlékezet révén. Hobbes ugyanis úgy véli, hogy a kívülről elszenvedett benyomások megléte – pontosabban a benyomásokra adott reaktív válasz – nem elégséges feltétele az észlelésnek, valódi észlelet csak összehasonlítás és megkülönböztetés eredménye lehet. Hasonlóképpen a leibnizi elmélet is nagy hangsúlyt fektet a benyomások fizikai megőrzésére: „A képzet nem egyéb, mint az elszenvedett hatás (*passio*) fennmaradása az érzékszervben, jóllehet a tárgy cselekvése már megszűnt” (A VI. 4. 1394).

Az a tény ugyanakkor, hogy bizonyos benyomások huzamosabb időn át megmaradnak egy testben, sem Hobbesnál, sem pedig Leibniznél nem magyarázza meg azt a további körülményt, hogy e benyomásoknak tudatában lehetünk. A tudatosság nem eredeti adottsága a percepciónak, hanem további fizikai folyamatok eredményeként keletkezik. Hobbes a tudatosság lehetőségét a következőképpen magyarázza: „Miféle érzékkel fogjuk [...] szemlélni az

11 E hobbesi ihletettséggű fizikai megközelítés magyarázza azt a korai művekben fel-felbukkanó leibnizi gondolatot, amely szerint a természet tele van „pillanatnyi elmékkel”.

érzékelést? Ugyanezzel, tudniillik más érzékelhető dolgoknak – jóllehet már elmúltak – bizonyos ideig megmaradó emlékezete révén. Mert érezni azt, hogy érzékelünk, emlékezet.” (DCo 4.25.1.) E sorok értelmezése vita tárgya. Az egyik lehetséges interpretáció szerint a tudatosság nem a mentális eredeti tartozéka, hanem emlékezet révén jön létre, s ezért mindig késésben van a tudatossá tett eredeti aktushoz képest. Ugyanez a temporális elcsúszás figyelhető meg Leibniznél is, aki ugyanakkor nem csupán deklarálja az időbeli eltolódást, hanem oly módon vonja le ennek konzekvenciáit, hogy azokat azonnal az elme hobbesi felfogása ellen fordítja. Érdemes alaposan szemügyre venni az érvelését, jól láthatóvá válik ugyanis az a pont, ahol Leibniz határozottan szakít Hobbeszal. Gondolatmenetének kiinduló lépése még csupán a hobbesi elmélet visszhangjának tűnik:

Minthogy észlelésünk tudata emlékezetet, s ennél fogva múltat implikál (mert nem gondolkodom és észlelem a gondolkodásomat ugyanabban a pillanatban), helytelenül mondjuk azt, hogy tapasztalattal rendelkezünk önmagunkról, ha egyszer sem az, aki észlel, sem az, aki az észlelet tárgya, nem azonos azzal, aki most gondolkodik, vagyis emlékezik.¹²

Leibniz e megállapítás után a következő kritikát fogalmazza meg Hobbes anyagelvű magyarázataival szemben. A tudatosság hobbesi magyarázata csak abban az esetben lehet helytálló, ha létezik valamely szubsztancia, amelynek azonossága megelőzi az egyes észleleteket, s így összeköti a korábbi és a jelenlegi percepciókat. Egy ilyen sokaságot egybefoglaló egység ugyanakkor nem található meg abban az anyagi világban, amelyet Hobbes a létezők teljes körével azonosít. Leibniz szerint ugyanis (aki nem fogadja el a fizikai geometria hobbesi elméletét) az anyag bármely része mindig végtelenül osztható, s ezért önmagában soha nem több, mint részek aggregátuma, amely – miként azt gyakran kifejti – nélkülöz minden önálló realitást. „[A]minek részei vannak – írja –, azok nem létezők, hanem jelenségek csupán” (A VI. 4. 627).

Ezen a ponton tehát az utak világosan elválnak. Leibniz szerint az érzékeléshez szükséges, hogy létezzen valami, amit *önmagunknak* hívunk, s ez a reális létező nem magyarázható fizikai terminusokkal.¹³ Ennek az *önmagunknak* szellemi

12 A VI. 4. 563. Az argumentáció e lépése érdekes összefüggésben áll azzal a kritikával, amelyet Pierre Daniel Huet fogalmaz meg a descartes-i *cogito*-érvel szemben, amelyet épp azért tart inkonzlúzívnak, mert a „gondlokodom” tárgya csak egy olyan gondolat lehet, amely korábbi e reflexív aktushoz képest. Vö. Huet 1689/2010. 276.

13 Leibniz szerint „egy színre gondolni és tudatosítani azt, hogy arra gondolunk: ez éppúgy két teljesen különböző gondolat, mint ahogyan maga a szín különbözik éntőlem, aki rá gondolok”. E megfogalmazás szerint önmagam mint elgondoló már a szín eredeti

természetűnek kell lennie. Ennek ellenére az a leibnizi gondolat, amely szerint az immateriális elme saját testének állapotait fejezi ki, továbbra is szoros összefüggést mutat Hobbes észleléselemletével. Az elmében ugyanis – amint Leibniz világossá teszi – csak az reprezentálódik, ami a testben végbemegy, ily módon mind az észlelésnek, mind a tudatosságnak, sőt még a legabsztraktabb gondolkodásnak is lesznek testi párhuzamai.

A hobbesi és leibnizi elmefilozófia egy további, a materializmus *vs.* immaterializmus kérdése által érintetlenül hagyott közös részét képezi az a nagy jelentőségű állítás, amelyet Hobbes a *De corpore* III. részében tesz: „Minden törekvés – akár erős, akár gyenge – a végtelenségig terjed.” (DCo 3.15.7.) A fizikai hatás tranzitivitásának e tétele annyit jelent, hogy, miután a világegyetemben nem létezik vákuum, a szomszédos testre gyakorolt hatás az érintkező felületeken keresztül tovaterjed, így minden oknak, azaz minden egyes fizikai eseménynek végtelenül sok fizikai hatása van. Leibniz szinte szó szerint idézi e hobbesi alapelvet: „Mínhogy minden telítve van, minden *conatus* a végtelenségig terjed.” (A VI.4. 1400.) Az emberi test ily módon mind Leibniznél, mind pedig Hobbesnál egy olyan világegyetem része, amely telítve van hézag nélkül érintkező anyaggal, s amelyben így a mechanikai hatás határok nélkül tovaterjed. Ezért az emberi test mint fizikai entitás (minden más testhez hasonlóan) pillanatról-pillanatra hordozza az egész világegyetem valamennyi eseményének lenyomatát. Míg azonban Hobbes e körülménynek a megismerés szempontjából nem tulajdonít különösebb jelentőséget, hiszen e hatásoknak csupán elenyésző része lesz bennünk tudatossá,¹⁴ addig Leibniznél e tézis válik a percepció magyarázatának alapjává. „Minden test minden más testre hatást gyakorol, s hatást szenved el minden más testtől, vagyis – teszi hozzá – minden mást percipiál.” (A VI.4. 1400.)

Érdeemes megfigyelni, hogy e leibnizi kijelentés alanya nem az elme, hanem a test. Ez alapján úgy tűnhet, hogy a testek önmagukban képesek percipiálni valamennyi más test mozgását. Így immateriális elmére nem azért lenne szükség,

gondolatában is adva van, a reflexió csupán egy újabb gondolat tárgyává teszi azt, ami az eredetiben nem tárgyként létezik. A reflexió eredményeként „elgondolom az *ént*, aki észreveszi az érzéki tárgyakat, és az én saját tevékenységemet...” (*Leibniz levele Sophie Charlotte porosz királynőhöz arról, ami független az érzékektől és az anyagtól*, LVFI 236). S innen erednek a metafizika fogalmai, a szubsztancia, az okság stb.

14 Hobbesnak e princípium birtokában nemcsak azt kell megmagyaráznia, hogy bizonyos testek miért rendelkeznek egyáltalán észleletekkel, s mások miért nem, hanem azt is, hogy az észleletek miért nem reprezentálják mindazon okok összességét, amelyek az érzékszervekre gyakorolt hatást eredményezik. Hobbes válasza meglehetősen egyszerű. A *conatus*, nézete szerint nem *expositus*, azaz az érzékek számára nem hozzáférhető, létezik ugyanis olyan gyenge hatás, amely nem hoz létre fantazmát (DCo 12.2). Ennek ellenére a végtelen terjedési elv megállja a helyét, hiszen itt – mint mondja – „nem az érzékelésről és a tapasztalatról, hanem a dolgok ésszerű magyarázatáról beszélünk.” (DCo 3.15.7.)

hogy a percepciót megmagyarázzuk, hanem csupán azért, hogy – miként az imént láttuk – magyarázatot adjunk a tudatosságra. Ám ez az interpretáció – bármennyire csábító is – nem kielégítő. A leibnizi metafizika egészét tekintve ugyanis világos, hogy szellemi valóság nélkül magukról a percipiáló testekről sem beszélhetnénk, hiszen az önmagában vett anyagi valóság nem képes az őt ért változások egységes alanyaként funkcionálni. Szükség van tehát egy immateriális elvre, hogy szubsztanciális formaként működjön, s így ennek köszönhetően *egységes* testről beszélhessünk. Egységessé a test pedig általa válik, hogy állapotait egy egységes szellemi szubsztancia – vagy szubsztanciális forma – *saját* állapotaiként fejezi ki, azaz reprezentálja. A percepciók ily módon egyszerre tartoznak a testekhez és az őket kifejező szellemi létezőkhöz.

Összefoglalva: a *conatus* fizikai fogalma mind Hobbes, mind pedig Leibniz észleléseleméletében meghatározó szerepet játszik. A percepció egyik szerzőnél sem statikus állapot, hanem infinitezimális elmozdulás, mozgáskezdemény, vagy – amint Leibniznél látjuk – az egyik perceptuális állapotról a másikra történő átlépés infinitezimális kezdete. Míg azonban Hobbes az észlelést a punktuális mozgás e fogalmára támaszkodva kizárólag a materiális világ folyamataként írja le, Leibniz amellet érvel, hogy tudatos észlelésről csak akkor beszélhetünk, ha a test *conatus*ainak sokféleségét egy immateriális elv saját egységének állapotváltozásaiaként fejezi ki.

2. Az észleléselemélet metafizikai háttere

A szubsztanciák leibnizi bemutatása gyakran két jól elkülöníthető elméletre oszlik, amelyek ugyanannak a realitásnak egymást kiegészítő, komplementer leírásai. Az első külső nézőpontot kínál, amennyiben a fizikai világból indul ki. Ezt az utat jártuk be idáig Hobbes hatását követve. E megközelítést foglalja össze Leibniznek az a felvetése, hogy ha egy ügyes mesterember szerkesztene egy automatát, amely mindenben egy élő szervezetet utánozna, sem viselkedése, sem nyelvi megnyilvánulásai alapján nem tudnánk biztonsággal megállapítani, hogy géppel, vagy valódi élőlényrel van-e dolgunk. Caesar teste úgy reprezentálja Caesar elméjét, amelyben az ambíció, s a szenvedélyek követik egymást, „mintha maga az ember nem lenne egyéb, mint test, mint automata” (G 4:559).

A másik nézőpont belső: azt a módot vizsgálja, ahogyan az elmében a fizikai világ reprezentálódik, s e vizsgálat során – az előbbi fordítottjaként – a filozófus eltekinthet attól a kérdéstől, hogy létezik-e külvilág. Innen nézve

„minden úgy megy végbe a lélekben, mintha nem létezne test” (G 4:560). E két komplementer elmélet, noha kiegészíti egymást, mégsem egyenértékű, hanem hierarchikus viszonyba rendeződik. A fizikai leírás alacsonyabb szinten áll, amennyiben csupán jelenségeket magyaráz, míg a második megközelítés azoknak a szubsztanciáknak a deskripcióját adja, amelyekről az előbbi jelenségek függenek. E kettős megközelítés viszonya azt a kérdést veti fel, hogy vajon az anyagi világ milyen metafizikai státusszal rendelkezik a leibnizi filozófiában.

E kérdés a Leibniz-szakirodalom híresen sokat vitatott problémája.¹⁵ A nehézséget az okozza, hogy Leibniz e kérdésre legalább két különböző választ is adott, s nem könnyen tisztázható, hogy különböző korszakaiban melyik mellett kötelezte el magát. E bizonytalanságot igen világosan érzékelteti a *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (Ízelítő az általános természet csodálatra méltó titkainak felfedezéseiből) című írás, amelyet az akadémiai kiadás szerkesztői 1688-ra datáltak. Leibniz itt a szubsztancia természetének általános elveiről szólva a következő konklúziókra jut:

Vagy az következik [...] ezekből [ti. az említett elvekből], hogy egyetlen testi szubsztancia sem létezik, s a testek csupán igaz, azaz egymással összhangban álló jelenségek, miként a szivárvány, sőt akár egy tökéletesen összefüggő álom, vagy pedig minden testi szubsztanciában létezik valami, ami a lélekkel analóg, s amit a régiek formának vagy *species*nek neveztek. (A VI.4.1622)

15 Az egyes álláspontok áttekintéséhez lásd Garber 2009. 385–386. A kései korszakra vonatkozólag Donald Rutherford (2008) azt az álláspontot képviseli, hogy miközben Leibniz a szubsztanciák tekintetében idealista volt (a valóság legvégéig építőkövei szellemi vagy elmeszerű képződmények), addig az anyag tekintetében egyfajta realizmust képviselt. E két tézis szerinte oly módon egyeztethető össze, hogy bár az anyag és a testek elmeszerű monáosztól függenek, vagyis elmefüggő létezők, Leibniz nem hiszi, hogy testek csak annyiban léteznek, amennyiben valamely elme percipiálja vagy más módon megragadja őket. „Ellenkezőleg, az anyag azért reális, mert *per se* reális létezők konstituálják, noha ezek történetesen elmeszerű szubsztanciák is egyben.” (Rutherford 2008. 141.) Más Garber által említett szerzők – pl. Pauline Phemister – Leibnizet működésének valamennyi szakaszában realistának tekintik, Glenn Hartz szerint pedig Leibniz mindkét elmélettel egyszerre dolgozott, azaz egyfajta teória-pluralizmus jellemezte. Catherine Wilson 1989. 67. szerint olyan ambiguitásról van szó, amely egész életében végigkísérte Leibnizet. Adams 1983. és 1994. 9. fejezet ezzel szemben Leibniz kronológiailag differenciált, de konklúzióit tekintve idealista értelmezését adja. Végül Garber 2009. 387. úgy véli, hogy a *realizmus* vs. *idealizmus* kérdései a filozófiatörténet-írás olyan kategóriái, amelyek Leibniz számára nem léteztek, így féltő, hogy e kategóriákkal dolgozva egyszerűen rossz kérdéseket teszünk fel a szerzőnek.

Az alternatíva első fele idealista magyarázatot ad a testek létezésére. Eszerint „semmi reális nem létezik a természetben egyszerű szubsztanciákon és a belőlük származó aggregátumokon kívül” (G 2:282). Noha az idealizmus kifejezéssel óvatosan kell bánni, hiszen az egyszerű szubsztanciák Leibniz szerint nem mind szellemek, annyi mindenesetre megállapítható, hogy a szóban forgó magyarázat szerint „egyetlen testi szubsztancia sem létezik”, hiszen a testek csupán „egymással összhangban álló jelenségek”, s a valódi szubsztancialitás kizárólag az egyszerű szubsztanciákat illeti meg. Széles körben elfogadott értelmezés szerint Leibniz kései nézetei – elsősorban a *Monadológia*, valamint a *De Volder-* és a *Des Bosses-*levelézés idején – e magyarázat körén belül mozognak. Az alternatíva második fele ezzel szemben hülomorfikus szerkezetet tulajdonít a szubsztanciáknak. Eszerint a „lélekkel analóg” formák,¹⁶ amelyeknek a lényegéhez tartozik a percepció, csak önálló részeit a tulajdonképpeni szubsztanciáknak. Miközben a maguk egységében kifejezik a hozzájuk tartozó test sokaságát, az általuk kifejezett testtel alkotnak egyetlen – anyagból és formából álló – szubsztanciális egységet.

Nézetem szerint az alternatíva két ága között Leibniznél kisebb a valódi eltérés, mint ahogyan az az első pillantásra látszik,¹⁷ ugyanakkor a kettő viszonyának alaposabb tárgyalására ehelyütt nincsen lehetőség. Jelen pillanatban csupán annyit szeretnék hangsúlyozni, hogy a maga kontextusában mindkét megközelítés egy finoman tagolt metafizikai hierarchiát vázol. A hierarchia csúcán mindkét esetben Isten helyezkedik el, aki minden egyéb valóság teremtő és fenntartó oka. Belőle áradnak ki a monászok, amelyek között tökéletességük tekintetében jelentős eltérés mutatkozik. Istenhez legközelebb a szellemek, vagyis azok a szubsztanciák helyezkednek el, amelyek „a természet alkotójának képmásai”, s így képesek közösségre lépni magával Istennel is. Ők nem egyszerűen kifejezik a természetet, hanem reflexiók aktusaik révén megismerik az *ént*, illetve – ezeken keresztül – az örök igazságokat. Így végső soron magát Istent fejezik ki (*Monad.* 83. és 29. §§). A szellemeket azok a létezők követik, amelyek nem

16 A lélekkel kapcsolatos analógiához lásd Leibniz megjegyzését az *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről* elején: „a *lelekekről* alkotott fogalmunk mintájára kellett elgondolnom őket”. LVFI 189.

17 Leibniz kései korszakában is világossá teszi, hogy az uralkodó monász olyan *entelekheia*, amely a hozzá tartozó alárendelt monászokkal együtt alkot egy *élőlényt* (vö. *Monad.* 70. §) vagyis olyan organizmust, amely – noha számtalan más organizmust foglal magában – valódi egységként létezik a világban. Az a tény, hogy Leibniz középső korszakában szívesebben beszélt individuális szubsztanciákról (amelyek összetettek, azaz más szubsztanciák sokaságát tartalmazzák saját egységükön belül), míg kései írásainak az egyszerű szubsztanciák képezik a tárgyát, nézetem szerint legfeljebb hangsúlybeli eltolódást jelent. Ezzel ellentétes álláspontot képvisel Garber 2009. 9. fejezet. Garber úgy véli, Leibniznek a kései korszakában nem volt kiforrott elmélete a kérdéssel kapcsolatban.

jellemezhetőek éntudattal, noha tudatos percepciókkal bírnak. Ezek alkotják az állati lelkeket. Ez utóbbiak – akárcsak a szellemek – más, alacsonyabb fokon álló szubsztanciákkal együtt komplex élőlényeket vagy organizmusokat alkotnak. Utánuk következnek a tudattalan szubsztanciák – a monadológia nyelvén az úgynevezett „puszta” monászok –, amelyeknek csupán öntudatlan percepcióik vannak. Végezetül az anyag az a monászoktól függő legutolsó valóság, amely Leibniz szerint nem más, mint jól megalapozott fenomén, vagy ahogyan egy De Voldernek írott levélben olvassuk: „reális és jól megalapozott jelenség” (LVFI 280.).

Mit értsünk azonban azon, hogy egy jelenség „jól megalapozott”? Leibniz visszatérő példái a jól megalapozott fenoménekre a *parhelia* (a melléknapok jelensége) és a szivárvány.¹⁸ E tünetények nem *szubjektív* hallucinációk, hanem – mondjuk így – *interszjektív* illúziók. Olyan jelenségek, amelyek az adott optikai körülmények között elkerülhetetlenül fellépnek, ezért a megfigyelők akaratától független kvázi-objektív realitással bírnak. Több nézőpontból is megfigyelhetők,¹⁹ huzamosan fennállnak, ám amennyiben végső magyarázatukat keressük, visszavezethetők alapvetőbb entitások fénytörési tulajdonságaira. Leibniz szerint ilyesfajta realitás illeti meg az anyagot. Akár idealista módon, akár hülomorfikus terminusokban értelmezzük, e redukálhatóság minden esetben azt fogja jelenteni, hogy az anyagi kiterjedés nem végső és nem önálló realitás. Akármilyen alapos elemzésnek vetjük ugyanis alá az anyagi jelenségek mikroszkopikus szerkezetét, a megfigyelt mintázat mindig továbbanalizálható elemibb struktúrákra, s így a kiterjedésen belül éppúgy nem találjuk meg e redukció végpontját, ahogyan egy folytonos kiterjedés felosztása során sem jutunk el a geometriai ponthoz. A kontinuum tartalmazza a pontokat, de nem pontokból épül fel. Ugyanúgy az anyagi kiterjedés sem monászokból áll, hiszen a monászok nem kiterjedt, térbeli entítások, nincs értelme tehát arról beszélni, hogy

18 Vö. pl.: „Hogy egy kőrakást vagy egy márványtömböt meg lehet tapogatni, az nem bizonyítja jobban szubsztanciális realitását, mint a szivárvány realitását az, hogy látni lehet...” (LVFI 99.)

19 A különböző – szubsztanciális vagy monadikus – nézőpontokból adódó vetületek összhangja igen fontos eleme annak, amit Leibniz a fenomének realitásán ért (szemben az álmokkal és más szubjektív illúziókkal). Vö. pl. *A reális és látszólagos jelenségek megkülönböztetésének módszere* című írással (G 7:319. skk. LVFI 207. skk), valamint a De Voldernek írott 1704. június 30-i levéllel, amely szerint „az anyag és a mozgás [...] a percipiáló alanyok jelenségei, s ezeknek a realitása voltaképpen az észlelő alanyok harmóniája önmagukkal (a különböző időpontokban) és az összes többi percipiáló alannal.” (G 2:270. LVFI 275–276.) E kritériumhoz más továbbiak is járulhatnak, pl. az észleletek elevensége és változatossága (G 7:319. LVFI 207). Lásd még Adams 1994. 238–239. és 256.

egymás mellett vannak, vagy hogy valamilyen térbeli reláció állna fenn közöttük. „[A] szubsztanciális egységek nem a jelenségek részei, hanem fundamentumai” (LVFI 272). A kiterjedés leibnizi felfogását tekintve igen fontos azonban, hogy a fenomenalitás tézisében ne csupán az önállóság tagadását lássuk. E fenomenális jelleg ugyanis pozitív oldalról azt is jelenti, hogy a kiterjedt anyagi világban objektív, mechanikai törvényszerűségek érvényesülnek, amelyek nem függnak a szubjektív észleletektől, s csak e meghatározott létszint sajátjai. Így a monászoktól függő kiterjedés valóban joggal tekinthető a valóság legalsó fokának, amely nem nélkülözi a realitást. Leibniz 1715-ben határozottan kijelenti egy Des Bosses-nak címzett levelében: „*Helyesen tekintjük a testeket dolgoknak*, hiszen a jelenségek is reálisak” (G 2:492. saját kiemelésem).²⁰

Az így kibontakozó hierarchia egyes szintjeit Leibniz többféleképpen jellemzi. Egyrészt minden szint függ a magasabb szintektől. E függés az anyag esetében a monászokra vagy szubsztanciákra való ráutaltság jele, az élőlények testének egysége pedig a vezérlőmonásztól vagy a szubsztanciális formától származik. A különböző szinteken elhelyezkedő monászok esetében azonban nem közvetlen dependenciáról van szó, hiszen szubsztanciaként mindegyik képes önállóan, valamennyi más teremtett monásztól függetlenül létezni. Fontos itt a *teremtettség* hangsúlyozása, Isten ugyanis – a legfőbb, teremtetlen monász – „nemcsak az egzisztenciák forrása [...], hanem a lényegeké is” (*Monad.* 43. §. LVFI 315), így valamennyi más entitás csak általa létezhet. A teremtett monászok azonban létüket tekintve függetlenek egymástól, ezért a közöttük mutatkozó tökéletességbeli különbségek nem vezethetők vissza az egymásból származó létezők egyeneságú, emanatív láncolatára. Ennek ellenére mégis létezik egyfajta függőségi viszonyrendszer az egyes monászok között is. Isten ugyanis minden egyes jót annak értékével arányosan akar, így elsősorban a szellemek érdekeire van tekintettel, amikor megteremti a világot, s e szempontnak rendeli alá az alacsonyabb tökéletességek létét. Így a tökéletességek függőségi rendje Isten preferenciáinak közvetítésével – amint Leibniz fogalmaz, *eszemei* hatások formájában – valósul meg (vö. *Monad* 51. §. LVFI 317).

Ez az eszemei függőség – s ez a leibnizi univerzum másik szembeötlő sajátossága – igen nagyfokú autonómiával társul az egyes létszinteken belül. A fizikai jelenségek például, mint láttuk, meglehetősen pontossággal leírhatók a mechanika törvényei alapján anélkül, hogy számításba kellene venni az elme létezését, s megfordítva, az elme tartalmairól is számot adhatunk úgy, mintha nem létezne a külvilág. Leibniznél tehát az egyes létszintek leírásának vertikális

20 Ez az álláspont az, amelyet Adams 1994. 227. „a testekkel kapcsolatos óvatos realizmusnak” nevez Leibniznél, McRae 1976. 133. pedig a reális fenomének kettős – a pusztá jelenség és a realitás közé eső – relációjaként jellemez.

hierarchiája horizontálisan a különféle tárgyterületek viszonylagos önállóságával párosul. Nézetem szerint e kettősség jelöli ki azt az értelmezési keretet, amelyen belül az infinitezimálisokkal kapcsolatos leibnizi állásfoglalások is értelmet nyernek.

3. Az infinitezimálisok státusza

Tegyük fel tehát újra az eredeti kérdést: Vajon Leibniz, aki gondolkodása középpontjába a végtelent állítja, miért idegenkedik attól a lépéstől, amelyet a Bernoulli fivérek, Varignon és L'Hospital minden további nélkül megtettek, amikor az infinitezimálist realitással ruházták fel? Az eddig elhangzottak alapján azt találjuk, hogy Leibniz válasza több szinten mozog, s e szintek megfelelnek az imént vázolt szempontrendszer horizontális-vertikális kettősségének.

(A) Leibniz válasza horizontális értelemben az egyes tárgyterületek autonómiájának igényére támaszkodik: A filozófus 1676 után szilárdan kitart álláspontja mellett, amely szerint végtelen mennyiségek nem léteznek, így a matematikában nélkülözhetetlen „végtelenül kicsinek” nem abszolút, hanem – mondjuk így – csupán dialektikai realitást tulajdoníthatunk. Eszerint az infinitezimális olyan tetszőlegesen kicsiny mennyiség, amely kisebb eltérést eredményez, mint bármely megadható hiba, amelyet a kalkullussal szembeni kritika megjelölhet. Ahogyan Leibniz egy 1702-es levelében fogalmaz:

[M]iután e közös, összehasonlíthatatlan mennyiségek a geometriai érvelésben maguk egyáltalán nem rögzítettek és meghatározottak, ugyanazt a hatást teszik, mint a szó szoros értelmében végtelenül kicsi mennyiségek, mert ha egy ellenfél ellent akar mondani kijelentésünknek, kalkulusunkból az következik, hogy a tévedés kisebb lesz, mint bármely hiba, amelyre rá tud mutatni (GM 4:92).

Leibniz tehát úgy véli, a matematika nem kell, hogy belebonyolódjon a végtelen metafizikai problémájába.²¹ A kalkulusnak megvan az az előnye, hogy „ha valaki nem fogadja el, hogy vannak a szó metafizikai szigorral értett jelentésében végtelen, vagy végtelenül kicsi egyenesek mint valóságos létezők, az is biztosan élhessen velük mint olyan ideális fogalmakkal, amelyek lerövidítik a gondolkodást” (uo). A végtelenül kicsiny mennyiségek esetében tehát olyan szimbólumokról van szó, amelyek megkerülhetővé teszik a végtelenül csökkenő vagy gyarapodó –

21 Vö. „Célom annak jelzése volt, hogy semmi szükség a matematikai analízis kérdését metafizikai viták függvényévé tenni...” GM IV:91.

mindig véges – értékekkel történő behelyettesítést. Úgy vélem, e válasz a leibnizi gondolkodás imént jelzett, fontos sajátosságára hívja fel a figyelmet. Amennyire jellemző Leibniz gondolkodására a különböző – matematikai, fizikai, metafizikai – tárgyterületek hierarchikus összekapcsolása, legalább annyira jellemző az önálló határokkal megkülönböztetett autonóm tárgyterületek elválasztása is.²² Az infinitezimális fikcionalista felfogása olyan eszköz, amely lehetővé teszi egy eredményes számolási módszer minden metafizikai vonatkozástól mentes alkalmazását. Ez azonban nem a teljes válasz a kérdésre.

(B) A vertikális tengelyt tekintve egy másik feleletet is adhatunk, amennyire ugyanis Leibniz megjegyzéseiből megállapítható, többről van szó, mint csupán a metafizikai állásfoglalás mellőzéséről. Leibniz azt állítja, hogy az infinitezimális kalkulus végtelenje fiktívnek tekinthető ugyan, de *jól megalapozott* fikcióról van szó.²³ E kifejezés nem véletlenül rímel a „jól megalapozott jelenségek” leibnizi fogalmára. Mint láttuk, Leibniz szerint a kiterjedt anyagi jelenségvilágban nem létezik valódi egység, az egység ugyanis metafizikai fogalom, és csak a szubsztanciák, illetve a monások szintjén értelmezhető. Csak e metafizikai síkon helyezhető el tehát az a fogalom, amelyet Varignon az infinitezimális szinonimájaként adott meg: valóságos végtelen. A monások végtelenül összetett percepciók sokaságának az egységét jelentik, s így szubsztanciákként tükrözik a kategorematikus végtelent (a végtelen egységet), míg a pusztá anyag nem több mint „kvázi szubsztancia”,²⁴ olyan „jól megalapozott” fenomén, amely csak szünkategorematikus értelemben végtelen.²⁵

Hadd világítsam meg e válasz lényegét a kiterjedt testek *alakjának* leibnizi kezelésével. Leibniz számos alkalommal világossá teszi, hogy a testek alakja –

22 Az egyes magyarázati szintek önállósága az Arnauld-val folytatott levelezés vissza-visszatérő tézise: „[F]ölösleges a testek egységét, fogalmát, vagy szubsztanciális formáját emlegetni, amikor a természet egyes jelenségeit kell megmagyarázni, mint ahogyan a geometereknek is fölösleges a kontinuum összetételével kapcsolatos nehézségeket taglalniuk, amikor egy bizonyos probléma megoldásán dolgoznak.” (LVFI 79.) „Elismerem: az egyes jelenségek magyarázatánál nincs szükség e szubsztanciák és minőségek emlegetésére”, vagyis a metafizikai problémák érintésére (LVFI 95).

23 „Magunk közt szólva azt hiszem, hogy Fontenelle úr, aki szellemes és ragyogó elme, gúnyolódni kívánt, amikor azt állította, hogy metafizikai elemeket akar csinálni a kalkulusunkból. Az igazat megvallva magam nem nagyon vagyok meggyőződve arról, hogy a végtelenjeinket és végtelenül kicsiny mennyiségeinket másnak kell tekinteni, mint eszmei létezőknek vagy *jól megalapozott* fikcióknak.” (GM 4:110. Saját kiemelésem.)

24 Leibniz a Des Bosses-levelezésben a *semiens* („félíg létező”) kifejezést használja az aggregatív egység, illetve a fenomén (jelenség) szinonimájaként. Ennek egyik része a kvázi-akcidensekkel szembeállított *semisubstantia* (G 2:506).

25 E fogalmak jelentésével kapcsolatban lásd az 1. lábjegyzetet.

amelynek a korabeli mechanikai filozófia mint elsődleges minőségnek döntő szerepet tulajdonított a fizikai magyarázatokban – nem reális tulajdonság, hanem olyan jelenség csupán, amely alaposabb elemzések során eltűnik, hogy újabb és újabb határozott alakoknak adja át a helyét egészen a végtelenségig:

[A] természetben még az alak sincs soha pontosan és szigorúan meghatározva, amely pedig a kiterjedt, körülhatárolt tömeg lényegéhez tartozik. Soha sincs gömb egyenlenségek nélkül, sem egyenes görbületek nélkül, sem valamely meghatározott véges természetű görbe szabálytalanságok nélkül, és ez vonatkozik mind a kisebb, mind a nagyobb részekre, aminek az a következménye, hogy az alak nemhogy a testek lényegi alkotórésze lehetne, hanem a gondolkodáson kívül még csak nem is teljesen reális és meghatározott minőség... (LVFI 113. Lásd még G 7:563, C 522.)

Ha tehát egy testet mikroszkóp alatt vizsgálunk, a szabad szemmel érzékelhető jelenségek fátyla mögött újabb alakokat, pontosabb fizikai struktúrákat pillantunk meg. Ám a nagyítás léptékének növelésével e struktúrák újra csak felületi jelenségeknek bizonyulnak, hogy ismét más – még pontosabb – mintázatoknak adják át a helyüket anélkül, hogy e folyamatnak valaha is vége szakadna. R. M. Adams az idézett sorokat tárgyalva a következő konklúzióra jut:

A Leibniz által levont következtetés nézetem szerint nem az, hogy a tényleges alakok *végtelenül* összetettek, noha bizonyos kijelentései (pl. a DM 6 §-ban) ezt a benyomást kelthetik. Inkább arra a következtetésre jut, hogy az alak, mint olyan, jelenség csupán. [...] Amit feltevésem szerint a végtelenül összetett alakok posztulálása helyett mondana, az nem más, mint hogy minden egyes egy testnek tulajdonítható, *véges* mértékben összetett alak esetén létezik egy másik, még összetettebb, amely még helyesebben fejezi ki a valóságot.” (Adams 1994. 230. Saját kiemeléseim.)

Adams értelmezése teljes összhangban áll az infinitezimálisok leibnizi kezelésével. Minthogy az anyagi világ gondolkodásunk és érzékelésünk számára megmutatkozó jelenségei minden esetben véges összetettséget mutatnak, ám e véges jelenségek végtelen sorozatot alkotnak, elemzésük során soha nem juthatunk el a végtelenül kicsiny mennyiségekhez. Ez utóbbiak annak a realitásnak a szintjén helyezkednek el, amelyet az előbbieket végtelen sora megjelenít anélkül, hogy e sor bármely tagja maga végtelen lenne. Leibniz infinitezimálisokkal kapcsolatos tartózkodó álláspontja tehát nem óvatosságának a jele, s nem is csupán egy metafizikai

szempontoktól mentes, önálló matematika eszményének a megfogalmazása, hanem kiérlelt és következetes metafizikai állásfoglalás a végtelen természetéről, amely realitásként csak a szubsztanciák és a szubsztanciákat létben tartó Isten létszintjén értelmezhető.

Leibniz e kettős válasz segítségével alaposan átrajzolja az infinitezimálisokkal kapcsolatos korabeli diszkussziók térképét. Párizsban mind az új kalkulus hívei, mind pedig annak ellenzői az infinitezimálisok reális létezésének kérdését vitatták. Amint Paolo Mancosu fogalmaz: „Az infinitezimálisok létébe vetett e hit valamennyi francia infinitezimalistára jellemző volt [...]. Álláspontjukat úgy értelmezhetjük, mint kísérletet arra, hogy szemantikai referenciát adjanak a differenciális formális fogalmának. Innen nézve Rolle és Varignon közelebb álltak egymáshoz, mint hinnénk.” (Mancosu 1996. 170) E tekintetben azonban egyformán távol álltak Leibniztől, aki nem fogadta el e vita ontológiai kereteit.

Leibniz válaszában kettős – horizontális és vertikális rendbe illeszkedő – jellege fényt vet gondolkodásának egy keveset tárgyalt aspektusára. Újplatonikus terminusokkal dolgozó kijelentése szerint „minden realitás folyamatos emanációval árad ki Istenből” (G 4:573). Ugyanakkor e tradicionális megfogalmazás nem fedheti el azt a tényt, hogy nála e neoplatonista vízió tipikusan modern jelenség. Leibnizet ugyanis – mint láttuk – nemcsak az egymástól függő létszintek vertikális rendje érdekli, hanem ugyanilyen erősen érdekelt azoknak a horizontális viszonyoknak a leírásában is, amelyek autonóm tárgyterületeket alkotnak. Akármelyik választát tekintjük is, az infinitezimálissal kapcsolatos problémákat határozottan megkülönbözteti a monaszok és Isten végtelenségének kérdésétől. Állásfoglalása tehát nem áll messze a geometriai és metafizikai végtelenelemek attól a fontenelle-i megkülönböztetésétől, amelynek Michel Blay kulcsszerepet tulajdonított a végtelennel kapcsolatos modern szemlélet történetében:

Fontenelle azáltal, hogy egy vagy több végtelen elgondolásának a lehetőségét egy sajátosan Istenről szóló diskurzus keretein kívül is elérhetővé tette a geometriai eszmélődés számára, elszakította a végtelen és a transzcendencia közötti kötelékeket. [...] Modernitásunk azzal válik végérvényessé, hogy a végtelent a kutatás és a gondolkodás tárgyává teszi, olyan tárggyá, amely immár elgondolható, azaz megszerkeszthető – olyan világgá, amelyben a végtelen neve nem csupán Isten számára van fentartva. (Blay 1998b. 571.)

Amennyiben az egyes létszintek horizontális viszonyait tekintjük, e szavak akár a leibnizi állásfoglalásra is vonatkozhatnak. Ami a leibnizi választ e fontenelle-i

megoldásnál komplexebbé, s így – ha Michel Blay gondolatmenetét folytatjuk – a modernitás egy alternatív programjává teszi, az a vertikális szempont határozott jelenléte a „kötelékek eloldásának” határozott igénye mellett. Az infinitezimálisok fikcionalista kezelése Leibniz részéről nem csupán didaktikai választás, hanem átgondolt filozófiai stratégia, amely egyszerre kíván szétválasztani és összekötni. Leibniz nem elégszik meg az önállósodó valóságok saját törvényszerűségeinek megállapításával, hanem olyan autonóm leírásoknak vagy „kifejezéseknek” tekinti őket, amelyek kapcsolata maga is ésszerű vizsgálódás tárgyává tehető.

Irodalom:

Adams, Robert Merrihew (1983) Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz. In *Midwest Studies in Philosophy* 8/1. 217–257.

Adams, Robert Merrihew (1994) *Leibniz – Derminist, theist, idealist*. New York – Oxford, Oxford University Press.

Blay, Michel (1998a) Calcul de l’infini. In Michel Blay – Robert Halleux szerk. *La science classique – XVIe–XVIIIe siècle: Dictionnaire critique*. Paris, Flammarion. 692–711.

Blay, Michel (1998b) Infini. In Michel Blay – Robert Halleux szerk. *La science classique – XVIe–XVIIIe siècle: Dictionnaire critique*. Paris, Flammarion. 563–571.

Brown, Stuart (1999) Leibniz’s Formative Years (1646–76): An Overview. In uő. szerk. *The Young Leibniz and His Philosophy (1646–76)*. Dordrecht – London – Boston, Kluwer Academic Publishers, 1–18.

Garber, Daniel (2005) Leibniz and Idealism. In Donald Rutherford – J. A. Cover szerk. *Leibniz: Nature and Freedom*. Oxford, Oxford University Press 95–107.

Garber, Daniel (2009) *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford, Oxford University Press.

Goldenbaum, Ursula (2008) Indivisibilia Vera – How Leibniz Came to Love Mathematics. In Ursula Goldenbaum – Douglas Jesseph szerk. *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 53–94.

[Hobbes, Thomas] (EW) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Szerk. Sir William Molesworth. London, Bohn – Longman – Brown – Green – Longmans Vols. 11. 1839–1845.

Hobbes, Thomas (DCo) *De corpore*. In Sir William Molesworth szerk. *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit omnia*. London, John Bohn. 1839. vol I.

Huet, Pierre-Daniel (1689/2010) *A descartes-i filozófia bírálata* (részlet). In: Schmal Dániel szerk. (2010) *Lélek és elme a karteziánizmus korában: elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 270–295.

Kabitz, Willy (1932) Leibniz und Berkeley. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*. 24. 623–636.

[Leibniz, Gottfried Wilhelm] (GM) *Leibnizens mathematische Schriften*. Szerk. C. I. Gerhardt. Berlin, A. Ascher – Halle, W. Schmidt. 1849–1863.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (NE) *Nouveaux essais sur l'entendement*. In: G 5:39–509. Magyar kiadás: *Újabb értekezések az emberi természetről*. Ford. Boros Gábor – Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 2005.

[Leibniz, Gottfried Wilhelm] (G) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Szerk. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1875–1890. Repr. Hidesheim: Georg Olms, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (A) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt–Leipzig–Berlin: Akademie Verlag, 1923–.

[Leibniz, Gottfried Wilhelm] (C) *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Szerk. Louis Couturat. Hildesheim, Georg Olms, 1961.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (LVFI) *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa. 1986.

Leijenhorst, Cees (2002) *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden – Noston – Köln, Brill.

Levey, Samuel (2008) Archimedes, Infinitesimals and the law of Continuity. In Ursula Goldenbaum – Douglas Jesseph szerk. *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 107–133.

McRae, Robert (1976): *Leibniz: Perception, Apperception, and Truth*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo.

Mancosu, Paolo (1996) *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. New York – Oxford, Oxford University Press.

Martinich, A. P. (2005) *Hobbes*. New York – London, Routledge.

Rolle, Michel (1703) Du nouveau système de l'infini. In: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*. 312–336.

Ross, George MacDonald (2007) Leibniz's Debt to Hobbes. In Pauline Phemister – Stuart Brown szerk. *Leibniz and the English-Speaking World*. Dordrecht, Springer. 19–33.

Rutherford, Donald (2008) Leibniz as Idealist. In: Daniel Garber – Steven Nadler szerk. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. 4. 141–190.

Wilson, Catherine (1989) *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*. Manchester, Manchester University Press.

Pavlovits Tamás:

A végtelen megérthetelensége Pascal és Descartes szerint¹

„A végtelen természetéből fakad [...], hogy én, aki véges vagyok, nem tudom [azt] megérteni” – írja Descartes az *Elmélkedésekben*.² A végtelen fogalma kezdetektől fogva végigköveti a nyugati filozófia történetét, mindvégig olyan fogalomként, amely ellenáll a racionalizálására irányuló törekvéseknek. A végtelen megértésére irányuló törekvések kudarcát és esélytelenségét sokáig az emberi megértő képesség végeességével magyarázták. A véges elmének a végtelennel történő konfrontációja különböző formákat öltött a nyugati filozófia története során. Noha a görög gondolkodásban az *ἀπειρόν* az egyik legkorábbi filozófiai fogalmak közé tartozott, a görög matematikában a végtelent nem használták. Az egységnyi négyzet oldala és átlója közötti viszonyt kifejező arányszámot ($a\sqrt{2}$ -t), amely – modern kifejezéssel élve – egy végtelenbe tartó nemszakaszos tizedes tört, *alogosznak* azaz irracionálisnak nevezték. Ez az elnevezés egyszerre fejezte ki e viszony racionalizálhatatlanságát és a végtelen felfoghatatlanságát. A matematikai gondolkodás csak a késő reneszánszban, illetve a kora újkorban kezdett olyan módszereket kidolgozni, ahol a végtelent pozitív módon alkalmazták matematikai eljárásokban. Ez a folyamat egyúttal a végtelen racionalizálására irányuló erőfeszítést is jelezi. Mindazonáltal még ezután is több évszázadot kellett várni ahhoz, hogy Cantor a halmazelmélet és a transzfinit számfogalom kidolgozásának eredményeképpen kijelenthesse: „Az értelem bizonyos vonatkozásban végtelen, azaz végesen túli számokat is tud definiálni és egymástól megkülönböztetni”.³ Ha a matematikai gondolkodást vesszük alapul, akkor a kora modern gondolkodás valahol középen helyezkedik el a végtelen pozitív alkalmazásának teljes elutasítása és a végtelen eredményes racionalizálása között. Így a kora újkorban a végtelen ismeretelméletileg kettős státusszal bír: egyaránt találunk példákat a végtelen módszeres, racionalizált használatára (elsősorban az infinitezimális kalkulus alkalmazásakor), és annak megállapítására, hogy a végtelent lehetetlen racionalizálni, hiszen a véges elme

1 Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. Valamint jelen tanulmány megírását OTKA K 81165-ös számú kutatási projektje támogatta.

2 Descartes (1994) 58 (a fordítást kissé módosítottam).

3 Cantor (1988) 71. A végtelen fogalmának történetéről Kantig, ld. Cohn (1896).

képtelen azt felfogni.⁴ E kettősség nemcsak a matematikában, de a metafizikában is megfigyelhető. A kora újkori metafizikákban a végtelen fogalma sokszor pozitív szerepet kap, miközben a racionális megértés határaként szolgál.

Tanulmányomban a végtelen újkori fogalmát a beláthatóság és a megérthetetlenség keresztmetszetében szeretném tárgyalni Pascal és Descartes gondolkodásában. Annak ellenére, hogy e két szerző teljesen más jelentést tulajdonít a végtelen fogalmának, úgy tűnik, az emberi megismerés viszonylatában nagyon hasonló módon gondolkodnak róla: a végtelen egyrészt evidenciája és világossága révén az elgondolására sarkall, másrészt felfoghatatlansága révén a megértéséről való lemondásra kényszeríti az észet. Amellett fogok érvelni, hogy noha e két szerző nagyon különböző módon értelmezi a végtelen fogalmát, ismeretelméletileg mégis nagyon hasonló szerepet szánnak neki, valamint hogy mindkettőjüknél a véges elmének a végtelen elgondolására irányuló kísérlete egyfajta *határtapasztalatot* eredményez a megismerésben. Olyan határtapasztalatot, amely a végtelen elgondolására irányuló kísérlet során annak végérvényes felfoghatatlansága vált ki az észben.

A végtelen fogalmi osztályozása és a határtapasztalat fogalma

Mielőtt az elemzésekbe fognék, szeretném pontosabbá tenni a gondolatmenetem két központi fogalmát: (1) a *végtelent* és (2) a *határtapasztalatot*.

(1) A végtelen fogalmának filozófiai értelmezése során különbséget kell tennünk kétféle végtelen között. Az egyiket *mennyiségi*, a másikat *minőségi* végtelennek nevezem. A mennyiségi végtelen a matematikában és a fizikában, míg a minőségi végtelen a metafizikában használatos. A mennyiségi végtelent Arisztotelész nyomán hagyományosan potenciális vagy aktuális végtelennek, a minőségit pedig abszolút vagy tökéletes végtelennek nevezzük.⁵ A két végtelen különbsége abban áll, hogy a mennyiségi végtelent véges mennyiségek folytonos osztása vagy növelése segítségével gondoljuk oly módon, hogy e műveletet határtalannak tekintjük. Ezzel szemben a minőségi végtelen nem egy mennyiség jelzője, hanem maga a végtelen, főnévi értelemben, minden mennyiségtől függetlenül, tehát nincsen kiterjedése, oszthatatlan, és nem áll semmilyen

⁴ Ld. erről Seidengart (2006).

⁵ Meg kell jegyezni, hogy az „aktuális végtelen” kifejezés az erre vonatkozó irodalmakban két értelemben is használatos. Egyrészt jelenti azt a végtelent, amely (1) egy véges mennyiség végtelenbe történő növelésének végeredményeként értendő, másrészt pedig jelenti (2) a tisztán formális végtelent, amelyet itt minőségi és tökéletes végtelennek nevezek. Az egyértelműség érdekében én nem használom a (2) jelentésében az aktuális végtelen kifejezést.

közvetlen viszonyban a végessel. A végtelen e második fogalmát elsőként Szent Tamás dolgozta ki azáltal, hogy a végtelen és a tökéletes fogalmait ontológiailag összekapcsolta egymással. A tiszta lét ebben az értelemben végtelenül tökéletes, mert semmi nem határolja. Következésképpen ezt tökéletes végtelennek is nevezhetjük, amennyiben nem valaminek a végtelenségéről beszélünk – pl. tér, szám, idő, ami bizonyos értelemben végtelennek nevezhető, de más értelemben meghatározott és véges –, hanem az abszolút értelemben vett végtelenről, ami a minden korlátozottságtól mentes tiszta és tökéletes lét.

Az alábbi elemzések megértéséhez látnunk kell, hogy Pascal az első, tehát a mennyiségi, míg Descartes a második, azaz a minőségi végtelent használja. Pascalnál a végtelen a természet legfőbb jellemzője, míg Descartes-nál a végtelenmagalsten. E tekintetben a két szerző homlokegyenest ellenkező módon használja a végtelen fogalmát. Hiszen míg Pascal láthatóan tartózkodik attól, hogy Istent a végtelennel azonosítsa,⁶ és csupán a természet végtelenségéről beszél, addig Descartes gondosan ügyel arra, hogy a végtelen kifejezést csak és kizárólag Istennek tartsa fenn, míg a természet vagy a matematika esetén a határtalan (*indefinitum*) kifejezést használja.⁷ A két szerző tehát a végtelen fogalmának más-más aspektusát alkalmazza, és mindkét esetben megfigyelhető a mennyiségi és a minőségi végtelen közötti gondos különbségtétel. E határozott különbség ellenére érdekes párhuzam mutatkozik a két szerzőnél a végtelen elgondolására irányuló kísérletben. Mindkét esetben a végtelenség, vagy maga a végtelen világosan – sőt a lehető legvilágosabban – felismerhető az ész számára, ám e világossága ellenére felfoghatatlan marad.

(2) *A határtapasztalat fogalma.* Ismeretelméletileg tekintve – legalábbis Pascal és Descartes szerint – a végtelent egyszerre jellemzi rendkívüli világosság és megérthetetlenség. E kettősség nagyon fontos a végtelen elgondolásakor. Felmerül ugyanis a kérdés, hogyan képes a véges elme elgondolni a végtelent. Ez esetben két végelettől kell óvakodnunk: egyrészt attól, hogy a végtelent végérvényesen elgondolhatatlannak tekintsük, és ezért meg sem próbáljunk olyan módszereket kidolgozni, amelyek lehetővé teszik a véges emberi gondolkodásnak a végtelenre irányulását; másrészt attól kell tartózkodnunk, hogy a végtelent elgondolhatónak higgyük, az elgondolása során azonban összetévesztjük a végessel. A végtelen óvatlan elgondolásakor ugyanis a gondolkodás könnyen elvétheti a célját úgy, hogy elgondolásával tárgyasítja, és ezáltal végessé teszi a végtelent. Mint látni fogjuk, mindkét szerző óva int mindkét hibától. E két szélsőség csupán

⁶ Ld. erről Magnard (1991) 35 és a *Gondolatok* 680/233. töredékét. A *Gondolatok* töredékeit a saját fordításomban idézem. Az első szám a Sellier kiadásra (Pascal 1999²), a második a magyar kiadásban (Pascal 1978) használatos Brunschvicg számozásra utal.

⁷ V.ö.: Descartes (1996) 39.

úgy kerülhető el, ha a végtelent egyszerre tekintjük elgondolhatónak és megérthetetlennek. Ez az ellentmondás egy erős feszültséget okoz az észben. Úgy tűnik azonban – és erre szeretnék elsősorban rámutatni –, hogy a két szerző szerint e feszültség a végtelen elgondolásának a feltétele, következésképpen e feszültségnek pozitív filozófiai jelentést tulajdonítanak. Ezt a feszültséget határtapasztalatnak nevezem. A határtapasztalat lényege, hogy úgy tegyünk kísérletet a végtelen elgondolására, hogy közben ne tegyük végessé, azaz ne keverjük össze a végtelent a rendkívül nagygal. Ez a tapasztalat egyrészt megnyitja a véges emberi észet a végtelenre, másrészt megajándékozta önnön meghaladhatatlan végességének tapasztalatával. Lássuk elsőként Pascalnál, majd pedig Descartes-nál, miként vezet a végtelen elgondolása határtapasztalathoz.

A természet kettős végtelensége Pascalnál

Az, hogy Pascal nem alkalmazza a végtelen fogalmát Istenre a $680/233$. töredékből válik nyilvánvalóvá:

Ismerjük a véges létezését és természetét, mert magunk is végesek és kiterjedtek vagyunk. Ismerjük a végtelen létezését, de tudatlanok vagyunk a természetét illetően, mert kiterjedt, mint mi, de nincsenek határai, mint nekünk. Ám Istennek sem a létezését, sem a természetét nem ismerjük, mert sem kiterjedése, sem határai nincsenek.

Ebben a szövegrészben több dologra is érdemes felfigyelnünk. A végtelen itt nyilvánvalóan mennyiségi értelemben szerepel, hiszen Pascal a kiterjedéséről beszél. Ugyanakkor a végtelen nem csupán potenciális, azaz valami határtalanul növelhető mennyiség jelzője, hanem aktualitása is van, amennyiben Pascal a végtelen létezését állítja, amely egyfajta természettel bír. A létéről tudunk, de a természetét nem ismerjük. Ez azonban nem Isten, hiszen Istennek nincsen kiterjedése (azaz sem potenciális, sem aktuális értelemben nem végtelen), és ezért Istennek nemcsak a természetét, hanem a létét sem ismerjük. A végtelen a természethez tartozik, míg Isten természetfeletti (*supernatural*).⁸ A továbbiakban azt kell tehát megértenünk, miként ismerhető fel Pascal szerint a végtelen a természetben, és mi jellemzi a véges elmének a természet végtelenségéhez való viszonyát.

⁸ Pascal gyakran használja a természetfeletti (*supernatural*) kifejezést az isteni (é. teológiai) igazságokra: 339/793, 204/273.

A végtelenhez való viszony alapvetően két szövegben tematizálódik: *A geometriai gondolkodásról* című írásban, valamint a *Gondolatok* híres 230/72-es töredékében, amely „Az ember összemérhetetlensége” címet viseli. *A geometriai gondolkodásról* című írás a szigorú és módszeres gondolkodás meghatározását adja a geometria elvei alapján. A geometriai gondolkodás definíciókra és axiómákra épül, és legfontosabb elve, hogy a természetes világosság által evidens axiómákból kiindulvakell mindent bizonyítani. A geometriai módszer ugyanakkor szoros kapcsolatban áll a természet fogalmával, hiszen a geometria voltaképpen tárgya maga a természet. A természetet az a három tárgy fejezi ki, amelyet a geometria vizsgál: a tér, a szám és a mozgás, amelyekhez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik az idő fogalma is. E három (vagy négy) tárgy ugyanakkor nem csupán a geometria a priori területéhez tartozik, hanem az univerzum egészét is kifejezi, és fizikai jelentése is van. Ezt nyilvánvalóvá teszik a 680/233-as töredék kezdő sorai is: „Lelkünk a testbe vetetett, ahol számot, időt, dimenziót talál, ezek alapján gondolkodik, ezt nevezi természetnek, szükségszerűségnek, és másban nem képes hinni”. A tér, a szám, a mozgás – hozzátéve az időt is –, a természet par excellence kifejeződései. A geometriai gondolkodás tárgya tehát maga a természet.

Hogyan ismeri fel a módszeres gondolkodás a természet végtelenségét? Pascal szerint a geometria mindegyik tárgyát egy kitüntetett tulajdonság köti össze: a tér, a szám, a mozgás és az idő a végtelenig osztható és a végtelenig növelhető. A kettős végtelenség a természet legfőbb tulajdonsága. Az ismeretek rendjében Pascal ezt az igazságot axiómának, tehát olyan igazságnak tekinti, amely nem bizonyítható, ám önmagánál fogva evidens igazság. Mindazonáltal a természet végtelenségének igazsága az axiómákhoz képest is kitüntetett jellegű, amennyiben a geometria alapját képezi: „Ezek az igazságok nem bizonyíthatóak, és mégis ezek alkotják a geometria fundamentumát és alapelveit. De mivel bizonyításuk lehetetlensége nem homályosságukból, hanem rendkívüli evidenciájukból fakad, a bizonyítékok eme hiánya nem hiba, hanem inkább tökéletesség” (Pascal 1999, 50). A természet végtelensége mint axiomatikus igazság közül a legelső és legevidensebb: „Az emberben nincs olyan természetes ismeret, amely ezt megelőzné, sem olyan, amely világosság tekintetében meghaladná ezt” (ibid.).

Annak ellenére, hogy a legelső, a legvilágosabb és legevidensebb igazságról van szó, Pascal elismeri, hogy a végtelen növelhetőség és oszthatóság igazsága megérthetetlen igazság: „Nem létezik olyan mértantudós, aki ne hinne abban, hogy a tér a végtelenig osztható. Ugyanúgy nem válhatunk azokká ezen alapelv elfogadása nélkül, mint ahogyan emberek sem lehetünk lélek nélkül. Ám egy sincs a geometriát művelők körében, aki megértene egy

végtelen felosztást (*il n'y en a point qui comprennent une division infinie*)” (Pascal 1999, 51). Pascal a természet kettős végtelenségének igazságát egyszerre tekinti evidensnek és megérthetetlennek. A megérthetlenség azonban szerinte nem ok arra, hogy kiutasítsuk a végtelent a geometriából. Az ugyanis, hogy valami a véges ész számára megérthetetlen, csupán az emberi észről árul el valamit, nem pedig a vizsgált tárgyról. A végtelen oszthatóság azért tűnik a véges ész számára megérthetetlennek, mert nyilvánvalóan ellentmond a „rész szükségképpen kisebb, mint az egész” axiómájának: „Attól, hogy valami felfoghatatlan (*incompréhensible*), még nem kevésbé létezik. A végtelen szám, egy végtelennel egyenlő véges tér.” (182/430) – írja Pascal a *Gondolatokban*. Ha egy véges tér a végtelenig osztható, akkor abban a véges és a végtelen egyenlőségét kell tételeznünk, ami ellentmondást hordoz és megérthetetlen. Jogosan állítjuk tehát, hogy a természet végtelenségének igazsága megérthetetlen. Ugyanakkor, mivel a geometria legelső és legegyszerűbb igazságáról van szó, ezért megérthetlensége ellenére el kell fogadnunk igaznak.

Pascal szerint a végtelen helyes elgondolását két téves felfogás akadályozza. Az egyik szerint a végtelen megérthetetlen, ezért nem szabad beengedni a geometria területére, a másik szerint viszont megérthető, és törekedni kell megértésére. Az első felfogást Pascallal szemben egy, a matematikában is járatos barátja, Antoine Gombaud (ismertebb nevén Chevalier de Mééré) képviseli. Mééré egyik levelében ezt írja Pascalnak:

Úgy tűnik a számomra, hogy azok az érvek, amelyekkel a geometria tudománya szolgál, lévén sokszor homályosak és a mindennapi érzéseinkkel ellentétesek, a belőlük levont következtetéseket meglehetősen gyanúsakká teszik, főképp, amikor a végtelen belekeveredik a dologba. [...] Felhívom figyelmét, hogy amint egy mégoly kevés végtelen is vegyül egy kérdésbe, az azonnal megmagyarázhatatlanná (*inexplicable*) válik, mivel ilyenkor az emberi elme összezavarodik és eltéved. [...] Márpedig mindaz, ami a józan ész sokkolja, hamis. (Pascal 1991, 354-355)

Mééré szerint tehát a geometriából ki kell küszöbölni a végtelent, mert felfoghatatlansága révén összezavarja a geometriai bizonyítások világosságát, és sokkolja az ésszt. Pascal ezzel szemben azt hozza fel, hogy a tér, a szám és a mozgás kettős végtelenségének tétele a geometria alapja, a legelső, a legvilágosabb és a legegyszerűbb minden axiomatikus igazság között, bizonyíthatatlan, de rákényszeríti magát a geometriai gondolkodásra. Pascal éppen Méérével vitázik, amikor a *Geometriai gondolkodásban* kijelenti: „Az ember természetes betegsége azt hinni, hogy az igazságot közvetlenül birtokolja, és innen ered, hogy mindig

készen áll tagadni mindazt, ami számára megérthetetlen (*incompréhensible*)” (Pascal 1999, 51). A természet kettős végtelenségének igazságát megérthetlensége ellenére is el kell fogadnunk.

A másik szélsőség az, amikor az ember anélkül lát hozzá a természet kutatásához, hogy felmérné annak végtelenségét, valamint saját véges értelmét és a tárgy végtelensége közötti összemérhetetlenséget. Ezt az attitűdöt Pascal a 230/72-es töredékben ostromozza: „Mivel az emberek nem szemlélték eléggé a végteleneket, vakmerően a természet kutatásába fogtak, mintha összemérhetőek volnának vele.” A természet végtelenségének lényege, hogy megérthetetlen. Ha valaki ezt nem veszi figyelembe, és a természetet végtelensége ellenére megérthetőnek tekinti, akkor soha nem fog a természet lényegéhez közelebb kerülni. Pascal szerint sokan estek ebbe a hibába, aminek folytán olyan műveket írtak, amelyek azt sugallják, mintha szerzőjük minden tudás birtokába volna. Az említett töredékben Pascal e hibát nyíltan csak Démokritosznak rója fel, de műveiken keresztül utal Pico della Mirandola-ra és Descartes-ra is. Ahelyett tehát, hogy megértésére törekednénk, a természet végtelenségét megérthetetlenként kell felismerni és elfogadni.

A természet kettős végtelensége a legegyszerűbb és a legmegérthetlenebb igazság. Elgondolása szükségszerű, ám egy olyan elgondolást feltételez, amely túlmutat a megértésen: „Íme az a bámulatra méltó viszony, amelyet a természet a dolgok között létesített, és ama két csodálatos végtelen, amelyet nem avégett állított az ember elé, hogy megértse, hanem hogy csodálata tárgyát képezze” (Pascal 1999, 57). Az *admiration* aktusa megkívánja a lemondást a megértésről, ám nem olyan lemondást, amely elfordulással jár, hanem olyant, amely egy még odaadóbb odafordulással jár együtt. Ezt egy pascali terminussal az ész meghajlásának (*soumission de la raison*) nevezem, amelynek egyik megvalósulása a kontempláció.⁹ A kontempláció egy olyan gondolkodást jelöl, amely egyrészt felismeri a természet végtelenségét, mint evidenciát, másrészt tiszteletben tartja annak megérthetlenségét.

A végtelen természet kontemplációját Pascal a 230/72-es töredékben részletezi. Ez a szöveg annyiban különbözik *A geometriai gondolkodásról* címűtől, hogy itt a természet már nem a geometria a priori tárgyaként, hanem univerzumként, tehát fizikai világgént értelmeződik. A töredék első részében Pascal annak módszerét írja le, miként gondolható el a kontemplációban a természet aktuális végtelenként, mind a nagyság, mind a kicsinység értelmében, és mi jellemzi a véges embernek a végtelen természethez fűződő viszonyát. A természet kontemplációja a látással kezdődik: az ember feltekint a csillagos

⁹ Ld. erről részletesebben: Pavlovits (2007) 131-139.

égre, ám hamar belátja, hogy a látható világ, a természetnek felfoghatatlanul kicsi része csupán. Ezért a természet valóságának megközelítéséhez a képzeletét kell segítségül hívnia; a képzeletet, amely egyébként is arról híres, hogy fáradtság nélkül képes hatalmasra nagyítani dolgokat. Meglepő felfedezés azonban, hogy a képzelet kudarcot vall a természet valóságának megragadására irányuló törekvésében, ugyanis, mint Pascal írja, „hamarabb fog belefáradni a felfogásba, mint a természet a felfognivaló nyújtásába.” A végtelen természetet a képzelet képtelen elképzelni, és az ész képtelen a maga valóságában megragadni. „Egyetlen idea sem közelít hozzá. Hiába növeljük fogalmainkat a képzeletbeli tereken túlra, csak atomokat szülünk a dolgok valóságához viszonyítva.” Az ész legnagyobb ideái is, amelyek a természet egészét reprezentálhatnák, összemérhetetlenül kicsinek bizonyulnak ahhoz a tárgyhoz képest, amit megjeleníteni hivatottak. Az embernek nincsen és nem is lehet ideája a végtelenről – állítja Pascal. Ennek belátása vezet el a határtapasztalathoz. Az, hogy a természet végtelen, a legvilágosabb evidencia, miközben a természet felfoghatatlan és megérthetetlen. Pascal a kontempláció folyamatát ezzel a mondattal zárja: „Végül pedig ez Isten mindenhatóságának legnagyobb érzékelhető jegye, hogy képzeletünk beleveessen e gondolatba”. A gondolkodás elvész a végtelenben. Ez az elveszettség a csodálat és a rettegés érzésével jár együtt. Ez az összetett élmény, amelybe a végtelen kontemplációja vezet: határtapasztalat.

A végtelen ideája Descartes-nál

Attól, amit Pascal végtelennek nevez, ti. a természet végtelenségétől, Descartes elvitatja a végtelen jelzöt. A természet végtelenségéről csupán mint *indefinitum*ról beszélhetünk, ezt azonban Descartes szerint nem szabad összekevernünk a valódi végtelennel, az *infinitum*mal, ami egyedül Isten attribútuma. Míg a természet a növelése és a csökkentése szerint végtelen, addig Isten a tökéletességessége szerint végtelen. Isten tökéletessége annyiban végtelen, amennyiben tökéletességéhez semmi nem adható hozzá. Ez esetben a végtelen tökéletesség és a tökéletes végtelen ugyanazt jelenti, következésképpen egy minőség és nem egy mennyiség végtelenségéről beszélünk.

Míg Pascal szerint nincsen ideánk a végtelenről, addig Descartes-nál a véges emberi gondolkodás a végtelennel mint ideával találkozik. A harmadik elmélkedésben az elme akkor bukkan a végtelen ideájára, amikor belső mentális tartalmait veszi szemügyre, és a számos véges idea között felismeri a végtelen ideáját is. A végtelen ideája összekapcsolódik a tökéletesség ideájával. Descartes hangsúlyozza, hogy ez az idea nem negatív idea, azaz nem a véges negációjaként képződik az elmében, hiszen

ez azt jelentené, hogy a végtelenről alkotott ideám csupán az *indefinitum* értelmében végtelen. Éppen ellenkezőleg: a végtelen ideája pozitív módon adott az elmében, ezért nem hamis, hanem igaz idea, és valódi végtelen.

A végtelen ideája több szempontból is kitüntetett a többi idea közül: (1) tárgya alapján a legtöbb realitást zárja magába, (2) a legvilágosabb és a legigazabb idea, valamint (3) a megismerés rendjében megelőz minden véges ideát. (1) Descartes a létezését tökéletességnek tekinti, következésképpen a végtelen tökéletesség tökéletes létet is jelent, ami miatt a végtelen ideájának a realitása minden egyéb idea realitását meghaladja. (2) A végtelen ideája továbbá a legvilágosabb és legigazabb idea: „az az idea, amellyel Istenről rendelkezem, valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb s leghatározottabb” (Descartes 1994, 58). Azaz a végtelen ideájáról rendelkezem a legegyszerűsebb, a legvilágosabb és a legelkülönítettebb ismerettel. (3) Harmadrészt a végtelen ideájára vonatkozó ismeretem minden egyéb ismeretet megelőz: „Értelmem számára teljesen nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz előbb van Isten észlelése, mint saját magamé” (Descartes 1994, 57). A végtelen ideájának tehát végtelen realitása folytán abszolút elsőbbsége van az észlelés rendjében, és minden idea között a legigazabb és a legvilágosabb megismerés vonatkozik rá.

E rendkívüli evidencia és világosság ellenére Descartes nem tagadja, hogy a végtelen felfoghatatlan, hiszen a véges elme természetéhez tartozik, hogy nem képes megérteni (*comprehendere*) a végtelent. Ez azonban nem jelenti azt, hogy gondolkodásom nem irányulhat a végtelenre (Beysade 2001, 272-285). Ennek érzékeltetésére Descartes kétféle mentális műveletet különböztet meg egymástól: a megértést (*comprehensio*)¹⁰ és a belátást (*intellectio*). A megértés olyan művelet, amikor a megismerés tárgyát „át tudom ölelni”, azaz az elme teljes mértékben tartalmazza az ideát, és megismeri annak lényegét, alapját és arányait (*ratio*). Ezzel szemben a belátás (*intellectio*) csupán valaminek a meglétéről tudósít, de természetéről nem. Descartes a megértés bennfoglaló, tartalmazó aktusával szemben ez utóbbit érintésként (*atingere*) definiálja.¹¹ A végtelen ideájára

10 A *comprehensio*-t Boros Gábor az *Elmélkedésekben* megragadásnak fordítja.

11 A *comprehensio* és *intellectio* különbségét Descartes számos francia és latin nyelvű szövegében hangsúlyozza. (Mersenne-hez írott levél, 1630. április 15, az ellenvetések első sorozatára adott válaszok: AT VII 113, valamint Beszélgetés Burmannal 15. töredék, AT V 154.) Ebben a tanulmányban a *comprehensio*-t azért megértésként és nem megragadásként adom vissza, mert a francia *comprehension* és *comprendre* kifejezések megegyeznek Descartes francia szövegeiben és Pascalnál (aki többnyire franciául írt). A francia alak pedig nem jelent megragadást, csak bennfoglalást, tartalmazást, felfogást és megértést.

lefordítva ez azt jelenti, hogy gondolkodással képes vagyok a végtelent érinteni, azaz képes vagyok megbizonyosodni arról, hogy létezik, ám nem vagyok képes teljes egészében felfogni, magamba foglalni, azaz nem tudom megismerni, miként létezik. „Isten, akinek ideája megvan bennem, [...] rendelkezik mindazon tökéletességekkel, amelyeket én felfogni nem (*non comprehendere*), pusztán csak gondolkodással valamiképpen megérinteni (*atingere*) tudok” (Descartes 1994, 65). Az, hogy a végtelen annak ellenére megérthetetlen és felfoghatatlan, hogy ideája a legelső, a legvilágosabb és a legigazabb ismeretként adódik: ellentmondás (JeangèneVilmer 2009). Ez az ellentmondás a határtapasztalat irányába mutat.

A megértés és a belátás megkülönböztetése, úgy vélem, alapvető fontosságú ahhoz, hogy megértsük a végtelen elgondolásának lehetőségét Descartes-nál. Descartes szerint e megkülönböztetés elmulasztása súlyos hiba, ami azzal jár, hogy a végtelen elgondolhatatlan marad a számunkra. Egyrészt tévedhetünk abban, hogy a végtelent megérthetetlennek tartjuk, és ezért beláthatóságáról sem veszünk tudomást, másrészt abban, hogy nem csak beláthatónak, hanem megérthetőnek is tekintjük, amivel voltaképpen végessé tesszük. Noha Descartes-nál a megértés és a belátás megkülönböztetése révén a végtelen elgondolására irányuló szélsőségek fogalmilag pontosabb kifejezést nyernek, itt voltaképpen ugyanazzal a két hibás attitűddel találkozunk, amelyeket Pascal maga is kárhoztat a végtelennel létesített kognitív viszonyok kapcsán. Descartes az első hibát Gassendinak, a másodikat Galileinek és Jean-BaptisteMorin-nek rója fel.

Gassendi az ellenvetések ötödik sorozatában a következőt írja: „mivel az emberi elme nem képes megérteni (*concipire*) a végtelent, ezért képtelen megjeleníteni önmaga számára egy végtelen dolgot reprezentáló ideát. Következésképpen az, aki végtelennek nevez egy dolgot, ennek a dolognak, amit nem tud megragadni (*non capit*), egy olyan nevet ad, amit szintén nem lát be (*non intelligit*)” (Gassendi 1962, 238-239).¹² Descartes erre a következőt válaszolja Gassendinak: „Őn nem tesz különbséget az elménk képességének megfelelő belátás (*intellectio*), amely révén mindenki felismeri önmagában a végtelent, és a dolgok teljes és tökéletes felfogása (*conceptio*) között, amely magában foglalja mindazt, ami felfogható bennük, és amellyel még senki sem rendelkezett a végtelenről!” (Az ellenvetések ötödik sorozatára adott válaszok, AT VII, 365). Descartes értelmezése szerint Gassendi nem tesz különbséget a végtelen megértése és belátása között. Egyrészt – helyesen – megérthetetlennek tekinti azt, másrészt – helytelenül – tagadja annak beláthatóságát is. Ezzel pedig teljes mértékben lemond a végtelen elgondolásáról.

12 Ellenvetéseit Gassendi később önálló művé dolgozta át, amely *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* címmel jelentetett meg 1644-ben.

Descartes Galileinek és Morin-nak a másik végletet rója fel, ti. hogy úgy beszélnek a végtelenről, mintha az megérthető volna a véges emberi ész számára. Galilei *Discorsi*-jának elolvasása után Descartes így ír Mersenne-nek: „Mindabban, amit a végtelenről ír [é. Galilei], a legnagyobb hiányossága az, hogy bár elismeri, hogy az emberi elme végessége folytán képtelen megérteni a végtelent (*n'est pas capable de le comprendre*), mégis úgy beszél róla, mintha értené (*s'il le comprenais*)”.¹³ Majd egy néhány évvel később kelt levélben szinte ugyanezekkel a szavakkal bírálja Morint: „Morin úr legnagyobb hibája, hogy mindenütt úgy kezeli a végtelent, mintha elméje felette állna, és mintha képes lett volna megérteni (*comprendre*) a tulajdonságait, ami egy olyan hiba, amelyet szinte mindenki elkövet, és amelyet jómagam megpróbáltam gondosan elkerülni”.¹⁴ Ha tehát annak ellenére, hogy belátjuk: az emberi elme véges, a végtelent megérthetőnek tartjuk, akkor a végtelent az emberi elme hatókörébe utaljuk, és ezáltal elkerülhetetlenül végessé tesszük. Ez pedig nem jelent mást, mint hogy a végtelen elgondolása során elvétjük a célunkat, hiszen nem a végtelent gondoljuk el, hanem a végest.

A két példából láthatóvá válik, hogy Descartes szerint a végtelen csupán akkor gondolható el, ha különbséget teszünk annak belátása és megértése között, és úgy próbáljuk meg belátni, hogy közben mindvégig lemondunk a megértésről. Ez a mentális aktus a gondolkodás határtapasztalata. Ha nem tekintjük a végtelent beláthatónak, akkor soha nem fogjuk tudni megérinteni a véges gondolkodásunkkal. Ha pedig nem tekintjük a végtelent megérthetetlennek, akkor soha nem fogjuk tudni valóban végtelenként elgondolni, hanem tárgyiasítjuk és végessé tesszük. A két aktus konfrontációja, a beláthatóság és a megérthetlenség a véges ész határtapasztalatát eredményezi, hiszen az ész csak úgy képes megnyílni a végtelen felé, hogy közben megtapasztalja saját meghaladhatatlan végességét. Ez a határtapasztalat Descartes-nál és Pascalnál egyaránt a végtelen kontemplációja során következik be.

Egy érdekes terminológiai egyezést figyelhetünk meg Descartes és Pascal között, ha tovább olvassuk azt, amit a végtelenről Morin kapcsán ír Descartes: „én soha nem tárgyaltam más célból a végtelent, csak hogy meghajoljak előtte (*pour me soumettre à lui*), nem pedig azért, hogy meghatározzam, hogy mi, vagy hogy mi nem” (ibid.). Pascalnál a *soumission de la raison*, azaz az ész meghajlása éppen a végtelennel szembeni határtapasztalat eredménye és kifejeződése. Descartes a végtelenhez való helyes viszony jellemzésére ugyanezt a kifejezést

13 Mersenne-nek írt levél, 1638. október 11, AT II 383.

14 Jean-Baptiste Morin: *Quod Deus sit Mundusque ab ipso creatus fuerit in tempore, ejusque providentia gubernetur* című 1635-ben megjelent művéről van szó. Mersenne-nek írt levél, 1641. január 28, AT III 293

használja, ami szintén a határtapasztalatra enged következtetni. A véges ész határtapasztalata, Pascalhoz hasonlóan, a végtelen kontemplációja során adódik, annak ellenére, hogy a kontempláció tárgya ez esetben nem a végtelen természet, hanem a végtelen elméleti reprezentációja.

Konklúzió

Foglaljuk össze röviden a véges gondolkodásnak a végtelenhez való viszonyát Pascalnál és Descartes-nál. Annak ellenére, hogy a két szerző két teljesen különböző végtelen fogalmat használ, a véges észnek a végtelenhez való viszonya sajátos egyezést mutat náluk. A végtelen mindkét esetben a legelső és a legegyszerűbb ismeret, ami ennek ellenére megérthetetlen marad. Úgy tűnik az evidencia és a megérthetlenség egyidejű hangsúlyozása mindkettőjüknél arra szolgál, hogy a végtelent mint végtelent gondoljuk el. Azaz ne mondjuk le a végtelen elgondolására tett erőfeszítésről, de ugyanakkor ne végesként gondoljuk azt el, ami azt jelentené, hogy nem a végtelent, hanem valami tetszőlegesen nagy végeset ragadunk meg a gondolkodásunkkal. Nagyon hasonló a két szerzőnél az, ahogyan a végtelen elgondolására tett hibás erőfeszítéseket kritizálják. A végtelen ellenáll az észnek, és a végtelen elgondolása éppen ezen ellenállás által lehetséges. Ezért kell a végtelen elgondolását Pascalnál és Descartes-nál határtapasztalatként értelmeznünk. Ez a tapasztalat a végtelen kontemplációját feltételezi, amely a tiszta elmélet területén túlmutató gondolkodás: Pascalnál a végtelen kontemplációja során adódó határtapasztalatként antropológiai, etikai és egzisztenciális következményei vannak, Descartes-nál pedig többek között arra szolgál, hogy Isten, metafizikai tematizálása és ismeretelméleti alkalmazása ellenére, megőrizze transzcendens jellegét.

Irodalom:

Beyssade, Jean-Marie (2001): „RSP ou Le monogramme de Descartes”, In: Beyssade, Jean-Marie: *Études sur Descartes*, Paris: Seuil, 247-325.

Cantor (1988): „A végtelenség a matematikában és a filozófiában” (válogatott szemelvények), In: *Filozófiai figyelő* 4., 1988/4, 56-87.

Cohn, Jonas (1989): *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendlandischen Denken bis Kant*, Leipzig: Engelmann. (1994-es francia fordítása: *Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, Paris, Cerf).

- Descartes, René (1996): *Oeuvres*, Charles Adam, Paul Tannery (szerk.), 11 kötet, Paris: Vrin. (A tanulmányban erre a kiadásra AT rövidítéssel, a kötet- és az oldalszám megjelölésével hivatkozom.)
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René (1996): *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest: Osiris.
- Gassendi, Pierre (1962): *Disquisitio metaphysica*, Paris: Vrin.
- JeangèneVilmer, Jean-Baptiste (2009): „Le paradoxe de l’infini cartésien”, In: *Archives de philosophie*, 2009/3 – Tome 72, 497-521
- Pascal, Blaise (1999): *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Tímár Andrea és Pavlovits Tamás, Budapest: Osiris.
- Pascal, Blaise (1999²): *Pensées*, éd. PhillippeSellier, Paris: ClassiquesGarnier.
- Pascal, Blaise (1978): *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest: Gondolat.
- Pascal, Blaise (1991): *Oeuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, 3. kötet, Paris: Desclée de Brouwer.
- Magnard, Pierre (1991): „Pascal et les paradoxes de l’infini”, In: *L’espace et le temps*, Actes du XXIIe Congrès de ASPLF, Paris: Vrin, 34-48.
- Pavlovits Tamás (2007): *Le rationalisme de Pascal*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Seidengart, Jean (2006): *Dieu, l’univers et la sphère infinie, Penser l’infinité cosmique à l’aube de la science classique*, Paris, Albin Michel.

Horváth Zoltán:
A logika hétköznapi nyelvéről

„Lehet, hogy ez az értelmezés hihetetlennek tűnik” – szól olvasójához Russell nem csekély empátiáról téve tanúbizonyságot, miután a „II. Károlynak az apját kivégezték” mondat helyes értelmezéseként előadja két változóval összesen hét helyen megtűzdelte kis háromsorosát (Russell 1985a, 149.). Nem a kivégzés ellen van kifogása: pontosan „II. Károlynak az apja” az, amit eliminálni kell. A gyanútlan nyelvhasználó valóban hitetlenkedik – esküdni merne az ártatlanságára. Hiszen e kifejezés rokonai a mindennapi nyelvben olyan kulcsfontosságú szerepet játszanak (cikkemben eddig több mint féltucat ilyet találok), hogy érthető ellenérzést vált ki a likvidálásukra tett javaslat. Ez késztet arra, hogy utánajárjak: mi történt végül is a „léirt” uralkodóval. Biztos, hogy – csak azért, mert „...nak az apja”-ként hozta világra a nyelvhasználat – ha nem is kell nyomtalanul eltűnnie, hiszen maga után hagyja predikátumát, de jeltelen sírban kell végeznie?

Kiindulópontom az a vita, ami ebből a feszültségből fakadt. A leíráselmélet a mindennapi nyelv egyik kiemelkedő jelentőségű funkcióját egy logikai elemzés keretében feloldja, és mintegy semmisnek nyilvánítja. Ahogy Russell később nyíltan megfogalmazza: „azon igyekeztem, hogy szabatosabb és analizált gondolatot találjak azoknak a némileg zavaros gondolatoknak a helyettesítésére, amelyek legtöbbször a legtöbb ember fejében vannak” (Russell 1985b, 213.). A kijelentés Strawsonnak „A referálásról” című írására adott válaszban hangzik el. E cikkben Strawson azzal vádolja Russellt, hogy olyan mondatokat, amelyek egyedileg referáló használatra szánt kifejezéseket tartalmaznak, átminősít olyan mondatokká, amelyek pusztán kifejezések predikatív használatából állnak. A referenciának állításban való feloldásával Russell – Leibniz nyomán – „kétségbeesetten iparkodik szűkebb értelemben vett logikai kérdéssé tenni az egyedi referenciák egyediségét”. Ezzel, Strawson szerint, a nyelv referáló funkciótól való teljes megtisztításának, az „egyedi felszámolásának” programját dolgozza ki (Strawson 1985a, 188-190, 195, 199.).

A logikai tulajdonnév fogalmát ugyanis Strawson mítosznak nevezi, és úgy véli, hogy az ebben való hit táplálja azt az illúziót, hogy a formális logika alkalmas eszköz a hétköznapi nyelv elemzésére (Strawson 1985b, 404-405.) Quine ezt az ellenvetést ténylegesen és „szellemében” is tévesnek tartja. Ténylegesen, mivel szerinte „a modern logikának mind az elméletéből, mind alkalmazásából rendszeresen és tökéletesen kiküszöbölhető minden, ami akár csak távolról is hasonlít a tulajdonnevekre vagy egyedi terminusokra” (Quine 1985b, 417.). A

két álláspont szellemének ellentéte pedig a látszólagos egyetértésben hangoztatott „a hétköznapi nyelvnek nincs egzakt logikája” kijelentésben ragadható meg a legélesebben. Az egyik szerint ugyanis ezért *nem lehet reprezentálni* a nyelvet logikával; a másik szerint ezért *kell helyettesíteni* logikával, legalábbis a tudomány, illetve a filozófia számára (Strawson 1985, 206; Russell 1985, 211-212, 214.).

Pontosan Quine idézett állításának a cáfolata az, amit tanulmányom céljául kitűztem. Valójában mindkét félnek ellentmondok, amikor azt állítom: a logikában igenis *jelen vannak* egyedileg referáló használatra szánt kifejezések. A logikában alkalmazott *levezetésekre* való reflexió révén szeretném bemutatni, hogy a logika nagyon jól *reprezentálja* ezt a funkciót, de úgy, hogy nem helyettesíti, hanem eközben maga is *használja* azt. Magától Russelltől merítem ehhez az alapgondolatot (1. rész). Azután ezt alkalmazom a leíráselmélet tőle származó szokásos példáira, mégpedig éppen Russell és Quine logikai rendszereiben (2-4. rész). Kérdés marad viszont – talán döntés kérdése –, hogy miképpen érinti ez az említett program a tudományt, valamint a filozófia szerepét illetően (5. rész).

1.

Russell kétféle okát adja meg annak, hogy miért „feltétlenül szükséges” a denotáló kifejezéseket, azaz leírásokat tartalmazó kijelentéseket visszavezetni olyanokra, amelyekben ilyenek nem fordulnak elő. Az egyik ok ismeretelméleti, a másik logikai. A logikai szempontú „On Denoting” (1905) azzal látszik igazolni az új elméletet, hogy az üres jelölés és az azonosság-állítások „rejtvényeit” végleg megoldja, szemben Meinong és Frege sikertelen kísérleteivel. Idézzük fel a később majd részletesen elemzendő két nevezetes példát: „Franciaország jelenlegi királya kopasz”, illetve „A *Waverley* szerzője Scott”. Kifejtendő elmélete alapelvének nevezi Russell azt, hogy „a denotáló kifejezéseknek önmagukban soha nincs jelentésük, de minden olyan kijelentésnek, amelynek nyelvi kifejezésében előfordulnak, van jelentése”(Russell 1985a, 146.). Ez az utóbbi jelentés tehát akkor válik egyértelművé, ha elvégezzük a leírást tartalmazó kijelentés redukcióját, és eltűnnek a kijelentésből az olyan kifejezések, mint 'Franciaország jelenlegi királya' vagy 'a *Waverley* szerzője'.

Az ismeretelméletről a cikk elején és végén található megjegyzések lényege az, hogy az ekkor kapott kijelentés már csak a denotáló kifejezés egyes szavaival kifejezett alkotórészeket tartalmaz, de magát a denotáló kifejezést nem. „Így minden számunkra felfogható kijelentésben [...] az összes alkotórészek olyan valóságos

entitások, amelyekről közvetlen ismeretünk van” (Russell 1985a, 165.; vö. Russell 1976, 355.). Ez a követelmény azokban az esetekben, ahol csupán leírásunk van a grammatikai szubjektumról, csakis a leíró kifejezés „szétanalizálásával” teljesíthető. Az elemzésben „egy változót helyettesítünk be szubjektum gyanánt, vagyis hogy a következő formájú kijelentést kapjuk: 'Van *valami*, ami egyedül ilyen és ilyen, és ez a *valami* olyan és olyan.'” A leírásokat tartalmazó kijelentések „további elemzése ekképpen beleolvad a változó természetének, azaz a *valamely*, a *bármely* és a *minden* jelentésének a problémájába” (Russell 1976, 373-374.). Pontosan abba, amivel az „On Denoting” bevezeti az ismertetendő elméletet, megadva az egyes denotáló kifejezéseket (minden egyes, egyetlen sem, valamely) tartalmazó kijelentések jelentését. (Maguknak a kifejezéseknek tehát nincs jelentése.) Alapvető fogalomnak tekinti a változó, valamint a „ $C(x)$ mindig igaz” kijelentés fogalmát, ahol C az x változót tartalmazó kijelentésfüggvény. Ezzel definiálhatók az említett jelentések, s a határozott névelős denotáló kifejezéseket tartalmazó kijelentések is (Russell 1985a, 145-149.). A fentiek alapján az így átalakított kijelentés összes alkotórészével ismeretségben vagyunk.

Beleértve tehát a változót is, és itt kell tovább kutatnunk, hiszen elveszett szubjektumunkat ő rejti. A típuselméletet kifejtő, 1908-ban megjelent munkában Russell megkülönbözteti egy kijelentésfüggvény *bármely* értékének állítását attól az állítástól, hogy a függvény *mindig* igaz. Az előbbi esetben az argumentumot – Peano nyomán – *valódi* változónak, az utóbbiban *látszólagos* változónak nevezi. A megkülönböztetés bevezetésének oka Russell szerint mind a matematikában, mind a logikában az, hogy *levezetést* csak valódi változókkal lehet elvégezni, látszólagosakkal nem. A definíciók, tételek, állítások általános kimondásában látszólagos változó szerepel, de minden bizonyításban, érvelésben valódi változót kell használni. Logikai példaként a következőn mutatja meg ezt. Ahhoz, hogy a ' φx mindig igaz' és a ' φx mindig implikálja ψx -et' kijelentésekből ' ψx mindig igaz'-ra következtethessünk, az előbbi premisszáról φx -re, az utóbbiról ' φx implikálja ψx -et' premisszára kell áttérnünk, ahol az x , noha *tetszőleges* argumentum marad, mindkét esetben *ugyanaz* kell, hogy legyen. Az utóbbi két, valódi változós premisszáról következtetünk ψx -re, amely így „bármely lehetséges argumentumra igaz, tehát mindig igaz” – azaz ismét visszatérhetünk a látszólagos változóra. Erre az eljárásra szükség van minden olyan okfejtésben, mondja Russell, amelyik általánosított kijelentésfüggvények állításából egy további ugyanilyen típusú állításhoz jut el. „Egyszóval, *minden levezetés valódi változókkal* (vagy konstansokkal) *operál*.”

Ez az okfejtés, ez a mondat és a példa az írásom vezérfonala, mottója és alapsémája. A típuselmélet céljaira mindazonáltal a megkülönböztetés

jelentősége inkább az, hogy „a logika alaptörvényei állíthatók bármely kijelentésre vonatkozóan, viszont értelmetlen azt mondani, hogy minden kijelentésre érvényesek. Mondhatni, ezeknek a törvényeknek nincs általános kimondásuk, csak partikuláris.” Az egyszerre minden kijelentésre vonatkozó ugyanis egy újabb, s ezért önmagára is érvényes kijelentés lenne, ami reflexív problémákhoz vezethet (Russell 1985c, 229-234.).

A megkülönböztetés fontosságát hasonló értelemben magyarázza a *Principia Mathematica*. Megkülönböztethetjük egy kijelentésfüggvénytől annak egy meghatározatlan értékét; jelölésben is: $\varphi\hat{y}$, illetve φy . A meghatározatlan, kétértelmű kijelentések *állíthatók* is a rendszerben: $\vdash \cdot \varphi x$; *ha* abban a meghatározatlan, valódinak nevezett változó helyett *bármely* másik érték is állhatna. Bár a mű második kiadásának bevezetése a valódi változó fogalmát szükségtelennek, és az ilyen állításokat a 'minden' kvantorral lekötöttként olvasandónak nyilvánítja, ez nem érinti *általában* a változónak a levezetésben betöltött szerepét. Egy változó (a könyv *Előzetes magyarázatainak* legelső fogalma) *meghatározatlan* denotációja tekintetében, miközben megőriz egy felismerhető *azonosságot* a különböző előfordulásaiban egyazon kontextuson belül (Russell 1960, 4, 15, 17, 93.). Számunkra éppen ez, a korábbi írásban partikularitásnak is nevezett és a névparaméterekkel (ha vannak a nyelvben) közös aspektusa fontos: az *egy kontextuson belül felismerhető azonosság*. Azt állítom, hogy név is, változó is képes megőrizni az „egyedi referenciák [Strawson követelje] egyediségét”.

2.

Ezen előkészületek után lesz érdemes megvizsgálni a leíráselmélet mellett felhozott érveket, mégpedig a bevezetőben is említett russelli példákon. Először is: vajon nem lehet-e valamilyen módon föltámasztani a királyi atyát? Itt az ideje, hogy végre szembenézzünk a „II. Károlynak az apját kivégezték” mondatnak azzal az értelmezésével, ami Russellt egy pillanatnyi mentegetőzésre készítette. A szimbolikus felíráshoz jelölje Fx az 'x nemzette II. Károlyt' és Kx az 'x-et kivégezték' mondatfüggvényt. Az állítás Russell fordításában:

$$(1) \quad \exists x(Fx \& \forall y(Fy \supset y=x) \& Kx)$$

Minthogy ebben a jelentés nélkülinek tartott 'II. Károlynak az apja' kifejezés nem fordul elő, ezzel a dolog – „szétanalizálás” által – elvégeztetett.

Ámde ha vigaszt keresvén a *Principiához* fordulunk, akkor rá kell ébrednünk, hogy *ha* $\exists x(Fx \& \forall y(Fy \supset y=x))$ a leírt apa valaha is létezett, akkor nem tűnik el soha! A *Deskripciók* című fejezet fontos eredménye, hogy *ha*

teljesül, vagyis létezik az a – $I_x(Fx)$ formulával jelölt – dolog, amit a leíró kifejezés denotál (itt II. Károlynak az apja), *akkor ez mindazon* formális logikai tulajdonsággal rendelkezik, amivel a tárgyakat közvetlenül reprezentáló szimbólumok. Például (ami a matematika megalapozásához is nagyon fontos) bármely függvény közönséges argumentuma lehet, akár $I_x(Fx)$, akár egy ezt helyettesítő latin kisbetű alakjában. Teljesen legitim formulázása tehát mondatunknak az, hogy $K(I_x(Fx))$, amelyben a denotáló kifejezés a legszebb fényében ragyog; és nemcsak a grammatikai szubjektumot, de még a szubjektum-predikátum típusú formát is visszaadja. Ebben az esetben, tehát amikor létezik a denotátum, nem kell aggódnunk sem tagadásának, sem más őt tartalmazó kijelentésnek a kétértelmősége miatt. Legalábbis igazságértéküket nem befolyásolja a hatókör megállapítása (Russell 1960, 174, 180, 184-186.).

Ha garantált a létezés, akkor tehát a leírás nincs hátrányban a szinguláris terminushoz képest. Az egyetlen különbség inkább az a *többség*, hogy további ismereteket is nyújt a terminusról. Ha ragaszkodunk a deskriptor kiküszöböléséhez egy Ka alak kedvéért, akkor itt nem akármilyen a -ról van szó, hanem olyanról, amire még Fa és $\forall y(Fy \supset y=a)$ is fennáll.¹

Strawson ellenvetését, hogy az analizált változatban eltűnik a referencia „egyedisége”, most az épp általa megadott kritériumok teljesülésével válaszolhatnánk meg, mégpedig úgy, hogy magában a „szűkebb értelemben vett logikában” jelenik meg a referáló funkció. Az individuumnév (vagy a szabad változó) az az „eszköz” a logikában, ami kifejezi, „*hogy ez* szándékos egyedi referálás”, a leírás fogalmai(val alkotott kijelentésfüggvény, amelynek a név az argumentuma) pedig azt, hogy *milyen* egyedi referálás (Strawson 1985a, 193.). *Ez az a* itt egyértelműen *II. Károly apját* képviseli!

3.

Elmélete legfőbb megerősítésének az ún. „rejtvények” megoldását tartotta Russell. Ezekhez feltétlenül szükségesnek vélte az analízis elvégzését, és „a forma azonossága révén” gondolta úgy, hogy egy határozott leírás *mindig* „nem teljes szimbólum”, azaz önmagában nincs jelentése (Russell 1976, 365; Russell 1960, 67.). Megfordítva: ha meg akarjuk őrizni a természetes és a formalizált nyelv közt az előző részben már felcsendülő harmóniát (s

¹ Talán már ez a formulázás is sejteti, hogy az információ leírásokba tömörítése nélkülözhetetlen minden *emberi használatra* alkalmas nyelv számára, a hétköznaptól a legmagasabb matematikáig.

vele apáinkat, királyainkat), akkor újra szembe kell néznünk e félelmetes rejtélyekkel.

Russell kedvenc „Scott volt a *Waverley* szerzője” példáján kívánja megmutatni, hogy elmélete képes megbirkózni azzal, amivel szerinte Fregéé nem, nevezetesen az azonosság-állítások problémájával. Legradikálisabb megfogalmazása szerint „a *Waverley* szerzője” sem Scottot nem jelentheti, sem valami mást, mert az állítás vagy tautológia lenne (Scott volt Scott), vagy hamis, márpedig egyik sem áll. Így hát semmit sem jelenthet ez a kifejezés (Russell 1968, 120; Russell 1960, 67.). Hogy a kijelentés mégis értelmes, erre kínál megoldást a leíráselmélettel, míg Frege jelentés-jelölet megkülönböztetésével a „nincs jelentés, és csak néha van denotáció” szavak kíséretében számol le (Russell 1985a, 151. l.). Úgy gondolom azonban, hogy saját megoldásából egészen más következtetést vonhatunk le az utóbbira vonatkozóan is.

Russell úgy fogalmaz, hogy az „a *Waverley* szerzőjére” vonatkozó kijelentésekben „maga a denotáció, vagyis Scott, nem fordul elő, hanem csakis a denotáció fogalma, amelyet egy változó képvisel. [...] Az azonosság tehát egy változónak az azonossága, vagyis egy azonosítható szubjektumnak, egy 'valakinek' az azonossága. Ezért vagyunk képesek megérteni az 'a *Waverley* szerzőjére' vonatkozó kijelentéseket anélkül, hogy tudnánk, ki is az. [...] Az azonosság itt egy változó, vagyis egy meghatározatlan szubjektum ('ez az ember'), és Scott között áll fenn; az 'a *Waverley* szerzője' szét van analizálva, s többé nem jelenik meg a kijelentés egyik összetevőjeként” (Russell 1976, 369-370.).

Ami megjelenik a kijelentés összetevőjeként, az tehát egyrészt a jelölet meghatározatlan képviselője egy változó formájában, másrészt a kifejezés összetevői – nélkülük azért mégsem volnánk képesek megérteni a kijelentést. Az utóbbiak továbbá nem is akárhogyan, hanem (ha szabad gonoszkodni) egy bizonyos módon *összeszintetizáltan* vannak jelen. Nézzük ezt meg mielőtt visszatérünk Fregéhez.

Wx -szel jelölve az ' x írta a *Waverleyt*' és s -sel Scottot (elfogadva azt most „logikai tulajdonnévként”) Russell előbbi érve így szól: nem lehet $Ix(Wx)$ is individuumnév, mert akkor az $s=Ix(Wx)$ kijelentés vagy hamis lenne, vagy ugyanaz, mint a triviális $s=s$. A logikailag elemzett változat viszont a következő lesz:

$$(2) \quad \exists x(Wx \& \forall y(Wy \supset y=x) \& \mathcal{L}x=s)$$

Minthogy ebben „a *Waverley* szerzője” nem fordul elő, ezért nem is kell Scott-tal azonosítanunk, és megszabadultunk a fenti dilemmától.

A *Principia* szerint (2) és így $s=Ix(Wx)$ a következővel is ekvivalens (Russell 1960, 175, 181.):

$$(3) \quad Ws \& \forall y (Wy \supset y=s)^2$$

Ez röviden annyit tesz, hogy Scott írta a Waverleyt, és senki más. A megfogalmazás az „On Denoting”-ban is szerepel, mégpedig ott, ahol Russell, bár az azonosság hasznosságát a leíró kifejezések előfordulásával indokolja, megállapítja, hogy az ilyenekben nem két terminus azonosságát állítjuk. Formálisan: jöllehet $Ix(Wx)$ bármely ϕy kijelentésfüggvényben behelyettesíthető y helyébe, a kapott (értelmes) kijelentésről mégsem mondhatjuk, hogy ϕy egy értéke. Speciálisan azonosságra: $s=Ix(Wx)$ nem az $s=y$ kijelentésfüggvény egy értéke. Ennek oka, mint láttuk, hogy $Ix(Wx)$ nem logikai tulajdonnév, következménye pedig, hogy „mivel y bármi lehet, ezért $Ix(Wx)$ semmi”. Minthogy azért „használatban van jelentése, nem teljes szimbólumnak kell lennie” (Russell 1985a, 164-165; Russell 1960, 23, 67-68.).

Az efféle okfejtések azt a szemléletet igyekeznek erősíteni, mely szerint a leírások valamiféle deficittel terheltek a nevekhez és változókhoz képest. A leíráselmélet alkalmazása a logikában azonban éppen ennek az ellenkezőjéről tanúskodik! $Ix(Wx)$ valóban nem név – mindenképpen *több* annál, bár névként *is* funkcionál. Ha $s=Ix(Wx)$, akkor $Ix(Wx)$ kétségkívül s -t jelöli, de akármit is jelöl, azt a *jelentése által* teszi. A leíró kifejezés ugyanis a benne szereplő általános fogalmak révén megadja, *kifejezi a jelölés meghatározásának módját* is – hogy olyan a szavakkal éljünk, amilyenekkel Frege jellemzi egy kifejezés jelentését (Frege 1985, 113, 118.). $Ix(Wx)$ például *azt az a*-t jelöli, *amelyre* ($Wa \& \forall y (Wy \supset y=a)$). Ez hordozza az $a=s$ azonosság információtartalmát a logikus számára, hiszen most a felcserélhetőség révén (3)-at kapjuk, és valóban *nem pusztán* egy változó értéke kerül y helyére $s=y$ -ban, ezért $s=Ix(Wx)$ *nem pusztán* $s=y$ egy értéke. Még egyenesebben: $s=Ix(Wx)$ jelentése nem a triviális $s=s$, hanem a nem triviális: $s=s$ és (3).

A meghatározatlan, ám azonosítható szubjektum és az azonosítás módja a szételezés után valóban külön „jelennek meg” mint a kijelentés összetevői. De ha nem csupán *említjük* (mondjuk a leíráselmélet példájaként), hanem *használjuk* (akár a logikában) az adott kijelentést, akkor össze kell kapcsolnunk őket: *olyan* szubjektumról beszélünk, *amit* így és így azonosítunk. Így felfogva a leíráselmélet érdeme nemcsak az lenne, hogy megadja a denotáló kifejezéseket tartalmazó kijelentések pontos jelentését, hanem az is, hogy ennek során az

2 A *Principia* általában a bikondicionálissal felírt alakot használja, pl.: $\forall y (Ws \equiv y=s)$. De közöl ezzel ekvivalens formulákat, köztük az általam választottat is, ami jobban megfelel a szöveges megfogalmazásoknak. Lásd Russell 1960, 31.

ilyen kijelentések használatában éppenséggel a *denotáló kifejezések* (Russell által tagadni szándékozott) *jelentése* is felismerhető és kezelhető lesz. Az elmélet vezethetne ahhoz a felismeréshez is, hogy a logikai nyelv használója egy olyan szférában van otthon, amelyben a jelentések mibenlétére *a maga számára* egészen jó választ adhat. Nem kell sem szubjektív képzetekre, sem a dolgok, sem a gondolatok objektív világára hivatkozni saját feltevéseihez, csak arra, amit az analizált kijelentés *használata* individuumterminusok révén megad. A denotáló kifejezéseknek meglehet, csak néha van denotátuma, de *mindig* van jelentése.

4.

A leíró kifejezésekkel kapcsolatos legtöbb probléma abból származik, hogy ezek esetleg nem jelölnek semmit, és ilyenkor nem világos, *miről* szól az állítás valójában. Russell példája erre a „Franciaország jelenlegi királya kopasz” kijelentés. Strawson kitart amellett, hogy az állítást nem helyes tagadni, mert itt az igaz vagy hamis kérdése fel sem vetődik (Strawson 1985a, 183-184.). Pedig megkockáztatható, hogy ha felvetik, fel is vetődik. Inkább arról lehet szó, hogy elvetik magát a kérdést. Minden bizonnyal azért, mert az ellentétét hajlamosak vagyunk a „Franciaország jelenlegi királya nem kopasz” formában megfogalmazni, vagyis csak a predikátumra vonatkoztatni (Russell 1985a, 161; Russell 1976, 365.). Így az állítást és az ellentétét – egyszerűen a szimmetria miatt – vagy egyszerre találjuk igaznak, vagy egyszerre találjuk hamisnak. Úgy gondolom, hogy *ez az*, ami zavarba hoz, és habozásra késztet. Mindez nem mást bizonyít, mint ragaszkodásunkat a kétértékűség elvéhez – a logika és hétköznapi nyelvhasználat összhangjának egy másik példájaként.

Russell megoldása az, hogy a mondat helyesen elemzett változatából a „Franciaország jelenlegi királya” kifejezés és vele a rá vonatkozó összes kellemetlen kérdés eltűnik. Ha Fx jelentése most 'x jelenleg Franciaország királya', Kx -é pedig 'x kopasz', akkor állításunk teljesen ugyanolyan formájú, mint (1): $\exists x(Fx \& \forall y(Fy \supset y=x) \& Kx)$. Ez már nyugodtan tartható hamisnak úgy, hogy tagadása a $\neg \exists x(Fx \& \forall y(Fy \supset y=x) \& Kx)$ formában igaz. Russell elmélete „nagy előnyének” tartja, hogy ez a kijelentés hamis. Az előnyt nem vitatva, azt a naiv kérdést szeretném föltenni, hogy vajon miért hamis? Azt mondanánk, hogy a tények miatt, hiszen nincs francia király. Ám a leíráselmélettel a tényeket nem, csak a kijelentések formáját változtattuk meg. Nem maga a nemlétezés ténye, hanem e tény és a kijelentés új alakja közti viszony teszi a hamisságot egyértelművé.

Fogadjuk el Russelltől, hogy mondata, ha kell a „Franciaország királya 1905-ben kopasz volt” alakban már magában foglalja az összes feltételt, ami az igazságához szükséges, és már nem függ a használat körülményeitől (Strawson 1985a, 175-182; Russell, 1985b, 207-209.). Hogy (1) valóban hamis, azt most abban az értelemben állítjuk a tényekre hivatkozva, hogy a nevezett szubjektum nemlétezése is a releváns körülmények közé tartozik. Pontosabban, olyan interpretációt és vele olyan tárgyalási univerzumot adnak a tények, hogy abban Fx hamis az x minden értékelése mellett, vagyis $\exists x(Fx)$ – de még nem (1)! – hamis, $\neg \exists x(Fx)$ igaz. A példa célja éppen az, hogy könnyen elérhető konszenzust teremtsen e premissza felvételéhez. (1) hamissága ebből következik, meglehet, egy szemvillanás alatt. Ám éppen a logika precizítása az, ami ráébreszthet: eközben referálunk „Franciaország jelenlegi királyára”. Az (1) állításból ugyanis az származik, hogy valamilyen a névkonstanssal $Fa \& \forall y(Fy \supset y=a) \& Ka$, a feltevésből pedig $\neg Fa$ ugyanezzel az a -val (is). Fa és $\neg Fa$ együtt mutatja Russell igazát, vagyis (1) hamisságát, ha $\neg \exists x(Fx)$ igaz (Ruzsa-Máté 1997, 80-81, 102-103.). Mindeközben látható, hogy $Fa \& \forall y(Fy \supset y=a)$, vagyis az a név olyan entitásra utal, amit pontosan az ominózus kifejezés ír le. Azt jelentené ez, hogy a jelenlegi (vagy az 1905-beli) francia királyt „valamilyen értelemben” létezőnek tekintjük, legalábbis átmenetileg?

Még élesebb a kérdés a kerek négyszögről szóló kijelentések esetén. Mégpedig azért, mert míg ezeket a lehetetlen, netán az értelmetlen példáiként szokás felhozni, valójában itt a nemlétezés – ha szabad volna rákérdezni és megválaszolni, tehát gondolkodni – egészen értelmesen is indokolható. Nem csak úgy, mint az előbb: az empiria tekintélyéből merített $\neg \exists x(Fx)$ alakú rövidre záró formulával. Ha a 'kerek(a) és négyszögletes(a)' kijelentésből kell ellentmondásra jutnunk a két predikátum alkalmas definícióinak segítségével, akkor itt a biztosan hosszabb karriert fut be – feltéve, bár bizonyára nem mindenki által megengedve, hogy a 'négyszögletes' nem egyenlő definíció szerint a 'nem kerek'-kel. (Hasonlóan: ha szemléletes geometriai bizonyítást végeznénk erre, akkor felvennénk egy alakzatot, ami a kerek négyszöget képviseli, és ezen mutatnánk be – néhány lépésben –, hogy ő nem lehet az.)

Quine talán most újra felhívna a figyelmünket az individuumnevek kiküszöbölhetőségére. Hiszen az a csak egy sematikus betű, ami nem jelent mást, mint azt a *helyet*, ahova egy nevet vagy határozott leírást helyettesíthetünk a predikátum argumentumaként. Ha tulajdonneveket is álcázott leírásként kezelünk, akkor bármiféle objektumokra történő

hivatkozás végső soron csak kvantifikációs változók segítségével lehetséges (Quine 1968, 259-266; Quine 1985a, 282, 288.). Strawson ezt az eljárást mint „körben forgó okoskodást” utasítja el, és éppen azt igyekszem kimutatni, hogy ez a meglátás a *referencia szempontjából* valóban nem alaptalan, hiszen egy változó így is át fogja venni a referálás szerepét. Közben azonban a logika számára érdemes lehet ezt a kört megtenni, ha csak a leírás ad meg egy *konvenciót* a referálás *mikéntjéről*. A Pegazusból például 'szárnyas ló(x)' vagy 'szárnyas(x) és ló(x)' lehet (vö. Strawson 1985a, 200.).

Persze lehet 'pegazlik' is, ha egy filozófusnak csak ahhoz van szüksége egy predikátumra, hogy *kinyilváníthassa*: $\sim \exists x(Fx)$ (Quine 1985a, 281-283.). Mindenesetre, amikor a *logikus* Quine például ezt a formulát – a *reductio ad absurdum* illusztrációjaképpen – *levezeti* $\forall x(\sim Fx)$ -ből, akkor technikájában a levezetés negyedik sora így fest:

$$**(4) \quad Fx \qquad (3)x$$

Itt (3)x azt jelenti, hogy ez a sor az előzőből (ami $\exists x(Fx)$ -et tartalmazta) *egzisztenciális instanciációval* keletkezett, ami nem formálisan annyit tesz, mint „legyen x egy olyan objektum, amire Fx ” (ezt a szerepet tehát Quine rendszerében csak változó töltheti be, és most azt sem tiltja semmi, hogy ez épp x legyen). A két csillag pedig azt jelzi, hogy eddig két kiinduló feltevésből következtettünk ($\forall x(\sim Fx)$ -ből és $\exists x(Fx)$ -ből) és még nem „implikalizáltunk”, vagyis nem vontunk össze bizonyos sorokat a kondicionális jelével, ami csökkenti az így kapott sor premisszáinak számát – pl. végeredményként majd a $\forall x(\sim Fx) \supset \sim \exists x(Fx)$ formulát kaphatjuk, csillag nélkül (Quine 1968, 190-191, 195-196, 210.).

Elfogadom tehát: „A kvantifikációelmélet levezetési technikája szabad változókkal nagyon jól megfelel a szinguláris terminusoktól függő következtetések céljaira” (hiszen láttuk, hogyan válhattunk át a Pegazus terminusról predikátumra). De nem csak akkor „ha meggyőződünk arról, hogy *vannak* olyan objektumok, amelyeket ezek a terminusok kívánnak megnevezni”, hanem akkor is, ha nem győződünk meg erről, netán *épp a levezetés győz meg az ellenkezőjéről*. Ezt csak a *reductio ad absurdum* bizonyítási módszerével együtt lehet kétségbe vonni, s ez – Quine az, aki így érzi – magára e nézetre vonatkozó *reductio ad absurdum* volna (Quine 1968, 237; Quine 1985a, 279.).

Nem az a szándékom, hogy a logikai és matematikai levezetések mozzanatainak valami különleges státuszt tulajdonítsak. Arra a jelentőségre apellálok, amit a velük dolgozó logikusok, matematikusok (mondjuk egy Russell vagy egy Quine) tulajdonítanak nekik. Egy demonstráción, azaz

egy kontextuson belül a nem kvantifikált terminusok őrzik a maguk felismerhető azonosságát akkor is, ha denotációjuk annyira kétértelmű, hogy talán nincs is.

Képzeljük el, hogy valaki azzal áll elő – az ideák, eszmék elleni érvek analógiájára –, hogy a (nem feltétlenül indirekt) bizonyításon belül csak pl. „*a*-feltevés”-ről vagy „*x*-feltevés”-ről lehetett szó, ezek pedig nem azok a terminusok, amik a tételben szerepelnek, vagy amik fölött a tétel kvantifikál. Ezért a levezetés mintegy „fátylat” képezve „megkettőzi a világot”. Gondolom, ez a logika iránti értetlenség vagy ellenszenv jele volna. Ezt a gondolatot a visszájára fordítva: az, hogy nem létező entitásokra utaló jelek olyan jól láthatóan jelennek meg a szemünk előtt, *ahogyan logikai demonstrációban csak lehet*, talán segít felfogni, hogy az ideákról vagy képzetekről való beszéd sem jelent feltétlenül „ontológiai elköteleződést”. Ugyanolyan joggal mondhatjuk, hogy a *Pegazusról* gondoljuk, egy képzete révén, hogy nem létezik, mint hogy róla bizonyítjuk ezt, egy *rá* vonatkozó jel segítségével.

5.

Tanulmányom célkitűzése az volt, hogy a denotáló kifejezések elvitatott jelentését a logika által adassam vissza. Pontosabban arra kívántam rámutatni, hogy éppen a logikus az, aki – a leíráselmélet révén kapott kijelentések alkalmazására való reflexió által – helyreállíthatja és hitelesítheti azt. A leíráselmélet ilyen értelmezése azonban, mint a vita felvezetéséből sejthető *ellentétes* Russell intenciójával, és erre utal Quine bírálata is Strawson kifogásainak „szelleméről”. A logikának szerinte sem kell megőriznie a hétköznapi beszédnek ezt a sajátosságát, ti. a határozott leírást. Művelőjének tudományos programja szükségleteivel kell törődnie „hogy felfokozza az algoritmizálás lehetőségeit és a lehető legjobban megértse azt, amit csinál [...] Még arra sincs szüksége, hogy logikai jelölési rendszerben fogalmazza meg a köznyelvet, mert megtanult már közvetlenül ebben a logikai jelrendszerben gondolkodni, sőt – és ez a legszebb az egészben – hagyja, hogy az gondolkodjon helyette”. Russell leíráselmélete „lehetővé teszi, hogy a tudományban meglegyünk anélkül, hogy a köznyelvi 'a', 'az' helyett bármilyen valóságos ekvivalenst használjunk”, ami azt jelenti, hogy „van egy fontos, tudományt szolgáló eszközünk valaminek az *elkerülésére*”. Filozófiai probléma megoldásával van dolgunk tehát, a szó egyik fontos értelmében (Quine 1985, 425-427.).

Egy mondás szerint az átlagos matematikus saját tudományának ontológiáját illetően logicista hétköznapi, formalista ünnepnap. Vagyis a munkájában kutatásának tárgyait (pl. a természetes számokat) gondolatilag megfogható, létező objektumoknak tételezi fel. Egy filozófia vita során azonban pusztán munkahipotézisnek minősíti őket (Máté András, 30.). Hasonlóan azt mondhatnánk, hogy a logikus és a formális logika átlagos alkalmazója (mondjuk egy matematikus) olyan „hétköznapi” szemantikával dolgozik, amit a köznyelv is magáénak mondhat. Akár törődik azzal, hogy megértse, akár nem, kifejezéseket referáló módon használ – éppoly gyanútlanul gyártva némelyek szerint filozófiai problémákat, mint a mindennapi nyelv használatakor. Ám „ünnepnap”, ha tevékenységének értelméről kell számot adnia, akkor hajlamos a gondolkodásnak egy ideális algoritmusra való átruházása kultuszának hódolni. Azt kívántam megmutatni, hogy ehelyett (talán az volna a legszebb, ha *emellett*) önmaga – mint gondolkodó és nyelvhasználó – lehető legjobb megértésének *filozófiai* hagyományára is hivatkozhat, a szó egyik fontos értelmében.

Irodalom:

Copi, Irving M. - Gould, James A. 1985. *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Ford.: Bánki Dezső, Dajka Balázs, Faragó Szabó István, G. Havas Katalin, Hársing László, Máté András, Solt Kornél, Urbán János. Budapest, Gondolat.

Frege, Gottlob 1985. „Jelentés és jelöllet.” In: Copi – Gould 1985, 111-142.

Máté András. *Gottlob Frege és a matematika filozófiája*. (kézirat)

Quine, Willard Van Orman 1968. *A logika módszerei*. Ford.: Urbán János. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Quine, Willard Van Orman 1985a. „Arról, ami van.” In: Copi – Gould 1985, 273-296.

Quine, Willard Van Orman 1985b. „Strawson a logika elméletéről.” In: Copi – Gould 1985, 406-435.

Russell, Bertrand - Whitehead, Alfred North 1925/1960. *Principia Mathematica*. I. köt., 2. kiad. Cambridge University Press.

- Russell, Bertrand 1968. *Filozófiai fejlődésem*. Ford.: Fehér Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Russell, Bertrand 1976. „Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén.” In: *Miszticizmus és logika*. Ford.: Márkus György. Budapest, Helikon-Európa Könyvkiadó.
- Russell, Bertrand 1985a. „A denotálásról.” In: Copi – Gould 1985, 143-166.
- Russell, Bertrand 1985b. „Strawson úr a referálásról.” In: Copi – Gould 1985, 207-215.
- Russell, Bertrand 1985c. „A típuselméletre alapozott matematikai logika.” In: Copi – Gould 1985, 221-255.
- Ruzsa Imre - Máté András 1997. *Bevezetés a modern logikába*. Budapest, Osiris.
- Strawson, Peter Frederick 1985a. „A referálásról.” In: Copi – Gould 1985, 167-206.
- Strawson, Peter Frederick 1985b. „A logika elmélete.” In: Copi – Gould 1985, 198-206.

Tóth Gábor:

*A heideggeri filozófia hatása Ortega y Gasset Kant-interpretációjában*¹

José Ortega y Gasset két rövidebb terjedelmű írásában teszi vizsgálat tárgyává a kanti transzcendentálfilozófia alapvető kategoriális csomópontjait, valamint e bölcséleti rendszernek a nyugat-európai gondolkodás történetében betöltött korszakalkotó és paradigmaticus szerepét. Mindkét szöveg a filozófus által alapított és szerkesztett *Revista de Occidente* című folyóirat hasábjain látott napvilágot, amely révén Ortega a spanyol filozófiai élet legfontosabb reprezentánsaként tartható számon. Az egyik esszé 1924-ben, Immanuel Kant születésének 200. évfordulója alkalmával jelent meg, és átfogó képet ad a spanyol gondolkodónak a marburgi egyetemen Hermann Cohen és Paul Natorp hatása alatt folytatott Kant-stúdiumairól, valamint az ezek eredményeként a kritikai filozófia irányában kialakított, alapjában véve erős kritikai attitűddel jellemezhető viszonyulásáról. Az elemzésünk tárgyát képező másik, „*Filosofía pura*” címmel megjelent írás e viszonylag könnyed hangvétélű filozófiai „tiszteletadás” szigorú módszertani elvek szerint megformált kiegészítéseként is olvasható, amelyben a szerző a neokantiánus iskola szellemi hatása alatt elmélyített ismereteit a kanti filozófia egzakt értelmezésére vonatkozóan is sikerrel érvényesíti. Eközben rövid, de alapos betekintést nyújt a neokantianizmus fent említett kiemelkedő alakjainak filozófiatörténeti jelentőségét illetően.

Jelen tanulmány tárgyát azon filozófiatörténeti mozzanat képezi, amire Ortega ugyan egyik elemzendő írásában sem utal explicit módon, de amelynek fejtegetéseit erőteljesen átható befolyása világosan megmutatkozik. Ez pedig nem más, mint a neokantiánus mozgalom által is döntő mértékben befolyásolt Martin Heidegger fenomenológiai alapokon építkező fundamentálonológiai indíttatású írásai, és az ezekben a legkülönbözőbb szöveghelyeken felbukkanó Kant-interpretációk eredményeként formát ölt belátás. Eszerint egy ontológiai beállítódást tükröző (Heidegger esetében egyértelműen az általa kimunkált Dasein-analízis szolgál példaként) vezérelv mentén kibontakozó filozófiai rendszer mindenkor elsőbbséget élvez az ismeretelméleti megközelítéssel szemben, amely a tudat *a priori* struktúráját abszolút kiindulópontként jelöli meg, továbbá a létezők tudatszubjektivitástól független státuszát a megismerés szubjektum-

1 Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

objektum viszonyrendszerében oldja fel. A soron következő elemzések tárgyát egyrészt Ortega Kantot érintő konkrét észrevételeinek, valamint az általa képviselt ontológiai beállítódás analízise képezi, amely a szerző által elvégzett Kant-értelmezésben érhető tetten.

A tematikus összefüggések könnyebb áttekinthetősége érdekében elengedhetetlen, hogy elsőként általánosságában rögzítsük Ortega Kant-képének konstitutív mozzanatait. Ennek szerves részét képezi a Kant által képviselt filozófiai pozíció ama ortegai megközelítése, mely a világtörténelmi korszakok szukcesszív változását szem előtt tartó történeti szemléletmód biztosította vezérfonal mentén bomlik ki. Ebből Ortega gondolatmenetének tükrében logikusan következik, hogy egy ilyen horderejű vizsgálódás hermeneutikai jelentőségét tekintve szükségszerűen túlmutat a filozófiai rendszerek időben lezajló szukcesszív „színrelépésének” pusztán bölcsellettörténeti indítatású értelmezésén.

Az eddigi belátások fényében a centenáriumi megemlékezés szövegében a kantianizmus a romantika szellemi előfutáraként jelenik meg. E besorolás Ortega azon eszmetörténeti állásfoglalása tükrében válik érthetővé, mely szerint a felvilágosodás színrelépését reprezentáló XVIII. század az egyén számára minden tekintetben egy radikális fordulópontot jelent. A megismerő szubjektumként tematizálódó individuum a történelem során ettől a ponttól kezdve kénytelen első ízben és teljes mértékben nélkülözni mindenfajta „előre megállapított társadalmi harmóniát”. Ebből az is következik, hogy eredendő értelemben nem rendelkezik (és nem is rendelkezhet) a személyes életvezetés számára támpontként szolgáló szellemi „kötelekekkel”, hiszen a megelőző időszakok során kizárólagos szellemi és kulturális iránymutatóként funkcionáló társadalmi intézményrendszerek teljes átfomálódásával az egyén kizárólag az ész önteremtő tevékenységére támaszkodva képes eligazodni a társadalmi élet útvesztőiben. Az észeszmék intelligibilis követelő-erejével felruházott emberi egzisztencia ily módon kizárólag az önmaga által saját maga számára megkonstruált törvényszerűségek mentén teremthet rendet az elméleti síkon zajló megismerő-, és az ember mindennapiságát konstituáló gyakorlati tevékenység során feltáruló univerzum sokféleségében.² E tézis szigorú filozófiai igényű alátámasztására Kant életművében többször is sor kerül, noha Ortega jelen szöveg keretei között nem lép túl a nagyvonalú, pusztán a tágabb kontextusokra történő utalásokon. A Kant-utalások közelebbi vizsgálatakor ugyanis világossá válik, hogy az emberi megismerőképesség különböző rendeltetésű fakultásai közötti egység megteremtésére irányuló törekvések legnagyobb mértékben *Az ítélőerő kritikája* azon fejezeteiben érik

2 Ld. Ortega 1966, 26-30.

el céljukat, ahol Kant az ítélőerő két alapvető típusának radikális elhatárolását hajtja végre. Éles különbséget tesz ugyanis a meghatározó és a reflektáló ítélőerő között. A konkrét funkciót tekintve a meghatározó ítélőerő működése csak akkor lehetséges, ha az általános szabályszerűséget biztosító törvényt már adottként tételezzük, biztosítva az érzéki tapasztalás folyamata során befogadásra kerülő sokféleség egységes rendezettségé történő szerveződését. A másik típus esetében a feladat jóval nehezebb: ekkor nincs a kezünkben semmiféle olyan eleve adott szabály, amely biztosítaná a különféleség egységbe-szervezését. Épp ellenkezőleg, magát az egységteremtő szabályt is mintegy a semmiből kell megteremteni.³ Az individuum ennek során előtérbe kerülő önteremtése, és ezen önteremtés szerves összefüggése az emberi szabadság problémájával központi mozzanatát képezi ama kanti metafizikának, mely az ember tiszta eszes lény-mivoltát helyezi fókuszpontjába. Az így feltáruló összefüggések részletes vizsgálata azonban meghaladja jelenlegi vizsgáldásunk kereteit.

Az a központi kérdés ellenben, aminek tükrében Ortega Kant-interpretációja kiemelt jelentőséggel bír számunkra, nem más, mint a filozófiatörténeti hagyomány két nagy „riválisának” számító ontológia és ismeretelmélet opozíciója. Az előbbi a lét általános természetének feltárását tekinti elsődlegesnek, ezáltal a tapasztalat számára hozzáférhető létezését a szubjektív tudat-működésekől független objektivitással rendelkező magánvaló fennállásként ragadja meg. Az utóbbi számára ezzel szemben kizárólag a tudat specifikus struktúrája és a tudatimmanens szféra adottságai elsődlegesek, a „külső”-ként értelmezett realitás egyedül a „belső”-ként megragadható létszférával kialakított viszonyában, az attól való elválaszthatatlan függésben tételeződik. Ortega számára éppen ezért a kanti kritikai filozófia monumentális épülete jelenti azt a hermeneutikai gyújtópontot, ahol a két radikális eltéréseket felmutató reflexív attitűd egymással átfedésbe kerülhet. Akárcsak a neokantiánusok (és amint a későbbiekben látni fogjuk, a velük közvetlen szellemi kapcsolatban álló Heidegger), Ortega is állást foglal a kérdésben. Ez leghatározottabban azon tézisszerű kijelentésében mutatkozik meg, melyben a kanti gondolatrendszert szubjektivistaként és idealistaként jellemzi, e két megközelítésmódot pedig azonosítja a modernizmussal, amely a gondolkodás fejlődési folyamatának tetőpontját jelenti és éppen a kanti kritizmus fogalmi keretei között valósul meg legadekvátabb formájában.⁴ Az absztrakt általánosságok birodalmában mozgó diszkurzív gondolkodásnak azonban Ortega szerint szükségszerűen túl kell lépnie az idealista valóságértelmezés szingularitásán, amely a megismerő szubjektumot a „tudat börtönébe” zárva megfosztja minden

³ Kant 2003, 29-32.

⁴ Ortega 1966, 38-39.

élet-szerúségtől, illetve dinamizmustól.⁵ A tudatsubjektivitás zártságából történő sikeres „kiszabadulás” eredményeként a tiszta ész kanti kritikája a *vitalis ész kritikája*-ként nyerheti el új értelmét.⁶

A következőkben azt kell megvizsgáljunk, hogy Ortega számára hogyan nyílik lehetőség azon tudati szubjektum pozitív meghaladására, mely a kanti filozófia keretein belül az appercepció transzcendentális egysége formájában ölt testet, az emberi megismerő-képesség szempontjából pedig törvényadó szereppel bír? Más szavakkal: milyen pozitív filozófiai hozadékkal rendelkeznek a spanyol gondolkodónak az imént említett metafizikai szembenállás feloldására irányuló erőfeszítései? A szerző ezt egy szemléletes metafora alkalmazásával igyekszik láttatni. Ennek fényében élesen elhatárolja egymástól az északi (közelebbről tekintve a német), illetve a mediterrán szellemi beállítódásra jellemző alap-hangoltságokat, amelyek a leginkább meghatározzák a feltáruló valósággal kialakított alapvető viszonyukat. Ily módon e két embertípus antropológiai körülhatárolásának alapjait is lefekteti. E radikális distinkcióban pontosan kirajzolódik a kanti bölcséletet jellemző Én-központúság Ortega nézőpontjából képviselt filozófiai tarthatatlansága.⁷ A két embertípus elkülönítésére a tudati szférához képest „külső”-ként tételeződő realitással kialakított konkrét viszonyuk tekintetében kerül sor. Ebből kiindulva a Kant személye és filozófiai tevékenysége révén a maga specifikus formájában kibontakozó német szellemi attitűdre jellemző világ-viszonyulás elsődlegesen a tudati szféra bensőségességébe zárt megismerő szubjektum öntételezése révén nyer konkrét formát. A spekulatív idealizmus szubjektuma számára tehát a valóság fogalmi elsajátítása szempontjából nélkülözhetetlen reflexív pozíció egyedül a metafizikai elszigetelődés állapotából kiindulva válhat lehetségessé.⁸ Ennek gyökeres ellentétéként a mediterrán (közelebbről tekintve a spanyol) embertípust az érzéki világ közvetlenül feltáruló adottságaiban való elmerülés jellemzi, amely az egyes megismerési aktusok spontaneitásának alávetett szubjektum empirikus „szétszóródásában” valósul meg. Ennek alapját az az eredendő nyitottság képezi, amely a „dél-szaki” ember gondolkodásmódjának legsajátabb jellemzője.⁹

5 Ortega 1966, 25; 41.

6 Uo. 59., Vö. Regalado García, 1990, 80.

7 Uo. 39.

8 Uo. 33.

9 Észak és Dél mint kitüntetett „filozófiai provinciák” megkülönböztetéséről lásd Csejtei 1999, 3-4.

Ortega a hume-i filozófiából kölcsönzött „érzetköteg” (*haz de reflejos*) terminus alkalmazásával teszi még érzékletesebbé tézisének igazolását. Ez alapján a kanti spekulatív filozófia vonatkozásában nyilvánvalóvá válik, hogy Kantnak bármiféle szubjektum-objektum reláción nyugvó megismerési viszony tételezése érdekében minden áron fenn kell tartania a megismerő individuumnak az appercepció eredendő szintetikus egységében¹⁰ megalapozott konzisztens szerkezetét. Mindez azt jelenti, hogy az extramentális realitásra vonatkozóan a szintetikus (meglévő ismereteinket pozitív értelemben bővítő) ítéletek lehetősége a tudat *a priori* szükségszerűséggel felruházott belső szférájából való határozott kilépésként gondolható el. A „mediterrán” lélekre jellemző szellemi attitűd esetében ennek éppen az ellenkezője történik: itt kizárólag a külvilág eseményeiben történő (először teljességgel reflektálatlan) elmerülés szolgálhat alapul a későbbiekben meghatározott szempontok szerint kirajzolódó megismerő viszony létrejöttéhez.¹¹ Ez Ortega – rendkívül érzékletes megfogalmazásában – a következőképpen fejeződik ki: „A német szellem a valóság elsajátítása során nem eljutni kíván önmagához, hanem eredendően onnan indul ki”.¹² Ez alapján válik nyilvánvalóvá, hogy Kant transzcendentizmusát Ortega a XX. század első felében a nyugat-európai gondolkodásban dinamikusan teret hódító ontológiai értelmezési tendenciákkal gyökeres ellentétben álló filozófiai állásfoglalásnak tekinti. Az esszé-műfaj viszonylagos kötetlensége megengedi, hogy – nézeti nyomatékositása érdekében – a kanti filozófia egészét az *időszerűtlenség* meglehetősen elmarasztaló jelzőjével illesse.¹³

E markáns értelmezési álláspont jelentőségét a maga egészében csak akkor érthetjük meg, ha visszatérünk a tanulmányunk legelején megfogalmazott tematikus és módszertani megfontolásokhoz, és ezek tükrében megvizsgáljuk, hogy Ortega Kantra vonatkozó filozófiai nézeteiben milyen viszonyban jelenik meg az ismeretelméleti és az ontológiai megközelítés. A problémahorizontra történő részletesebb rátekintés révén arra is lehetőségünk nyílik, hogy közelebbről szemügyre vehessük az elemzett írásokban a Heidegger és Ortega között csak látenesen kirajzolódó kapcsolat lényegi természetét, ami viszont a jelen tanulmány számára központi jelentőségű. Az e vonatkozásban fellelhető összefüggések láttatásához egy konkrét kijelentésével maga Ortega is hozzájárul, amikor a kritikai filozófia által előtérbe helyezett tudatközpontú (ebből következően ismeretelméleti indíttatású) valóságértelmezés egyoldalúságára mutat rá: „A lét megismerése előtt magáról a megismerésről nem lehetséges ismereteket

10 Ortega 1966, 37. (Az Ortega-szövegekből származó idézetek a saját fordításaim: T. G.)

11 San Martín 2012, 134.

12 Uo. 44.

13 Morón Arroyo 1968, 305.

szerezni, mivel ez már a reálisnak egy meghatározott eszméjét vonja maga után. Kant, az ontológia elől menekülvén, anélkül, hogy észrevette volna, annak csapdájába került”.¹⁴ Ortega ehelyütt azt igyekszik igazolni, hogy amennyiben a legfőbb célt a fogalmak rendszerszerű egysége mentén szerveződő konzisztens filozófiai elmélet megalkotása jelenti, annyiban a létkérdés és az ennek megértő-értelmező elsajátítására hivatott ontológiai megközelítésmód jogosan élvez elsőbbséget a kritikai filozófia által kizárólagos vonatkoztatási pontként megjelölt szubjektivista-ismeretelméleti beállítódással szemben. Ellenkező esetben ugyanis a saját magával szemben támasztott igényeknek való megfelelés tekintetében futna zátonyra. Ennek megfelelően az ismeretek objektivitásának garanciája érdekében a megismerő-képesség szerkezetének egzakt körülhatárolására van szükség. A létkérdést a fókuszpontjába helyező ontológiai megközelítés ennél fogva eredendőbbnek bizonyul minden ismeretelméleti kiindulópontnál. Ezen a ponton bukkan fel az a probléma, hogy milyen konkrét formában nyilvánul meg Kantnak az ontológiai kérdésfeltevés előli „menekülése”?

Ortega számára e filozófiai magatartás legfontosabb mozzanatát az érzékiség receptivitásának a kanti megismerő-tevékenység működése szempontjából játszott nélkülözhetetlen és konstitutív szerepe jelenti. Az érzékek receptív tevékenysége ugyanis a szubjektum részéről eredendő passzivitást feltételez, hiszen az intellektuális szemlélet képességét teljességgel nélkülöző emberi megismerés saját működésének fenntartása érdekében minden esetben rászorul a tapasztalati szféra közvetlenségében felbukkanó empirikus benyomásoknak a szubjektum képzetalkotó tehetségét afficiáló megjelenésére.¹⁵ A transzcendentális szubjektum tehát csak abban az esetben vállalhat aktív szerepet a megismerésben, ha a tiszta értelem kategóriái az érzékek által biztosított sokféleséget egy szigorú szabályok szerint megszervezett egység keretei között képesek megjeleníteni. E reflexív magatartást Ortega gondolatmenetének egy pontján az „ontofóbia” jelzőjével illeti,¹⁶ ami még hangsúlyosabban mutat rá Kant-olvasata azon irányultságára, amelynek tükrében elsődleges feladatának a neokantianizmus szellemi örökségével való leszámolás bizonyul.

Az értelmező megközelítés e pontján válik relevánssá a Heidegger Kant-értelmezését irányító lényegi mozzanatoknak és ezek Ortega gondolkodásában betöltött funkciójának részletes elemzése. Ehhez az 1929-ben íródott *Filosofia pura (Anejo a mi folleto Kant)* című rövidebb terjedelmű írás szolgál alapul. Kezdő lépésként a szerző fontosnak tartja felhívni a figyelmet arra, hogy a korábbi, 1924-ben megjelent esszéiben nem állt szándékában a kanti filozófia szigorú fogalmi

14 Uo. 32. (Kiemelés tőlem: T. G.)

15 Kant 2004, 75-77.

16 Ortega 1966, 42.

építményének tudományos igényű áttekintése, csupán az európai filozófiatörténet e megkerülhetetlen mozzanatát kívánta eszmetörténetileg rögzíteni. Annak érdekében, hogy ezen túlléphessen, és pozitív értelemben vethessen számot Kant bölcséletének saját korát messze meghaladó érvényességével, rá kell világítania azon torzulásokra, melyeket az eredeti kanti gondolatok a XIX. század utolsó harmadában kibontakozó neokantianizmus szellemi hatása következtében szenvedtek el. E kritikai állásfoglalás véleményünk szerint nem lenne lehetséges a heideggeri intenciókhoz való, explicit módon nem tematizált, de következetesen képviselt kötődés hiányában. A következőkben e viszony központi mozzanataira oly módon szeretnénk rávilágítani, hogy az Ortega által elfoglalt álláspont elemeit párhuzamba állítjuk Heidegger Kant-interpretációjának legfontosabb tézisével, amely a *Kritika* fogalmi rendszerének a létkérdés fundamentálonológiai alapprincipiuma mentén történő interpretációjában ölt formát. Jelen tanulmány szűkre szabott keretei között azonban nem lehet célunk a heideggeri Kant-interpretáció teljes körű áttekintése, csupán a kulcsfontosságú kategoriális csomópontok jelzesszerű felmutatására teszünk kísérletet.

Ha a Heidegger által a filozófia kezdő-és végpontjának tekintett létkérdést szem előtt tartva olvassuk Ortega szövegét, akkor feltűnik, hogy első helyen Kant létre vonatkozó nevezetes tézisének tekintet vizsgálatra érdemesnek. Ez a következőképpen hangzik: „A lét nyilvánvalóan nem lehet reális predikátum, azaz nem olyasvalaminek a fogalma, ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához, hanem csak egy dolog vagy bizonyos meghatározások állításának felel meg”.¹⁷ E kijelentés a Heidegger által kidolgozott Kant-interpretáció egyik alappilléret jelenti, hiszen a fundamentálonológiai megközelítés a kanti filozófia létre vonatkozó állásfoglalásában kizárólag azt az egyetlen eredményt képes felfedezni, miszerint a lét egyedül *állításaként*, pozícióként értelmeződhet a szubjektum számára. Heidegger egzakt megfogalmazásában ez a következőképpen jelenik meg: a lét kanti értelemben vett tételezése esetében a keresett fenomén egyedül az „észlelt tárgynak a maga észleltségében történő tételeződésésként” válhat számunkra hozzáférhetővé”.¹⁸ E kijelentés evidenciája Ortega számára a Kant által végrehajtott „kopernikuszi fordulat” metafizikai horderejében rejlik. Ennek megfelelően a szükségszerűen végesként meghatározódó emberi megismerő-képesség a működését biztosító „nyersanyagot” kizárólag a lehetséges tapasztalat határain belül hozzáférhető jelenségvilág empirikus szférájából merítheti. Ily módon a lét általános természetére vonatkozó bármiféle ismeret alapjául is csak a téridőbeliség *a priori* keretei között megvalósuló érzéki észlelés szolgálhat, amely a tapasztalás

17 Kant 2004, 485.

18 Heidegger 2001, 66.

során *elénk-állított* (*Vor-stellt*) dologi karakterrel rendelkező tárgyak megragadásának transzcendentális eszközét jelenti. Ennek alapján válik érthetővé, hogy mi lebeg Heidegger szemei előtt, amikor Kant specifikus létértelmezését a pozícióval (illetve az abszolút pozícióval) azonosítja.

A Heidegger által a *Kant és a metafizika problémája* című műben elvégzett elemzések vezérfonalát az a kanti filozófiai rendszer egyik alappillérenek számító állásfoglalás képezi, miszerint az általában vett lét a pozícióval, a konkrét kategoriális meghatározottságai szerint értett egzisztencia pedig az abszolút pozícióval azonos.¹⁹ Jelen értelmezési mód azáltal nyeri el tulajdonképpeni relevanciáját, hogy szorosan összekapcsolódik azzal a heideggeri alaptézissel, miszerint Kant filozófiájában az abszolút pozíció egyedül észlelésként, illetve észleltségként (a tárgy észlelése a maga észleltségében) értelmeződhet a véges alapokon nyugvó megismerés számára, amely ily módon kizárólag a receptív tevékenység által meghatározott. Ennek alapján megragadhatóvá válik a Heidegger által a Kant-interpretáció tulajdonképpeni vezérelvévéként megjelölt realitás-fogalom Kant által alkalmazott formája is, miszerint a „reális” csakis oly módon rendelkezhet értelemmel, ha a létviszonyként tételeződő megismerés intencionális struktúráján belül a „fenomén” Heidegger által kidolgozott jelentését veszi fel.²⁰

E ponton nélkülözhetetlen annak leszögezése, hogy a kanti megközelítés által konstruált egzisztenciafogalom sohasem fedheti le maradéktalanul az egzisztáló *Dasein* tényleges létszerkezetét.²¹ A transzcendentálfilozófia alapattitűdje értelmében ugyanis az érzéki észlelés (azaz a kizárólag a „szemlélet tudománya”-ként felfogott transzcendentális esztétika hatókörében működő világkonstitúciós mechanizmus) során megragadott létezésnek lényegszerűen magán kell hordoznia a *kontingencia* mozzanatát. Ez azt jelenti, hogy objektív fennállása csak a feltételezettség, illetve a függőség viszonyrendszerébe való eredendő beágyazottságként gondolható el. Ennek lényegi oka a spekulatív ész kritikai felülvizsgálata által felszínre hozott ismeretelméleti következtetésben rejlik, mely szerint az emberi megismerőképeség képtelen megszüntetni a konkrét megismerési viszonyban szükségszerűen felszínre kerülő ontológiai különbséget érzéki és intelligibilis, az egyedi tapasztalat közvetlen működésében megjelenő és az abszolút létvényében önmagába zárt magánvaló létbirodalom között. A „minden empirikus meghatározottság végső szubsztrátumát jelentő *noumenon*”²² kizárólag az érzéki receptivitás alapfunkciója köré szerveződő megismerés határfogalmaként töltheti be funkcióját. A fentiek

19 Heidegger 2001, 61.

20 Uo. 64.

21 Regalado García 1990, 91-92.

22 Ld. Kant 2003, 167.

fényében közvetlenül igazolhatóvá válik Heidegger azon tézise is, melynek értelmében a Kantnál meglétként értett egzisztencia az észlelt észleltségével, észlelt-voltával azonos.²³ A heideggeri analízis e tézis érvényességét Kant egy prekritikai írásából vett idézettel is alátámasztja, amelyben Isten létezésének bizonyíthatóságát teszi vizsgálat tárgyává: „A pozíció vagy a tételezés fogalma az általában vett lét fogalmával azonos.”²⁴

Az eddigiek során követett szempontokat figyelembe véve a következőkben Kantnak *A tiszta ész kritikájában* található – Ortega által is szó szerint idézett – „ontológiai” kijelentését tesszük vizsgálat tárgyává, amely a Heidegger által képviselt ontológiai interpretáció vonatkozásában is meghatározó szereppel bír. A probléma Heidegger által is idézett kanti megfogalmazása szerint „a tapasztalat egyáltalán mint tapasztalat lehetőségének feltételei egyben a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is.”²⁵ Ortega úgy véli, hogy e tézis helyes értelmezése révén a hagyományos idealizmus keretei között közvetlenül egy olyan végkövetkeztetéshez juthatunk, amely a magukat ontológiaként értelmező filozófiai rendszerek végső konklúzióját jelentheti.: „A létezés gondolkodás.”²⁶ Az eredeti formájában Parmenidészről származó tézis felbukkanása azért érdemel megkülönböztetett figyelmet, mert Heideggernek egy másik, *Kant tézise a létről* címet viselő kései írásában, mely a fenomenológiai előadásokban a Kant-értelmezéssel összhangban reálisként felmutatott eredményeket tárgyalja részletesen, e kijelentést a kanti bölcelet ontológiai interpretációját megszervező logika centrális mozzanataként jelöli meg. Ennek alapján kérdésként fogalmazhatjuk meg, hogy a Kant-interpretáció keretei között miért bír nélkülözhetetlen fontossággal Heidegger számára ezen alapvető filozófiai tétel felidézése? A létezést Kantnál e megközelítésben a pozícióval kell azonosítanunk. Erre Heidegger szerint közvetlenül *A tiszta ész kritikájában* „Az empirikus gondolkodás egyáltalán mint empirikus gondolkodás posztulátumai” címmel ellátott tematikus egység alapján következtethetünk. Az ott kifejtésre kerülő három posztulátum a modalitás kategóriáinak a lehetséges tapasztalat tárgyaiként értelmezett jelenségek (a tapasztalat rendszerszerű összefüggéseként értett természeti létszféra alkotó objektumok) vonatkozásában érvényesülő funkciójára mutat rá a lehetőség, a valóság és a szükségyszerűség létmódjaiban: „(1) Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek a szemlélet és a fogalmak vonatkozásában, az *lehetséges*. (2) Ami összefügg a tapasztalat (az érzékelés)

23 Heidegger 2001, 65.

24 Uo. 66. (Kant: *Beweisgrund*, 77.) *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható.*

25 Kant 2004, 189.

26 Ld. Ortega 1966, 54.

materiális feltételeivel, az *valóságos*. (3) Aminek a valóságoshoz fűződő viszonyát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, az szükségszerűen *van* (létezik).²⁷

E transzcendentális sarktételek vizsgálatakor válik érthetővé a lét kanti tematizálásának fent említett sajátossága: a posztulátumok lényegi feladata ugyanis az, hogy a kategóriák spontaneitása által működtetett gondolkodás törvényszerűségeit a tapasztalatban adott tárgyakra alkalmazza. Közreműködésük eredményeként az empirikus megismerés által szolgáltatott érzetadatok összefüggéseit képesek vagyunk objektív érvénnyel felruházott létező tárgyként meghatározni.²⁸ Ez Heidegger szó szerinti megfogalmazásában a következőképpen hangzik: „A posztulátumok azt nevezik meg, amit egy tapasztalati tárgy állítása eleve megkövetel. A posztulátumok a létet nevezik meg, azt, ami a létező létezéséhez tartozik, azt, ami a megismerő szubjektum számára mint jelenség lesz objektum.”²⁹ Az ortegai gondolatmenetek e tézissel összefüggésben teljes mértékben igazodnak álláspontunkhoz. A transzcendentális megközelítés minden azt megelőző filozófiai rendszertől való leglényegesebb eltérését Ortega ugyanis abban látja, hogy a létet immár nem egy magánvalóan rögzített, szubsztanciális, az egyáltalában vett emberi megismerés abszolút tárgyát képező objektivitásként, hanem a szubjektum által a saját elvárásaival összhangban megteremtett viszonyrendszerben látja, ahol a lét és a létezők „rendje” *a priori* törvényszerűségek által meghatározott. Az ontikus szférát kitöltő létezők (statikus, dologszerű entitások) vonatkozásában tehát értelmetlen önmagában fennálló létéről, valamint ennek pozitív határozmányairól beszélni, mivel az emberi szubjektivitás reflexív működése során maga *vetíti bele* a létet a világba. A léttételezés így elválaszthatatlan a behelyezés tevékenységétől, ontológiai értelemben azonos vele.³⁰ A heideggeri elemzésekhez visszatérve rögtön egy ezzel analóg megállapításra bukkanunk: „...a modalitás létpredikátumai nem származhatnak az objektumból, sokkal inkább az állítás módjaiként a szubjektivitásban kell eredetüket megkapniuk.” A létezés *állítása*³¹ és annak modalitásai a gondolkodásból határozódnak meg. Kant létre vonatkozó tézisében így kimondatlanul ott lebeg a vezérszólam: *lét és gondolkodás*.³² Ha a kanti filozófia lényegi „magvára” vonatkozó heideggeri állásfoglalást szem előtt tartva a két gondolkodó Kantra vonatkozó reflexióit kívánjuk összehasonlítani, egy az eddigieknél lényegesen tágabb filozófiai perspektíva nyílik

27 Kant 2004, 238.

28 Ld. Heidegger 2003, 424.

29 Uo.

30 Ortega 1966, 55.

31 Kiemelés tőlem T. G.

32 Heidegger 2003, 425.

meg előttünk. Rajta keresztül meghatározott értelmet nyernek azon gondolati csomópontok is, amelyek Ortega Kant-értelmezését (a keretei között feltáruló ontológiai alaphatározmányokkal együtt) – a Kant-utalások hatókörén túllépve – összekapcsolják a fundamentálonológia strukturális mozzanataival, amelyek révén körvonalazódik az emberi lény radikálisan új lényegfogalma, valamint az e létezőt más filozófiai problémakezelések szempontjából megillető elsőbbsége is. A két filozófus eltérő nézetei közötti közvetítő instanciát a létkérdés képezi. Ortega a szubjektum léttételező (az általános törvényszerűségeket rögzítő fogalmak segítségével kialakított világmagyarázatok létrehozásában megnyilvánuló) tevékenységét a lét lényegi természetére irányuló kérdésben látja.³³ A lét ennek megfelelően teljességgel elveszíti a filozófiatörténet megelőző korszakaiban betöltött pozícióját, (már nem tételezhető a szubjektivitástól elszakított magánvaló objektivitásként) és az eszes lényként értett individuum konkrét életvilágbeli (reális) életmozzanatainak szervezőelvévé válik. E momentumok az ember mint gyakorlati lény konkrét tevékenységeiben öltenek formát.³⁴ Nem véletlen, hogy ez a létszféra az, amely Ortega számára mintaként szolgál. A teoretikus szférától létszerűen elkülönülő morális eszmebirodalom képében ugyanis a kanti bölcselet szisztematikus építményének csúcspontját pillanthatjuk meg. A tiszta gyakorlati ész posztulátumai az emberi szubjektivitás legmagasabb rendű instanciája, a *szabadság által való okság* letéteményeseiként kapnak helyet a kanti filozófiában. Az individuumot a gyakorlati tevékenység vonatkozásában megillető megismerőképesség szerkezete tökéletes megfelelésben áll az objektív-reális létszféra felől származó benyomásokkal. Ily módon a konkrét tevékenységek végzése során konstituálódó gyakorlati élet alapját képező megismerési aktusok a szubjektum olyan megnyilvánulásai, amelyek őt ahhoz segítik hozzá, hogy fogalmilag elégségesen megalapozott, ellentmondásmentes ismeretek birtokába jusson a számára ezeken keresztül koherens egésszé szerveződő objektív környezővilágra vonatkozóan. E szimmetrikus viszony létrejötte híján szakadék támadna a két szféra között, amennyiben az egyéni törekvések nem érnének célhoz a tudati tételezettségtől független valóságban. Vagyis lehetetlen lenne az ember gyakorlati világmentelmezését jellemző, annak töretlenségét biztosító egybehangzás. Ortega világosan rámutat, hogy e korszakalkotó filozófiai paradigmaváltás elképzelhetetlen lett volna a kanti kritizmus fellépése nélkül, ugyanakkor a kritikai rendszer által a valóságra kiterjesztett „kategoriális egyeduralomnak” az emberi élet spontaneitását legtöbbször csírájában elfojtó korlátait is jelzi.

A lét-probléma összefüggésében az eddigi vizsgálatok tárgyát képező ortegai gondolatmenetek közvetlenül (de mindenfajta szövegszerű, rögzített utalást

33 Ortega 1966, 56.

34 Uo. 57.

nélkülözve) mutatnak előre a heideggeri fundamentálonológia centrális filozófiai belátásai irányába. A következőkben a Kant-Ortega, illetve a Kant-Heidegger viszonytól némileg eltávolodva arra teszünk kísérletet, hogy áttekintsük az Ortega és Heidegger reflexiói között felmutatható kapcsolatot. Mint ahogyan láthatóvá vált, a transzcendentális szubjektivitás ismeretelméleti szingularitást előidéző izolációjából való kiszabadulás feltétlen igénye szigorú korrelációban áll a *Dasein* egységes fenoménjének körülhatárolására irányuló, a *Lét és idő*-ben kidolgozott ontológiai tematika keretei között érvényesülő módszertani elvekkel. A *Dasein* teljes egzisztenciális fogalmára vonatkozóan Heideggernél a következő meghatározással találkozunk: „eleve-egy(világ)-ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világonbelüli utunkba kerülő létezőhöz)- kötött lét”.³⁵ E struktúrában az emberi egzisztenciának a világgal való eredendő összefonódottsága mutatkozik meg, amely egyúttal a hagyományos értelemben ontológiai alaphatározományokként felfogott „szubjektum” és „objektum” között meglévő cezúrát is hatályon kívül helyezi. A *Dasein* ennek következtében pontosan az általa megteremtett értelem-összefüggések mentén szerveződik, egyedül önmaga számára feltárulni képes világra nyitott eredendően, és úgy határozódik meg, mint annak eleven áramlásába önmagát folytonosan beleélő lény. Más szavakkal, a *világ* fenoménje kizárólag a jelenvaló lét megértő-értelmező aktivitására tekintettel rendelkezhet artikulált értelem-vonatkozásokkal. Ezen összefüggés révén konstituálódik a „*világban-benne-lét*”-ként megnevezett fenomén lényegi egysége, hiszen egyik tagja sem képezhet elsőbbséget a másikkal szemben, mivel az emberi egzisztencia specifikus mozzanatai csak ezen eredendő egység fényében tárulhatnak fel. A világ horizontjában a „kéznéllevőség” (a statikusként értett meglét) állapotában felbukkanó dologszerű létezőkhöz hozzárendelődő értelem-horizontnak a *Dasein* létszerkezete és specifikus létmódjai által történő feltárulását közvetlenül tükrözik a *Lét és idő*-ben az igazságprobléma összefüggésében megfogalmazott heideggeri tézisek: „Igazság csak annyiban és addig „adódik” (*gibt es*), ameddig van (*ist*) jelenvaló lét”.³⁶ Ha ezek után ismét és az Ortega-szövegre koncentrálnunk, akkor láthatjuk, hogy a szerző más megfogalmazásban ugyan, de ugyanerre az álláspontra jut.: „*En magam* csak akkor létezem, ha a többi dolog is létezik, és a többi dolog kizárólag mint *számomra* való létezhet.”³⁷ Ennek fényében válik relevánssá az a Heidegger és Ortega által egyenlő mértékben és hangsúllyal képviselt filozófiai állásfoglalás, miszerint az emberi lény létezése nem gondolható el a teljes metafizikaielszigeteltségállapotába való bezárultságként. A jelenvalólétként tematizált egzisztencia csakis egységként, és pedig az általa megélt élet rész-mozzanatait minőségileg

35 Heidegger 2001, 367. (Kiemelések tőlem: T. G.)

36 Heidegger 2001, 263.

37 Ortega 1966, 58.

meghaladó egészlegességként ragadható meg. Erre az esszé kezdősoraiban maga Ortega is utal, amikor a kanti appercepció szintetikus egysége által megteremtett kategoriális rendszert börtönhöz hasonlítva a fogságából való kitörés fontosságát hangsúlyozza.³⁸ Ezen igény a szabadsággal felruházott eszes lényre nézve azt a lényegi követelményt fogalmazza meg, hogy minden konkrét életmozzanata során számot kell vetnie azzal a megváltoztathatatlan ténnyel, hogy a világ többi létezője közé belevetetten, azoknak részben kiszolgáltatva él. A világ eleven sodrásának való eme állandó „kitettség” képezi egyedüli forrását annak, hogy az individuum önmagát saját értelemteremtő tevékenységén keresztül ezen alapra támaszkodva valósítsa meg. Ily módon a *világban-benne-lét* mint másokkal való együttlét heideggeri alapfenomenéjére vonatkozó utalásokba is bepillantást nyerhetünk. A *Dasein* ugyanis, az értelemmel felruházott világ-összefüggésekbe eredendően belevetett létezőként kizárólag másokhoz (más jelenvalólét-szerű létezőkhöz) való konkrét-mindennapi viszonyulásában képes önmagát pozicionálni, ami specifikus ontológiai szerkezetének egy konstitutív mozzanatát tárja fel. A fundamentálonológia alapvetését képező főművében Heidegger a következőképpen ragadja meg az emberi egzisztencia interszubjektív dimenzióját: „A jelenvalólét világa közös világ. A benne-lét együttlét másokkal. Az ő világonbelüli magán-valólétük együttes-jelenvalólét”.³⁹ Véleményünk szerint a fundamentálonológia e kulcsfontosságú tézise alapvető összefüggésben áll az Ortega által a szubjektivista-idealista megközelítés ellenében felvonultatott érvekkel. Ortega ugyanis szintén eljut a *Gond* (illetve *gondoskodás*) heideggeri alapterminusaiban benne rejlő gondolati tartalom kimondásához. Megközelítésében az egyes konkrét szubjektum szubjektivitása csak az őt körülvevő világ más létezőihez viszonyítva, az általuk való állandó *érintettségben* érhető tetten.⁴⁰ A transzcendentális megközelítéssel való – már elemzett – radikális szembehelyezkedés is éppen itt, a *Gond*-struktúra egyedi ortegai megragadásában ölt testet, amely sajátos módon vegyíti az egzisztenciális analitika kategoriális eszköztárát az életfilozófiai tradíciót jellemző fogalomhasználattal és kifejezésmóddal.

Eddigi gondolatmenetünk összeggésként megállapíthatjuk, hogy Ortega elemzett esszéjében az egzakt szövegszerű utalások teljes hiányában is rekonstruálható az a szoros és közvetlen diszkurzív összefüggés, amit a spanyol gondolkodó a heideggeri egzisztenciál-ontológiával kapcsolatban kialakított. Ebből kiindulva a két gondolkodó Kant-interpretációja vonatkozásában egyébe,

38 Uo. 25.

39 Heidegger 2001, 145.

40 Ortega 1966, 58. (Kiemelés tőlem: T. G.)

számos további tartalmi egyezést felmutató analógia is megragadhatóvá válhat. A témában a továbbiakban elvégzendő vizsgálódásoknak ezt mindenképpen szem előtt kell tartaniuk.

Irodalom:

Arroyo, Ciriaco Morón: *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.

Csejtej Dezső: *Írások Északról és Délszakról*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 1999.

García, Antonio Regalado: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003.

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004.

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003.

Ortega y Gasset, José: *Obras Completas. Tomo IV. (1929-1933) Sexta Edición*. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

San Martín, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Editorial Biblioteca Nueva S.L., Madrid, 2012.

Tóth Marianna:

*Tolsztoj-hatás Nietzsche Jézus-értelmezésében*¹

Friedrich Nietzsche Jézus-képének végső, kiforrott változata a filozófus *Az Antikrisztus* c. művében felvázolt *Megváltó pszichológiája*. Mivel Nietzsche korábbi, igen szép számban előforduló, de többnyire aforisztikus megfogalmazású és nagyfokú ambivalenciát mutató Jézus-ábrázolásaitól számos tartalmi momentumban eltér a Megváltó homogénné tisztult és a maga teljességében kidolgozott karakterképe, több kutató is felderíteni igyekezett, hogy milyen hatásra formálódhatott ki a Megváltóról alkotott nietzschei elképzelés.

Az Antikrisztus és a hagyatékban maradt feljegyzések tanúsága alapján a – jeles kutató, Daniel Havemann² megállapításával egyet értve – három szerző hatását tekinthetjük döntőnek. Az egyikük Ernest Renan, a francia író-történész, aki az evangéliumok regényes feldolgozásában, az 1863-ban megjelent és a maga korában nagy népszerűségnek örvendő *Jézus életében* az uralkodó romantikus-liberális eszméknek megfelelő ábrázolást nyújt Jézusról mint egy kivételes nagyságú, elbűvölő emberről, akit *zseninek* és *hősnek* titulál.³ A renani Jézus-kép hatása elsősorban negatív vonatkoztatási pontként érvényesül *Az Antikrisztusban*, ahol a zseni-hős titullal polemizálva Nietzsche egy *ellenállásra képtelen idiótaként* mutatja be Jézust.⁴ Az „idióta” meglehetősen összetett fogalma mögött Dosztojevszkij hatását sejtethetjük, akinek Miskin hercege, *A félkegyelmű* főszereplője a Megváltó mint idióta-típus irodalmi előképének tekinthető. Az ellenállásra való képtelenség elgondolásában pedig Tolsztoj kereszténységképeének hatása számít jelentősnek.

Az elmúlt pár évtized Nietzsche-kutatása számos eredményt hozott a Dosztojevszkij-hatás felfejtésében, azonban feltűnő mellőzöttséget mutat a Tolsztoj-hatás vizsgálata. Ennek oka talán az lehet, hogy maga Nietzsche is több

1 Jelen tanulmány megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

2 Havemann, Daniel: *Der „Apostel der Rache.” Nietzsches Paulusdeutung. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung.* Bd. 46. Berlin-NewYork, W. de Gruyter, 2002, 166-182.

3 Vö. Renan, Ernest: *Jézus élete*, ford. Réz Pál, Budapest, Európa, 1991.

4 Nietzsche, Friedrich W.: *Az Antikrisztus*, ford. Csejtei Dezső, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2005, 48-49.

helyütt sugallja Dosztojevszkij iránti nagyra becsülését és hatásának jelentőségét,⁵ míg Tolsztojról ritkán és szükséztlenül tesz csak említést, akkor is többnyire távolságtartását fejezve ki az íróról, akit a részvétet hirdető orosz együttérzőpesszimizmus képviselőjének tekint.⁶ A Tolsztoj-hatással foglalkozó ritka kivételek között említhetjük P. Kessler tanulmányát, amely erősen ideológiai jellegén túl az elsők között hívja fel a figyelmet az orosz író hatására Nietzsche kései kereszténység- és Jézus-képében.⁷ E. Benz ellenben kétségbe vonja a Tolsztoj-hatást, mivel túlságosan különbözőnek látja a két szerző szellemiségét, tekintettel arra, hogy a kereszténység lényegének ugyan mindkettőn a *nem-ellenállás* elvét vélik, ám Tolsztoj esetében ez a legmagasabb rendű moralitásként interpretálódik, míg Nietzschénél a gyengeség, a *décadence* jeleként.⁸ Benz értelmezését pontosítja Kaufmann, aki a nem-ellenállás elvének eltérő értékelése ellenére nem vitatja a tolsztoji hatás jelentőségét, pusztán úgy látja, hogy Nietzsche – Tolsztojjal ellentétben – a kereszténység eredetinek vélt formáját *sem* fogadja el.⁹ Kaufmannhoz hasonlóan a kutatók többsége a nietzschei Jézus-kép forrásai között Tolsztojt is megemlíti, akinek hatását a keresztény gyakorlat elgondolásában látják a leginkább érvényesülni.¹⁰ A tolsztoji nézetekkel való

5 Dosztojevszkij felfedezését Nietzsche életének legszebb véletlenjei között tartotta számon. Az orosz íróban elsősorban a pszichológust tisztelte, aki regényeivel értékes pszichológiai anyagot szolgáltatott a keresztény embertípushoz, és aki egyedül értette meg Jézus típusát. Vö. Nietzsche, Friedrich W.: *Bálványok alkonya* avagy *Hogyan filozofálunk a kalapáccsal?* In: Nietzsche, F. W.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*, ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Holnap, 2004. 5-107. Id. 93.; KSB VIII, 41., 483., Nietzsche 2005, 51., KSA XIII, 409.

6 KSA XII, 409., KSA XIII, 75.

7 Kessler, Peter: *Tolsztoj-Studien des späten Nietzsche. Zeitschrift für Slavistik.* 1978, 23., 17-26.

8 Benz, Ernst: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche.* Leiden, E. J. Brill, 1956, 80-90.

9 Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist.* 4. ed. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974, 341.

10 Salaquarda, Jörg: *Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul.* In: O'Flaherty, J. C. – Sellner, T. F. – Helm, R. M. (eds.): *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition.* Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985. 100-129. Id. 106.; Urs Sommer, Andreas: *Friedrich Nietzsches Der Antichrist – Ein philosophisch-historischer Kommentar.* Basel, Schwabe Verlag, 2000, 283.; Poljakova, Ekaterina: 'Beherrzter Fatalismus.' *Das (Anti-)Christliche in der Perspektive des russischen Denkens.* In: Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft.* Bd. 14. Berlin, Akademie Verlag, 2007. 171-182. Id.

177-179.; Perkins, Richard: *An innocent little story. Nietzsche and Jesus in Allegorical*

mélyebb összefüggések feltárására azonban csak ritkán kerül sor, így jogosnak tekinthető E. Poljakova¹¹ megállapítása, miszerint a Dosztojevskij-hatáshoz képest meglepően kevésbé kutatott Tolsztoj Nietzsche gyakorolt hatása. Jelen tanulmány e témakörben kíván vizsgálódást folytatni, rámutatva a *Megváltó pszichológiájában* fellelhető, igen jelentős Tolsztoj-hatásra.

A *Hagyaték* tanúsága alapján – bár Nietzsche mindig is foglalkoztatta Jézus személye – a kereszténységtől ekkorra élesen elválasztott történeti személy iránti érdeklődés 1887-1888 fordulója tájékán különösen felerősödött. A filozófus *Az Antikrisztusban* kifejtett Megváltó-portré mellett számos, hagyatékban maradt feljegyzésben elemzi a Jézusnak tulajdonított típus fiziológiai-pszichológiai alkatát és az intézményesült kereszténység ellenében felmutatott, autentikus kereszténység mibenlétét. Az említett szerzőhármas – Renan, Dosztojevskij és Tolsztoj – hatását jelzi, hogy Nietzsche előbb kijegyzeteli a tőlük olvasott, témában idevágó műveket, azaz Renan Jézus-regényét, Dosztojevskij *Ördögök* c. alkotását és az idióta-típus karakterrajzát – a minden valószínűség szerint, noha nem bizonyíthatóan olvasott *Félkegyelmű* nyomán –, valamint Tolsztoj *Mi az én hitem?* c. értekezését, s ezt követően fog hozzá saját Jézus-értelmezése továbbdolgozásához. Az idézetekkel tűzdelt Jézus-leírások nemcsak tartalmi momentumaikban jelzik a hármas hatást, hanem olykor szövegszerű átvételekkel is. Ez érvényes Tolsztoj esetében is, akinek hatása talán a legjelentősebb a három szerző közül. Érdemes megfigyelni a hármas hatás összefüggésrendszerét: mint említettük, Renan Jézus-képe az ellenpólus, amelynek két emblematis fogalmához Nietzsche egy-egy ellenpárt rendel. A renani zseni-titulus ellentéte a Dosztojevskij-től vett idióta-típus lesz, míg a hős fogalmával a Tolsztojtól kölcsönzött nem-ellenállás elve kerül szembe. Ezen összefüggést szem előtt tartva térjünk át Tolsztoj Jézus-értelmezésére, melyben tehát a nem-ellenállás képezi azt a vezérmotívumot, amely alapján Nietzsche majd beilleszti a tolsztoji nézeteket saját Megváltó-portréjába.

A hiteles kereszténység tolsztoji értelmezése

Az orosz arisztokrácia nagyvilági életmódját követő Tolsztoj világnézete az 1870-es évek végére jelentősen megváltozott: a saját bevallása szerint korábban nihilista,¹²

Conjunction. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 26. Berlin-NewYork, W. de Gruyter, 1997. 361-383. Id. 362., 364.; Havemann 2002, 170-177.

¹¹ Poljakova 2007, 177.

¹² Tolsztoj, Lev Ny.: *Napló*, ford. Gellért György, Kozma András, Budapest, Osiris, 1996.

csak az anyagi élvezeteket hajszoló író egy mély lelki válság után a vallás felé fordult. Mivel azonban úgy vélte, hogy az egyház nem tükrözi hűen Jézus eredeti tanítását, mind jobban eltávolodott a pravoszláv egyháztól, s az evangéliumok tüzetes tanulmányozásával saját szellemi erejéből kívánt eljutni a kereszténység igazi értelméhez. Tolsztoj meg volt róla győződve, hogy a tudományos Jézuskutatás hibát követ el, mikor valami mögöttes jelentést keres az evangéliumok tanításához, mert az valójában egyszerű és világos: nem kell agyonmagyarázni, hanem szó szerint kell érteni mindazt, amit Jézus mond, szavainak eredeti, héber jelentéséhez visszanyúlva.

A keleti vallásokban jártas Tolsztoj úgy vélte, valójában az emberiség összes nagy tanítója – Buddha, Krisna, Lao-ce, Konfuciusz, Szókratész, Platón, Epiktétosz, Marcus Aurelius – ugyanazt az isteni tudást közvetítette, mint Jézus, pusztán nála fejeződik ki ez a legvilágosabban. E tanítás két összetartozó elemből áll: Isten mint az abszolút tökéletesség szeretete és minden ember megkülönböztetés nélküli szeretete. Mint egy levelében írja, e „vallási és erkölcsi igazság mindenütt és mindig ugyanaz... Semmi elfogultságot nem érzek a kereszténység javára. Csak azért érdekelt különösképpen Jézus tanítása, mert 1. keresztények közt születtem és éltem; 2. nagy szellemi élvezetet okozott nekem, hogy tanításait tisztán kihámozhassam az egyházak által végrehajtott, meglepő hamisítások közül.”¹³ Tolsztoj, akinek szellemisége Bergyajev szerint közelebb áll a buddhizmushoz, mint a kereszténységhez,¹⁴ Jézus eredeti kereszténységének félreértéséért főként Pált okolta, aki nélkül vallás sem született volna, ha nem agyalja ki a „feltámadás koholmányát.”¹⁵ Úgy vélte, kora egyháza maga a megtestesült Antikrisztus,¹⁶ mivel annak rituáléi, hitkövetelése, feltámadás-tana, Krisztus istennek tekintése és az ő megváltó tevékenységére való passzív ráhagyatkozás csak eltávolítanak a tulajdonképpeni kereszténységtől. Tolsztoj felfogása szerint minden ember Isten fia, mindenkiben ott van az isteni szikra, az előttünk álló feladat pedig az, hogy a valódi kereszténység megvalósításával, az Isten akarata szerinti békés, szeretetteljű élettel kibontakoztassuk isteni lényegünket.¹⁷ Tolsztojnal ezért

156.

13 Cserna Andor (szerk.): *Tolsztoj-breviárium. L. Ny. Tolsztoj élete, művei és gondolatai*, ford. Cserna Andor, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2003, 77.

14 Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a XIX. század folyamán és a XX. század elején*, gépelt ford., Párizs, YMCA-Press, 1971, 18., 107-108.

15 Tolsztoj 1996, 197.

16 Niebuhr, Richard H.: Tolstoy's rejection of culture. In: Niebuhr, R. H.: *Christ and Culture*. New York, Harper & Row, 1951. 56-65. Id. 61.

17 Tolsztoj, Lev Ny.: *Lev Tolsztoj művei*. 10., ford. Brodszky Erzsébet, Gellért György, Kulcsár Aurél, Budapest, Magyar Helikon, 1967, 406.

a *gyakorlat* lesz a fontos, az, hogy hogyan élünk, a megváltáshoz tehát saját erőfeszítéseinkre van szükség, nem a feltámadt Krisztusba vetett hitre. Gyakorlatközpontú szemléletére jellemző következő mondása: „Mit számít, hogy Krisztus feltámadott! Feltámadt? Jó, Isten áldja! Számomra az a fontos, hogy tudjam, mit kell tennem, hogyan kell élnem!”¹⁸

Tolsztoj szerint Jézus ugyanúgy ember volt, mint mi, de tanítása és élete az isteni igazságot fejezte ki.¹⁹ Jézus tehát csak példakép lehet számunkra, de az ő tisztelete nem mentesít saját kötelességünkötől: magunknak kell törekednünk a lelki tökéletességre, így válhatunk önmagunk megváltóivá, és érhetjük el a boldogságot, a földön megteremtve Isten országát.²⁰ Mivel ennek lényege a teljes erőszakmentesség, az író eszméiből formálódó tolsztojanizmus követői megtagadták a katonai szolgálatot, s tartózkodtak az állami-intézményi életben való részvételtől. A bárminemű erőszak-alkalmazás parancsának szembeszegülő, ily módon „rendbontó” tolsztojanizmus bizonyos értelemben anarchizmusnak minősült, amit maga Tolsztoj cáfolni igyekezett.²¹ Azt azonban elismerte, hogy a keresztényi és az állami élet nem fér össze egymással: „nem anarchista vagyok, hanem keresztény. Az én anarchizmusom csak a kereszténység alkalmazása az emberi viszonyokra.”²² Ami Tolsztoj kereszténységét az államhatalom szemében anarchizmussá tette, az a teljes *erőszakmentesség* mint legfőbb erkölcsi elv alkalmazása, Tolsztoj szerint ugyanis csak így győzhető le a Gonosz és érhető el az egész emberi nem szeretetben való egyesülése.²³ Mivel ehhez le kell győzni önmagunkat, saját önös vágyainkat, s individuális létünkkel az egyetemes isteni célt, a szeretet és béke megteremtését kell szolgálnunk, ezért Bergyajevantiperszonalista gondolkodónak véli Tolsztojt.²⁴ Amiről azonban itt szó van, azt helyesebb *supra-perszonalizmus*nak nevezni, vagyis nem személyiségellenes, hanem inkább személyiség-feletti, a személyiséget meghaladó szemléletnek.

Tolsztoj sajátos nézeteinek első megfogalmazása a *Mi az én hitem?*c. vallásos önéletrajz volt, mely az orosz cenzúra miatt nyomtatásban először külföldön jelent meg 1885-ben francia fordításban, *Ma religion*címmel. Tolsztoj itt mutatja be azt a kereszténységet, amit Jézus eredeti tanításának tart, s ami szerinte a

18 Troyat, Henry: *Tolsztoj élete*, ford. Réz Ádám, Budapest, Európa, 2007, 491-492.

19 Tolsztoj 1967, 405.

20 Tolsztoj 1967, 401.

21 Niebuhr 1951, 60-64.

22 Tolsztoj 1996, 557.

23 Török Endre (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*, ford. Baán István, Budapest-Piliscsaba, PPKE Vigília, 1999, 7., 25-27.

24 Bergyajev 1971, 108.

legvilágosabban a Hegyi Beszéd öt parancsolatában fejeződik ki, az egész tanítás kulcsa pedig a „*ne álljatok ellene a gonosznak*” elve. Mint írja, ezt az elvet értette meg először az evangéliumokból, s ezen keresztül fogta fel az egész vallás értelmét, a minden ember iránti szeretetet, mely kizárja az erőszak alkalmazását.²⁵ Tolsztoj arra int, hogy Jézus példájára mi is kövessük a nem-ellenállás parancsát, mert csak így érhetjük el a megváltást. Állami közemberként, a társadalom tagjaként azonban szembekerülünk az isteni törvénnyel, ami nem egyeztethető össze a hadviseléssel, az ítélező és büntető jogszolgáltatással és az egyenlőtlenséget szülő állami berendezkedéssel. Jézus azonban azt kívánja tőlünk, hogy ne ítélezzünk, a rosszért jóval fizessünk és bocsássunk meg, mert a gonoszságot erőszakkal nem lehet megszüntetni, csak az ellenállás kerülésével.²⁶

Tolsztoj szerint Jézus tanításához hűen példát adott az igazi kereszténységre, mely lényegében egy életmód, ami a *Hegyi beszéd öt parancsolatában* foglalható össze. Míg az ószövetségi törvény az ok nélküli haragot tiltja, addig Jézus semmilyen okot nem ismer el a haragra, hanem első parancsként minden sérelem megbocsátására és megbékélésre int.²⁷ A második parancs ismét az ősi törvény ellenében fogalmazódik meg, amennyiben Jézus nemcsak a házasságtörést tiltja, hanem már a bűnös kívánságot is, és nem ismer el okot a házastársi kötelek felbontására.²⁸ A harmadik parancs is az ószövetségi meghaladása, mert Jézus a hamis eskü tiltása helyett mindenféle esküt tilt.²⁹ A negyedik parancsot tartja Tolsztoj a kereszténység lényegének és a jézusi tanítás igazi nóvumának: ez a *nem-ellenállás* törvénye, amivel Jézus felülmúlja az ószövetségi „szemet szemért”-elvet.³⁰ Tolsztoj szerint a nem-ellenállás elvét is szó szerint kell érteni, melynek jelentése egyszerűen az, hogy nem szabad erőszakot alkalmazni, mert a gonoszságot nem lehet gonoszsággal megszüntetni, csak úgy, ha mi magunk nem teszünk rosszat. Végül az ötödik parancsolat a felebarát szeretete és az ellenség gyűlölete helyett az ellenség szeretetére szólít fel, aminek megvalósítása az Atyához teszi hasonlatossá

25 Tolsztoj, Lev Ny.: *What I believe*, tr. Constantine Popoff, New York, 1886, 5.

26 Tolsztoj 1886, 8-14.

27 Vö. Máté 5, 21-26. „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne ölj, mert aki öl, méltó az ítéletre. Én pedig azt mondom néktek, hogy mindaz, aki haragszik az ő atyjáira ok nélkül, méltó az ítéletre (...).”

28 Vö. Máté 5, 27-32. „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne paráználkodjál! Én pedig azt mondom néktek, hogy valaki asszonyra tekint gonosz kívánságnak okáért, immár paráználkodott azzal az ő szívében.”

29 Vö. Máté 5, 33-37. „Ismét hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Hamisan ne esküdjél, (...). Én pedig azt mondom néktek: Teljességgel ne esküdjetek; (...).”

30 Vö. Máté 5, 38-42. „Hallottátok, hogy megmondatott: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is.”

az embert.³¹ Tolsztoj azonban a személyes ellenség szeretetét lehetetlennek tartja, az viszont alapelve, hogy Jézus nem adott volna olyan parancsot, amely teljesíthetetlen. Az ötödik parancs értelmezésénél ezért az író arra figyelmeztet, hogy mivel a zsidóság nem egyénben, hanem népben gondolkodott, így a felebarát a zsidó hittársat jelenti, az ellenség pedig a nemzet közellenségét. A parancs értelme ezért az, hogy ne tegyünk különbséget nemzeti hovatarozás alapján, hanem mindenkit egyformán szeressünk, aminek egyenes következménye a nemzetek közti ellenségeskedés és háborúk elvetése. Mindent összegezve: ne haragudj, ne kövess el házasságtörést, ne esküdj, ne védj magad erőszakkal, ne háborúzz – ebből az öt parancsból áll Tolsztoj értelmezésében az igazi kereszténység.³²

Jézus eredeti tanának rekonstruálása után azonban az író keserűen állapítja meg, hogy senki nem él a keresztény parancsoknak megfelelően, pedig ezek teljesítésével teremthetjük csak meg Isten országát, mely nem más, mint a legnagyobb boldogság, ami a földön elérhető: az emberek közti béke.³³ Tolsztoj Pált hibáztatja azért, amiért a parancsok teljesítése helyett az átöröklődő bűn és a feltámadás tanával, Jézus istenként való feltüntetésével és a megváltás egyedüli szükségletének a hit megjelölésével dogmává merevít a kereszténységet, megfosztva jelentőségétől a földi élet, az emberi aktivitás minőségét. Pedig Tolsztoj szerint a megváltó világosság bennünk van, mind Isten gyermekei vagyunk, s az a fő, hogy hogyan élünk, hogy földi életünkkel ki tudjuk-e bontakoztatni isteni természetünket.³⁴ Tolsztoj tehát hangsúlyozza: Jézus tanítása a földi életünkre vonatkozik, az „igaz élet” vagy „örök élet” az Atya akarata szerinti békés, szeretetelli életet jelenti, nem valami individuális halhatatlanságot. Jézust csak annyiban tekinti Tolsztoj megváltónak, amennyiben megmutatta, hogyan kell élnünk, s igazi keresztények akkor vagyunk, ha teljesítjük Jézus öt parancsát, nem a túlvilági jutalom reményében, hanem a földi boldogságért.

A tolsztoji Jézus-kép hatása és meghaladása a *Megváltó pszichológiájában*

A bemutatott tolsztoji felfogással Nietzsche 1887-1888 fordulója tájékán találkozott, mikor francia fordításban elolvasta a *Ma religion*ot, s részletes

31 Vö. Máté 5, 43-48. „Hallottátok, hogy megmondattok: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket, (...). Hogy legyetek a ti mennyei Atyátoknak fiai, aki felhossa az ő napját mind a gonoszokra, mind a jókra, (...). Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.”

32 Tolsztoj 1886, 25-36.

33 Tolsztoj 1886, 37-38.

34 Tolsztoj 1886, 39-45.

kivonatot is készített a vallásos értekezésből. A Tolsztoj-olvasmányhoz kapcsolódó jegyzetanyagot olyan fejtegetések követik a *Hagyaték*ban Jézus személyéről és az eredeti kereszténységről, amelyek *Az Antikrisztus* Megváltó-portréjával együtt jelentős Tolsztoj-hatást jeleznek. A leglényegesebb momentum a nem-ellenállás elvének mint a teljes erőszakmentességnek a tulajdonképpeni kereszténység középpontjába helyezése. Ennek formai kivitelezése szövegszerűen is követi a tolsztoji megfogalmazást, ahol a „ne álljatok ellene a gonosznak” az evangéliumi tanítás *kulcsának* minősül. Több kutató is³⁵ a Tolsztoj-hatás legékesebb példáját látja a *Megváltó pszichológiájának* nietzschei felvezetésében:

ha van valami, ami velejéig antievangelikus, akkor a hős fogalma az. Ösztönné itt pontosan az vált, ami minden küzdelem s a bármiféle harcban való önmegtapasztalás ellentéte: a szembeszállás képtelenségéből lesz itt morál ('ne álljatok ellene a gonosznak': az Evangéliumok legmélyebb mondása, bizonyos értelemben ezek kulcsa), boldogság a békében, a jámborságban, az ellenállásra való *képtelenségben*.³⁶

A renani hős-titulussal szembekerülő nem-ellenállás mint az Evangélium *kulcsa* képezi tehát azt a közös momentumot, mely központi jelentőségre tesz szert Tolsztoj és az őt követő Nietzsche Jézus-értelmezésében is. Miért kap olyan kitüntetett figyelmet Nietzsche részéről a nem-ellenállás elvének tolsztoji interpretációja? Erre magyarázattal a Megváltó-portré funkciója szolgálhat. Nietzsche ugyanis *Az Antikrisztus*ban a dekadens értékek kifejlődésének morálgenealógiai elemzésébe építi be az intézményesült kereszténységtől radikálisan elválasztott Jézus személyének pszichológiai típuselemzését. Ennek a Dosztojevszkij nyomán idiótának nevezett típusnak a bemutatása pedig olyan szimpátiát és tiszteletet mutat, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy az itt ábrázolt Jézus-figura, ha fiziológiai dekadenciája miatt nem is azonosítható a dionüszoszi típusal, mégis *értéket* képvisel.

A Jézusnak tulajdonított autentikus kereszténység értékességének kimutatása a Pál találmányának tartott keresztény morál kritikájában döntő jelentőségű: „a keresztényi értékek – *nemes* értékek: (...) mi állítottuk helyre a létező legnagyobb értékellentétet!”³⁷ A Megváltó típusának felértékelése tehát viszonyított, a páli kereszténységhez képest megmutatkozó, s Jézus eme relatív felértékelésének funkciója az eredeti kereszténységet félreértő-meghamisító egyházi kereszténység leértékelésének fokozása. A nietzschei morálkritikába pedig úgy épül be ez az

35 Pl. Kaufmann 1974, 341., Perkins 1997, 364.

36 Nietzsche 2005, 48.

37 Nietzsche 2005, 61.

értékvizonyítás, hogy a jézusi kereszténység nem-ellenállás elve lesz az ellenpárja a bosszúnak, a *ressentiment*-nek, amiből a filozófus a páli keresztény morált eredezteti. A bosszú minden formájáról lemondó, ellenállást feladó Jézus a tolsztoji nem-ellenállás elv alapján értékelődik fel a rejtett bosszúvágyból fakadó kereszténységhez képest, mely Jézus élet- és halálpéldájából „épp a fő dolgot nem értette meg, azt a példaszzerű jelleget, ami a halál e módjában rejlett, a *ressentiment* bármely érzésének fölébe kerekedő szabadságot és felsőbbrendűséget [...]”³⁸ A nem-ellenállás tehát nemcsak az evangéliumi, hiteles kereszténységnek képezi a *kulcsát*, hanem annak az értékvizonyításnak is, amely mentén Jézus felértékelése helyet kap a kereszténység leértékelésében.

Miben is áll az a fajta nem-ellenállás, ami a kereszténység kritikájaként értékként tűnik fel a bosszúérzéstől való mentesség folytán? Mint láttuk, Tolsztoj esetében ez az elv a teljes erőszaknélküliséget jelenti, mely az író szerint a gonoszság megszüntetésének és a földi Mennország, az egyetemes béke megteremtésének egyedüli módja. Nietzsche az ellenállásnak ezt a radikális feladását sajátos módon építi be a Megváltó fiziológiai-pszichológiai portréjába. Egyfelől a nem-ellenállás gyakorlata egy magasrendű, az alantas bosszúérzéstől mentes életmódként kerül bemutatásra, másfelől viszont a fizikai dekadencia következményeként. Tolsztojjal ellentétben Nietzsche nem egy morális ideálként, hanem egy fiziológiai szükségszerűségként értelmezi a nem-ellenállást, ezért is nevezi azt az ellenségeskedésre való *ösztönös képtelenség*nek. Nietzsche idióta-típusa azért nem áll ellen, mert nem is képes az ellenállásra: a filozófus olyan, az érzékek túlzott ingerelhetőségéből fakadó, fokozott szenvedéskésztséget tulajdonít e típusnak, amely miatt az ösztönösen kerül az ellenállást. E fiziológiailag túlérzékeny alkat „minden szembeszállást elviselhetetlen kellemetlenségnek (azaz károsnak, az önfenntartási ösztön által ellenzett dolognak) érez,”³⁹ ezért örömet abban leli, hogy senkivel, még a gonosszal szemben sem tanúsít ellenállást.

Nietzsche értelmezésében ennek a gyengeségből fakadó, ösztönös ellenállás-kerülésnek szublimált folyamánya a morálon túli, jót-rosszat egybeölelő szeretet, mely voltaképpen eszköz az ellenségeskedés elkerülésére: a szeretet itt az egyetlen életlehetőség.⁴⁰ A filozófus ezért Jézus kereszténységét a hedonizmus kifinomult továbbfejlődésének tekinti, melyben a szeretet a szenvedéstől való menekülés formája, amennyiben e típus az ellenségeskedést szenvedésként tapasztalja, s az ettől való ösztönös menekvés módja az ellenállást feladó szeretet. Bár Nietzsche a Megváltó típusát is dekadensnek tartja, akinek

38 Nietzsche 2005, 66.

39 Nietzsche 2005, 50.

40 Nietzsche 2005, 50.

ellenállásra való képtelensége fiziológiailag determinált, mégis e típus a maga ártalmatlanságában és a hatalomról való lemondásában felértékelődik a hataloméhes Pál ressentiment-mozgalmához képest.⁴¹

Nietzsche a Megváltó karakterrajzában a tolsztoji nem-ellenállást a dosztojevskij-i idióta-típussal köti össze. Egy hagyatékban maradt, erős Dosztojevskij-hatást mutató jegyzetben az idióta típusát ösztönös „hősietlenséggel,” a heroikus ösztönök hiányával jellemzi,⁴² aminek háttérében *A félkegyelmű* hatását és Miskin herceg alakjának mintáját sejtethetjük. A Dosztojevskij-regény főszereplője a tolsztoji nem-ellenállás elvet követő tiszta ideáltípus megtestesítője; olyasfajta ember, aki „eltűr egy pofont, és nem hívja ki párbajra a sértőt.”⁴³ Ez a radikális ellenállás-kerülés Miskin esetében egy misztikus élmény gyakorlati kifejezése. Az epilepsziás herceg ugyanis rohamai előtt egy olyan különös, eufórikus állapotba kerül, amelynek során bepillantást nyer a létezés örök harmóniájába, s egy ekstatiszikus teljességélményben átéli az élet jón-rosszon túli, végső szintézisét.⁴⁴ Mint a kutatás kimutatta, Miskin – és az *Ördögök* hasonló élményt átélő szereplője, Kirillov – eufórikus teljességvíziója a nietzschei Megváltó-portréban megfeleltethető az interiorizált Mennycsország mint benső, örömteli egységélmény pszichológiai szimbólumával.⁴⁵ Ennek a benső szeretetegységnek, melybe a nietzschei értelmezés szerint a típus a fiziológiai gyengesége folytán a szenvedés elől menekül, egy külső kivételése lesz az az evangéliumi életgyakorlat, melynek lényege az ellenállás feladása. A Megváltó szeretetgyakorlatában azért a tolsztoji elv lesz a kulcsmozzanat, mert az ellenállásról való lemondás szavatolja annak az egységélménynek a sértetlenségét, mely az idióta-típus számára az ellentéteken túli szeretetegység megéltetésével a földi Mennycsországot jelenti.

A nem-ellenállás elvére épülő amorális szeretetgyakorlatot Nietzsche a *Hegyi Beszéd* tolsztoji értelmezését követve, az orosz író által felállított öt fő életszabályban összegzi. Ezen öt szabály értelmében a tulajdonképpeni keresztény „sem szóban,

41 Nietzsche 2005, 70.

42 KSA XIII, 237.

43 Dosztojevskij, Fjodor M.: *A félkegyelmű*, ford. Makai Imre, Budapest, Európa, 1981, 181.

44 Dosztojevskij 1981, 305.

45 Miller, Charles A.: The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's Notebooks. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 4. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1975. 165-226.; Stellino, Paolo: Jesus als 'Idiot.' Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot. In: Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung*. Bd. 14. Berlin, Akademie Verlag, 2007. 203-210.

sem a szívében nem áll ellen annak, aki vele szemben rossz. Nem tesz semmiféle különbséget külföldiek és honfitársak [...] között (...). Senkire sem haragszik, senkit sem becül le. Bíróságokon nem látni, s nem is veszi igénybe azokat ('nem esküszik'). Semmilyen körülmények között nem válik el asszonyától [...].⁴⁶ Tolsztojhoz hasonlóan Nietzsche is a gyakorlatot, az életmódot tartja döntőnek, nem pedig a hitet, s a feltámadás tanát, az átöröklődő bűn és a túlvilági ítélkezés gondolatát ugyanúgy elveti, mint Tolsztoj. A két szerző abban is egyetért, hogy a hitkövetelést előtérbe állító egyházi kereszténység voltaképpen megalkotójának nem Jézust, hanem Pált tekintik, s őt teszik felelőssé a hiteles kereszténység eltorzításáért is. Szintén tolsztoji párhuzam, ahogy Nietzsche a *Megváltó pszichológiájában* a keresztény gyakorlatot azonosítja az igaz és örök élettel, melyet túlvilági üdvállapot helyett földi boldogságot adó, békés, szeretetteljes életként fog fel. Tolsztoj-hatást mutat az Örömhír értelmezése a szeretetben való élet örömeinek hírül adásaként, valamint az istengyermekség egyetemes, minden emberre kiterjedő általánosítása is.⁴⁷

Tolsztoj az erőszakmentes, békés életben látja kibontakozni a mindenkiben benne lakozó isteni természetet, ezért egy ilyen életmód gyakorlata olyan feladat, mely másra átháríthatatlanul minden egyes ember sajátja; – Jézus mint Megváltó csupán példát adott, megmutatta az önmegváltás lehetséges módját, de senkit nem válthatott meg. Hasonló értelmezést nyújt Nietzsche az evangéliumi életmód jelentőségéről és az önmegváltás feladatáról: a keresztény gyakorlat a bűn fogalmát eltörölő, megélt egysége embernek és Istennek, s csakis e gyakorlat vezet el Istenhez, nem a bűnbánat vagy a hit.⁴⁸ A kereszténységnek ez a minden metafizikát, dogmát, vallásos tartozékot kiszorító, csak az életmódot figyelembe vevő felfogása az egyházat mint közvetítő autoritást feleslegessé teszi, s a megváltás szerepét is átértelmezi. Nietzsche értelmezésében a megváltás a kereszténység eredeti formájában nem túlvilági üdvállapot, hanem pszichológiai realitás, melynek elérése itt és most lehetséges az élet gyakorlata révén. A filozófus Jézus minden tanítását pszichológiai szimbólumnak tekinti, amely a megváltottság benső örömmállapotára utal.

Ennek elérése pusztán az életmód függvénye – egy olyan életé, melyet Nietzsche a tolsztoji értelemben vett anarchizmushoz hasonlóan teljességgel apolitikusként ábrázol. Ahogy Tolsztoj „anarchizmusa,” a mindenfajta erőszak elvetése a nem-ellenállás elvének érvényesítéséből és annak a világi élettel való összeférhetetlenségéből következik, úgy a nem-ellenállással függ össze a Megváltó típusának radikális politikátlansága is. A világtól befelé fordult

46 Nietzsche 2005, 55.

47 Nietzsche 2005, 48.

48 Nietzsche 2005, 55.

idiótaaz ellenállásnak még a verbális és érületbeli módjára, a tagadásra is képtelen: ezen antirealista típus sajátos élettapasztalata csakis a benső egység valóságára korlátozódik.⁴⁹ Nietzsche – Tolsztojt követve – a János-evangélium terminológiáját használja a Jézus számára eredendő realitás, a benső világ leírására, melyre Jézus szimbolikus példázatai vonatkoznak. A megváltás pszichológiai valóságában a Mennyország nem más, mint a lélek ezen szeretetegységének benső megélése a szív tapasztalataként, s ennek az egységnek a külső megvalósítása az ellenállás feladásával egységet teremtő szeretetgyakorlatban.⁵⁰

A. Urs Sommer jogosan jegyzi meg, hogy a *Megváltó pszichológiájában*, különösen Jézus halálának leírásában, Nietzsche lemond az emberi ábrázolásról, hogy egy koherens képet adhasson a ressentiment-morál ellenében konstruált tiszta ideáltípusról.⁵¹ A Megváltó karakterrajzának belső koherenciáját a nem-ellenállás elve adja, melyet Nietzsche ugyan a fiziológiai gyengeségből fakadó szenvedéskerülésre vezet vissza, ugyanakkor egy olyan magasrendű, amorális gyakorlatként értelmez, mely a Megváltó életét és halálát példaszerűvé avatja. A tolsztoji nem-ellenállás elv különösen a Megváltó autentikus halálmódjának leírásában értékelődik fel, ahol Nietzsche a hiteles kereszténység lényegét a nem-ellenállás gyakorlatában összegzi: „Nem védekezni, nem haragudni, nem tenni felelőssé... Hanem még a rossz embernek sem ellenállni – szeretni őt...”⁵² Jézus eme tanának legfőbb próbája a kereszthalál: bizonyítása annak, hogy a nem-ellenállás elve minden élethelyzetre alkalmazható.⁵³

Tolsztojhoz hasonlóan tehát Nietzsche is példaadásként értelmezi Jézus megváltói tevékenységét, amellyel megmutatta, hogyan kell élni. A filozófus e példaadás megkoronázásának tekinti a kereszthalált, melyben – a vádlókkal, bántalmazásokkal szemben és a kereszten tanúsított magatartással – Jézus a nem-ellenállás gyakorlatára adott példát: „Nem áll ellen, nem védelmezi jogait, egyetlen olyan lépést sem tesz, amely megvédené őt a legrosszabbtól, sőt követeli azt... Kér, szenved és szeret azokkal és azokban, akik rosszat tesznek vele.”⁵⁴ A Megváltó iránti szimpátia e ponton fejeződik ki a legtisztábban, mivel Nietzsche példaszerűnek tekinti azt a hitelességet, ahogy Jézus halálában is hű maradt tanításához, és képes volt a legnagyobb szenvedések és megaláztatások közepette is kitartani a nem-ellenállás gyakorlata mellett.

49 Nietzsche 2005, 53-54., 57.

50 Nietzsche 2005, 56-58.

51 Urs Sommer 2000, 334-336.

52 Nietzsche 2005, 59.

53 Nietzsche 2005, 66.

54 Nietzsche 2005, 59.

A tolsztoji elv tehát központi jelentőségre tesz szert az autentikus kereszténység elgondolásában, s nemcsak azért, mert a bosszútól mentes ellenállás-kerülés alapján értékelődik fel Jézus személye a ressentiment-morálhoz képest, hanem azért is, mert a Nietzsche által bemutatott eredeti kereszténységben a pszichológiai értelemben vett megváltás elérésének kulcsa az ellenállás feladása. E gyakorlat jelentőségét világítja meg a látór-jelenet szándékosan eltorzított parafrázisa, ahol Nietzsche így írja át a történetet: „Ez valóban egy isteni ember volt, >Isten gyermeke<’ – mondja a látór. ’Ha ezt érzed – válaszolja a Megváltó –, akkor a Paradicsomban vagy, akkor te is Isten gyermeke vagy...”⁵⁵ Nietzsche e szavakban látja kifejeződni az Evangélium lényegét: abban a pszichológiai megváltásban, amely itt és most elérhető, az élet gyakorlata révén. Ennek a gyakorlatnak pedig azért a nem-ellenállás a kulcsa, mert azzal, hogy Jézus nem áll ellen – nem védekezik, nem haragszik, sőt még szereti is a neki ártó rossz embert –, sértetlen marad az az egységállapot, melyet Jézus eredendő realitásként tapasztal. A filozófus értelmezésében az Örömhír lényege az, hogy nincsenek ellentétek, a bűn fogalma eltöröltetett, nincs többé távolság ember és Isten között.⁵⁶ Isten és ember eme megélt egysége képeződik le a nem-ellenállás gyakorlatában, mely a morálon túli, a rossz emberre is kiterjedő szeretettel tartja fenn az egységállapotot. Az ellenállás feladása tehát annak az egységnek a záloga, mely a gyakorlatban a szeretetet, az emberek közti békét jelenti, a benső valóságban pedig a szív Mennycsángát, a legfőbb boldogságot.

Ugyanakkor, mint említettük, az idióta-típus esetében az ellenállás kerülése ösztönös, a patológiás túlérzékenység folyamánya, és eszköz a szenvedés elkerüléséhez, hiszen ha Jézus *ellenállna*, azzal megbontaná a szeretetegységet, s így kilépné a pszichikai Isten-országából. Ez az ellenállásra képtelen típus azonban ösztönösen kerül minden ellenségeskedést, mivel számára a szembeszállás jelenti a szenvedést, örömet pedig abban leli meg, hogy nem tanúsít ellenállást még a gonosszal s a gonosztevővel szemben sem.⁵⁷

Az ellenállás kerülésének ez a fiziológiai meghatározottsága jelentős eltérés a tolsztoji felfogáshoz képest. D. Havemann fel is hívja rá a figyelmet, hogy Tolsztojjal ellentétben Nietzsche nem a „morál” terminust használja a nem-ellenállásra, hanem a „gyakorlatot.”⁵⁸ A terminológiai és tartalmi különbség azonban nemcsak a nietzschei karakterrajz fiziológiai jellegéből adódik, hanem abból is, hogy az ellenállás feladását a filozófus nem morális, hanem

55 Nietzsche 2005, 59.

56 Nietzsche 2005, 53., 55., 68.

57 Nietzsche 2005, 48., 50.

58 Havemann 2002, 157.

amorális, jón és rosszon túli gyakorlatként ábrázolja, ahol a bűn fogalmának eltörlése és a rossz emberre is kiterjedő szeretet már túllépést jelent a morálon. Havemann világít rá arra, hogy e ponton Nietzsche tovább is dolgozza a nem-ellenállás elvét, egyben rámutatva annak a tolsztoji elgondolásában rejlő belső ellentmondására.⁵⁹

A *Hagyaték* egyik feljegyzésében Nietzsche a következő kommentárt fűzi Tolsztoj nézeteihez: „– nem ellenállni 'a gonosznak'... De ha nem hisz az ember jóban és gonoszbán, akkor ezt minek nevezze?”⁶⁰ Az idézett fragmentumban a jón és gonoszon túli látásmód alapján tűnik ki a tolsztoji elgondolás ellentmondásossága, hiszen, bár az egy morálon túli gyakorlatot akar érvényesíteni a rossznak való nem-ellenállással és a megkülönböztetés nélküli, a rossz emberre is kiterjedő, így egységet teremtő szeretettel, azonban a gyakorlat alapját képező elv maga morális, amennyiben felosztja az embereket jókra és rosszakra. Miközben tehát Tolsztoj tilt mindenféle ítélezést, a gonosznak minősítésben már eleve benne van a másik ember morális megítélése, így ha a nyílt erőszak alkalmazását el is veti Tolsztoj, magában a „nem ellenállni a gonosznak”-elvben mégis benne rejlik az ellenállás, ha nem is gyakorlati, de gondolati síkon. Ezzel szemben az a Jézus, akit Nietzsche Tolsztojt követve, de ennyiben meg is haladva épp a *morál ellenében* rekonstruál, túl van a morálon, túl van jón és gonoszon, hiszen már gondolatban sem áll ellen. Az *Antikrisztus* amorális Megváltója senkit nem minősít gonosznak, megkülönböztetés nélkül mindenkit egyenlően Isten gyermekének tekint, s mivel nincs fogalma a *gonoszról*, így *képtelen* az ellenállásra. A „gonosz” morális megítélésének meghaladását még inkább megvilágítja az a hagyatékbeli jegyzet, ahol Nietzsche rámutat arra, hogy Jézus számára a „gonosz” pusztán benső, pszichológiai realitással bír: ez az ellenségesség, a bosszú érzése. A Megváltó-típus azonban épp a nem-ellenállással emelkedik fölébe a bosszúnak, így az ellenállás feladása a pszichológiai értelemben vett Gonosz legyőzését jelenti.⁶¹

A nem-ellenállás elvének ezzel a radikalizálásával, még a gondolatban való ellenállásról is lemondással Nietzschénél – Tolsztojjal szemben – már nem egy morális eszmény fejeződik ki Jézus kereszténységében, hanem egy *morál feletti*. Ezt a morálon túli embertípust Nietzsche nagy valószínűséggel Miskin hercegről mintázta, ily módon kiegészítve az amorális idióta típusával a Tolsztoj mintájára felfogott keresztény gyakorlatot. Dosztojevszkij szent félkegyelműjében egy valódi amorális eszmény testesül meg, aki mindenkit egyformán, megkülönböztetés nélkül szeret, nem áll ellen a rossznak, sőt képes még a neki

59 Havemann 2002, 172-173.

60 KSA XIII, 96. (ford. T. M.)

61 KSA XIII, 175-178.

ártót is szeretni. Ebben az amorális szeretetben formálja Miskin gyakorlattá azt a misztikus, ellentéteket egybeölelő egységet, amelyet rohamai előtt él át. Az élet végső szintézisével való egybeolvadás, a teljességben való feloldódás eufóriáját⁶² olyan supra-perszonális állapotként éli meg Miskin, melyben individualitása, egoitásának külön-léte csaknem teljesen eltűnik. Dosztojevszkij ennek a supra-perszonális egységelménynek a – földön maradéktalanul nem megvalósítható – gyakorlatba ültetését tekinti a legfőbb feladatunknak a tökéletesen önzetlen felebaráti szeretet formájában.⁶³ Egy hagyatékbeli jegyzetben Nietzsche is rámutat a jézusi szeretetgyakorlat individualitást feloldó egységjellegére: „Soha nem volt fogalma a ’személyről,’ az ’individuumról’: az ember egy másokkal, ha szeret, ha csak másokért él. A tanítványai és ő egyek voltak.”⁶⁴ A dosztojevszkiji-nietzschei idióta-típus így a tolsztoji nem-ellenállás elvének tökéletes végrehajtója, mivel egységben érezve magát mindenkivel, eleve képtelen az ellenállásra. A supra-perszonális tudatállapotú idióta-típus ugyanis olyan egységként tapasztalja a valóságot, melyben nem különbözteti meg különálló egóként önmagát másoktól, hanem egy másokkal, még a gonosszal is, akinek így képtelen ellenállni.

Nietzsche Megváltó-portréjában tehát a dosztojevszkiji idióta-típus karakterrajzával egészen ki Tolsztoj nem-ellenállás elve, mely nemcsak az erőszak alkalmazásáról való lemondást jelenti, hanem – már morálon túli eszményként – a rossz ember, a gonosz szeretetét is. Amikor Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a Megváltó nem pusztán nem haragszik, de nem is védekezik, sőt követeli a neki rosszat,⁶⁵ akkor állást foglal a nem-ellenállás evangéliumi tanításáról⁶⁶ folyó értelmezési vitában is, melynek hagyományosan kétféle megközelítése létezik.⁶⁷

62 Dosztojevszkij 1981, 305.

63 Dosztojevszkij morális és vallásos ideáljáról bővebben ld. Cassidy, Steven: *Dostoevsky's Religion*. Stanford, California, Stanford University Press, 2005, 119-177.; Grillaert, Nel: *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Studies in Slavic Literature and Poetics* Vol. L. Amsterdam-New York, Rodopi, 2008, 68-76.

64 KSA XIII, 183. (ford. T. M.)

65 Nietzsche 2005, 59.

66 A nem-ellenállás pontos értelmének meghatározását nehezíti, hogy a Máté evangéliumában olvasható tanításnak többféle fordítása is létezik. Károli Gáspár mellett („ne álljatok ellene a gonosznak” [Máté 5, 38-40]) előfordul ilyen olvasat is: „ne szállj szembe a gonosszal” (P. Békés Gellért és P. Dalos Patrik katolikus fordítása), illetve „a gonosznak ne álljatok ellene *gonosszal*” (a Károli-féle fordítás korábban használt változata). Vö. *Újszövetség*, ford. Károli Gáspár [On-line Biblia: biblia.hit.hu/bible/karoli/]; *Újszövetségi Szentírás*. 10. kiadás, ford. P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik, Graz, Róma, Akademischen Vg., 1985.; *Köszegi Biblia*, ford. Károli Gáspár, Kőszeg, Reichard Károly kiadója, 1845.

67 Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilband Mt 1-7*. In: Luz, U.: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)*. Bd. I/1. 5. Auflage.

Az általánosan elterjedt megengedő értelmezés szerint, mely Szent Ágostontól eredeztethető, a jézusi parancs „nem zárja ki az önvédelmet, sem a közösségi igazságszolgáltatást”,⁶⁸ mivel az embertársi szeretet mértéke az önszeretet – ez az „úgy szeretni másokat, mint önmagunkat” arany szabálya –, aminek alapján mindenkinek joga van a védekezésre. A szigorú értelmezés szerint viszont, melyet mások – pl. Tertullianus, Assisi Ferenc, Erasmus, Gandhi és Albert Schweitzer – mellett Tolsztoj, s vele együtt Nietzsche is követ, Jézus tanítása még a jogosnak tűnő önvédelmet és a távolságtartást sem engedélyezi. Ám végső soron mindkét tábor hívei egyetértenek abban, hogy a nem-ellenállás lényege a megbocsátó szeretetben áll, mely a jó példa erejével reméli megszüntetni az erőszakot, nem pedig újabb erőszak alkalmazásával.⁶⁹

Máté evangéliumában a jézusi tanítás teljes kontextusában így hangzik: „Hallottátok, hogy megmondattok: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is.”⁷⁰ A nem-ellenállás tehát a jogosnak tűnő megtorlás ellenében fogalmazódik meg, kifejezi a bosszúról való lemondást, mi több, a jogtalan sérelem vállalását is. A jézusi tanítás szerint, ha arcul ütnek, ne csak mondj le arról, hogy visszaüss, de tartsd oda a másik orcádat is. Erre a passzusra utalhat Nietzsche, amikor a rosszat *követelő* Jézusról ír, ám nem valamilyen önpusztító, halálvágyó felkínálkozásról van itt szó a szenvedésre, hiszen a nietzschei értelmezés szerint az idióta-típus éppen azért nem áll ellen, hogy *ne szenvedjen*. Paradox módon tehát épp a szenvedés elkerülését szolgálja itt a fizikai szenvedés vállalása, mivel e típus számára a legfőbb szenvedést az jelenti, ha harcolnia, ütköznie kell. Ezt pedig úgy tudja elkerülni, ha minden körülmény között kitart a nem-ellenállás elve mellett, adott esetben még a fizikai szenvedést is vállalva, mert az idióta-típusnak nem az jelent szenvedést, ha őt bántják, hanem ha neki kell bántania, vagy akár ellen kell állnia: számára nem az erőszak elviselése, hanem az erőszak alkalmazása lenne igazán fájdalmas.

Az idióta-típus esetében, akinek a szenvedést elsősorban az üdvösséget jelentő Egység megbontása jelentené, a *rossz követelése* nem a Gonosz igenlését jelenti, hanem a másik ember gonoszságát átminősítő, azt kioltó, egységbe olvasztó szeretetet, mely az örömteli egységállapot felbonthatatlanságát a nem-ellenállás elvének követésével biztosítja. Az evangéliumi tanítás szerint

Benziger Verlag, Neukirchener Verlag, 2002. 386–400.

68 Jakubinyi György: *Máté evangéliuma. Szent István Biblia-kommentárok* 3. Budapest, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2007, 69.

69 Luz, Ulrich: *Máté Jézus története. Hermeneutikai Füzetek* 21., ford. Bekő István, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000, 54–57., Jakubinyi 2007, 68–69.

70 Máté 5, 38–40. Károli Gáspár fordítása.

a nem-ellenállás különös jelentőséggel bír. Ha ugyanis a rosszat nem rosszal, hanem jóval viszonzozzuk, ha az ellenségeskedésre szeretettel válaszolunk, a jó és rossz embert egyaránt szerető mennyei Atyához hasonlóan tökéletessé válunk.⁷¹ Pál apostol szerint e magatartást követve győzhető le jóval a rossz,⁷² s ugyanezt remélve helyezte Tolsztoj is a nem-ellenállás elvét a kereszténység középpontjába. Tolsztojnak meggyőződése volt, hogy az ellenállásról való lemondással legyőzhetővé válik a Gonosz, mert az erőszak megszűnésével elérhető a szeretetteljes békében való egyesülés. Dosztojevszkij Miskin hercege, aki eufórikus élményében megtapasztalta az ellentéteken túli végső szintézist, szintén lemond az ellenállásról, hogy a rossz emberre is kiterjedő szeretetével földi életében is kifejezze a lélek világában átélt egységet. Erről az egységteremtő, jó és rossz emberre egyformán áradó, morálon túli szeretetről van szó Nietzsche Megváltójánál is, akinek nem-ellenállása, akárcsak Tolsztojnál, a hiteles kereszténységként felfogott evangéliumi gyakorlatban központi jelentőségű lesz.

A nem-ellenállás elvével összefüggésben, mint láttuk, Nietzsche további elemeket is átvett a *Ma religion*ból, a *Hagyaték*ban pedig újabb átvételeket is találhatunk. Ezekben *Az Antikrisztus* szövegével fő vonalaiban egyező, de részletesebb jegyzetekben Nietzsche számos olyan leírást ad Jézus kereszténységéről, ahol a Tolsztoj-hatás nyilvánvaló. Csak ízelítőül néhány példa:

Semmiféle Isten nem halt meg bűneinkért; a hit által nincs megváltás; nincs feltámadás a halál után – ezek mind az igazi kereszténység meghamisításai, amelyekért azt a javíthatatlan tökfejet (Pált) kell felelőssé tennünk. A példaszzerű élet szeretetet és alázatot jelent, a szív jóságát, amely a legalacsonyabb sorúakat sem zárja ki; formális lemondást [...] a védekezésről, [...] a megbékélést, a harag és a megvetés távol tartását; [...] a szellemi, lelki önállóságot, olyan életet, amely büszkén vállalja a szegények áldozatos szolgálatát [...].⁷³ „Az eredeti kereszténység az állam megszüntetése: megtiltja az esküt, a katonai szolgálatot, a bíróságokat, az önvédelmet, [...] a különbségtételt a honfitársak és az idegenek között; tehát tagadja a rendi társadalmat. Krisztus példája: nem áll ellen az azoknak, akik ártnak neki; nem védekezik; [...].⁷⁴

71 Máté 5, 38-48, Lukács 6, 27-36.

72 Rómaiakhoz 12, 17-21.

73 KSA XIII, 103-104., Nietzsche, Friedrich W.: *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete*, ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Cartaphilus, 2002, 84.

74 KSA XIII, 93-94., Nietzsche 2002, 101.

A *Hagyaték* jegyzeteiben a tolsztoji kereszténységképpel való párhuzamként értelmezhető a kereszténység gyakorlati jellege, megírásítása a metafizikától, a dogmatikus megváltás-konceptió elutasítása, a nem-ellenállás elvére épülő apolitikus evangéliumi gyakorlat ellentéte az állami étellel vagy a Jézust félreértő egyház s főként Pál kritikája. Ugyanakkor a Nietzsche által elképzelt Megváltóból hiányzik az a harcias vonás és tudatosság, amellyel Jézus elítélné a világi életet vagy büszkén vállalná a szegények szolgálatát, hiszen a világatlan, befelé forduló idióta a külső világra vonatkozó fogalmak és tapasztalatok hiányában képtelen a tagadásra.⁷⁵ Ez a különbség azt jelzi, hogy míg az egyházzal szembeállított eredeti kereszténység elgondolásában Tolsztoj hatása volt döntő, addig a gyakorlat mögött álló személy, az embertípus elképzelésében Dosztojevszkij hatása érvényesült erősebben, s Nietzsche a dosztojevszkiji idióta-típushoz alakította hozzá – néhol Tolsztojtól eltávolodva – a keresztény gyakorlatról szőtt értelmezést. Ezt támasztja alá a *Hagyaték* is, ahol a filozófus előbb ír az igazi kereszténységről, bőven idézve Tolsztojtól, majd ezt követően tér át Jézus típusára, gyakorta Dosztojevszkijre hivatkozva.

Végkövetkeztetések

A vizsgálódás konklúziójaként tehát megállapítható, hogy a nietzschei Megváltó-kép igen erős Tolsztoj-hatást mutat, ami azzal magyarázható, hogy az a fajta kereszténység, amelynek felfogásával a Tolsztoj-olvasmány során találkozott Nietzsche, és amelynek lényege a nem-ellenállás gyakorlata, jól beleillett a filozófus morálkritikájába. A *Ma religion*ban egy olyan dogmák nélküli, pusztán az életmódban kifejeződő kereszténység képe bontakozik ki, mely az intézményesült vallással való ellentéte folytán alkalmas volt arra, hogy Nietzsche ezt a Tolsztojtól átvett és relatíve felértékelte gyakorlatot felhasználja a ressentiment-vallásleértékelésében. Jelentős tartalmi eltérések bizonyult azonban az ellenállásra való képtelenség fiziológiai determináltsága a Megváltó-portréban, míg a nem-ellenállás amorális gyakorlatként való ábrázolása – kiegészítve a dosztojevszkiji idióta-típus karakterével – már a tolsztoji kereszténységkép meghaladásaként értékelhető. Továbbá jelentős különbség lelhető fel a két szerző között a Jézus-kép funkciója és értékelése tekintetében. Tolsztoj ugyanis az evangéliumi gyakorlatot minden ember számára követendő, abszolút életesménynek tartja. Nietzsche ezzel szemben az egyházi vallás gyakorlat ellenében felértékelte jézusi életmódnak csak viszonylagos nagyságot tulajdonít, s a valódi kereszténység gyakorlását lehetségesnek véli ugyan, de csak bizonyos emberek számára tartja azt követendőnek.⁷⁶

⁷⁵ Nietzsche 2005, 54.

⁷⁶ Nietzsche 2005, 64.

Irodalom:

- Benz, Ernst: *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*. Leiden, E. J. Brill, 1956.
- Bergyajev, Nyikolaj: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a XIX. század folyamán és a XX. század elején*, gépelt ford., Párizs, YMCA-Press, 1971.
- Cassedy, Steven: *Dostoevsky's Religion*. Stanford, California, Stanford University Press, 2005.
- Cserna Andor (szerk.): *Tolsztoj-breviárium. L. Ny. Tolsztoj élete, művei és gondolatai*, ford. Cserna Andor, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2003.
- Dosztojevszkij, Fjodor M.: *A félkegyelmű*, ford. Makai Imre, Budapest, Európa, 1981.
- Grillaert, Nel: *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Studies in Slavic Literature and Poetics* Vol. L. Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.
- Havemann, Daniel: *Der „Apostel der Rache.“ Nietzsches Paulusdeutung. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Bd. 46. Berlin-New York, W. de Gruyter, 2002.
- Jakubinyi György: *Máté evangéliuma. Szent István Biblia-kommentárok 3.* Budapest, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2007.
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- Kessler, Peter: Tolstoj-Studien des späten Nietzsche. *Zeitschrift für Slawistik*. 1978, 17-26.
- Köszegi Biblia*, ford. Károli Gáspár, Köszeg, Reichard Károly kiadója, 1845.
- Luz, Ulrich: *Máté Jézus története. Hermeneutikai Füzetek 21.*, ford. Bekő István, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 1. Teilband Mt 1-7. In: Luz, U.: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)*. Bd. I/1. 5. Auflage. Benziger Verlag, Neukirchener Verlag, 2002. 386-400.

- Miller, Charles A.: The Nihilistas Tempter-Redeemer: Dostoevsky's 'Man-God' in Nietzsche's Notebooks. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 4. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1975. 165-226.
- Niebuhr, Richard H.: Tolstoy's rejection of culture. In: Niebuhr, R. H.: *Christ and Culture*. New York, Harper & Row, 1951. 56-65.
- Nietzsche, Friedrich W.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1986.
- Nietzsche, Friedrich W.: *Nachgelassene Fragmente. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1988.
- Nietzsche, Friedrich W.: *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete*, ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Cartaphilus, 2002.
- Nietzsche, Friedrich W.: Bálványok alkonya avagy Hogyan filozófálunk a kalapáccsal? In: Nietzsche, F. W.: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*, ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Holnap, 2004. 5-107.
- Nietzsche, Friedrich W.: *Az Antikrisztus*, ford. Csejtei Dezső, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2005.
- Perkins, Richard: An innocent little story. Nietzsche and Jesus in Allegorical Conjunction. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 26. Berlin-New York, W. de Gruyter, 1997. 361-383.
- Poljakova, Ekaterina: 'Beherrzter Fatalismus.' Das (Anti-)Christliche in der Perspektive des russischen Denkens. In: Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*. Bd. 14. Berlin, Akademie Verlag, 2007. 171-182.
- Renan, Ernest: *Jézus élete*, ford. Réz Pál, Budapest, Európa, 1991.
- Salaquarda, Jörg: Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul. In: O'Flaherty, J. C. – Sellner, T. F. – Helm, R. M. (eds.): *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985. 100-129.
- Stellino, Paolo: Jesus als 'Idiot.' Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot. In: Gerhardt, V. – Reschke, R. (Hg.): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa. Nietzscheforschung*. Bd. 14. Berlin, Akademie

Verlag, 2007. 203-210.

Tolsztoj, Lev Ny.: *What I believe*, tr. Constantine Popoff, New York, 1886.

Tolsztoj, Lev Ny.: *Lev Tolsztoj művei*. 10., ford. Brodszky Erzsébet, Gellért György, Kulcsár Aurél, Budapest, Magyar Helikon, 1967.

Tolsztoj, Lev Ny.: *Napló*, ford. Gellért György, Kozma András, Budapest, Osiris, 1996.

Török Endre (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*, ford. Baán István, Budapest-Piliscsaba, PPKE Vigilia, 1999.

Troyat, Henry: *Tolsztoj élete*, ford. Réz Ádám, Budapest, Európa, 2007.

Urs Sommer, Andreas: *Friedrich Nietzsches Der Antichrist – Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel, Schwabe Verlag, 2000.

Újszövetség, ford. Károli Gáspár [On-line Biblia: biblia.hit.hu/bible/karoli]

Újszövetségi Szentírás. 10. kiadás, ford. P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik, Graz, Róma, Akademischen Vg., 1985.

Lamár Erzsébet:

Zarathustra tánca – Nietzsche „teremtő esztétikája”

„Játszom én és táncolok,
látszom én, mint sok dolog.
Látszom fénybe és tükörbe,
játszom egyre, körbe-körbe.”
(Kosztolányi Dezső: *A játék*)

Nietzsche, „minden érték átértékelésének” filozófusa nem kevesebbre vállalkozott, mint hogy korának, a 19. század második felének valamennyi bevett értékét, meggyőződését felforgassa. Alapfeltevése, hogy az ún. erkölcsi világrend, a kötelező morális törvényekre épülő társadalmi berendezkedés idejétmúlt, mert mostanra elvesztette legbiztosabb támaszát; a tartópilléreit biztosító metafizikai gondolkodásmód relevanciája megkérdőjelezhető. Nietzsche ezzel a reprezentáció, a képviselő jelenlét elvére, tehát megismerő alany és megismerendő-megismerhető tárgy szembeállítására alapozott nyugati metafizikai tradíció sok évszázados hagyományát (Derrida szavaival a „jelenlét metafizikáját”), és az annak megfelelő nyelvhasználatot illeti kritikával. Az általa „*dionüszoszi*”-ként aposztrofált világlátás ezzel szemben a megismerésnek olyan lehetőségét nyújtja, mely az individuumot felszámolva újra egyesíti a tragikus megismerőt az őslénnyel egy olyan tapasztalatban, amely megszünteti szubjektum és objektum, látszat és valóság dualizmusát. Nietzsche szerint alapvető ellentét feszül az élet és a megismerés között, mely ellentét aztán a morálra, majd a vallásra is áterjed. Mindez azonban csak tünet, méghozzá az „aszketikus ideálé”, amely „betegség” a semmi akarásában és a reaktív erők uralmában nyilvánul meg. Ehelyett egy „újfajta érzékenységre” van szükség, mely igenli, affirmálja az életet, és amelyből új gondolkodásmód és mindenekelőtt új értékelésmód születhet. (Amint arra Andrew Bowie is rámutat, ennek az új érzékenységnak saját nyelvre is szüksége van, ez azonban értelemszerűen nem lehet a metafizikus gondolkodás szóbelisége, hanem csak olyan, reprezentatív viszonyoktól és kauzalitástól mentes nyelv, amilyen például a zene és a tánc. Ezek ugyanis nem az információ-átadást, hanem az érzelmek közvetítését szolgálják, nem hideg és távolságtartó megértés, hanem a valamibe-beleézés módján.¹ Erre a gondolatra a későbbiekben még visszatérünk.)

1 Vö. Bowie, Andrew (2003): *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester University Press, Manchester and New York, (Second edition), p. 286. „Nietzsche is anything but clear what he thinks about language in the earlier 1870s. In *The Dionysian*

Deleuze a nietzschei filozófia három alapvetéseként az értékelést, az akarás=teremtés értelmében vett affirmációt és az emberfeletti embert mint új életformát emeli ki, majd hozzáteszi: „Nietzsche azért tulajdonít akkora jelentőséget a művészetnek, mert a művészet már megvalósította ezt az egész programot”.² A dogmatikus, az észnek alávett, reaktív gondolkodás kritikája csak totális kritikaként érthető, „dionüszoszi” igenlésként, mely magára a változásra reflektálva és azt affirmálva megszünteti a tagadást mint olyat.³ Az ilyen, „kettős” afirmáció nem más, mint a „hatalom akarása”, amely viszonyban a hatalom nem az akarás tárgya, hanem épp ő maga az, ami/aki akar – *pathos*, érzékenység, az aktív erő érzékenysége, az „újfajta érzékenység”. Nietzsche szerint minden, ami él, erejének maximális kifejtésére törekszik, így az akarás az ember alapösztone, maga a *par excellence* életösztön. Az örök visszatérés az erők szintézise az affirmációban, akarás és teremtés egységének megvalósulása: *amor fati*, a véletlen igenlése, az élet igenlése. „Mindig is a keletkezés ártatlanságának bizonyításán fáradoztam. [...] Első megoldásom a lét esztétikai igazolása volt. Holott: aligha szükséges bármiféle »igazolás«! A morál a jelenség birodalmába tartozik.”⁴ – írja Nietzsche 1883-ban, visszatekintve *A tragédia születése* célkitűzéseire. A művészet megismeréssel szembeni elsődlegességét azonban továbbra is fenntartja, mondván: „a megismerés kedvéért szeretni és óvni az életet, az élet kedvéért szeretni és óvni a tévedést, a képzelgéseket. Esztétikai jelentőséget adni a létnek, tenni róla, hogy egyre inkább ízlésünk szerint való legyen – ez a megismerés minden szenvedélyének alapföltétele”.⁵ *A nietzschei esztétika tehát nézetem szerint alapvetően »teremtő esztétika«, a »szelektív ontológia»*⁶

Weltanschauung (1870), for example, he still regards conceptual language as lacking something essential and as therefore needing to return to something lost. Those forms of communication that Nietzsche also sees as ‘languages’, such as dance and song, which offer a more immediate access to the world of feeling, are superior to verbal language because they are ‘thoroughly instinctive, without consciousness’ (1 p. 572). Wagner, he claims, combines these ‘languages’ into a higher unity in his operas, mixing gestural and musical languages, the realm of the image and the realm of sound. There is nothing here of particular philosophical significance. The 1871 fragment on music and language is, however, much more interesting.” (Bowie itt *A szó és a zene* című rövid írásra utal, melyre jelen írás 6. oldalán mi is hivatkozunk.)

2 Deleuze, Gilles (1999): *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, 284.

3 Vö. uott. Nietzschénél az állítás és a tagadás nem cselekvések, hanem a hatalom akarásának alapminőségei, az aktív, illetve reaktív változás.

4 ÚF 164.

5 ÚF 63.

6 Vö. Deleuze (1999) 116-117, ill. 290.: „Az örök visszatérés azt jelenti, hogy a lét kiválasztás. Csak az tér vissza, aki igent mond vagy amire igent mondanak.”

értelmében, melynek elve a kettős affirmáció, mint a változást a létbe hozó igenlés. Konklúzióm végső soron nem más, mint hogy Dionüszosz az „Ugyanaz”, aki/ami Nietzschehez örökké visszatér, vele pedig együtt kísért a „teremtő esztétika” gondolata, mint magának az örök visszatérés tanításának kulcsmomentuma. Erre a folytonosságra igyekszem rávilágítani azzal, hogy (természetesen a teljesség igénye nélkül) a lehető legtöbb kapcsolódási pontot próbálok felmutatni a korai művek és az örök visszatérés „rettentő” gondolatát kifejtő *Zarathustra* között.

„A világ mint önmagát megszüülő műalkotás”⁷

Nietzsche gondolkodásában a megismerés, a morál és a vallás kritikája egymásra és egymásból építkezik, de a három szegmens relevanciája egyenként is kimutatható az életmű egészén belül. Az ifjúkori naplójegyzetekben, gimnáziumi dolgozatokban már 1861-62 körül megjelennek az első „nietzschei” hangvételű gondolatok, melyek az igazságtalanság problémáját illetve Isten létezésének kérdését firtatják. Az 1862-es *Fátum és történelem* c. dolgozat hipotetikus kérdése („Mi van, ha nincs Isten?”) nem egyszerűen az, egy lelkész fiától melleleg igen meglepő valláskritikai attitűd megnyilvánulása. Isten létének megkérdőjelezése már ekkor a véletlen kiemelt, ismeretelméleti és morálkritikai jelentőségére irányította Nietzsche figyelmét; ráébredt ugyanis, hogy a szabad akarat nem isteni adomány, hanem a fátum, a véletlen legfőbb potenciálja.⁸ Pár évvel később, a schopenhaueri akaratfilozófiával, majd Wagner zenéjével és magával a Mesterrel való megismerkedés egyaránt óriási hatást gyakorolnak a fiatal Nietzsche-re, aki a korabeli társadalom és kultúra száraz és „barbár” realizmusát kritizálva kapva-kap a romantikus eszméken. Bár klasszika-filológusként kezdi akadémiai pályafutását, már a baseli egyetemen tartott székfoglaló előadás Seneca-parafrázisa („Filozófia lett, ami filológia volt.”) jelzi a későbbi gondolkodás irányát. Az 1870-es évek elején született írásainak mindegyikén érezhető Nietzsche abbéli törekvése, hogy összebékítse a filológiát a filozófiával, utóbbit pedig a művészettel – elsősorban természetesen a zenével. (Bár „romantikus elfogultságának” ezen időszakából származó gondolatait Nietzsche később kritikusan szemléli, egész életében kitartott abbéli meggyőződése mellett, miszerint ő maga inkább zenész, semmint filozófus.) A korai művekben tehát nézetem szerint két olyan, meghatározó törekvés mutatható fel, melyek azután tendenciózusan végigvonulnak az életmű egészén: *a keletkezés etikai problémaként való felmutatása, valamint a totális kritika szükségességének igazolása.*

⁷ HA 338.

⁸ Vö. Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz.* Európa, 2002. 20-23.

A *Tragédia születésében* Nietzsche az esztétikum és a morál oppozíciójával az életet elősegítő értékekkel az életelleneseket szegezi szembe: „Az élet az esszenciálisan nem morális – így hát a megvetés és az örökös Nem súlyától elnyomorodott életet végül is méltatlannak kell éreznünk arra, hogy kívánjuk, hogy értéket lássunk benne.”⁹ Az apollóni-dionüszoszi fogalompár ebben a kontextusban nem pusztán az egoisztikus egyéni létezés (*principium individuationis*) és a „mindenen úrrá lett egységérzet” ellentétét szimbolizálja, hanem mindenekelőtt az ember kettős természetét, melynek révén „minden, ami létezik, igazságos és igazságtalan, és mindkét létezésben egyaránt jogosult”.¹⁰ Dionüszosz és Szókratész szembeállítása az ún. „esztétikai szókratizmussal” szembeni polémiát hivatott jelezni, tudniillik azzal a valóság és látszat oppozícióján alapuló nézettel, miszerint valaminek ahhoz, hogy szép lehessen, először is értelmesnek kell lennie. Nietzsche-nél a tudatosság az életerő reciprokaként, az alkotó-affirmatív ösztön útjában álló gátló, fékező erőként jelenik meg. A *Tragédia születése* gondolatmenete tehát végső soron a metafizikai gondolkodás és a „tragikus világlátás” közti különbségnek, illetve ezen különbség természetének felmutatásában csúcsosodik ki. Míg Szókratész és Platón optimizmusa a tudást tekinti a legfőbb erénynek, az erényt pedig a boldogság egyedüli forrásának, addig a dionüszoszi ember minden vonatkozásában igenli az életet, legyen az bármily rettenetes vagy éppen hamis, hiszen annak voltaképpeni értékét pontosan ez a radikális afirmáció adja. „Ha el tudnánk képzelni, hogy egy disszonancia emberré lesz – és ugyan mi más is az ember? –, akkor, hogy élni tudjon, e disszonanciának valamilyen elragadó illúzió kell majd, mely a szépség ráborított fátylával takarja el előle önnön lényét.”¹¹ A metafizikai gondolkodásmód tehát a szembeállítás és a tagadás hatalmára épít, a „tragikus világlátás” pedig aaffirmációjára.

A keletkezés etikai problémaként történő értelmezésére találunk példát a *Filozófia a görögök tragikus korszakában* című írásban is, ahol Nietzsche a preszókratikus filozófia, azon belül is Hérakleitosz jelentőségét emeli ki. Az epheszoszi gondolkodó jelentőségét egyrészt abban látja, hogy felhívta a figyelmet a levés (*Sein*) és az alakulásként, változásként értett keletkezés (*Werden*) különbségére, valamint felismerte az utóbbi folyamatban munkáló *ártatlanság* jelentőségét.¹² Hérakleitosznál tudniillik a világ kozmikus játék; Zeusz, a „gyermekkirály” játéka, az örökké élő, építő és romboló tűz, melyhez az emberi

9 TSZ 15.

10 TSZ 85.

11 TSZ 202.

12 Vö. FGTR 97. „Mostantól örök szemlélői vagyunk annak, amit ő észrevett: a keletkezésben megnyilvánuló törvény és a szükségszerűségben rejlő játék tanának: ő húzta fel a legnagyobb színjáték függönyét.”

világban Nietzsche szerint egyedül a gyermek és a művész játéka hasonlatos. (Nietzsche - többek között az *Ecce homo* tanúsága szerint - saját magát tartja az „első tragikus filozófusnak”, afféle szellemi elődként csak Hérakleitoszt ismeri el.)

A *Nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* c. rövid írás igazságösztönünk eredetét, igazságfogalmunk megalapozottságát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az ember alapösztöne, önfenntartásának eszköze inkább az önálcazás, mint az igazság iránti igény. Az „igazság” a fogalomalkotás, a nyelvteremtés folyamata, „a nem-azonos azonossá tétele révén”¹³ keletkezik: általánosan érvényes nevekké látjuk el a dolgokat, ezzel pedig egyúttal meghozzuk az első döntést igaz és hamis kérdésében. Nietzsche szerint az igazság valójában metaforák, hasonlatok, behelyettesítések folyamatosan alakulásban lévő csoportja, hiszen minden emberi igazság a tapasztalásból ered: ingereket érzékelünk, és ezeket alakítjuk először képekké, majd hangokká. Az évszázadok során azonban minderről megfeledkeztünk, metaforáink a használat során szavakká koptak, igazságokká keményedtek, mi pedig saját pókhálónkba gabalyodtunk, hiszen egy teljes mértékben absztrakción alapuló fogalom-építményre alapozzuk világunk és megismerésünk határait. „Egyáltalán: »a helyes percepció« - ez az objektumnak a szubjektumban való adekvát kifejeződését jelentené - számomra ellentmondásos és így képtelen elmeszüleménynek tetszik, hiszen két olyan, mindenestül különböző szféra között, amilyen a szubjektum és az objektum, nincs kauzalitás, helyesség avagy kifejeződés, hanem mindössze esztétikai viszony lehet, értve ezen egy utalásszerű áttételt, egy dadogva-utánzó átfordítást egy egészen idegen nyelvre; amihez mindenesetre a költői találékonyság és szabadság közbülső szférájára és közvetítő tehetségre van szükség.”¹⁴ Nietzsche szerint a metaforaalkotás ösztöne, miután a nyelvben kővé dermedt, új teret kell, hogy találjon magának, ez pedig a művészet álomvilága, ahol az illúzió valóságnak tűnik, de ahol az önelváltoztatást nem a félelem, hanem az öröm, az élvezet motiválja.

Az 1870-es évek elejének korábban már említett romantikus „kiterőjének” terméke a *Korszerűtlen elmélkedések* négy kötete is, melyekben Nietzsche elsősorban korának értékszegénységét, a vallás, az erkölcs és a tudomány szekularizációját illetve igen kemény kritikával. Jelen tanulmány szempontjából különösen a sorozat harmadik, *A történelem hasznáról és káráról* címet viselő kötetének historizmus-kritikájának az a vonatkozása releváns, melyben mind a történeti, mind a történetietlen elem szükségességét elismeri egy nép vagy kultúra „egészséges” állapotának fenntartásához, hangsúlyozza azonban a történetietlen elsődleges fontosságát. Bármely ember, nép vagy kultúra „*plasztikus ereje*” ugyanis

13 „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” (a továbbiakban NMIH) In: *Athenaeum*. 1992. 3. füzet, 6.

14 NMIH 10. (kiemelés tőlem, L. E.)

mindig a magából és magától történő növekedés ereje, mely át- és újraformál mindent. A „cselekvő” tehát mindig történetetlen, lelkiismeretlen, igazságtalan, „s csupán egyetlen jogot ismer, annak a jogát, aminek most kell keletkeznie.”¹⁵ Láthatjuk tehát, hogy az értékek radikális átértékelésének koncepciója már a korai írásokban jelen van, hiszen a keletkezés etikai problémaként való felmutatása nem pusztán az eddigi értékek értékének, eredetének megkérdőjelezését jelentette. Nézetem szerint az alakulásnak a létrejövésével, a különbségnek az ellentéttel, a véletlennek a törvénnyel, az eleven életnek a létezéssel szembeni elsőbbségének felismerése az örök visszatérés-gondolat konkrét előzményeként értelmezhető.

Az átváltozásnak (*Verwandlung*) mint drámai ősjelenségnek hatalmas jelentősége van Nietzsche-nél; a drámát már *A tragédia születésében* is a „dionüszoszi megismerések és dionüszoszi hatások apollóni megjelenítéseként”¹⁶ írja le, olyan folyamatként, melynek során az individuum határai elmosódnak, hogy lehetővé váljon a másba, az idegenbe való átlépés. „Hogy az ember azzá lesz, ami, föltételezi, hogy távolról sem sejtjük, *mik* vagyunk”¹⁷ – áll az *Ecce homo*-ban az „ön-zés”, az „önmegtartás” ösztönéről¹⁸ szólva. Mit kell megértenünk e talányos mondatból? Hogy a létezés nem más, mint az igent mondás önzése, a tévedés ártatlansága, feltárulás, keletkezés és átváltozás. Az átváltozás pillanatában a negatív igenlésbe fordul, az oroszlán tehát a kritika „teremtő agresszivitása”, a „romboló”, akiből végül „arató” lesz.¹⁹ Ez a dionüszoszi átalakulás pillanata: a „dionüszoszi” lényege nem érthető meg a megjelenítés egységében; a zene, a tánc, a dráma varázsereje, a zsigereinkig ható mámor szétszaggatja az individuumot, mely ön-feledettségében azonosul az őss-eggel. De hol a kapcsolat a keletkezés ártatlansága és az örök visszatérés rettentő gondolata között? A látszólagos paradoxon feloldását a „mindenkinék és senkinék” szóló könyv „A három átváltozásról” című beszédében találjuk, melyben Zarathustra a „teremtés játékaról” mesél. A teve magára vesz minden terhet és cipeli azokat egy életen át, az oroszlán „szent nemet” mondva „megteremti az új teremtés szabadságát”, de csak a gyermek az, akiben „*saját* akarát akarja a szellem, *saját* világát nyeri el a világa-vesztett”.²⁰ A teremtés szabadsága tehát az akarás szabadsága, ami pedig nem más, mint a véletlen igenlése, a radikálisan ártatlan isteni-gyermeki igent-mondás; az „*amor fati*”

15 KE 102.

16 TSZ 73.

17 EH 47.

18 *A három gonoszról* szóló beszédben Zarathustra az ön-zés, az önmegtartás ösztönét az „adakozó erénnyel” kapcsolja össze, és a „hatalmas lélekből” eredezteti.

19 Vö. VT 170. „Tagadunk és tagadnunk is kell, mert valami élni akar bennünk és igent akar mondani, valami, amit talán még nem is ismerünk, még nem is látunk!”

20 U.o.

az itt és most igenlése, ezé a pillanaté, az Ugyanazé, melyben maga az öröklét osztódik szét és egyesül újra.

„Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés²¹” – szól Zarathustra. Ártatlanság a keletkezésben, ezáltal ártatlanság a megismerésben: ez pedig maga a „dionüszoszi bölcsesség”.

Bosszú az étellel szemben – vagy a létezés bűnössége

Gilles Deleuze Nietzsche-könyvében azt állítja, hogy *A tragédia születése* későbbiekben megváltoztatott tézisei közül a legjelentősebb az, amely szerint „a létezés elveszíti még bűnös jellegét és radikálisan ártatlanná válik”.²² *A vidám tudomány* egyik legfontosabb felismerése a „romantikus” vagy „tragikus” pesszimizmus megkülönböztetése a valódi, a „dionüszoszi” pesszimizmustól. Ennek jelentőségére a 370., míg következményére a 374. aforizma világít rá: „minden esztétikai érték vonatkozásában a következő különbségtételt alkalmazom: minden egyes esetben azt a kérdést teszem föl, hogy itt »az éhség vagy a jóllakottság alkotott-e?»” – következőképp „a világ inkább megint »végtelen« lett számunkra: amennyiben nem utasítjuk el a lehetőséget, hogy végtelen sok interpretációt zár magába”.²³ A lét tehát lényege szerint interpretatív, a művészet pedig a voltaképpen interpretatív létmód, a totális kritika egyedül elégséges alapja.²⁴ Deleuze-nél a kétféle szenvedés megkülönböztetése a dionüszoszi és a keresztény örület megkülönböztetését jelenti, a „differenciáló igenlés” és a „dialektikus tagadás”²⁵ szembeállítását. Nietzsche már *A tragédia születésében* bűnként (*hübrisz*) mutatja fel a létezést, (de nem felelős, keresztény bűnként, hisz a felelősséget itt még az istenek viselik); később azonban felismeri e gondolat morális és vallási következményeit. „A dionüszoszi szétszaggatás a sokszoros affirmáció közvetlen szimbóluma; Krisztus keresztje, a kereszt jele az ellentmondásnak és feloldásának, a negatív munkájának alávetett életnek a jelképe”.²⁶ Amint arra Deleuze is rámutat, ezen gondolat előhangja már *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című, szintén korai írás Hérakleitosz filozófiai jelentőségét hangsúlyozó részében hallható, ahol Nietzsche a hübriszt

21 ZA 33.

22 Deleuze (1999) 44. (lábjegyzetben)

23 VT 241. és 246.

24 Hasonló gondolatmenettel találkozunk Biczó Gábornál, ld. Biczó (2000) 72-74.

25 A „boldogtalan tudat” nem más, mint „a rossz lelkiismeret hegeli alakja”, ld. Deleuze (1999) 39.

26 Deleuze (1999) 35.

„minden Hérakleitosz-tanítvány próbakövének” nevezi - a „világjáték” híres elmélete a keletkezés és a létezés ártatlanságának elve²⁷.

A felismerésen keresztül tehát, mely szerint az individuum és az ős-egy ellentéte a bűnösség-ártatlanság ellentétben termelődik újra, a *Zarathustrát* közvetlenül megelőző művekben a dionüszoszi újraértelmezése, Dionüszosz újratemtése történik meg. A *Zarathustra* keletkezésének idejéből származó jegyzetek hasonló irányba mutatnak, 1883-1884 telén Nietzsche ezt írja: „fölsímttem, hogy a fölbomlás állapota, amelyben egyes lények soha nem látott tökélyre vihetik magukat - az általános létezés lenyomata, ahogy az az egyesben megmutatkozik”, majd így folytatja: „az általános fölbomlás és beteljesületlenség bénító érzésével szembeszegeztem az örök visszatérést!”²⁸ De mit is jelent ez pontosan?

Idézzük fel egy pillanatra a korábban (ld. 5. lábjegyzet) már idézett deleuze-i definíciót, mely szerint „az örök visszatérés azt jelenti, hogy a lét kiválasztás. Csak az tér vissza, aki igent mond vagy amire igent mondanak”. Megállapítottuk, hogy a „három átváltozás” egyrészt az esztétika ontológiai jelentőségét hangsúlyozza, másrészt pedig a keletkezés ártatlanságának újabb igazolását jelenti. Az örök visszatérésben akarás és teremtés egy, a hatalom akarása pedig az aktív erő, amelyben a dionüszoszi igenlés jut uralomra. Zarathustra azonban felismeri, hogy az emberben még fogoly az akarata: a bosszú szellemének foglya, mely - mivel nem tudja azt uralni - az élet, a létezés ellen fordul. A „neheztelés paralogizmusa” a fikción alapul, mely reaktív erők fordított képét vetíti ki: topológiai aspektusa interiorizálja, ezzel megkettőzi az aktív erőt, majd tipológiai aspektus kivetíti azt, megnyilvánulásából okozatot csinál, s az aktív erőt ily módon önmaga ellen fordítva megteremti a fájdalmat. A neheztelés betegének legfőbb tünete a memória képessége, a „felejtési-képtelenség”, belőle születik a rossz lelkiismeret, végül a semmit akaró reaktív erők győzelmével az aszketikus ideál. A fikció tehát (és ezen a ponton válik nyilvánvalóvá az álommal való korábbi összehasonlítás értelme) *ellentétes irányú* az étellel, az akarattal.²⁹ Visszafelé csak emlékezni tudunk, akarni

27 Vö. Deleuze (1999) 36-48., lásd még: FGTR 90-91. „Van-e bűn, jogtalanság, ellentmondás, szenvedés ezen a világon? Igen, kiáltja Hérakleitosz, de csak a korlátozott ember számára, aki a dolgokat külön-külön és nem együtt szemléli, ám nincs a *contuitiv* istennek; számára minden ellentét harmóniában egyesül [...] Így csak az esztétika embere szemléli a világot, aki a művész és a műalkotás létrejöttének példáján tapasztalja meg, hogyan lehet mégis törvény és igazság a sokféleség harcában, hogy áll a művész szemlélődően a műalkotás fölött és egyben munkálva benne, hogyan kell párosulni a műalkotás megtermékenyítésére szükségszerűnek és játéknak, ellentmondásnak és harmóniának.”

28 ÚF 254.

29 Vö. Deleuze (1999) 175-226.

nem, ezért szükséges a felejtés képessége, az oroszlán által kimondott „szent nem”, az újrakezdéshez szükséges felejtés. Isten gyilkosa, az utolsó ember magára marad a létezés rettenetével és bosszút akar állni a szenvedésért, ami viszont maga az élet: „a halálnak prédikátorai” az aszketikus ideált hirdetik. „De azt mondja, aki magára ébredt és immár tudva tud: Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi. / Hatalmas ész a test, egyérezékű sokaság, egy háború és egy béke, egy pásztor és egy nyáj.”³⁰ A fájdalmat és a gyönyört az Önmaga okozza az Énnek, az Egytől elszakadt individuum magányában szenved, magányáért akar bosszút állni. Az Önmaga – mely „testedben lakozik, ő maga a tested” – legfőbb akarata, hogy „teremtve önmaga fölébe nőjön”,³¹ és épp ezzel vívta ki „a test becsmérlőinek” haragját, akik ezt képtelenek megtenni. Feltárul tehát a fogoly akarat és a szabad akarat közti különbség, a tagadás és az igenlés ellentéte: „szabadnak mondd magad? Mondd hát, miféle gondolat ural, és ne arról beszélj, miféle járomból szabadultál”.³² A felejtés, a tagadás csak az első átalakulás, a változás csak az első afirmáció, a valódi, kettős igenlés az akarás és teremtés egysége, a változás afirmációja.

„A nihilizmus kifejezi a negatív minőségét mint a hatalom akarásának *ratio cognoscendije*, de nem képes kiteljesedni anélkül, hogy át ne fordulna az ellentétes minőségbe, az afirmációba, mint ugyanennek az akaratnak a *ratio essendije*. Ez a dionüszoszi átértékelés a fájdalomtól az örömbé.”³³ A kiteljesedett nihilizmus tehát nem más, mint a nehezítés és a teremtő agresszivitás különbsége, az átváltozás örök igenlése. Az „átaljutó és alábukó” ember, a „kötéltáncos”, a „kockavető”, aki a veszélyt választja és el akarja tékozolni magát mámorában. Látjuk már, hogy különbség van a mámor mint cél és a mámor mint eszköz között: míg előbbi esetben az ösztönt a tevékenység eredménye, utóbbiban maga a tevékenység elégíti ki. „Ölelkezés, szökdécseles, tánc, ugrándozás, nevetés, kiabálás, ujjongás, éneklés, beszéd – Fölös erőt látok, amely *el akarja tékozolni magát*”³⁴ – a dionüszoszi mámor csak ezt jelentheti. A valódi gyönyörhöz azonban hozzátartozik az „előzetes sivárság”, a fájdalom, amely egész addig kínoz, míg a vágy a mámorban ki nem elégül.³⁵ Míg a „halálnak prédikátora” azt mondja: „a te hibád”, a „nehézkedés szelleme” pedig cipeli terheit, Zarathustra *nevetve* így szól: „keresni (inkább) a bűnt meg a fájdalmat keresd!”³⁶ – nevetése pedig maga az átértékelés.

30 ZA 41.

31 ZA 42.

32 ZA 79.

33 Deleuze (1999) 268. (*kiemelés tőlem* – L.E.)

34 ÚF 206.

35 Vö. ÚF 142. és 218.

36 ZA 242.

„Kimondtam szavam, széttörök rajta...”³⁷ – kegyetlenség és mámor

A fentiekben rámutattunk, hogy a teremtés művészete egyben a kegyetlenség művészete, mely a rombolásban, a fájdalom, a változás, az átalakulás, az örök visszatérés igenlésében nyilvánul meg. Ez a kegyetlenség azonban, amennyiben a szükségszerűséget affirmálja, mámoros kegyetlenség is: az önmaga fölöslegét eltékozló erő mámora, az átváltoztatás, tökéletesítés, „idealizálás” mámora.³⁸ „Hogy művészet legyen, hogy létezzen valami esztétikai tevékenység és szemlélet, ahhoz elkerülhetetlen egy fiziológiai előfeltétel: a mámor”³⁹ – mondja Nietzsche *A bálványok alkonya* „A művész pszichológiájához” címet viselő töredékében.

A mámor ezen fogalmának közelebbi megértésében Heidegger lehet segítségünkre, aki egy teljes kötetet szentel a nietzschei művészetfilozófia értelmezésének, melynek 13., 14. és 15. fejezetei⁴⁰ számunkra különös jelentőséggel bírnak, amennyiben megvilágítják *A tragédia születése* és a késői művek esztétikája közti folytonosságot. A 13. fejezet a művészetet mint a hatalom akarásának lényegi megnyilvánulását mutatja fel Nietzsche filozófiájában. (*A hatalom akarásának* művészetrel foglalkozó része azon megállapítással kezdődik, mely szerint a művészet a nihilizmus /az emberi dekadencia/ „ellenmozgása”. Kiteljesedett nihilizmuson, mint láttuk, a változás igenlése, végső soron az örök visszatérés affirmációja értendő, melynek plasztikus elve maga a hatalom akarása. A fiziológiaként, illetve a nihilizmus ellenmozgásaként értett művészet Heidegger szerint tűz és víz, kibékítésük pedig csak úgy lehetséges, ha a művészetet nem csak a nihilizmussal ellentétes mozgásként, hanem annak irányadó mozgásként, azaz a hatalom akarásaként értelmezzük.⁴¹) Heidegger érvelése szerint fiziológia és pszichológia ezen összekapcsolását már maga az „esztétikai állapot” kifejezés is indokolttá teszi, mely egyszerre jelent testi és lelki meghatározottságot -

37 ZA 266.

38 Vö. BA 61. (Egy korszerűtlen ember portyázásai. 8-9.) Megjegyzendő, hogy Nietzsche „idealizálás” alatt nem a lényegtelen vonások eliminálását, hanem a meghatározókat kiemelését érti. Ehhez lásd még: ÚF 240. (A logika keletkezéséről): „Teremtés – mint a válogatott dolgok kiválogatása és befejezése. (Ez minden akarati aktus lényege)”

39 BA 61.

40 Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche I-II*. Neske, Pfullingen, I. 82-126. (*Die fünf Sätze über die Kunst; Sechs Grundtatsachen aus der Geschichte der Ästhetik; Der Rausch als ästhetischer Zustand*)

41 Vö. Heidegger (1961) I. 111. „Die Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus und die Kunst als Gegenstand der Physiologie, dies heißt: Feuer und Wassermischen wollen. Wenn überhaupt hier noch eine Vereinbarungsmöglichkeit, dann nur so, daß die Kunst als Gegenstand der Physiologie nicht nur zur Gegenbewegung, sondern zur äußersten Hauptbewegung des Nihilismus erklärt wird.”

hasonló következtetésre jutottunk a gyönyör és a fájdalom eredetét elemezve; ezt az általánosabb értelmű mámort pedig nem pillanatnyi érzetként, hanem szenvedélyként értelmezi, rámutatva, hogy nem pusztán bensőséges jellegű, hanem egyúttal ön-reflexív érzésről van szó,⁴² melyhez kívül-helyezkedés, távolságtartás szükséges.⁴³ Fentebb már bebizonyosodott, hogy a distancia fogalma Nietzschénél az apollóni és dionüszoszi állapot közti egyik legjelentősebb különbséget rögzíti, így a máornak ezt a kései művekben megjelenő új, tágabb fogalmát is ennek szellemében értelmezzük.

Dionüszoszban a teremtés és a rombolás gyönyöre egy, a Nagy Delelő pillanatában fájdalom vegyül a mámorba. Nietzsche a tragikus érzést a mámor pszichológiájával magyarázza, ezt a meghatározást véleményem szerint a korai illetve késői mámor-fogalom vonatkozásában egyaránt elfogadhatjuk. Az igazi művész tragikus-heroikus ember, aki igenli az életet és vele együtt annak szükségszerű kegyetlenségét, kegyetlen szükségszerűségét. A világ, melyben élünk, keletkezetlen és múlhatatlan Egy Idő, melyben minden jelen a múlt jövőbe-fordulása a már mindig is meglévő körforgásban. Aki képes elfogadni, magáévá tenni az örök visszatérés rettentő gondolatát, az önmagát is ilyen pillanatnak, ilyen 'itt és most'-nak tekinti. A dionüszoszi ember önmaga fölülmulásával a múltat teszi jövővé, a Nagy Déli-dön és ha eljön az Éjféli.

Az örök visszatérés minden pillanatát „kettős pillantással” látjuk, profán nyelven kimondhatatlan szent, örök jelen, gondolatának minden kimondásában ő maga szólal meg. A kimondhatatlan gondolat kimondásának pillanatában azonban megszűnik az individuum és darabjaira hullva visszasüllyed az örökké visszatérő Ugyanabba. Minden emberi megszólalás, minden emberi beszéd, az objektumot megismerni képes szubjektum tételezése kívülhelyezkedés az örök visszatérésből; ez azonban lehetetlen.

Az intellektus, mint az individuum önfenntartásának eszköze, leginkább az önálcazásban (*Verstellung*) mutatja meg, mire képes; [...] Az önelváltoztatásnak ez a művészete (*Verstellungskunst*) az emberben éri el a csúcspontját: itt ugyanis a megtévesztés, a hízalgés, a csalás és ámítás, a hát-mögött-beszélés, a reprezentálás, az idegen tollakkal ékeskedés, a maszkírozottság, a mindent leplező konvenció, a mások és önmagunk előtt való színészkedés – egyszóval

42 Vö. Heidegger (1961) 109-126.

43 Vö. Heidegger (1961) 99. „Das Sich-selbst-vorfinden im eigenen Zustand, das cogito me cogitare verschafft auch den ersten, in seinem Seingsicherten »Gegenstand«.”

az egyetlen láng, a hiúság körüli szüntelen körözés – olyannyira szabály és törvény, hogy jószerével nincs fölfoghatatlanabb, mint hogy miképpentámadhatott az emberekben tiszta és valódi ösztön, igény az igazság iránt.⁴⁴

A létezés rettentő igazsága ugyanis nem más, mint hogy nincsen kezdet és vég, nincsen létezés, csak alakulás: ugyanannak az örök visszatérése, magának az örök visszatérésnek az örök visszatérése, keletkezetlen káosz, amely már mindig is kozmosz volt, melyben minden pillanat a legteljesebb jelen, múlt és jövő minden alkalommal ténylegesen első konstellációja. A véletlen igenlése tehát a pillanatban megnyilvánuló örök visszatérés affirmációja, a kockadobás, a kötél-tánc, a labda pördülése a *Zarathustrában* mind ennek veszélyes, „kockázatos” voltát szimbolizálják.

A játéknak Nietzsche filozófiájában játszott kulcsfontosságú szerepéről már korábban is szó esett a hérakleitoszi világsjáték-elmélet (melyben az őselem, az arkhé az ártatlanul örökké önmagából keletkező és önmagába vesző tűz) és a gyermeki játék ártatlanságának vonatkozásában; utóbbi a műalkotás megszületéséhez hasonlatos, melynek konstitutív aktusa a szükségyszerűség és a véletlen szintézise. Az ártatlanság itt épp a szándékolatlanságban, a cél-nélküliségben áll, ami pedig mindenfajta mámor-állapot alapvető jellegzetessége. A mámor pedig, mint láttuk, önmagát eltékozló erőfölösleg, „ölelkezés, szökdécelés, tánc, ugrándozás, nevetés, kiabálás, ujjongás, éneklés, beszéd”.⁴⁵ Az örök visszatérés és annak minden pillanata mámoros tánc, mellyel az individuum széthullásának fájdalommal teli gyönyörében visszaolvad az általános létezésbe. Az individuáció az általános fölbomlása, a mámor az individuációé; abban a pillanatban tehát, mikor Zarathustra kimondja az örök visszatérés kimondhatatlan gondolatát, ő maga megszűnik és maga az örök visszatérés beszél: *Dionüszosz visszatér*. „*Kimondtam szavam, széttörök rajta: így akarja örökös sorsom...*”⁴⁶

Az örök visszatérés rettentő gondolata tehát a verbális nyelv szavaival kimondhatatlan, mert ideje nem az ember ideje, hanem emberfeletti idő, melyről a reprezentáció, a metafizika nyelvében beszélni lehetetlen. Korábban azonban már láttuk, hogy Dionüszoszban épp az ön-feledttség arat győzelmet a principium individuationis, a körülhatárolás és a körülhatároltság elve felett, hogy a tragikus

44 NMIH 4.

45 ÚF 206.

46 ZA 266. Ehhez lásd még *A legcsöndesebb óra* című beszédet (ZA 180.), melyben Zarathustra elmeséli, hogy „félelmes úrnője”, „legcsöndesebb órája” volt az, aki beszédre ösztönözte: „Erre valami ismét megszólított hangtalan: »Mit számítasz te, Zarathustra? Mondd ki szavad, és törj szét rajta!«” (kiemelés tőlem – L.E.)

megismerés mámoros megismerés, melynek nyelve az ének, a zene, a tánc nyelve, mely a testnedvek hömpölygése, ön-tudatlan mozdulatok, vonaglások révén beszél. Mikor az ember az ős-egybe, az örökké visszatérő Ugyanabba olvadva maga is műalkotássá lesz, mikor teremtő és műve magában az alkotásban válnak eggyé: a reveláció pillanata.

A létezés rettenete, melynek megpillantását egyedül az embert fölülmúló ember képes elviselni, nem más, mint az Ugyanannak az örök visszatérése. Ezen gondolat tartalma azonban a jel-beszéden alapuló metafizikai gondolkodással nem megragadható, kizárólag az ún. tragikus megismerés számára elérhető. Művészet és megismerés ellentéte tehát két, egymástól alapjaiban eltérő érzékenység közti különbségre vezethető vissza, melyeket most a hozzájuk kapcsolódó fogalmak csoportosítása révén igyekszünk kvázi-definiálni. Egyik oldalon áll tehát az apollóni művészet, a jelenség-világ, a principium individuationis, a megismerő szubjektum és az objektív igazság: maga a metafizikai gondolkodás; szemben velük pedig a dionüszoszi tragikus érzékenység, mámor és fiziológia, az önmagát az Egyben felismerő létezés, az örökké visszatérő Ugyanaz, melyben minden örökké változik: a nietzschei „újfajta érzékenység”. Láttuk, hogy ez az érzékenység saját nyelvet követel magának, olyat, amelyen az örök visszatérés megnyilatkozhat ahelyett, hogy megszólalna. Ez pedig nem lehet más, mint a tragikus megismerés nyelve, a dionüszoszi nyelv: a nevetés, a játék és a tánc nyelve. Deleuze erről így ír: „a tánc a változást és a változás létét, a nevetés a sokat és a sokaság egységét, a játék a véletlent és a véletlen szükségszerűségét állítja”.⁴⁷ Állítja, azaz igenli: a tánc, a nevetés és a játék tehát a kétszeres affirmációnak, méghozzá az örök visszatérés affirmációjának a mozzanatai. A nevetés és a játék ezen igenlő jellegéről már többször is szó esett, vizsgáljuk meg most a táncot mint az affirmáció harmadik alaptevékenységét.

Aki táncol, az önfelédtt és mámoros, játékos és vidám; a tánc könnyű és felelőtlen átváltozás, maga az önmagát eltékozló erőfölösleg. Ezen felül a tánc rítus is, a termékenységet és a teremtést ünneplő szent tevékenység.⁴⁸ (Később látni fogjuk, hogy a szent és a profán relációinak vizsgálata az örök visszatérés gondolatának értelmezéséhez jelentős segítséget nyújt.) A tánc, amely Dionüszosz isten attribútumaként a görög tárgyú művekben kiemelt szerepet kap, a későbbi írásokban is rendszeresen felbukkan. „Csakis olyan istenben hinnék, aki

47 Deleuze (1999) 285. (kiemelés tőlem – L.E.)

48 Vö. Eliade, Mircea (1998): *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Európa, Budapest, 50-51., különösen 51.: „A tánc tehát (...) mindig archetipikus mozdulatot utánoz, vagy mitikus pillanatot idéz föl. Egyszóval ismétlés, következképpen az *illud tempus*, „ama napok” újraérvényesítése.”

táncolni tudna”⁴⁹ – mondja Zarathustra. A tánc maga a veszély vállalása, hiszen mikor feloldódunk benne, önmagunk elvesztésének veszélye fenyeget – olyan tevékenység, ami a lehető legteljesebb mértékben megfelel a játék hérakleitoszi fogalmának. Felelőtlenységében ártatlan mozgás, amely, mivel szándékolatlan, személy-telen is. A táncosban tehát dionüszoszi szellem él, ösztöne nem egy cél elérésében, hanem épp annak elvesztésében elégül ki: a cél feladásával önmagát veszíti el, cserébe a tánc mámoráért.

A *Zarathustrában* több táncdal is szerepel, idézzük fel most ezeket a szöveghelyeket. A *táncdal* maga Zarathustra énekli az Életnek, miközben a leányok Cupido kérésére táncot járnak, figyelemreméltó azonban, hogy ő maga (Dionüszossal szemben) nem táncol. Ez a dal voltaképpen szerelmi vallomás, melyben az Életet azzal vádolja, hogy szemébe nézve „valami alapja-nincsbé süllyed”. A dalból azonban kiderül, hogy épp azért találta ilyennek az életet, mert alapot keresett benne - bizonyosságot, erényt, Bölcsességet - miközben az Élet „változékony... és vad és asszony mindenestül, mégpedig cseppet sem erényes”.⁵⁰ A *másik táncdal* az elsőhöz hasonlóan az Élethez szól, azonban ez már azt énekli meg, hogyan perdült Zarathustra mámoros táncra az Élet dalára. A szenvedélyes szerelem dala ez, olyan szerelemé, amelyben szeretet és gyűlölet, gyönyör és szenvedés egy, és amely uralkodni akar: „eddig én daloltam néked, te boszorka, immár *te* légy az, ki – sikoltoz nekem! Táncolj, üvölts ütemre, ahogy korbácsom rád vág!”⁵¹ Annak, hogy Zarathustra az első táncdalban csak beszél, és csak a másodikban táncol, *A sírdal*ból értjük meg a jelentőségét, mellyel „ifjúsága bölcsességét” siratja, mikor „minden nap szent volt számára”. Ettől a bölcsességtől azonban megfosztották ellenségei, a más-világolók és társaik; épp, mikor táncra perdült volna. Gyászdal ez az ellopott ifjúkori bölcsességről, az elvesztett barátságról (Wagnerrel, „legkedvesebb dalnokával”), a kimondhatatlanná lett tudásról: „csakis a táncban mondhatom el a legmagasabb dolgok hasonlatát – immár kimondatlan maradt tagjaimban legmagasabb hasonlatom!”⁵² De minek a hasonlata ez a legmagasabb hasonlat? A legmagasabb, „hegyek közt született bölcsesség” felismerésének magányos pillanatáé „mikor isteni tánc és isteni zabolátlanság gyanánt állott előtte(m) minden keletkezés, a világ pedig feloldozottan és eloldozódva, meg amint magamagához visszamenekül”.⁵³ Zarathustra próféta: Dionüszosz isten

49 ZA 51. (A *Régi és új táblákról* szóló beszédből kiderül az is, hogy egy tánc nélküli nap elvesztegetett, a nevetés nélkül belátott igazság pedig hamis, vö. ZA 254.)

50 Vö. ZA 133-135.

51 ZA 272.

52 Vö. ZA 136-139.

53 ZA 239.

prófétája, a nevetés, a játék és a tánc istenéé; az örök visszatérés istenéé, akiben egy a sok, aki vég nélkül átalakul és kockáztat.

Kegyetlenség és tánc, avagy a teremtés mámora

Orgia, mámor, szent idő, kinyilatkoztatás – olyan fogalmak, melyek a primitív társadalmak történelem előtti korába repítenek vissza, melyben minden dolog az őseredetből nyerte létezését. A homogén, statikus, keletkező-elmúló profán időfogalommal szemben az eredetidő a már mindig is megvolt isteni, szent idő újramegjelenítése. A(z általában véve) vallásos ember rítusai, ünnepei mind az „őseredeti helyzetet” ismétlik; az isteni minta utánzásával (*imitatio dei*) magát a kozmogóniai folyamatot újítják meg, az ismétlésekkel létrehozva saját szent idejüket. Ebben a megközelítésben maga a valóság az, ami szent, ami már mindig is megvolt a maga tökéletességében, a profán terrénuma mint olyan egyáltalában nem is tartozik a léthez. Maga a vallásosság tehát eredeti, tiszta (értsd: kereszténység előtti) értelmében tehát nem más, mint az örök visszatérés belátása. Mind a véges ember, mind az ő véges tér-idő valósága kizárólag azáltal nyerhet bebocsátást a szentségbe és annak végtelenségébe, hogy maga a szent tör be a világba időről időre. Az ember csak azáltal léphet túl ember-voltán, ha önmagát feladva hagyja, hogy az örök visszatérés gyűrűje rajta is keresztülfusson, újra és újra, vég nélkül. *Az örökké visszatérő Ugyanaz*, a már mindig is Ugyanaz minden jelen, tehát minden múlt és jövő eredete, mely *nem beszél, hanem alkot, alkotásaiban pedig megnyilatkozik. Mircea Eliade*, akinek vallástörténeti kutatásaiban a filozófus, a történész és az antropológus szempontjai találkoznak, a következőképp fogalmazza meg a beavatási rituálé jelentését: „A beavatás szellemi beérést jelent, és az egész emberiség vallástörténetében mindig ugyanezzel találkozunk: a beavatott az, aki megismerte a misztériumokat, az, aki valamit *megtud*”.⁵⁴ Ugyanitt, pár sorral feljebb említi azt is, hogy a beavatási rítusok általában három kinyilatkoztatást tartalmaznak: a szent, a halál és a szexualitás kinyilatkoztatását. Visszaérkeztünk tehát Nietzschéhez: a kinyilatkoztatásban mindig maga az örök visszatérés nyilvánítja ki saját magát. A beavatott pedig megtudja, hogy a létezés értelme a kör értelme, a változásban és alakulásban visszatérő mindig Ugyanazé; hogy születés és halál, teremtés és rombolás, káosz és kozmosz a körforgásban Egy.

54 Vö. Eliade, Mircea (1999): *A szent és a profán: a vallási lényegről*. Európa, Budapest, 177-181., különösen 178.

„A halál kegyetlenség, az átváltozás kegyetlenség, mert a körkörös és zárt világban sehol nincs hely az igazi halálra”⁵⁵ – mondja Antonin Artaud, a „mumus”, a 20. század színházelméletének meghatározó és ellentmondásos alakja. Álma, a Kegyetlen Színház olyanfajta metafizikai vigaszt nyújtana, mint a művészet *A tragédia születésének* koncepciójában. Bár nagyban épít a képiségre (a színészeket például mozgó hieroglifákként képzelel el), ezt a színházat a nyelv, a szó színházának ellentétéként kell elképzelnünk. Kulcsfontosságú szerepet kap minden érzékünk, míg a törvények és szokások által irányított értelem háttérbe szorul. Artaud a „totális előadásmód” révén az embert az élet teljességével szeretné szembesíteni, annak minden kegyetlenségével együtt, hogy az élmény katarziséban végül mégis *felszabadítsa*. De mi az ember számára a szabadság? A „mozgás szabadsága”,⁵⁶ az „önmagát újra birtokba vevő szellem szabadsága” „az új teremtés szabadsága”.

Derrida szerint Artaud műve a reprezentáció végső határát magában az emberben jelöli ki: az élet maga a kegyetlenség színháza, hiszen reprezentálhatatlan. A metafizikus gondolkodás az „élő jelen reprezentálhatatlanságát” épp a reprezentációk végtelen láncolatával próbálja leplezni. A jelenlétnek ezt a metafizikáját csak a „fordított genealógia” törheti meg egy „második teremtéssel”, „az egyetlen lehetséges pozitív állítással”, a változás és az ismétlés körébe való rituális belépéssel. Miben áll tehát az örök visszatérés (az élet) voltaképpeni kegyetlensége?

*A jelenlét, ahhoz hogy jelenlét és önmagának való jelenlét legyen, már mindig is elkezdte reprezentálni önmagát, mindig is át volt már hatolva. Az állításnak át kellett hatolnia önmagát önmaga ismétlésében. [...] Elgondolni a reprezentáció bezáródását tehát azt jelenti, hogy elgondoljuk a halál és a játék kegyetlen hatalmát, ami megengedi a jelenlétnek, hogy önmaga számára megszülessen és feleméssze önmagát a reprezentáción keresztül, amelyben kitér önmaga elől önmaga megkülönböztetésében (*différance*). Elgondolni a reprezentáció bezáródását a tragikus elgondolását jelenti: nem mint a sors reprezentációját, hanem mint a reprezentáció sorsát. Alaptalan és ok nélküli szükségességét. És ez annak az elgondolását is jelenti, hogy miért végzetes az, hogy bezáródásában a reprezentáció folytatódik.*⁵⁷

55 Artaud, Antonin (1985): „Levelek a kegyetlenségről”. In: Uő.: *A könyörtelen színház*. Gondolat, Budapest, 163.

56 Vö. HA 326. „így tanulunk meg táncolni, így jön el a »mozgás szabadsága«”

57 Vö: Derrida, Jacques: *A kegyetlenség színháza és a reprezentáció berekesztődése*. Forrás: <http://www.literatura.hu/szinhaz/derrida.htm> (kiemelés tőlem - L.E.)

Úgy tűnik, a metafizikus-dialektikus gondolkodás valóban megcáfolhatatlan, éppen, mert a cáfolat csak saját nyelvén lenne lehetséges. Viszont megszeghetjük törvényeit, feloldhatjuk tilalmait, elháríthatjuk magát a közvetítést, és Nietzsche pontosan ezt teszi. Tagadása az oroszán által kimondott „szent nem”, a kalapács rombolása, amely azonban pusztán a teremtés, a kettős igenlés szükséges előfeltétele. Ennek eszköze az aforisztikus stílus is, mely az *Emberi - túlságosan is emberi* óta Nietzsche védjegyének számít (a Zarathustra, mint „ötödik evangélium”, természetesen kivétel). A töredékes írás a „sokféleség nyelve”, amely nem ellentétekben, hanem mellérendelésekben beszél; nem állít és nem tagad: maga a „határtalan különbözős”, amely azonban soha nem különböző. A metafizikai jelenlét ideje helyett „a szaggatottság, az elválasztódás lesz az idő, s a megszakítás a beszéd”, mely voltaképpen magát az így keletkező szakadékot őrzi.⁵⁸ Nietzsche a valódi szabadságot tagadásként nem, kizárólag (kettős) igenlésként tartja lehetségesnek; nem az a kérdés tehát, honnan jöttünk, hanem hogy merre tartunk. A törvényszegés, a határsértés vonatkozásában ez azt jelenti, hogy maga a határ még a törvényhez tartozik. A „teremtés szabadságának” állapota mint törvényen kívüli állapot tehát csak egyfajta örület lehet, szent megszállottság, mely a kinyilatkoztatás „önmagát implikáló” nyelvén beszél.⁵⁹

Nietzsche filozófiájáról a végső szót talán sosem fogják kimondani, minthogy a végső szó, mint olyan, kimondhatatlan. Az ember és isten, véges és végtelen közötti, beláthatatlannak tűnő, rettentő különbség mibenlétének megértéséhez azonban talán valóban nem kaptunk még nagyobb segítséget az örök visszatérés gondolatánál. Az Übermensch-gondolat nem a többi ember felett álló ember képét festi elénk, hanem *az embert* fölülmúló emberét, aki önmaga túlhaladását akarja mindennél jobban, az alámerülést az örök visszatérés hatalmas gondolatába, hogy azután abban újjászületve valódi, kétszeres igent tudjon mondani az életre, ami nem más, mint játék, nevetés és tánc: *amor fati* – Zarathustra tánca, melyhez a thürszosz adja a ritmust és Dionüszosz sípja a dallamot.

58 Vö. Blanchot, Maurice (1992): „Nietzsche és a töredékes írás”. In: *Athenaeum* 1992. I/3. („A francia Nietzsche-recepció”) 57-76., különösen 68.

59 Vö. Foucault, Michel (1998): „Az örület, a mű hiánya”. In: Uő.: *A fantasztikus könyvtár: válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Pallas-Attraktor, Budapest, 28-35.

Irodalom:

Nietzsche művei, rövidítések:

BA – *A bálványok alkonya*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010.

EE – *Emberi – túlságosan is emberi*. Szukits, 2000.

EH – *Ecce Homo: hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl, 2003.

FGTR – „A filozófia a görögök tragikus korszakában”. In: Uő.: *Iffúkori görög tárgyú írások*. Európa, 1988., 51-149.

HA – *A hatalom akarása: minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus, 2002.

NMIH – „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”. In: *Athenaeum* 1992. I/3. („A francia Nietzsche-recepció”) 4-15.

SZZ – „A szó és a zene.” In: *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. (szerk.: Salyámosy Miklós) Európa, 1981., 303-316.

TSZ – *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Európa, Budapest, 1986.

ÚF – *„Az új felvilágosodás”. Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Osiris, Budapest, 2001.

VT – *A vidám tudomány*. Szukits, 2003.

ZA – *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Osiris/Gond, Budapest, 2000.

Válogatott levelei. 1861. január – 1889. január. Holnap Kiadó, 2008.

Másodlagos irodalom:

Artaud, Antonin: *A könyörtelen színház*. Gondolat, Budapest, 1985.

Biczó Gábor: *A tragédia délelőttje – Az ifjú Nietzsche filozófiai perspektivizmusa*. Osiris, Budapest, 2000.

Bowie, Andrew: *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester University Press, Manchester and New York, (Second edition), 2003.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, 1999.

- De Man, Paul: „Genezis és genealógia. Nietzsche.” In: Uő.: *Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ictus, 2000, 118-140.
- Derrida, Jacques: „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában.” In: *Helikon*, 1994./1-2. 33-34.
- Derrida, Jacques: „Éperons. Nietzsche stílusai.” In: *Athenaeum* 1992. I/3. („A francia Nietzsche-recepció”) 173-205.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán : a vallási lényegről*. Európa, Budapest, 1999.
- Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Európa, Budapest, 1998.
- Foucault, Michel: „Az örület, a mű hiánya”. In: Uő.: *A fantasztikus könyvtár: válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Pallas-Attraktor, Budapest, 1998., 28-35.
- Gadamer, Hans-Georg: „Dekonstrukció és hermeneutika.” In: *Alföld* , 48. évf. 12. sz. (1997. december)
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche I-II*. Neske, Pfullingen, I. 1962, 82-126.
- Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Gondolat, Budapest, 1977.
- Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*. Osiris, Budapest, 2000.

Horváth Henrietta:

A szándék szerepe az alkotói és a befogadói tevékenységben

Tanulmányomban a művészet, közelebbről a festészet alkotásainak befogadói folyamatát vizsgálom, amely során egyfelől a művész-befogadó, másfelől a néző szempontját veszem alapul. A két nézőpont mind módszerében, mind szándékában eltérést mutat, még akkor is, ha feltételezzük, hogy a befogadó folyamat során szerzett benyomások, élmények, valamint ezek újrafeldolgozása és a műre történő visszavetítése mindkét esetben bekövetkezik. Azonban nem azonos módon játszódik le a folyamat.

Az alkotó-művész esetében – az alkotófolyamat két eltérő szakaszának feltételezése mellett¹ –, a befogadói tevékenység is két szinten történik. Egyrésztől az ihletett, tudattalan állapotban lévő művész, másrésztől a tudatos alkotó végez befogadást az előtte álló, aktuális művel szemben. Éppen ezért, véleményem szerint, a két részt mozgató szándéknak szintén eltérést kell mutatnia, így alkotói és kifejezői szándékot különböztetek meg. Szövegemben ezek mibenlétére, illetve a befogadó-folyamatban betöltött szerepükre próbálok rávilágítani, a műalkotás, jelen esetben a festmény nem rögzült voltának, illetve az alkotó-művész alkotó és művészi én-jének bemutatásával. Ahogy Gadamer írja: „Maga a műalkotás az, ami változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát.”² Azaz a művész és műve is folytonos aktualizálást kíván a befogadótól.

Előzetes megjegyzések

Az alkotó-művész befogadó folyamata mind módszerében, mind lehetőségében eltér a nem-művésztől. A művész alkotóként néz szembe művével, zsenije háttérbe szorul a mű befogadása során, viszont az alkotófolyamat homályos

1 „...a művészetet két, egymástól különböző tevékenység teszi teljessé. (...) Ennek a két tevékenységnek az egyikében, nevezetesen a tudatos tevékenységben azt kell keresnünk, amit közönségesen művészetnek neveznek ugyan, de valójában csak egyik része annak, nevezetesen az a része, amelyet tudatosan, megfontoltan és meggondoltan gyakorolnak, amely tanítható és megtanulható (...); a művészetben szintén szerepet játszó öntudatlan tevékenységben viszont azt kell keresnünk, amit nem lehet megtanulni (...) mert csak a természet kegye adományozhatja a művésznek vele született képességként.” In: Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest, Gondolat, 1983. 27. Ezek alapján tesztek különbséget művész és alkotó között.

2 Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984. 115.

emlékei nyújthatnak számára valami pluszt a többi befogadóval szemben. Azonban ezek az emlékfoszlányok, illetve azok a benyomások, amelyek az emlékek után hátra maradnak a művész tudatalattijában, nem elérhetőek a művész számára: az ihletett állapot, amely elengedhetetlen feltétele a művészi alkotásnak, egyben a teljes visszaemlékezés akadályát is jelenti. De ki máshoz fordulhatna az alkotó, mint önmagához, ha megérteni kívánja művét? Gondoljunk csak Hauser Arnold vagy akár Heidegger szavaira, amikor azt írják, hogy a művész mintegy rátalál a kész műre, illetve, hogy a művész maga nyit meg egy világot.³ Vagyis a művész befogadói helyzetében szembekeverül önmagával, saját jelenlegi és múltbéli szándékával.

Az alkotó befogadói módszere tehát különbözik a többi néző módszerétől, akik nem rendelkeznek „belső információkkal” a mű születéséről, csupán az elkészült, pontosabban a „késznek nyilvánított” alkotással találkozhatnak. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ők nem használnak kapaszkodókat a befogadói tevékenység során, ezek lehetnek archetípusok, személyes vagy kollektív tudatemlékek, és persze a befogadói fantázia.⁴ Mindkét esetben „A nézőnek fel kell állítania egy hipotézist, amely szerint a művész azért ábrázolta így a tárgyat, mivel így és így érez vele kapcsolatban.”⁵ Fülep Lajos ezen soraival egyetértve úgy gondolom, hogy a befogadói folyamat alapja minden esetben megegyezik: lebontani az előfeltevések falát, amin túl a műalkotás maga létezik, s talán azon keresztül a művészi szándék is felsejlik.

Az út, a mód az, ami eltérést mutat. A módszerek közötti fő különbség szerintem a befogadó *szándékában* keresendő. Míg az alkotó-művész nézőként elsősorban a megértésre törekszik, a többiek számára a kép által kiváltott élmény megélése a fő szempont, a látottak megértése sokszor a második helyre szorulhat. Az alkotó művészi önmagát keresi és igyekszik megérteni, a néző is ezt teszi, de inkább az érzéseken, intuíción keresztül kezd hozzá a mű „elsajátításának”, ebből adódóan a néző befogadói lehetősége sokkal szélesebb skálán mozog, mint az alkotóé. Az alkotói befogadás során a befogadói szabadság erőteljesebb korlátok közé szorul, mivel az alkotó képzelete segítségével elsősorban önmaga elmúlt kiegészítésére törekszik, ami

3 „A művészi formát nem a művész találja ki szabadon és spontánul, hanem készen várja már a forma az alkotót.” In: Hauser Arnold: *A művészettörténet filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1978.

4 A kollektív tudattalant alkotó archetípusok (magánvaló), illetve a belőlük kiinduló *aktív* fantáziamunka eredményeként létrejött archetipikus képekről (archetípus fenomenológiája) van szó, amelyek a kollektív tudatemlékekre támaszkodnak.

5 Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In: Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. Budapest, Magvető, 1974. 116.

- ahogy Ricoeur írja - végül a „távolságtéremtés végső formájához vezet”.⁶ A továbbiakban a fentieket részleteiben vizsgálom.

Az alkotó-művész és a néző befogadói tevékenységének összevetése

A műalkotás készsége nyilvánítása⁷ után a mű megkezdődik önálló, alkotójától független létezését. A továbbiakban a néző által él tovább, a befogadóból kiváltott folyamatos reakció az, ami biztosítja a kép életben maradását. Vajon ez egyben azt is jelenti, hogy a mű folytonos alakulásban, változásban van? Vagyis, a kép a befogadók által alakul és van állandó újjászületésben, vagy maga a néző az, aki változik?

1. Az alkotó-befogadó esetében változásról mint belső recepcióról beszélhetünk, ami a művész belső, magányos tevékenységének tűnik. Az elkészült mű (festmény) csupán kiindulópontként tekinthető, ami recepciója során állandó változásnak van kitéve az alkotó-művész visszaemlékezése által. Mivel az alkotó számára a festmény által megmutatkozó kép önmaga - a befogadás pillanatában épp szunnyadó - része, amelynek újbóli felszínre hozására törekszik, az alkotófolyamatban előtérbe kerülő művészi (zseni) én által létrehozott alkotás megértését végzi, egyúttal önmaga újra-idézésével próbálkozik. A nézett alkotás és az alkotófolyamat során alkotott mű, azaz a pre- vagy előzetes mű,⁸ nem egyezik meg teljes egészében, éppen ezért a kész mű és az alkotó énje is aktualizálásra szorul. Az aktualizálás azonban, ahogy említettem, belső recepció során történik, tehát maga az alkotó-művész nem változik, a művész változása az alkotófolyamat során megy végbe. Tehát számára a kép az, ami változást hoz a művészi énje emlékbemutatóihoz képest. Az alkotó a befogadás során nem alkotja újra művét, nem tesz hozzá és nem vesz el belőle, passzívan áll a kép előtt. Úgy tűnik, hogy nem is végez valós befogadói tevékenységet, csupán felfogja a látványt, a műhöz való viszonya inkább kutatómunkának tekinthető, kutatás művészi önmaga emléke után.

6 Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*. Budapest, Kossuth, 1997. 31.

7 Lukács György *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* című művében ír az alkotófolyamat befejezhetetlenségéről, a művészi látomás elérhetetlenségéről. Tehát feltételezhető, hogy a mű soha nincs kész, csupán az ihletett állapot elmúlása vagy az alkotó tevékenység befejezése miatt 'abbamaradhat'.

8 A pre- vagy előzetes mű kifejezést megkülönböztetésként használom a mindenki számára látható és befogadható kész mű, illetve a kizárólag a művész-zseni által elérhető, ihletett állapotban elkészült mű között. Ez utóbbit nevezem pre-műnek, amely aztán a művész alkotó én-jének technikai változtatásain megy keresztül, hogy a művészi kifejezés összhangba kerüljön a mindenki számára elérhető tapasztalatokkal.

„Felfogásnak a dolgok egyszerű látványát hívjuk, melyek úgy jelennek meg szellemünk előtt, mint amikor magunk számára megjelenítjük a napot, egy fát, egy kört, egy négyszöget, a gondolatot vagy létet, anélkül, hogy szándékosan ítéletet alkotnánk róluk.”⁹ – az alkotó-művész rendszerezi, egyik képet a másik után, amivel persze újabb és újabb emlékek, benyomások törnek felszínre.

Véleményem szerint a befogadó helyzetben lévő alkotó-művész látványként, jelenségként tekint az előtte álló alkotására, habár reflektál rá, azonban ez a reflektálás a visszaemlékezésben, pontosabban a visszaemlékezés fantáziájában történik. Tudatosan, lépésről-lépésre közelít a mű „lényege”, azaz művészi önmaga felé, óvatosan lehántva a műről mindazt, amit tudatosan hozzátett a könnyebb befogadás érdekében, hogy aztán, reményei szerint, megláthassa azt a (pre)-művet, aminek létezéséről emlékbennyomásai tanúskodnak. Az előzetes mű mint a múltban létező, viszont a művészi én legaktuálisabb pillanatát kifejező alkotás felé halad a művész, miközben saját történetét próbálja felidézni, hiszen „(…) a műalkotás mint nyílt szerkezet rá van utalva a befogadó aktív koprodukcójára, és a konkretizációk történeti sokrétűségét hívja életre anélkül, hogy megszűnne egy mű lenni.”¹⁰

Az alkotó *szándéka* tehát megtalálni az ihletett állapotban létrehozott eredeti alkotást, ami egyben művész-zseni énjének előhozását igényli tőle, mivel csakis így biztosíthatja önmagát művészként való létezéséről. Vagyis az alkotó önmagát keresi művében úgy, hogy közben negatív, fordított irányú recepciót végez emlékein, fantáziáján belül. Az alkotó az alkotófolyamat olyan részéhez próbál visszajutni, amely részben vagy egészében zárva van előtte. Eredeti szándékát, illetve látomásának eredeti képét sem idézheti fel; mivel ez a törekvése tudatos törekvés, az alkotófolyamat ihletett szakaszában viszont nem tudatos alkotómunkát feltételezhetünk, az alkotó egész egyszerűen nem lehet képes művészi részéhez akarattal hozzáférni. Túlságosan nagy a távolság eredeti szándék és mű, valamint a kész mű között. Mivel:

„Az alkotási folyamat során a művész a szándéktól a megvalósulásig teljes szubjektív reakciók láncolatát járja végig. Harca a megvalósulásért erőfeszítések, fájdalmak, megnyugvások, elutasítások, döntések sora, melyek lehetnek nem teljesen tudatosak, és nem is kell tudatosnak lenniük. E harc eredménye különbség a

9 Arnaud és Nicole: A Port Royal logikája In: Louis Marin: A reprezentáció In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 1997, 220.

10 Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999. 28.

szándék és a megvalósulás között, olyan különbség, melynek a művész egyáltalán nincs tudatában.”¹¹

Hiába „csupaszítja le” fokozatosan művét, a mű emlékképe nem egyezhet meg az alkotófolyamat eredeti szakaszaiban létező mű adott állapotaival. Mégis talán ettől a folyamattól reméli a megoldást, valószínűleg hiába. Az alkotófolyamat emlékeinek erőltetett felidézése miatt eltávolodik a befogadás valódi élményétől, az újra- vagy inkább visszaalkotási *szándék* egyre inkább elméletivé, képzeletbelivé vagy akár fiktívvé teszi számára a befogadást.

„Amint jelen tudatunkat bármilyen módon engedjük »betolakodni«, a múlt (mint tény) már nincs többé a maga eredeti mivoltában. A tény »megtett dolog«, a fikció »megteremtett dolog«.”¹² – mintha a művész önmagát alakító, megformáló színészként jelenne meg, aki egy saját megelőző szerepeibe helyezi aktuális, vagyis befogadó én-jét.

2. Ezzel szemben a néző számára egy kész mű jelenik meg a befogadás során, ami bizonyos érzéseket kelt benne és minden egyes alkalommal, amikor újra megnézi a képet, mindig új és kicsit más élménnyel lesz gazdagabb. Ebből következően a kép és a néző egymást változtatják meg. A néző számára a kép nem egy önmagában zárt világ, amellyel szemben passzívan áll, és kizárólag befogadja a kép nyújtotta benyomásokat, érzéseket. Nem, a néző aktívan részt vesz a mű létezésében, hiszen épp ő az, aki nézésével életben tartja. A néző az alkotóhoz hasonlóan, szintén önmagát próbálja felfedezni a festmény világában, vagy épp a festmény világát saját élményeihez, emlékeihez igazítja, amivel önmaga számára is megkönnyíti a mű megértését. A megértés azonban itt főképp érzéseken keresztül történik, illetve korábbi érzések és élmények felidézésével, amelyeket a néző felhasznál az alkotás befogadása során. Ezekhez igazítja, vagy ezek köré építi minden kép-élményét, s közben befogadói fantáziájával egyfajta alkotó tevékenységet végez, vagyis ebben az esetben is aktualizálás történik. Megkockázatom: a befogadó, bizonyos tekintetben, ihletett, pontosabban nyitott állapotba kerülhet a befogadás során és alkotómunkát folytathat. Igaz, alkotása pillanatnyi, élményszerű, amint eltávolodik a képtől, ugyanúgy, ahogyan a zseni, elveszíti alkotását, csupán benyomásai maradnak róla, amit aztán a kép újranézésénél felhasznál. Azonban az alkotó befogadásával ellentétben, a néző nem érzi feltétlenül szükségesnek az előző befogadás során alkotott „személyes” mű minden részletének felidézését, csupán engedi hatni a korábbi élmény keltette

11 Duchamp: *A teremtő aktus*. (ford. Beke László és Sebők Zoltán) In: *Létünk* c. folyóirat 1985/2. XV. évf. 333-334.

12 Halász László: *Az értelmezés változatai*. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2000. 7.

érzéseket. Ezáltal a kép újabb változatát teremti meg. Például Duchampnál is olvashatunk a néző befogadói-alkotó szerepéről:

„A művész nem az egyetlen, aki a teremtő aktust véghezviszi: ugyanis a néző hozza létre a mű kapcsolatát a külvilággal, amennyiben a mű mélyebben fekvő tulajdonságait megfejti és értelmezi, és ezáltal létrehozza a maga hozzájárulását a teremtő folyamathoz.”¹³

Vajon hogyan változik meg a festmény világa a befogadó szubjektum tevékenységétől? A befogadás nem minden esetben jelent befogadói aktivitást, mivel az alkotó-művész részéről történő folyamat elsősorban az emlékezésre és a fantáziára vonatkozik.

A néző aktív szereplőként vesz részt a mű világában, legyen szó Rembrandt, Kandinszkij, Picasso vagy Ryden festményeiről, a néző beépíti a látottakat saját élményei közé, ezzel egy a személyes és az alkotás világának egyfajta kombinációját hozza létre. Vagyis a festmény eredeti világát a néző nem éri el a befogadói folyamat során. Mivel az alkotó munkájának köszönhetően a festmény világa általánosabb, „objektívabb” kifejezést kapott, a befogadó esélytelennek tűnik a festmény valódi világával szemben. Számára csupán a mindenki előtt világos kifejezés jelenik meg, még abban az esetben is, ha mondjuk impresszionista, avantgárd vagy *art brut* alkotással néz szembe. Az állandóan változásban lévő befogadás, a korábbi befogadói élmények beleszövése az aktuális élménybe kizárólag a festmény megformált látszatvilágát érintik. Azért képes a néző a mű részévé, sőt alkotójává válni, mert a számára elérhető világ csupán a mű eredeti világának külső burka, ahhoz, hogy a belső világ megmutatkozzon, kifejeződjön a néző számára, a mű megértését célzó *szándék* szükséges. A kész mű világa érintetlen marad minden befogadói folyamat során, így a néző nem a festmény által létrehozott világot illeszti be saját világába, hanem tulajdonképpen ugyanannak a világnak a részeként egyesíti a már ismert világ két (személyes és művészi) élményét. Ennél a pontnál találkozunk és azonosnak tűnik az alkotó-művész és a néző befogadói tevékenysége abban a tekintetben, hogy sem az alkotó, sem a néző nem képes elérni a festmény eredeti világát; újraalkotni, kiegészíteni vagy részt venni benne pedig végképp képtelen mindkettő. A festmény eredeti világáról csupán fikciója lehet a nézőnek, csupán a fantáziájának termékeként jelenhet meg, de „A fikció nem ellentétes a ténnyel, hanem kiegészítése.”¹⁴ Azaz, ha az eredeti

13 Duchamp: *A teremtő aktus*. In: *Létünk* folyóirat 1985. 2. sz. (XV. évf. 2.) 333-334. old. (ford. Beke László és Sebők Zoltán)

14 Halász László: *Az értelmezés változatai*. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2000. 7.

világot és képet nem is érheti el a néző, képzelete segítségével mégis egy teljes világot képes létrehozni a festmény által kiváltott kép, illetve érzések alapján. Igaz ugyan, hogy ez a fantáziavilág valószínűleg távol áll a festmény és a művész eredeti valóságától, világtól, azonban az aktuálisan érvényes tényekre alapozott valóság jöhet létre.

A néző nem rendelkezik biztos fogódzkodóval, amely alkalmassá tehetné a művész által eredetileg kifejezett világ elérését, amelyet a festőművész ihletett állapotában kifejezni szándékozott. A művész pedig azért nem képes visszajutni az eredeti szándékhoz, mert habár saját énjében megvan ez a szándék, de az emlékei erről meglehetősen homályosak. Viszont ahhoz elegendők, hogy az alkotó-befogadó rájuk fókuszáljon ahelyett, hogy a művészi élményből megmaradt érzésekre bízna magát. A tudatos szándékkeresés miatt maga az alkotás léte jelenti a legnagyobb akadályt a befogadás szempontjából. Ahogy említettem, nincs biztos alap az eredeti világ eléréséhez, de mind az alkotó-művés, mind pedig a 'naiv' néző rendelkezik egy, a tapasztalatot megelőző világgal, amelyhez fordulhat a megértés érdekében. Ezt nevezhetjük a már említett kollektív tudattalannak, vagy Husserl szavaival: „lényeglehetőségek univerzális megismerésének”, amelynek meg kell előznie „a faktikus világ megismerését”.¹⁵

Az alkotói és a kifejezői szándék

Újra elérkeztünk a *szándék*hoz mint az alkotó- és befogadó folyamat egyik, szerintem meghatározó fogalmához. Nézzük meg először, hogy milyen szerepet játszik a szándék az alkotófolyamatban.

Ahogy eddig, most is különbséget teszek az alkotótevékenység ihletett és tudatos része között, s ezzel együtt a művész zseni és alkotó énje között.

(Scholes, 1989, 101.)

15 Husserl: *Phänomenologie und Anthropologie*, 1931. In: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Gesammelte Werke*, XXVII, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer, 1989, pp. 164-181. (167.o.) In: Bacsó Béla: *Az eleven szép*. Budapest, Kijárat, 2006. 117.

Itt szükséges megjegyezni, hogy a jungi kollektív tudattalan és Husserl tudattalanja között nincs teljes egybeesés, de mindenképpen találhatunk érintkezési pontokat, amelyek jelen esetben indokolhatják együttes használatukat. Jungnál a kollektív tudattalan archetípusokból (kollektíven „elfogadott” alapotívumokból) áll, míg Husserl a megismerésre helyezi a hangsúlyt, vagyis „új értelmek keletkezését feltételezi” (Tengelyi), azonban a Jungnál az archetipikus képek tartalommal való megtöltésének folyamata, véleményem szerint, hasonlóságot mutat a fent idézett „lényeglehetőségek univerzális megismerésének” elsődleges folyamatával.

következően a szándék is eltérő módon jelenik meg az alkotófolyamat során, és, ahogy azt a fentiekben már leírtam, a befogadói tevékenység kezdetekor szintén más szerepet tölt be. A kettős alkotás során a művész az emlékezet és a fantázia segítségével éri el, hogy kifejezni vágyott látomása olyan formában jelenjen meg, ami leginkább egybeesik az ihletett állapotban megjelenő képpel. Korábban már utaltam arra, hogy a kész művet, nézetem szerint egy előzetes mű előzi meg, ami kizárólag az ihletett állapotban alkotó művész számára létezik, s csupán egyetlen pillanatig tart pre-mű léte. Az alkotói szándék tehát ebben a műben nyilvánul meg a legközvetlenebb módon. A kérdés az, hogyan jut el a művész (zseni) az előzetes mű megalkotásáig? Az alkotófolyamat ihletett szakaszát teljes homály fedi, a művész nem emlékszik mű-alkotó tevékenységére, vagyis a kérdés megválaszolásáig más úton kell elindulni, egy egészen sajátos nézőpont szükséges az alkotófolyamat megközelítéséhez. Az alkotói, illetve a befogadói szándék mint kiindulópont, szerintem alkalmas lehet ennek a szerepnek a betöltésére. A *szándék* egyfajta rendezői helyet tölt be az alkotófolyamat alatt, vagyis az alkotás mozzanatait igazgatja a művész tudtán kívül. Vajon lehetséges ez? Beszélhetünk ihletről és szándékról egy időben? Úgy gondolom, igen, habár szükség van pontosításokra, mint például a szándék és ihlet viszonyának meghatározására. A szándék, ami nem keverendő össze az akarattal,¹⁶ minden bizonnyal megelőzi az ihletet, a fordított eset egyszerűen nem lehetséges, mivel az ihlet miatt a művész olyan „megszállott” állapotba kerül, amelyben nincs helye a szándék tudatosságának. Vagyis a szándéknak meg kell előznie az ihletet, ami nem is meglepő fordulat. Az alkotó-művész ugyanis optimális esetben rendelkezik az alkotás szándékával, az ihlet megjelenése ezt a szándékot valósítja meg, méghozzá a lehető legjobban, mert a szándék önmagában nem elég. Ihlet nélkül a műalkotás „csupán” egy technikus alkotó munkája lesz, az ihlet viszont egy teljesen ismeretlen állapotba viszi a művészt, amelyben öntudatlanul, azes saját tudatának és szándékának felfüggesztése mellett hozza létre az előzetes művet.¹⁷ Meglehetősen problematikusnak tűnik a szándék felfüggesztése, hacsak nem kétféle szándékról van szó, egyfelől a művész alapszándékáról, ami alkotások létrehozására ösztönzi, másfelől az ihletet adó benyomás, emlékkép vagy az általuk létrejövő érzés kifejezésének szándékáról. Tehát *alkotói és kifejező szándék* megkülönböztetésére van szükség.

16 Úgy vélem, az akarat nem játszhat szerepet az alkotófolyamatban, mivel olyan nagyfokú tudatosságot feltételez, ami akadályozza a művészi én-tudat szabad mozgását, feltéve, ha egyáltalán megjelenik a művészi én.

17 A kifejezési szándék felfüggesztése szerintem csak a látomásos művészet során jöhet létre. (Pl. Alex Grey)

Feltevésém szerint az alkotó-művész alkotótevékenységének két szakasza szinte megköveteli a kétféle szándék feltételezését. Ahogy az alkotói folyamat két részének „működése” is különbözik egymástól, úgy a hozzájuk kapcsolódó szándék esetében sem lehet ez másképp. Az alkotói szándék az ihlet előtt és után, a második az ihlettel együtt jelenik meg. A művészek közötti különbség egyik meghatározója lehet e két szándék aránya a művész tevékenységében. A művészi kifejező szándék az ihlet és a művész általános alkotó szándékának találkozásából születik meg, amikor az ihletet kiváltó „behatás” által a kifejezés célt kap, meghatározottá válik. Azonban a kifejezés megfelelő formájának eléréshez nincs előírt mód a művész (zseni) számára, mivel ihletett állapotban alkot, a folyamat tudatos, vagyis a művészi tudat általi irányítására nincs lehetőség. Éppen a kontroll hiánya miatt képtelen beszámolni saját munkájáról a művész, művészi én-tudata csupán az adott kifejezés szándékát tudja biztosítani, fantáziája és a megjelenő képek azonban tőle függetlenül működnek. Véleményem szerint a művészi én-tudat csupán egy része az alkotó-művész tudatának, ami egy az alkotót művésszé tevő plusz által kel életre, kívülről egészítve ki a tudatot. Vagyis a művészi én lehetősége mint hiány van jelen az alkotóban, amelyet az ihlet pótol ki, s ezzel utat nyit a művészi énnel az eredeti műalkotás létrehozásához. Az alkotói én-tudaton kívülről jövő plusz jöhet az alkotó tudatalattijából, illetve származhat az úgynevezett kollektív tudattalanból. Az első esetben mégsem kívülről, hanem az alkotói tudattól addig elzárt területről érkezik a „lökés”. A második esetben azonban egy kívülről érkező, vagyis a művészen túlmutató kiegészítést feltételezhetünk, azonban a kollektív tudattalan által felszínre törő művészi én-tudat nem kezelhető annak részeként. Mivel a művészi én léte átmeneti időre szól, arra következtethetnünk, hogy a művészi vagy zseni én-tudat egy létre hívott, de önmaga által folyamatosan tovább keletkező én-tudat, ami a tudattalamból feltörő emlékeket és élményeket, egészen újszerűen „dolgozza” fel. Vagyis minden újraélt, újratapasztalt élmény újszerűsége ugyanabból az alpból származik, mint az „eredeti” élmény és tapasztalat; a művész tudattalanjából, amely számára ihletett állapotban az egész kollektív tudattalan feltáruul.

„A tudattalan teljes »kiürítése« képtelenség, mert a tudattalanban teremtők lakoznak, melyek mindig új és új alakzatokat hoznak létre. A tudat, akármennyire is átfogó és lenyűgöző tud lenni, ha a tudattalanhoz viszonyítjuk, mégiscsak egy szűkebb kört képviselhet. A tudattalan úgy veszi körül a tudatot, mint szigetet az óceán, és amiként a tenger, a tudattalan is folyvást alkot, teremt, megújít, élőlények miriádja ered belőle – felfoghatatlan gazdagságban.”¹⁸

18 Jung: *A pszichoterápia gyakorlata*. (ford. Dr. Szalai István) Budapest, Scolar, 2002. 172.

A művészi én kifejező szándéka tehát az újraárnyalt élmények kifejezésére irányul, viszont az alkotói szándék az, ami megteremti ennek lehetőségét számára. Pontosabban azt a lehetőséget, amely által a pre- vagy előzetes mű végleges, „befogadható” formába kerül. Az alkotói szándék éppúgy elengedhetetlen feltétele a sikeres műalkotásnak, mint az ihletett művészi én kifejező szándéka. Az egyik az alkotó, a másik a művész sajátja.

A műalkotás befogadása

Ahogy már az előbbieken említettem, befogadás szempontjából az alkotó-művész különleges helyzetben van, mivel a megértés szándéka nemcsak a kész mű befogadásakor van jelen, hanem már az alkotófolyamat során is befogadói munkát végez művészként és alkotóként egyaránt, ami a megértés szempontjából nem jelent számára előnyt. A kettős alkotás kettős befogadást feltételez az alkotó-művész részéről, amelyhez szorosan kapcsolódik az emlékezet, az élmény és az élményeket kísérő érzések. A visszaemlékezés elengedhetetlen részét, a felejtést szem előtt tartva próbálom bemutatni a művészi befogadó folyamatot. Az alkotóművész tudatában van a felejtés tényének, ami meghatározza mind a *tudatos* alkotó, mind a befogadó tevékenységét. „Az ember magán kívül léte annak a sehol és semmikornak a megértése, ami az ő élete akkor, amikor magához viszonyul, azáltal, hogy kívül van, és hogy helyét veszítve van.”¹⁹ – az alkotó-művész esetében ez egészen új értelmet nyer. Ugyanis az alkotónak nemcsak az éppen most létező éntől kell elvonatkoztatnia, hanem egyben az egykor volt énjétől is, ami lehetetlenné teszi a mű aktuális befogadását. A mű az (alkotó) művésszel, a néző pedig a művel játszik, vagyis amikor a mű alkotója nézőként áll szembe művével, inkább az alkotás vezeti az alkotó-művészt, mint fordítva, mivel a mű világa messze eltávolodott alkotójától. Míg a néző sajátjaként aktualizálja a festmény világát, addig a befogadó alkotó-művész be szeretne lépni ebbe a világba, méghozzá a megértés szándéka által vezetve, vagyis úgy, hogy művészi fantáziájának emlékeit igyekszik megtalálni és felhasználni. Az alkotó-művész befogadói redukciót végez a fantáziában, a többi néző pedig reflexiót, s ez az alapvető különbség eltérő befogadói magatartást feltételez.

A befogadói helyzetben lévő alkotó-művész és műve közötti kapcsolat kifejezetten felszínesnek mondható, mivel a mű világa ebben az esetben nem függ a néző jelenlététől, azonban a többi néző nélkül ez a világ nem létezhetne. Tehát a befogadó folyamat során is különbséget kell tenni a alkotó-művész

19 Bacsó Béla: „*A nem-nyelvi megértés hermeneutikájához*” In: Uő: „*Az eleven szép*”. Kijárat, Budapest, 2006. 121.

befogadó és a 'naiv' befogadó között, ami azt jelenti, hogy az első esetben a befogadó változik a mű által, a másodikban pedig épp fordítva, a mű változik nézője tekintetétől. Az alkotó-művész befogadó, egykor működő művészi fantáziájának árnyékából igyekszik előhúzni az ihletett állapot emlékeit, hogy azok alapján képet alkothasson saját művének „eredeti” világáról. A hangsúly ismét a szándékra helyeződik, mivel a befogadó-művész közvetlen módon próbál eljutni a festmény valóságához – vagyis tudatos újraalkotást végez –, ezért esetében újra az *alkotói szándék* jelenik meg. Módszeresen próbálja felgöngyöltetni az alkotófolyamat állomásait, méghozzá úgy, hogy közben a mű adott állapotát képzeli el, vagyis redukciót hajt végre a fantáziáján, illetve annak árnyékán. Az árnyék kifejezés használata azért szükséges, mert az alkotó-művész most alkotói fantáziájának felidézésével végzi a redukciót a befogadói fantáziáját felhasználva. Azonban a művészi fantáziát nem érheti el tudatosan, ahogyan az „eredeti” szándékot sem, tehát kutatómunkája valójában kevés reménnyel kecsegtet. Ennek ellenére talán ez az egyetlen mód az alkotó-művész számára, hogy valamelyest képes legyen elérni, megérteni saját alkotását, de éppen ez a mindenáron való megértési szándék vezet tévútra. A megmagyarázhatatlant próbálja megmagyarázni, vagyis az ihletett állapotban feltételezhetően felszínre kerülő vagy inkább kitisztuló, esetleg egy – jungi terminussal élve – archetipikus kép újbóli felidézésére törekszik.

„Egyetlen pillanatig sem ringathatjuk magunkat abba az illúzióba, hogy egy archetípust véglegesen meg lehet magyarázni, és ezzel el lehet intézni. A magyarázat legjobb kísérlete sem más, mint többé-kevésbé sikerült fordítás egy másik képi nyelvre.”²⁰

A befogadás során tehát egy már „lefordított” képi nyelvel, azaz saját festményével szembesül az alkotó, amelyet magyarázni kíván. „Mivel a nyelv hajlékony, ugyanarra az eseményre különféle jelentéseket aggathat rá és fordítva, különböző eseményekben azonos jelentéseket fedezhet fel.”²¹ Az alkotó-művész befogadó azonban képtelen az eredeti kép pontos megalkotására és kifejezésére, emlékezete félrevezeti, mikor művészi éntudatának emlékeit kezdi felkutatni. Az újraalkotásra kényszerült alkotó tehát elkerülhetetlenül új jelentéseket tulajdonít a befogadó folyamatban

20 Jung: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. (ford. Turóczy Attila) Budapest, Scolar, 2011. 159.

21 Spence: *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New-York-Lodon: Norton. 1982. In: Halász László: *Az értelmzés változatai*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2000. 8.

felbukkanó emlék-képeknek és alkotói mozzanatoknak. Az emlékezet hiánya, tehát a felejtés az, ami akadályt jelent az alkotó-művész számára. A felejtés már az alkotófolyamatban lejátszódó befogadásban is jelentős szerepet játszik, mivel a művész akkor folytonosan alkotásban tartja művét azért, hogy feltörő emlékei, benyomásai alapján fantáziája állandó munkát végez rajta. A befogadói helyzetben lévő művész és alkotó tehát az alkotó és a kifejező szándék egyesítésével próbálkozik, vagyis a kettős alkotásnál jelen lévő és egymástól eltérő két szándékot a befogadó folyamat során mint a felejtést kompenzáló emlékezet-kiegészítőt használja fel. Kettős folyamat játszódik le a művészen, egyrészt művész énjének fantázia-émlékén reflexiót végez, másrészt e folyamat maga a befogadó alkotóművész fantáziáján belüli redukció is egyben. Másképp fogalmazva, az első esetben megért, a másodikban „új” jelentéssel ruházza fel a felidézett képeket, ami kettős észlelést és kettős fantáziát is feltételez, vagyis meg kell különböztetnünk egymástól a kétfajta megjelenítést. Az egyik egy benyomás reprodukciója, a másik ennek a benyomás-reprodukciónak a reprodukciója, ami azt jelenti, hogy a fantázián belüli reflektálás történik.²²

„[...] nemcsak *egy* reflexió és redukció lehetséges [...], amely magát a visszaemlékezést mint élményt egy abszolút módon adódó fenomenológiai észlelés tárgyává teszi, hanem egy másik reflexió és redukció is, amely úgyszólván a visszaemlékezésben zajlik le, és amely az újra felidézett élményt mint fenomenológiailag a múlthoz tartozót a jelenben adottá teszi.”²³

Csontváry – az önalkotó-önkifejező

Zárásként a leírtakat egy példával igyekszem megvilágítani. Példámként Csontváryt választottam, akinek híres cédrus festményei önfelfedező munkájának tanúbizonyságaiként vehetők. Csontváry szó szerint álmodt látott arról, hogy belőle páratlan festő válik, mi több, ez a sorsa, amelyben ő nem is kételkedett. Habár a „hívást” megelőzően eszébe sem jutott a művész pályára, nem szállt vitába a neki szánt sorssal, ehhez az elfogadó viselkedéséhez valószínűleg labilis idegállapota is nagyban hozzájárult.

22 Husserl nyomán. Husserl: *Fantázia, képtudat, emlékezet*. In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 21-22.

23 Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007. 212. (Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hága, 1973, 167-168.)

Ennek ellenére úgy vélem, hogy festői munkássága, különösen a két cédrust ábrázoló festménye alkalmas lehet az általam felvázoltak bemutatására. Annál is inkább, mivel Csontváry említett alkotásainak egybevetésével mind az alkotói, mind a befogadói oldal vizsgálható. Csontváry befelé forduló személyisége, művészi elhivatottsága, vagy inkább megszállottsága nyilatkozik meg a két festményben. A két cédrus szinte tükörként működve tárja elénk a művész személyiségének két oldalát, amelyet részemről alkotói és befogadói szándék megnyilvánulásának lenyomataként értelmezek. Az előzőekben leírtak alapján azt gondolom, hogy a művészek, ebben az esetben a festőművészek az elkészült mű értelmezésekor elsősorban önmaguk értelmezését helyezik előtérbe. A korábban megkülönböztetett *alkotó* és *kifejező* szándék a művész befogadó folyamata során egyesül, de kizárólag az alkotó képzeletében történik meg az önmegalkotás és önkifejezés, s mint fantáziakép jelenik meg. Ennek megfelelően: „értelmezés az a gondolati munka, ami a nyilvánvaló jelentésben fellépő rejtett jelentés megfejtéséből, a szó szerinti jelentésben implikált jelentésszintek kibontásából áll.”²⁴ (Ricoeur, 1980, 236-258.) Csontváry esetében azonban ez a fantáziakép manifesztálódik a cédrusképeken, ahogy például Gulácsynál is hasonló figyelhető meg az önarcképek esetében. Tehát Csontváry önértelmezése, szubjektivitása kinyilvánításának elszánt törekvésének eredményét láthatjuk a cédrus-képeken.

A *Zarándoklás a cédrusnál Libanonban* és a *Magányos cédrus* című munkája kitűnően szemlélteti az alkotó személyiségének két oldalát. Már sokan feltételezték, hogy a cédrussal Csontváry „magát szimbolizálja”,²⁵ én azonban tovább szeretnék menni, és azt feltételezem, hogy nem csupán éppen jelenlévő önmagát, hanem fantázia-önmagát is kifejezte a festményeken. A fa motívum, mint archetípus értelmezésén túl önmaga létének kezdetét is láthatjuk. A *Magányos cédrus* című alkotás szimbolizálhatja ezt a kezdetet, vagyis a művésszé levés pillanatát, ugyanis Csontváry életében egyetlen pillanat alatt következett be a művészi én-tudat felébredése. Habár a művészi én-tudat tudatossá válása az ihletett állapothoz kapcsolódik, Csontváry pszichológiai háttere miatt a „hívás”-sal egy időben egyfajta megszállottság alakult ki, ami kivételes esetben egyfajta ihletnek megfelelő állapotnak tekinthető. Azonban: „Az elmebetegség mindenképpen közömbös a művészi alkotás szempontjából, ha bekövetkezése stílusváltozással, a művész világképének megváltozásával nem jár, vagyis a betegség kitöréséből nem vezethetők le a művész új motívumfeltáró vagy motívumábrázoló

24 Halász László: *Az értelmezés változatai*. Debrecen, Csokonai, 2000. 8.

25 Lehel Ferenc: Emlékezés Csontváry Tivadarra. In: *Magyar Művészet*. 1929. V./4. 197.

módszerei.”²⁶ Éppen ezért nem tartom problematikusnak, ha ebben az esetben az ihletet a hívással azonosítom. Ebből viszont következik, hogy Csontváry ihletett állapota mondhatni szüntelenül jelen volt az életében, sőt személyiségének részévé vált, vagyis Csontváry én-je művészi én-né vált. Véleményem szerint ennél a pontnál érhető tetten a fantázia-személyiségét kifejező képesség magyarázata, mivel nála a megszokottól eltérő, fordított helyzet állt elő. A művészi én-je vette át a hatalmat, vagyis úgy gondolom, hogy a tudatalattijából szabadon szakadtak fel az elfojtott emlékek, élmények, amelyeket szinte azonnal újraalkotott. Azonban az alkotó tudatrész nem tűnt el, hanem valahogy mellőzötté, talán zavaróvá is vált a festő számára. Ha arra gondolunk, hogy Csontváry nem tudott rajzolni a „hívás” előtt, akkor talán érthetővé válik az alkotó én-jével szembeni frusztráció, ami nélkül viszont képtelen lett volna a kifejezésre. Ez a kettősség jellemző képeire, és alkotófolyamatának minden mozzanatára, így a szándék tekintetében is megfigyelhető. A *Magányos cédrus* című munkáját, mint kezdetet feltételezve, szembetűnik a művész alkotói szándéka, a *Zarándoklás a cédrusnál Libanonban* festményén épp ellenkezőleg, a kifejező szándék nyomai láthatók erőteljesebben. Valójában mindkét szándék benne van a festményekben, azonban arányaikban eltérnek. A *Zarándoklás* szerintem Csontváry fantázia-önmagának reprezentációja, éppen ezért a kifejező szándék jobban dominál a képen, azonban az alkotó szándék folytonos elhivatott jelenléte is nyomot hagyott a festmény világán.

Csontváry tehát alkotója és egyben befogadója is volt saját alkotásainak, úgy is fogalmazhatnánk, hogy egyetlen elfogadott befogadója volt műveinek. Éppen ezért egyszerre volt művész és befogadó, ami felszabadította, de egyben feloldhatatlan korlátot is jelentett számára. Kifejteni és magyarázni akarta önmagát és művészetét, ő volt a művész, az alkotó és befogadó a maga „naiv” és művészi öntudattal teli módján.

A korábban használt színész-analógiánál maradv, Csontváry rendezője és színésze is volt alkotásainak minden tekintetben és minden pillanatban. Önmaga alkotója, figyelője és kifejezője volt, ennek ellenére nem elképzelte a cédrusokat, nem alkotta meg őket, hanem rájuk talált. A fordítottság most is működik: nem a cédrus váltotta ki az ihletet, hiszen az ihlet Csontváry állandó lényege volt, hanem betöltötte sorsszerűen kapott ihletét. Közvetlen s egyben a lehető legeltávolodottabb kapcsolat ez művész és műve között. „A távolságtéremtés e végső és radikális formája romba dönti az ego azon törekvését, hogy önmagát a végső kezdetként konstitálja.”²⁷

²⁶ Hauser Arnold: *A művészettörténet filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1978. 81.

²⁷ Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth, Budapest, 1997. 31.

Zárszó

Tanulmányom összefoglalásaként Bacsó Béla Heidegger művészetfilozófiája alapján megfogalmazott sorait idézem:

„A jelenvalólétszerűen értett és felfogott műalkotás nem élményszerű, jóllehet a modern művészet nehezen tér ki ez elől, így van ez mind az alkotás, mind pedig a befogadás oldalán. A műalkotás nem enged nyugalmat, nem hagy nyugtot, hanem ama pont felé úz, arra a pontra mutat, ahol a mélységbe nyíló és nyugtalanító lét nem rögzíthető *helye van*, így követel és kényszerít ki döntést.”²⁸

Valóban, a műalkotás nem hagy nyugtot, de a befogadás legelső pillanatától kezdve már a befogadó az, aki önmagát hajtja előre a befogadás során. Ezért, habár egyetértek a fenti gondolatmenettel, részemről az alkotó-művészt helyezem a középpontba, tehát a művészet-művész-műalkotás körforgásból a művész, illetve alkotó-művész személyét emelem ki. Legyen az „hivatásos” vagy „*naiv*”. Továbbá úgy gondolom, hogy az alkotó- és befogadó tevékenység sokszor átfedi egymást, sőt olykor egybe is eshet a két folyamat egy-egy mozzanata, viszont alkotói és kifejezői szándék semmiképpen sem azonosítható. Bizonyos esetekben jelen lehetnek egy időben, de nem tehetünk egyenlőségjelet közéjük, mivel a két fajta szándék eltérő funkciót lát el. A kettő tökéletes egységének és folytonos együttműködésének megvalósulása lehet az igazán nagy alkotó-művészek álma. Valóra válhat ez az álom? Úgy gondolom, nem, mivel az „eredeti” mű, annak világa, képe elérhetetlen a maga eredetiségében. Hiába minden újra-alkotás, a kép, ami az ihletett állapotban a művész előtt megjelenik, az ihletett állapotban marad, bármennyire is szándékában áll megalkotni ugyanazt a képet.

Irodalom:

Bacsó Béla: *„Az eleven szép”*. Budapest, Kijárat, 2006.

Bacsó Béla (et al): *A szépség akarata: kép és filozófia*. Budapest, Typotex, 2011.

²⁸ Bacsó Béla: Művészet és Heidegger művészetfelfogásához. In: *Jelenkor* folyóirat 2004. év 47. évfolyam 5. szám 525.

- Bacsó Béla: Művészet és Heidegger művészetfelfogásához. In: *Jelenkor* folyóirat 2004. év 47. évfolyam 5. szám 525. <http://jelenkor.net/main.php?disp=disp&ID=546>
- Duchamp, Marcel: *A teremő aktus*. In: *Létiünk* folyóirat 1985/2. XV. évf. 333-334. (ford. Beke László és Sebők Zoltán)
- Fülep Lajos: Az emlékezés a művészi alkotásban. In: Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. Budapest, Magvető, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984.
- Halász László: *Az értelmezés változatai*. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2000.
- Hauser Arnold: *A művészettörténet filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1978.
- Husserl, Edmund: Fantázia, képtudat, emlékezet. In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 1997.
- Iser, Wolfgang: *A fiktív és az imaginárius*. Budapest, Osiris, 2001.
- Jauss, H. R.: *Recepcióelmélet - esztétikai tapasztalat - irodalmi hermeneutika*. Budapest, Osiris, 1999.
- Jung, Carl Gustav: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*. Budapest, Scolar, 2011.
- Jung, Carl Gustav: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*. Budapest, Európa, 2002.
- Jung, Carl Gustav: *A pszichoterápia gyakorlata*. (ford. Dr. Szalai István) Budapest, Scolar, 2002.
- Lehel Ferenc: *Emlékezés Csontváry Tivadarra*. In: *Magyar Művészet*. 1929. V./4. 197-204.
- Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest, Magvető, 1975.
- Marin, Louis: A reprezentáció. In: *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat, 1997.
- Mezei Árpád: *Elméletek és művészek*. Budapest, Gondolat, 1984.
- Ricoeur, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*. Budapest, Kossuth, 1997.
- Schelling, F. W.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest, Gondolat, 1983. 27.
- Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 2007.

Rembeczki Eszter:

A descartes-i fa átfésült gyökerei¹

Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémái.*

Schmal Dániel *A kezdet nélküli kezdet* című munkája 2012-ben jelent meg a Gondolat Kiadónál. A kötet tizenhárom tanulmánya mentén a szerző igen markáns Descartes-olvasata bontakozik ki. Ahogy az alcím is mutatja (*Descartes és a kartezianizmus problémái*), a descartes-i problémák azok korabeli gondolati közegének háttere előtt kerülnek bemutatásra. Az előzmények informatív összefoglalása mellett az egyes szövegek aktívan (ám kritikával) működtetik a kortárs értelmezők nézeteit is. A könyv, ahogyan a szerző a könyv legelején található *Köszönetnyilvánításában* is jelzi, olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek önállóan is megállják helyüket, ám a korábban (a jelenlegiektől eltérő formákban) már megjelent, valamint az újonnan hozzájuk írt értekezések egy nagyobb ívű koncepció részeit is képzik. Mint ahogy a szerző (mintha csak kívülről látna rá könyvére, s a lehetséges kritikai észrevételekre) szintén előre figyelmeztet, e tanulmányokon átívelő koncepció és az egyesével történő olvasás lehetőségének megteremtése szükségessé tesz bizonyos ismétléseket a különböző fejezeteken belül. Az ily módon, egymásba fonódva felépülő, de négy különböző szakaszra bontott szöveget kettős keret fogja közre: a bevezetőhöz a *Beféjezés* értelemszerűen kapcsolódik, az első fejezetre pedig az utolsó rímel (s ehhez hozzávehetjük még azt a párhuzamot is, amely a második és utolsóelőtti tanulmány közt lép fel, itt jelennek meg ugyanis markánsan egyházi és teológiai szempontok az elemzésben). Így, a kezdő és záró tanulmány összecsengése révén, a mű a vizsgálódódat végrehajtó „én” kezdeti elhatározásában (és saját figyelme irányításában) feltűnő szabadság momentuma, és az akarat descartes-i szabadságának körüljárása közt kap teret. A tanulmánykötet jól körülhatárolható fókuszpontját ezen kívül (mint egy harmadik, vagy még inkább nulladik keret) a könyv fülszövegei is tömören összefoglalják – az elülső borító belső oldalán egy a könyv 11. fejezetéből származó részlet, míg a könyv hátoldalán Descartes *A filozófia alapelvei* című munkájából idézett gondolat található.

A *Elöljáróban* címet viselő bevezetőből megismerhetjük a szerző legfőbb álláspontját a descartes-i gondolkodással kapcsolatban, s azokat a jellegzetes, illetve kevésbé jellegzetes témákat, amelyeken keresztül e szempontok jól láthatóvá válnak. Szemben azokkal a nézetekkel, amelyek Descartes leglényegesebb tanításaként

¹ Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémái.* Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

a *cogito* által megalapozott és a radikális kétely módszerével kialakított helyes gondolkodási rend, vagy a tudományok struktúrájának megállapítását– vagyis összességében mint egy filozófus elméleti eredményeit – tartják számon, Schmal Dániel e „rendrakásnak” a körülményeire, vagyis a gondolkodást végrehajtó egyén gyakorlati praxisának filozófiai relevanciájára hívja fel a figyelmet. Az „én” itt ugyanis egy szabadsága révén cselekedni képes szubjektum, aki dönt magáról a gondolkodás, vagy a már birtokában lévő tudásanyagok felülvizsgálatának „elkezdéséről”, pontos menetéről, az ehhez szükséges „eszközök” kiválasztásáról és bevonásáról, az elmélkedésre fordított idő beosztásáról, esetleg az elmélkedés felfüggesztéséről, és így tovább. Ahogyan a szerző meghatározza: a *miről* való gondolkodás mellett a gondolkodás *hogyanja* is tematizálódik, amelynek mentén az elmélkedő „én” kettős funkciója is megmutatkozik. Másfelől terítékre kerülnek azok a bizonyos „eszközök”, amelyek a hagyományban Descartes szigorú értelemben vett filozófiáján kívülre, személyes életének aspektusaihoz sorolódtak – gondoljunk itt a „Komolynak tarthatta-e Descartes a szkeptikus érveket?”, vagy a „Konformista volt-e a filozófus?” jellegű kérdésekre.

A kötet első (s egyben könnyedebb, olvasmányosabb) felében találkozhatunk e két utóbbi probléma mélyreható körüljárásával. Az első rész a *Tekintély* címet viseli. A kiindulópont itt az a gondolkodó egyén, aki már nem az ókori és skolasztikus felfogás hierarchikus rendjében közepén helyet foglaló *közvetítő*ként határozódik meg, hanem *részeként*, egy „racionális distinkciókkal tagolt térben”,² s amely önmaga megismerése közben végig „teljes szabadsága birtokában jár el”.³ A könyv a továbbiakban is végig szem előtt tartja az én szuverenitásának kidomborított jellegét. Az első blokk következő két fejezete a tekintély megismerésben betöltött szerepét vizsgálja. Míg Ágostonnál a tekintély lesz az elem, mely képes áthidalni a nem tudás és tudás közötti szakadékot⁴(hiszen a hitbe való belépéshez, vagy egyszerűen a megismeréshez az embernek előbb el kell fogadnia valamit, ami csak később igazolódik számára), addig Descartes-nál az igaz ismeretek szélesebb körökben való elfogadtatásának praxisában játszik szerepet. Ha ugyanis a viták révén hírnevet és elismertséget szerzett „szabadon filozofáló”a „járatlanok” meggyőzésére hivatottak, akkor ugyanezen a módon azok, akik a valódi igazságok megragadása révén nyertek valódi (bár a descartes-i gondolkodásban idealizált formában megjelenő) tekintélyt, az igazságot tudják kellő súllyal közvetíteni a tömegek felé. Schmal Dániel álláspontja szerint e „látszat-tekintélyelvűség” tehát egy gyakorlati aspektusokkal is rendelkező filozófiai program mintegy instrumentális részét képezi.

2 26. o.

3 24. o.

4 Vö. 38. o.

A következő három fejezet a kötet második, *Szkepszis* című blokkjában a descartes-i kétely problémájával foglalkozik. Amit Gassendi Descartes elgondolásában kifogásol, az az emberi élet elméleti és gyakorlati szférájának különválasztása. Gassendi szerint ugyanis az elméleti síkon végzett módszeres kétely gyakorlati konzekvenciákkal kell, hogy járjon, minekután az absztrakt fogalmak is gyakorlati tapasztalatok mentén állnak elő. Descartes-nál azonban, a tanulmányok tanulsága szerint a szkepszisnek egy másféle funkciójáról van szó. A kétely gyakorlati élettől izolált, valamint akarati kontroll alatt tartott és megtervezett jellege azonban összhangban áll a kor természetbúvárai által, laboratóriumi környezetben és mesterséges szituációk közt lefolytatott kísérleti technikáival. A szkeptikus argumentumok az ily módon megidézett kételkedési állapotban inkább bizonyulnak gondolatkísérleteknek, mintsem valós érveknek.⁵ Ennek megfelelően a descartes-i szövegekben feltűnő stilizált *életrajzi* utalások egy gondolkodás *megjelenítésével*⁶ eszközként járulnak hozzá egy tudományos program kidolgozásához, s könnyebb pszichológiai hozzáférés megteremtéséhez a hétköznapi olvasó számára. A descartes-i szkepszis természetfilozófiai előzményeinek vizsgálata (mely a tanulmányfűzér episztemológiai kérdésekkel foglalkozó harmadik nagy egységéhez fog átvezetni) az érzékelés és az érzékelő személy fogalmi háttérének megismerésben betöltött szerepére és alapvetően torzító jellegére irányítja a figyelmet. A radikális kétely próbakövén ellenőrzött megállapításokat, amelyek mentén a tudományok szilárd váza felépülhet, a tapasztalati megfigyelések kell, hogy kitöltsék, kiegészítsék.

A *Megismerés* címet viselő harmadik rész már koncentráltabb olvasást igényel, hiszen a descartes-i gondolkodás részletekbe menő problémáival foglalkozik, több különböző felfogást működtetve a Descartes-korabeli és a kortárs recepció területéről. Ilyen például az a *camera obscura*-modell, amely bár nem tükrözi közvetlenül a filozófus eredeti álláspontját, kimutatható, milyen szempontok szerint járul hozzá a descartes-i megismerés-elmélet megértéséhez. Noha az elme nem „elzárt kamraként” működik (ennyiben félvezető a modell), hanem nyitott a külső világ tényleges tárgyaira, eredményesen tárja fel a megismerés átalakulásokon, szelektálásokon stb. keresztülmenő, racionális kontroll által preparált jellegét. A *camera obscura* képi jellegű modellje után itt tehát a reprezentáció nyelvi modell alapján történő értelmezési hagyománya kerül előtérbe, annak kérdését tárgyalva, hogy miként reprezentálhatják az ideák a külvilágot, ha, mint a tapasztalat mutatja, nem képi hasonlóság áll fenn közöttük. John W. Jolton „fordított jelzési reláció” terminusán keresztül vizsgálva a 17. században jellemző észleléselemleteket arra az eredményre jut, hogy a konvencionalista

5 Vö. 87., 89. o.

6 Vö. 86. o.

modell összeegyeztethetetlennek tűnik az intencionalitás problémájával, míg az alternatív nyelvi modell, Descartes-tal ellentétesen, metafizikailag értelmezi azt. A blokk utolsó tanulmányában, mely egy (kronológiai időkorlátok miatt) meg nem valósult Descartes és Malebranche közti vita rekonstrukcióján keresztül vizsgálja a descartes-i „gondolkodás” kvázi definiálatlanságának problémáját a tudatosság, az intencionalitás és a reprezentáció összefüggéseit és különbségeit érintve. E tanulmányban kissé elveszünk a kérdések és a szempontok áradatában. Munkácsy Gyula alapján a szerző a nézőpontok folytonos váltogatásának igényét jelenti be, amely a következő rész első tanulmányában válik jól láthatóvá.

Az utolsó nagy fejezet Metafizika cím alatt olyan kérdésekkel foglalkozik, mint a descartes-i test és elme egysége és interakciója, majd e problémakörhöz kapcsolódva a Descartes, az úrvacsora során „végbemenő” átlényegülés lehetőségét érintő kevésbé reflektált elmélete is vizsgálat alá kerül. A test és elme egységét Schmal a suarezi, hülomorfizmuson alapuló trializmus felől értelmezi. Az elemzés eredményei arra mutatnak rá, hogy szemben a különálló testtel és különálló lélekkel, a harmadik momentumot, a „bennünk” kifejezés által képviselt embert, mint egységet nem az értelmi belátás, hanem a hétköznapi érzékelés megfigyelésén keresztül lehetséges megragadni – ami két különböző típusú megismerési mód egymást kiegészítő használatának szükségességére utal. Mindez azonban még nem ad magyarázatot a két szubsztancia kölcsönhatásának mikéntjére, ezért a szerző a különböző olvasatokban előforduló okkazonalista és kauzalista magyarázatkísérleteket tekinti át. Az eredményekben fontos szerepet játszik annak kihangsúlyozása, hogy Descartes bölcelete nem tekinthető rendszerfilozófiának, hiszen benne „rendszeren kívüli bizonyosságoknak is szerepet szánt”,⁷ amelyek világosságukat a tapasztalat „ellenállhatatlan erejéből” nyerik. Amellett, hogy az oksági interakció lényeges eleme a filozófus elméletének, e tapasztalat pusztán *tényleg* az, ami megragadható marad a gondolkodást végző „szabad cselekvő” számára. A test (anyag) és lélek viszonyának kérdésére Descartes az eukharisztia kapcsán is igyekszik választ adni, amelyről 1640-es évekbeli levelezései tanúskodnak. A transzszubsztanciáció fogalmának, illetve a korabeli értelmezők (pl. Arnauld, Juan de Lugo, vagy Jacques Rohault) álláspontjainak áttekintésével mutatja be a descartes-i javaslatot és annak problematikusságát. Elgondolása szerint a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé változása által történhet meg, hogy „az átváltoztatás szavainak elhangzása után Krisztus teste összekapcsolódjon az oltáron látható fizikai anyaggal”.⁸ Megközelítése azonban (többek között) éppen az emberi test hétköznapi valóságáról nem képes számot adni. A fejezet a descartes-i akarat szabadságának részletes elemzését tartalmazó

7 206. o.

8 239. o.

(és a könyv leghosszabb) tanulmányával zárul, mely a releváns primér szövegeket és a kapcsolódó legfontosabb interpretációkat veszi alapul. Az elemzés kifizása visszatér az első fejezethez. Amíg ugyanis, mint Schmal rámutat, az ész az igazságot kutatja, és igyekszik tudományos értelemben „maradandót alkotni”, addig kívülről is szemléli önmagát, s határozza és teremti meg gondolkodása ideális feltételeit. Az akarat szabadsága tehát (hasonlóan az előzőekben tárgyalt többségéhez) „az ideákon végzett műveletek”⁹ tapasztalata révén válik „kézzelfoghatóvá”.

Schmal Dániel könyvének egésze, és az egyes tanulmányok is, külön-külön, világos szerkezeti felépítettséget mutatnak (arról nem is beszélve, hogy a mai könyvkiadási „szokásokhoz” képest meglepően kevés szedési hibát tartalmaz – az egyik ilyen furcsaság azonban épp a külső és a belső fedlapon tűnik fel egy betűeltéréssel az alcímben). A szerző határozottan keretezi célkitűzéseit, amelyek megjelennek az egyes tanulmányok bevezetőiben, és a főszövegen kívül az összegző bekezdésekben is (nem minden elemzés tartalmaz ugyanis külön összegzés alfejezetet). Egyértelműen határolja körül továbbá saját olvasatát, pontosan megadva azon értelmezéseket, amelyektől és amilyen szempontok szerint eltérni kíván. A vizsgálódások bőséges irodalmi és szakirodalmi háttér előtt, és komplex módon tekintik át az érintett témák mellett a fő problémák kontextusait, a recepciótörténetet, illetve a valós és lehetséges ellenvetéseket is.

Végezetül a címekről. *A kezdet nélküli kezdet*, mint ahogy az *Előljáróban* című bevezető rész végén magyarázatot nyer, nem a középkor teológiai értelmű kifejezésére, hanem elsősorban a descartes-i filozófia sarokpontját, a gondolkodás kezdetét megelőző többi körülményre, gondolkodás és akaratbéli előkészületre kíván utalni. Ezen összefoglaló általam választott címe pedig (az imént említett) gondolkodás mellett arra a gyakorlati, tapasztalati oldalra szeretne reagálni, amely a tudományok fájának metafizikai gyökérzetét kell, hogy kibővítsse.¹⁰ A megértésre vágyó ember azon gyakorlati oldalára gondolok, amely a pusztán *a priori* ismeretekből levezethető igazságok feltárása mellett, mint Schmal Dániel koncepciója rávilágít, egyrészt szabályozza saját elmélkedéseinek folyamatát, másrészt odafigyel a kizárólag praktikus megragadható igazságokra is.

9 271. o.

10 Vö. 215-216. o.

Tóth Gábor:

Az ember a tájban, a táj az emberben

Csejtei Dezső-Juhász Anikó: *Filozófiai elmélkedések a tájról*¹

Csejtei Dezső és Juhász Anikó műve mind témája, mind pedig stílusa tekintetében rendhagyó alkotás. A szerzők egy olyan kérdéskör átfogó vizsgálatára vállalkoznak, amely a legtöbb esetben nincs a filozófia történeti és elméleti diskurzusainak fókuszpontjába állítva. Többek között e körülmény következménye az is, hogy a táj problémáját magyar nyelven eddig senki sem kísérelte meg ilyen átfogó igénytel kielégíteni, annak ismeretelméleti, ontológiai, művészetfilozófiai, valamint irodalmi változataira reflektálva.

A vizsgálódások kiindulópontjában az egyes egyénnek a tájjal mint az emberlét tágabb értelemben vett környezetével, egzisztenciális horizontjával kialakított viszonya áll. Az elemzett szerzők és alkotók kivétel nélkül a spanyol és a német kultúra berkeiből kerülnek ki, azonban a szerzők a mű több fejezetében is kiemelik, hogy az elsődleges szerep Kasztíliát, a legkarakterisztikusabb spanyol vidéket illeti meg. A mű e ponton fogalmazza meg explicit módon az egész tájfilozófiai vizsgálódás tulajdonképpeni alaptézisét, amely szerint a nyugati filozófiai gondolkodás csaknem egészét a táj fenoménjével szembeni *vakság* uralja. Ennek közvetlen következményeként pedig az emberi lény eredendő metafizikai hontalanságába pillanthatunk bele. A könyv egymástól elkülönülő fejezeteiben olyan kísérletek taglalására kerül sor, amelyeket a vizsgált szerzők ezen állapot felszámolása érdekében hajtottak végre, hozzáférhetővé téve az individualitás azon mélységi vetületét, amellyel az emberi egzisztencia kizárólag az autentikus létmód keretei között rendelkezhet. E folyamat a maga folytonosságában és egységében a szerzők álláspontja szerint egyedül akkor ragadható meg, ha a filozófiai gondolkodás történetét azon kérdés mentén közelítjük meg, hogy milyen fogalmi alakot ölt a szubjektum és a táj viszonya, valamint hogyan illeszkedik egy – számos gondolkodó esetében – egységesnek bizonyuló filozófiai rendszer kereteibe. A táj fogalmának jelentésváltozásait öt tematikus fejezet tárja az olvasó elé. Az első fejezet a fogalom geneziséét és funkcióját Petrarca, Simmel és Heidegger írásain keresztül tekinti át. Petrarca a filozófiai tájfogalom első autentikus képviselőjeként jelenik meg, amennyiben tudatosan vet számot a természet monumentális távlatának a szemlélő szubjektumban közvetlenül megképződő perceptív élményével. Az ontológiai szempontból döntő lépés megtételeét azonban elmulasztja, mivel a szubjektum optikai és metafizikai 1 Csejtei Dezső-Juhász Anikó: *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Máriabesnyő, Attraktor, 2012.

Tóth Gábor: *Az ember a tájban, a táj az emberben*

Különbség, XIII. évf. / 1. szám | 2013 május, 213-216. o.

horizontját az antikvitás szükségszerűen véges ismeretelméleti keretei között feszíti ki. Heidegger gondolkodása ezzel szemben egy *par excellence* tájfilozófia alkotóelemeivel szolgál. A táj fenoménjét az önteremtő Lét (*fūsis*) küldöttként definiálja. Kései, léttörténeti korszakában e fenomén ontológiai szerepének vizsgálatát tartja elsődlegesnek, ily módon a spanyol tájgondolkodás előfutárának tekinthető. A lét „tájzása” – kifejezés azon mélységi dimenzióra utal, amely az egyén számára saját múltjának egzisztenciális megértése során tárul fel. A szerzők szerint a német gondolkodó életművének legnagyobb hiányossága az, hogy pozitív eredményei ellenére egyszer sem sikerül az ember-táj viszonyt lezárta, végleges formában rögzítenie. Petrarca és Heidegger megközelítéseit a mű a probléma értelmezésének két szélső pólusaként ábrázolja.

A második fejezet Oswald Spenglernek *A Nyugat alkonyá*-ban kifejtett tájelméletére fókuszál. E kontextus legfontosabb mozzanata a történeti idő dinamizmusa, amely az egyedi kultúrmorfológiai egységek megszerveződésének és felbomlásának talaját képezi. A tájélmény eredője Spenglernél az összimbólum. Ez a természet azon ösképét jelenti, amelyet a különböző kulturális formációk saját maguk számára létrehoznak. A táj konkrét fenoménje e szimbólumnak feleltethető meg, és az individuumnak a környezetével kialakított kölcsönhatásán alapul. E viszony történelmi koronként eltérő típusai határolják el egymástól a morfológiai egységekként gondolt kulturális szerveződések.

A harmadik fejezet a spanyol szellemi élet „98-as”-ként aposztrofált nemzedéke által hirdetett tájfelfogás elemzésének szentel teret. A szerzők közvetlen kapcsolatot látnak a fenti irodalmi mozgalom tevékenysége és Ignacio Zuloaga, a híres baszk festő munkássága között. Amellett érvelnek, hogy a spanyol posztimpresszionizmus e jeles alakjának művészetében rejlő tájkoncepció csak abban az esetben válik hozzáférhetővé, amennyiben a *sors* és a *sarj* fogalmainak Zuloaga művészeti univerzumában betöltött esztétikai, antropológiai és szociológiai jelentését előtérbe helyezve közelítünk hozzá. Ily módon feltárul a szubjektum és a táj Zuloaga művészetét uraló specifikus kapcsolata, amely a hiteles spanyol létélmény adekvát kifejezésének legfőbb eszköze. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a kasztíliai táj morfológiai és domborzati jellemzőinek képi megjelenítése Zuloaga számára elsődleges eszközként szolgál a tipikusan spanyol létsors ábrázolásának kivitelezésekor.

A negyedik fejezet Miguel de Unamuno tájfelfogásával foglalkozik. A tragikus életérzés kitüntetett irodalmi és filozófiai képviselőjeként számon tartott szerző egyik meghatározó gondolata, miszerint az egyén és a táj egymásra hatása egy olyan őseredeti tapasztalatban jut kifejezésre, amely a tájélményt

szükségszerűen metafizikai tartalommal telíti, a fejezet vezérfonalát alkotja. Unamuno szerint a táj látványában a Lét kozmikus rendje mutatkozik meg, melynek szemléletéhez az individuum az álom fenoménjének egzisztenciális tapasztalása révén jut el. Álom és táj tehát szintetikus egységben egyesülnek. E szintézis biztosítja a szubjektum belső szférájába történő bepillantás lehetőségét is. A „belső történelem” és az „örök tradíció” fogalmi e kontextus alappilléreit képezik, felvázolva a táj metafizikájának unamuno-i tervezetét. Az idő bizonyul a fenti összefüggés legfontosabb elemének. Itt azonban olyan tulajdonságokkal ruháztatik fel, amelyek teljességgel kívül esnek a mindennapi időértelmezés fogalmi keretein, mivel az örökkévalóság időnkívüliséhez kapcsolódik. A Lét misztikus egységében a szubjektum a hegyi táj szemlélése során a *csend* transzcendens élményén keresztül részesedik.

Az ötödik fejezetben a spanyol filozófiai gondolkodás legismertebb és legnagyobb hatású alakja, José Ortega y Gasset tájfilozófiai gondolatainak elemzésével találkozunk. A szerzők szerint Ortega tájra vonatkozó téziseinek megértésére egyedül életműve egészének alapos ismerete révén tehetünk szert. Unamuno és Ortega gondolkodásának közös vonásaként tartják számon az egységélmény megjelenését, azonban arra is rámutatnak, hogy a fogalom értelmezését tekintve jelentős különbségek lelhetők fel a két gondolkodó között. Unamuno-nál a Lét metafizikai egysége lényegileg irracionális, Ortega ellenben az ontológiai szintézis koncepciójának kimunkálása során mindvégig a racionalitás terepében marad. Gondolkodása a husserli fenomenológia módszertani elveinek tudatos alkalmazásán alapul, melyeket a kortárs spanyol társadalom belső problémáinak megoldására kíván felhasználni. Ezen erőfeszítések végső célja a spanyol identitás és gondolkodás *európaizációja*. Ez a szándék a maga teljességében az erdő fenoménjéről és az Escorial-ról szóló esszéikben érhető tetten. A felszíni (mediterrán gondolkodásmód) és a mélységi (germán gondolkodásmód) dimenzió szintézise az emberi létmód ontológiai struktúráját konstituálja. Az ember ennek eredményeként egy eredendően véges, történeti lényként definiálódik, aki a saját belevettségében számára feltáruló egzisztenciális lehetőségekre való kivetülésében megképzti utalásokkal és rendeltetészerű összefüggésekkel átszőtt világát. Az egyén életének belső tapasztalata is szintetikus egységként jellemezhető, amely az ámulat érzésében manifesztálódik. Ez az ontológiai diszpozíció az unamuno-i álomtól annyiban különbözik, hogy eredete az ész diszkurzív működésében keresendő.

A műben kibontakozó gondolatmenetek konklúziója egyszerre tekinthető fennköltnek és borúlátónak. A táj szemléletének élménye a Lét

misztériumának kinyilatkoztatása által a szubjektumot az elképzelhető legnagyobb adományban részesíti, melyre semmilyen más forrásból nem tehetne szert. Ennek ellenpontjaként a modern technikai civilizáció egyre nagyobb mértékű tevékenysége tűnik fel, amely „a létező létének módszeres gyilkolása” által megfosztja az embert a létmegértés lehetőségétől és képességétől. Így az embernek a tájjal kialakított autentikus viszonyát egyre súlyosabb veszély fenyegeti. Ennek eltűnése „emberlétünk egyik legfontosabb és csalhatatlan mércéjének” végső megsemmisülését jelentené.