

Doktori (PhD) értekezés

**Párhuzamok és metszéspontok Leibniz és Schopenhauer
filozófiájában**

Karkusz Patrik Dániel

Témavezető: Dr. Bujalos István



Debreceni Egyetem
BDT

2024

Párhuzamok és metszéspontok Leibniz és Schopenhauer filozófiájában

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a **filozófia** tudományágban

Írta: Karkusz Patrik Dániel okleveles filozófia szakos bölcész

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok doktori iskolája
(Modern filozófia doktori programja) keretében

Témavezető: Dr. Bujalos István

.....
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 2024.

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja: 2024.

„Én, Karkusz Patrik Dániel teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárása alatt, illetve 5 éven belül nem vontak tőlem vissza odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.”
Debrecen, 2024.08.30.

Karkusz Patrik Dániel

Köszönetnyilvánítás

Köszönet illeti a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetét, hiszen itt nem csak azt tették lehetővé, hogy ez a doktori értekezés elkészülhessen, hanem ebben az intézményben vállalhattam belőlem filozófus, hiszen egészen az alapképzéstől a doktori képzésig itt végeztem tanulmányaimat. Az Intézet minden oktatója olyan lelkesen és szeretettel beszélt a filozófiáról, hogy nem volt nehéz nekem is végérvényesen beleszeretnem ebbe a diszciplínába.

Külön ki kell emelnem az oktatók közül Dr. Bujalos István Tanár Urat, aki ennek az értekezésnek is témavezetője volt, csakúgy, mint minden szakdolgozatnak, amit a képzés különböző pontjain el kellett készítenem. Az Ő biztatása nélkül biztosan soha nem vállalkoztam volna egy doktori disszertáció elkészítésére. Szintén nem elhanyagolható az az inspiráció, amit Dr. Hévízi Ottó Tanár Úrtól kaptam, aki ennek az értekezésnek is bírálója; kiváló meglátásait kivétel nélkül alkalmaztam a disszertáció megírásában, alakításában, tanácsait nagy örömmel fogadtam meg közös munkánk során. Érdekes tény, hogy mindkettőjük nem csak az egyéni konzultációkon történő egyeztetéseken inspiráltak, hanem kiváló kurzusaikkal, előadásiakkal is, ahol nem csak annyi történt, hogy egyszerűen átadták az éppen a témához tartozó filozófiatörténeti tananyagot, hanem önálló gondolkodásra ösztönözték a hallgatókat, köztük természetesen engem is. Nem csak eltűrték az önálló, gyakran ellentmondó véleményt, hanem kifejezetten keresték, el is várták az ilyen megnyilvánulásokat.

Mindenképpen köszönetet érdemel Dr. Czeglédi András, aki az értekezésem külsős opponense volt, és alapos munkájának, szövegem részletes átvizsgálásának köszönhetően több olyan szöveghely problémájára is felhívta a figyelmemet, amit magamtól talán sohasem vettem volna észre. Szeretnék köszönetet mondani Dr. Angyalosi Gergelynek is, aki az értekezésemet bíráló bizottság elnöke volt, és rengeteg hasznos tanáccsal látott el, főként a francia filozófiát érintő szövegrészekkel kapcsolatban, mint például Voltaire Leibniz-cel szemben megfogalmazott kritikái.

Nem elhanyagolható az a segítség sem, amit Dr. Schmal Dániel és Dr. Sós Csaba kollégáimtól kaptam, ugyanis ők is elolvasták a szövegemet és észrevételeikkel, tanácsaikkal hozzájárultak, hogy a szöveg minősége, a gondolatmenetek és megfogalmazások alapossága javuljon, fejlődjön.

Természetesen a köszönetek sorából nem hagyhatom ki szüleimet, akik minden tanulmányaimat végig erőn felül támogatták, minden módon, ami csak elképzelhető. Köszönöm páromnak a kitartást és azt a felbecsülhetetlen támogatást és lelki erőt, amit a disszertáció

elkészítésének teljes ide alatt nyújtott számomra. Hatalmas erőt tudtam meríteni abból is, hogy épp e munka elkészülése alatt lett a feleségem.

Köszönetet szeretnék mondani Lénárt-Muszka Attila barátomnak is, aki éppen a disszertáció írásának egy olyan szakaszában támogatott és bátorított a befejezésére, ami számomra az egyik legnagyobb kihívást jelentette.

Végezetül, de nem utolsó sorban szeretném megköszönni minden Hallgatónak, aki a különböző egyetemi kurzusaimon részt vett, hiszen a disszertációban szereplő sok ötlet és megoldás sokszor épp akkor tisztult le benne, mikor velük közösen gondolkodtunk egy-egy óra alkalmával. Lelkes tekintetükben önmagamra ismertem, és ebből bármikor erőt meríthettem.

Tartalom

Témafelvetés és a disszertáció felépítésének ismertetése	7
I. Az alaptételek problematikája.....	12
I.1. Leibniz filozófiájának alapelvei.....	12
I.1.1. A megalapozás kérdése Leibniz gondolkodásában	12
I.1.2. Az ellentmondás elve és az elégséges alap tétele	16
I.1.3. Az azonosságból fakadó problémák elemzése.....	26
I.2. Kant és az alapelvek újfajta megfogalmazása.....	32
I.2.1. Az ellentmondás elv Kantnál.....	33
I.2.2. A „meghatározó ok” elve.....	41
I.3. Schopenhauer alapelv felfogása.....	51
I.3.1. Az alap tételének problémája	51
I.3.2. Az alap négyszeres gyöke	55
I.4. Észrevételek a szükségszerűségről	65
II. A teodícea problematikája	69
II.1. Bevezetés.....	69
II.2. A „lehető legjobb világ” értelmezési lehetőségei	70
II.2.1. Teodíceai alapvetések.....	70
II.2.2. Milyen értelemben legjobb a világ?	76
II.2.3. Isten és a rendszer viszonya.....	88
II.2.3.1. Isten pozíciója	88
II.2.3.2. Isten és az igazságosság viszonya	90
Első exkurzus: A teodícea kudarcának filozófia következményei.....	96
1. Társadalomfilozófiai következmények	96
2. Metafizikai következmények	102
II.3. Schopenhauer világfelfogása	108
II.3.1. Kettősségek rendszere.....	108
Második Exkurzus: A problémafeleletetés cusanus-i nézőpontból.....	112
II.3.2. A lehető világok legrosszabbikának interpretációja	117
II.3.3. Miért ítéli el Leibniz filozófiáját Schopenhauer?	123
III. A faj terminusa Leibniznél és Schopenhauernél	126
III.1. A faj terminusa Leibniznél.....	126
III.1.1. Bevezetés	126
III.1.2. A preformáció.....	126
Harmadik exkurzus: Folytonosság, tökéletesség és változatosság – Leibnizi inspirációk	
Charles Bonnet és Denis Diderot természetfilozófiájában.....	130
III.1.3. Preformáció és változatosság Leibniznél	139
III.1.4. A problémák megoldási lehetőségei	145
III.1.5. Leibniz és környezetünk védelme.....	147
III.1.6. A lehető teremtmények legjobbika.....	150
III.1.7. A végtelen kérdése Leibniz gondolkodásában.....	156
III.2. A fajok kérdése Schopenhauer gondolkodásában	158
III.2.1. Fajok és egyedek	158
III.2.2. Változás és alkalmazkodás	162
III.2.3. Változatlan változók konfliktusa.....	169
III.2.4. Összehangoltság és folytonosság	172
IV. Szabadság és individualitás.....	176

<i>IV.1. Bevezetés</i>	176
<i>IV.2. Individualitás és szabadság Leibniz gondolkodásában</i>	177
<i>IV.2.1. A döntés szabadsága</i>	177
<i>IV.2.2. Morálfilozófiai megfontolások</i>	188
<i>IV.2.3. Individualitás leírás révén?</i>	190
<i>IV.3. Schopenhauer a szabadságról</i>	192
<i>IV.3.1. Az akarat szabadsága kontra az egyén determinizmusa</i>	192
<i>IV.3.2. Menekülő karakterek: etika és esztétika</i>	197
<i>IV.3.2.1. A karakter determináltsága</i>	197
<i>IV.3.2.2. Etikai alapvetések</i>	200
<i>IV.3.2.3. Esztétikai menekülés</i>	202
A disszertáció összegzése.....	211
Hivatkozott irodalom.....	213

Témafelvetés és a disszertáció felépítésének ismertetése

Filozófiai kutatómunkáktól egyáltalán nem áll távol, hogy célkitűzésükben két nagy filozófus gondolkodásának összevetése szerepel. Megszámlálhatatlan, de annál kiválóbb tanulmányt olvashatunk Locke és Leibniz filozófiájának párhuzamairól és elágazásairól, de Schopenhauer és Nietzsche filozófiai kapcsolatainak feltárása is mindig a kutatásra érdemes témák között szerepel. Merészebb kutatók összefüggéseket kereshetnek Wittgenstein és Schopenhauer bölcselete között, mások Leibniz filozófiáját vethetik össze mai kvantummechanikai-elméletekkel. A legmerészebbek kereshetnek két filozófust, akiknek gondolkodásában látszólag semmi közös sincs, és az ő összehasonlításuknak szánhatják doktori értekezésüket. Ilyenkor az értekezést író hallgató két olyan szerző vagy gondolatrendszer összehasonlítására vállalkozik, akiknél vagy amelyeknél első pillantásra nemhogy a közös keresztmetszett hiánya mutatkozik, hanem írásaikban két totálisan szembenálló világkép jelenik meg az olvasó számára. De ez az eltérés gyakorta csak a felületes olvasás eredménye, és ha elmerülünk a filozófia rendszerek mélystruktúráinak feltárásában, észrevehetjük, hogy ami eddig távolinak tűnt, az egymáshoz sokkal közelebb álló, így nézeteink felülbírálására kényszerülünk. Ezen folyamat útján indultam el én is, amikor megfogalmazódott bennem a szándék, hogy doktori munkámat Leibniz és Schopenhauer gondolkodásának összevetésére fogom szánni.

Miért pont ez a két szerző? A filozófiatörténet Leibnizet minden idők egyik legoptimistább filozófusaként emlegeti, míg Schopenhauer a „nagy pesszimista” jelző gyakori birtokosa. Természetesen nem alaptalan, hogy a két filozófus neve ilyen kontextusban vonult be a gondolkodás történetébe. Leibniz híres tétele, miszerint ez a világ „a lehető világok legjobbika”,¹ illetve Schopenhauer ellentétele (és több más kijelentése is), hogy ez a világ „a lehető világok legrosszabbika”² erősen befolyásolták megítélésüket, de egyben számos félreértés forrásaként is szolgáltak. Csak erre a két – egyébként kétségkívül meghatározó – kijelentésre alapozva, úgy gondolhatnánk, hogy a két filozófus teljesen ellentétes nézeteket vall, vagy arra a következtetésre juthatunk, hogy itt két olyan rendszerről van szó, amely egy képzeletbeli spektrum két végpontján helyezkedik el. Ennek az optimista-pesszimista kategorizációnak az automatikus elfogadását ösztönzi Leibniz és Schopenhauer esetében is,

¹ A gondolat számtalan helyen és formában megjelenik Leibniz szövegeiben. Például a *Monadológia* 55. paragrafusában ezt írja: „(...) a legjobb létezik, amit Isten bölcsessége folytán egyáltalán elgondol, jósága folytán választ és hatalma folytán létrehoz.” Leibniz, G. W.: *Monadológia*. In: Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. Később: *Monadológia*.

² Például: „Következésképpen a világ olyan rossz, amilyen rossz csak lehet, már ha egyáltalában véve léteznie kell, mint ahogy már bizonyítottam is.” Schopenhauer, A.: *A világ mint akarat és képzet I-II*. Osiris Kiadó, Budapest, 2021. 711.o. Később: *VAK I.*; *VAK II*.

amit azokról a korszakokról tudunk, amelyekben alkottak. Leibniz mint a kora felvilágosodás egyik kiemelkedő alakja, egy olyan kor képviselője, amely duzzadt az optimizmustól. Gondoljunk csak Descartes-ra, aki sikerrel száll szembe a szkepticizmussal, és fundamentum kereső vállalkozása a „Cogito ergo sum!” kijelentésében célba ér, de már Descartes előtt Bacon is optimistán tekint a jövőbe. Mind a természet megismerhetőségéről, mind a természet uralásáról vallott nézetei ezt az optimizmust tükrözik, mígnem *Új Atlantisz*³ című utópiájában az emberiségben rejlő szellemi és morális értelemben vett tökéletesedés lehetőségét zengi; egy, az idolumok fogságából kiszakadt társadalom képében. Ezek után, azt sem lenne túlzás állítani, hogy Leibniz az optimisták legoptimistábbika, hiszen a világról tett kijelentésével mindezt fokozni tudta. Nála már nem csak a világ megismerhetőségéből fakadó optimizmus jelenik meg, hanem egy metafizikai garancia van arra (mint ez később bőven kifejtésre is kerül), hogy ez a világ a lehető legtökéletesebb. Az optimista világszemlélet egészen a felvilágosodásig kitart, ahol elkezdődik (főleg Voltaire-nek köszönhetően) megkérdőjelezése, így azt sem túlzás állítani, hogy „a felvilágosodás nem más, mint az optimizmus fokozatos destrukciójának a története”⁴.

Teljesen más viszont a korszak, amelyben Schopenhauer alkotott. Közismert, hogy Schopenhauer írásainak népszerűsége leginkább élete végén és halála után növekedett meg, hiszen ekkora a már forradalmakból kiábrándult Európa mintegy támaszt talált Schopenhauer filozófiai gondolataiban; túl a Nagy Francia Forradalom alatt kiépülő terrorrendszereken, vagy éppen az 1848-49-es szabadságharc leverésén hazánkban, már kevésbé volt divatos a felvilágosodást megelőző korok optimizmusa, nagyobb teret tudott kapni egy keserűbb hangvételű filozófus gondolatisága. Egy pesszimistának bélyegzett Schopenhauer remekül interpretálható volt ilyen keretek között, így nem meglepő, hogy bölcselete komorabb aspektusainak kidomborítása a szabadságharc bukását követő magyarországi recepcióiban is tetten érhető, leginkább Revicky Gyula és Komjáthy Jenő költészetében.⁵ Véleményem szerint nagyon beszédes az is, hogy 1884-ben Alexander Bernát, aki az elsők között írt magyar nyelven tanulmányt Schopenhaueréről, *A XIX. század pesszimizmusa*⁶ cím alatt tárgyalja őt és Nicolai

³ Bacon, F.: *Új Atlantisz*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2001.

⁴ Schmidt- Biggemann, W.: *Teodícea és tények- A német felvilágosodás filozófiai profilja*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011. 15.o. Később: *Teodícea és tények*.

⁵ Schopenhauer Revickyre gyakorolt filozófiai hatásához lásd: Varga Gy.: Arthur Schopenhauer filozófiája Reviczky Gyula elméleti munkáiban. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 98, (4), 1994. Megfontolásra érdemes gondolatokat tartalmaz Bori Imre könyve is, aki Schopenhauer hatását mind Revickynél, mind Komjáthynál elemzés alá helyezi: Bori I.: *A magyar irodalom modern irányzatai I. kötet*. Forum Lap – és Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 1985.

⁶ Alexander B.: *A XIX. század pesszimizmusa- Schopenhauer és Hartmann*. Franklin-Társulat - Magyar Irodalom Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1884.

Hartmannt egy, *A világ mint akarat és képzet* második kötetéből magyarra fordított szemelvényeket is bemutató kötetben.

Készülő értekezésemben, természetesen, én sem az optimista-pesszimista jelzők tagadására törekszem, azaz nem állítom azt, hogy Leibniz felfogása egyáltalán nem optimista, de azt sem, hogy Schopenhauerben olvasatában ne lenne benne egy erősen pesszimista vonulat. Viszont határozott célkitűzésem bebizonyítani, hogy ha helyes értelmezzük a két filozófus írásait, akkor észrevehetjük, hogy Leibniz nem annyira optimista, mint azt a világról állított tétele sugallja, és hogy Schopenhauer sokkal optimistább világképet ad számunkra, mint ahogy azt első olvasásra sugallják művei. De a lényeg nem is abban áll, hogy ilyen banális jelzők, mint az optimizmus vagy a pesszimizmus alkalmazhatók-e egy filozófus életművének felcímkezésére – ez mintegy csak következménye az elvégzendő kutatói munkának -, hanem abban, hogy sikerül-e alátámasztani, hogy a két gondolkodó világképe esetében, nem az emlegetett képzeletbeli spektrum két végpontjáról van szó. Azt állítom, hogy a két szerző gondolatisága nemhogy nem teljesen ellentétes, hanem sokkal közelebb van egymáshoz, mint azt a végpont elképzelés közvetíti számunkra. Ismételten nem arról van szó, hogy a Leibniz és Schopenhauer között lévő különbségek jelentéktelenek és áthidalhatók, sőt, kiindulópontjuk és attitűdjeik diametrálisan ellentétesek, azaz, nincs egy az egyben megfelelés a két szerző között, de annyi bizonyosan kijelenthető, hogy egyes kérdések és aspektusok mentén a két gondolkodó világképe kibékíthető egymással.

Úgy vélem, hogy ahhoz, hogy ítéletet tudjunk hozni a hasonlóságokról és különbségekről, mindenképp fel kell tárnunk a két szerző filozófiai rendszere mögött meghúzódó gondolati struktúrát, és tisztázni kell olyan fogalmak jelentését, amely döntően befolyásolják az adott filozófiai koncepciót. Éppen ezért disszertációm a következő felépítést követi. Meglátásom szerint, a két szerző között az egyik legérdekesebb összevetési lehetőség az alaptételekről vallott gondolataiknak az ütköztetése, így mind Leibniznél, mind Schopenhauernél tisztázom az ezt a problematikát érintő nehézségeket. Ennek a feladatnak az eredménye disszertációm első fejezete. Legelőször az alapelvek szerepét a leibnizi gondolkodáson belül vizsgálom meg, és igyekszem feltárni a filozófus legfontosabb alaptételeinek (mint az ellentmondás elvének, vagy éppen az elégséges alap elvének) sokrétű használatát, a tételek egymáshoz való kapcsolódását, és a belőlük származó filozófiai nehézségeket (pl.: az alapelvek által behatárolt szükségszerűség és kontingencia kérdésköre).

Az első főfejezet második egysége Kant ellentmondás elvét és a „meghatározó okként” felfogott elégséges alap tételét tárgyalja, mintegy kapcsolódási pontot, hidat jelentve Leibniz és Schopenhauer gondolkodása között. A kanti filozófián belül nagyon nagy szerepe van a

megalapozási aktusoknak – gondolhatunk itt az erkölcsfilozófia megalapozására a kategorikus imperatívusz segítségével, vagy a kategória-tan megismerésben betöltött szerepére -, de mivel a disszertáció továbbra is Leibniz és Schopenhauer filozófiájának összehasonlítását tűzi ki célul, ennek az alfejezetnek nem célja a kanti filozófia teljes feltérképezése az alaptételek irányából közelítve. Célom sokkal inkább az, hogy felhívjam a figyelmet, hogy Kant mennyiben módosította a leibnizi alapelvek meghatározását, és ennek segítségével bemutatni azt, hogy Schopenhauer hogyan is jutott el saját alaptételről szóló rendszeréhez. Nyilvánvaló, hogy Leibniz schopenhaueri interpretációja nagyban függ Kant Leibniz olvasatától, másrészt a kanti filozófia önmagában is befolyásolta Schopenhauer saját gondolkodásának alakulását, így meglátásom szerint ez a kitérő indokolt a disszertáción belül. Ezeket követően a harmadik alfejezet tárgyalja Schopenhauer nézeteit az elégséges alap tételével kapcsolatban. Mint látni fogjuk, bár Schopenhauer egy négyszeres gyökről beszél a tétellel kapcsolatban, míg ugyanez Leibniznél egy tételben összegződött, de az érdekes mégis az, hogy az alaptétel használatában már maga Leibniz is egy több kategóriára bontható, különböző területeken különbözőképpen viselkedő, koncepciójában dinamikusan változó tételt prezentál számunkra műveiben.

Az első fejezet tehát lefekteti a két gondolkodó rendszerének alapjait; így ezután lesz lehetőségünk vizsgálódás alá vonni a két filozófus világgépét, és elvégezni azok analízisét. Először Leibniznél, majd Schopenhauernél kerül erre sor, végül pedig a főfejezet utolsó szakaszában teszem meg a világgépek konkrét párhuzamba állítását. A második fejezet ad lehetőséget arra is, hogy a teodícea problémáját részletesen kifejtsem. Néhány exkurzus fogja kiegészíteni ezt a főfejezetet, ugyanis szándékomban állt egyrészt írni arról, hogy a felvilágosodás filozófusai hogyan kezelték és értelmezték a teodícea okozta nehézségeket, és hogyan igyekeztek megcáfolni Leibniz *lehető legjobb világ* tételét, míg Schopenhauer kapcsán be szeretném bizonyítani, hogy a Cusanus filozófiáját átható perspektíva részben átültethető a „nagy pesszimista” gondolati rendszerére is, és eddig feltáratlan értelmezési lehetőségeket biztosít számunkra.

Disszertációm harmadik fejezet egy olyan terminust helyez a vizsgálódás középpontjába, amely meglátásom szerint Leibniznél és Schopenhauernél is hasonló szerepet tölt be, még ha eltérő jelentőséget is szán e két szerző ennek a fogalomnak. Ez a terminus nem más, mint a *faj* fogalma. Itt célkitűzésem volt a fogalom fejlődésének egy hosszabb áttekintését adni, hogy lássuk azt a folyamatot, ahogy Leibniz preformáció felfogásából eljutunk a schopenhaueri értelemben használt fajfelfogáshoz. Ennek köszönhető a harmadik exkurzus szövegben szerepeltetése is, amely körbejárja, hogy a felvilágosodás természetfilozófiája, leginkább Bonnet és Diderot munkásságát illetően, hogyan értelmezte át a preformációt és

mozdította el a gondolkodástörténetet egy dinamikusabb fajfelfogás irányába. Ugyanakkor, mint ahogyan azt a fejezet bizonyítani is fogja, a klasszikusan statikusnak vélt preformáció már leibnizi értelemben is egy sokkal modernebb, a mai biológia álláspontjához közelítőbb terminusként működik szövegeiben.

Végezetül munkám utolsó fejezete a két filozófus szabadsággal és individualitással kapcsolatos nézeteit vizsgálja meg és veti össze, amely szintén közös párhuzamokkal szolgált számunkra, hiszen mindkét szerzőnél az egyéni felelősség döntő tényező a rendszeren belül. Ez a fejezet ad lehetőséget néhány morálfilozófiai párhuzamon felrajzolására is, illetve Schopenhauer kapcsán itt kapnak szerepet a világból való kilépés különböző módozatainak elemzései is.

A két szerző összevetése azért is adekvát, mert úgymond mindkét filozófus egyfajta kívülálló szerepkört töltött be korának filozófiai életében; mindketten egyfajta „eretnek” pozícióba kényszerültek, hiszen míg Schopenhauer szembement az 1800-as évek filozófiai fősodrával, és kifejezetten gyűlölte az akkor igencsak népszerű hegelianizmust, addig Leibniznek is megvoltak a maga kihívásai, elég csak a Newtonnal szemben elveszített kalkulus vitára gondolnunk esetében. De felidézhetjük Deleuze és Guattari rizóma-tanát is,⁷ amit, ha a nyugati filozófiára vetítünk, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben a filozófiai hagyományban Leibniz és Schopenhauer nem feltétlenül a felfelé növekvő fa egy-egy ága, szakasza, hanem sokkal inkább az úgynevezett burjánzó gyökérvilágnak a része, amelyből bár táplálkozik a fa, mégis kevésbé prezentált, vertikálisan fejlődő, nem látványosan az égbe törő. Filozófiájukkal mindketten képviselik valamilyen szinten a sokszínűség dicsőítését (Leibniz jobban, mint Schopenhauer, de mint látni fogjuk, az utóbbi is tesz ilyen irányú gesztusokat), s filozófiájuk éppen ahhoz járult hozzá, hogy a filozófiatörténet sokkal színesebb és változatosabb legyen munkájuk által. Ráadásul mindkét életművel kapcsolatban helyes az állítás, hogy igazi értékük szerzőjük halála után tárult fel igazán.

Ráadásul mindkét szerző esetében észrevehetünk egyfajta szinkretizmusra törekvést különböző filozófiai rendszereket illetően, különös tekintettel az európai és a keleti hagyományok összeolvasztására. Leibniz, talán az elsők között ismerte fel a keleti filozófia hatalmas erejét, és a lehetőséget, hogy annak tanulmányozásával az európai filozófia is új impulzusokat kaphasson. Saját bölcseletében is érvényesíti a keleti tanok tanulságait, pl.: Mungello egy tanulmányában kifejti, hogy a monasz fogalomra milyen mértékben hatott a kínai filozófia *tajcsi* terminusa,⁸ de magyar nyelven is születtek kutatások, ezek közül érdemes

⁷ Deleuze, G. – Guattari, F.: Rizóma. *Ex Symposion*, 15-16, 1996.

⁸ Mungello, D. E. "Leibniz's interpretation of neo-confucianism." *Philosophy East and West*, 21, (1), 1971. 3-22.

kiemelni azt, ami Soós Sándor tollából született, aki a *Változások könyvének* hatását fedte fel Leibniz gondolkodásában.⁹ Ez utóbbi cikk azért is fontos, mert részletesen foglalkozik azzal, hogy a szám és a számosság leibnizi jelentősége, illetve az eleve elrendelt harmónia, milyen formában vezethető le a taosita és konfuciánus hagyományokból. Leibnizet egyébként politikai szempontból is érdekelte a Távol-Kelet; Kína politikai jelentőségéről szintén az elsők között írt az európai filozófiatörténetben.¹⁰ Ugyanakkor az európai filozófián belül is bizakodással fogadja a szisztematikus filozófiai rendszer megteremtésére irányuló törekvéseket, például *Újabb értekezések az emberi értelemről* című művében egy olyan rendszerről ír, amely: „(...) egyesíti Platont Démokritosszal, Arisztotelész Descartes-tal, a skolasztikusokat a moderneekkel, a teológiát és az erkölcsöt az ésszel.”¹¹

A keleti hatás Schopenhauer munkáiban is megfigyelhető. Főművében többször is hivatkozik az indiai *upanisadokra*, illetve a buddhista filozófia nirvána fogalma is központi jelentőséggel bír a koncepcióban, hiszen az akarat körforgásából való kiszakadással éppen a nirvána állapotába juthatunk el. Ráadásul a keleti és nyugati filozófia szinkretizmusa mellett Platon és Kant tanainak egyesítését is tetten érhetjük *A világ mint akarat és képzetben*.

I. Az alaptételek problematikája

I.1. Leibniz filozófiájának alapelvei

I.1.1. A megalapozás kérdése Leibniz gondolkodásában

Leibnizről szóló munkájában Ortega y Gasset felállít egy tíz pontból álló listát Leibniz alapelveiről, és első elvként „az alapelvek alapelvét”¹² nevezi meg. Bár Leibniz ezt az elvet explicite sosem fogalmazta meg, az kétségtelen, hogy filozófiájában folyamatosan jelen van egy szemléletmód, amely minden állításnak igyekszik megtalálni az igazságát biztosító alapját, és ezt az eljárást nem csak a logika területén, hanem az ontológia terén is bátran alkalmazza immáron okokat keresve arra, hogy ami létezik, miért így, s nem másképp adott a világban. Meglátásom szerint az alapelvek alapelve megfogalmazásban nem is egy konkrét tétel, hanem Leibniz sajátos filozófiai törekvése fogalmazódik meg, amely mintáját a matematikából kölcsönzi: filozófia a matematika eszményére támaszkodva, axiomatikus bizonyításokkal, pontos levezetésekkel, a kiinduló alapokból levont következtetésekkel. Ezt a jelenséget máshol

⁹ Soós, S.: Leibniz és a Változások könyve. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59, (1), 2015. 103-128.

¹⁰ Ehhez lásd Várnai tanulmányát: Várnai A.: Leibniz Kína-képe. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59/1, 2015. 78-102.

¹¹ Leibniz, G. W.: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005. 40.o. Később: *ÚÉ*.

¹² Ortega y Gasset, J.: *Elmélkedések Leibnizről*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő – Gödöllő, 2005. 6.o. Később: *EL*.

Ortega Leibniz „alapelvűségének”¹³ nevezi, ami az alapelvek alapelveinek egy általánosabb megfogalmazásaként értelmezhető, és jobban is illik a leibnizi szemléletre.

Természetesen a matematika mintájának megfelelni törekvés Leibniz által a filozófiában nem minden előzmény nélküli, ugyanis már Descartes-nál is megvolt a szándék - ahogy azt Lengyel Zsuzsanna Mariann Heidegger elemzéseiből megtudhatjuk, hiszen a német filozófust erősen foglalkoztatta a descartes-i filozófia¹⁴ -, hogy felállítson olyan alaptételeket (esetében ezek az értelem szabályai), amely minden tudomány, pontosabban fogalmazva: az egyetemes tudomány (*scientia universalis*) alapját adhatják. Ezeket az elveket a *mathesis universalis* biztosíthatja, azaz egy olyan matematika, „(...) amelynek tárgya bármely dologra vonatkozóan a rend és mérték (*ordo vel mensura*), vagyis tartalmazza mindazt, ami miatt a többi tudományt is a matematika részének tekinthetjük.”¹⁵ Ez akképpen lehetséges, hogy „Descartes nem egy egzakt tudományról, hanem egy olyan módszer hordozójáról ír, amely rögzíti a helyes gondolkodás alapelveit.”¹⁶ Mindehhez még érdemes hozzátennünk:

„A matematika lényegéhez hozzátartozik, hogy axiomatikus jellegű, azaz alaptételeket fektet le, melyek nem egyszerűen a természet alaptörvényei, hanem a lét legelső egyetemes alapelvei (...). [Ebből következően] a gondolkodás matematikai alapjellegének megfelelően az értelemből eredő alaptételek megegyeznek a metafizika alaptételeivel. E tiszta értelemről eredő alaptételek az axiómák: pl. az azonosság tétele, az ellentmondás tétele és az alap tétele. (...) Az axiómák mint alaptételek a metafizika egészét áthatják.”¹⁷

Meglátásom szerint, Leibniz ezen az úton nem tér el Descartes-tól, és éppen a descartes-i hatás miatt bontakozhat ki a Leibniz által felállított alaptételek gyakran következtelen használata, amelyben a logika és az ontológia nem különül el élesen. De a fentebbi idézetek fényében a descartes-i filozófiából érthetjük meg azt is, hogy Leibniz számára miért olyan fontos a rend a saját filozófiai gondolkodásában. Ez különösen igaz az eleve elrendelt harmónia (*prestabilita harmonia*) tételére, ami Frankel szerint,¹⁸ nem csak (az egyébként szintén Descartes-nál megjelenő) test és lélek egymásra hatásának lehetőségét tisztázza, hanem a metafizika és a logika területének egymásra hangolása is Isten közreműködésével. Ezért a végső okok birodalma és a mechanikus okok birodalma – a frankel-i olvasatban – a harmóniának

¹³ Uo. 7.o.

¹⁴ Lengyel Zs. M.: *Hermeneutika és kritikai filozófia – Kant, Heidegger, Gadamer*. L'Harmattan Kiadó – MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, Budapest, 2018. 291.o. Később: *Lengyel*.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Frankel, L.: From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason. *The Southern Journal of Philosophy* 24, (3), 1986. 329.o.

köszönhetően találkoznak. Ezt a kettősséget a későbbiekben a cél és ható okok terminusaival adjuk vissza, és központi szerepet kapnak az érvelés során.

De miben is áll Leibniz alapelvűsége, azon kívül, hogy a megalapozási aktus folyamatos igényének szelleme hatja át filozófiai rendszerét? Fontos felhívnom a figyelmet arra, hogy Leibniz egy nagyon lényeges helyen eltér az alaptételeket illetően a descartes-i koncepciótól. Az alapelvek esetében nem „(...) szükségképpen igazak, hanem egyszerűen „megengedettek”, szabad feltételezések (...)”¹⁹ Leibniz alapelvűsége egy sajátos alapelvűség, az alapelvek nem megkérdőjelezhetetlenek, az elvekre reflektálni kell. Ezt bizonyítja az a levél is, amit 1678 márciusában írt Hermann Conringnek a bizonyításról elmélkedve: „(...) csak az azonosságok nem bizonyíthatók, de minden axióma levezethető, bár többnyire annyira világosak és könnyűek, hogy nincs szükségünk bizonyításra (...)”²⁰ A levezetést Leibniz úgy képzei el, hogy az azonosság állításokon kívül „(...) minden igazság felbontható definíciókra, azonosság állításokra, és megfigyelésekre - habár a tisztán intelligibilis igazságok nem szorulnak megfigyelésekre.”²¹

Éppen ezért teljesen megalapozott Ortega állítása miszerint: „(...) Leibniz újból és újból ragaszkodik ahhoz, hogy helyénvaló és szükséges az alapelveket bizonyítani (...)”²² A spanyol filozófus egy meggyőző érvelés során fejti ki, hogy hogyan is viszonyul Leibniz az alapelvek igazságához.²³ Első lépésként megállapítja, hogy egy logikai rendben kétfajta igazságról adhatunk számot. Az igazság első változata a klasszikus bizonyítási eljárás során kapott következtetés, azaz amikor egy okból (alaptétel) levezetve igazoljuk a vizsgált tétel igazságát. Itt az igazság egy megrendíthetetlen alapra támaszkodik, akár azt is mondhatjuk, az ilyen igazságok körében az igazság egyenlő azzal, hogy más által igaznak lenni (azaz igazoltnak lenni). Az alaptételek kapcsán viszont sohasem így járunk el, hiszen ezek a logikai rend első számú elvei, semmi másból le nem vezethetők, nincs mögöttük még egy elv, amely igazságukat biztosíthatná. Ortega ezeket az elveket nevezi evidens elveknek, azaz olyan kijelentéseknek, amelyek önmagukban igazak. De ha Leibniz mégis *bizonyítani* igyekszik ezek igazságát, akkor nem fogadhatja el az igazság ezen második változatát, azaz, hogy az alaptételek bizonyítás

¹⁹ EL, 11.o.

²⁰ A levezetés magyarul nem jelent meg, számomra angolul volt hozzáférhető: „(...) only identities are indemonstrable, but all axioms are demonstrable, even though they are mostly so clear and easy that they do not need demonstration (...)” Az általam használt angol kiadás: Leibniz, G. W.: Letter to Hermann Conring. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Papers and Letters*. Szerk. Loemker, L. E., Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publisher, 1989. 187.o.

²¹ „(...) it follows that all truths can be resolved into definitions, identical propositions, and observations - though purely intelligible truths do not need observations.” Uo.

²² EL, 7.o.

²³ A levezetést lásd: Uo. 10-11.o.

nélkül igazak lehetnének. Ezért vethetjük fel, Ortégát követve, hogy Leibniz szerint az alapelvek nem igazak. De „(...) ez nem jelenti azt, hogy hamisak; e lehetőség mindössze annyit fejez ki, hogy közömbösek önön igazságukat illetően, vagyis nem lehetnek hamisak, de nem kell szükségképpen önmagukban igaznak lenni.”²⁴ Ortega szerint rossz irányból közelítünk a problémához, hiszen az alapelvek alapját keressük, miközben az alapelvekből származó következményekre kellene összpontosítanunk! „(...) Az a döntő, hogy legyenek következményei, s nem pedig az, hogy önmagában legyen”²⁵-írja Ortega, majd hozzáteszi: „(...) az alapelveket nem saját igazsága konstituálja, hanem az az igazság, amit ő hoz létre.”²⁶

Ortega mellett Heidegger *Az alap lényegéről* szövegében is hasonló álláspontot foglal el Leibniz egyik legfőbb alaptételével, az elégséges alap elvével kapcsolatban:

„A principium rationis fennáll, mert fennállása nélkül volna létező, melynek alaptalannak kellene lennie. Leibniz számára ez azt jelenti: volna valami, ami igaz, de szembeszegülne az azonosságokra [Identitäten] történő felbontásával, volnának olyan igazságok, melyeknek ellenkezniük kellene az általában vett igazság „természetével”. Mivel azonban az ilyesmi lehetetlen, és az igazság fennáll, ezért fennáll a principium rationis is, hiszen az igazság lényegéből fakad. Márpedig az igazság lényege a szubjektum és predikátum összekapcsolódásában rejlik.”²⁷

Heidegger, hasonlóan ahhoz, ahogyan Ortega gondolkodott az alapelvek igazságának kérdésében, a következmény felől közelítve látja megoldhatónak az elégséges alap tételek és az igazság kapcsolatának rejtélyét. Az érvelés nem úgy hangzik, hogy van egy elégséges alap, és ezért van egy létező, hanem a létező léte bizonyítja, hogy az elégséges alap tételezése, egy igazságnak megfelelő aktus, hiszen, ha nem lenne ez az alap, akkor tarthatatlan lenne a rendszer azon állítása, hogy minden létezőnek megvan a maga alapja. Márpedig ez hozzátartozik az igazság természetéhez, csakúgy, mint a szubjektum és predikátum összekapcsolódása. Ennek az összekapcsolódásnak a lehetősége adja Leibniz számára azt is, hogy megkülönböztethesse az igazság elérésnek a priori és a posteriori formáit *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* című írásában: az a posteriori megszerzhető igazság nem más, mint tapasztalat útján megbizonyosodni az adott felvetés igazságáról; az a priori forma pedig a fogalomelemzés

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 11.o.

²⁶ Uo.

²⁷ Heidegger, M.: *Az alap lényegéről*. In: Heidegger, M.: *Útjelzők*. Szerk. Pongrácz T., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 129.o. Az idézett szövegrészből az ógörög fogalmi utalást elhagytam, az azonosság német megfelelőjére utalás pedig a szöveg fordítójának betoldása.

módszere, ahol igazságként fogadhatunk el mindent, ami nem mond ellent az ellentmondás elvének.²⁸ Ez a két megismerési mód a későbbiekben még Kantnál lesz megkerülhetetlen.

Mindabból, amit az alapelvek és az igazság kapcsolatáról feltártunk, munkánkra nézve az következik, hogy bár érdemes megvizsgálnunk Leibniz alapelvekről alkotott definícióit, hiszen ezekből rengeteg következtetés levonható, de a definícióknál sokkal kifizetődőbb az alapelvek használatának, és a belőlük levezett *következmények vizsgálata*. Úgy gondolom, a használat alapú közelítés egy eszköz lehet arra, hogy eloszlassuk a leibnizi első elveket övező anomáliákat, ugyanis, ha ragaszkodnánk ahhoz, amit Leibniz definícióként rögzít a tételeket illetően, és megkérdőjelezhetetlen igazság hordozóiként tekintenénk ezekre az adott definíciókra, akkor a következtetlenség feltárásán kívül nem sokat tudnánk mondani a témakörben. Mint látni fogjuk, egy definíció rögzítése után van, hogy Leibniz épp azzal ellentétesen használja fel az elvet (pl.: egy logikai szférában érvényes definíciót követően, ontológiai következményeket von le belőle). A jelenséget legfrappánsabban épp Ortega fogalmazta meg: „(...) Leibniz mintegy játszik az alapelvekkel, szereti őket, ám a tisztelet irántuk hiányzik belőle.”²⁹ Mindebből kifolyólag eljárásunknak hasonlóknak kell lenni, mint amit Adorno javasol a filozófiai terminológiák vizsgálatával kapcsolatban: a definíció sohasem elégséges, csakis körültekintő és alapos fogalom elemzéssel kiegészülve érhetjük el a kívánt eredményeket egy terminust illetően.³⁰

1.1.2. Az ellentmondás elve és az elégséges alap tétele

Ebben az alfejezetben a két legfontosabb leibnizi alapelv, az elégséges alap elve (*principium rationis sufficientis*), és az ellentmondás elve (*principium contradictionis*) kerül tárgyalásra, míg a következő fejezetben mindezt kiegészítjük egy harmadik elvvel, a megkülönböztethetetlenek azonosságának tételével (*principium indiscernibilium identitatis*). A fókuszba leginkább a három elv viszonya kerül. Természetesen Leibniz nem csak ezt a három elvet használja filozófiai rendszere felépítéséhez, de más elvek, mint az egyszerűség elve, vagy éppen a lehető legnagyobb változatosság elve, a leibnizi világtkép analízisének kerülnek tárgyalásra a következő főszakaszban. Az érvelés menete azért ezt a felosztást követi, mert míg a felsorolt három elvre elsődleges elvként tekintek, addig minden más Leibniz által használt elv ezekből származtatott elvként fogható fel. Ez a kijelentésem viszont máris magyarázatot kíván,

²⁸ A szöveg magyarul nem hozzáférhető, így angolul olvastam: Leibniz, G. W.: *Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas*. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 26.o.

²⁹ *EL*. 7.o.

³⁰ Adorno, T. W.: *Philosophische Terminologie*, Berlin:Suhrkamp Verlag, 2016.

és megvilágítja azt a problémát, aminek fontossága az elvek értelmezésének szempontjából elsősorú. A probléma az ellentmondás elve és a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvéből fakad. Hans Poser Leibnizről írott monográfiájában azt mondja,³¹ hogy Leibniznél két alapelv van: az elégséges alap tétele és az ellentmondás elve. Szerinte, ezekhez képest minden más elv (mint például a megkülönböztethetetlenek azonosságának a tétele is) származtatott. Ugyanakkor felhívja a figyelmünket arra is,³² hogy az ellentmondás tétele a leibnizi életművön belül három alakban is jelen van. Egyrészt Leibniz hivatkozik rá, mint bivalencia-elvre, azaz mint a kizárt harmadik tételére (egy kijelentés vagy igaz, vagy hamis, harmadik lehetőség nincs), megfogalmazódik mint tényleges ellentmondás tétel (azaz, hamis az, ami ellentmondást hordoz magában, és igaz minden ennek ellentmondó kijelentés), de találhatunk az elv kapcsán ontológiai megfogalmazást is, amely a kizárt harmadik elvét érvényesíti a létezőket illetően (azaz, valami vagy létezik vagy sem, de nincs harmadik lehetőség).³³ Poser itt megáll a felsorolásban, olvasatomban túl korán, bár tény, hogy elemzésében maga is számol legalább két további megfogalmazással. Az egyik még nem említett használata az elvnek a klasszikus azonosság elv ($A=A$), a másik pedig az ellentmondásmentesség értelmében történő használata (ami szerint egy állítás nem lehet ugyanabban az időpillanatban igaz és hamis is egyszerre). Számomra a nehézség abból fakad, hogy hogyan lehet az, hogy az azonosság elve és az ellentmondás elve összemosásra kerül a leibnizi gondolkodásban, illetve, ha már ez megtörténik, akkor miben különbözik az itt rögzített azonosság elv a megkülönböztethetetlenek azonosságának tételétől? Elöljáróban annyit érdemes rögzíteni, és a későbbiekben ennek bizonyítására fogok törekedni, hogy az azonosság elv és az ellentmondás elve két külön elvként is felfogható, de ezzel együtt állítjuk azt is, hogy a megkülönböztethetetlenek azonossága és az azonosság elv között nincs lényegi különbség.

Első lépésként mindenképp érdemes az alapelvek definícióit rögzíteni és tüzetesebb elemzés alá vonni őket. Véleményem szerint, az egyik legbeszédesebb szöveghely a Leibniz-Clarke levelezésből a második leibnizi levél 1. paragrafusában, ahol Leibniz mindkét elv meghatározását megadja:

„A matematika legfőbb alapja az ellentmondás, illetve az azonosság elve, azaz, hogy egy állítás nem lehet igaz és hamis egyszerre, és hogy ezért az A az A, és nem lehet nem-A. Ez az egyetlen alapelv elégséges, hogy az aritmetika és a geometria bármely részét, tehát minden matematikai alapvetet bizonyíthassunk. De továbblépve a matematikából a természetfilozófiához, egy másik alapelv szükséges, (...) nevezetesen az elégséges alap elve, ti.

³¹ Vö. Poser, H.: *Leibniz*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2018. 56.o. Később: *Poser*.

³² Uo. 58-59.o.

³³ Az elv használatának sokszínűségét a továbbiakban konkrét szöveghelyek elemzésével is bizonyítom.

az, hogy semmi sem történik egy olyan alap nélkül, amely meghatározza, miért inkább így, és nem másképp kell lennie.”³⁴

A szöveghely az alapelvekkel kapcsolatos három fontos tényezőre hívja fel figyelmünket. Az első, hogy itt is, ahogy korábban jeleztem, Leibniz az azonosság és az ellentmondás elvére egyetlen egy elvként hivatkozik. A második fontos megállapítás, hogy Leibniz kijelenti, hogy ez az egyetlen egy elv elégséges ahhoz, hogy a matematika bármely kijelentését bizonyíthassuk. Interpretációmban ebből két dolog következik: egyrészt Leibniz erre az elvre elsődlegesen (de nem kizárólagosan) mint logika-matematikai elvre tekint, hiszen kijelenti, hogy ebben a szférában bizonyító erejű; másrészt mivel ez az egyetlen elv elégséges, azt a következtetést vonhatjuk le (és ideiglenesen fogadjuk is el), hogy az elégséges alap elve nem logikai elv, hiszen nincs rá szükség a tételek bizonyításához! Ezt alátámasztja a citátum harmadik fontos megállapítása is, hogy ha *túl akarunk lépni* a matematikán a természetfilozófiáig, akkor be kell vezetnünk még egy alapelvet, ami ez esetben az elégséges alap elve lesz. Látható, hogy itt már a létezés szférájában és nem az igaz-hamis területén mozgunk, hiszen az alapelv ontológiai síkon definiálódik, egy történés létének mikéntjét határozza meg. Később Leibniz ekképpen ír az alaptételről: „ezen egyetlen alapelv segítségével (...) bizonyítható Isten léte, a metafizika és a természetes teológia minden más területe”,³⁵ amivel szintén az alapelv matematikán túli lehetőségeit adja meg. Ugyanakkor ez az elv nem hatástalanítja, csak kibővíti az azonosság és az ellentmondás elvét az ontológiai szférában, ahol ezek szintén érvényesek továbbra is. Hasonló következtetésekre jut Poser is, aki szerint „kizárólag az ellentmondás-elvvel a matematikai-logika struktúra-kijelentéseken túl semmilyen kijelentés nem alapozható meg a világról.”³⁶

A *Monadológiában* az ellentmondás elve következőképpen fogalmazódik meg: „(...) hamisnak mondjuk azt, ami ellentmondást foglal magában, és *igaznak*, ami ellentétes a hamissal, vagyis ellentmond annak.”³⁷ Láthatjuk, hogy csakúgy, mint a Leibniz-Clarke levelezés szövegében az ellentmondás elvének meghatározása itt is a logika területén marad, hiszen segítségével egy kijelentés igazságértéke határozható meg. Ha egy elvként kezeljük az azonosság elvével, akkor a tételt a *Monadológia* 35. paragrafusa alapján bővíthetjük úgy, hogy egy igaz kijelentést azonosság állításként kezeljünk, azaz olyan kijelentésként, amelynek

³⁴ A *Leibniz-Clarke levelezés*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. 28.o. Később: *LC*.

³⁵ Uo. 29.o.

³⁶ *Poser*, 61.o.

³⁷ *Monadológia*, 31.par.

„ellentéte nyilvánvalóan ellentmondást tartalmaz”.³⁸ Ez viszont egyben a szükségszerű észigazságok meghatározása is.³⁹ Visszatérve Poser elemzéséhez, ez azért rendkívül fontos, mert „az ellentmondásmentes kijelentések területének (...) olyan struktúrája van, amely mint matematikai-logika struktúra a teremtett világban sem lehet másként.”⁴⁰ Sőt, odáig megy, hogy azt állítja „olyan struktúrákról van szó, amelyek az isteni és emberi gondolkodásban közösek, és ezért egy isteni tervben éppúgy benne kell lakozniuk, mint az emberi gondolkodásban.”⁴¹ Azt mondhatjuk, hogy az észigazságoktól olyan igazságok, amelyek még Isten számára sem megkerülhetők, mintegy gondolkodásának részei („a szükségszerű igazságok (...) egyedül Isten értelmétől függenek, és annak belső tárgyai”),⁴² így abszurditás lenne elvárni tőle, hogy ezeket megváltoztassa, vagy ne érvényesítse a teremtett világban.⁴³

A leírtak magyarázatára Leibniz egy kiváló analógiát alkalmaz a szakirodalom által viszonylag keveset emlegetett emberi szabadságról szóló dialógusában.⁴⁴ Azt írja, hogy nem várhatunk el Istentől abszurd dolgokat (értsd: az észigazságok megszegését), hiszen az olyan lenne, mintha ő kérné tőlünk azt, hogy három érmét osszunk két egyenlő félre anélkül, hogy egyet is megtörnénk belőlük. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben Isten *lehetetlen* dolgot kérne, és éppen így mi is a lehetetlenség tartományában vagyunk akkor, amikor azt kérdezzük, Isten megtehetné-e, hogy az észigazságoknak (vagy éppen az ellentmondás tételének) ellentmondó elveket alkalmazzon?

Más a helyzet viszont az elégséges alap tételének kifejtésével. A *Monadológiában* a tétel következő megfogalmazásával találkozhatunk: „egy tény nem lehet valóságos vagy létező, és egy kijelentés nem lehet igaz, ha nincs elégséges alapja annak, hogy miért van így és nem másképp, noha ezeket az alapokat legtöbbször nem ismerjük.”⁴⁵ Ez a meghatározás lényeges ponton tér el a Clarke-kal folytatott levelezésben elhangzottól, hiszen az elégséges alap tétele itt már a kijelentés igazságára is kiterjed, úgyhogy korábban tett (de jelzett, hogy csak

³⁸ Uo. 35.par.

³⁹ Vö. Uo. 33. par.

⁴⁰ Poser, 60.o.

⁴¹ Uo. 61.o.

⁴² *Monadológia*, 46. par.

⁴³ A problematika megjelenik Borosnál is, aki a következőképpen fogalmaz: „az örök igazságok Isten értelmétől, nem pedig akaratától függenek, s az értelem általánosságban éppen az a *raison* vagy *ratio*, vagyis ésszerű indíték, amely még az isteni akarat működésének is elengedhetetlen feltétele. Az akarat semmi esetre sem tehetne volna meg, hogy pusztán önmagára hagyatkozván a matematikai igazságok más rendszerét hozza létre.” Lásd: Boros G.: *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő, 2009. 57.o. Később: *Leibniz gyakorlati filozófiája*.

⁴⁴ Leibniz, G. W.: Dialogue On Human Freedom. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R., Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. Az analógia szöveghelye: 116.o.

⁴⁵ *Monadológia*, 32.par.

ideiglenes) kijelentésünket, miszerint az elégséges alap elve csak ontológiai elv, felül kell bírálnunk. Ugyanakkor tarthatjuk az álláspontunkat, hogy elsődleges jelentése nem a logika értelméből származik. Sleigh szerint ebből a paragrafusból két tétel állítható fel, egyik az oksági elv, a másik az igazság feltételeinek meghatározásaként:⁴⁶

1. Bármely tény, esemény vagy állítás azért létezik, mert van egy ok, ami meghatározza, hogy ez létezzon és ne bármi más.
2. Bármely p állítás esetén, ha p igaz, akkor elégséges oka van annak, hogy miért p.

Adódik viszont a kérdés, hogy milyen kapcsolatot feltételezhetünk az elv logikai és ontológiai használata között? Ehhez az alapelv további megfogalmazásainak bevonására van szükség. Az *alapvető igazságok* szövegében, bár explicit nincs kimondva, hogy az elégséges alaptételről van szó, azt olvashatjuk, hogy „semmi nincs ok nélkül, vagyis nincs semmiféle hatás ok nélkül”,⁴⁷ de hasonlóan az okokra építkezik a *Teodícea* 44. paragrafusa⁴⁸ is. Az elégséges alap mint minden változás okának szemlélete köszön vissza egy de Volderhez írt levélben is: „Elismerem, hogy minden dolog saját állapotában marad, amíg nincs oka annak, hogy ez megváltozzon; ez egy szükségszerű metafizikai alapelv.”⁴⁹ Ezen a szöveghelyen különösen fontos kiemelni, hogy a minden változás esetén okot feltételező kijelentést nem logika, hanem metafizikai szükségszerűségként definiálja, miközben –emlékezzünk vissza a *Monadológiából* származó meghatározásra – alapról beszélt akkor, mikor a kijelentések igazságtartalma kapcsán említette a tételt.

Michael-Thomas Liske szerint, döntő jelensége van az elégséges alap elve kapcsán az alap (*ratio*) és az ok (*causa*) megkülönböztetésének. Azt írja: „a tézis, hogy létezik egy alap (*ratio*), a pusztá lehetőségek fogalmi-logikai, illetőleg a fogalmi szükségszerű tartományára is vonatkozik. Ezzel szemben az ok (*causa*), valós alapot jelent.”⁵⁰ Ezzel Liske nem állít

⁴⁶ Sleigh két állítása az angol nyelvű szövegben: „(f) For any fact (or event or entity) e that obtains (or exists), there is some reason why it obtains (or exists) and is not otherwise. (g) For any proposition p, if p is true, then there is a sufficient reason why p is true.” Lásd: Sleigh, R. C., Jr.: Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings. *Midwest Studies in Philosophy*, 8, (1), 1983. 198.o. Később: *Sleigh*.

⁴⁷ Leibniz, G. W.: Az alapvető igazságok. In: Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 162.o. Később: *AI*.

⁴⁸ Vö. Leibniz, G. W.: Essays on the Justice of God and the Freedom of Man in the Origin of Evil. In: Leibniz, G. W.: *Theodicy - Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, szerk. Farrer, A., Oxford:BiblioBazaar, 2007. Később: *Theodicy*.

⁴⁹ Ezt az 1699-ben de Voldernek írt levelet, a magyar fordítás nem tartalmazza. Leibniz, G. W.: From the Letters to de Volder. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 172.o. Az idézett szöveghely angolul: „I admit that each and every thing remains in its state until there is a reason for change; this is a principle of metaphysical necessity.”

⁵⁰ Liske, M-T.: *Leibniz*. Typotex Kiadó, Budapest, 2013. 75-76.o. Később: *Liske*.

kevesebbet, mint azt, hogy Leibniz egyszerre működteti az elvet, mint a megismerés alaptézisét, és mint egy ontológiai elvet, azaz, hogy gondolkodásunk minden eleme épp úgy visszavezethető egy elégséges alapra, mint ahogy egy létező elégséges alapja (létezésének, ráadásul épp-így-létezésének oka) is megtalálható a teremtés rendjében. Ebből következik az is, hogy Leibniz „a legáltalánosabb létkérdés kapcsán ugyanúgy feltételezhet egy alapot, hogy miért létezik egyáltalán bármi is, s miért nem inkább a semmi, mint a tartalmilag meghatározott egzisztenciát firtató speciálisabb kérdésben, hogy vajon miért éppen ez és nem valami más létezik.”⁵¹

Fontos látnunk, ismételten Poser gondolatmenetét citálva, hogy az alapelv három szinten is alkalmazásra kerül a leibnizi gondolkodásban. Egyrésztől egy „mindenkori *causáról* van szó”,⁵² hiszen minden dolog létezésének (és miként létezésének) megvan a maga oka, amely oknak szintén van egy elégséges alapja, és így tovább a legvégső alapig. Bár Poser a dolgok „végtelen kauzális láncáról”⁵³ ír, nyilvánvalóan téved, hiszen egy idő után ott lesz Isten, mint minden dolgok oka és döntése, mint elégséges alapja a dolgok létezésének. A másik két szint, amit Poser említ, hogy az elégséges alap elve érvényes lesz az isteni cselekvés cél-okaira (ez esetben a „mindenkori *ratióról* van szó”⁵⁴) csakúgy, mint az emberi cselekedetek okaira, ahol „a *causa* és *ratio* összekerül, ha okkal cselekszünk úgy, ahogy cselekszünk.”⁵⁵ Ha nem tévedek, Poser ezt úgy értheti, hogy míg egyrésztől az ember része a világnak, és ezáltal a világban ható erők (okok) láncolatának is részese, addig, mivel szabad akarattal rendelkezik, cselekvéseinek indítékai lehetnek, amelyek Istenhez teszik hasonlónak. Ha az ember cselekszik, és okkal cselekszik, akkor ezt egy megalapozott döntésre hagyatkozva teszi. Nyilván ebben az esetben az alap fogalmi-logikai formájában értendő. Viszont Poser még ennél is tovább terjeszti a *causa* és *ratio* kapcsolatának szféráját: „Ez persze érvényes az egész teremtésre, mert benne az isteni *ratio* természetes *causává* válik, [ezért világunk] egyszerre része mind egy kauzális láncnak, mind pedig kifejezése Isten, mint a világ teremtője, akaratának, tehát eleme egy célokra nyugvó megalapozásnak: a *causae* voltaképpen *rationes*.”⁵⁶ Ez az egybeesés garantálja Poser szerint azt is, hogy itt nem két különböző alapelvről, hanem ugyanannak az elvnek a két aspektusáról esik szó.

⁵¹ Uo.

⁵² Poser, 63.o.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo.

Mint láttuk, az ellentmondás-elve (bármely megfogalmazásában is), mint szükségszerűség adott, a szükségszerű észigazságok vezethetők le belőle, azaz a világ olyan állapotai, amelyek kapcsán azt mondhatjuk, nem állhatna fenn másképp (pl.: az abszurditás kategóriájába esik, hogy valami egyszerre A és nem-A is). Az elégséges alap tétele viszont a tényigazságok keretei között is működik,⁵⁷ azaz a világ olyan eseményei, fennállásnak olyan aspektusai kapcsán, amelyek lehettek volna másképp is, az ellentétük elképzelhető (pl.: mindig elégséges alapja van annak, ha egy adott időpillanatban esik az eső, de elképzelhetnénk egy olyan világot is, ahol épp ott és akkor, ez az eset nem áll fenn, és épp nem esik). Leibniz *De contingentia* című írásában a következőket olvashatjuk a megkülönböztetésről: „A szükségszerű igazságok azok, amelyek bizonyíthatók a fogalmak analízisével (...), vagyis a szükségszerű igazságok az ellentmondás elvétől függenek. A kontingens igazságokat nem lehet az ellentmondás elvére redukálni (...)”⁵⁸ -írja. Ebből kifolyólag a kontingens igazságok, azaz a tényigazságok az ellentmondás elve helyett az elégséges alapra támaszkodhatnak. Ez viszont felvet egy érdekes problémát! Idézhetjük Posert, aki szerint: „A tényigazságok mind megfelelnek az elégséges alap elvének. Minthogy az elégséges alap elve éppúgy, mint a tényigazságok nem vezethetők vissza az ellentmondás elvére, ez az elv nem abszolút szükségszerű, hanem kontingens.”⁵⁹ Meglepő, de ez az interpretáció amellet érvel, hogy az elégséges alap tétele kontingens tétel, hiszen minden szükségszerűség az ellentmondás elvére vezethető vissza, azaz, ha van valami, amivel kapcsolatban ezt nem tudjuk megtenni, akkor arról biztosan állíthatjuk, hogy nem szükségszerű. Márpedig az elégséges alap elve, mivel az ellentmondás elvével egy szinten álló alapelv, nem vezethető vissza e másik tételre, ezért nem állíthatjuk róla, hogy szükségszerű.

Ugyanakkor Poser interpretációjával szemben is felhozhatunk érveket, például, ha megfontoljuk azt, amit Rodriguez-Pereyra ír az ellentmondás elv és az elégséges alapelv viszonyával kapcsolatban.⁶⁰ Ő azon az állásponton van, hogy a két első elv folyamatosan betör egymás tartományába, és van köztük egy körkörös megalapozási aktus. Úgy véli, hogy mivel a szükségszerű igazságokat az ellentmondás elve alapozza meg, márpedig az elégséges alap

⁵⁷ Vö. *Monadológia*, 36. par.

⁵⁸ „Necessary truths are those that can be demonstrated through an analysis of terms (...), That is, necessary truths depend upon the principle of contradiction. Contingent truths cannot be reduced to the principle of contradiction (...).” Leibniz, G. W.: On Contingency. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 28.o.

⁵⁹ *Poser*, 62.o.

⁶⁰ Lásd: Rodriguez-Pereyra, G.: The Principle of Contradiction, Sufficient Reason, And Identity of Indiscernibles. In: Antognazza, M. R. (szerk.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. New York: Oxford University Press, 2018. 53.o. Később: *Pereyra*.

szükségszerű igazság, ezért elkerülhetetlen, hogy az ellentmondás elve legyen annak is alapja, már csak azért is, mert a tényigazságok ugyanúgy képtelenek megszegni az ellentmondás elvét, mint a szükségszerű tényigazságok. Ugyanígy az elégséges alap elvét érvényesnek tekinti az észigazságok tartományában is, tehát ami úgy tűnhet számunkra, az, hogy az észigazság és tényigazság világa két egymástól független birodalom, két uralkodóval az ellentmondás elvével és az elégséges alap elvével, ez még sincs teljesen így, mert a két „király” nemcsak, hogy megossza egymással birodalmukat, hanem megalapozásukat egymás területéből nyerik. Pereyra szerint az elvekhez hozzárendelt két birodalom (azaz, ahogy ő használja: a matematikai igazságok, és a természetfilozófiai igazságok birodalma) csak annyit jelent, hogy az adott uralkodó elv a tartomány összes állítását kellően kielégíti, de nem mond semmit az elv megalapozásáról.

Vitathatatlan, hogy Pereyrának igaza van, amikor arról beszél, hogy a tényigazságok sem lehetnek ellentmondásosak, ha ellentmondáson azt értjük, hogy semmi sem lehet egy időben A és nem-A egyszerre. Ez igaz az elégséges alap elvére is, hiszen egy potenciális létezőnek vagy megvan az elégséges alapja, hogy létezzen, és ez esetben létezik is, vagy nincs meg, és nem létezik; nincs harmadik lehetőség. De sem én, sem Poser nem ezen az alapon érveltünk az elégséges alap kontingenciája mellett. Pereyra érve nem terjed ki az ellentmondás elv azon interpretációjára, amelyre a fentiekben építettük gondolatmenetünket, azaz arra, hogy az elégséges alap kontingens abban az értelemben, hogy nem elképzelhetetlen egy világ, ahol egy adott létezőnek nincs meg az elégséges alapja, sőt egy olyan világ sem lehetetlen, ahol a létezők létezésnek alapja Isten pusztá közönyével magyarázható (ez persze nem igaz a valóban teremtett világ keretein belül). Érdeemes azt is megjegyezni, hogy a tartományok egymásra gyakorolt hatását egy harmadik tartomány bevezetésével is magyarázhatjuk, így tesz Sleigh is, aki a következő három birodalmat (a megismerés három formáját) különbözteti meg Leibniznél: egy matematikai-logikait az ellentmondás elvének uralma alatt, egy természetfilozófiait az elégséges alap uralma alatt és egy kísérleti a posteriori tudásformát, ahol a tudás nem más, mint az előző elvek helyes használata.⁶¹

Ha viszont elfogadjuk az elégséges alap kontingens voltát, akkor abból az következik, hogy nem úgy áll a dolog, mint az ellentmondás elvével, hogy Istennek akaratától függetlenül is igazodnia kellett hozzá, hanem úgy, hogy ha Isten nem akarta volna érvényesíteni az elégséges alap elvét, akkor megtehetette volna, hogy nem érvényesíti, azaz például teremthetett volna két

⁶¹ Lásd: *Sleigh*, 194-195.o.

teljesen egyforma létezőt, és véletlenszerűen (tehát elégséges alap nélkül) helyezhette volna őket két különböző helyre a világban.

Számomra a probléma abból adódik, hogy ez a fajta interpretáció a szükségszerűség csak egyetlen egy formájával számol a leibnizi filozófiában. Az érvelés, ami alapján az elégséges alap tételét kontingensnek nyilvánítottuk csak az abszolút szükségszerűség szemszögéből kontingens, de emellett Leibniz még megkülönbözteti a szükségszerűség két további fajtáját is: a hipotetikus és a morálisat.⁶² Abszolút szükségszerű, aminek az ellentettje lehetetlen. A hipotetikus szükségszerűség az isteni mindentudás, az események előre látásának magyarázatánál fontos, röviden úgy foglalhatnánk össze, hogy egy jövőbeli esemény nem azért következik be, mert Isten előre látja, hanem Isten azért látja előre, mert bekövetkezik (pl.: egy cselekvő személy szabad döntésének következtében). Az érvelés szempontjából viszont a harmadik típus a legfontosabb: a morális szükségszerűség. Leibniz szerint Isten, „akinek mindenek felett álló bölcsessége van, a legjobbat választja.”⁶³ Bölcsessége révén tudja mi a legjobb választás, jósága révén pedig a lehető legjobbat fogja választani. Ezt morális szükségszerűségből teszi, hiszen egy jóságos lény, csak és kizárólag akkor cselekszik „saját természetének megfelelően”,⁶⁴ ha a választást a legjobb elve vezérli. De Leibniz szerint „nem lesz kevésbé szabad emiatt; épp ellenkezőleg a legtökéletesebb szabadság, ha semmi sem akadályozza abban, hogy a legjobb módon cselekedjen.”⁶⁵ Azt mondhatjuk, Isten szabadságát épp az korlátozná, ha nem tudna saját természetének megfelelően cselekedni, és hiába *akarná* a legjobbat választani, valami ezt megakadályozná. Isten persze választhatná a rosszat, mint lehetőség adott számára, de akkor saját természetének ellentmondóan cselekedne, és egy ellentmondásos helyzet alakulna ki: egy természete szerint jóságos létező rossz dolgokat tesz, tehát vagy hatalma hiányos, és nem tud jóságos módon cselekedni (ami Isten vonatkozásában nyilvánvalóan elvetendő feltételezés), vagy pedig cselekedetei *ellentmondanak* természetének, ami ismét abszurd helyzetet szülne, és csak azzal tudnánk feloldani, ha azt mondanánk, hogy Isten valójában nem is jóságos, hiszen saját természetéből fakadóan rosszat akar, ez pedig megint csak egy Istenről nem tehető állítás a leibnizi keretek között. Ezért kerül bevezetésre a morális szükségszerűség fogalma.

De hogyan kapcsolódik ez az elégséges alaptétel feltételezett kontingenciájához? Meglátásom szerint a tétel érvényesítése a világ teremtésekor és a világban lévő létezőket

⁶² Vö. LC, 59-60.o.

⁶³ Uo. 60.o.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Uo.

illetően bár nem abszolút szükségszerű, de mégis szükségszerű *morális* értelemben! A tétel érvényesítése garantáltan a legbölcsebb és legjószágosabb döntés volt Isten részéről, hiszen, ha nem így lenne, akkor Isten olyan döntést hozott volna, ami ellentmondana saját természetének, márpedig ezt az előzőekben már levezettem, hogy miért nem fogadhatjuk el. Ha az elégséges alap tételének érvényesítése morálisan szükségszerű, akkor semmiképp sem kontingens, hiszen ez esetben, ugyan abban az időpillanatban szükségszerű és kontingens is lenne egyszerre, ami pedig az ellentmondásmentesség tételét sértené meg.

Ezt látszik igazolni Bertrand Russell megkülönböztetése is, aki szerint Leibniznél az alapelv egy általános és egy speciális használatáról kell számot adnunk. Az elégséges alap elve általános értelemben minden olyan világra vonatkozik, amelynek létezése lehetséges (tehát nem hordozz magában ellentmondást), míg az alaptétel speciális használata csak a megvalósult (aktuális) világra vonatkozik.⁶⁶ Bár a megkülönböztetés furcsának tűnhet, úgy vélem Russellnek igaza lehet a kérdést illetően, hiszen míg minden lehetséges világnak kell, hogy legyen egy ontológiai szempontból elégséges alapja (ami miatt *létezhetne*), ennek a világnak viszont nem csak ontológiailag, hanem morálisan is elégségesnek kell lennie (ezért ez *létezhet*).⁶⁷

⁶⁶ Vö. Russell, B.: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London és New York:Routledge, 2005. 64.o. Később: *Critical Exposition*.

⁶⁷ Egy érdekes kutatási lehetőség, hogy pár évtizeddel később Diderot-nál az elégséges alap elve a funkció elveként köszön vissza. Bár az elégséges alap elvének funkció elvbe történő transzformációjára az egész diderot-i életművön belül található példákat, a legeklektásabb megnyilvánulása mégis híres szövegében a *Levél a vakokról* címet viselő írásban érhető tetten. Lásd: Diderot, D.: *Levél a vakokról*. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. Az elégséges alap elve kapcsán arról beszéltünk, hogy minden, ami a világon van, rendelkezik egy alappal, hogy miért úgy jelenik meg ahogy, és ami létalapját is adja, hogy miért létezik egyáltalán, ahelyett, hogy ne volna. Leibniznél ez az alap gyakran transzcendens, az isteni döntésben, elhatározásban található meg. Meglátásom szerint Diderot-nak éppen azért volt szüksége az elégséges alap elvét funkció elvvé transzformálnia, hogy kiiktathassa a transzcendens dimenziót. Hiszen miről is van nála szó imént említett szövege gondolatmenetében? Minden olyan tulajdonság és képesség, amelynek nincs funkciója egy egyed (jelen esetben egy emberi egyed) esetében, eltűnik vagy meg sem jelenik az egyed eszköztárában. Azt mondhatjuk, hogy a funkciótlanná vált képességeknek nincs meg az elégséges alapjuk arra, hogy egy egyed képességrepertoárjához tartozzanak. Ezt az alapot viszont már nem Isten adja meg, hanem az egyén tevékenykedése a világban, beleértve az egyén és környezet interakcióját is.

Diderot egyik klasszikus példája, hogy miért sokkal jobb egy nem látó személy tapintása, mint látó társaié. Egy látó személy esetén, aki leginkább a látvány alapján tájékozódik a világban a tapintás kifinomultsága sokkal jelentéktelenebb, funkcióját veszített, hiszen nem a tapintás által képezi le a világot. Mondhatni, a látó egyed esetén nincs elégséges alapja annak, hogy ez az érzékelés kifejlődhessen annak maximum fokán.

Ennél viszont sokkal érzékletesebb, ahogy a vak személyek erkölcséről gondolkodik, hiszen még a morál területén is alkalmazza a funkció alapú érvelést. Így ír a vakok szemérmességéről: „A szemérmességből nem csinál nagy dolgot: ha ruhája nem óvna őt a kellemetlen időjárástól, alig értené meg rendeltetését s őszintén megvallja, hogy nem képes rájönni, miért fedjük be testünk bizonyos részeit inkább, mint másokat (...)” Lásd: Uo. 21.o.

Hasonló érvszerkezet miatt mondja azt is, hogy a vakoknál az empátia kevésbé fejlettebb: „Mivel minden külső megnyilvánulás közül, melyek bennünk a szánakozást és a fájdalom képzeit ébresztik föl, a vakokat csak a panasz indítja meg, gyanítom, hogy ők általában embertelenek. Mi a különbség egy vak számára két ember között, akik egyike vizel, másika pedig jajszó nélkül a vérét ontja?” Lásd: Uo. Nyilvánvaló tévedései ellenére Diderot idézett passzusai nagyon beszédesek. Szerinte a vak ember erkölcsében is csak annak és kizárólag annak lesz meg az elégséges alapja, azaz azok az aspektusok jelennek meg moráljukban, amelyek számukra megvan a

I.1.3. Az azonosságból fakadó problémák elemzése

Eddig az ellentmondás elvét és az elégséges alap elvét vizsgáltuk meg, az elkövetkezendőekben az azonosság tétel és a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve kerül tárgyalásra. Csakúgy, mint a korábbiakban, amikor rögzítettük a vizsgálandó tételek definícióját, itt is érdemes egy hosszabb szövegrészlettel kezdeni, ami rávilágít a tételek közötti feszültség mikéntjére. Az idézet forrása az *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ahol Theophil szájából hangzanak el ezek a mondatok, ami azért fontos, mert köztudott, hogy Theophil a dialógus azon szereplője, aki Leibniz gondolatainak képviselője:

„Nem látom, hogyan lehetne ez a tétel: az ugyanaz nem különböző, eredete az ellentmondás elvének és könnyebben felfogható, mert nekem úgy tűnik, hogy nagyobb szabadságot adunk magunknak, ha azt állítjuk, hogy A nem B, mintha azt mondjuk, hogy A nem egyenlő A-val. Az ok, amely megakadályozza, hogy A B legyen, az, hogy B magában foglalja nem A-t.”⁶⁸

A szövegrészlet az eddig még nem definiált megkülönböztethetetlenek azonossága tételt határozza meg, *az ugyanaz nem különböző* kijelentésben. Az elvről azt tudjuk meg, hogy Leibniz szerint ez egy származtatott elv, az ellentmondás elve megelőzi az elvek rangsorában. Alapvetőbb a megkülönböztetés, hogy el tudjuk különíteni A-t nem A-tól, minthogy döntést tudunk hozni A és B viszonyát illetően. „Ez onnan van, hogy mivel az egyik (az általános maxima) az alapelv, a másik (vagyis valamely ideának egy másik, ellentétes ideáról való tagadása) annak alkalmazása”⁶⁹ –írja. Eredendőbb tétel annak lehetetlenségének kimondása, hogy egy háromszög ugyanabban az időben háromszög meg nem is, minthogy a háromszög nem kör. Meglátásom szerint viszont, ahhoz, hogy elfogadjuk, hogy A nem B, nem elég annak előzetes ismerete, hogy A nem egyenlő nem A-val, hanem az azonosságtétellel is rendelkezünk kell, azaz $A=A$. Az azonosság elve éppúgy meg kell, hogy előzze az *ugyanaz nem különböző*

funkciója. Embertelenek mindaddig, amíg nem hallanak panaszt, hiszen látvány útján nem, csak hallás útján képesek információkat szerezni.

A morál azon aspektusai, amelyek viszont megjelennek vak személyeknél, már kellő funkcióval is felruháztak: „Először is azt vettem észre, hogy bámulatos ellenszenvvel viseltetett a lopással szemben. Ez az érzés ő benne két okból ered: onnan, hogy könnyűszerrel meg lehet őt lopni anélkül, hogy észrevette volna és talán még inkább onnan, hogy könnyen észre lehetett venni, amikor ő lopott” –írja egy nem látó személyről alkotott beszámolójában. Lásd: Uo.

De ugyanilyen logika alapján felveti, hogy a látó személyek erkölce is tökéletlen egy olyan lény szemszögéből, aki több érzékszerve révén, jobban képes átlátni a világban történő eseményeket: „Ó asszonyom! mily elütő a vakok erkölce a mienktől! mennyire különböznék egy süketé a vakétól és egy olyan lény, akinek egy érzékkel több lenne, mint nekünk, mily tökéletlennek találná erkölcsünket, hogy ennél rosszabbat ne mondjak!” Lásd: Uo. Mivel ez az érzékszerv számunkra nincs, így az általa (nem) nyújtott információk nem is adhatnak elégséges alapot annak, hogy morálunkban változások történhessenek.

⁶⁸ *ÚÉ*, 52.o.

⁶⁹ Uo. 51.o.

felismerését, mint az A nem egyenlő A-val tétele. Ráadásul az ugyanaz nem különböző kijelentését ugyanúgy felírhatjuk az $A=A$ tétellel (miszerint A, amely nem különbözik A-tól ugyanaz, vagyis egyenlő), mint ahogy az A nem B kijelentéssel is kifejezhetjük. De ha elfogadjuk, hogy a megkülönböztethetetlenek azonosságának előfeltétele az azonosság és az ellentmondás elve, akkor azt mondhatjuk, hogy ebből a szempontból nem véletlen, hogy Leibniz összemossa az azonosság-tételét és az ellentmondás elvét, és mint az előző fejezetben láttuk egy elvként hivatkozik rá; de látnunk kell azt is, hogy ha így tesz, éppen a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét szegi meg, és ugyanannak (hiszen egy tételként állítja) két különböző nevet ad: az azonosság és az ellentmondás elve. Ráadásul mivel a két elv formális logikai megjelenítése sem azonos, hiszen az egyik egyenlőséget állít, a másik viszont tagadást tartalmaz (még ha kétszereset is), a két tétel nem megkülönböztethetetlen.⁷⁰ Még ha a két tétel ugyan az a kijelentés is, csak más és más irányból megközelítve, mégis megkülönböztethetőek a mentén, hogy ez a megközelítés melyik irányból történik.

Ugyanakkor az elvekben rejlő különbség más szempont alapján is bizonyítható. Az ellentmondásmentesség-elve, mint korábban bizonyítottam, abszolút szükségszerűség, Isten nem teremthetne egy ellentmondásokkal teli világot, még Isten számára sem lehetséges az elv megszegése. A megkülönböztethetetlenül azonosnak teremtett létezőkről viszont a következőt olvashatjuk: „Amikor tagadom, hogy lenne két tökéletesen egyforma vízcsepp, vagy bármilyen két másik egymástól megkülönböztethetetlen test, nem azt mondom, teljességgel lehetetlen ilyeneket feltételezni, hanem hogy ez ellentétes az isteni bölcsességgel, és ennél fogva nem is létezik.”⁷¹ Ismételten a morális és abszolút szükségszerűség különbségénél találjuk magunkat. Az ellentmondás nélküli világ szükségszerű, mert lehetetlen lenne ennek mentességét nem alkalmazni a világ teremtésekor, az azonosság elvének kerülése, viszont az isteni bölcsesség függvénye. Ennek az elvnek sajátos dinamikája van az elégséges alap elvével is, ugyanis az azonosság kerülése épp az elégséges alap elvének meg nem szegése miatt lesz nélkülözhetetlen. Isten „bölcsessége nem engedi, hogy ugyanabban az időben két tökéletesen egyforma és egyenlő kockát helyezzen el, mert semmiképp sem találhat alapot arra, hogy különböző helyet jelöljön ki nekik.”⁷² Ha két kocka teljesen megkülönböztethetetlen, akkor Isten számára teljesen *közömbös*, hogy egyiket az egyik helyre, másikat pedig a másokra helyezze, és így nincs

⁷⁰ Mint ismeretes, Kant is ebbe az irányba indul el. Ezt a leibnizi elemzéseket követő szakaszban részletesen is tárgyalom.

⁷¹ LC, 64.o.

⁷² Uo. 77.o.

elégséges alapja döntésének, csak az „indíték nélküli akarat.”⁷³ A megkülönböztethetlenség pedig éppen abból fakad, hogy $A \text{ kocka} = A \text{ kockával}$ (tehát az azonosság elvből), és nem abból, hogy $A \text{ kocka} \neq B \text{ kocka}$.⁷⁴

Érdeemes számot vetni Pereyra állításával is, aki szerint Leibniznél a szubsztancia egyedi fogalma magában foglal mindent, ami igaz rá, éppen ezért (ebből a *mindenből* kifolyólag) A szubsztancia fogalma magában foglalja, az A-val való azonosítás fogalmát is.⁷⁵ Márpedig, ha ezt a tézist elfogadjuk, akkor ellentmondásnak kell bélyegeznünk azt a szemléletet, hogy van két teljesen megkülönböztethetetlen, de nem azonos dolog a világegyetemben. Ez utóbbi esetben ugyanis fennállna a lehetőség, hogy van A1 és A2, amely megkülönböztethetetlen, de míg A1 azonosítható A-ként (mert ez, mint egyedi szubsztancia magában foglalja az A-val való azonosítás lehetőségét), addig A2-vel ugyanezt nem tehetjük meg, tehát A egyszerre lenne azonos A-val, és nem azonos A-val (hiszen ez is A az elv alapján, mert a megkülönböztethetetlenek azonosak!), ami sértené az ellentmondás elvét. Boros szavaival élve akár azt is mondhatjuk, hogy a szubsztancia saját magával való azonosításának igazsága a bennefoglaltság első formája:

„(...) minden igaz állítás esetében az „igazság” *bennefoglaltságot* jelent, azt, hogy a predikátum benne foglaltatik a szubjektum fogalmában. Ennek pedig két formája van: mikor a kijelentés azonosság - tehát már az állítás felszíni szerkezetében is látható az egybeesés: $A \text{ est } A$ -, illetve mikor a felszíni szerkezet ugyan nem mutat egybeesést, de akkor is fel kell tennünk, hogy a predikátum fogalma legalább a logikai mélyszerkezetében benne foglaltatik a szubjektumában.”⁷⁶

Az elv feltárásához, nem kell a fogalmak logikai mélyszerkezetéig ereszkedünk, hiszen már a felszíni szerkezetben felismerhetjük, hogy $A=A$ -val, azaz a vizsgált szubsztancia azonos önmagával.

Visszatérve a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvének használatára, a tétel azért is rendkívül fontos Leibniz számára, mert ennek segítségével utasítja vissza Clarke érveit,

⁷³ Uo. 77.o.

⁷⁴ Egy külön értekezésben érdemes lenne kitérni arra a megkülönböztetésre is, amit Boda tesz meg egy levezetésében, miszerint Leibniznél egyszerre működik a *megkülönböztethetetlenek azonosságának elve*, és az *azonosak megkülönböztethetlenségének elve*. Meglátásom szerint a két elv az $A=A$ és az $A \neq B$ elveknek feleltethető meg. Ha viszont ez valóban így van, akkor az még egy érvet jelent amellet, hogy az azonosak megkülönböztethetlenségének elve és az ellentmondás elve, nem ugyanaz az elv. Az viszont már egy nehezebb kérdés, hogy ebből a szempontból a megkülönböztethetetlenek azonossága és az azonosak megkülönböztethetlensége milyen viszonyt ápol egymással. Lásd: Boda M.: *Az azonosság egy jellemzője: a Leibniz-elv*. In: Boda M.: *Az emberi tudatosság: Filozófiai problémák és megoldások*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007.

⁷⁵ *Pereyra*, 61.o.

⁷⁶ *Leibniz gyakorlati filozófiája*. 49.o.

amelyben a teret (és az időt is) reális létezőnek tekinti. Leibniz szerint „a tér nem más, mint a dolgok létezésének rendje”⁷⁷, azaz ideális létező, és azt állítja, ez nem is lehetne másképp, hiszen egy reálisan létező homogén tér két pontja egymástól teljesen megkülönböztethetetlen lenne, és így éppen ugyanúgy sérülne az elégséges alap tétele, mint a két megkülönböztethetetlen kocka elhelyezésének példájában. Itt is ugyanarról van szó, ha a tér A és B pontja teljesen egyforma, Istennek az önkényen kívül nincs semmi más, amire támaszkodhatna, hogy egy adott létezőt miért az A pontba és ne a B-be helyezzen el, mint fordítva. „Ezért Isten nem választ ki úgy egy kockát, hogy ne választaná ki hozzá egyidejűleg annak helyét is; és soha nem fog megkülönböztethetetlenek között választani”⁷⁸ - írja.

Végezetül a tétel kapcsán fontos rögzítenünk még, hogy önmagában a dolgok számszerűsíthetősége (tehát, hogy többen vannak), nem elegendő a megkülönböztethetőség kritériumának. Leibniz kijelenti, hogy „a középszerű filozófusok tévedtek, amikor úgy hitték, léteznek solo numero vagy csupán abból kifolyólag különböző dolgok, hogy történetesen ketten vannak.”⁷⁹ Máshol így fogalmaz: „nem lehetséges a természetben két, egymástól pusztán numerikusan különböző egyedi létező.”⁸⁰ Ebből az következik, hogy a természetben nem is vagyunk képesek a megkülönböztethetetlenek azonossága elvére példákat találni; az elvről csak és kizárólag a matematika segítségével lehet fogalmunk, ahol konkrét példákat találunk teljesülésére; pl.: két ugyanolyan átmérőjű kör „ugyanaz” a kör geometriai értelemben, függetlenül attól, hogy az egyik a táblán van megszerkesztve, a másik meg a tankönyvben.

Meg kell jegyeznünk, hogy a megkülönböztethetlenség ezen szemlélete igen sok kritikát kapott, nem is alaptalanul. Az egyik legérdekesebb, amit a problematikával kapcsolatban olvashatunk, Adams tanulmánya,⁸¹ aki a *majdnem megkülönböztethetetlen ikrek* lehetőségével igyekszik az elvben rejlő nehézségekre felhívni a figyelmet. Példájában szerepel két iker, akik csak egyetlen egy jelentéktelen dologban különböznek, méghozzá abban, hogy egy azonos éjszakán, azonos időpontban álmodott álmoképban az egyikőjüket egy háromszarvú tűzokádó szörnyeteg üldözte, míg a másikat egy ugyan ilyen szörny csak két szarvval. Adams érvelése szerint, mivel az álmoképban megjelent szarvak számának nem tulajdoníthatunk lényeges hatást az ikrek gondolkodására, viselkedésére, ezért kvalitatíve két teljesen megkülönböztethetetlen ikerrel fogjuk szembe találni magunkat, akik mégsem lesznek

⁷⁷ LC, 65.o.

⁷⁸ Uo. 77.o.

⁷⁹ LC, 65.o.

⁸⁰ AI, 163.o.

⁸¹ Lásd: Adams, R. M.: Primitív egészség és primitív azonosság. In: *Modern metafizikai tanulmányok*, szerk. Farkas K. és Huoranszki F., ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2004.

azonosak, hiszen az álomképben különbség van a szarvak száma között, ennek mentén pedig két különálló létezőről beszélhetünk: A-ról, akinek a leírását úgy adhatjuk meg, hogy A, aki háromszarvú szörnyel álmodott, és B-ről, aki kétszarvú szörnyel álmodott. Véleményem szerint, Adams csak azt bizonyítja, hogy a megkülönböztethetetlenek elve nem észigazság, hiszen elképzelhető olyan helyzet, amelyben nem teljesül a tétel, hiszen a két iker megkülönböztethetetlen, mégsem azonos, de továbbra sem érv az ellen –amit Leibniz állít –, hogy a létezők *valóságos rendjében* nincs két teljesen megkülönböztethetetlen létező, ami már az ontológia területén érvényes állítás. Gondoljunk csak bele, az ikrek már pusztán annál fogva is megkülönböztethetők, hogy mindenképpen kialakul köztük egy születési sorrend. Elkerülhetetlen, hogy legyen egy első és egy másodszülött (és itt még nem is beszéltünk arról, hogy ennek a sorrendnek az ismerete milyen tudattalan különbségeket okozhat az ikrek személyiségében). Így, bár Adams érve működik a logikán belül (ez is volt a célja), nincs hatása a reális létezők megítélésében. Tételét ekképpen összegezhethetnénk: a megkülönböztethetlenség nem elegendő feltétele az azonosságnak, mint ahogy Leibniz vélte. Bár ehhez rögtön hozzátehetjük azt is, hogy Adams végig *majdnem* megkülönböztethetetlen ikrekről beszél, amivel mégis csak visszaad valamit a leibnizi érvelésnek, hiszen az ikrek megkülönböztethetetlenek *tűnnek*, de mégsem azok. Így megint csak az előzőekben felvetett problematikához jutunk, Leibniz a megkülönböztethetetlenek azonosságának tételét nemcsak mint megismerés tétel használja munkáiban, hanem egy ontológiai relevanciával bíró elvként. Nem arról van szó, hogy az emberi megismerés számára minden azonos, ami megkülönböztethetetlen, hanem hogy Isten nem teremt két teljesen megkülönböztethetetlen dolgot, mert akkor az teljesen azonos lenne, és ebből kifolyólag sérülne az elégséges alap tétele, mint azt fentebb a kockák elhelyezésének példájával szemléltettem.

Adams érvelését még két gondolatmenettel érdemes kiegészíteni. Az első az elemzett tétel kontingenciájára vonatkozik. Említettem, hogy Adams érvelése bizonyító erővel bírhat azzal kapcsolatban, hogy a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve tényigazság, azaz a világban való működése nem szükségszerű. Hasonló eredményre jut elemzése révén Julia Jorati is, aki öt pontban foglalja össze gondolatmenetét szövegében:⁸²

1. Ha valami nem von maga után ellentmondást, akkor metafizikailag lehetséges.
2. A tétel megsértése nem jelentene ellentmondást.
3. Így a tétel megsértése metafizikailag lehetséges.

⁸² Az érvelési pontok felsorolásának szöveghelye: Jorati, J.: The Contingency of Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles. *Ergo*, 4, (31), 2017.

4. Isten bármit létrehozhat, ami metafizikailag lehetséges.
5. Ezért Isten megsértheti a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét.

Az Adams-féle érvelés második kiegészítés nem más, mint amire Russell hívja fel figyelmünket, hogy a numerikus megkülönböztethetőség feltétele mindenképpen megelőzi a predikátumok megkülönböztethetőségét. Szerinte minden létező megkülönböztethetetlen marad addig, amíg nem találunk egy predikátumot, amiben különböznek, de ilyet csak akkor találhatunk, ha számszerűen különböznek.⁸³ Lényegében a számszerű megkülönböztetés az alapja, az ismertett iker-problematikának is, hiszen, ha nem lenne két iker, akkor nehezen állhatna elő a helyzet, hogy ugyanaz a személy, két egymástól különböző álomkép változatot lásson ugyanabban az időpontban. Még ez a jelentéktelen különbség is csak akkor, és csak akkor jelentkezhethet, ha van legalább két, egymástól független létező, vagyis jelen esetben gondolkodó (álmodó) elme. Ez már csak azért is szükségszerű előfeltétele a predikátumok megkülönböztetésének, mert a különbségtétel előfeltételezi az összehasonlítás lehetőségét, erre pedig csak numerikus különbségtétel után van lehetőségünk, még akkor is, ha egy adott létezőt saját magával hasonlítunk össze (pl.: mennyit változott egy adott időintervallum alatt), hiszen ekkor is meg kell különböztetnünk két összehasonlítható szubjektumot (A-t x időpontban, és A-t y időpontban).⁸⁴

A megkülönböztethetetlenek azonosságának tétele kapcsán az idő egyébként is kritikus probléma, sőt, ahogy azt Alberto Cortes kiváló írásában bizonyította,⁸⁵ a tétel tarthatatlanná válik, ha figyelembe vesszük az idői aspektusokat. Azt javasolja, vegyünk két létezőt A-t és B-t, akiknek története (pl.: keletkezési körülményei) különböznek. Feltehetjük, hogy ebből a két létformából, bár egymástól függetlenül és más úton fejlődnek, mégis létrejöhet egy olyan időintervallum (Cortes után nevezzük P-nek), amikor sem külső, sem belső tulajdonságaikban nem különböznek. Ezután feltehetjük még azt is, hogy P időintervallum letelte után, fejlődésük (történetük) ismét elágazik, és egy C, illetve egy D lehetőségben folytatódik tovább. Cortes szerint: „Ha a történelem ténylegesen individualizálja az objektumokat, különösen P-nél, akkor logikailag lehetségesnek kellene lennie, hogy eldönthessük, hogy a C-hez tartozó objektum A-

⁸³ Vö. *Critical Exposition*, 68.o.

⁸⁴ Különösen érdekes a kérdés, hogy Leibniz esetében miképpen beszélhetünk öntudatról, hiszen itt egy olyan paradoxon áll elő a rendszeren belül, hogy egy látszólag megállás nélkül változó folyamat (a tudatfolyam) az önazonosság állandó biztosítéka. Márpedig, ha egy személy öntudata folyamatosan változik, de mégis (ön)azonos marad, akkor a tétel, miszerint csak és kizárólag a megkülönböztethetetlen dolgok és folyamatok az azonosság kritériumának megfelelő tényezők, megkérdőjeleződik. A problémát a disszertáció negyedik főfejezete fogja tárgyalni, hiszen majd ebben a fejezetben történik meg az individualitást érintő felvetések tárgyalása.

⁸⁵ Cortes, A.: Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles: A False Principle. *Philosophy of Science*, 43, (4), 1976.

ból vagy B-ből, vagy részben A-ból és B-ből származott-e egyszerre.”⁸⁶ Ha tehát továbbra is igyekszünk tartani a leibnizi megfontolásokat az elv kapcsán, akkor egy komoly anomáliába ütközünk, hiszen egyértelmű, hogy Leibniz szerint a két különböző előtörténet meggátolja, hogy A és B, akár csak egy rövid P intervallumig is azonos legyen, hiszen megkülönböztethetők, mivel múltjuk nem azonos. Ha viszont a megkülönböztethetőség végig megmarad, akkor nem szabadna, hogy a P intervallum letelte után, ne tudjuk megmondani, hogy a létrejött új C és D állapot, a kezdeti A és B állapottal milyen viszonyban van, azaz, hogy mennyire származnak az új állapotok az egyik, vagy másik korábbi kiindulópontból.

1.2. Kant és az alapelvek újfajta megfogalmazása

Ha már Leibniz kapcsán egyfajta alapelvüsről beszéltünk, akkor nem túlzás kijelenteni, hogy Kantnak is megvan a maga alapelvüsrége, hiszen egész filozófiáját áthatja az alapozás igénye, alapozási aktusok sokaságát tárhatjuk fel életművében. Gondoljunk csak a metafizika alapjainak lefektetésére, vagy arra, ahogyan az erkölcsfilozófia alapjait veti meg. Azt mondhatjuk, hogy Kant tovább viszi a Leibniztől (és a kora felvilágosodás más nagy szerzőitől, pl.: Wolfftól kapott) filozófiai örökséget, de ehhez mégis képes úgy viszonyulni, hogy nem ragad benne a korábbi rendszerekben, hanem képes felülbírálni azok hiányosságait, kilépni a konstrukciókból, és így a problémákat egy teljesen új nézőpontból vetheti fel. Mint látni fogjuk, Kant szerepeltetése a disszertáció ezen fejezetében azért sem lényegtelen, mert a kanti gondolatokból érthetjük csak meg igazán, hogy tisztelője, Schopenhauer, miért is nyilatkozik gyakran a Kantot időben közvetlenül megelőző szerzők alapról vallott felfogásairól lekicsinylően, gyakran elvitatva azok valódi érdemeit (pl.: épp Leibniz igen rosszul jár ebben a tekintetben). Kant olyan szinten átformálta az alapokról való gondolkozás kereteit, hogy úgy tűnhet, hozzá képest a kora felvilágosodás szerzői csak tapogatóztak az alapelvek tekintetében, amit csak megerősít az a tény (amit az előző fejezetben hosszasan tárgyaltam), hogy az alapelvek használatában gyakran következtelen, ontológiai és logikai dimenziókat összekeverő kijelentésekkel szembesülhetünk esetükben.

A Kantról szóló fejezet központi kérdésfelvetése: hogyan módosította Kant Leibnizhez képest az ellentmondás elv és az elégséges alap tételének értelmezését? Az elemzés leginkább erre a két elvre terjed ki, más levezetett megismerési alapelveket, illetve a szabadságot érintő autonóm törvényeket (mint a meghatározó ok használatának egy különös esetét) csak részben,

⁸⁶ „If history truly individuates objects, in particular, at P, then it should be logically possible to decide whether the object that went to C came from A, or from B, or partially from both A and B.” Uo. 504.o.

a disszertáció témájának szempontjából elengedhetetlen mértékben érintem, már csak azért is, mert Kant alapelvűségének teljes feltárása maga is felérne egy külön doktori értekezéssel. Ugyanakkor a disszertáció további szakaszaiban, ha a problémák elemzése úgy kívánja (főleg a Schopenhauert tárgyaló fejezetekben), további kanti kérdésfelvetések is tárgyalásra kerülhetnek, a problematika jobb megvilágításának érdekében (pl.: a disszertáció utolsó fejezetében Schopenhauer szabadság felfogásának értelmezésénél).

1.2.1. Az ellentmondás elv Kantnál

Az alapelvekkel történő vizsgálódást egy 1754-es korai Kant szöveggel érdemes kezdenünk, amely *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*⁸⁷ címet viseli. Egyetérthetünk Tengelyi Lászlóval, aki szerint „a tanulmány még tétova, tapogatózó; mégis az első nyílt számvetés a metafizikai logicizmussal”.⁸⁸ A szöveget akár úgy is értelmezhetjük, mint egyfajta előtanulmányt a kritikákhoz. Fontos viszont kihangsúlyozni, ami már a címben is rögzítve van, hogy a *megismerés* szférájában történik a vizsgálódás, Kant célja „(...) a gondolkodás első alapelveinek megvilágítása.”⁸⁹ Kant érdeme, hogy Leibnizhez képest sokkal következetesebb a megismerési alap és a létezők kapcsán használatos létok megkülönböztetésében, sőt, kifejezetten nagy szerepet szán ennek a megkülönböztetésnek.

A szövegben elsőként az ellentmondás elve kerül tárgyalásra, „(...) melyet kétségtelen elsőség illet meg minden igazság fölött, inkább hiedelemből, mint az igazságnak megfelelően (...)”,⁹⁰ azaz már Kant itt utal rá, hogy a klasszikus Leibnizi felfogást nem szándékozik egy az egyben átvenni szövegében. Kant az I. tétel kapcsán rögzít, hogy „nincs olyan alapelv, amely minden igazság *egyetlen*, feltétlen és egyetemes alapelve volna.”⁹¹ Bár ebből a szöveghelyből úgy tűnhet, mégsem nem történik más, mint Leibniznél, hiszen nála is kijelentettük, hogy míg a szükségszerű igazságokat az ellentmondás elv (és az ezzel gyakran egyként említett azonosság elv) határozta meg, addig a tényigazságok világában már az elégséges alap tételét is érvényesnek kellett tekintenünk. Kant viszont nem ezt az utat követi, hanem azt az elemzést viszi végig, amit Leibniz lényegében elmulasztott, amikor a fentiek értelmében a hiedelemnek és nem az igazságnak megfelelően cselekedett. Kant felismeri, hogy az ellentmondás tétel felbontható egy állító és egy tagadó tételre egyaránt. Ez azért is fontos, mert ha van egy tételünk,

⁸⁷ Kant, I.: *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*. In: Kant, I.: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. Később: *Metafizikai megismerés*.

⁸⁸ Tengelyi L.: *Kant*. Kossuth könyvkiadó, Budapest, 1988. 30.o. Később: *Tengelyi*.

⁸⁹ *Metafizikai megismerés*, 13.o.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo. 14.o.

ami „(...) állító, akkor nem lehet a tagadó igazságok feltétlen első alapelve, ha pedig (...) tagadó, akkor az állítókat csapatát nem vezetheti.”⁹² Kant úgy érvel, hogy egy állító tételből közvetlenül csak állító igazságok vezethetők le, míg egy tagadás esetén csak negatív állításokra juthatunk a tételből származtatva. Még ha be is vezetünk egy közvetett tételt annak érdekében, hogy tagadó elvből állító kijelentéseket kaphassunk - ami Kant szerint csak „(...) a *minden, aminek az ellentéte hamis, igaz* tétel közvetítésével lehetséges”⁹³ -, akkor is előáll a probléma, hogy ez a közvetett tétel „(...) közvetlen érveléssel nem folyhat tagadó alapelvből, s még kevésbé közvetett módon, hiszen ekkor saját maga támogatására szorulna rá (...).”⁹⁴ Természetesen az állító tételből levezetni tagadó tételt, épp így lehetetlen.

A probléma abban áll, hogy ha valóban elfogadjuk, hogy tagadóból csak tagadó kijelentések, míg állítóból csak állító kijelentések származhatnak közvetlenül, és ezt csak egy közvetett tétel beiktatásával tudjuk megváltoztatni, ami szükségképpen a kiinduló tétel ellentettje (azaz állító esetén tagadó, tagadó esetén állító), akkor nem tudjuk megmondani, hogy ez a közvetett tétel honnan is származik valójában, hiszen ha egyetlen alapelvünk van, mondjuk egy tagadást kifejező alapelv, akkor a közvetett tételként használt állító elv sem származhat ebből a tételből, tehát azt máshonnan kell kölcsönöznünk, ami ebben az esetben csakis egy állító elv tételezésével lehetséges. Ebből következik Kant második tétele: „Minden igazságnak két feltétlenül első alapelve van; az egyik az állító igazságoké, nevezetesen *minden, ami igen, az igen*, a másik pedig a tagadó igazságoké, nevezetesen: *minden, ami nem, az nem*. E két tételt együttvéve az azonosság elvének nevezzük.”⁹⁵

Mármint, ha az ellentmondás tételéből indulnánk ki, azaz a kanti megfogalmazásban abból, hogy „*lehetetlen, hogy ugyanaz egyszerre igen és nem*”,⁹⁶ akkor nem teszünk mást Kant szerint, minthogy a lehetetlen fogalmát definiáljuk, hiszen egy olyan állítást teszünk, amely egy olyan önellentmondást hordoz magában, amely megakadályozza, hogy a tett állítás ellentettjét (azaz, hogy valami egyszerre igaz is és hamis is) föl tudnánk fogni. Kant még ehhez hozzáteszi: „nem szükséges (...), hogy bármely tetszőleges igazságot az ellentétének a lehetlenségéből igazoljunk, s az igazat megvallva, ez önmagában nem is elégséges: az ellentét lehetlenségéből az igazság állításához csakis a *minden, aminek az ellentéte hamis, igaz* tétel közvetítésével van átmenet.”⁹⁷ Miről is van szó? Ha Kant nyomdokán a két azonosság tételből indulunk ki, azaz,

⁹² Uo.

⁹³ Uo. 15.o.

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 19.o.

⁹⁷ Uo.

hogy minden, ami igen, igen és minden, ami nem nem, az igen,⁹⁸ és ez egy tételbe helyettesítjük be, akkor egyszerre rögzítjük az azonosságot, de azt az elvet is, amely a kijelentés ellentétét is értékeli: *ha valami igen, akkor igen* igazság magában foglalja azt a közvetett tételt is, hogy ha valami igen (azaz nem nem), akkor annak az ellentettje (azaz a nem), nem. Ezt az ellentmondás tétel önmagában nem képes garantálni, hiszen az a kijelentés, hogy valami egyszerre nem lehet igaz és hamis még semmit sem mond egy adott állítás ellenkező változatáról: attól, hogy tudjuk, hogy x állítás nem lehet egyszerre igaz és hamis, még nem garantált, hogy $\sim x$ -ről bármi mást is tudnánk állítani, minthogy lehetetlen, hogy igaz és hamis legyen egyszerre. A tétel még nem mondja meg, hogy az állítás igaz vagy hamis, csak a kettő egyidejű érvényességét zárja ki. Ezzel szemben, ha kijelentjük, hogy egy x állítás ellentettjéről biztosan állíthatjuk, hogy hamis, akkor abból az x tételre nézve is fontos következtetéseket vonhatunk le, történetesen azt, hogy x igaz. De ennek az igazságnak a levonását, meg kell előznie annak a tételnek az ismerete, hogy minden, aminek az ellentéte hamis, az igaz (és fordítva). Az ellentmondás elvében már eleve feltételezve van, hogy „(...) az ellentétes fogalmak kölcsönösen kioltják egymást.”⁹⁹ A tétel semmit nem mond az ellentétes állításokról külön-külön, hanem épp, hogy egyszerre állít róluk, egymás viszonyát tárja fel: egy időben nem lehetnek mindketten helytállóak. Ezzel szemben a *minden, aminek az ellentéte hamis, az maga igaz* tétel, nem feltételezi, hanem rögzíti a kioltás tényét és ezáltal mindenképpen megelőzi az ellentmondás elvének kimondását, ráadásul a vizsgált igazság kapcsán is készen kapunk egy ítéletet, hiszen, ha az állítás ellentéte hamis, akkor biztosan tudhatjuk, hogy az állítás igaz.

Egy másik viszonylag korai szövegében a *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcséletbe való bevezetésére* címűben,¹⁰⁰ Kant tovább boncolgatja az ellentét fogalmát, ami az ellentmondás elvének pontosabb megértésében is segítségünkre lehet. „Ellentétről akkor beszélünk, ha valami semmissé teszi azt, amit a másik tételez. Ez az ellentét kettős: vagy *logikai*, az ellentmondás révén; vagy *reális*, vagyis ellentmondás nélküli.”¹⁰¹ Ez a szöveghely azért is különösen lényeges, mert ezzel a megkülönböztetéssel Kant kimondja, az ellentét fogalomhasználatának különbségeit az ismeretelméleten (logikán) belül és az ontológián belül. Az ellentét logikai értelmezésében szerepet kap a lehetetlen terminusa, hiszen ami

⁹⁸ Lásd: Uo. 18.o.

⁹⁹ Uo. 18.o. Itt nagyon fontos kihangsúlyoznom, hogy Kant a kioltás szóhasználatával él, amit - ahogy további elemzésem bemutatja - későbbi szövegében az ellentét nem logikai, hanem reális kategóriájának jellemzéséhez alkalmaz.

¹⁰⁰ Kant, I.: *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcséletbe való bevezetésére*. In: Kant, I.: *Prekriticai írások*. Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. Később: *Negatív mennyiségek*.

¹⁰¹ Uo. 222.o.

ellentmondásos az abszurd, lehetetlen. Itt az ellentét olyasfajta használatáról van szó, amit a *Metafizikai megismerés* című szöveg kapcsán is láthattunk: nincs olyan lehetőség, amelyben az igazság és hamisság egyszerre érvényesül. Ezzel szemben a reális ellentét kapcsán ez a tétel nem teljesül! Nem arról van szó, hogy van két erő (vagy ahogy Kant nevezi: pozitív ok), amelyek kapcsán lehetetlen elvárás, hogy egyszerre teljesüljenek, hanem épp, hogy a két pozitív ok *egyszerre* teljesül (azaz nem lehetetlen, hogy egy időpontban egyszerre legyenek jelen), csak ellentétes irányultságuk miatt, sajátos kölcsönviszonyukból adódóan kioltják egymás hatását. Egyrésztől lényeges kihangsúlyozni, hogy egymás hatása az, ami kioltásra kerül (pl.: az ok testre gyakorolt hatása), tehát a két pozitív ok nem egymást szüntetik meg. Egy nagyon egyszerű példával: ha a napsütés hatására egy kő felmelegedne, egy hideg szél hatására pedig a kő hőmérséklete hűlne, akkor ez a két erő kiegyenlítheti egymást, és a kő hőmérséklete a hatások megjelenése előttihez képest változatlan maradna, és véletlenül sem történik meg az okok felszámolása, azaz, hogy a szél megszünteti magát a napsütést, vagy épp az, hogy a napsütésnek a szél áldozatává válik.

Másodszor, észre kell vennünk, hogy reális ellentétnél mindvégig két *pozitív* okról beszélünk, tehát nem arról van szó, mint a logikai ellentét esetében, hogy az egyik pozitív ok, míg a másik ugyanennek az oknak negatívuma (azaz igaz és hamis). Reális ellentétnél a két ok nem egymás negáltja, egymástól függetlenül is tételezhetők, hiszen a napsütés és a szél által kiváltott hőmérsékletváltozás közül mindkettő önmagában is értelmezhető: beszélhetünk a napsütés által felmelegített anyagról anélkül is, hogy szükségszerűen beszélnünk kellene egy szél által hűtött anyagról és fordítva. A napsütés kiváltotta felmelegedésnek egyébként sem a szél által okozott lehülés lesz a logikai értelemben vett ellentettje. Ha az az állítás igaz, hogy a napsütés felmelegíti a követ, akkor annak logikai értelemben vett ellentettje, azaz a hamis állítás az, hogy a napsütés nem melegíti fel a követ. A logikai ellentét ebben az esetben is fennáll, hiszen lehetetlen azt mondanunk, hogy a napsütés egyszerre fejtett is ki hatást meg nem is a kőre, hiszen vagy igaz az állítás, hogy felmelegített vagy hamis, harmadik feltétel nincs. Reális ellentét esetében viszont a napsütés is kifejti hatását, a szél is kifejti hatását, pusztán az eredményben nem fog létrejönni változás, mert a két hatás kioltja egymást, éppen azért, hogy egyszerre jelentkeztek. Éppen ennek az egyszerre jelentkezésnek a lehetetlensége van rögzítve a logikai ellentétben. Természetesen a különbség abból is fakad, hogy míg a logikailag értett ellentmondás elv a megismerés területén érvényes, addig a reális ellentétnek már ontológiai relevanciái is vannak. Nem véletlenül beszél Kant ez utóbbi esetében okról (ható-okról). „A „reális ok” önálló, minőségileg sajátos viszony, s azt a logikai ok és következmény, az *antecedens* és a *consequens* következtetésbeli viszonya nemcsak, hogy nem meríti ki, de amaz

az utóbbiban még csak meg sem fogalmazható”¹⁰²- írja Cassirer. Szerinte Kantnál ez azért is lesz olyan fontos, mert a reális okokra támaszkodva lesz képes elválasztani metafizikát és szillogisztikát, hiszen „a komplex történések boncolgatásával, akárcsak a természettudományban, a metafizikában is bizonyos egyszerű, végső alapösszefüggésekhez jutunk, melyet már csak merő tényszerűségükben ragadhatunk meg, nem érthetjük meg őket tudniillik pusztán fogalmakból.”¹⁰³ Ugyanezt a gondolatot egy 1763-as Kant szöveg így adja vissza: „A matematikában tudniillik egyáltalán nincs fogalmam a tárgyról, míg a definíció meg nem adja azt, a metafizikában van egy számomra már - jóllehet zavarosan adott fogalom, s ennek kell fölkeresnem világos, kifejtett, határozott megfelelőjét.”¹⁰⁴ Ha visszaemlékezünk a Leibniznél elhangzott gondolatokra, akkor szembeűnő lehet ezen idézetek alapján, hogy Kant is osztja elődje véleményét abban, hogy a metafizika nem állhat meg a szükségszerű igazságok, azaz tartalom nélküli logikai elvek elemzésénél, hanem tovább kell lépnie az észigazságok elemzéséhez. Az a kijelentés, hogy a kő a napsütés okozta felmelegedés, és a szél okozta hőmérséklet csökkenés következtében változatlan hőmérsékletű maradt, tényigazság, azaz kontingens, hiszen könnyen előfordulhatott volna, hogy egyik vagy másik pozitív ok felülkerekedik a másikon, és a „harcot” saját oldalára billenti el, de az is egy reális lehetőség, hogy bár a kő hőmérséklete nem változik, de nem azért mert a két erő kioltja egymást, hanem azért, mert nincs pozitív ok, ami a változást előidézhethetné; pl.: a kő egy dobozban van a szobában, ahol se napsütés, se szél nem érheti.

Az is látható, hogy a kioltás a *Negatív mennyiségek* szövegben másképp értendő, mint azt a *Metafizikai megismerés* szöveg kapcsán tapasztalhattuk, hiszen logikai ellentét esetében az egymással ellentétes állítások kizárásáról van szó, míg reális ellentét esetében ténylegesen hatások kioltására vonatkozik ugyanez. A logikai ellentét létre sem jöhet, ezzel szemben a reális ellentét akadály nélkül realizálódhat. Mindehhez Kant még azt a pontosítást teszi, hogy:

„(...) a tagadást, amennyiben az reális ellentét következménye, *megfosztásnak (privatio)* kívánom nevezni, az olyan tagadást pedig, amelyik nem ilyenfajta ellentmondásból származik, *hiánynak (defectus, absentia)* kell hívunk. Az utóbbi nem követel meg pozitív okot, csak annak hiányát; az első viszont rendelkezik a tételezés igazi okával, s van egy épp akkora ellentétes oka is.”¹⁰⁵

¹⁰² Cassirer, E.: *Kant élete és műve*. Osiris Kiadó - Gond -Cura Alapítvány, Budapest, 2001. 83.o. Később: *Kant élete*.

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Kant, I.: *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*. In: Kant, I.: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 265-266.o.

¹⁰⁵ *Negatív mennyiségek*, 229.o.

Azt mondhatjuk tehát, hogy reális ellentétben a két ellentétes pozitív ok megfosztja egymást a hatástól, mint azt Kant egy ellentétes széláramban sodródó hajó példájával szemlélteti.¹⁰⁶ Ha ezt a hajót ugyanolyan mértékben mozgatná egy észak felé fújó szél, mint amennyire dél felé mozgatná egy ezzel ellentétes irányú széláram, akkor a két irány megfosztja egymást, ezeket mindig az „ $A-A=0$ ”¹⁰⁷ képlettel írhatjuk le. Meglátásom szerint a hiányt - bár a példa kapcsán Kant erre nem tér ki - úgy lehetne érzékeltetni, hogy bár a hajó nem mozdul sem északra sem délre, mert a két erő kiegyenlíti egymást, de nem mozog keleti irányban sem, és nem azért, mert van egy nyugati szél, amely ezt a hatást kioltja, hanem azért, mert az az erő, amely a hajót keleti irányba tolná, teljesen hiányzik. Nincs jelen a pozitív ok, amely ezt az okozatot létrehozhatja.

Most pedig vizsgáljuk meg, hogy az ellentmondás-elvnek milyen összefüggése van a gondolati tartalmak létezésének lehetőségével. Ehhez Cassirer szövegére érdemes ismét támaszkodnunk, aki kifejti, hogy természetesen az igaz, hogy minden gondolati tartalom (minden, ami elgondolható) az meg kell, hogy feleljen az ellentmondás tételének, „(...) de nem ennek köszönhetően „lehetséges” egyáltalán.”¹⁰⁸ Mindenképpen tételeznünk kell egy abszolút létezést, mert enélkül

„(...) nem létezhetnék a tiszta fogalmak semmiféle összhangja vagy ellentmondása. Hisz tudvalevőleg az ilyesfajta viszonyok nem alapulhatnak egyszerűen az azonosság és ellentmondás logikai tételében kifejezett, merőben formális egységen, szükségképpen feltételeznek tudniillik bizonyos materiális gondolati meghatározásokat. Hogy a négyzet nem kör, abban persze már pusztán az ellentmondás tételének köszönhetően bizonyos lehetek; de hogy egyáltalán „van” olyan, hogy négyzet és kör, hogy létezik a tartalmak ilyesfajta kvalitatív különbsége, az nem kitudható ebből a merőben általános és formális logikai alaptételből, csupán abból a sajátos törvényszerű rendből, amelynek a „tér” nevet adtuk.”¹⁰⁹

Ez az abszolút létezés pedig maga Isten lesz, de a kora újkor szerzőivel ellentétben Kant nem úgy érvelt léte mellett, hogy az ontológiai Istenérvet alkalmazta, alakította át, hanem kijelenti, hogy „a létezés semmiképpen sem valamely dolog predikátuma vagy meghatározása”¹¹⁰, azaz Tengelyi szavaival élve, amikor Istenről azt az állítást tesszük, hogy „létezik, akkor nem újabb tulajdonságot teszünk hozzá az eddigiekhez, hanem a legtökéletesebb lényt, összes tulajdonságával együtt »tételezzük«.”¹¹¹ Ez a tételezési aktus meg kell hogy előzze tehát az

¹⁰⁶ Lásd: Uo.

¹⁰⁷ Uo. 228.o.

¹⁰⁸ *Kant élete*, 71.o.

¹⁰⁹ Uo. 70-71.o.

¹¹⁰ Kant, I.: Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható. In: Kant, I.: *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 121.o. Később: *Istenérv*.

¹¹¹ *Tengelyi*, 36.o.

ellentmondás elvének kimondását, enélkül nincs mire alkalmazni az elvet. Kant szerint szükségszerű, hogy legyen egy lény, aki minden létező végső reális oka, és ez a szükségszerűség abból fakad, hogy „(...) a megszüntetése vagy tagadása minden lehetőséget lerombol (...).”¹¹² Egy végső reális ok nélkül nem marad semmi, amit elgondolhatnánk, amire a formális logikai elveket alkalmazhatnánk. Ok nélkül nem keletkezhet semmi, így, ha tagadjuk ezt a végső okot nincs lehetőségünk érvelni a világ létezése mellett. Isten, mint végső reális ok és az elégséges alap elvének hatóköre még a következő fejezetben fontos szerepet tölt be, hiszen az alap és Isten viszonyának kanti megvilágítása hozzájárult az elégséges alap tétele, mint egységes alap felszámolásához.

A végső reális ok problémájához ugyanakkor szorosan hozzákapcsolódik az esetlegesség kérdése. Nem csak az ellentét terminusa kapcsán élhetünk logikai és reális megkülönböztetéssel, hanem az esetlegesség esetében is. „Logikai értelemben egy szubjektum predikátumaként az az esetleges, aminek az ellentéte nem mond ellent a szubjektumnak. (...) Reális értelemben az esetleges, aminek nemléte elgondolható, azaz aminek megszüntetése nem szünteti meg minden elgondolhatót.”¹¹³ Azaz az első esetben esetleges minden olyan predikátum, amelynek állítása, bár nem bújik meg a szubjektumban úgy, hogy azt analitikusan megtaláljuk benne, mégsem mond annak ellent (pl.: egy test piros; ez esetleges állítás, mert nem mond ellent a test egy analitikusan felfejthető igazságának, hogy kiterjedt, de ugyanakkor a piros predikátum ellentettje, az hogy a test nem piros, épp annyira igaz lehet egy adott esetben, mint hogy a test valóban piros).¹¹⁴ Reális esetlegesség esetében egy végső reális okon kívül minden esetleges lesz, hiszen csak egy végső reális októl függhet minden más létező, mint ahogy azt az előző bekezdésben bizonyítottuk.

Végezetül nézzük meg, hogy milyen szerepet szánt Kant az ellentmondás elvének a kritikai korszakban. A *Prolegomenából* megtudjuk, hogy „minden analitikus ítélet teljességgel az ellentmondás elvén nyugszik, és természete szerint *a priori* ismeret, akár empirikusak az anyagául szolgáló fogalmak, akár nem.”¹¹⁵ Analitikus, hiszen pusztán a fogalom elemzésével (analizálásával) jutunk el az ismeretig, és *a priori*, mert ezt a tapasztalástól függetlenül

¹¹² *Istenérv*, 133.o.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ Nagyon fontos kihangsúlyozni, hogy a példában a számunkra megjelenő bármilyen adott test pirosságáról hozunk ítéletet, azaz a test pirosként ismerjük meg számunkra, és nem mondunk semmit a magában való test színéről! A *Prolegomenában* például ezt olvashatjuk: „A fogalmak lényegi korlátozása, hogy a dolgok mind csupán mint a tapasztalat tárgyai vannak a priori szükségszerűséggel alávétve a fenti tételeknek” -írja Kant az alaptételek táblázata kapcsán. Lásd: Kant I.: *Prolegomena*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999. 75.o. Később: *Prolegomena*.

¹¹⁵ Uo. 21.o.

végezzük. Épp ennek a két aspektusnak az összekapcsolódása adja, az a priori analitikus ítéletek sajátos szükségszerűségét: „(...) mielőtt még a tapasztalathoz fordulnék, a fogalomban, amelyből az állítmányt az ellentmondás elvét követve csupán ki kell vonnom, máris rendelkezésemre áll az ítélet minden feltétele, és ekként egyszersmind tudatában lehetek az ítélet szükségszerűségének is, amelyre a tapasztalat meg sem taníthat.”¹¹⁶ A szubjektumról minden predikátum állítható, míg nem kerül ellentmondásba magával a fogalommal; felhasználva a példát, amit maga Kant említ: „(...) *minden test kiterjedt, és egyetlen test sem kiterjedés nélküli* (...)”¹¹⁷ Látnunk kell, hogy ez a korábban megfogalmazott, *minden, ami igen, az nem nem* (azaz *minden, ami igen, az igen*) állítás konkrét eseten történő alkalmazása.¹¹⁸ A kiterjedés benne rejlik a test fogalmában, így a fogalom analízisekor azt állítani, hogy vannak olyan testek, amelyek nem kiterjedtek ellentmondást hordozna magában. Nem kell testek százait megvizsgálnom ahhoz (azaz nem kell a tapasztalatra hagyatkoznom), hogy ennek igazságát belássam. Az ellentmondás elve egyedüli tételként elégséges az a priori analitikus igazságok igazolásához, még akkor is, ha maguk a fogalmak empirikusak.¹¹⁹ Természetesen más lesz a helyzet a szintetikus ítéletek különböző változataiban, de ezek tisztázáshoz tovább majd kell lépünk az elégséges alap elvének kantiánus megfogalmazásához.

De mielőtt ezt megtennénk, érdemes figyelmünket egy fogalmi következtelenségre fordítani. A *Prolegomenában*, amikor Kant kimondja, hogy az analitikus ítéletek az ellentmondás elvére támaszkodnak, és ez elegendő bizonyításukhoz, és a *minden, ami igen, igen* tételre támaszkodva példát is hoz, akkor ellentmond a *Metafizikai megismerés* szövegben leírtaknak, hiszen tisztáztuk, hogy a *minden, ami igen, igen* állítás azonosság állítás, és el kell különíteni az ellentmondás elvétől, ami a *lehetetlen, hogy ugyanaz egyszerre igen és nem* tételben fogalmazódott meg. Mint ott még Kant kifejtette, csak az azonosság állítások bevezetésével igazolhatunk egy igazságot, hiszen az ellentmondás tétel, csak a lehetetlenség

¹¹⁶ Uo. 22.o.

¹¹⁷ Uo. 21.o.

¹¹⁸ A disszertációnak nem célja átfogó képet alkotni arról, hogy Kant milyen szerepet szán az ítélőerőnek rendszerén belül. Annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy az ítélőerőnek kiemelkedő jelentősége van abban, hogy alany és állítmány egyáltalán összekapcsolható számunkra, illetve, hogy kijelentéseket tehsünk a szemléleti képzetokról. „Az ítélőerő az összekapcsolás képessége, tehetsége, melynek segítségével és irányításával a megfelelő fogalmakat a megfelelő szemléletekhez kapcsoljuk” - definiálja Boros János a terminust. Lásd: Boros J.: *Immanuel Kant*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófia Intézet, Budapest, 2018. 136.o. Ugyanez Kantnál: „(...) [az ítélőerőnek] nem marad más tennivalója, mint hogy a megismerés pusztá formáját analízis útján fogalmakra, ítéletekre és következtetésekre bontsa, és ily módon formális szabályokat alkosson az értelem bármiféle használata számára.” Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2018. 172.o. Később: *TÉK*.

¹¹⁹ Ez az eset „Az arany sárga fém.” kanti állítással is. Az arany fogalmának ismerete elegendő a tétel megértéshez. Lásd: *Prolegomena*, 21.o.

definíciója volt. Érdekes módon a *Tiszta ész kritikájában* Kant szintén az azonosság állításra épít, amikor megkülönbözteti az analitikus és szintetikus igazságokat:

„B a predikátum vagy A-hoz, a szubjektumhoz tartozik mint olyasvalami, ami (rejtve) benne foglaltatik A-ban, vagy pedig teljességgel kívül esik rajta, még ha kapcsolatban is áll vele. Az első esetben *analitikusnak* nevezem az ítéletet, a másodikban *szintetikusnak*. Analitikus (állító) ítéletek tehát azok, ahol a predikátum és a szubjektum kapcsolatát azonosságként gondoljuk el, ahol pedig nem gondoljuk azonosságnak ezt a kapcsolatot, ott szintetikus ítéletekről beszélünk.”¹²⁰

Ugyanakkor a minden test kiterjedt és egyetlen test sem kiterjedés nélküli kijelentés felírható az ellentmondás elvnek is megfelelően, hiszen, ha minden test kiterjedt, akkor *lehetetlen*, hogy legyen akár egyetlen egy test is, amelyre igaz az az állítás, hogy nem kiterjedt. De én továbbra is azt gondolom, hogy az analitikus állítások legelső alapja azonosság állítás, és ha az azonosság elvét külön kezeljük az ellentmondás elvétől, ahogyan azt tettük a *Metafizikai megismerés* szöveg kapcsán, akkor azt kell mondanunk, hogy az azonosság állítások és az ellentmondás elve együtt kell, hogy megalapozzák az analitikusan levezetett igazságokat, még akkor is, ha elfogadjuk, hogy az ellentmondás elvében az azonosság ismerete már eleve tételezve van.

De érdemes megvizsgálnunk azt az álláspontot is, amit Lengyel képvisel, Heidegger gondolkodására alapozva. Heideggernél az azonosság kanti tétele nem más, mint az ellentmondásmentesség pozitív megfogalmazása.¹²¹ Sőt, a szöveg azt állítja: „a formális logika törvényeinek betartása nem feltétlenül jelenti az analitikus ítélet igazságát, míg e törvények megsértése egyértelművé teszi az ilyesfajta ítélet hamisságát.”¹²² Meglátásom szerint Lengyel itt hasonlóra utalhat, mint amit korábban levezettem: *a lehetetlen, hogy ugyanaz egyszerre igen és nem* tétel megsértése bár jelzi az állítás hamis voltát, de ha a tétel teljesül, még semmit nem tudunk meg a vizsgált állításról, azon kívül, hogy az állítás vagy igaz, vagy hamis (de nem a kettő egyszerre). Egy állítás igazságának megállapításához viszont tudnunk kell, hogy az adott állítás igaz (vagy hamis, az ellenkező esetben).

I.2.2. A „meghatározó ok” elve

¹²⁰ TÉK, 58.o.

¹²¹ Lásd, a heideggeri hivatkozással együtt: Lengyel, 196.o.

¹²² Uo.

Bár a reális ok fogalmának tárgyalása kapcsán már érintettük a kanti okság néhány szegletét, következő lépésként mégis érdemes visszatérni a *Metafizikai megismerés* című szövegére, és elemzés alá vonni a *meghatározó ok* elvének (*principium rationis determinantis*) terminusát, amely a kanti gondolkodáson belül az elégséges alap elvének feleltethető meg.

Kant szövegének ezen szakasza rögtön a meghatározás definíciójával kezdődik: „*meghatározni* annyi, mint valamilyen predikátumot az ellentétét kizárva tételezni.”¹²³ Visszatérve egy korábban használt példára: ha teljes bizonyossággal kizárhatjuk, hogy egy test nem piros, akkor kétség nélkül állíthatjuk, hogy ez a test rendelkezik a „pirosság” predikátumával, megintcsak felhasználva a *minden, ami nem nem, igen* tételét: nem nem piros, tehát piros. Vegyük észre, ahogyan azt a szöveg első szakaszának elemzésénél levezettük, hogy bár úgy tűnik, az ellentét kizárásával Kant az ellentmondásmentesség tételét használja a meghatározás során, de a *minden, ami nem nem, igen tétel* az azonosság állítás kibontásának feleltethető meg. Így ez a tételezés valójában egy azonossági állítás megtétele. Mindenesetre akár ellentmondás elvként, akár azonosságállításként kezeljük, annyi biztos, amit a Kant-Eberhard levelezésből tudhatunk meg, hogy az elv tárgyra való tekintet nélkül alkalmazható, a gondolkodásban általánosan érvényes elv.¹²⁴ Az a priori szintetikus állításoknak viszont nem lehet az alapja, ugyanis a *Prolegomenában* ezt olvashatjuk az ilyen típusú állításokkal kapcsolatban: „(...) ezek lehetőségét kell felderítenünk avagy megvizsgálnunk, mert ez a lehetőség csak az ellentmondás elvétől eltérő elveken alapulhat.”¹²⁵ Ez lesz az elégséges alap tételének meghatározó okként történő megfogalmazása.

Ha a meghatározó okot vizsgáljuk, akkor tovább kell lépnünk a szubjektumon, hiszen egy okot keresünk „(...) ami egy szubjektumot valamely predikátum tekintetében meghatároz (...).”¹²⁶ Helyesen jártunk el, amikor a testről, azáltal, hogy kizártuk nem piros, megállapítottuk, hogy piros, de annak, hogy piros, kell lennie egy okának. Bármilyen predikátumot is állítsunk a szubjektumról, valamilyen ok miatt állíthatjuk róla azt. A predikátumot ellentétének kizárásával határoztuk meg, de ezt megtenni lehetetlen, „ha nem áll rendelkezésünkre olyan fogalom, amelyik ellentmond az ellentétnek, melyet ki akarunk zárni. Minden igazságban van

¹²³ *Metafizikai megismerés*, 20.o.

¹²⁴ A levelezés magyarul nem hozzáférhető. az általam használt angol kiadás: *The Kant-Eberhard Controversy*. Szerk. Allison, H. E., Baltimore és London: John Hopkins University Press, 1973. 113.o.

¹²⁵ *Prolegomena*, 33.o.

¹²⁶ *Metafizikai megismerés*, 20.o.

tehát valami, ami, kizárván az ellentétes predikátumot, meghatározza a tétel igazságát.”¹²⁷ Máshol pedig ezt olvashatjuk: „az ok tehát a meghatározatlanból meghatározottat hoz létre.”¹²⁸

Emlékezzünk vissza arra, amit az előző alfejezet utolsó bekezdésében tárgyaltunk! Nincs olyan formális logikai törvény, amely önmagában elegendő lenne egy állítás igazságának biztosításához. Épp a meghatározó ok elve lesz az a másik elv, amely a formális logikai törvények segítségére siet, és az igazság biztosítójává válik a kanti rendszeren belül, hiszen Kant egyértelműen kimondja: „semmi sem igaz meghatározó ok nélkül”;¹²⁹ máshol pedig ezt olvashatjuk: „(...) a meghatározó ok az igazságnak nem csak kritériuma, hanem forrása is, s tőle elszakadván sok mindenre rábukkanhatnánk, ami lehetséges, de semmire sem, ami igaz.”¹³⁰ A formális logikai törvények kitűnően működnek addig, amíg a lehetséges és a lehetetlen közötti határvonalat kell meghúznunk, sőt mint láttuk a hamis (tehát a lehetetlen) állítások kiszűrésében is elengedhetetlen funkciója van. Az igazság megtalálása viszont csak a meghatározó ok elvének bevonásával lehetséges.

Ugyan fenntartásokkal kell kezelnünk, de talán mégis érdemes röviden kitérnünk arra, amit Kant Volckmann által lejegyzett metafizikai előadásaiból tudhatunk meg az elégséges alappal kapcsolatban. „Az alap az a valami, amire valami *szükségszerűen* következik (...)”¹³¹ - olvashatjuk. Később ezt teszi hozzá: „Ha tételezem a következményt, azzal igenis tételezve van, hogy alapnak is kell lennie, de ezzel *soha nincs meghatározva az alap*, ha azonban az alap van tételezve, azzal *pontosan meghatározatik* a következmény is.”¹³² Jól látható, hogy ezekkel az állításokkal Kant szembe megy a leibnizi eljárással, aki többször is megteszi azt a bizonyítást, hogy a következmény meglétéből és milyenségéből próbálja az alapot meghatározni. Kant viszont épp az ellenkezőjét állítja: csakis az alap, azaz a meghatározó ok által határozatik meg a következmény.

De milyen is ez a meghatározó ok? Kant két formáját különbözteti meg, az előzetes és utólagos meghatározó okot.¹³³ Az első a *miért?* kérdésre adott válasznak feleltethető meg, létok, a keletkezés oka, hasonlóan Leibniz elégséges alap tételének ontológiai használatához (*Miért van inkább valami, mint inkább a semmi?*). Ezzel szemben az utólagos ok a *hogya?* kérdésre

¹²⁷ Uo. 23.o.

¹²⁸ Uo. 21.o.

¹²⁹ Uo. 23.o.

¹³⁰ Uo. 21.o.

¹³¹ Ábrahám Z. (szerk.): *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2013. 322.o.

¹³² Uo.

¹³³ *Metafizikai megismerés*, 20.o.

adott válasz, a megismerés oka. Ez utóbbiból „igazság nem, csak magyarázat születik.”¹³⁴ Magának a meghatározásnak a szerepét az előzetes ok látja el. A különbséget Kant a rossz világban való jelenlétének elemzésével próbálja megvilágítani, a helyes kérdés úgy hangzik: *miért van a rossz a világban?* (azaz mi a rossz oka?), nem pedig megismerésként tárgyalva, azaz *hogyan jelenik meg a rossz a világban?*, mert megtapasztaljuk ezt a rosszat, a tapasztalat elégséges választ szolgáltat számunkra ezzel a kérdéssel kapcsolatban.¹³⁵ A filozófiatörténetben az elégséges alap tételével kapcsolatos nehézségeket épp az okozta, hogy korábbi szerzők nem voltak mindig szigorúak a tétel különböző változatainak az elkülönítésében, így gyakorta az előzetesen meghatározó ok címkéje alatt tárgyaltak morális, eszmei és megismerési okokat egyaránt.¹³⁶

Egy másik fontos különbségtétel, amire a kanti filozófia kapcsán Röd hívta fel a figyelmemet, hogy distinkciót kell tenni a kauzális ítéletek és a kondicionális tételek között. Ennek oka, hogy „(...) a kauzális ítéletek mindig időben interpretált ha-akkor-t tartalmazzak, a matematikai ítélet tartalma pedig mindig időtlen kapcsolat, tudniillik a (logikai) alap és következmény kapcsolata.”¹³⁷ A kauzalitás esetén az oknak mindig meg kell előznie az okozatot, és csak az ok megjelenése idézi elő az okozat megjelenését. Kondicionális tételnél viszont ez az időbeliség nem visszakövethető. Röd erre a „ha a^2 páros szám, akkor a is páros”¹³⁸ példáját hozza. Az, amit a páros számokról tudunk *megalapozza* a következtetést, de azt nem mondhatjuk, hogy a négyzetre emelés és párosság kapcsolata mintegy okként történő megjelenése okozná, hogy „ a ”-t párossá nyilváníthassuk. Az összefüggés időtől függetlenül mindig is adott volt, így nem lehet azt mondani, hogy egy x időpontban létrejött egy meghatározó ok, aminek okozata az, hogy kimondhassuk „ a ” párosságát. A matematikai következtetés elvégzéséhez lehet, hogy a szemlélőnek időre van szüksége, de a következtetés nem időben meghatározott kapcsolat.

Következő lépésben vizsgáljuk meg a szükségszerűség és kontingencia kérdéskörét az elvvel kapcsolatosan. Induljunk ki a szöveg hatodik tételéből, amely úgy szól: „képtelenség, hogy valami magában rejtse saját létezésének okát.”¹³⁹ Itt visszakapcsolódunk az előző fejezetben már fejtegetett abszolút lét tételezésének problematikájához. Nyilvánvaló, hogy az

¹³⁴ Uo. 24.o.

¹³⁵ Lásd: Uo. 21.o.

¹³⁶ Ezzel kapcsolatban Kant Crusius nézeteit veszi át. Lásd: Uo. 31.o.

¹³⁷ Röd, W.: *Bevezetés a kritikai filozófiába - Kant filozófiájának főbb problémái*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998. 36-37.o. Később: *Bevezetés a kritikai filozófiába*.

¹³⁸ Uo. 36.o.

¹³⁹ *Metafizikai megismerés*, 24.o.

önmaga oka (*causa sui*) nézet cáfolatával Kant a spinozai filozófiával szemben fogalmazza meg aggályait. Bizonyításában a meghatározó ok és az ellentmondásmentesség tételét ötvözi. Ha elfogadjuk, hogy van egy létező, ami önmaga oka, akkor az a sajátos helyzet áll elő, hogy van valami, ami egyszerre ok és (ugyanennek) az oknak okozata; „(...) azonban az ok fogalma természeténél fogva megelőzi az okozat fogalmát (...)”¹⁴⁰ Így fennáll az az ellentmondást teremtő helyzet, hogy „(...) ugyanaz a dolog önmagánál korábban, ugyanakkor később is lenne (...)”¹⁴¹ ami a *lehetetlen, hogy ugyanaz egyszerre igen és nem* kijelentésnek ellentmondó állítás.¹⁴² Mivel az abszolút szükségszerű létező minden más létező dolog végső és reális oka, ezért nincs is szükség esetében meghatározó ok feltételezésére; létezése szükségszerű, de nem azért, mert megalapozását önmagából nyeri, hanem mert abszolút tételezése a meghatározó októl elvétől független. Ezt csak az esetleges dolgok esetében kell figyelembe venni, csakis azok „(...) létezése szorul rá támaszték gyanánt a meghatározó okra (...)”¹⁴³

A szükségszerűség felvetése szoros kapcsolatban van a szabadság problémakörével, hiszen joggal tehetjük fel a kérdést, hogy hogyan lehetséges szabadság egy meghatározó okok által átszőtt világban? Kant a szövegben egy Caius és Titius között zajló dialógus segítségével igyekszik a problémát tisztázni,¹⁴⁴ amiből is megtudhatjuk, hogy a meghatározó okból kibontakozó világgép azért nem egy determinisztikus elképzelés, mert bár a meghatározó ok mindig adott, van lehetőség arra, hogy ez az ok egy belső elvből induljon ki, mintegy elkerülhető motivációból, öndeterminációs lehetőségként. Cassirer fejtegetéseiből kiindulva, Tóth Gábor arra a megállapításra jut ezzel kapcsolatban, hogy Kantnál „az ember „két világ polgára”ként egyaránt részét képezi a kauzalitás uralt természeti determinizmus szükségszerűségének, illetve az érzékfeletti világ okságilag indeterminált szférájának, amely a szabadság kizárólagos forrásaként tartható számon.”¹⁴⁵ Ezt úgy tudjuk értelmezni, hogy míg az ember a természet részeként, teste és szükségletei által alá van vetve a természet törvényeinek (pl.: egy hosszan tartó éhezés meghatározó oka lehet az ember halálának), de saját cselekedeteiben mégis maga, saját akarata, a törvényadó. Meglátásom szerint ez azért különösen érdekes, mert az ember saját döntésének következtében meghatározó okokat hozhat létre, és szüntethet meg saját magára vonatkozóan. Gondoljunk csak bele, ha egy embernek

¹⁴⁰ Uo.

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Ez egy kauzális ítélet, amiről tudjuk, hogy az oknak mindig meg kell előznie az okozatot. Létre kell jönnie az oknak, hogy létrejöjjön az okozat.

¹⁴³ Uo. 28.o.

¹⁴⁴ Ezt lásd: Uo. 36-42.o.

¹⁴⁵ Tóth G.: *Heidegger Kant értelmezése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. 146.o.

valóban van választási lehetősége, akkor dönthet úgy, hogy éhhalálát elkerülve táplálékot vesz magához, ezzel megszüntetve az éhhalál meghatározó okát, de létrehozva egy másikat, az életben maradás (legalábbis az éhhalál elkerülésének) meghatározó okát, ugyanakkor, ha az éhhalált *akarja*, akkor a táplálkozás tudatos elkerülésével létrehozza, vagy legalábbis alkalmat ad az éhhalál meghatározó okának érvénybe lépésének.

Számomra a kanti szabadság ideáját a legérthetőbben Wolfgang Röd magyarázza, aki szintén megemlíti az emberiség pozíciójának kettősségét, az ember mint természeti lény egyrészt a tér-idő által uralt világ folyamatainak alávetettje, ahol is a meghatározó ok igen is jelen van és determinál, de ugyanakkor megjegyzi azt is, hogy az ember esetében a térre és időre jellemző meghatározásokkal nem lehet leírni az embert érintő oksági összefüggéseket, mert az sokkalta komplexben, mint mondjuk egy kő esetében.¹⁴⁶ A szabadságról a következőket írja: „ha az erkölcsi parancsban kifejeződő feltétlen erkölcsi „legyen” lehetőségét akarjuk fogalmilag megérteni, akkor fel kell tételeznünk, hogy az erkölcsi döntések olyan aktusok, amelyek az empirikus meghatározottságtól elvileg függetlenek s ebben az értelemben szabad aktusok.”¹⁴⁷ Véleményem szerint ez a fentieket figyelembe véve azért érdekes, mert bár a döntés lehet az empirikus meghatározottságtól független, de vissza fog hatni az ok-okozati láncra, működési elve a döntést követően épp olyan, mint a természeti meghatározottság. Ismételten hangsúlyozom: az ember szabad döntési által a természetből származó meghatározó okokat érvényesít és számol fel. Visszatérve Rödhöz, később ő így folytatja: „A „legyen” csakis a szabadon döntő szubjektumok, nem pedig a természeti dolgok számára létezik. Értelmetlen volna egy leeső kőtől azt követelni, hogy ne Galilei törvénye szerint hulljon alá (...).”¹⁴⁸ A kőnek nincs lehetősége befolyásolni a meghatározó okok rendszerét, egy embernek viszont sok esetben van; bár azt is meg kell jegyezni, bírálva a rödi állítást, hogy egy épületről lezuhanó ember esetében is teljesen felesleges követelni, hogy ne a Galilei törvénynek megfelelően zuhanjon, hiszen ebben a példában az embernek sokkal inkább a természeti oldala domináns, a gravitáció alól nincs kibúvás. Ugyanakkor az is igaz, hogy az ember jelentősen eltér egy egyszerű kőtől abban az értelemben, hogy ha a kőnek lenne lehetősége megmenekülni, akkor sem élhetne ezzel a lehetőséggel, míg egy ember, ha mondjuk meg tud kapaszkodni, akkor befolyásolhatja az események kimenetelét, képes a lehetőséget megragadni. Itt viszont a problémát az adja, hogy ehhez pusztán a belső autonóm törvényadás, a *megmenekülés akarása* (vagy Schopenhauerrel élve: maga az élet akarása) nem elegendő, hanem rajtunk kívül és tőlünk

¹⁴⁶ A gondolat megjelenése: *Bevezetés a kritikai filozófiába*, 141.o.

¹⁴⁷ Uo. 140.o.

¹⁴⁸ Uo. 140-141.o.

függetlenül lennie kell a világban egy olyan lehetőségnek, amelyet mi a zuhanásunk túlélésére felhasználhatunk. Ha ez hiányzik, önmagában az akarás nem ment meg minket a szörnyű kimenetelektől. Ez megint csak azt bizonyítja, hogy az embernek a természeti ok-okozati láncolatokon belül van mozgástere (erre kiváló példa az is, hogy ha Kant szeretett volna repülni, mivel akkoriban még nem találták fel a repülőgépet, ez az *akarás* pusztán képzelgés maradhatott volna számára, hiszen akkoriban ez a lehetőség nem volt adott).

Egy másik, szintén releváns szövegben, Szegedi Nóra ekképpen fogalmazza meg az „eszes lények” szabadságának lehetőségét:

„A szabadság az eszes lények akaratának az a sajátosága, hogy idegen meghatározó okok nélkül képes működni. Ebből a negatív fogalomból azonban mindjárt következik a pozitív, az autonómia is, hiszen nem képzelhető el okság törvény nélkül. Ha viszont a szabad akarat törvényei nem lehetnek a természettörvények, mivel ezek az akarattól különböző, tehát heteronóm meghatározó okokat feltételeznek, akkor mi más lehet az akarat szabadsága, mint autonómia – kérdezi Kant.”¹⁴⁹

Miről is van szó? Mindennek kell, hogy legyen egy meghatározó oka a világban - éppígy az emberi cselekedeteknek is -, de ha ez az ok nem a természetből, egy determinált kauzális lánc következményeként adott, akkor nem jöhet máshonnan csak belső törvényadásból, hiszen az továbbra is kizárt, hogy bármi meghatározó ok nélkül létezessen, kivéve Istent. Így egy cselekedetünk végrehajtásának is megvan a belső, autonóm meghatározó oka, az akarat motivációja, egy szabad döntés, vagy ahogy Kant fogalmaz: „Szabadon cselekedni annyi, mint vágyunknak megfelelően, és pedig tudatosan cselekedni.”¹⁵⁰ Mivel pedig vágyaink, döntéseink nem előre meghatározottak, még Isten sem képes ezeket előre megjósolni, ugyanis „(...) önmagában véve lehetetlen ismerni, mi fog bekövetkezni a jövőben, hiszen nincs előre tudás, ha a létezés teljességgel, önmagában és előzetesen meghatározatlan.”¹⁵¹ Természetesen az autonóm törvényadás segítségével el lehetne jutni a kategorikus imperatívuszhoz, és a kanti etika teljes rendszeréhez, de mivel a belső elv mint meghatározó ok problematikájával a schopenhaueri motivációs elégséges alap gyököt igyekeztem előkészíteni, ezért a kérdéskört kénytelen vagyok egy ilyen önkényesen kijelölt határvonalnál lezártnak tekinteni.

Ezen a ponton érdemes úgy tovább haladnunk, hogy kitérünk arra, amit Hévizi Ottónál olvashatunk a kanti elégséges alap tételét illetően. Hévizi Kantnak a témában kifejtett legnagyobb érdemének azt látja, hogy felszámolja az elégséges alap elvének egységes alapként

¹⁴⁹ Szegedi N.: A szabadság mint autonómia: Kant. *Magyar Filozófiai Szemle*, 60, (2), 2016. 103.o.

¹⁵⁰ *Metafizikai megismerés*, 39.o.

¹⁵¹ Uo. 43.o.

történő kezelését, vagy ahogy ő fogalmaz, Kantnál felbomlik az onto-teo-lógiai alap elképzelés. Ez azért is különösen fontos, mert a felbomlás döntően meghatározta azt, hogy Schopenhauer az elégséges alap kapcsán már egy négyszeres gyökről beszél. Az onto-teo-lógiai terminust úgy lehet értelmezni, hogy Kant előtt (pl.: Leibniznél ez nagyon erősen igaz) az ontológiai, a teológiai megalapozás és a megismerési alap egy elvben mosódott össze, nem volt ennek a három területnek egy rigorózus megkülönböztetése a tételt illetően. Hévízi szerint viszont Kant három distinkcióval bontja meg ezt az egységet. Az első az előzetes és utólagos meghatározó ok megkülönböztetése, a második Isten, mint az abszolút tételezett, az alapra rá nem szoruló leválasztása az elégséges alap elvéről, a harmadik pedig a fentiekben hosszabban tárgyalt morál kérdésköre, hiszen Hévízi szerint itt a belső törvényadás mégiscsak egyfajta lehetőséget ad a *causa sui* megjelenésének a kanti gondolkodáson belül.¹⁵² Természetesen az önmaga oka itt nem mint létalap értendő, sokkal inkább mint cselekvésalap, hiszen egy szabad döntéssel az ember soha nem saját magának, hanem csak cselekedetének képes meghatározni az okát.

Mielőtt rátérnénk Schopenhauer gondolkodásának elemzésére, a kanti szakasz zárásaként érdemes megvizsgálnunk, a meghatározó ok elvéből származtatott következtetett tételeket, a kiegészítésként megadott két elvet, illetve azokat az állításokat, amit Kant, a Leibniznél oly fontos megkülönböztethetetlenek azonossága tételével kapcsolatban mondott. A meghatározó ok elvéből Kant három következtetett tételt vezet le:¹⁵³

- 1, Semmi sincs a következményben, ami ne lett volna meg az okban.
- 2, Azok közül a dolgok közül, amelyekben nincs semmi közös, az egyik nem lehet a másik oka.
3. Nincs több a következményben, mint az okban.

Az első tétel korábbi fejtegetéseink értelmében nem szorul rá különösebb magyarázatra, hiszen továbbra is arról van szó, hogy bármilyen következmény meghatározatlan addig, amíg fel nem lép annak meghatározó oka, és meghatározza azt. Márpedig hogyan lenne képes a meghatározó ok olyan minőségeket meghatározni, amelyek nem belőle származnak? Ebből egyértelműen következik a harmadik tétel kimondása. Kant az első következtetett tételt kiterjeszti az isteni teremtés aktusára is, hiszen elsőre úgy tűnhet, egy anomáliát okoz a tétel: Istennek mint a korlátozott teremtmények okának, már eleve korlátozottnak kell lennie, hiszen a teremtmények korlátozottak, így a tétel értelmében, a teremtmény tulajdonsága már megvolt a Teremtőben is. Kant viszont kihangsúlyozza, hogy a teremtmények létrejöttének oka nem igazából Isten,

¹⁵² Lásd: Hévízi O.: *Idő és szinkretizmus - Állandó tekintettel Nietzsche-re*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2013. 474-477.o. Később: *Hévízi*.

¹⁵³ *Metafizikai megismerés*, 45.o.

hanem az isteni teremtés aktusa, amely egy korlátozott létező létrehozásakor szintén korlátozott.¹⁵⁴ Így sem Isten korlátlan hatalma, sem a tétel igazsága nem szenved ellentmondást.

A második elv pedig megint csak érthető az első elv levezetéséből, hiszen mivel az ok az, ami meghatároz, és csak azt tudja meghatározni, ami benne megvan, így a közös pont magától értetődően adott okban és következményben. Egy példával megvilágítva: a napsütésnek rendelkeznie kell a hőmérsékletváltozás képességével (azaz magának a napsütésnek is kell, hogy legyen egy bizonyos hőmérséklete), hogy meg tudja változtatni a hőmérsékletét.

Kant a három következtetett tételből még egy negyedik következményt is levon, mégpedig, hogy „az abszolút realitás mennyisége *természetes módon* nem változik a világban, nem növekszik, nem is csökken.”¹⁵⁵ Ezt a tételt a disszertáció ezen pontján csak megjegyezzük, de később fogjuk felhasználni, ugyanis ez a tétel már a leibnizi filozófiának is az egyik alapelve volt (a folytonosság tételével szoros kapcsolatot mutatva), de mivel Leibniz elve egy strukturális elv, ezért ezek a következő főfejezetben kerülnek tárgyalásra.

Mindenképp ki kell térnünk viszont arra a két elvre, amelyet Kant a meghatározó ok folyományaként említ: az egymásra következés elvére és az együtt létezés alapelvére. Az első elv azt mondja ki, hogy „csakis akkor következhet be változás a szubsztanciákban, ha össze vannak kapcsolódva más szubsztanciákkal: kölcsönös függésük az állapotuk kölcsönös megváltozását határozza meg.”¹⁵⁶ Az együtt létezés elvéről pedig ezt olvashatjuk: „a véges szubsztanciák pusztán létezésük révén nem állnak semmiféle viszonyban egymással, egyáltalán nincs köztük kölcsönhatás, hacsak létezésük közös elve, tudniillik az isteni értelem, nem a kölcsönös vonatkozásnak megfelelő formában tartja fenn őket.”¹⁵⁷ Az első elvből, ami a disszertáció szempontjából fontos számunkra, a leibnizi eleve elrendelt harmónia cáfolata, ami a test és lélek Isten által történő összehangolásán alapuló elmélet lerombolása. Kant kimondja: „(...) az emberi lélek, ha külső dolgokkal nem állna reális összeköttetésben, teljességgel mentes lenne a belső állapotában lejátszódó változásoktól is.”¹⁵⁸ Ahhoz, hogy a lélek állapota megváltozzon, például azért, hogy létrejön benne a fájdalom érzete, összeköttetésben kell lennie a testtel, az organikus világgal, ugyanis enélkül nem lenne meg az elégséges alapja

¹⁵⁴ Vö. Uo.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Uo. 51.o.

¹⁵⁷ Uo.

¹⁵⁸ Uo.

annak, hogy a fájdalom létrejön. A kanti elmélet szerint viszont a testet ért behatás, azáltal, hogy összeköttetést mutat a szellemi szubsztanciával, meghatározó oka lehet a lélekben lezajló változásoknak. Itt továbbra is arról van szó, amit a belső törvényadás boncolgatásánál már említettünk, hogy bár az eszes lényeknek lehetősége van szabad döntéseket hozni, de mégis folyamatosan összeköttetésben vannak a természetet átható ok-okozati láncolatokkal, hiszen természeti lények is egyben. Az együtt létezés alapelve viszont visszaad valamennyit a leibnizi harmónia elméletnek, hiszen azt Kant is elismeri, hogy a szubsztanciák kölcsönös függéséhez nem elegendő azok pusztá léte, kell feltételezni egy közös okot, „az eredet valamilyen közösségét.”¹⁵⁹ Ennek a közös eredetnek pedig nem lehet más magyarázata csakis az isteni teremtés aktusa. Ez is megteremt egyfajta harmóniát, de nem a leibnizi értelemben, ugyanis míg Leibniz harmóniája *megegyezés*, addig a kanti *függés*.¹⁶⁰ Kant a megkülönböztetést azzal magyarázza, hogy

„(...) a szubsztanciák reálisan hatnak egymásra, vagyis csakugyan ható okok révén van köztük kölcsönhatás, s mivel ugyanaz az elv, amelyik a dolgok létezését megszilárdítja, össze is kötötte őket ezzel a törvénnyel, s ezért ugyanazok a meghatározások szilárdították meg kölcsönhatásukat, mint amelyek létezésük eredetéhez tapadnak.”¹⁶¹

Istennek nem kellett „bűvészmutatványhoz” fordulnia azért, hogy megteremtse a szubsztanciák kölcsönös függését egymással, már a teremtés aktusában benne rejlett ennek biztosítása. Ez majd különösen fontos lesz Leibniz világgépének elemzésénél, ahol a létezők kompossibilitása kerül tárgyalásra.

Most viszont, a kanti fejezet utolsó lépéseként, térjünk rá a megkülönböztethetetlenek azonosságának kanti interpretációjára. Szemben a tétel leibnizi használatával Kantnál igen is nagy jelentősége van a helybeli különbségnek: „(...) nem egy és ugyanazon létezőről van szó, ha két létező bár a belső jegyek tekintetében megegyezik egymással, ám legalábbis a helyüket tekintve különböznek.”¹⁶² Kant számára a térben elfoglalt különböző pozíció döntően befolyásolja két test azonosságát, erre a *Prolegomenában* kezünk és tükörképe példáját hozza fel. Az egyezés a belső tulajdonságokat tekintve tökéletes, még sem lehet egyiket a másik helyére állítani, hiszen nincs teljes egybevágóság: a jobb kéz bal kézként, a bal jobbként tükröződik.¹⁶³ Sőt két kezünk is csak térbeli helyzetükben különböznek, mégis igaz, hogy „(...)

¹⁵⁹ Uo. 56.o.

¹⁶⁰ Lásd: Uo. 59.o.

¹⁶¹ Uo.

¹⁶² Uo. 49.o.

¹⁶³ Lásd: *Prolegomena*, 46.o.

az egyik kézre való kesztyűt nem húzhatjuk fel a másikra.”¹⁶⁴ Ettől függetlenül Kant nem kérdőjelezi meg, hogy Leibniznek igaza van abban, hogy nincs két létező a természetben (pl.: két falevél), amelyek teljes mértékben hasonlatosak lennének egymásra nézve.¹⁶⁵ Az viszont, hogy nincs két teljesen azonos létező, nem alátámasztása a megkülönböztethetetlenek azonossága tételének, mert bár az igaz lehet, hogy a meghatározó okok különböző kombinációi különböző létezőket hoznak létre, és szinte lehetetlen, hogy az okok ugyanazon csoportja hasson két létezőre, és ezáltal teljesen hasonlatosak legyenek, de ettől (mint kezünk és tükörképe esetében is), nem ellentmondás egy olyan lehetőség, hogy azonosak mégis megkülönböztethetők (legalább térben elfoglalt helyüket tekintve azok).

I.3. Schopenhauer alapelv felfogása

I.3.1. Az alap tételének problémája

A disszertáció céljaként meghatározott összevetés szempontjából bizakodásra ad okot az a tény, hogy Leibnizhez hasonlóan, Schopenhauernél is központi jelentősége van az elégséges alap tételének. Ez Schopenhauernél olyannyira igaz, hogy doktori értekezését is az alap tételének problematikájából írta *Az elégséges alap tételének négyszeres gyökéről*¹⁶⁶ címmel. A cím azért is fontos, mert kidomborítja a legfontosabb különbséget az elv leibnizi használatához képest: Schopenhauer az alaptétel négy különböző osztályáról beszél, „(...) amelyekbe besorolható mindaz, ami számunkra objektum lehet, vagyis az összes képzetünk”.¹⁶⁷ Sőt, már az ötödik paragrafusban, a tétel kimondásánál rögzíti, hogy „(...) az elégséges alap tétele több *a priori* adott megismerés közös kifejezése.”¹⁶⁸ Bár kimutattuk, hogy az alap tételének Leibniznél is vannak különböző használati formái, de Leibniz, *explicite*, mégis csak egy tételként hivatkozik az elvre. Schopenhauer épp ezt nehezményezi: „(...) a régiek nem tettek világos különbséget az ítélet megalapozásához szükséges megismerési alap, illetve a valamely valós folyamat bekövetkezéséhez szükséges ok között.”¹⁶⁹ Lényegében a „régiek” a *causa* és a *ratio* distanciájának megtételében hibáztak Schopenhauer szerint, még akkor is, ahogyan ezt Leibniznél kimutattam, ha megvan a lehetőség e kettő elkülönítésére a gondolkodásukon belül. Ugyanakkor azt is megjegyezhetjük, hogy Schopenhauer bár beépíti elméletébe, egyszerre túl

¹⁶⁴ Uo.

¹⁶⁵ Vö. *Metafizikai megismerés*, 50.o.

¹⁶⁶ Schopenhauer, A.: *Az elégséges alap tételének négyszeres gyökéről*. In: Schopenhauer, A.: *Az alap tételéről – Kant filozófiájának kritikája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. Később: *Az alap tételéről*.

¹⁶⁷ Uo. 40.o.

¹⁶⁸ Uo. 18.o.

¹⁶⁹ Uo. 22.o.

is lép a *causa* és *ratio* felosztáson, hiszen négyszeres alapról beszél. Állítja az elégséges alap tételének nem minden formája „(...) vezethető vissza logikai alapra és következményre, illetve okra és okozatra (...)”¹⁷⁰ Ezekről függetlenül Schopenhauernél is feltételezhetünk egy közös eredetet a négyszeres gyökér esetében, hiszen „(...) ezt a többes alapot végső soron egyetlen mód eredezteti: a kanti magában valót érvényre juttató akarat, a cselekvés-alap.”¹⁷¹ Ezt támasztja alá a következő szöveghely is: „jelen értekezésem célja éppen ezért az, hogy olyan ítélet gyanánt mondjam ki az elégséges alap tételét, amely négyszeres alappal bír. Ez nem négy különböző alap (...), hanem egy négyszeresként megmutatkozó alap; ezt nevezem átvitt értelemben négyszeres gyökérnek.”¹⁷²

A korábban tárgyalt szerzőkhöz képest egy erős hangsúlyeltolódást fedezhetünk fel az alaptételek kérdését illetően Schopenhauernél, mert míg Kant és Leibniz is, az ellentmondás elvnek, vagy éppen az azonosság elvnek nagy jelentőséget tulajdonított, addig Schopenhauernél ez az elv nem játszik olyan nagy szerepet a rendszeren belül. *A világ mint akarat és képzetben* ezt olvashatjuk az ellentmondás elvéről: „Az ellentmondás elve csupán a fogalmak azonosságát rögzíti; nem ad maga fogalmakat.”¹⁷³ De ugyanígy az elégséges alap elve sem kielégítő önmagában: „az ok elve a jelenségek kapcsolatait magyarázza, nem magukat azokat (...)”¹⁷⁴ Azt mondhatjuk, hogy Leibniz filozófiája annyiban biztosan hasonlít a schopenhaueri gondolkodáshoz, hogy nála is igaz, amit Schopenhauernél olvashatunk: „nem létezhet tétel, melynek következtében a világ valamennyi jelenségével, létezne (...)”¹⁷⁵ Leibniznél az ellentmondás elve uralta észigazság tartomány, és az elégséges alap elve uralta tényigazság tartomány, és a kettő folyamatos összefonódása, illetve számtalan másodlagos elv, amely ebben a fejezetben még csak szóba sem került (mint mondjuk az egyszerűség elve) *együttesen* határozzák meg a világ létezését. Meglátásom szerint Schopenhauernél is igaz, hogy még ha a cselekvésalap elsőbbséget is élvez, az elégséges alap négyfajta osztálya és egyéb elvek, mint az ellentmondás tétele, vagy a kizárt harmadik elve, együttesen írják le, és határozzák meg a

¹⁷⁰ Uo. 39.o.

¹⁷¹ Hévizi, 129.o.

¹⁷² *Az alap tételéről*, 124.o.

¹⁷³ *VAK I.*, 125.o. Ez az alaptétel szövegben a következőképpen hangzik: „Maga a logika is azt tanítja azonban, hogy a *fogalmak*, amelyekből az ítéletek meg a következtetések állnak - és ez utóbbiakra vonatkoznak a logika törvényei -, a szemléleti megismerésből kell, hogy merítsék a maguk tartalmát és anyagát.” Lásd: *Az alap tételéről*, 130.o.

¹⁷⁴ *VAK I.*, 125.o.

¹⁷⁵ Uo. 124.o.

világot.¹⁷⁶ Ettől függetlenül továbbra is fenntartható az állítás, hogy a schopenhaueri filozófián belül az ellentmondás elve mellékes az elégséges alaphoz képest.

De mivel a korábbiakban hosszan tárgyaltuk Leibniz és Kant viszonyát az ellentmondás tételéhez, néhány megjegyzést Schopenhauer ilyen irányú gondolatairól is érdeme szólnunk, még akkor is, ha ő tendenciózusan ezt a tételt nem tárgyalja hosszan és újszerű művein belül. Egy jelentős kivétel mégis akad a főmű második kötetében. Ebben a szakaszban¹⁷⁷ Schopenhauer az egyenlő szárú derékszögű háromszög létehetőségeiről elmélkedik, és azt állítja, hogy egy ilyen háromszög létezése nem logikai ellentmondás! Egy ilyen geometriai alakzat csak fizikailag lehetetlen (azaz fizikai ellentmondást hordoz magán); ráadásul ez az összeférhetetlenség csak a szemlélésben nyilvánul meg számunkra, amiből arra következtethetünk, hogy itt egyfajta szintetikus ítélettel van dolgunk, még akkor is, ha a priori szintetikus. Önmagában az egyenlő szárúság és a derékszögűség megférnek egymás mellett a térben. A filozófus egy másik példát is említ: az egyenlő szárú derékszögű háromszöghöz hasonlóan ellentmondás az is, hogy egy állatnak egyszerre legyenek agyari és felső metszőfogai. Így arra a nagyon fontos következtetésre jut: „csupán a *logikai* lehetetlenség ellentmondás; a fizikai azonban nem az (...)”,¹⁷⁸ mivel a logikai lehetetlenség sosem áll önmagában, csak a fizikai lehetetlenséggel párban; ugyanakkor fordítva a tétel tartható, miszerint van olyan fizikai lehetetlenség (mint az agyar és metszőfogak példája bemutatta), ami logikai ellentmondás nem előzött meg, és nem is feltételez. Az ilyen típusú érvszerkezet erősen emlékeztethet minket arra, amit Leibniznél a morális szükségszerűségről mondtunk el: abban nincs semmi logikai szükségszerűség, hogy ennek a világnak a legjobbnak kell lennie, de mégis az lesz, mert Isten moráljából ez morális szükségszerűséggel mégis következik. Schopenhauer is hasonlóan gondolkodik: az agyar és a felső metszőfogak egyszerre megjelenése egy egyedben logikailag nem összeférhetetlen, ez mégsem fog soha megtörténni, mert a fizikai törvények világán belül ez összeférhetetlen. A hasonló érvszerkezetben a különbséget az jelenti a két szerzőnél, hogy míg Leibniznél Isten a világ Teremtője, így ő, mint szellemnek morális faktorokat tulajdonít, míg Schopenhauernél egy metafizikai erő, azaz az akarat „teremt”, amin morális megfontolás nem kérhető számon, ezért a morális szükségszerűség helyett, egy fizikai aspektust emel be az érve.¹⁷⁹

¹⁷⁶ A logikai elvek és az igazság viszonyához lásd: *Az alap tételéről*, 121-122.o.

¹⁷⁷ Lásd: *VAK II.*, 51.o.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Nem tartozik az alaptételek problémájához, de talán annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy az agyar és metszőfog összeférhetetlenség is megmutat valamit a világ minimalista tanából (amire a következő fejezetben részletesen ki fogok térni), azaz, hogy az akarat annak az állapotnak a fenntartására törekszik, amely a legkisebb

Lépjünk tovább az elégséges alap tételére! Vizsgálódásunkat kezdjük annak elemzésével, amit a leibnizi tétel olvasatáról tudhatunk meg Schopenhauernél. Bár elismeri, hogy Leibniz mondta ki a tétel formális változatát elsőként, elődjének a tételt illetően más eredményt nem is tulajdonít.¹⁸⁰ Később ezt olvashatjuk az alaptétellel kapcsolatban: „(...) minden mindig és mindenütt csakis valami *másnál fogva van*. Csakhogy az elégséges alap tétele a maga összes alakváltozatában a priori adott, vagyis saját intellektusunkban gyökerezik, éppen ezért nem alkalmazható a létező dolgok összességére, a világra (...).”¹⁸¹ Induljunk ki az idézet második mondatából, ugyanis ez a schopenhaueri alap felfogás legfontosabb különbségét emeli ki a leibnizi gondolkodáshoz képest. Schopenhauer szerint ez az alaptétel nem alkalmazható bárhol csak és kizárólag a jelenségek világában, de semmiképpen a magában való dolog szférájában (ez egyébként Kantnál is hasonlóan jelentkezett). Ugyanezt *A világ mint akarat és képzetben* a következőképpen olvashatjuk: „(...) a magánvaló, melynek megismerése egyáltalán nincs alávetve az okelvnek.”¹⁸² Ugyanebben a műben később ezt olvashatjuk: „(...) minden egyes egyedi természeti jelenség[nek] (...) valami elégséges ok a meghatározója, ám a benne manifesztálódó erőnek egyáltalán nincs oka, mert az ilyen erő a magánvalónak, az ok nélkül való akarásnak a jelensége.”¹⁸³ Leibniznél viszont egyértelműen megvolt a tétel univerzálisan történő alkalmazása, hiszen a létezők létalapjaként ugyanúgy feltételezett egy elégséges alapot, mint a gondolkodás törvényein belül, és az elégséges alap elve még Istent is erősen befolyásolta, míg Schopenhauernél egyértelmű, hogy ez az akarat szubsztanciális szféráján belül nincs jelen.¹⁸⁴ Egy másik fontos dolog, ami a fenti *Az alap tételéről-ből* származó idézetből következik, átvéve Hévizi gondolatmenetét,¹⁸⁵ hogy Schopenhauer a leibnizi felfogás értelmezésében a kapcsolatra helyezi a hangsúlyt; minden létező kapcsolódik egy másikhoz,

ráfördítással fenntartható, azaz még fenntartható. Egyszerűen fölösleges egy olyan lényt tétélezni, akinek agyara és felső metszőfoga is van, hiszen egy csak agyarral és egy csak metszőfoggal rendelkező élőlény is életképes. Ha egy faj mindkettővel rendelkezne, az már meghaladná ezt a minimumot, hiszen vagy az agyar, vagy a felső metszőfog egyfajta pluszként (akár úgy is fogalmazhatok: előnyként) lenne adott a faj életében. Így bár a jelenlegi természeti rendszerben összeférhetetlen ez a két fogtípus, mégis el tudunk képzelni egy olyan fajt, amely mindkettővel rendelkezik (természetesen más fizikai elrendezést, talán egy sokkal költségesebb elrendezést követve). S ugyan bár ebben a világban törvényszerű, hogy az agyar a felső metszőfog helyén, vagy a felső metszőfogból kialakult fogtípus, egy más természeti rendszerben ez nem szükségszerű, hiszen miért ne alakulhatna ki agyar a metszőfogtól függetlenül?

¹⁸⁰ Vö. *Az alap tételéről*, 30-31.o.

¹⁸¹ Uo. 175.o.

¹⁸² *VAK I.*, 123.o.

¹⁸³ Uo. 214.o.

¹⁸⁴ Itt érdemes utalni Schopenhauer esztétikájára, ahol egy műalkotás szemlélésekor ugyanúgy érvényesül az elégséges alap törvényétől való függetlenedés, hiszen a szemlélet ebben a típusában éppen az történik, hogy a szemlélő képes kiszakadni a képzetvilág birodalmából, levetkőzi annak kötöttségeit, és a változatlan, örök (azaz ok-okozati láncolatoktól független) ideák világába nyerhet betekintést. Vö. *VAK I.*, 38 par. (246.oldaltól)

¹⁸⁵ *Hévizi*, 479.o.

amiből létezését nyeri, általa létezik. „Ez az *általa* persze tartamot is jelent: valami csakis addig van és addig igaz, amíg az eredendő forrása létezőként és igazolhatóként hitelesíti.”¹⁸⁶

I.3.2. Az alap négyszeres gyöke

Vizsgáljuk meg az alaptétel négy osztályát Schopenhauernél! A tétel első fajtája a keletkezés elégséges alapjának tétele (*principium rationis sufficientis fiendi*), ami a kauzalitás alakjában lép fel. Nem mást ért ezalatt, mint a világ jelenségeinek, eseményeinek egymásra következő állapotait, ahol bármilyen jelenlegi állapotnak mindenkor meg lehet találni az alapját egy öt megelőző állapotban, amely állapot a most fennállónak *oka*, míg a jelenlegi állapot ennek *okozata*. Ezeket az állapotokat szemléleti objektumokra vonatkoztathatjuk, képzetekre, melyek betöltik a teret és az időt, ezáltal biztosítva azok érzékelhetőségét.¹⁸⁷ Schopenhauer hosszan érvel az objektumok ezen osztályát illetően amellet, hogy tér és idő együtt jár a képzetek érzékelhetőségét illetően, hiszen, ha csak idő volna, az meggátolná, hogy tudomást szerezzünk az egyidejűség és állandóság fogalmáról, hiszen az idő sajátja, hogy a dolgokat egymás után észleljük. Márpedig „valamely objektum állandóságát (...) csakis más, vele *egyidejűleg* létező objektumok *cserélődéséhez* képest érzékeljük.”¹⁸⁸ Ez viszont csak a tér feltételezésével adott számunkra, ahogy Schopenhauer nevezi: az egymás mellettség, csak a tér a priori formájával biztosított. Ha csak idő lenne nem tudnánk képzeinket összehasonlítani, mivel azokat csak képzetek egymás utáni sorozataként lennének képesek megragadni. Csak a tér formájának feltételezése mellett lehetünk képesek az állandóságot és az egyidejűséget felfogni, mert ez a forma ad lehetőséget az összehasonlításra, az egyszerre történő szemlélésre. De ugyanígy problémás lenne az is, „(...) *ha a jelen osztályba tartozó képzetek kizárólagos formája a tér volna*, akkor nem létezhetne *cserélődés*; a *cserélődés* vagy *változás* ugyanis az állapotok *szukcessziója*, márpedig *szukcesszió* csak az *időben* lehetséges.”¹⁸⁹ Ez ebben az osztályban azért különösen fontos, mert annak érzékeléséhez, hogy egy ok változást hozott létre, látnunk kell az állandóságot (hiszen ezzel összevetve érzékeljük a változást), de látnunk kell az eseményeket egymás után állítva is, hiszen az ok-okozati kapcsolatban mindenképp jelen van az idő, ahogy azt Kant is kifejezte a kauzális ítéletek kapcsán, hiszen a változás okának időben meg kell előznie magát a változást (az okozatot).

¹⁸⁶ Uo.

¹⁸⁷ Vö. *Az alap tételéről*, 41.o.

¹⁸⁸ Uo. 42.o.

¹⁸⁹ Uo.

Természetesen a kauzális láncolat fontos jellemzője, hogy egy okozat létrejöttékor nem ér a véghez, hanem tovább folytatódik, és egy következő esetben az iménti okozat egy másik változás okaként definiálható. Ellenben nagyon fontos kiemelni, hogy Schopenhauernél egy állapot oka, soha nem lehet maga az objektum, hiszen „a kauzalitás törvénye kizárólag *változásokra* – vagyis az állapotok időbeli fellépésére és bevégződésére –vonatkozik”.¹⁹⁰ Már csak azért sem vonatkozhat az objektumra, mert annak része az anyag is, ami „se nem keletkezik, se el nem múlik”.¹⁹¹ Soha nem az objektumnak lesz oka, és nem is az objektum fejt ki változást egy másik objektumon, hanem csakis az objektum egy bizonyos állapota az, ami egy másik objektum állapotában változást idézhet elő. „Ez tehát a kauzalitás láncolata; szükségképpen kezdet nélküli láncolat”¹⁹² -írja Schopenhauer.

Bár eddig úgy tűnhetett, hogy Schopenhauer egy az egyben követi Kantot, és átveszi a meghatározó ok elvének jellegzetességeit, ebben a legutolsó idézetben mégis jól látszik az, ami szerintem Schopenhauer és Kant között a legnagyobb különbséget okozza. Kant bárhogya is formálta az elégséges alap elvét, mégsem volt egy pillanatra sem szándékában az, hogy kiiktassa Istent a rendszer mögül. Emlékezzünk vissza, a meghatározó ok szötte kauzálnexushoz az isteni teremtés aktusa úgy viszonyult, mint minden létezés végső reális oka, amivel Kant természetesen nem egy kozmológiai istenérvet alapoz meg, hiszen ez távont állt szándékától, csak azt fejezte ki, hogy végső reális ok nélkül nem marad semmi elgondolható. Isten egyébként sem feltételezhető végső reális okként, mert amint azt korábban kifejtettük: csak az aktus lehet korlátozott, nem pedig Isten. Schopenhauer viszont épp ezt az okot tagadja meg állításával, hogy ennek a láncolatnak nincs meg semmilyen értelemben ez a végső oka. Az akarat objektivációjának következményeként létrejött képzetvilágban ez a nexus mindenkor adott volt, az akarat dimenziójában viszont egy pillanatra sem. Itt egyébként érdemes legalább utalást tenni Gardner egy szövegére,¹⁹³ aki szerint ebben az elgondolásban Schopenhauert leginkább az vezérelte, hogy mást mondjon és elkülönüljön a német idealistáktól (mint Hegel és Schelling), de éppen ebben a kényszeres elkülönülésre törekvésben, saját akarat és képzet dualizmusának is ellentmond, hiszen nem tisztázott, hogy ha az ok-okozati láncolat, és az

¹⁹⁰ Uo. 48.o.

¹⁹¹ Uo.

¹⁹² Uo. 47.o.

¹⁹³ Gardner, S.: Schopenhauer's Metaphilosophy - How to Think a World without Reason. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York és London:Routledge, 2017.

elégleges alap tétele, nem vonatkozik a magánvaló szférájára, akkor annak objektivációs tevékenysége egyáltalán miféle alapból táplálkozhat?¹⁹⁴

Fontos kitérnünk arra is, hogy Schopenhauernél az ok-okozat említése nem a legpontosabb leírása filozófiájának, mert ő mindvégig állapotokról beszél, mintegy oksági momentumok, avagy feltételek komplexumáról.¹⁹⁵ „Alaposabb megfontolás után ellenben arra jutunk, hogy a *teljes állapot* az oka a következő állapotnak, vagyis lényegében véve teljesen mindegy, hogy miféle időbeli sorrendben léptek fel az egyes meghatározottságok.”¹⁹⁶ Az időbeliség abból a szempontból lényeges, hogy az új állapotot meg kellett előznie a változást kiváltó állapot *minden* feltételének, de hogy ezek a feltételek *egyével* milyen sorrendben következtek be, az a változás szempontjából irreleváns. Mikor minden feltétel összeállt, az hozta el a pillanatot, hogy az állapot mint a változás oka, elégleges ok legyen. Minden változást meg kell, hogy előzzön egy ilyen pillanat, mert mindaddig azt mondhatjuk, hogy míg egy állapot nem változik, nem állt össze a feltételek olyan csoportja, amely elégleges lenne a változás elindításához. Ez Leibnizhez képest azért egy nagyon fontos újítás, mert Leibniznél, akinél ok-okozati viszonyok objektumok között is létrejöhet, nem magyarázható, hogy egy objektum, ami már korábban is adott volt miért várt a változás előidézésével egy másik objektumban; azaz, mitől lett az egyik pillanatról a másikra elégleges alapja a változásnak. Schopenhauer ezt a nehézséget ismeri fel, egy objektum csak úgy fejthet ki változást egy másikra, ha annak állapotában történik változás. Igazából „az *anyag* mint olyan nincsen alávetve a kauzalitás törvényének; hiszen nem keletkezik, és nem múlik el: ennél fogva nincsen alávetve a kauzalitás törvényének az egész *dolog* sem, (...) hanem kizárólag az anyag *állapotai*.”¹⁹⁷

Egy másik nagyon fontos eltérés a leibnizi gondolatokhoz képest, hogy Schopenhauer egyértelműen kimondja, hogy „(...) a kauzalitás törvénye (...) az elégleges alap tétele azon alakváltozatának bizonyul, amelyen (...) minden *szükségszerűség* nyugszik.”¹⁹⁸ Leibniznél a

¹⁹⁴ Az elégleges alap igazsának megalapozatlanságáról Jacqueline írt kitűnő tanulmányt, aki felhívja a figyelmünket arra, hogy Schopenhauer bár kijelenti, hogy minden igazságnak elégleges alapja kell, hogy legyen, de az elégleges alapnál egy ilyen alap felmutatása lehetetlen (mitől lenne tehát igaz?). Viszont, ha szkeptikusként rákérdezzünk, hogy az elégleges alap esetén hol ez az alap, mi igazságának biztosítója, akkor épp az alapelv rendszerének megfelelően járunk el, hiszen a megalapozást keressük az igazság mögött, mintegy ezzel bizonyítva a tételt, hogy csak azt fogadhatjuk el igaznak, aminek elégleges alapja van. Lásd: Jacqueline, D.: Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason. *Metaphilosophy*, 23, (3), 1992. Az elégleges alap tételének és az ellentmondás elvének evidenciájához lásd: VAK I., 115-116.o.

¹⁹⁵ Vö. *Az alap tételéről*, 48.o.

¹⁹⁶ Uo.

¹⁹⁷ Schopenhauer, A.: Kant filozófiájának kritikája. In: Schopenhauer, A.: *Az alap tételéről - Kant filozófiájának kritikája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 236.o. Később: *Kant kritika*.

¹⁹⁸ *Az alap tételéről*, 55.o.

szükségszerű észigazságok biztosítója az ellentmondás elve volt, és az elégséges alaptétel inkább a tényigazságok körében volt jelentős, Schopenhauer viszont épp a szükségszerűséget vezeti le ebből az alaptételből. Nyilván ez azért lehetséges, mert ha a képzetek szférájában minden állapotot egy megelőző állapot határoz meg, és ez a megelőző állapot elégséges alapja a változásnak, akkor ennek az állapotnak az ismerete arra is elégséges, hogy bejósoljuk belőle a bekövetkező állapot változásait. Schopenhauer szavaival: „csak ha az *A* állapot időben megelőzi a *B* állapotot, és csak ha szukcessziójuk szükségszerű, nem pedig esetleges, azaz nem pusztán egymásra következés, hanem következmény - az *A* állapot csakis ebben az esetben oka a *B* állapotnak mint okozatnak.”¹⁹⁹

Központi szerepet kapnak a kauzálnexusban a természeti erők is, ugyanis ezek révén „(...) az okok kiváltják a maguk okozatait (...). Az ok minden esetben egyedi, egyszeri változás, és ugyanilyen az okozata is; a természeti erő ezzel szemben általános, változhatatlan, mindig és mindenütt fellelhető.”²⁰⁰ A természeti erő mintegy alkalomra vár, hogy működésbe léphessen, egy adott állapotban, bármely test esetében ugyanúgy. Gondoljunk csak a gravitációs erőre; bár folyamatosan hat a testekre, de bármilyen test is zuhanjon, azaz, bármilyen test is legyen a zuhanás *állapotában*, az erő sokkal nyilvánvalóbban mutatkozik meg azáltal, hogy a zuhanás során is a földfelszín irányába húzza a testet. Egy földfelszínen biztosan álló test esetén sokkal inkább az erő hiánya az, ami informatív lenne. De hasonló példa lehet a természeti erőre az impulzusátadás jelensége is, hiszen ennek szabályai állandóan jelen vannak a világban, de itt szükség van két test összeütközésére ahhoz, hogy az erő valójában működésbe léphessen. A természeti erőt és törvényt pedig a következőképpen kapcsolhatjuk össze: „a természeti törvény az a norma, amelyet valamely természeti erő követ, amikor megjelenik az okok és okozatok láncolatában (...).”²⁰¹ Ebben az értelemben a törvény egy előírás, ráadásul egy szükségszerűen követendő előírás, amelyet az adott erőnek kéréletlenül követnie kell. Két test összeütközése mindig egyedi ok-okozati eset, amelyet egy korábbi változás egyedi módon idézett elő, de az, ami az ütközés során történik, az univerzális, a törvénynek megfelelő.

A *causa*-ként bemutatott keletkezési alap további három formára bontható Schopenhauernél. Beszélhetünk a *causáról*, mint tényleges okról, amely a szervetlen testek között fejti ki hatását, beszélhetünk róla, mint *ingerről*, amely a növényvilág kauzálnexusának része, illetve az állatvilág vegetatív, öntudatlan részében fellépő okozatiságot is ide sorolja az

¹⁹⁹ *Kant kritika*, 236.o.

²⁰⁰ *Az alap tételéről*, 59.o.

²⁰¹ Uo.

alaptétel szöveg, és beszélhetünk motivációról, amely az állatok és az ember sajátja.²⁰² Az első két okságtípust lényegében csak az különbözteti meg, hogy míg a valódi ok esetében hatás és ellenhatás törvényszerűen kiegyenlíti egymást, addig az inger kapcsán ez nem tartható állítás, „(...) az okozat intenzitása semmi esetre sem követi minden fokozatában az ok intenzitását; sőt még az is megeshet, hogy az ok erősödésével az okozat éppenséggel az ellenkezőjébe fordul át.”²⁰³ Hogyan is kell ezt értenünk? Teljes egészében magyarul nem olvasható Schopenhauer *Az etika két alapproblémája* című műve, de ennek a szövegnek az első értekezése *Az akarat szabadságáról* címmel megjelent, és ebben az írásban konkrétumokat találhatunk arra nézvést, hogyan is használja Schopenhauer az inger terminust. Így ír a szövegben tehát az ingerről gondolkodva:

„(...) az okozat foka meg nem mérhető és előre meg nem határozható az ok erősségi fokából: ellenkezőleg, az inger csekély fokozása igen nagy hatást okozhat vagy meg is fordítva, az előbbi hatást egészen megszüntetheti, sőt ellentétet is idézhet elő. Így pl. tudvalevő, hogy növényeket melegség által vagy a földbe kevert mésszel igen gyors növekedésre lehet ösztönözni, a mennyiben az okok az életerőre ingerként hatnak; ha azonban itt az inger megfelelő fokát csak kevéssel is túllépjük, akkor a növény fokozott és gyorsított életkifejlése helyett, annak a halála lesz az eredmény.”²⁰⁴

A causa harmadik formáját, a motivációt pedig „megismerésen átszűrt kauzalitásnak”²⁰⁵ nevezi, ez az összehasonlítás szempontjából nagyon fontos lesz számunkra! Máshol ezt írja róla: „(...) a motiváció nem más, mint a belülről szemlélt kauzalitás.”²⁰⁶ A motiváció kérdésköre azért is egy problematikus pontja a schopenhaueri rendszernek, mert felsorolja az okság formájaként az első osztályban, majd később az elégséges alap elvének negyedik osztályaként külön tárgyalja. Ezt azért teheti meg, mert az okság egy nagyon specifikus változatról beszélhetünk a motivációt illetően, hiszen itt az ok-okozati viszonyokat nem csak „(...) közvetve ismerjük, hanem közvetlenül és éppen ezért teljes egészében.”²⁰⁷ Már most érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a motivációk szerinti cselekvés az emberi szabadság egyik fontos lehetősége Schopenhauer-nél, amely majd a disszertáció negyedik fejezetében még visszaköszön.

Ha az elégséges alap tételének első osztályát meg akarjuk feleltetni a leibnizi filozófia felfogásmódjával, akkor azt mondhatjuk, hogy ez az osztály (részben) az elégséges alap elvének

²⁰² Uo. 60-61.o.

²⁰³ Uo.

²⁰⁴ Schopenhauer, A.: *Az akarat szabadságáról*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. 31.o. Később: ASZ.

²⁰⁵ *Az alap tételéről*, 61.o.

²⁰⁶ Uo. 162.o.

²⁰⁷ Uo.

azzal a használatával kapcsolható egybe, amit Leibniznél a mindenkori *causa* kifejezéssel jelöltünk. Viszont nagyon lényeges különbség az, hogy a leibnizi felfogásban nincs meg ez a kitétel, amit megtesz Schopenhauer, hogy egy objektum nem szerepelhet okként a képletben. Ebből vezethető le az is, hogy Schopenhauer épp annyira támadja Leibnizet, mint mondjuk Spinozát is. A *causa sui*-t, Kanthoz hasonlóan, de más úton eljutva a kijelentésig, önellentmondásnak bélyegzi, csakúgy, mint minden olyan gondolati rendszert, ami első okokat feltételez.²⁰⁸ Nem lehet semminek sem elégséges alapja Istenben, hiszen az alap (az ok) mindenképpen változás, így mindig adott lesz a kérdés: „(...) vajon miféle előző változás nyomán következett be ez a változás, és így tovább *in infinitum, in infinitum*”?²⁰⁹ A probléma abban áll, hogy bármit is tekintünk végső oknak, ahhoz hogy ez az ok változások láncolatát indítsa el, magának is változnia kellett. Arra viszont nem tudunk magyarázatot adni, hogy ennek az első változásnak mi volt az elégséges alapja; márpedig minden változást meg kell, hogy előzzön egy másik, amely a második változás oka.

Ugyanakkor a tétel ezen osztálya, a motiváció révén a leibnizi *rationes*-t is magába olvasztja, ez az egybeolvadási aspektus viszont már megvolt Leibniznél is, hiszen Poser révén kifejtettük, hogy az emberi cselekvésben (ha az ember okkal cselekszik úgy ahogy), a két terület találkozik. Így azt mondhatjuk, hogy mind Leibniznél, mind Schopenhauer-nél van az elégséges alap tételének egy olyan használata, amely a *causa* területét foglalja le, de ennek van egy speciális esete: a motivációnak megfelelő cselekvés, ahol a *causa* tartományába betör a *rationes*. Ez a betörés mindkét szerzőnél megjelenik, hiszen mint látni fogjuk Schopenhauer is külön osztályban beszél megismerés alapról, de a motivációt, amit mégis ebbe az első osztályba sorol, még ha később külön alapként is tárgyalja, a megismerésen átszűrt kauzalitásként értelmezi, ami számomra egyértelmű utalás arra, hogy itt – csakúgy, ahogyan Leibniznél - *causa* és *ratio* találkozik. Ebből a szempontból megérthető Schopenhauer ingatag kategorizációja is, azaz, hogy a motiváció az első osztály alatt vagy egy negyedik külön osztályban tárgyalandó. De úgy vélem, hogy maga az első osztály a leibnizi *causának* feleltethető meg, és a motiváció ezen speciális esete, ami a negyedik osztály sajátja az, ahol *causa* és *ratio* találkozik.

Míg azt mondhatjuk, hogy az elégséges alap tételének első osztálya ontológiai jelentőséggel bír, addig látni fogjuk a második osztály sokkal inkább az ismeretelmélet területére vonatkozik. Ebben a kategóriában a tétel nem más, mint „a megismerés elégséges alapjának a tétele”²¹⁰ (*principium rationis sufficientis cognoscendi*). Ez a fogalomalkotás

²⁰⁸ Uo. 50.o.

²⁰⁹ Uo.

²¹⁰ Uo. 120.o.

területe, a képzetekről alkotott képzetek alapja. Akár azt is mondhatjuk, hogy az alaptétel ész által uralt birodalma. Az ész képes absztrahálni, különböző képzetekből kivonni a közös tulajdonságokat és létrehozni a fogalmat. Az ész feladata az ítéletek alapjának felismerése.²¹¹ Az elégséges alap ezen osztályán belül Schopenhauer négy-féle igazságot különböztet meg, amin egy ítélet nyugodhat: logikai, empirikus, transzcendentális és metalogikus igazság. A logikai igazság nem más, mint „az ítéletnek egy másik ítélettel való megalapozása (...)”²¹² Ennek egy speciális esete, mikor ez a megalapozás „a gondolkodás négy közismert törvényéből fakad”,²¹³ melyek az identitás, az ellentmondás, a kizárt harmadik, és a megismerés elégséges alapjának tételei. Érdekes megjegyeznünk, hogy úgy tűnik, Schopenhauer ezeket az elveket egymás mellé rendelve mutatja be, nem pedig úgy, hogy a megismerés alap elsőséget élvez a többi formális elvhez képest. Egy ítélet a logikai igazság szféráján belül éppúgy megalapozható mondjuk a kizárt harmadik tételével, mint egy másik a megismerés elégséges alapjával.

Különösen érdekes lehetőségbe ütközünk, ha a logikai igazságok után rögtön a metalogikus igazság fogalmát járjuk körül, ahol szintén van egy négyszeres felosztás, amit megfeleltethetünk a logikai igazságban látott felosztásnak: „metalogikus igazsággal bíró ítélet összesen négy van; ezeket indukción útján már rég felfedezték, és a gondolkodás általános törvényeinek nevezték (...)”²¹⁴ Ezt követően Schopenhauer felsorolja a négy ítéletet:²¹⁵

1. A szubjektum a maga predikátumainak összessége, avagy $a=a$.
2. Nem tulajdoníthatunk a szubjektumnak valamely predikátumot úgy, hogy egyszerre el is vitatjuk tőle ugyanazt a predikátumot, avagy $a=-a=0$.²¹⁶
3. Minden egyes szubjektumnak szükségképpen a sajátja két egymással ellentétes predikátum valamelyike.
4. Az igazság az ítélet vonatkozása valami rajta kívül valóra, mint a maga elégséges alapjára.

Jól látható, hogy ez a négy metalogikai tétel ugyan az, mint a logikai igazságnál felsorolt négy elv, hiszen az első ítélet az identitás elvének az átfogalmazása, a második az ellentmondás elvének egy klasszikus megfogalmazása, a harmadik a kizárt harmadik elvét képviseli, míg a

²¹¹ Vö. Uo.

²¹² Uo.121.o.

²¹³ Uo.

²¹⁴ Uo. 123.o.

²¹⁵ Uo.

²¹⁶ A magyar kiadás itt nyomdahibát tartalmaz, ugyanis ez szerepel: $a=-a=$. Mivel Schopenhauer ezzel a formális egyenlettel épp azt akarja kifejezni, hogy valami nem lehet a és $-a$ egyszerre, ezért nyilvánvaló, hogy az egyenlet egy nullával végződik, és azt mondja ki, hogy az, hogy a egyenlő $-a$ -val az egyenlő 0 -val, azaz semmi (hamis).

negyedik az elégséges alap tételének megismerésre vonatkoztatott tétele. „(...) Ezek az ítéletek a gondolkodás általános feltételeit fogalmazzák meg (...).”²¹⁷

A másik két kategória könnyen érthető igazság formákat rögzít, hiszen az empirikus igazság, a tapasztalatból, a képzetekről történő ítéletalkotás igazsága, míg a transzcendentális igazság, Kantot követve, a szintetikus a priori ítéletekből származó igazság.

Meglátásom szerint az alap illetően felfogása megfeleltethető a Leibniz kapcsán tárgyalt *ratio* hatáskörének. Emlékezzünk vissza, a *ratio* esetében nem valós alapról volt szó, hanem ahogy Liske fogalmazott, egy fogalmi-logikai tartományról. Az alaptétel ezen kategóriáját Schopenhauer is „az ítéletek egymás közötti viszonyaira”²¹⁸ alkalmazza, az ítéletek igazságértékének megítélésben van döntő szerepe az elvnek, kell, hogy legyen egy alap (Grund), amire *alapo*zunk, amikor döntésünket meghozzuk. Talán azt mondhatjuk, hogy az elv második gyökének felfogása és a leibnizi gondolatok között nincs lényegi eltérés, az alaptétel ilyenfajta felhasználása már Leibniznél is megtalálható volt. Fontos viszont kiemelni, hogy Schopenhauer megjegyzi, hogy mind az elégséges alap tételének első felfogása, mind a hamarosan bemutatandó harmadik osztály is a belátás révén „a megismerés alapjává válhat”,²¹⁹ de ettől még alapvető különbségek vannak a két osztály között. „Gyakorta előfordul, hogy ami a tétel egyik alakváltozata értelmében *okozat*, az a *másik* alakváltozat értelmében *alap*: így például az okozat nem egyszer az ok megismerésének alapja”²²⁰ –írja. Véleményem szerint, Schopenhauer abban is egyezik Leibniz-cel, hogy az ok-okozat ontológiai láncolata a megismerés tárgyává tehető, a jelenségvilág működése a természeti törvények által nem zárkózik el az emberi megismerés elől. Bár nyilvánvaló, hogy különbség is jelentkezik a két gondolkodó között, hiszen Leibniznél a megismerés lehetőségét mégiscsak az garantálja, hogy ugyanazok a logikai törvények működnek a valóságban, mint gondolkodásunkban is, hiszen a szellem gondolkodása és az Isten gondolkodása között (a logikai elvek mentén) a hasonlóság megkérdőjelezhetetlen. Schopenhauernél természetesen ez az „isteni garancia” szóba sem jöhet, bár mivel mind az objektumok, mind a megismerő szubjektum az akarattal objektívítása (erről bővebben majd a következő fejezetben esik szó), ezért egyfajta közös kapcsolat nála is feltételezhető. Így az isteni garancia helyett egyfajta transzcendentális garanciát kapunk: a szubjektum alkotta képzetvilág megfeleltethető a szubjektum gondolkodásában uralkodó logikai törvényeknek.

²¹⁷ Uo. 124.o.

²¹⁸ Uo. 121.o.

²¹⁹ Uo. 147.o.

²²⁰ Uo.

A harmadik osztályban a „létezés elégséges alapjának tétele”²²¹ jelenik meg (*principium rationis sufficientis essendi*), ami elnevezés félrevezethető lehet, hiszen itt véletlenül sem arról van szó, mint Leibniznél, hogy bárminek, ami létezik kell, hogy elégséges alapja legyen, mert különben nem létezne. Schopenhauer a tétel harmadik osztálya alatt tér és időbeli viszonyok, mint szemléleti formák általi meghatározottságot ért; a tér és idő tiszta szemléletét. Hévízi szerint az alap ezen formája „(...) a szemlélés elve, a közvetlen, szemléleti evidenciáé, vagyis a belátásé”.²²² Schopenhauer kifejezetten fontos szerepet szán ennek az osztálynak, hiszen azt mondja, hogy „lefelől is a létezés alapjának tételét kell tárgyalni, annak is mindenekelőtt az időre való alkalmazását, ugyanis ez a tétel az összes többi alakváltozatainak egyszerű, csakis a lényegét tartalmazó sémája, sőt minden végeesség őstípusa”.²²³

Az alaptétel ezen osztálya a Leibniz-cel történő összevetés szempontjából azért fontos, mert itt jelenik meg Schopenhauer-nél a megkülönböztethetetlenek azonosságának tétele, viszont nagyon fontos megjegyezni, hogy a tétel tárgyalásakor Schopenhauer a geometria területén belül marad. Elismeri, hogy „(...) a pusztán helybeli különbség nem szünteti meg az identitást (...)”,²²⁴ illetve, hogy a matematikában, bármilyen egyenletben is szerepeljen „(...) csak egyetlen öt és csak egyetlen hét létezik.”²²⁵ Így viszont Schopenhauer kikerüli az igazán érdekes összevetés lehetőségét, hiszen a megkülönböztethetlenség kapcsán nem mond semmit a létezőkről; az elv geometriai-matematikai érvényessége pedig általánosan elfogadott, tehát nem meglepő, hogy osztozik Leibniz gondolkodásában e kérdést illetően. Viszont mivel az elégséges alap tételének harmadik osztálya kifejezetten transzcendentálfilozófiai megfontolásokat tartalmaz, ezért a leibnizi filozófiában nehezen feleltethető meg bármely kategóriának.

Az alaptétel négy osztálya közül már csak az utolsóról kell számot adnunk, ami a „cselekvésalap; ez az öntudat elve, a testé, a motivációé, az ösztönzöttségé, vagyis az akaraté”.²²⁶ Röviden Schopenhauer a motiváció törvényének nevezi az elvet²²⁷ (*principium rationis sufficientis agendi*). Ez az osztály az akarat szubjektumának területe,

„(...) amely a testtel való azonosság folytán individuumként lép fel, ez a test két egészen különböző módon adva van: egyszer, mint képzet a megértő szemléletben, objektum az objektumok között, ezek törvényeinek alávetve;

²²¹ Uo.

²²² Hévízi, 563.o.

²²³ *Az alap tételéről*, 167.o.

²²⁴ Uo. 151.o.

²²⁵ Uo.

²²⁶ Hévízi, 563.o.

²²⁷ *Az alap tételéről*, 162.o.

ugyanakkor azonban még egy egészen másik módon is, mégpedig mint az a mindenki számára közvetlenül ismert valami, amit az *akarat* szó jelöl.”²²⁸

A megismerés szubjektuma önmagát vizsgálva képes felfedezni az akaratot, ismeri a „rejtély” megoldását, hiszen „*közvetlenül adott* számunkra a megismerőnek az akaró gyanánt megismerttel, vagyis a szubjektumnak az objektummal fennálló, valós identitása.”²²⁹ Magunkat nem mint megismerő, hanem mint akaró ismerjük meg.

Meglátásom szerint ez az osztály az, ahogy azt már az első osztály tárgyalásánál kifejtettem, amit Leibniz kapcsán úgy emlegettünk, mint a *causa* és *ratio* találkozásának területét, ahol is az elégséges alap, mint az emberi cselekvés alapja jelenik meg. Hasonlót fogalmaz meg Schopenhauer is, hiszen, ha valaki „(...) valamiféle elhatározásra jutott, akkor minden esetben úgy érezzük: jogunk van feltenni a „miért?” kérdést; vagyis szükségképpen feltételezzük, hogy az adott meghatározást megelőzte valami, amiből következett, és ezt a valamit nevezzük immár a bekövetkező cselekvés alapjának, illetve motivációjának”.²³⁰ Így összegzésként azt mondhatjuk, hogy Schopenhauer és Leibniz felfogásában leginkább az elégséges alap tételének harmadik osztálya okoz differenciát; ennek az osztálynak nem látni a megfelelőjét a leibnizi tagolásban.

Közös pontként vélem felfedezni a két szerző között azt is, hogy mindketten hatalmas szerepet szánnak az elégséges alap elvének a tudományok művelése kapcsán. Mint láttuk Leibniznél még azt is egy elégséges alapra történő visszavezetés garantálta, hogy egy filozófiai állítás megtartható-e a rendszeren belül vagy sem. Schopenhauer szerint is mindent tudományt az alaptétel (ok-elv) és az adott tudomány sajátos objektuma határoz meg. Ekképpen a geometriának, amelyet a lét okalapja határoz meg, a tér a sajátos objektuma; az aritmetikának, amely szintén a lét okalapja segítségével meghatározott, az idő; a megismerés okalapjából származtatott logikának a fogalmak kapcsolata; a motiváció okalapjából származó történelemnek az emberek tette nagyban és törvényszerűen, míg a természettudomány, amelynek a kauzalitás az organonja, az anyagot vizsgálja mint sajátos objektumát.²³¹ Igazából azt mondhatjuk, hogy bármilyen tudományról is legyen szó, annak célja, hogy az ok elvének megfelelően felfedjen és bemutasson egy viszonyt a jelenségek között.²³²

²²⁸ VAK I., 144.o. (Kiemelés az eredetiben.)

²²⁹ *Az alap tételéről*, 160.o.

²³⁰ Uo. 161.o.

²³¹ Lásd: VAK I., 64.o.

²³² Vö. Uo. 123.o.

A fejezet zárásaként egy rövidebb észrevételt szeretnék megtenni. A felvetés Hamlyntól származik, akinél a következőket olvashatjuk:

„Ha az objektumoknak lenne egy ötödik osztálya, akkor nekik is meg kellene felelniük az elégséges alap elvének. Az ötödik osztály más típusú érzékenységet, megértést vagy értelmet (reason) kívánná meg tőlünk, és egyetérthetünk Kanttal abban, hogy fogalmunk sem lehet róla, hogy ez milyen lenne. Egy ilyen lehetőség, Wittgensteinnel szólva, egy új típusú életformát követelne meg, de a megértés csak a számunkra létező életformán belül lehetséges, és mi nem léphetünk túl ennek határain.”²³³

Az idézetből az olvasható ki számunkra, hogy Schopenhauernél nincs olyan lehetőség, hogy a képzetvilág valamely mozzanata ne legyen megfeleltethető az elégséges alap tételének. Bármilyen új érzékszerveket fejlesztenénk ki, vagy bármilyen új megismerési úttal is találkozánk, mindig igaz lenne, hogy teljesül az elégséges alap négyszeres gyökének valamelyike. Nincs olyan megismerés, amelyben az alap tétele, vagy éppen a logika törvényei ne érvényesülnének. Ez már csak azért is igaz, mert bármilyen új megértést hoznánk létre, az belőlünk fakadna, mint szubjektumból, a képzetvilág létrehozójából, tehát csak ismereteink körét tágítanánk ki, de nem rombolnánk le annak kereteit.

I.4. Észrevételek a szükségszerűségről

A Leibniz és Schopenhauer filozófiájában fellelhető párhuzamok között kifejezetten érdekes az, ami a szükségszerűség felfogásával kapcsolatban kimutatható, így az első főfejezet zárásaként ezt a témát szeretném röviden körbejárni és néhány megjegyzést tenni a fogalom két szerzőnél betöltött szerepével kapcsolatban. Természetesen, mivel a szükségszerűség szorosan kapcsolódik a szabadság kérdésköréhez, a problematika még a negyedik fejezetben is visszatér. Emlékezzünk vissza, Leibniz három fajta szükségszerűségről ad számot: abszolút, hipotetikus és morális szükségszerűségről. Az elégséges alap négyszeres gyökéből tett levezetésével Schopenhauer is (részben) hasonló következtetésekre jut, bár ő a szükségszerűség négy formáját különíti el:²³⁴ logikai, fizikai, matematikai és morális szükségszerűség. Ez utóbbi a leginkább egybecsengő a leibnizi gondolatokkal, ugyanis erről így ír Schopenhauer: „(...) minden egyes embernek és minden egyes állatnak végre *kell* hajtania a veleszületett és

²³³ Az eredetiben: „A fifth class would demand a different sensibility, understanding or reason, and as with Kant's position on this issue, we could have no idea of what this would be like. Such a possibility would demand, in Wittgenstein's language, a different form of life; but understanding is possible only from within the form of life that we have, and we cannot transcend its limits.” Lásd: Hamlyn, D. W.: Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason. *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 5, 1971. 152.o.

²³⁴ Lásd: *Az alap tételéről*, 171.o.

megváltoztathatatlan karakterének kizárólagosan megfelelő cselekvést.”²³⁵ Emlékezzünk vissza, ezt Leibniz a „saját természetének megfelelő cselekvés” megfogalmazásában adta vissza, és még Istenre is kiterjesztette. Ezt leszámítva Schopenhauer egy az egyben a leibnizi értelemben használja a szükségszerűség ezen formáját.

Vizsgáljuk meg Schopenhauer másik három szükségszerűség definícióját! A logikai szükségszerűséget úgy definiálja, hogy „(...) ellentmondás nélkül el kell fogadnunk a konklúziót, ha a premisszákat helyesnek fogadtuk el.”²³⁶ Meglátásom szerint, bár Leibniz ezt explicite nem, mint szükségszerűség mondja ki, de ő is alkalmazza ezt a fajta következetességet, még hozzá akkor, amikor az elégséges alap elvéről mint logikai alapelvről ad számot. Nála mindez így hangozhatna: helyesnek csak és kizárólag akkor fogadhatunk el egy konklúziót, ha elégséges alapja van a megismerésben arra (tehát helyes premisszákon alapul), hogy elfogadhassuk. Hasonló a helyzet a fizikai szükségszerűséggel is, ami Schopenhauernél ekképpen artikulálódik: „(...) be kell következnie az okozatnak, mielőtt bekövetkezik az ok.”²³⁷ Leibniznél is megvolt ez a szükségszerű kapcsolat, de az ő módszere leginkább így működött: tapasztalok egy okozatot a világban, akkor annak megtalálhatom az elégséges alapját (okát), pl.: a teremtésben. Tehát míg Schopenhauer inkább az ok felől közelít, addig Leibniz ugyanezt a megközelítést az okozat felől hajtja végre.

Végezetül a matematikai szükségszerűség Schopenhauer szavaival: „(...) az igaz geometriai tantételekben megfogalmazott viszonyok úgy állnak fenn, ahogyan az adott tétel kimondja őket, és bármely helyes számítás cáfolhatatlan.”²³⁸ Leibniz nem kezeli külön a matematikai szükségszerűséget, még ha nyilvánvalóan számol is vele. Úgy vélem, hogy nála ez az elégséges alap tételének logikai használatába épül bele, tehát Schopenhauer keretrendszerében a logikai szükségszerűség részeként adna számot róla Leibniz. Mindez abból fakad, hogy a matematika Leibniznél a megismerés egyik formája, a matematikában is csak azt fogadhatjuk el igaznak, aminek elégséges alapja van arra, hogy így tegyünk, de ugyanez igaz a megismerés és következtetés más formáinál is, pl.: a filozófiában. Ekképpen azt mondhatjuk, hogy a szükségszerűség négy schopenhaueri típusával a leibnizi gondolkodás is összeegyeztethető, még akkor is, ha Leibniz nem konkrétan szükségszerűséggént beszél róluk munkáiban.²³⁹

²³⁵ Uo.

²³⁶ Uo.

²³⁷ Uo.

²³⁸ Uo.

²³⁹ Érdemes megjegyeznünk, hogy a VAK egy szöveghelyén Schopenhauer a következőt írja: „Az oknak a következményhez való viszonya, alakzatainak egyikében csakúgy, mint a másikában, szükségszerű, mi több,

A szükségszerűség kapcsán viszont van egy lényeges különbség is a két szerző között. Schopenhauer tagadja, hogy létezne olyan, hogy „abszolút szükségszerű lény”, a fogalmat önellentmondásnak bélyegzi.²⁴⁰ Emlékezzünk, az abszolút szükségszerű lény a leibnizi megfogalmazásban Isten egyik elvitathatatlan leírása. Schopenhauernek ezzel az a problémája, hogy ha valami abszolút szükségszerű, akkor „bármilyen másától független”,²⁴¹ azaz nincs egy olyan alap vagy ok, amelynek szükségszerű következménye, okozata lenne. Szükségszerűség nála csak ok-okozati viszonyban elképzelhető.

A szükségszerűség problematikájára kiválóan reflektál annak a szótárnak az *aseity* (*aesitüt*) szócikke, amit angolszász területen állítottak össze Schopenhauer filozófiájának magyarázatához.²⁴² A szócikk levezeti, hogy a schopenhaueri filozófiában az akarat túllép az elégséges alap elvén, amely minden szükségszerűség forrása, hiszen az akarat minden körülmények között szabad. Ellenben a (képzet)világban minden cselekedet szükségszerű. Ezt azért találtam érdemesnek megemlíteni, mert ebből jól látszik, hogy miből is fakad Schopenhauer ellenállása az abszolút szükségszerűség feltételezésével szemben. Ha van egy abszolút szabad erő (mint itt az akarat vagy esetleg Leibniznél Isten), akkor az az elégséges alap elvétől függetlenül adott. De az elv nélkül nem beszélhetünk szükségszerűségről, tehát ha valami független az elvtől, független a szükségszerűségtől is.

Zárásként Schopenhauer szükségszerűség fogalma(i) kapcsán érdemes megemlítenünk Luft kritikáját, aki szerint Schopenhauer hibát követ el a szükségszerűség kategóriáinak felállításában, mert bár Luft nem vitatja el, hogy a felállított négy kategória helytálló, szerinte hiányzik egy ötödik, egy egzisztenciális szükségszerűség, a végső ontológiai elve mindannak, ami létezik.²⁴³ Ehhez még azt teszi hozzá, hogy a szükségszerűség négy típusának megkülönböztetésében (ami nyilvánvalóan az alaptétel négyszeres gyökéből következik²⁴⁴)

egyáltalán, ez az eredete, csakis egyedi jelentése is, a szükségszerűség fogalmának. Nincs más szükségszerűség, csak a következményé, ha az okalap adva van, nincs okalap, mely ne idézné elő a következmény szükségszerűségét.” Az idézetből úgy tűnhet Schopenhauer ellentmond önmagának, hiszen míg *Az alap tételéről* szövegben négy szükségszerűségről beszélt, addig a *VAK*-ban az ok és következmény viszonyát nevezi meg, mint egyetlen szükségszerűség típus. Az ellentmondás viszont azonnal eltűnik, ha észrevesszük: a négyfelé bontott szükségszerűség kategóriában is ugyanaz az elv érvényesül, mint amit a *VAK*-ban említ, az okot szükségszerűen követi az okozat. A négy típus különbsége abból adódik, hogy ez az ok-okozati kapcsolat milyen szférában játszódik le. Így megkülönböztetjük mondjuk azt, amikor fizikai ok következménye egy okozat, meg azt, amikor a premisszák következménye a konklúzió, de a működés mégis ugyanaz. A lábjegyzetben szereplő idézet helye: *VAK I.*, 115-116.o.

²⁴⁰ *Az alap tételéről*, 171.o.

²⁴¹ Uo.

²⁴² Cartwright, D. E.: *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland, Toronto és Oxford: The Scarecrow Press, 2005. 8.o.

²⁴³ Vö. Luft, E. V. D.: *The Fivefold Root of the Principle of Sufficient Reason*. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York és London: Routledge, 2017. 38.o. Később: *Luft*.

²⁴⁴ Tevenar és Lopes a következőképpen határozza meg a négyszeres gyökök és a szükségszerűségek kapcsolatát:

Schopenhauer igazából nem tesz más, minthogy az arisztotelészi négy okság típusnak egy újfajta keretet ad. Luft szerint a fizikai szükségszerűség megfeleltethető Arisztotelész ható okának (*causa efficiens*), a logikai szükségszerűség a formai oknak (*causa formalis*), a matematikai az anyagi oknak (*causa materialis*), míg az erkölcsi szükségszerűség a cél-oknak (*causa finalis*).²⁴⁵ Ez a megfeleltetés magyarázatot szolgáltat arra is, hogy Arisztotelészt igen jól ismerő Leibnizzel kapcsolatban miért találhatunk ennyi közös párhuzamot.

-
1. A keletkezés gyökéből származtatott fizikai szükségszerűség, amelynek hatóköre a fizikai objektumok kapcsolata.
 2. A megismerés elvből származtatott logikai szükségszerűség, amelynek hatóköre a fogalmak közötti kapcsolat.
 3. A létezés elvből származtatott szükségszerűség, amely matematikai szükségszerűség térbeli-időbeli objektumok között.
 4. A motivációs elvből származtatott erkölcsi szükségszerűség, amelynek hatóköre a cselekvés.

Lásd: Tevenar, G. von, Lopes, C.: *The Fourth Root and 'Miracle par Excellence'*. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York és London: Routledge, 2017. 181.o.

²⁴⁵ Az Arisztotelésszel kapcsolatos párhuzamokhoz lásd: *Luft*, 38.o.

II. A teodícea problematikája

II.1. Bevezetés

Disszertációm első fejezetében olyan elveket tekintettem át, amelyek meghatározták, hogy egy adott világ milyen tételek mentén kell, hogy működjék, bármilyen is legyen annak a világnak a struktúrája vagy tartalmi jellemzői. Ezek az alapelvek, mint volt az elégséges alap elve vagy az ellentmondás elve Leibniznél, nem csak az Isten által választott világ jellemzői, mert bár megvan az elégséges alapja annak, hogy Isten ezt a világot választotta és nem másikat, ez azt is jelenti, hogy az elv alkalmazása megelőzte a világ választását, tehát más körülmények között, más kritériumokat választva, akár egy másik világnak is meg lehetne az elégséges alapja (pl.: ha Isten feladja elhatározását, hogy a legjobbat választja, abból az okból kifolyólag, hogy mégsem egy jó Teremtő, hanem egy *genius maligus*). Az ellentmondás elvét még rigorózusabbnak láthattuk: bármilyen világra is essen a választás, nehezen elképzelhető, hogy ne lépjen benne általános érvényességre az elv. Később, egy komplexebb alaptétel felosztásban Schopenhauer szemszögéből is bemutattam az elvek problematikáját. A disszertáció második fejezete folytatja az elsőben elkezdett folyamatot és továbbra is elvek elemzése mentén halad előre a téma kifejtése, azzal a különbséggel, hogy az ebben a fejezetben bemutatott elveket – saját megfogalmazással élve- már a világ strukturális elveinek nevezhetjük, ugyanis itt már olyan tételekről van szó, amelyek kifejezetten erre, az Isten által választott, megvalósult világra jellemzőek Leibniz gondolkodásán belül. Sőt Isten azért kifejezetten ezt a világot választotta, mert benne ezek az elvek, mint például az egyszerűség vagy a változatosság elve, a lehető legmegfelelőbbben teljesülnek. Igazából, ami a második fejezet első szakaszában történik, a leibnizi világkép analízise, bevonva teodíceai szempontokat is az elemzésbe. A leibnizi elemzéseket kiegészítem egy, a teodícea kudarcait és kritikáit bemutató exkurzussal, ahol többek között megszólaltatom Voltaire kritikáját is, amit azért is tartok fontosnak, mert egyrészt a Voltaire kritika a legismertebb Leibniz kritika, ami a köztudatban van, másrészt pedig Schopenhauer is nagy példaképének tartotta a francia gondolkodót, így talán megérthető, miért is nyilatkozik oly gyakran gúnyosan ő maga is Leibniz kijelentéseiről. Ugyanakkor ennek az exkurzusnak van egy társadalomfilozófiai aspektusa is, amely bár nagyon szorosan nem tartozik a disszertáció gondolatmenetéhez, abból a szempontból mégsem lényegtelen, hogy bemutatja: a leibnizi teodícea következménye számtalan, ma is problémát jelentő társadalmi jelenség és a gondolkodást meghatározó prekonceptió.

Természetesen a leibnizi szakasz után Schopenhauer világgképének elemzése következik, az optimista oldal után a pesszimista oldal megszólaltatása, ahol már kísérletet teszek a két perspektíva közelítésére is. Ebben a szakaszban is szerepel egy exkurzus, amely Schopenhauer világgképének egy innovatív megközelítését igyekszik érvényre jutatni, ugyanis úgy gondolom, hogy Nicolaus Cusanus, reneszánsz filozófus munkái és Schopenhauer gondolkodása mögött felfedhető néhány olyan meglepő párhuzam (a nyilvánvaló különbségek, például a valláshoz való hozzáállás ellenére is), amelyek lehetőséget rejtenek magunkban arra nézvést, hogy pontosabb képet alkothassunk arról, hogyan is gondolkodott Schopenhauer a világról. Ez a pontosság disszertációnk szempontjából pedig különösen fontos, hiszen a pontosabb értelmezés fog rávilágítani arra is, hogy Leibnizzel összevetve még sincs annyi és akkora különbség, mint azt elsőre gondolhatnánk.

II.2. A „lehető legjobb világ” értelmezési lehetőségei

II.2.1. Teodíceai alapvetések

Ebben az alfejezetben tehát a lehető világok legjobbika kijelentés analízisét fogom végrehajtani, kiegészítve néhány, hozzá szorosan kapcsolódó, teodíceai szempont elemzésével, illetve röviden bemutatom az Isten pozícióját érintő interpretációs nehézségeket a leibnizi filozófián belül. Induljunk ki a teodícea adta lehetőségekből! A „teodícea” mint leibnizi szóalkotás, két ógörög terminus összekapcsolásából jön létre: „theos” és „diké”, azaz „isten” és „igaz” kapcsolata, istenigazolásnak fordíthatjuk magyarra. Maga a terminus remekül tükrözi Leibniz szándékát: a cél védelembe venni Istent, mintegy igazolni Őt, azzal a váddal szemben, amit a világban való szenvedés tapasztalatával generálhatunk. Ugyanis a világban kétségtelenül jelen van a rossz, de ha a Teremtő korlátlan hatalommal rendelkező és jóságos, akkor a rossz létének ténye és az említett attribútumok nem összeegyeztethetők, vagy legalábbis kapcsolatuk nem magától értetődő, a hatalom és jóságosság egyszerre nem tartható állítás az isteni létről. A rossz jelen van világunkban, azaz Istennek bár hatalmában lenne megakadályozni ezt, mégsem teszi, tehát nem jó (miközben a hatalmasság attribútuma nem sérül), vagy pedig minden szándéka ellenére, bár jóságos Gondviselőként szeretné a rosszat a teremtésen kívül helyezni, hatalma mégsem olyan korlátlan, hogy ezt képes lenne megtenni, tehát jósága nem, de korlátlan hatalma sérül az érvelés szerint. Természetesen Leibniz egyik utat sem vélte járható, az igazsághoz elvezető ösvénynek, ezért is tartotta szükségesnek igazolni azt, hogy Isten milyen keretek között engedi meg a rossz létezését, anélkül, hogy említett attribútumai sérülést szenvednének.

Ezért is mondhatja Ricoeur, hogy „a teodícea tehát úgy jelenik meg, mint a koherenciáért folytatott harc (...).”²⁴⁶ Koherenciaharc, hiszen a rossz nyilvánvaló jelenléte és az isteni attribútumok feltételezése ellentmondást szül, márpedig egy olyan világban, ahol az ellentmondásmentesség már az alapoknál feltételezve van, ebben az esetben sem megengedhető. Mint az elv elemzésénél láthattuk, semmi sem lehet valami és annak ellenkezője is egyszerre, tehát ha Isten mindenható, akkor nem teljesülhet egyetlen egy olyan kijelentés sem, amelynek következménye az állítás, hogy Isten nem mindenható (pl.: nem tudja megakadályozni a rossz terjedését, azaz úgy mindenható, hogy egyszerre hatalma nem mindenre kiterjedő), s ugyanígy jóságával is, egy jóságos Isten csak jót akarhat, mert egy rosszra vágyó Teremtő, nem nevezhető jóságosnak, csak egy olyan paradigmában (pl.: Cusanusnál!), ahol az ellentmondás megengedhető. A feladat lényegében nem más, mint megválaszolni a kérdést: Hogyan engedheti meg egy jóságos és hatalmában korlátokat nem ismerő Isten emberek sokaságának változatos szenvedéseit?

A teodícea kérdéskörének egyik legkiválóbb, magyar nyelven is olvasható munkájában, Schmidt-Biggemann²⁴⁷ három pontban összegzi Leibniz feladatait, szándékait, azaz a teodíceai fejtegetésein belül Leibniz három fő célkitűzésnek akart megfelelni: legelőször is bemutatni azt a viszonyt, ami Isten és az általa teremtett lények között jön létre, másodsor a szabadság és a gondviselés metafizikáját akarta nyújtani, harmadszor pedig az előbbi tételeket az isteni predikátumok segítségével akarta igazolni. Ha viszont igazán alaposan szeretnénk eljárni, akkor egy negyedik szándékot is tulajdoníthatunk neki: a világban jelenlévő „rossz” legitimációját, ami szorosan összekapcsolódik Isten jóságának védelmével. Ebből a szempontból a teodícea egyben apologetika is,²⁴⁸ azaz Istent és attribútumai (jóságának és végtelen hatalmának) igazságát igazoló alkotás.

Vizsgáljuk meg, hogy ez a feltételezett negyedik szándék miért választható le a másik három célkitűzésről. Kezdjük a harmadik célkitűzéssel, azaz a rendszer Isten predikátumai által történő megalapozásával. Nyilvánvaló, hogy a teodíceai fejtegetések során megkerülhetetlen a rossz világban való jelenléte és a predikátumok összeegyeztetése, de mivel a rossz jelenléte

²⁴⁶ Ricoeur, P.: A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára. In Ricoeur P.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, szerk. Szegedy-Maszák M., Osiris Kiadó, Budapest, 1999. Később: *Ricoeur*.

²⁴⁷ *Teodícea és tények*, 12.o

²⁴⁸ Bár Schmidt-Biggemann is elismeri az apologetikai szálát, ezt mégis a többi szándékon belül kezeli. Lásd: Uo.

ellentmond az isteni predikátumoknak így egyáltalán nem tartozhat a megalapozáshoz, hiszen éppen ezzel a megalapozó aktussal szemben gerjesztett feszültséget.

Meglátásom szerint hasonló következtetésre jut Poser is, aki szerint Leibniz célja nem az, „hogyan bizonyítsa, ez a világ az összes lehetséges világok legjobbjika, hanem azt akarja megmutatni, hogy az a gondolat, miszerint Isten a lehetséges legjobb világot teremtette meg, azaz egy bölcs és jó teremtő Isten gondolata, összeegyeztethető egy olyan világgal, amelyben kétségkívül létezik szenvedés.”²⁴⁹

Magától értetődik az is, hogy a rossz kérdésköre átértelmezi az Isten és az ember között fennálló viszonyt, így bár ebben a témakörben számolni kell vele, de túl is mutat a problémafelvetésen, hiszen a világban lévő rossz esetén nem csak az ember által okozott gonoszságról eshet szó. Viszont nem állíthatjuk azt sem, hogy a rossz legitimációjának célkitűzését egy az egyben lefedi a szabadság problematikáját tárgyaló tételpont. Úgy tűnhet, hogy ez a negyedik bevezetett szándék a második, az ezzel törődő kérdéskör része. Véleményem szerint, ha követjük Leibniz filozófiájának gondolatmenetét, akkor mégis jól észlelhető a különbség, a rossz legitimációja és a szabadság problematikája között. Bár Leibniz valóban a szabadsággal (pontosabban: a szabad akarat tételezésével) legitimálja a rossz jelenlétének bizonyos részét (Teodíceájában megkülönbözteti a metafizikai, fizikai, és a morális rosszat;²⁵⁰ a szabad akarat ez utóbbit magyarázza), de a szabadság a rossztól független, mert azt egyáltalán nem állíthatjuk, hogy a szabadság szükségszerű következménye a rossz jelenléte, hiszen a szabad akaratú cselekvő emberek élhetnének úgy is, hogy egyáltalán nem tesznek meg (saját döntésüknek köszönhetően) semmi morálisan kifogásolható cselekedetet. Ekképpen a rossz cselekedetek a szabad akaratot előfeltételezik, hiszen a szabadságban potenciálisan megbújik a rossz út választása is, de azt nem mondhatjuk, hogy a rossz cselekedeteknek a szabadság az oka. Az ok a *szellem* helytelen választása, nem maga a szabadság. Mindebből következik az is, hogy az isteni választás pillanatában bár eldőlt, hogy ez a világ *a priori* a lehető világok legjobbjika,²⁵¹ de *a posteriori* a cselekvő szellemeken áll vagy bukik, hogy milyenné is formálják azt.²⁵²

Érdekes az a szempont is, amit Poser vet fel, hogy miért Leibniz-cel érkezett el a filozófiatörténet a teodíceai kérdések számvetéséhez. Bár ez az állítás csak részben igaz, hiszen

²⁴⁹ Poser, 199.o.

²⁵⁰ *Theodicy*, 21. par.

²⁵¹ Az *a priori* legjobbság felfogáshoz lásd: *EL*, 263.o.

²⁵² Ez a gondolat még különösen nagy jelentőséget kap a disszertáció utolsó fejeztében.

valóban, a fogalmat nem használhatták, de már az ókorban Lactantius, vagy a középkorban Duns Scotus is tárgyalt a teodícea kérdéskörébe eső problematikákat, mint mondjuk a rossz jelenléte a világban. Az viszont bizonyos, hogy Leibniz volt az első, aki ezeket a felvetéseket komplett rendszerbe rendezve tárgyalta. Poser azt írja,²⁵³ hogy Leibniz előtt (leginkább a középkorra gondolva) az úgynevezett Jób-paradigma volt érvényben: nem ismerhetjük meg Isten céljait, így nem is érdemes azokon töprengeni. Állítása szerint ez nem volt más, mint az arisztotelészi *causa finalis* fogalmának középpontba helyezése (és Istennek tulajdonítása) a megismerésben. A kora felvilágosodásban viszont váltás következett be a gondolkodásban: bár a világot továbbra is Isten alkotásaként fogták fel, a korábbi cél alapú szemléletet felváltotta a természettudományos szemlélet (ható)okokban történő gondolkodása, és mivel az okok nem kifürkészhetetlenek, mint voltak Isten céljai, a világ megismerhetővé válik. Mindezt kiegészíthetjük azzal is, amit Jász ír²⁵⁴ a korszak elemzése kapcsán, hogy míg a középkorban az isteni gondviselés volt az *egyetlen* világrendező erő, addig a kora felvilágosodásra megjelentek a kihívók: a természeti törvények. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy itt nem egy éles és hirtelen váltás következik be a két magyarázó erő között; gondoljunk csak a Leibniz-Clarke levelezésre, ahol a fizikai jelenségekről folytatott vita érvei között bőven találhatunk teológiai szempontokat is.

Nem mellékes az sem, ahogy Leibniz kezeli a célok és a hatóokok közötti különbségeket, ugyanis egyáltalán nem állíthatjuk azt, hogy Leibniz kiiktatja a célok rendszerét, hogy a hatóokokkal történő magyarázatoknak adja át a helyét. A kettő viszonyát legkiválóbban Schmal fogalmazza meg a szakirodalomban:

„A cél és az eszközök kölcsönös megfeleltetése lehetővé teszi Leibniz számára, hogy a cél- és a hatóokok rendje egyazon eseménysor két különböző szempontú, egymással összekeverhetetlen, ám tökéletesen egyenértékű leírásának minősüljön. Leibniz, mint azt a korábbiakban említettük, a descartes-i filozófia legnagyobb veszélyének azt tartotta, hogy a hatóokok és a célok vizsgálatának szigorú kettéválasztásával utat nyit az ateizmusnak, annak a lehetőségnek tehát, hogy a filozófia autonóm diskurzusát művelői minden teológiai megfontolástól függetlenül folytassák. Maga is osztja ugyanakkor az újítók („novatores”) véleményét: a természettudomány bizonyos területei művelhetők pusztán a hatóokok számbavételével. Ha azonban a jelenségek mélyére akarunk hatolni, nézete szerint ismét csak a célokkal kapcsolatos

²⁵³ Poser, 188.o.

²⁵⁴ Vö. Jász B.: Perspektívák és érvelési struktúra a Leibniz-Clarke vitában. *Különbség*, 15, (1), 2015.

természetes teológiai megfontolások talajára kell lépnünk, hiszen a fizikai események „teljes magyarázatát” (rationem plenam) az anyagi módosulások körében sohasem találhatjuk meg.”²⁵⁵

Az idézetből látható, hogy Leibniznél a célok és a hatóokok rendszerének is komoly jelentősége van, mintegy kiegészítik egymást, és csak együttesen képesek adni a világ működésének teljes leiratát. A közbeékelt, descartes-i filozófiából levezett ateizmus veszélyének képzete, pedig azért nagyon lényeges, mert ebből látható igazán az, ami a Clarke-kal folytatott levelezés egyik legfőbb vonása is, filozófia (és a természettörvények kutatása; tehát maga a fizika sem) lehet mentes teológiai megfontolásoktól. Leibniznél ez különösen fontos, hiszen Isten feltételezése nélkül egész filozófiai rendszere összeomlana.

Vizsgáljuk meg a leibnizi teodícea pozícióját egy másik koncepció alapján is, amely nem a célszemléletről a hatószemléletre történő váltással közelíti meg annak jelentőségét! Ricoeur a rosszról való gondolkodás öt szintjét különbözteti meg, amit úgynevezett discoursszintekként határoz meg; interpretációm szerint itt öt paradigmát vázol fel, amelyek időben is egyfajta haladást mutatnak, az első szintről indulva eljuthatunk az ötödikig.²⁵⁶ Ricoeur ezt maga is úgy fogalmazza meg, hogy szintről szintre haladva „(...) egy fokozatosan növekvő racionalitás bontakozik ki”,²⁵⁷ tehát ezt a fejlődést leginkább arra érthetjük, hogy magában az érvelésben, a rossz problémájának igazolásában, mennyire dominálnak logikai-filozófia felvetések a mitikus, gyakorta irracionális elemek felett. Éppen ezért az első szint, amit Ricoeur megállapít a mítosz szintje, ahol különböző narratívák, például eredettörténetek dolgozzák fel a rossz tapasztalatát. „A mítosz mindenesetre folklórjellegénél fogva tudja befogadni a rossz tapasztalatának démoni oldalát, úgy, hogy nyelvi kifejezést ad neki.”²⁵⁸ Ezen a szinten még nem arról van szó, hogy erre az eredetre racionális, logikailag konzisztens magyarázatot kell adni, elég helyette *elmesélni* azt, a világképünk részévé tenni. Ahogy Ricoeur is írja, a mítosz funkciója a *miért?* megválaszolása. De „(...) a mítosz legfeljebb a rend vigaszát hozta, azáltal, hogy az esdeklő panaszát egy hatalmas világegyetem keretébe helyezte.”²⁵⁹ Ebből kifolyólag el kellett jönnie a második stádiumnak, amely Ricoeur gondolatmenetében a bölcsesség szintje, az érvek szintje, ahol minden megjelenő koncepció már a *miért én?* kérdésének megválaszolására törekszik, és ahol központi helyet foglal el a retribúció elvével történő

²⁵⁵ Schmal D.: *Természettörvény és gondviselés – Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006. 202.o.

²⁵⁶ Lásd: Ricoeur.

²⁵⁷ Uo. 96.o.

²⁵⁸ Uo. 98.o.

²⁵⁹ Uo.

magyarázat: „minden szenvedés megérdemelt szenvedés, hiszen mindig egy egyéni vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen bűn büntetése.”²⁶⁰ Ricoeur kihangsúlyozza, hogy ez a szint már egyértelmű morális karakterológiával bír, hiszen a bűn és szenvedés összekapcsolódik. Poser fejtegetéseihez hasonlóan, Ricoeur is egy Leibnizet bőven megelőző szakaszhoz kapcsolja a Jób történetet, hiszen mint a rossz mivoltát magyarázó bibliai történet, a Jób könyv ebben a bölcsesség stádiumban kap kimagasló szerepet, amely stádium neve még félrevezető lehet, mert nem a modern kor filozófiai bölcsességét jelöli; látni is fogjuk, hogy Leibniz egy későbbi szinten kap szerepet. Jób könyvét azért is emeli ki, mert különleges pozícióba helyezi az, hogy „(...) megszólaltatja a panaszba forduló siralmat és a perlekedés szintjére emelt panaszt.”²⁶¹ Az előző szinthez képest radikális változás, hogy már nem elég egy olyan narratíva, amely megnyugvást hoz, hogy miért *van* a rossz a világban, hanem megjelenik a *vád*, hogy miért *kell* lennie.

A teodíceai gondolkodás harmadik szintje „a gnózis és az antignosztikus gnózis stádiuma”,²⁶² amelyet röviden összefoglalva úgy írhatunk le, mint a Szent Ágoston és Pelagius vitájában megjelenő két morális világlátás összecsapása, ahol Ágoston révén már szerepet kap az ember mint hiánylény felfogása, illetve Pelagius révén a rossz szabad választásának aktusa és az ezért kapott büntetés, mint szenvedés. A harmadik szintnél viszont sokkal fontosabb számunkra a negyedik stádium, amely Ricoeur szerint a tényleges teodícea stádiuma (Poser következtetéseihez hasonlóan). A stádium kritériumait a következőképpen határozza meg:

„Teodíceáról csak akkor beszélhetünk, *a*, amikor a rossz problémájának megfogalmazása egymással összhangba törekvő állításokon nyugszik; ilyen az általában figyelembe vett három állítás: Isten mindenható; jósága végtelen; a rossz létezik, *b*, amikor az érvelés egyértelműen apologetikus célzatú: Isten nem felelős a rosszért; *c*, amikor a felhasznált eszközöknek ki kell elégíteniük az ellentmondás kizárása és a rendszerszerű totalitás logikáját.”²⁶³

Jól látható, hogy Ricoeur gondolatmenete is alátámasztja korábbi gondolatmenetünket, az apologetikus száll külön szándékként való kezelését (*b*), az ellentmondásmentesség kiterjesztését a teodícea területére is (*c*), és a koherenciaszabály kihangsúlyozását (*a*), ami ez utóbbi esetben nem meglepő, hiszen mint említettem, éppen Ricoeur-től vettem át a gondolatot. Ebben a stádiumban kap szerepet Leibniz, Kant, vagy éppen Hegel, és ez az a szint,

²⁶⁰ Uo.

²⁶¹ Uo. 99.o.

²⁶² Uo. 100.o.

²⁶³ Uo. 103.o.

ahol a rossz különböző formái (morális, fizikai, metafizikai) már egymástól elválasztva jelennek meg! Végül ötödik stádiumként Ricoeur a „megtört” dialektika stádiumát említi, amelynek megtörtsége abból fakad, hogy elfogadja az összeegyeztethetlenséget, amely a teodícea problematikájában rejlik, és nem próbálja azt ellentmondás feltételezése nélkül megoldani.

Ugyanakkor úgy látom, hogy a tényleges teodícea kritériumainak felsorolásában Ricoeur épp ott hibázik, ahol Poser épp zseniális, hogy nem vesz figyelembe egy *d*, kritériumot: a hatóokokban való gondolkodásra történő váltás létrejöttét, amint mint azt fentebb levezettem, döntő jelentőségű lépésként értelmezhetjük a problémakört illetően. Viszont Ricoeur épp ott éleslátó, ahol Poser – vélhetően elemzése fókuszából adódóan – hiányos: bemutatja nekünk a rosszról való gondolkodást történeti perspektívából is. Ricoeur koncepciójából érthető meg igazán, hogy Lactantius vagy épp Duns Scotus filozófiája miért nem nevezhető teodíceának, és miért nevezhető annak Leibniz vagy éppen Malebranche alkotása. S a válasz nem annyira egyszerű, hogy pusztán arra hivatkozzunk, hogy maga a szó leibnizi alkotás. A *Teodíceával* egy teljesen más kritériumrendszernek akart megfelelni, mint elődei; egy komplex és koherens rendszer felállítása volt a cél, kifejezetten apologetikus hangvétellel, nem csupán *pszichológiai* vagy *morális* célzattal felvértezve.

II.2.2. Milyen értelemben legjobb a világ?

Következő lépésként vizsgáljuk meg, miért is lesz a létező világ a lehető világok legjobbika. Hogyan kell érteni a *legjobb* kifejezését? Elsőként nézzük meg, mire vonatkozik a jelző: a *lehető* világok közül a legjobb világra. Leibniz nem azt állítja, hogy ez egy tökéletes világ, és hogy ennél jobb világ el sem képzelhető, csak azt, hogy azok közül a világok közül, amelyeknek lehetősége lenne létezni, ez a világ a lehető legjobb. Észre kell vennünk, hogy ez a tétel korántsem annyira optimista, mint első olvasatra tűnik. Továbbra is fennáll annak a lehetősége, hogy a lehetséges világok közül egyik sem egy jó világ - akár azt is mondhatjuk, csak csupa rossz világ adott-, de a kevésbé jók közül, vagy egyenesen a rosszak közül, Isten jóságának köszönhetően, még mindig a lehető legjobbat választotta. Ha még számtalan rossz világ létezhetne ezen kívül, még akkor is megállja a helyét a kijelentés, hogy ez a világ (a számtalan rossz világ közül) a lehető legjobb. Ráadásul a világban eleve kódolva van a rossz, hiszen – ahogy arra Poser hívta fel figyelmemet²⁶⁴ – egyetlen világ sem lehet tökéletes, mert akkor

²⁶⁴ Poser, 191.o.

sérülne a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve. Ennek oka, hogy Isten, mint „abszolút tökéletes lény”,²⁶⁵ ha egy tökéletes világot hozna létre, azt csak úgy tudná megtenni, ha saját magát duplikálná, de mivel ez a világ éppen annyira tökéletesen lenne, mint maga a Teremtője, nem is lehetne megkülönböztethető létrehozójától, tehát a teremtés aktusával nem is jönne létre semmi, ami eddig ne lett volna adott azzal, hogy Isten létezik. Emlékezzünk vissza, hogy pusztán a numerikus megkülönböztethetőség nem elegendő a megkülönböztetéshez Leibniz számára. Ebből viszont az is következik, hogy ha a világ nem tökéletes, akkor maga a világegész, és az ezt tartalommal megtöltő létezők is egyfajta hiányt fognak magukban hordani, hiszen ha nem lennének hiánylények, akkor tökéletesek, sőt, a megkülönböztethetetlenek azonossága tétel mentén, Istenek lennének.

A másik probléma, ami fel szokott merülni a *legjobb* értelmezése kapcsán, hogy az értelmezők összemossák a világ strukturális jellegzetességeiből fakadó legjobbság tényét, a világban lezajló események megítélésével. Mint Voltaire is tette a *Candide*-ban,²⁶⁶ a legjobb világ koncepciójával szemben az eseményközpontú megközelítés a támadások alapja. A világ nem lehet a lehető legjobb, mert ez és ez megtörténhet benne –hangozhat az esemény alapú érvelés Leibniz ellen bármilyen természeti katasztrófával vagy morális vétéssel megtöltve az ellenvetés tartalmát. Kétségtelen, hogy Leibniz fizikai és morális értelemben is a legjobbnak tartja a világot, többek között ez utóbbi igazolásához kényszerül arra, hogy elválassza Isten négy különböző típusú akaratát, két felosztás mentén: „Az egyik felosztás szerint *előzetes* és *következményszerű*, a másik szerint *létrehozó* és *megengedő* akaratról beszélünk.”²⁶⁷ Hogyan is kell értelmeznünk az isteni akarat ezen négy típusát? Az előzetes akarat Isten szándékait összegzi, mondhatni azokat a kritériumokat, amelyek a világok közötti választás pillanatában adottak számára. „Az előzetes akarat arra irányul Istenben, hogy minden jóról gondoskodjon, s elhárítson minden rosszat, abban a mértékben, amennyiben ezek ilyenek, s abban az arányban, amelyben jók vagy rosszak.”²⁶⁸ Viszont, csakúgy, mint a potenciális létezők egymáshoz való viszonyában később részletesen is látni fogjuk, az előzetes elhatározások között is megjelenhet összeférhetetlenség, egyfajta anomália. Erről Leibniz így ír: „A következményszerű akarat az előzetes akaratok összességének összeütközéséből ered, oly módon, hogy amikor

²⁶⁵ Leibniz, G. W.: Metafizikai értekezés. In Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 1. par. Később: *MÉ*.

²⁶⁶ Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2018.

²⁶⁷ Leibniz, G. W.: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. *Kellék*, 3, 2007. 23.par. Később: *De causa Dei*.

²⁶⁸ Uo. 25. par.

valamennyinek a hatása nem állhat fenn együtt, a lehető legnagyobb hatás valósuljon meg belőle, ami bölcsessége és hatalma révén megvalósulhat.”²⁶⁹ Vegyünk egy példát! Isten szeretné, ha a megvalósult világot szabad szellemek népesítenék be, ugyanakkor ezzel egyidejűleg Isten nem szeretné, ha a morális rossz jelen lenne a világban. De a szabadság tételezésével együtt jár, hogy a szabad lények nem csak a jót, hanem a rosszat is választhatják, tehát a két szándék együtt nem kivitelezhető, így azt mondhatjuk, hogy a morális rossz megengedése a szabadság biztosításának következménye. Nagyobb „jó” valósul meg akkor, ha Isten a szabadsággal együtt nem akadályozza meg a morális vétket, mintha egy olyan világot teremt, ahol lehetetlen a morális vétkek, de így lehetetlen a reális szabadsága léte is. Azt pedig már korábban kifejtettük, hogy a rossz létének nem a szabadság az oka, hanem a cselekvő szellem helytelen választása, hiszen a morális rossz következményként való *megengedése*, épp a szabadság révén, nem determinálja a cselekvőt, hogy azt válassza, ami helytelen. Éppen ezért a morális vétket nem Isten hozza létre előzetesen, hanem a rosszat cselekvő szellem. Sőt, azt mondhatjuk, hogy nem is engedélyezi az ilyen típusú vétket, csak nem akadályozza meg, hiszen az Leibniznél is egyértelmű, hogy Isten elítéli a bűnösöket.

Az akarat másik típusú felosztásáról ezt olvashatjuk Leibniznél:

„Az akarat a második felosztás szerint létrehozó a saját, és megengedő a mások tevékenységeivel kapcsolatban. Bizonyos dolgok ugyanis, amelyeket nem szabad megtenni – például a bűn, amiről később lesz szó – olykor megengedhetők (vagyis nem kell őket megakadályozni). A megengedő akarat tulajdonképpen tárgya pedig nem az, amit megenged, hanem maga a megengedés.”²⁷⁰

Az érvelés hasonlóan épül fel, mint az előzetes és következményszerű akarat kettősségénél. Isten szabad szellemeket akar *létrehozni*, de ezt csak úgy tudja megtenni, hogy olyan dolgokat is *megenged*, melyeket (előzetesen) nem akart. Visszatérve a morális vétkek problémájához: ha egy szellem rosszat cselekszik, azt a rosszat nem Isten hozza létre, a Teremtő csak annyit tesz, hogy a szabadság biztosítása érdekében nem *akadályozza meg* ennek a bűnnek a létrejöttét, azaz megenged egy nagyobb jó érdekében.

A rossz típusai kapcsán még számot kell adnunk a metafizikai rosszról is, ami a lények tökéletlenségéből van levezetve Leibniznél.²⁷¹ Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy jobb tökéletlen lényként létezni, mintha egyáltalán nem léteznének a teremtmények, mert bár

²⁶⁹ Uo. 26.par.

²⁷⁰ Uo. 28. par.

²⁷¹ Uo. 30 par.

hiánylány voltuk okán fájdalmat és szenvedést élnek meg (pl.: nem halhatatlanok, mint Isten), még mindig kegyesebb volt hozzájuk az Úr, mintha egyáltalán nem teremti meg őket. Láthatjuk, nem egy haszonelvű boldogságkalkulus, ami történik; a probléma sokkal komplexebb annál, minthogy a mérleg egyik serpenyőjébe betesszük életünk boldog pillanatait, a másikba az átélt szenvedéseket és megnézzük az egyensúly merre mozdul el. Meglátásom szerint ez mind mellékes a világ strukturális értelemben vett legjobbsága mellett, sőt egyenesen azt állítom, hogy a strukturális tényezők a döntő tényezők a világ minősítésének esetében Leibniznél. De pont a metafizikai rossz magyarázata tette fel velünk a kérdést: Nem az lenne-e a legjobb világ, amiben semmi nem létezik (elkerülve így a szenvedés minden formáját)?

A leibnizi világlátás egyik legsajátosabb és talán egyben az egyik legvitathatóbb álláspontja, hogy a fenti kérdésre a válasz egyértelmű nem. *A dolgok első eredetéről* című szövegében például így ír: „(...) mivel valami inkább létezik, mint a semmi, a lehetséges dolgokban, vagy magában a lehetőségben vagy lényegben valami létkövetelésnek kell lenni, vagyis (hogy úgy mondjam) létre való törekvésnek, egyszóval oly lényegnek, mely maga által törekszik a létezésre.”²⁷² A passzus értelmezése szerint, a világ megteremtése előtt potenciális létezők sokasága adott Isten számára, és kizárólag egyetlen egy dolog közös ezekben a lehetőségekben: a létezés iránti vágy! Isten persze megtehetné, hogy nem teremt meg semmit, de akkor figyelmen kívül hagyná ezen lehetőségek „kívánságát”; így egy jóságos Teremtő úgy jár el a lehető legjobban, ha a lehető legtöbb potenciális létező vágyát kielégíti, és létre hívja azokat.

Éppen ezzel függ össze, hogy a teremtett világ a „legegyszerűbb az elvek tekintetében, és egyszersmind legváltozatosabb a jelenségek tekintetében”.²⁷³ Az idézettel rögzítettük is a két legfontosabb strukturális alapelvet: a lehető legnagyobb egyszerűség és a lehető legnagyobb változatosság elvét (azaz röviden: az egyszerűség és a változatosság elvei). A két elv közül is – a létezés iránti törekvés feltételezése miatt- a változatosság inkább a hangsúlyosabb,²⁷⁴ de mindenképp érdemes feltárni azt a sajátos dinamikát, amit az egyszerűség elvével mutat.

²⁷² Leibniz, G. W.: *A dolgok első eredetéről*. In Leibniz, G. W.: *Értekezések*, szerk. Vida S., Franklin-Társulat, Budapest, 1907. 106.o. Később: *A dolgok első eredetéről*.

²⁷³ *MÉ*, 6. par.

²⁷⁴ Bár ebben a szövegben nincs lehetőségem hosszabban kitérni erre, de az elmúlt években végzett kutatásaim alapján azt mondhatom, hogy Leibniz teodíceája és Malebranche hasonló szemléletű filozófiai gondolatai között épp ezen a ponton van a leglényegesebb különbség: Malebranche-nál a világ törvényeinek egyszerűsége a legfontosabb jele Isten bölcsességének, és a létezők változatossága csak másodlagos, míg Leibniznél, bár az egyszerűség és a bölcsesség kapcsolata nála is kimutatható, sokkal fontosabb a változatossági kritérium, akkor, amikor a világot a lehető legjobbnak minősítjük. Bár egyértelműen nem mondja ki, de az egyszerűség elvének elsőbbségét sugallja Malebranche esetében Schmal Dániel is, például akkor, mikor arról ír, hogy Malebranche-nál

Vizsgáljuk meg közelebbről, miről is van pontosan szó. A világnak nem csak azért kell a lehető legegyszerűbbnek lennie, mert az Isten bölcsességét dicséri – hiszen sokkal nagyobb elismerést vált ki, ha néhány egyszerű törvény segítségével tudja biztosítani ezt a lenyűgöző változatosságot, mintha ehhez egy felfoghatatlanul bonyolult rendszer felépítésére lenne szüksége -, hanem azért is, mert a lehető legváltozatosabb világnak nem szabad megengedni azt, hogy a működés törvényei teret vegyenek el lehetséges létezőktől. Sőt, azt állítom, hogy minél egyszerűbbek a törvények, a potenciális létezőknek annál könnyebb megfelelni nekik, azaz az egyszerű törvények sokkal több létezővel kompatibilisek, mint összetettebb megfelelőik. Minél bonyolultabb törvényeknek kell a potenciális létezőknek megfelelnie, annál kevesebb létező fog ezeknek megfelelni. Ugyanakkor, és itt Blumenfeld egyik tanulmányára hagyatkozom,²⁷⁵ az isteni bölcsességnek ellentmondana az, ha a törvénykezés során kivételeket alkalmazna. Blumenfeld szerint a Leibniz gondolkodásában döntő szerepe van a kivételkerülésnek: ha isten olyan törvényt hozna, amelyek bizonyos kivételeket rögzítenek, akkor lényegében egymásnak ellentmondó törvényekkel irányítaná a világot, hiszen lenne egy törvény (A) és lenne egy másik törvény, amely ezt korigálja (hogy bizonyos esetben nem-A). Így egy olyan rendszer lenne a szemünk előtt, amelyeknek működési elvei egymással nem kompatibilisek, sőt, teret kapna a működésben az ellentmondás, amely szintén előidézni azt a már sokat emlegetett problémát, hogy egy dolog egyszerre lenne valami és annak ellenkezője is, azaz egy törvény egyszerre lenne érvényes és nem érvényes (a rögzített kivételek miatt). Ekképpen bár a kivételek pozitívan hatnának a világ változatosságának mutatójára, de lényeges mértékben roncsolnák a világ egyszerűségének mutatóját, a törvények összhangját és ellentmondást okoznának a rendszeren belül.

Az említett kompatibilitás több szerepkörben is feltűnik a leibnizi gondolkodásban. Az előzőekben láttuk, hogy a törvények egyszerűsége egyfajta garancia arra is, hogy minél több létezővel kompatibilis lehessen, illetve a kivételkerülés rögzítésében is látni a törvények közötti kompatibilitás keresését. A kompatibilitásnak viszont döntő jelentősége van a létezők egymáshoz viszonyított kapcsolatában is. A *Teodíceában* ezt olvashatjuk: „mivel minden lehetséges létező nem kompatibilis együtt ugyanabban a világban, éppen ezért minden

a világ jelenségei (pl.: a folyók) nem bírnak esztétikai jelentőséggel, hanem a megvalósítás legegyszerűbb elveinek hírnökei. Lásd: Schmal D.: „Szerencsés vétek” - Megjegyzések a malebranche-i és leibnizi teodíceához. *Pro Philosophia Füzetek*, 3, 2006.

²⁷⁵ Blumenfeld, D.: Perfection and the happiness in the best possible world. In *The Cambridge companion to Leibniz*, szerk. Jolley, N., Cambridge University Press, 1994. Leginkább: 391-392.o. Később: *Blumenfeld I.*

lehetőség nem megvalósítható (...),²⁷⁶ tehát a megvalósított világ nem egyenlő minden lehetséges létező összességével, hiszen mindenképp lesznek olyanok, amelyek más létezőkkel történő kompatibilitásuk hiányában kimaradnak a teremtett rendből. Átvéve ismételten egy Blumenfeldtől származó gondolatot:²⁷⁷ a dolgoknak egymással versengő sorozatai vannak; versengenek, hogy létre jöjjenek, de Isten csak és kizárólag egy sorozatot fog megteremteni. Meglátásom szerint ez a sorozat csak és kizárólag az a sorozat lehet, amely a lehető legváltozatosabb, de egyben a létezők kompatibilitásának garantálásához nincs szükség bonyolult törvények (vagy akár úgy is mondhatnánk újra: kivételeket rögzítő törvények) sokaságához. Lényegében Isten „hasonlít egy kitűnő geométerhez, aki meg tudja találni a feladat legjobb megoldását”,²⁷⁸ azaz az egyszerűség, a változatosság és a kompatibilitás elveinek legmegfelelőbb egyvelegét.²⁷⁹

Egy nagyon eredeti szempontot hoz be szövegünkben Messina és Rutherford a komposszibilitással kapcsolatban a leibnizi diskurzusokba.²⁸⁰ Már Blumenfeld kapcsán említettük, hogy Isten versengő *sorozatok* közül választ, feltehetően azt, amelynek komposszibilitása (azaz a rendszer teljes egészére vetített kompatibilitása) a legnagyobb, azaz azt a sorozatot, amiben a lehető legtöbb létező fér meg egymás mellett a létezésben. Messina és Rutherford is elismeri, hogy Isten világegészek közül választ, és nem egyenként rakja össze a létezők sokaságából a világot, de felteszik a kérdést: Miért nem úgy jár el a Mindenható, hogy a már kiválasztott világegészhez pótlólagosan hozzáilleszti a kimaradt többi létezőt? Hatalmánál fogva meg *kell* tudnia oldani Istennek ezt a feladatot, és össze kell illesztenie a maguktól össze nem illeszthetőket. Bár elismerik, hogy semmi nem utal arra, sem a világban, sem Leibniznél, hogy Isten valaha is így járt volna el, de szerintük a leibnizi rendszeren belül ez nem is lenne kivitelezhető. Ennek okát abban látják, hogy amikor megvalósul egy világegész, akkor az már a teremtés pillanatában egy komplex ok-okozati láncolattal bír. Éppen ezért Isten csak úgy tudna további létezőket beilleszteni a világba, ha ezt az ok-okozati láncolatot

²⁷⁶ Angolul: „But as all the possibles are not compatible together in one and the same world-sequence, for that very reason all the possibles cannot be produced (...)”. *Theodicy*, 201. par.

²⁷⁷ Blumenfeld, D.: Leibniz’s Theory of the Striving Possibles. In Leibniz: *Metaphysics and Philosophy of Science*, szerk. R. S. Woolhouse., Oxford: Oxford University Press, 1981. Később: *Blumenfeld2*.

²⁷⁸ *MÉ*, 5. par.

²⁷⁹ Az, hogy a teremtmények változatosságának Leibniz ekkora filozófiai jelentőséget tulajdonít, érzésem szerint abból is fakad – amire Koyré hívta fel figyelmemet-, hogy már a reneszánsz kortól kezdve ez a változatosság a tudományos fejlődés hajtómotorja. „Hatalmas az érdeklődés a „természet csodái”, a *varietas rerum* iránt, s örömeiket lelik e változatosság érzékelésében.” –írja Koyré. Lásd: Koyré, A.: A reneszánsz tudományos hozadéka. In Koyré, A.: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*. L’Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2010. 51.o.

²⁸⁰ Lásd: Messina, J., Rutherford, D.: Leibniz on Compossibility. *Philosophy Compass*, 4, (6), 2009.

megbontaná, amely a világ működésének egyszerűségét, de még harmóniáját is sértené. Sajat megfogalmazásomban: lenne legalább egy *idegen elem*, ami anomáliát okozna a rendszeren belül. Bár nőne a világ változatossága, és legalább még egy fajta létezővel jót tenne Isten, hogy létet ad neki, a világ mégsem a lehető legjobb lenne, mert nem lenne elég harmonikus, gondosan megtervezett; sokkal inkább egy fércmunkára hasonlítana, melynek elemei rendezetlenül egymás mellé vannak dobálva.

Más irányból közelítve viszont felmerülhet a kérdés: miért nem teremt meg Isten minden lehetséges sorozatot, miért nem teremt több világot egyszerre, de egymástól függetlenül? A választ leginkább Ortegánál találhatjuk meg,²⁸¹ aki felhívja a figyelmünket arra, hogy a világ teremtése nem metafizikai, hanem morális szükséglet! Ha metafizikai szükségletről lenne szó, akkor nem lenne gátja, hogy minden lehetséges világ ténylegesen megvalósított világgá váljon; de ezt éppen a morális szükségszerűség léte akadályozza meg: morálisan csak a lehető legjobb világnak volt meg az elégséges alapja.²⁸²

A Leibniz szakirodalomban egy sokat vitatott kérdés, hogy hogyan is kell értelmeznünk az egyszerűség és a változatosság elvét egymáshoz való viszonyában. A problémát illetően elsőként Nicholas Rescher fogalmazott meg egy határozott álláspontot.²⁸³ Rescher álláspontja szerint, Leibniz Platón *Philébosz* című dialógusából merít inspirációt, ahol elhangzik egy meghatározás, miszerint a *jó élet* nem más, mint különböző aspektusok megfelelő egyvelege, tehát nem önmagában az öröm vagy a szépség határozza meg, hogy egy élet megfelelő élet-e, hanem az, ha ezek a szempontok megfelelő arányban vegyülnek és vannak jelen az életút során. Rescher viszont azt mondja, hogy míg Platónnál ez a keverék a püthagoreus aránynak megfelelően kiszámítható, addig Leibniznél a *jó világ* egyszerűség és változatosság által megszabott létezése egy sokkal dinamikusabb feszültséget mutat, ahol a két elv megfelelő mértékben történő alkalmazása nem számolható ki ilyen egyszerűen. A rescher-i felfogás ellentétként fogja fel a két elvet, ahol is alkalmazásuk esetén van egy olyan állapot, amely a lehető legnagyobb összeget eredményezi. Képletesen ezt úgy írhatjuk fel – Blumenfeld írásából átvéve az egyenletet²⁸⁴ -, hogy érdemességi index= változatosság index+ rendezettség. Az

²⁸¹ *EL*, 263.o.

²⁸² A lehetséges világok helyzetéhez érdemes elolvasni Ujvári Márta tanulmányát: Kontingens kijelentések individuális szubsztanciákról: Leibniz és kommentátorai. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59, (1), 2015.

²⁸³ Lásd: Rescher, N.: *Leibniz's Metaphysics of Nature- A Group of Essays*. Dordrecht:D. Reidel Publishing Company, 1981. Leginkább: 9-10.o.

²⁸⁴ *Blumenfeld I*, 386.o. Az egyenlet kapcsán Blumenfeld egy Rescher írásra hivatkozik, ami sajnos számomra nem volt hozzáférhető. A Blumenfeld által megadott hivatkozás: Rescher,N.: Logical Difficulties in Leibniz's

éremességi index itt azt a szempontot jelöli, amely alapján megmondhatjuk, hogy egy világ milyen mértékben érdemes a létezésre, a változatosság index nyilván az a mérőszám, amely a világ sokszínűségét fedi le, mintegy matematikailag kifejezi, hogy hány létező kap létet egy adott világban, a rendezettség pedig az egyszerűség elvének matematikailag kifejezett megfelelője. A rescher-i álláspont magában rejti olyan világok elképzelését, amely az éremességi index maximum értékétől elmozdulást mutat. Elképzelhető egy teljes mértékben rendezett, de egyáltalán nem sokszínű világ, de ugyanígy, egy végtelenül változatos, de mégis káoszban létező világ is. Ezért mondhatjuk Rescher alapján, hogy a két elv konfliktust mutat, hiszen, ha elmozdulunk attól a maximum értéktől, amelyet a jelenlegi világ éremességi indexe mutat, akkor azt csak az egyik elv kárára tehetjük: ha növeljük a változatosságot, csökken a rendezettség, ha növeljük a rendezettséget csökken a változatosság. A megvalósult világ viszont egy olyan kitüntetett pozícióban van, hogy benne a két elv összege, a *lehető legnagyobb* összeget eredményezi.

Természetesen a rescher-i elképzeléssel nem mindenki értett egyet. Érdekes megemlíteni röviden Gale koncepcióját, aki elveti a két elv összeg alapú kezelését, és helyette arányok mentén történő számítást javasol.²⁸⁵ Ő Isten szabadságából indul ki, és azt állítja, hogy a világ kiválasztásakor Isten már nem dönt szabadon, mert csak és kizárólag emellett a világ mellett dönthetett. Isten szabadságát ő abban látja, hogy választásának *kritériumát* szabhatta meg Isten teljesen szabadon. Márpedig kritériumként Isten a világ *tökéletességét* választotta, éppen ezért a tökéletességnek kell lennie annak az arányfogalomnak, miszerint a különböző potenciális világok rangsorolhatók. Ha Isten eldönti, hogy a legtökéletesebbet akarja, akkor csak és kizárólag egy világ lesz, amit kiválaszthat: a lehető legtökéletesebb. Gale a tökéletességet egyszerre kezeli matematikai tökéletességként (azaz megfelelő arányként), illetve fizikai tökéletességként (ami pedig a világ kivitelezettségére vonatkozik).

Érdekes röviden felvázolnunk Blumenfeld elképzelését is a két elv viszonyát illetően. Blumenfeld elveti Rescher elképzelését, mégpedig arra a leibnizi gondolatra hivatkozva, hogy a világ, saját tökéletességében (sokszínűségében, illetve egyszerűségében) *felülmúlhatatlan!*²⁸⁶ Ezáltal nem képzelhetünk el egy olyan világot, amely gazdagabb a létezők számát tekintve, vagy éppen egyszerűbb törvényeit nézve, mert akkor az a világ felülmúlná ennek a világnak a

Metaphysics. In Rescher, N.: *Essays in Philosophical Analysis*, Pittsburg:University of Pittsburg Press, 1969. 184-185.o.

²⁸⁵ Gale, G.: On What God Chose: Perfection and God's Freedom. *Studia Leibnitiana*, 8, (1), 1976.

²⁸⁶ *Blumenfeld1*, 386.o.

sokszínűségét vagy egyszerűségét. Így az érdem-index alapú felfogás nem járható út többé, hiszen az alapvetően feltételezi, hogy vannak olyan lehetséges világok, ahol a kritériumok külön-külön nagyobb értékeket vehetnek fel. Lényegében, a rescheri elképzelés nyelvezetére lefordítva Blumenfeld kritikáját, azt mondhatjuk, hogy csak az az eset létezhet, ahol az x és az y koordináta is maximális értéket vesz fel (100,100), ami ugyebár ellentmond az egyszerűség és változatosság egymást szembeállító felfogásának.

Ugyanakkor Blumenfeld kitér arra is (folytatva a kalkulus alapú értelmezés problémáit), hogy olyan, mintha Rescher azt feltételezné, hogy Leibniz azt sugallja, hogy a létezők változatosságának maximumát Isten bonyolultabb törvényekkel is biztosítani tudta volna, tévesen interpretálva, hogy Leibniz mindig is hangsúlyozta, hogy a tökéletes világnak egyben a lehető legegyszerűbbnek is kell lennie (tehát létezhetne egy ugyanennyire sokszínű, csak kevésbé egyszerűbb világ is – rescheri alapon). Ez esetben lenne egy másik világ is, amely ugyanannyira gazdag lenne a létezők számát tekintve, mint a jelenlegi, tehát utóbbira nem mondhatnánk kizárólagos értelemben, hogy a leggazdagabb! A másik világ ugyanennyire gazdag lenne, csak bonyolultabb. Sőt, ha a sokszínűséget a tökéletesség kritériumaként kezeljük továbbra is, ebből az a következtetés is szükségszerűen levonható, hogy ha a jelenlegi világ nem az egyedüli leggazdagabb, és ezáltal nem a lehető legtökéletesebb (nem a lehető világok legjobbika!), akkor nem is létezhetne. De Blumenfeld szerint le kell számolnunk a változatosság és egyszerűség ellentétében való gondolkodással, hiszen Leibniz eleve nem azt érti az egyszerűség alatt, hogy a lehető legkevesebb törvénnyel való irányítás, hanem a lehető legegyszerűbbekkel! Ezáltal fel kellene állítanunk egy egyszerűségi indexet,²⁸⁷ amely egyértelműen kifejezné, hogy az egyszerűség jelentése ebben a kontextusban az, hogy a legnagyobb számban vannak a legegyszerűbb törvények (tehát nem kevés, sőt néha akár bonyolult törvények, szabályozzák a világot).

Tovább haladva az elvek analízisében, kijelenthetjük, hogy a lehető legnagyobb változatosság elvéből levezethető, hogy a leibnizi gondolkodásban miért nem kaphat szerepet a vákuum:²⁸⁸ pazarlás lenne a világban egy olyan hely, ami nincs kitöltve létezőkkel. Meglátásom szerint a vákuum elleni érvelésben Leibniz súlyosan téved, hiszen elképzelhetünk egy olyan struktúrát is, amely bár hagy kitöltetlen helyet, de ezáltal sokkal több jelenség jelenik meg benne, így a változatosság elve jobban érvényesül. Képzeljünk el egy vödört, amelyet igen

²⁸⁷ Uo. 390.o.

²⁸⁸ Vö. *LC*, 50.o.

nagy arányban kitölt egy homogén anyag (pl.: homok), majd pedig egy másikat, melybe sokkal többféle anyagot rakunk (pl.: kavicsokat, leveleket, kagylókat). A második vödör esetén nagyobb lesz a kitöltetlen tér (elvonatkoztatva a levegő általi kitöltöttségtől), de sokkal többféle jelenség lesz vödrünkben. A példa nem tökéletes, hiszen a kövek és kagylók közti hézag nem valódi vákuum, de jól érzékelteti, hogy a kitöltöttség és változatosság nem feltétlenül egyenesen arányosak. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy az üres tér tagadásával Leibniznek sok más szempontból is előnye származott, például a newtoniánusokkal való szembeszállásban. Newton felülbírája a korban divatos karteziánus elképzelést, amely a testekkel kitöltött térről ad számot, és azt vallja, hogy igenis létezik üres tér, illetve nehézségi erő, aminek segítségével a testek közvetlen fizikai érintkezés nélkül is hatni tudnak egymásra. A karteziánusok úgy vélték, hogy ahhoz, hogy egy test hatni tudjon egy másik testre, elengedhetetlen a fizikai érintkezés. Gondolhatunk itt a karteziánus örvénytanra is,²⁸⁹ amely a bolygók mozgásának problematikáját egy folyadékkal töltött tér segítségével oldotta fel, és a hatást abból vezette le, hogy a bolygók mozgása örvényeket okoz a folyadékban és ezek az örvények további mozgásokat váltanak ki az örvénylő folyadékban elhelyezkedő bolygókon. A közvetlen fizikai érintkezés feltétele egyébként tetten érhető a kor sok filozófusánál, például Malebranche okkaszionalizmusában, ahol még a nem fizikai hatások létrejöttéhez is kell fizikai érintkezés, ugyanis a fizikai érintkezés ad alkalmi okot Istennek arra, hogy beavatkozzon, és létrehozzon immateriális hatásokat (pl.: egy pofon esetében a tenyérrel találkozó arcfelület ad okot Istennek arra, hogy a felpofozott személy lelkében létrehozza a fájdalom érzetét). Ebből a szempontból a karteziánus paradigma képviselője Leibniz is, monaszokkal átszőtt világképében éppúgy biztosítja van a fizikai érintkezés, mint az volt Descartes-nál vagy Malebranche-nál.

A szembenálláshoz persze az is hozzátartozott, hogy a leibnizi térfelfogás lényegesen különbözött Newton elképzelésétől. Clarke-nál ugyanis ehhez hasonlókat olvashatunk:

„A világon kívüli tér - ha az anyagi világ terjedelmében véges - nem képzeletbeli, hanem valóságos. Ahogy a világban lévő üres terek sem pusztán képzeletbeliek. Egy kiürített tartályban bár lehetnek fénysugarak, és igen kis mennyiségben talán valami más anyag, az ellenállás hiánya mégis világosan megmutatja, hogy annak a térnek a legnagyobb részében nincs anyag.”²⁹⁰

²⁸⁹ Ennek forrása volt számomra a LC Bálint Péter által írt előszava.

²⁹⁰ LC, 52.o.

Hasonlóan az általam alkotott vödörös példához, a newtoniánusok is egyfajta tartályként képzeltek el a teret, amelynek kitöltöttsége nem maximális. Ezzel szemben a leibnizi térfelfogás egy relatív térfelfogás:

„Ami a saját nézetemet illeti, nemegyszer elmondtam, hogy a teret, ahogyan az időt is, valami pusztán relatívnak tartom; a tér az együttlétezők, az idő az egymásra következők rendje. A tér a lehetőség tekintetében a dolgok rendjét jelöli, melyek, mint együttlétezők, egy időben léteznek, anélkül, hogy figyelembe vennénk létezésük különös módját. És ha sok dolgot látunk együtt, észleljük a dolgok egymás közötti rendjét.”²⁹¹

Leibniz felfogása szerint nincs tér a dolgoktól függetlenül, hanem a teret kitöltő dolgok egymáshoz való viszonya fogja megadni nekünk azt, hogy mit tekintünk közelinek és messzinek, fentnek és lentnek stb. Így már érthető, miért lehetetlen, hogy üres tér létezzen: ha a tér a dolgok rendje, akkor egy dolgokat nélkülöző tér nem értelmes feltételezés. Nincs üres tér, mert valójában nincs semmilyen tér. Csak dolgok vannak, és azok egymáshoz viszonyított észlelései. A relatív teret csak úgy ismerhetjük meg, ha valami kitölti.

A kitöltöttség elv segít megérteni azt is, hogy miért kapott olyan nagy figyelmet Leibniznél a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve, és miért érvelt amellett, hogy Istennek a teremtéskor az önismétlést, az azonosak teremtését kerülnie kellett: „ha csak két egyforma monász vagy falevél is lenne, akkor Isten megismételte volna önmagát, lemásolt volna egy esszenciát, és egy másik esszenciától elrabolta volna a létezés lehetőségét”²⁹² – összegzi kiválóan Heller Ágnes. Azt mondhatjuk, hogy az ismétlésmentesség elfogadása nélkül, nincs lehető legváltozatosabb világ, sőt, az ismétlésmentesség még a világ újrateemtésére is vonatkozik, hiszen nem lenne meg az elégséges alapja annak, hogy Isten újra és újra megismételje (megteremtse) a már fennálló rendet. Ugyanakkor a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét nem csak a változatosság elvének garantálásával lehet összekapcsolni, hanem egy eddig még kevésbé emlegetett elvvel is, a kontinuitás elvével (ami röviden úgy definiálható, hogy a természetben nincsenek ugrások²⁹³), amely Russell szerint,²⁹⁴ a megkülönböztethetetlenek elvével együtt képes a változatosság garantálására akképpen, hogy a kontinuitás elve biztosítja, hogy a világ rendjében minden hely kilegyen töltve egyszer, a megkülönböztethetetlenek azonossága pedig biztosítja, hogy *csak*

²⁹¹ Uo. 36.o.

²⁹² Heller Ágnes: *Leibniz egzisztenciális metafizikája*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1995.
Később: Heller. 80.o.

²⁹³ Vö. Poser, 67.o.

²⁹⁴ *Critical Exposition*, 63.o.

egyszer. Tehát a világ minden egyes helyén fogunk találni egy létezőt, de sohasem fogunk olyan helyet találni, ahol egyszerre két létező lenne.

A fejezet összegzéseképpen tegyük fel újra a fejezetcímbe szereplő kérdést: mitől lesz a világ a lehető legjobb? Láttuk, hogy a legjobbság kritériumai leginkább a változatosság és a sokszínűség elve mentén volt értelmezhető, de még nem tisztáztuk a viszonyt, ami e között a két elv között, és a rossz világban való jelenléte között feltételezhető. A már említett, *A dolgok első eredetéről* című Leibniz szövegben a rossz legitimációjának három érvét találhatjuk meg.²⁹⁵ Egyrészt, Leibniz felhasználja a klasszikus érvelést, miszerint megismerésünk korlátolt, éppen ezért nem tudhatjuk, hogy a világstruktúrában belül mi is a rossz tényleges pozíciója, illetve Isten szándéka mindezzel. Másrészt találkozhatunk az érveléssel, hogy a rossz igazából hasznunkra van, hiszen teret ad, hogy általa megnyilvánulhasson valami jobb (pl.: egy földrengés áldozatainak megsegítése globális együttműködést és segítségnyújtást eredményezhet), illetve a *jó*, mint fogalom csak a rosszal együtt kaphat jelentést értékrendünkben. Ezzel a két megoldással számomra az a probléma, hogy semmilyen összefüggést nem mutatnak az említett két elvvel, amiből a legjobb jelzőjét levezettük. Viszont harmadrészt Leibniz még egy érvet megemlít, hogy miért kaphat szerepet a rossz. Így ír:

„Azt is el kell ismerni, hogy az egész mindenség folytonosan és akadálytalanul halad előre az isteni művek egyetemes szépségének és tökéletességének magaslatára úgy, hogy mind nagyobb kiképzésre jut, amint földünk nagy része már részesült művelésben s még folyton nagyobb és nagyobb területen fog abban részesülni.”²⁹⁶

Leibniz egy haladáskonceptiót vázol fel a szövegben, amely több kételyt is felvet az olvasóban. Hiszen mi alapján állíthatjuk azt, hogy ez a lehető legjobb világ, ha van egy koncepció, mi szerint egyre jobbá és jobbra válik? Ezek szerint a világ lehetne jobb, mint amilyen éppen (tehát nem a lehető legjobb), csak nem érte még el azt a tökéletességi fokot. Mégis úgy látom, hogy a haladásról szóló kijelentés és a lehető legjobb világról tett állítás egyszerre tartható, ha elfogadjuk, hogy ez utóbbi tézis *univerzális, de nem statikus*. Univerzális, hiszen a világ bármely állapotát szemlélve a lehető legjobb, de nem statikus, mert a különböző világállapotokhoz különböző (egyre nagyobb) mértékű tökéletességet rendelhetünk. Ez később a harmadik fejezetben Leibniz fajfejlődési álláspontját elemezve is nagyon fontos lesz! Leibniz egyértelműen egy fejlődési folyamatot ír le a világgal kapcsolatban, így gondolja Dienes Pál

²⁹⁵ Lásd: *A dolgok első eredetéről*. Leginkább: 110-111.o.

²⁹⁶ Uo. 111.o.

is;²⁹⁷ a világ mindig tökéletesebbé válik, és nem regrediál egy rosszabb állapotba, még ha „(...) néha egyik-másik hely ismét elvadul vagy elpusztul vagy visszafejlődik, ezt is úgy kell felfogni, mint kevéssel előbb a bajokat magyaráztuk; tudniillik ezen pusztulás és visszafejlődés csak hasznos valami jobbnak elérésére (...)”.²⁹⁸ Feltehetően, ha a világ tökéletesebb tíz év múlva mint mostani állapotában, akkor jelenleg nem teljesülnek azok a feltételek, amely a tizedik évet követő állapotot megengedhetné; mintegy nincs meg az elégséges alapja annak a tökéletességi foknak. Az persze nehezen értelmezhető, hogy mi okozza, mi a hajtómotorja ennek a fejlődésnek, hiszen a haladásra vonatkozó idézetből, amelyben a megművelt földek mértékével bizonyítja Leibniz a fejlődés tényét, olybá tűnik, mintha itt egy baconiánus technikai fejlődésről lenne szó; ez az álláspont viszont nem igazán tartható, hiszen a technikai fejlődés nincs kapcsolatban az egyszerűség és változatosság elveivel, amiből a legjobbság maga származik. Éppen ezért a probléma megoldása sokkal inkább a fajfogalom elemzésénél válik világossá, hiszen egy fajfejlődési elméletben benne rejlik egyrészt, hogy új fajok megjelenésével egyre nagyobb változatosság lesz úrrá a bioszférán, másrészt pedig a fajok tökéletesedésével működésük egyszerűbbé válhat, könnyebben adaptálódhatnak, ami az egyszerűség elvének egyre nagyobb mértékben történő érvényesülését is eredményezheti.

Viszont sem a technikai fejlődés alapú értelmezés, sem a fajfejlődés alapú értelmezés nem összeegyeztethető a Blumenfeld kapcsán említett gondolattal, miszerint a leibnizi világ változatosságát és egyszerűségét tekintve felülmúlhatatlan. A haladáskoncepció épp ezt a felülmúlhatatlanságot semmisíti meg, hiszen a fejlődés épp azt jelenti, hogy a világ folyamatosan felülmúlja önmaga tökéletességének fokát. Ez pedig megint csak úgy orvosolható, ha minden világállapotra külön-külön állapítjuk meg ezt a maximum értéket, és azt mondjuk, hogy a világ minden időpillanatban maximálisan teljesíti az egyszerűség és változatosság elveit, és abban az *állapotban* nincs lehetőség, hogy felülmúlja önmagát ezen kritériumok alapján, hiszen a lehető legjobb univerzális állítás, de az idő előrehaladtával, a világállapotok cserélődésével, ez a maximum mérték fokozódik, a lehetőségek pozitív irányban kitolódnak.

II.2.3. Isten és a rendszer viszonya

II.2.3.1. Isten pozíciója

²⁹⁷ Dienes P.: Leibniz logikai és matematikai eszméi. In *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*, szerk. Alexander B., Franklin-Társulat, Budapest, 1917.

²⁹⁸ *A dolgok első eredetéről*, 111.o.

Ebben a rövid alfejezetben néhány észrevételt szeretnék tenni Isten pozícióját illetően. Még Clarke problémája volt kettejük levelezésében, hogy Leibniz túl kevés szerepet szán Istennek. Meglátása szerint Leibniz Istene úgy viszonyul a világhoz, mint órászmester az általa összerakott órához: bár tökéletesen megvalósítja azt, az óra magától jár a mester segítsége nélkül.²⁹⁹ Ezzel szemben Leibniz valójában azt vallja, hogy Isten „a dolgokat nem csak összeszereli vagy összerendezi, hanem ő maga alkotója és folytonos fenntartója ezek eredendő erőinek, és mozgási képességeinek.”³⁰⁰ Úgy vélem, hogy Clarke félreérti Leibniz előre elrendelt harmónia elméletét, ugyanis a clarke-i olvasat nullibizmusoz vezet.³⁰¹ A fogalmat a következőképpen definiálhatjuk: „ha a látható világ avagy a Természet autonóm, és ily módon végtelensége ellenére is elszigetelt, akkor Istennek egyszerűen nincs helye benne, tehát nem is létezhet. *Sehol nem lenni (nullibi esse)* eszerint éppen azt jelenti, nem lenni (*non esse*).”³⁰² Csakhogy Leibniz nem azt mondja, hogy a világ autonóm vagy Istentől független, hanem azt, hogy Isten végtelen bölcsessége révén egy olyan világot teremtett, amely nem szorul folytonos korrekcióra, hiszen ha így lenne, akkor vagy Isten jó akaratát vagy pedig akadályt nem ismerő hatalmát kellene kétségbe vonnunk (azaz ha előre látta, hogy valami nem helyesen működik, vagy nem tudott ellene mit tenni, vagy pedig nem akart). Az ő Istene egy intelligencia supramundana,³⁰³ egy világ feletti értelem, akire nem áll az a vád sem, hogy pusztán névleges uralkodó, ahogy nem csak névleges király az sem, „akinek gondja volt rá, hogy alattvalóit oly jól nevelje, és életben maradásukról való gondoskodása révén oly jól felkészítette őket a különböző helyzeteikkel való megbirkózásra (...), hogy soha egyetlen dolgot sem kellett közülük megváltoztatnia.”³⁰⁴ Mindezt értelmezi Alexandre Koyré úgy, hogy Leibniz Istene a Sabbath Istene, aki a teremtő munkálatok után megpihent.³⁰⁵

Egy másik probléma abból a feszültségből adódik, ami Leibniz legnagyobb szám és a legtökéletesebb létező fogalmának különbségéből fakad. A problematikát Nachtomy³⁰⁶ gondolatmenetére támaszkodva igyekszem röviden bemutatni. Nachtomy felhívja figyelmünket, hogy Leibniznél a legnagyobb szám, vagy másképpen: a számok száma

²⁹⁹ Vö. LC, 33.o.

³⁰⁰ Uo. 27.o.

³⁰¹ Vö. Ribas, A.: Leibniz' "Discourse on the Natural Theology of the Chinese" and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West*, 53, (1), 2003. 75.o.

³⁰² Balon Ruff Zs.: A képi világról. *Kellék*, 37, 2008. 9.o.

³⁰³ Vö. LC, 31.o.

³⁰⁴ Uo.

³⁰⁵ Koyré, A.: *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1957.

³⁰⁶ Nachtomy, O.: Leibniz on the Greatest Number and the Greatest Being. *The Leibniz Review*, 15, 2005.

(*numerus omnium numerorum*), ellentmondásos fogalom, hiszen bármikor, amikor meg akarnánk határozni a legnagyobb számot (mint minden szám összegét) kudarcra ítéltünk, hiszen amint megvan ez a szám, egy még nagyobb számot kaphatunk azáltal, hogy ezt a számot is hozzá adjuk a már meglévők összegéhez, és így a végtelenségig folytathatjuk az összeadást. Nincs legnagyobb szám a leibnizi rendszerben, de van legtökéletesebb létező (Isten). Nachtomynek ezzel az a problémája, hogy Isten mint minden tökéletesség szubjektuma, felfogható úgy is mint tökéletességek összessége (és ez esetben éppúgy a végtelenségig lehetne folytatni az összeadást, mint a legnagyobb szám esetében). Nachtomy két megoldást ajánl a probléma feloldásához, meglátásom szerint mindkét út járható lehet:

1. Feltételezzünk szemantikai különbséget lény és szám között. A szám a leibnizi rendszerben csak *entia rationis*, azaz mentális absztrakció, így semmisen feleltethető meg a számok számának a valóságban. Ebből következik az is, hogy számok oszthatók, a létezők oszthatatlan egységek.
2. Istent nem foghatjuk fel úgy, mint a legnagyobb számot, mert ő nem a tökéletességek összessége, hanem egy létező, aki magába foglal minden tökéletességet. Azaz, a fogalmat nem érthetjük pusztán mennyiségi szempontból. A tökéletességek végtelensége itt kvalitatív jelző, teljesség, és nem végtelenségig fokozható összeadás.

II.2.3.2. Isten és az igazságosság viszonya

Leibnizet olvasva az igazságosság két típusú felfogásával találkozhatunk. Az igazságosság egy isteni attribútum, Isten igazságos és jóságos kormányzója a világnak. Másrészt Leibniz ír társadalmi igazságosságról is, ami nyilvánvalóan az emberek közötti viszonyok leírására alkalmazható. A teodícea szempontjából ez utóbbi kevésbé lényeges, de annyit érdemes megjegyezni róla, hogy csakúgy, mint sok más dolgot, Leibniz ezt is egy kalkuluson alapuló felfogásban igyekezett értelmezni, és azt vehetjük észre, hogy megjelenik a hasznok egyfajta kalkulusa, ami érzésem szerint az utilitarizmus előképeként is értelmezhető. Leibniz igazságosság kalkulását véleményem szerint Boros Gábor foglalja össze a legtalálósabban egyik írásában:

„Igazságos [Justum]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki nem jut nyereséghez;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más kárt szenved;
- nyomorúságom elkerülni más nyomorúsága árán;

Igazságtalan [Injustum]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki kárt szenved;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más nyomorúságra jut;
- semmi nyereségre sem tenni szert, miközben másvalaki kárt szenved.”³⁰⁷

Jól látható, hogy Leibniznél egyfajta egyensúlyelv kerül implicit megfogalmazásra, kicsit az arisztotelészi mezotész (középhatár) fogalmát felelevenítve. Azt mondhatjuk, hogy minden olyan cselekedet igazságos, ami ennek a középtértéknek a közelében marad (azaz egy egységgel tér el,³⁰⁸ pl.: a nyereség-semlegesség párban, de nem a nyereség-kárszenvedés esetén), és minden olyan cselekedet igazságtalan, amely ettől pozitív és negatív irányba egyszerre mozdul el. Vegyük észre, hogy ebben a felfogásban ismételten milyen erősen jelen van a világot átszövő előre elrendelt harmónia! Csak az igazságos Isten által felállított rend lehet igazságos, és az ettől való nagyfokú eltérés igazságtalan viszonyokat szül. Ehhez hozzátartozhat az is, hogyha egyik oldalán nyereség van, míg a másik oldalon kár, akkor egy alá-fölé rendeltettségi viszony is megszületik, hiszen x nyeresége fontosabb lesz, mint az, hogy y ne szenvedjen kárt, tehát x y felett áll.

Látnunk kell azt is, hogy Leibniz a negatív dimenziókban is nagyon cizellált különbségeket tesz a fogalmak között, és megkülönbözteti a kárt a nyomorúságtól. Ha ezt a két fogalmat egymás szinonimájaként tekintenénk, akkor semmi értelme nem lenne a fentebb ismertetett felsorolásnak, hiszen igazságos kármentesnek maradni más kárán, de igazságtalan a kármentesség, ha ez más nyomorával jár együtt. Itt ismételten az egységekben tudunk gondolkodni: a nyomorúság sokkal több egységgel tér el a mezotésztől, mint a kár elszenvedése. Viszont nem arról van szó, hogy nyereségre is szert lehet tenni kár árán, mert az már két egység: egy pozitív és egy negatív irányba, ahogy azt a korábbiakban már kifejtettem. Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy bárminemű szerencsejáték igazságtalan a leibnizi felfogásban, hiszen valaki úgy fog nyereségre szert tenni, hogy más kárt szenved. A szerencsejáték csak akkor jelentene kivételt, ha mindenki épp annyit kapna vissza, amennyit befektetne tétként (azaz visszaállna a játék előtti rend, nem lenne eltérés), de ebben az esetben maga a játék csak puszta játék lenne, és semmi köze nem lenne a szerencsejátékok

³⁰⁷ Boros G.: Leibniz az igazságosságról. In Laczkó S., Dékány A. (szerk): *Lábjegyzetek Platónhoz, (7)*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2009. 190.o.

³⁰⁸ Boros is számot ad tanulmányában az egységek távolságáról, de az arisztotelészi középtértékkel ő nem veti össze a leibnizi felfogást.

természetéhez. De ugyanígy elképzelhetetlen lenne bármilyen segélyezési rendszer is, hiszen ott is arról van szó, hogy valaki úgy szerez nyereséget, hogy másvalaki kárt szenved el (pl.: a befizetett adójából fedezik a segélyezést). Bár ez esetben kivételt jelenthet az, ha a segélyrendszert kompenzációs rendszerként fogjuk fel, és nem azt mondjuk, hogy a segélyt kapó személy nyereségre tesz szert, tehát pozitív irányba mozdul el a középértéktől, hanem éppen a középérték közelébe vezetjük vissza a segély segítségével (leegyszerűsítve bár, de értsd: kármentessé tesszük), más kárán. Ez pedig igazságos eljárás Leibniz felfogásában is. Nem történik más, mint az igazságtalanul elosztott javak újraelosztása, a korábbi igazságtalanság kijavítása.

Ugyanakkor számunkra az igazságosság Isteni attribútumként történő felfogása lesz a meghatározó, amihez meg kell válaszolnunk a kérdést, hogy egyáltalán milyen formában szerezhethetünk tudomást a Mindenható ezen attribútumáról? A kérdés megválaszolásához az *Újabb értékezések az emberi értelemről* egy szöveghelyét érdemes segítségül hívnunk, még hozzá azt, ahol Philaléthe felveti, hogy az erkölcsi létezők esetén valójában nem is beszélhetünk reális létezésről, hiszen azokról elménk ideáiként tudunk csak számot adni, szemben a valóban létező dolgokkal, melyeknek mintája az elménken kívül található:

„Ha lóról vagy vasról beszélünk, olyan dolgoknak tekintjük őket, amelyek ideáink eredeti mintáját nyújtják. De ha kevert módusokról beszélünk (...), például az igazságosságról, a háláról, annak eredeti modelljeit az elménkben létezőnek tekintjük. Ezért beszélünk az igazságosság, a mértékletesség fogalmáról, de nem beszélünk egy ló vagy kő fogalmáról.”³⁰⁹

Az idézet igen súlyos kijelentést tesz. Míg a ló vagy a vas esetében arról van szó, hogy az ezekről a dolgokról kialakult képzetünk empirikus tapasztalatokon nyugszik (hiszen ideáink mögött fellelhető a valóság eredeti mintája), addig az erkölcsi fogalmak esetén a minta, amelyek ideáink alapjait adják, éppúgy a fejünkben vannak, mint maguk ezek a származtatott fogalmak. Ez az álláspont pedig a következő filozófiai kérdést indukálja: hogyan tehetünk szert egyáltalán erkölcsi fogalmakra (ideákra)? A ló és a vas kapcsán az ideaképzés menete érthető: látunk számtalan lovat és vasrudat, és ezek általános jegyeiből megalkotjuk az adott ideát. De ha az igazságosság ideája a fejünkben lévő minta leképzése, akkor azt kell mondanunk, hogy nem építkezhet empirikus alapokra, például nem működik az a levezetés, hogy sok igazságos cselekedet megismerése, megtapasztalása során megalkotjuk az igazságosság ideáját. Ha ez így lenne, akkor azt mondhatnánk, hogy az erkölcsi ideáinknak igen is megvan a valóságos (elmén

³⁰⁹ *ÚÉ*, 280.o.

kívüli) alapja, ez és ez a cselekedet, ahol az igazságosság mint olyan reálsan megnyilvánult. Egyáltalán bármilyen tapasztalás nélkül, hogy alkothattunk meg bármiféle ideát pusztán elménkre támaszkodva?

Ahhoz, hogy megértsük Leibniz állásfoglalását a felvetett szempontok kapcsán, meg kell értenünk a filozófus velünk születettségről vallott álláspontját. Közismert, hogy Leibniz az idézett művét Locke hasonló című művére szánt reakcióként írta meg, egyébként Philaléthe is Locke álláspontját igyekszik megjeleníteni a dialóguson belül. Locke a *tabula rasa* arisztotelianus hagyományokon alapuló elképzelését vallotta, azaz az elménk egy üres lap, amit a tapasztalás ír tele.³¹⁰ Ennek következtében három úton tehetünk szert ideákra: érzékelés révén (mint ahogy korábban a ló ideáját levezettük), reflexió révén, illetve úgy, hogy a kettőt ötvözzük egygé. Létrejöhét tehát erkölcsi fogalom akár érzékelés nélkül is, a reflexió útját követve. Így úgy tűnhet, hogy Locke alapján választ is adtunk az erkölcsi fogalmak létrejöttének mikéntjére, és ezt egy locke-i keretrendszerben valóban meg is tettük, de épp abban van a lényeg, amit Leibniz mindehhez hozzátesz, és a választ a locke-i empirizmus átlépésével adja meg. Leibniz ugyanis számot ad a velünk születettség egy bizonyos új formájáról. Elménk szerinte, nem egy üres viasztábla, hanem olyan, mint egy márványtömb erezetekkel.³¹¹ Ahogy a tömb erezetei befolyásolják azt, hogy a szobrász milyen szobrot képes faragni belőle, éppúgy elménket is befolyásolják a velünk született hajlamok és ösztönök. „Vannak tehát bennünk ösztönös igazságok, és ezek velünk született alapelvek, amelyeket átérzünk és helyeslünk, még ha bizonyítékukkal nem is rendelkezünk (...)”³¹²- adja Theophile szájába a szavakat Leibniz értekezésében, aki lényegében saját szócsöve a szövegben.

Érdekes módon, arra a kérdésre, hogy hogyan alakulnak ki bennünk erkölcsi fogalmak (mint az igazságosság is) Leibniz egy olyan választ ad, ahol az értelem és az ösztön egy sajátos dinamikát mutat. Hans Poser monográfiájában felhívja a figyelmünket arra, hogy míg Istennél az igazságosság csak az értelmi belátásnak függvénye,³¹³ addig az embernél ugyanez az említett két komponensből eredeztethető. Míg az emberi belátás annak isteni formájától csak fokozatban különbözik, addig az emberben munkálkodnak ösztönök is, amelyek viszont nem jellemzik az isteni megismerést. Értelmi belátás és ösztön alapú megismerés - ugyanis Poser az ösztönt is „mint a megismerés egy formáját, nevezetesen mint zavarost megismerést”³¹⁴

³¹⁰ Locke, J.: *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 107.o.

³¹¹ Vö. *ÚÉ*, 21.o.

³¹² Uo. 59-60.o.

³¹³ Poser, 213.o.

³¹⁴ Uo. 217.o.

értelmezi Leibniznél – együttesen adott az ember számára. Érzésem szerint, amikor Leibniz és Poser is ösztönről beszél, akkor azt leginkább úgy kell értenünk, mint *intuición*, az elme készítése (és nem biológiai készítés, ahogy azt tradicionálisan az ösztön fogalma alatt érteni szoktuk, pl.: szaporodási ösztön, a táplálkozás ösztöne stb.). Bár nem tudjuk megmagyarázni – és éppen ezért zavaros- mégis átérezzük (ahogy Leibniz írta), hogy így kell cselekednünk. Egyfajta velünk született erkölcsi iránytűről beszélhetünk. Ekképpen látjuk azt is, hogy hogyan lehetséges az, hogy erkölcsi fogalmakat képezzünk: van az elménknek velünk születetten egy olyan szegmense, amely annak a mintának az alapját adja, amelyből a morális fogalmakat képezzük le. Vannak olyan velünk született hajlamok, amelyek elindítanak minket ezeknek a fogalmaknak a kialakítása útján, ráadásul garantálják azt is, hogy ez az út a helyes fogalmakhoz vezet. „Isten az embernek ösztönöket adott, amelyek nyomban és minden ésszerű megfontolás nélkül afelé hajlanak, amit az ész rendel”³¹⁵ –írja.

Ugyanakkor az ösztönök léte csak részben biztosíték arra, hogy ha még nem is látjuk be tisztán és világosan ezeket az erkölcsi fogalmakat (tehát elvesznek még a zavaros megismerés dimenziójában), akkor is tudunk helyes döntéseket hozni. Ha az ösztönök mindenképp a helyes útra determinálnának minket, akkor sérülne az emberi szabadság, hiszen csak a jó utat tudnánk követni, nem lenne választás. Éppen ezért „az ösztönök nem ellenállhatatlan módon ragadnak magukkal a cselekvésre: ellenszegülünk nekik szenvedélyeinkkel.”³¹⁶ Poser szerint,³¹⁷ ez azért lehetséges, mert az ösztön mindig valamilyen öröme irányul, egy olyan gyönyörre, amely a jelenben konstituálódik, de csak egyetlen olyan gyönyör van, amely állandósulni képes ez pedig a boldogság, amit viszont már csak az ész segítségével érhetünk el. „A velünk született ösztönből előírás lesz, ez pedig morális törvényté válik, ha az ész megalapozása hozzájárul”³¹⁸ –írja Poser. Tehát, amíg pusztán ösztöneinkre támaszkodunk, lehet, hogy erkölcsileg jól cselekszünk, mert mások öröme is képes bennünk gyönyört kiváltani, de ahhoz, hogy valóban boldogok lehessünk (és a gyönyöröket állandósítani tudjuk) meg kell ismernünk fogalmainkat, ösztöneinket, meg kell alkotnunk morális törvényeinket, ezért a boldogság csak az értelem révén érhető el. Véleményem szerint ezek az állítások nagyon erősen utalnak Arisztotelész etikájára, ahol szintén találkozhatunk egy hasonló

³¹⁵ *ÚÉ*, 61.o.

³¹⁶ *Uo.*

³¹⁷ *Poser*, 217.o.

³¹⁸ *Uo.*

gondolattal, miszerint az ember funkciója, hogy értelmes lélekrészét használva valósítsa meg önmaga boldogságát.³¹⁹

Hasonló elképzeléseket vall Leibniz korában Spinoza is, akinél az értelemi belátás a boldogsággal szintén erős kapcsolatot mutat. Boros Gábor Spinozáról írt könyvében az *értékobjektivitás illúziójaként*³²⁰ tárgyalja a filozófus életművének azon pontját, amely arra tér ki, hogy a világ dolgai kapcsán nem beszélhetünk valójában „jó” és „rossz” dolgokról, azaz az objektumoknak nincsenek reális értékei, mi kategorizáljuk és címkézzük fel őket az előbbiektől szerint. Mármost, ha tévedünk, és valamit nem ismerünk meg kellő alaposítással, akkor törekedhetünk rá azért, mert boldogságunkat várjuk tőle, de mindez lehet illúzió, a kívánt dolog megkaparintása nem hozza el a várt hatást. Ebben és a leibnizi gondolatokkal ott látom a közös nevezőt, hogy Leibniznél csakúgy mint Spinozánál, az értelem használata nélkül nem garantálható a tényleges boldogság. Hiszen leibnizi értelemben is megvalósíthatunk egyfajta hedonista életvitelt, mindig a pillanatnyi gyönyöröket kergetve, de ezeket állandósítani, ha úgy tetszik: boldogsággá transzformálni, csak az értelem belátásával lehet. Spinozánál is a dolgok (és önmagunk) helyes megismerése a boldogság kulcsa. Sőt az ösztön is szerepet kap Spinozánál is: „mindenfajta jóról és rosszról alkotott fogalmunkat megelőzi ugyanis (legalábbis logikailag) egyrészt valami ösztönszerű – ti. a létünk fenntartására irányuló törekvés-, másrészt pedig a törekvésünk külső okok általi módosulása”³²¹ - írja Boros. Spinoza szerint is ösztönösen törekszünk az öröme, ami törekvést a külső dolgok folyamatosan befolyásolnak (pl.: egy átgörgethetetlen akadály emelkedik egy megszerzendő örömforrás elé, vagy a potenciális örömforrás alaposabb ismerete ráébreszt minket arra, hogy valójában nem szolgálja boldogságunkat). Ráadásul nála is –csakúgy, mint Leibniznél – az ösztönösség kizárólagos követése, csak zavaros megismerés forrása lehet.

Visszatérve a leibnizi gondolatmenethez azt már tudjuk, hogyan lehetséges, hogy létrejöhet bennünk bármilyen morális fogalom képze, de még mindig nyitva hagytuk a kérdést, hogy ezekre a fogalmakra tekinthetünk-e úgy, mint reális létezőkre. Nézzük meg Theophile szavait, ami éppen az idézett philaléthe-i sorokat követi:

„Az előbbi ideák mintái [ló, vas] éppúgy valóságosak, mint az utóbbiaké [igazságosság, hála]. Az elme minőségei nem kevésbé valóságosak, mint a testekéi. (...) Az igazságosság nem kevésbé van benne a

³¹⁹ Vö. Arisztotelész: *Nikhomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.

³²⁰ Lásd: Boros G.: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997. *Az értékobjektivitás illúziója* alfejezet.

³²¹ Uo. 56.o.

cselekedetben, mint az egyensúly és a ferdeség a mozgásban, akár észrevesszük, akár nem. (...) E morális létezőket dolgoknak nevezik, mégpedig testetlen dolgoknak³²².

Az idézetből egyértelműen látható, hogy az erkölcsi fogalmakat Leibniz reális, de testetlen létezőként kezeli, a nehézségét csak az adja, hogy a nyelv ezeket a fogalmakat nem konkrét, hanem elvont terminusokkal képes visszaadni.³²³ Leibniz megkülönböztet valós és logikai elvont terminusokat, míg előbbieket „lényegeket és a lényegeket részeit, vagy pedig járulékokat, azaz a szubsztanciához járuló dolgokat”,³²⁴ addig a logikai kategóriába a „terminusokra redukált állítmányok (...)”, mintha azt mondanám: embernek lenni, állatnak lenni”,³²⁵ tartoznak. Két valós elvont terminus állítható egymásról, ezért nem ellentmondás az sem, ha két elvont terminust (mint az igazságosság és az erény) egymásra vonatkoztatunk, és azt az igazságosság meghatározást adjuk, hogy az „igazságosság erény”.³²⁶ Fontos viszont megkülönböztetünk az igazságosság „hétköznapi” (emberi) fogalmát, az isteni (egyetemes igazságosságtól). Utóbbira a következő definíciót kapjuk Leibniztől: „Az egyetemes igazságosság nem csupán egy erény, hanem az erkölcsi erények teljessége.”³²⁷ Egy olyan morálfilozófiai alapelv, amely minden morális fogalmunkban visszaköszön, mindegyik alapját ez adhatja. Éppen ezért azt mondhatjuk, hogy Isten igazságosságát saját igazságosság felfogásunkból ismerhetjük meg, hiszen erényeinknek ez adja a priori alapját. De mint a most következő exkurzus második felében látni fogjuk, ez az a priori felfogás esik épp Voltaire bírálatának középpontjába.

Első exkurzus: A teodícea kudarcának filozófia következményei

1. Társadalomfilozófiai következmények

Ha a teodícea kudarcának következményeit vizsgáljuk két irányba indulhatunk el: egyrészt közelíthetünk annak társadalomfilozófiai hatása felől, meglátásom szerint ez tökéletesen tetten érhető a francia felvilágosodás társadalomfilozófiai gondolkodásában, de másrészt közelíthetünk a társadalomfilozófiától függetlenül is, azt vizsgálva, hogy mit okozott ez a kudarc, az Isten jóságáról, igazságosságáról stb. szóló diskurzusokban. Elsőként az első majd a második utat szeretném röviden bejárni.

³²² *ÚÉ*, 280-281.o.

³²³ *Uo.* 312.o.

³²⁴ *Uo.*

³²⁵ *Uo.*

³²⁶ *Uo.*

³²⁷ *Uo.* 418.o.

A teodícea két értelemben befolyásolta a francia felvilágosodás filozófiáját, leginkább a társadalomfilozófiát helyezve a fókuszba, egy első körben negatív kimenetelből fejlődő pozitív, és egy abszolút pozitív hatással. Az első tendencia az, ami Odo Marquard álláspontja is, a második pedig valamiképp szembehelyezkedik Marquard elképzelésével. Elemzésemet az előbbivel kezdem. Az eszmefuttatás, ahol Marquard kifejti a teodícea felvilágosodásra gyakorolt hatását, *A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában*³²⁸ című szövegében olvasható, én is ezen szöveg mentén próbálom rekonstruálni gondolatmenetét. Marquard a leibnizi teodícea azon aspektusából indul ki, hogy Leibniznél a rossznak a jó születése szempontjából van fontos szerepe; a rossz megengedett, hogy vele együtt egy még nagyobb jó jöhessen létre. Marquard ezt egyfajta *kompenzációnak* értelmezi Leibniznél, az a megannyi jó, ami a világunkban van, kompenzál a rosszért; sőt mi több ezzel összefüggésben értelmezhető a lehető legjobb világ fogalma is (ha van is rossz, van kompenzációja is), még ha korábban ki is fejtetem, hogy a *legjobbság* fogalma több filozófiai értelmezést is magában hordozhat. Marquard azon az állásponton van, hogy a felvilágosodás idejére a leibnizi megoldás már nem elfogadható, ekkorra a „bajok fölvetette bökkenőt lehetetlen már a lehető legjobb világ ötletével egy tételben elcsitítani”.³²⁹ Marquard szerint, ez főként abból adódik, hogy az isteni jósággal nem lehet kielégítően összeegyeztetni egy alapvetően cél felől igazolt érvelést, azaz, hogy a rossz azért elfogadható eszköz, mert végeredményben jó célra vezet.³³⁰ Így a felvilágosodás korszakára egy olyan helyzettel találták szembe magukat a korabeli gondolkodók, hogy mivel Isten jósága és a rossz jelenléte nem összekapcsolható, márpedig a rossz léte mégiscsak észlelhető, akkor Isten léte megkérdőjelezhető.

A probléma viszont abból adódott, hogyha elvetjük Isten létét, aki az érvelésben abszolút vádlottja a világ bajainak, akkor *mást* kell felelőssé tenni, ez a *más* pedig csak is az ember maga lehet. Isten helyett az ember kerül a vádlott szerepébe, és az isteni teremtést felváltja az ember teremtette világ vizsgálata (kritikája), ami a történetfilozófia születésének elengedhetetlen feltétele. Marquard megjegyzi, hogy bár már korábban is volt az ember vádlotti pozícióban (pl.: a középkorban, ahol a bűnbeesett embert tették felelőssé szenvedése miatt), de míg ezekben a helyzetekben az ember Istennel szemben állt vádlottként (azaz Isten volt a vádló pozícióban), magában a viszonyrendszerben kódolva volt a feloldozás is, hiszen ott volt a

³²⁸ Marquard, O.: *A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában*. In Marquard, O.: *Az egyetemes történelem és más mesék*, szerk. Székely M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2001. Később: *Megvádolt ember*.

³²⁹ Uo. 107.o.

³³⁰ Uo. 113.o.

lehetőség, hogy a vádló, azaz Isten, kegyelmet nyújtson a vádlottnak, azaz az embernek.³³¹ Marquard olvasatában Leibniz épp ezt a kegyelmet iktatja ki teodíceájával, hiszen a vádló-vádlott szerep megcserélődik, és már az ember vádolja Istent, Istent kell igazolni, hogy miért engedi meg a rosszat a világban, és az ügyben a teremtmény nem gyakorolhat kegyet Teremtőjével szemben, mert ez egyszerűen illetlenség.³³² A felvilágosodásban viszont a vádló és a vádlott is az ember, immáron nekünk kell igazolni, hogy ilyenek vagyunk és nem másmilyenek.

A rossz jelenléte inentől nem transzcendens tényezőkkel magyarázható, hanem csakis az ember és a történelme tehető felelőssé ezért. Marquard épp ebben látja a XVIII. század kompenzációkeresési mechanizmusainak felvirágzását; az ember nem bírja el ennek a hatalmas felelősségnek a súlyát, és válaszul „tehermentesítő filozófiákhoz” fordul, amelyek egyfajta „perbefoghatatlanság biztosítékai”.³³³ Bár Marquard számtalan ilyen tehermentesítést felsorol (pl.: a természethez, fiziológiához történő fordulást, az utazások felértékelődését, az esztétika megjelenését), témánk szempontjából az alap- és emberi jogok megfogalmazása, és az érintetlen természetbe való vágyakozás szükséglete a kiemelendő. E kettő mellett még az utilitarista filozófiák megjelenését fogom tárgyalni, de ezek nem az ember önigazolásának terhe alóli felmentésre összpontosítanak. A felvilágosodásban fellépő szociálreformerai stratégiákat a marquardi gondolatmenet a világban jelen lévő rosszat kompenzálni igyekvő ember egyik társadalmi formáló erejeként említi, és így társadalomfilozófiai hatásuk elvitathatatlan, ráadásul szintén a leibnizi teodícea (sikertelenségének) következményeként adhatunk róluk számot a korszakban.

Amellett, hogy a korszakban az emberi jogok a figyelem középpontjába kerültek, talán nem kell hosszasan érvelnünk, hiszen elég csak az 1789-ben elfogadott *Emberi és polgári jogok nyilatkozatára* gondolnunk Franciaországban, vagy a még korábbi, 1776-os Függetlenségi Nyilatkozatra Amerikában. Marquard ezek tehermentesítő hatását abban látja, hogy a rögzített jogok „védelmezni hivatottak az ember létének és így-létének mentességét az igazolás szüksége alól”.³³⁴ Megjegyzi, hogy érdekes módon ezek a jogok nem emberi voltak általános vonásait rögzítik, hanem éppen abban vannak segítségünkre, hogy mindannyiunk mint különös, egyedi létező tudjon tevékenykedni a társadalomban. Témánk szempontjából ehhez annyit tehetünk

³³¹ Uo. 115.o.

³³² Uo. 116.o.

³³³ Uo. 117.o.

³³⁴ Uo. 123.o.

hozzá, hogy az emberi jogok rögzítése, mint egyfajta válasz a teodícea utáni világra, alapvetően határozta meg a társadalom fejlődését is a felvilágosodásban, hiszen egy olyan társadalom felfogással számol, amely elismeri az egyediséget, azt, hogy a társadalmat individuumok alkotják, és hogy minden individuumnak megvannak a maga törekvései és szándékai. Éppen ezért érvel Benjamin Constant, felvilágosodás kori szerző, amellyel, hogy a „régiek szabadsága”, azaz az ókori görög demokrácia, a XVIII. századba már nem átültethető, hiszen az egyén szándéka szerint sokkal kisebb energiát, időt akar a közügyekkel való foglalatosságra fordítani, mint a görögök, akik lényegében ezeknek megfelelően szervezték életüket.³³⁵ De gondolhatunk itt Rousseau társadalmi-szerződés elméletére is, ahol minden társadalom alapja egy olyan ő-szerződésben keresendő, amelyben egyének (vagy kisebb családok) egyesítik erejüket az együttműködés érdekében és így indulnak el a társadalomképzés folyamatában.³³⁶

Szintén Rousseau-hoz köthető a Marquard által említett érintetlen természetbe való vágyakozás szükségletének felelevenedése a francia felvilágosodásban. *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?*³³⁷ című szövegében Rousseau amellyel érvel, hogy a kérdésben szereplő tényezők megromtották az emberiséget, az emberi erkölcsöket, hiszen eltávolítottak (ha tetszik: elidegenítettek) minket a tiszta és érintetlen természeti állapottól, ahol még az erkölcsök is romlatlan formában voltak jelen az emberi szívekben. Jól látható, hogy a teodícea kudarcával ez afféle kapcsolatot mutat, amely azon alapul, hogy a rossz valóban ember okozta tényező, méghozzá a tudományból, a művészetekből származik. Ezért vissza kell térni a kiinduló állapotba, és ezzel a rossz is felszámolható. Egy alapvetően jó emberi természettel áll szembe a civilizáció megromtott emberiség; a rossz jelenléte a civilizáció bűne és nem az egyénné.

Mindezekkel szemben a szociálreformerai stratégiák nem az ember tehermentesítésére koncentrálnak, nem a rossz eredetének felelőssége alól akarnak felmenteni, és nem is az igazolási parancs alól jelentenek kibúvót. Elfogadják, hogy a rossz megjelenésének oka az emberben (vagy a társadalomban) keresendő, de mégis kijavítani, kompenzálni igyekeznek azt. Marquard ezek közül az utilitarizmust, azaz a haszonelvűséget emeli ki, amelynek alaptétele a

³³⁵ Constant, B.: A régiek és modernnek szabadságának összevetése. In Constant, B.: *A régiek és modernnek szabadsága*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.

³³⁶ Rousseau, J-J.: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Rousseau, J-J.: *Politikafilozófiai írások*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2017.

³³⁷ Rousseau, J-J.: *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In Rousseau, J-J.: *Politikafilozófiai írások*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2017. Később: *Első értekezés*.

„legnagyobb boldogság a legtöbb ember számára”.³³⁸ Az utilitarista társadalmi berendezkedések a hasznosság alapján hoznak döntéseket: az a hasznos, azaz, a jó döntés, amelynek következményeként a lehető legtöbb ember lesz boldog és elégedett. Ideális esetben az öröm a lehető legnagyobb mértékben lesz jelen a társadalomban, míg a szenvedés minimálisan jelenik meg az adott berendezkedésben. Egy ilyen társadalom ebben a paradigmában a lehető társadalmak legjobbika. A francia felvilágosodásban ezt legerősebben Helvétius képviselte, de hozzá kell tennünk, hogy az utilitarizmus leginkább a Brit-félszigeten fut be meghatározó szerepet, főként a XIX. század társadalomfilozófiájától kezdve.

Eddig a teodícea a francia felvilágosodás társadalomfilozófiájára gyakorolt hatásai közül azokat tekintettük át, amelyek működésük szerint először negatív szituációt teremtettek (pl.: az emberre rótt elviselhetetlen felelősséggel), és erre a szituációra egyfajta kompenzációként, reakcióként jöttek létre a pozitív tendenciák. Következő lépésben egy Marquarddal *némiképp* szembemenő olvasatot szeretnék érvényesíteni, amely azt igyekszik bemutatni, hogy a teodícának, a negatív hatás nélkül volt közvetlen pozitív abszolút hatása is a francia felvilágosodásra, nem tagadva a tényt, hogy ezzel a tendenciával Marquard is számol a szociálreformerai stratégiák említése kapcsán.

Emlékezzünk vissza, hogy Leibniz a morális rossz jelenlétét a világban a szabad akarat tételezésével magyarázta. Én úgy látom, hogy ez a kijelentés kerülők nélkül hatott a XVIII. század társadalomtanára. A szabadságban ugyanis benne rejlik, hogy szabadon formálhatjuk intézményeinket, amit a francia felvilágosodásban is erősen tapasztalhatunk. Természetesen ehhez is szükséges volt a teodícea vállalkozását valamiképp kudarcnak minősíteni. De a felvilágosodástól kezdve – átvéve Tamás Gáspár Miklós szavait – „a szenvedés oka a rossz társadalmi indítékokban, a dics-, bír-, kéj- és hatalomvágyban rejlik, az egyenlőtlenségtől kifejlesztett kegyetlenségben, a szolgálattól kifejlesztett konformizmusban és öncsalásban. Csak az a kín szorul *teodíceára*, amely elkerülhetetlen.”³³⁹ Ha a szabad akarat, és a szabadon formált intézmények a rossz okozói, akkor a szenvedés nem elkerülhetetlen, csupán a már meglévő intézményrendszeren kell változtatnunk.

Egyik szövegében, Hayek osztrák filozófus és közgazdász két féle liberalizmust különböztet meg: az angol szász *klasszikus liberalizmust* és a francia felvilágosodás *konstruktív*

³³⁸ Marquard angolul említi az idézett kijelentést: „the greatest happiness of the greatest numbers”. Lásd: *Megvádolt ember*, 109. o.

³³⁹ Tamás G. M.: Előszó – Törzsi fogalmak. In Tamás G. M.: *Törzsi fogalmak*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999. 24.o.

racionalizmuson alapú liberális szemléletét.³⁴⁰ A klasszikus liberalizmus a XVII. századi angolszász világban volt jelen, és leginkább deskriptív, azaz leíró természettel bírt. Hayek szerint az ehhez az irányhoz sorolható filozófusok (pl.: David Hume, Adam Smith) leginkább arra voltak kíváncsiak, hogy a szabadság kiterjesztésének következtében hogyan lehetséges, hogy egy spontán rend jön létre a társadalomban. Ehhez képest a franciák konstruktív racionalizmusa preskriptív, előíró; a rációra, azaz az értelemre támaszkodva kell minden társadalomnak megalkotnia a maga berendezkedését. Esetükben már nem arról van szó, hogy a fennálló rendet kell megérteni; a rendet értelmi képességeink révén meg kell teremteni! Az értelem lesz, amely képes megkonstruálni a társadalom szabályait, sőt az értelem lesz az elsődleges: „A konstruktív racionalizmus viszont az értelem új felfogásával megváltoztatja az ész és az erkölcs viszonyát, az értelmet az erkölcs fölé rendeli.”³⁴¹

A leírtak alátámasztásához elég csak Voltaire-re utalnunk, aki következetesen képviselte, hogy jó törvények alkotásához el kell vetni a régieket, és az is igaz, hogy úgy vélte, hogy a törvények gyakran korrigálhatják az elsatnyult erkölcsöket. Például *Nagybátyám védelmében* című szövegében ezt írja: „Az igazi tudós [...] a népeket nem a törvényeik, hanem az erkölcsök után ítéli meg, mert előfordulhat, hogy a törvények jók, és az erkölcsök rosszak.”³⁴²

Természetesen meg kell jegyezni, hogy az új törvények és az erkölcs viszonylatában a francia felvilágosodás nem egységes, mert a már említett rousseau-i szöveg a Voltaire álláspontjával ellentétben álló érvelési pozíciót vesz fel, épp az ember természetesen állapotának erkölcsi világa mellett foglalva állást, viszont a teodícea hatása, azaz a szabad akarat társadalomformáló ereje Rousseau filozófiájában is nagy szerepet kap. Éppen szabadságunk miatt, és szabadságunknál fogva kell ledobnunk azokat a láncokat, amelyeket a tudomány és művészet „virágfüzérékkel borít” be, hogy megszerettségükkel szolgáljunkat.³⁴³ Ugyanez igaz Montesquieu-re is, akinél szintén megvan a felvilágosodás konstruktív racionalista oldala (hiszen főművében, *A törvények szelleméről* címűben,³⁴⁴ ilyen alapon érvel a hatalmi ágak szétválasztása mellett), de az erkölcsök és a törvény viszonyáról a következőképpen vélekedik a *Politika általános elvei* című töredékében: „Nem törvények által

³⁴⁰ Hayek, F. A. von: A liberális társadalmi rend alapelvei. In *Az új jobboldal és a jóléti állam*, szerk. Bujalos I., Nyilas M., Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület, Budapest, 2002.

³⁴¹ Bujalos I.: A racionalizmust megmenti a morál. *Valóság*, 7, 1991. 8. o.

³⁴² Voltaire: *Nagybátyám védelmében*. In *Voltaire: Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 474. o.

³⁴³ *Első értekezés*, 13.o.

³⁴⁴ Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

kell véghezvinni azt, amit az erkölcsök által is véghezvihatnek”,³⁴⁵ amiből az rajzolódhat ki számunkra, hogy Montesquieu filozófiájában az erkölcs mégis előrébb való néhány esetben, mint a törvényeket alkotó ráció hatalma. De a törvényalkotás folyamatában történő racionális konstruáló aktus Montesquieu-nél is elvitathatatlan, például a 943. gondolati töredékében a jól konstruált törvényeket egy olyan háléhoz hasonlítja, ahol bár a halak a háló foglyai mégis szabadnak *érezik* magukat, míg a rossz törvények egy olyan hálóként képzelhetők el, amely a halakat túlon túl összeszorítja és emiatt folyamatosan érzik saját fogságukat.³⁴⁶

2. Metafizikai következmények

A leibnizi vállalkozás kudarca bebizonyította azt is, hogy a rossz problematikájának megoldása, és ezzel együtt Isten attribútumainak védelme ebben a formában, ahogy Leibniz tette nem végrehajtható. A helyzet legeredetibb újragondolása, csakúgy, mint az elégséges alap tételének új definíciója, Kanthoz volt köthető, aki a teodíceai próbálkozások kudarcát leginkább abban vélte megtalálni, hogy a korábbi szerzők, leginkább Leibniz, nem kezelték kellőképpen differenciáltan a kérdést, és Isten attribútumait összemosták, nem különítve el például Isten igazságosságát a jóságától. Éppen ezért *A filozófia minden theodíceai próbálkozásának kudarcáról* című írásában³⁴⁷ kihangsúlyozza, hogy egymástól elválasztva kell kezelnünk Isten szentségét, azaz Isten törvényhozó szerepét, Isten jóságát, azaz kormányzói szerepkörét, és Isten igazságosságát, amely már a bírói pozícióját illeti. Leibniznél azt mondhattuk, hogy Isten a világ jóságos törvényhozója és kormányzója volt, és ez lényegében összemósódott az igazságosság terminusával; nála nem kaptunk olyan elemzést, amely külön bizonyította volna, hogy a jóságos Isten képe és az igazságosság Isten képe *is* tartható. Kétségtelen, hogy Isten igazságos és jóságos, de ez nem okozott Leibniznél két külön problémát a teodíceán belül.

Kant megkülönböztet általános céltévesztettséget, föltételes céltévesztettséget és a vétkek és büntetések aránytalanságának aspektusát, s bár Leibniznél nem ilyen terminológiai keretek között, de mégis megjelennek ezek az aspektusok. Kant általános céltévesztettségen azt érti, hogy vannak olyan morális kihágások, amelyek sem eszközként, sem célként jóvá nem hagyhatók. Ilyen értelmezési keretben azt mondhatjuk, hogy soha nem lehet cél egy ember megölése, de még eszköz sem, hogy általa valami nagyobb jót elérjünk (pl.: kivégezzük az

³⁴⁵ Montesquieu: *A törvények szelleméről védelme – Gondolataim*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017. 159. o.

³⁴⁶ Uo. 158.o.

³⁴⁷ Kant, I.: *A filozófia minden theodíceai próbálkozásának kudarcáról*. In Kant, I.: *Történefilozófiai írások*, szerk. Mesterházi M., Hévízi O., Kardos A., Ictus Kiadó, Szeged, 1997.

utópikus elképzeléseinket nem támogató honpolgárokat). A morális vétkeket bár Isten megengedte- amit ahogy arról Isten megengedő akarata révén már említést tettünk Leibniznél is -, de soha jóvá nem hagyta. A szabadság biztosításához Istennek meg kellett engedni a vétek választását, de soha nem ösztönzi az egyéneket, hogy a vétket válasszák, sőt, kifejezetten ellenzi; ez a választás mindig Isten akaratával ellentétes, nem jóváhagyott.

A föltételes céltévesztettség alatt Kant azokat az eseteket érti, amelyeket Isten soha nem célként választ, de eszközként felhasználja őket, mint a különböző természeti katasztrófák, vagy éppen a fájdalom. Mint Leibniznél ezt elemeztük, itt arról van szó, hogy ezek a negatívumok lehetőséget adnak valami *nagyobb* jó megnyilvánulására, mint például a globális szolidaritás. Kétségtelen, hogy a legkisebb hangsúlyt a bűnök és vétkek aránytalanságának problémája kapja Leibniznél, aki ennek a problémának a feloldásánál szívesen élt az emberi megismerés korlátjaira történő hivatkozással, ami nyilvánvalóan összefügg azzal a fentebbi szemponttal is, hogy elsősorban Isten jóságát, mint inkább igazságosságát igyekezett védeni, márpedig utóbbi megkérdőjelezése magyarázza leginkább ezt az aránytalanságot.

Érdekes módon *Metafizikai értekezésében* Voltaire is az igazságosságot emeli ki a teodíceai kérdésekre adott új megoldásban.³⁴⁸ Ez az írása 1734 és 1738 között keletkezett, ami azért nagyon fontos, mert köztudott, hogy Voltaire életművében az 1755-ös lisszaboni földrengés okozott egy hatalmas törést,³⁴⁹ amit követően már egyértelműen elveti a *lehető világok legjobbjának* tézisét, míg ezt megelőzően, bár más megközelítésben, de mégis Leibnizhez hasonló attitűddel oldotta meg a teodíceai nehézségeket. Voltaire-nél is megjelenik az emberi megismerés hiányossága, ami ellehetetleníti, hogy a rossz jelenlétére kellő magyarázatot adhassunk, és Istent a vádlottak padjára ültessük. Így ír:

„Ami a szemrehányásokat illeti, hogy Isten igazságtalan és kegyetlen, ezekre először is azt válaszolom, hogy amennyiben egyáltalán létezik erkölcsi rossz (ami nézetem szerint merő agyszülemény), ezt az erkölcsi rosszat éppoly lehetetlen megmagyarázni az anyag, mint egy Isten rendszerében. Továbbá azt válaszolom, hogy mi az igazságot csak egyféleképpen tudjuk elgondolni, mint a társadalom számára hasznos és a közjó érdekében felállított törvényeknek megfelelő cselekedeteket; márpedig ez a fogalom csupán ember és ember viszonyára vonatkozik, semmiféle párhuzamba nem állítható Istennel. Ha Istent ebben az értelemben

³⁴⁸ Voltaire: *Metafizikai értekezés*. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. Később: *VMÉ*.

³⁴⁹ Lásd: Ludassy M.: Voltaire, a tolerancia intolérans apostola. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 19.o.

igazságosnak vagy igazságtalannak nevezzük, éppolyan képtelenséget állítunk, mintha azt mondanánk, hogy Isten kék vagy szögletes.”³⁵⁰

Voltaire-nél egy olyan felfogással találkozunk, miszerint az erkölcsi fogalmaink, mint az igazságosság is, a posteriori módon, egyfajta tanulás, elsajátítás útján jönnek létre, azáltal, hogy tevékenykedünk a társadalomban, hogy megtapasztalunk igazságos és igazságtalan viszonyokat. Ez a tapasztalás viszont nem jöhet létre Istennel kapcsolatban, nem tudhatjuk, hogy milyen egy (leibniz-i fogalommal élve) egyetemes igazságosság; csakis ennek társadalmi formájáról szerezhethetünk tudomást. Leibniz még megengedte azt a lehetőséget, hogy ebből a köznapi igazságosságból megismerhető az isteni igazságosság, az igazságosság, mint Isten attribútuma, hiszen az általunk megélt igazságosság alapja az, ami ebben az attribútumban felfedhető. Itt alapvetően feltételezve van egy igazságosság, amely már az egyetemes igazságosság, sőt maga az ember megteremtése előtt adott, a priori. Istennek már a világ megteremtése előtt rendelkeznie kell az igazságosság ismeretével, hiszen csak így képes igazságos döntést hozni a választás során. Érzésem szerint, Voltaire sem veti el, hogy Isten attribútumai között fellelhetjük az igazságosságot is, de ez számunkra, megismerő lények számára tapasztalat hiányában nem hozzáférhető. Éppen ezért:

„Tehát esztelenség szemére lobbantani Istennek, hogy a pókok felfalják a legyeket, s hogy az emberek legfeljebb nyolcvan évig élnek, hogy szabadságukkal visszaélve elpusztítják egymást, hogy betegségek és kegyetlen szenvedélyek gyötrik őket stb., mert nincs rá bizonyítékunk, hogy az emberek és legyek öröklétre születtek volna. hogy bizonyosak lehessünk egy dolog rossz voltában, egyszersmind látnunk kell, hogy lehetne jobb is. Egy gépet nyilvánvalóan csak azáltal ítéltünk tökéletlennek, hogy fogalmat alkotunk a belőle hiányzó tökélyről (...).”³⁵¹

Megismerésünk korlátai nem teszik lehetővé, hogy azt mondhassuk, ez a világ rossz, mert ehhez látnunk kellene azt, hogy létezhetne egy olyan világ, amely bár működőképes, mégis jobb, mint a most megvalósuló. Bár úgy tűnik, hogy ezzel Voltaire hasonlót állít, mint Leibniz, mégis nagyon lényeges a különbség. A leibnizi álláspont szerint onnan tudjuk, hogy ez a lehető legjobb világ, mert ez valósult meg; az elégséges alap elvének megfelelően, figyelembe véve Isten jóságát is, Isten csak a legjobbat választhatta. Így nem mondhatjuk, hogy ennél a világnál lehetne jobb, mert *tudjuk, hogy ez a lehető legjobb*. Voltaire viszont ezt mondja, nem mondhatjuk, hogy ennél a világnál lehetne jobb, mert *nem tudjuk megítélni, hogy ez a világ jó*

³⁵⁰ VMÉ, 173.o.

³⁵¹ Uo.

vagy rossz. Nem látunk egy mintát, amihez viszonyítva ítéletet hozhatnánk, nem tudjuk összehasonlítani a tökéletesen működő sémát a megvalósult világgal, márpedig ez az összehasonlítás elengedhetetlen lenne ahhoz, hogy kijelenthessük, ez vagy ez a világaspektus rosszul működik.

Ugyanakkor Voltaire-nek is számot kell valahogy adnia az erkölcsi vétkek jelenlétéről is, hiszen az imént levezett gondolatmenet magyarázatot adhat a világ működését érintő negatívumokra, de Leibnizhez hasonlóan, az ember okozta szenvedést erről mégis le kell választani és külön interpretálni. Az első hosszabb Voltaire idézetben láthattuk, hogy az erkölcsi rosszat merő agyszüleményként jellemezte, ennek pedig az az oka, hogy Voltaire egy radikális relativizmust képvisel a morálfilozófiában. Úgy gondolja, hogy „minden országban az számít tehát erénynek és bűnnek, erkölcsi jónak és rossznak, ami hasznos, illetve ártalmas a társadalomra nézve (...).”³⁵² Mivel nem hozzáférhető számunkra egy Isteni minta, ezért minden társadalom maga alkotja meg jóról és rosszról vallott nézeteit, fogalmait, és rosszként bélyegez olyan cselekedeteket, ami az adott társadalomra nézve veszélyes, és jóként, ami fejlődését segíti. Ez viszont azt jelenti, hogy ami az egyik kultúrában vagy társadalomban főbűn, a másikban akár még támogatott is lehet. Gondoljunk csak a többnejűség intézményére, ami a keresztény világban nem támogatott, de bizonyos törzsek esetében, ahol több a nő, mint a férfi, kifejezetten az. Az erény és a bűn társadalmi hasznosság mentén történő felfogása egyébként nem csak Voltaire-nél jelenik meg a korszakban, ugyanis ugyanezt megtalálhatjuk Helvétiusnál³⁵³ vagy éppen Holbach³⁵⁴ írásaiban is; előbbi annyiban módosítja a voltaire-i elképzelést, hogy kiterjeszti a hasznosság kritériumát a hagyományokra is, s kijelenti, hogy bár nem minden hagyománynak világosak a keletkezési körülményei, annyi bizonyos, hogy létrejöttükkor kielégítettek valami szükségletet, társadalmi igényt, így hasznosságuk megkérdőjelezhetetlen, még ha mára akár ez a funkció el is tűnt a hagyomány mögül.

Visszatérve Voltaire-hez kimondható, hogy kései műveiben, a *candide*-i Voltaire, már egy teljesen más, sokkal pesszimistább, álláspontot képvisel, és egyértelmű kijelentéseket tesz a világ romlottságáról. Bár Voltaire Leibniz-cel száll szembe, meglátásom szerint szándékosan félreérti és kiforgatja szavait, hiszen a lehető legjobb világ cáfolata a regényben folyamatosan

³⁵² Uo. 201.o.

³⁵³ Helvétius: A szellemről a társadalomhoz való viszonyában. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.

³⁵⁴ Holbach: Az egyetemes morál, avagy az ember kötelességei, természetére alapozva. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.

úgy jelenik meg, hogy a szereplők különböző szenvedést okozó eseményeket élnek át, és ezekről történő beszámolójuk lenne az érv a kijelentés megcáfolására. Csakhogy, mint korábban bizonyítottuk, Leibniz-nél a legjobb értelmezéséhez nem megfelelő közelítés a bolsogságmaximalizáló, eseményalapú megközelítés, hiszen nála a sokszínűség, a világ egyszerű működése, és más a priori tényezők együttesen jelentik a világ lehető legjobb voltát. Bármilyen is történjen Kunigundával, az aligha hat vissza a világot működő törvények egyszerűségére, vagy éppen a fajok sokszínűségére. Így azt kell mondanunk, hogy Voltaire ítélete a posteriori ítélet a világról, amivel – mint azt fentebb bizonyítottuk – nem cáfolhatja Leibniz a priori kijelentéseit.

Egyértelműen Leibniznek címzett kritika található a Lisszaboni földrengés kapcsán írt voltaire-i versben is,³⁵⁵ ahol a francia szerző végig veszi azon lehetőségeket, amivel a rossz magyarázható lenne:³⁵⁶

1. Az emberiség büntetése vétkeiért.
2. Isten nemtörődömsége az emberrel, a gondviselés hiánya.
3. Az anyag korlátoltsága az ok, a rossz az anyag hibáinak szükségszerű következménye.
4. Isten próbára teszi az embert.

Látható, hogy leibnizi keretrendszerek között mind az négy érv nehezen magyarázható, sőt, Voltaire sem igazán fogadja el egyiket sem megoldásként. Az első, a második és a negyedik felvetés Isten jóságára vonatkozó attribútumát ingatja meg, míg a hármas pont a hatalmának korlátlanságával kapcsolatban vett fel kérdéseket. Viszont mind a négy lehetőség igen pesszimista világképet feltételez, mert bármelyiket is fogadnánk el, az adott individuum szemszögéből egyik sem elkerülhető; ebből a szempontból a kettes feltétel a legsúlyosabb. De jól látható, hogy a felvilágosodás már nem is igyekszik ezeket a „vádakat” és Isten attribútumait kibékíteni, sőt a vádak érvényességével éppen Leibniz kudarcát látják igazolni. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk azt is, hogy Rousseau személyében a felvilágosodásban is volt optimista filozófia, már ha az optimizmust a természet működésének megítélése felől állapítjuk meg. Rousseau Voltaire-nek címzett levelében egyenesen szemrehányást tesz, hogy az optimista

³⁵⁵ Voltaire: Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az elvnek a magyarázata, hogy minden jól van (részlet). In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.304-309.

³⁵⁶ Uo. 308-309.o.

szemléletet pesszimistával váltja fel.³⁵⁷ Rousseau az emberiséget, pontosabban (ismételten) a civilizációt hibáztatja a lisszaboni földrengés súlyos következményeiért: „(...) nem a természet gyűjtött össze Lisszabonban húszezer hat-hét emeletes házat, és ha e nagyváros lakosai egyenletesebben oszlanak el és könnyedébben változtatják szállásukat, a pusztítás kisebb lett volna, s talán nem is következik be.”³⁵⁸ A problémát ő abban látja, hogy a civilizációt nem a természet rendjének megfelelően alakítottuk ki, hanem sokkal inkább azt az attitűdöt képviseljük, hogy azt várjuk el a természettől, hogy az idomuljon a kiépített rendhez. Azt mondja: „Nem az a kérdés, hogy valamennyien szenvedünk-e avagy sem, hanem hogy jó-e, hogy a világegyetem létezik, és hogy bajaink szükségszerűen folynak-e a világegyetem felépítéséből.”³⁵⁹ Szerinte tehát a földrengés bár nem elkerülhető, egy más berendezkedés mérsékelte volna a pusztítást. Ez viszont számomra azt is jelenti, hogy Rousseau elképzelésében mégsem élhet úgy az ember, ahogy akar, pl.: zsúfolt városokban, emeletes házakban. A természet rendje erősen korlátozza cselekvésünket, lehetőségeinket. Ez a fajta gondolkodás Leibniztől sem állt teljesen távol. A harmadik főfejezetben látni fogjuk, hogy a *biológiai infinitizmus* fogalma alatt Leibniz is hosszan érvel amellett, hogy minden esetben, amikor beavatkozunk a természetbe, azaz hatást fejtünk ki, elkerülhetetlenül következik egy ellenhatás a természet felől irányunkba. Csak míg mint látni fogjuk, Leibniznél ez erős morális színezetet ölt, addig Rousseau inkább a praktikum oldalán marad: nem érdemes zsúfolt városokban lakni, mert akkor egy adott helyen bekövetkező katasztrófa sokkal nagyobb veszteségekkel jár, mint egyébként járna.

Ennél a pontnál viszont érdemes bevezetnünk Kant „formális természetfeletti” meghatározását, miszerint, ha különböző természeti katasztrófákat Istentől származó büntetésnek tekintünk, akkor „a természet ezen erőit, lévén hogy természeti törvény szerint nem állhatnak összefüggésben az emberek magatartásával, a legfőbb lénynek minden egyes ilyen esetre külön kell ráirányítania, ekkor azonban az esemény formális értelemben természetfeletti, bár a közvetítő ok a természet ereje volt.”³⁶⁰ Ugyanakkor hozzáteszi, hogy „ezzel szemben azért van a természet rendje szerinti büntetés és jutalmazás, mert az emberek morális magatartása az okok és az okozatok törvénye szerint kapcsolatban áll vele. A vad kéj és a mértéktelenség

³⁵⁷ Vö. Rousseau, J.-J.: Levél Voltaire-hez. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 312.o.

³⁵⁸ Uo. 313.o.

³⁵⁹ Uo. 322.o.

³⁶⁰ *Istenérv*, 154-155.

sínylődesben és gyötrelmes életben végződik.”³⁶¹ Ez utóbbi pedig Leibniz *biológiai infinitizmusának* újra fogalmazásaként is felfoghatjuk.

II.3. Schopenhauer világfelfogása

II.3.1. Kettősségek rendszere

Ebben a fejezetben a cél körvonalazni Schopenhauer filozófia világfelfogását, majd pedig vázlatosan elhelyezni ebben a világméretben az egyént, aki mint a szenvedés alanya adott a német filozófus gondolkodásában. Vázlatosan, ugyanis az egyén szerepe a világon belül az utolsó fejezet individualitást és szabadságot tárgyaló témakörének része, de az életakarat igenlése és tagadása nélkül nehezen lehetne megérteni Schopenhauer világlátását átszövő pesszimizmusát. Azért is különösen fontos megtenni ezeket a lépéseket, hogy lássuk azt, hogy milyen keretek között állíthatjuk a világról, hogy a *lehető legrosszabb*, illetve az egyén tekintetében észre kell vennünk azt is, hogy Schopenhauer – minden pesszimizmusa ellenére – mégiscsak felvet menekülési lehetőségeket számára. Van kiút az akarat, és ezáltal a szenvedés körforgásából való kiszakadásra, ami annak a jele, hogy a lehető legrosszabb világban sem teljesen reménytelen az ember helyzete. Márpedig, ha még a legrosszabb világban is van remény, sőt lehetőség a szenvedés megkerülésére, akkor ez a világ, minden negatív aspektusa mellett, hordoz magában olyan pozitívumokat, amelyek megkérdőjelezzik a pesszimizista jelző totális legitimitását, és ezáltal közelebb visznek minket a leibnizi világméretben is.

Schopenhauer egy sajátos dualizmussal dolgozik, világmérete az akarat és a képzet két különálló szférájából tevődik össze. Ez viszont nem egyenlő azzal a kettősséggel, ami a szubjektum és objektum megkülönböztetéséből fakad. Elsőként érdemes tisztázni e kettő viszonyát, és csak második lépésben kitérni a képzetvilág és az akarat viszonyára. Janaway – főleg Volkert kutatásaira alapozva -, az objektum-szubjektum kettősségét *korrelativizmusnak*, vagy más néven: biporális szemléletnek nevezi, aminek sajátossága, hogy nem csak az az állítás állja meg a helyét, hogy nem beszélhetünk objektumról szubjektum nélkül, hanem az is, hogy szubjektumról sem beszélhetünk az objektum feltételezése nélkül.³⁶² A korrelativizmus elnevezés így abból fakad, hogy szubjektum és objektum mindig együtt jár, kölcsönösen feltételezi egymást. Ennek alátámasztására érdemes idézni *A világ mint akarat és képzet*

³⁶¹ Uo. 155.o.

³⁶² Vö. Janaway, C.: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989. 136.o.

második kötetének egy szöveghelyét, ahol Schopenhauer megszólaltatva a szubjektumot és az anyagot, ezek sajátos dialógusában világít rá a kölcsönös függőségre:

„A *szubjektum*: Én létezem, és rajtam kívül nincs semmi. Merthogy a világ az én képzetem.

A *matéria*: Elbizakodott örültség! Én én vagyok, és rajtam kívül nincs semmi. Merthogy a világ az én átmeneti formám. Te e forma egy részének következménye vagy csupán, és teljesen véletlenszerű.

A *szubjektum*: Micsoda balga önhittség! Sem te, sem a formád nem léteznének nélkülem; ti általam feltételezettek vagytok. (...) Az én képzetem a létezesetek helye; ebből következően én vagyok ennek első feltétele.”³⁶³

A vita még tovább folytatódik a szövegben, mígnem, a dialógus zárásaként, a szubjektum és az anyag közösen jelentik ki:

„Nos tehát szétválaszthatatlanul kapcsolódunk egymáshoz, mint szükségképpeni részei egy olyan egésznek, mely mindkettőnket átfog és általunk áll fenn. Csakis valamilyen félreértés állíthat szembe minket egymással ellenségesen, és csábíthat arra, hogy egyikünk küzdelmet folytasson ama másik létezése ellen, amelyen a sajátja is áll vagy bukik.”³⁶⁴

Nyilvánvaló, hogy anyag és szubjektum illetően történő megszólaltatása nem csak azt a célt szolgálja, hogy Schopenhauer rávezesse az olvasót saját világlátásának megértésére, hanem rávilágít arra is, hogy a filozófiatörténetben oly jellemző materializmus-idealizmus szembeállítás már meghaladandó, és csak az egyik oldalnak megfelelő állásfoglalás nem eredményezhet egy kellően kifinomult világinterpretációt. Az objektum-szubjektum kettősségre máshol ekképpen világít rá: „A világ, mint képzet tehát, (...) két lényegi, szükségszerű és elválaszthatatlan félből áll. Az egyik az *objektum*: melynek formája a tér és idő, ezek által a sokszerűség. A másik fél azonban, a szubjektum leledzik térben és időben: mert egész és oszthatatlan minden elképzelő lényben (...)”.³⁶⁵ Schopenhauer a szubjektum esetén a *megismerőről* beszél, aki „a világ hordozója,”³⁶⁶ az objektumok pedig a megismerő számára megjelenő képzetek. A megismerő és megjelenő elkülönítése már csak azért is nagyon lényeges, mert bár Schopenhauernél a dolgok tértől és időtől függetlenek, a megismerő szubjektum számára viszont (kanti alapon) térben és időben jelennek meg a képzetvilág szintjén reflektálva a jelenségekre.

³⁶³ VAK II., 32.o.

³⁶⁴ Uo. 32-33.o.

³⁶⁵ Később: VAK I., 38.o

³⁶⁶ Uo. 37.o.

Pauler Ákos írására támaszkodva, Leibniznél is számot adhatunk egyfajta korrelativizmusról, ami nagyon erős párhuzamot mutat a schopenhaueri gondolkodással. Pauler úgy határozza meg a korrelativitást, mint tétel, miszerint „nincs relativum absolutum nélkül”.³⁶⁷ Ebből két lényeges következtetést von le Leibnizre nézve. Egyrészt „ha van tehát összetett létező, kell elemi létezőnek is lennie (...)”,³⁶⁸ ugyanis egyszerű és összetett korrelativak, csak egymás viszonylatában értelmezhetők. Ebből kifolyólag azt mondhatjuk, ha vannak összetett létezők, akkor ebből elemi létezők realitását is biztosan feltételezhetjük, hiszen az összetettség épp azt jelenti, hogy elemei részekből tevődik össze. Témánk szempontjából viszont sokkal fontosabb a korrelativizmus második használata. Pauler szerint, Leibniz létfelfogását ebben a mondatban összegezhetjük: „(...) létezni annyit tesz, mint hatni, mint tevékenységet kifejezni.”³⁶⁹ Mármost erre alkalmazva a korrelativitás elvét azt mondhatjuk, hogy

„(...) a hatáshoz, mint relativumhoz, a ható tartozik mint absolutum, mely nem egyéb, mint a hatásnak már végső, elemi kiindulópontja. (...) Az ilyen elemi kiindulópontot valamely hatás, vagyis tevékenység szempontjából öntevékenységcentrumnak nevezhetjük, mert ezzel a kifejezéssel jelöljük legáltalában az oly szubjektumot, mely már elemi, oszthatatlan s ezért végső kiindulópontja valamely tevékenységnek.”³⁷⁰

Egy hatás csak akkor jöhet létre, ha van valami, ami ható létezőként kiváltja azt, mondhatni elégséges alapját adja a hatásnak. Pauler az öntevékenységcentrum elnevezéssel azokat a létezőket jelöli, amelyek nem csak hatást tudnak elszenvedni, hanem kiváltani is képesek azt. Pauler maga is megvonja a párhuzamot Leibniz és Schopenhauer között, és az akaratot ilyen öntevékenységcentrumként jellemzi.³⁷¹ Azt mondhatjuk, hogy az akarat öntevékenysége oka a világnak, minden létrejött dolog az akarat hatása, és a korrelativizmusnak köszönhetően, Schopenhauernál is működik a következtetés, ami működött Leibniznél, hogy ha van egy hatás (itt: az akarat objektivációi), akkor abból következtetnünk kell valamire, ami hat, az akaratra.

Éppen ezért Schopenhauer gondolkodásában a képzettség mögött folyamatosan jelen van az akarat vak és kavargó univerzuma. A képzetvilág létezői az akarat objektivációi, akár az objektumról, akár a szubjektumról beszélünk. A két szféra (tehát: a képzet és az akarat dimenziója) hasonló kapcsolatot mutat, mint a képzetvilágon belül a szubjektum és az objektum függősége. Lényegében az akarat a szubsztancia, minden objektum és szubjektum közös

³⁶⁷ Pauler Á.: Leibniz metafizikája. In *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*, szerk. Alexander B., Franklin-Társulat, Budapest, 1917. 17.o.

³⁶⁸ Uo. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁶⁹ Uo. 14.o.

³⁷⁰ Uo. 18.o. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁷¹ Uo. 39.o.

származási alapja, ezek pedig az akarat objektivációi, a szubsztancia megjelenési módjai. Hamlyn szerint, éppen az akarat szubsztanciális volta teszi lehetővé Schopenhauernél, hogy betekintést nyerhessünk saját természetünkbe, sőt magába a világ működésébe,³⁷² hiszen saját természetünk nem különbözik a világ működésének alapjától. „(...) Az AKARAT, amely lényegében egy sajátos Ding an sichnek felel meg; az akarat objektivációin keresztül állandóan kapcsolatban áll a képzetvilággal: ez teremti meg a jelenség és az önmagában való lét közötti ismeretelméleti közvetítés irracionális lehetőségét”³⁷³ - írja Nagy Sándor, hasonló álláspontot képviselve, mint Hamlyn.

Akár szubsztanciaként (Hamlyn), akár a magában való dologként (Nagy) határozzuk meg az akaratot, mindkét esetben feltételezhetünk egy kapcsolatot a képzetvilág megismerő szubjektuma és az akarat dimenziója között, azaz rálátást nyerhetünk arra, ami mindannyiunkban közös. Ez később, az akarat körforgásából való menekülési útvonalak kapcsán is döntő jelentőségű lesz.³⁷⁴ Ettől függetlenül, ezt azért különösen fontos hangsúlyozni, mert egyes interpretátorok szerint (pl.: Janaway³⁷⁵), Schopenhauernél az egyik legnagyobb filozófiai probléma az, hogy adott a magában való dolog, ami nem megismerhető, és adott az akarat magában való dologként való azonosítása (megismerése) is. Én viszont úgy gondolom, hogy épp az imént bemutatott kapcsolat (és majd ahogy az utolsó fejezetben látni fogjuk, pl.: a művészi szemlélet vagy éppen a részvét), lehetővé teszi, hogy a Schopenhauer filozófiájának keretei között mindkét állítás tartható legyen. Való igaz, hogy alapesetben képzeink elfedik az akaratot, mintegy elébe tolakodnak a magában valónak, de ez a fátyol fellebbenthető. „S habár a szemléleti formák burkán keresztül senki sem képes megismerni a magánvaló dolgot, ezt mégis mindenki magában hordja, sőt maga az; ezért aztán ennek az öntudatban – még ha

³⁷² Vö. Hamlyn, D. W.: *Schopenhauer*. London és New York: Routledge, 1999. 94-95.o.

³⁷³ Nagy S.: Schopenhauer, a világosan látó pesszimista. In Schopenhauer, A.: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007. 553.o.

³⁷⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a megismerő szubjektum és az akarat kapcsolata egyben problémát is hordoz önmagában. Safranski szavaival: „Míg tehát minden individuum mint az egész akarat s mint az egész képzelő közvetlenül adva van önmagának, a többiek hozzá képest elébb csak mint az ő képzei vannak adva; ezért a maga lénye és ennek fenntartása fontosabb neki mind a többinél együttvéve.” Az idézetet azért is tartottam érdemesnek citálni, mert rávilágít arra, hogy épp ez a közvetlen kapcsolat lehet a gátja annak, hogy az egyén eljusson az akarat tagadásának állapotába, túl tudjon lépni saját maga individuumán. Az akarat tagadása kapcsán az egyik legfontosabb mozzanat, hogy önmagunk fenntartását a háttérbe szorítsuk. Az idézet forrása: Safranski, R.: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 382-383.o.

³⁷⁵ Janaway álláspontja: „Azt lehet mondani, hogy Schopenhauer súlyosan téved, hogy egyszerre tartja, hogy a, a magában való dolog nem megismerhető és b, tudhatjuk, hogy a magában való dolog az akarat.” Az eredetiben: „It can be argued that Schopenhauer commits a gross fallacy by holding both that: a, we can have no knowledge of the thing in itself and b, we can know that the thing in itself is will.” Lásd: Janaway, C.: *Will and Nature*. In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, szerk. Janaway, C., Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 158.o.

csak feltételezetten is - valamiképpen mégis hozzáférhetőnek kell lennie.”³⁷⁶ –írja. Nyilvánvaló, hogy az akarat megismeréséhez a hozzáférés útjait kell felfedezni. Ilyen út a művészet is. Így érvel például a költészet ereje mellett, még hozzá a szomorújáték kapcsán, ahol legtisztábban látja megnyilvánulni az akarat viszályát önmagával:

„az akarat az egyik individuumban erőteljesebben, a másikban gyengébben jelentkezik így, emitt jobban tudatosulva, amott kevésbé, enyhítve a megismerés fénye által, míg végezetül az egyében ez a felismerés, megtisztulván és felfokozódván magában a fájdalomban, eléri azt a pontot, ahol a jelenség, a *maja* fátyla nem téveszthet meg többé, a jelenség formája a *pricipium individuationis* a megismerés előtt nyilvánvalóvá válik (...)”³⁷⁷

Második Exkurzus: A problémafeleletés cusanus-i nézőpontból

Az előző fejezetből láthatjuk, hogy Schopenhauer filozófiai rendszerében adott a szubsztancia egyfajta megismerési lehetősége a megismerőnek, de ugyanakkor láthattuk azt is, hogy megjelenik az igazság fátyollal történő eltakarása, illetve amit Janaway kapcsán említettünk, feszültség van a nem megismerhető magában való dolog és annak schopenhaueri filozófiai megismerése között. Meglátásom szerint az akarat és a megismerő közötti viszony egy új megvilágításba helyezhető, ha hasonlóan gondolkodunk Schopenhauer felfogásáról, mint amit egy reneszánsz filozófus, Nicolaus Cusanus képviselt. Cusanust már csak azért is tarthatjuk a reneszánsz filozófia egyik legeredetibb szerzőjének, mert szembe megy azzal a korban még igen divatos arisztotelészi logikai törvénnyel (az ellentmondás mentesség törvénye), miszerint egy dologról ugyan abban a pillanatban nem jelenthetünk ki egy predikátumot és vélhetjük igaznak az alanyra nézvést – a másik predikátummal egyszerre - az ellenkezőjét is; például nem mondhatjuk egy létezőről, hogy létezik és nem létezik ugyan abban az időegységben. Mindezt formális megjelenésben ekképpen összegezzük: ami „A”, az nem lehet „nem A” is egyszerre, ahogy egyébként ezt már Leibniznél is hosszas elemzés alá vettük, hiszen az ő gondolkodásában is érvényes ez a tétel. Cusanus szempontjából különösen fontos lesz a minimum és a maximum matematikai fogalompárja, ugyanis gondolatmenetében e kettősség segítségével bírálja felül az arisztotelészi alaptételt A *tudós tudatlanság*³⁷⁸ című munkájában.

Cusanus színrelépéséig a legtöbben úgy jellemezték Istent, mint minden pozitív tulajdonság maximuma: Isten a lehető legigazságosabb létező, Isten a legjobb létező, Isten a

³⁷⁶ VAK II., 232.o.

³⁷⁷ VAK I., 311.o.

³⁷⁸ Cusanus, N.: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus- Kairosz Kiadó, Budapest, é.n. Később TT.

legbölcsebb létező, de ezeket a meghatározásokat későbből, akár Leibniztől is idézhetnénk. Cusanus szerint viszont ez nem elegendő, sőt, pusztán „egyoldalú fokozása”,³⁷⁹ leírása Istennek. Ugyanis szerinte Isten nem csak minden maximuma kell, hogy legyen, hanem mindennek minimuma is. Ráadásul, Istent egyszerre lehet jellemezni a minimum és a maximum fogalmával. Istennek „mindennek kell lennie, ami lehet”,³⁸⁰ minden állítás, amit tehetünk, igaznak kell tételeznünk Istenre. Ekképpen lehet a Teremtő éppúgy a legbölcsebb mind a legtudatlanabb is, vagy a legigazságosabb és a legigazságtalanabb létező is. A matematika nyelvén kifejezve: Isten képviseli az igazságosság maximumát és minimumát.

Mindezt Cusanus filozófiailag úgy képes igazolni, hogy Istennel semmi sem állhat szemben³⁸¹ (mint mondjuk ahogy a legbölcsebb lényel szemben állna a tudatlanság). Istenben minden tulajdonságnak, létállapotnak benne kell lennie, mert ha ez nem történik meg, akkor van valami Istenen kívül, Istenen túl, ami felett Isten hatalmát sem gyakorolhatja. Nyilvánvaló, hogy ezen a ponton a rossz kérdésköre is előjön Cusanusnál (éppúgy, mint Leibniznél, de teljesen más eredménnyel); a rossz sem származhat egy istenen kívüli princípiumból.³⁸² Mivel Istentől semmi sem lehet eltérő, megvalósul Isten mindennel való azonossága, és ez vezet el a cusanus-i gondolatmenetben Isten *totalis egységként* történő felfogásához.³⁸³ Lényegében szembeszáll az arisztotelészi (és Leibniznél is oly nagy fontosságú) ellentmondásmentesség tétel univerzalitásával. Norbert Winkler tanulmánya³⁸⁴ hívta fel a figyelmet arra, hogy ez nem véletlen: Cusanus szántszándéka meghaladni az arisztotelészi hagyományokon alapuló skolasztikus gondolkodást, és helyette sokkal inkább a platóni, sőt parmenidészi gyökerekig igyekszik visszanyúlni; utóbbinál szintén központi fontosságú az egység terminusa. Ez azért is fontos hangsúlyozni, mert jól tudjuk, hogy Schopenhauer is gyakorta nyúl vissza e két ógörög filozófus munkáihoz, és ez azt látszik megelőlegezni, hogy a cusanus-i párhuzam működőképes lehet.

³⁷⁹ Flasch, K.: *Nicolaus Cusanus és kora*. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 26.o. Később: *NCK*.

³⁸⁰ Uo.

³⁸¹ Uo.

³⁸² Leibniznél is az isteni döntések következménye a rossz, nem pedig Istentől teljesen függetlenül uralkodó entitás, de a két szerző között mégis különbség van abban, hogy Cusanusnál Isten a rossz hordozója, Isten maga a rossz, és persze a jó is egyszerre.

³⁸³ A szöveg későbbi szakaszában fogok rátérni arra, hogy épp ez a *totalis egység* gondolkör az, ami Schopenhauer filozófiájával is erős hasonlóságokat mutat, természetesen elismerve azt, hogy a schopenhaueri rendszerből kikerül a klasszikus értelemben vett Isten fogalom.

³⁸⁴ Winkler, N.: *Nicolaus Cusanus koincidencia-elve — a középkori platonizmus és arisztotelizmus kritikája és szintéziskísérlete*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 35, (1), 1991. 1-25. Később: *Winkler*.

Visszatérve a minimum és maximum ellentétpárjához, a totális egység figyelembevételével megérthetjük, hogyan oldódik fel a szembenállás. Hiszen hogyan definiálható a maximum? Olyan állapot vagy mennyiség, ahol már nem mondhatjuk azt, hogy van olyan lehetőség, ahol az egy egységnyivel több esete elérhető (bármilyen is legyen ez az egységnyi). Ugyan így a minimum esetén is erről beszélhetünk: nem érhető el olyan állapot, ahol a minimumhoz képest egy egységnyivel kevesebb képviselteti magát. Csak a mindent magába foglaló totális egységben fog ez a két fogalompár találkozni, ahol maga az egység garantálja azt, hogy ahhoz sem hozzáadni, sem abból elvenni nem lehetséges.³⁸⁵

Filozófiájának legérdekesebb pontja, hogy ha elfogadjuk azt, hogy Istenre vonatkozva minden állítás igaz, beleértve ebbe minden állítás ellenkezőjét is, akkor Istenre éppúgy vonatkoztathatjuk a lét predikátumát, mint a nemlét esetét. Isten egyszerre lesz létező, és nem létező, Isten van is meg nincs is. Cusanus szerint, ezt már csak azért is el kell fogadnunk, mert, ha Istentől elvitatjuk a nemlétezés predikátumát, akkor: *a*, a teremtményekkel tévesztjük össze, *b*, Istent megismerhető és véges lényként tételezzük.³⁸⁶ Az első megállapítás abból következik, hogy egy teremtmény valóban nem bírhat egyszerre a lét és a nemlét predikátumával is (az arisztotelészi tételnek megfelelően), de Istennek, a totális egységnek, meg kell haladnia a teremtmények korlátait. Éppen ebből következik a második pont is, hogy ha Istentől elvitatjuk a nemlétezés szféráját, akkor véges létezőként tételezzük; határai a lét határai. Mindemellett a következetesség megkívánja azt is, hogy épp amennyire Istent végtelennek mondjuk, annyira mondjuk végesnek is, tehát Isten véges, amennyiben létező és végtelen, amennyiben nemlétező.

Ugyanakkor, ha kijelentjük Istenről, hogy egyszerre létező és nemlétező, akkor az emberi korlátoknak megfelelően nyilatkozunk róla. Cusanus szerint, Istennel, azaz a végtelen egységgel kapcsolatban igazából semmilyen állítást nem tehetünk, benne „minden predikátum megsemmisül”.³⁸⁷ Egyértelmű, hogy Cusanus érvelésének ezen a pontján a negatív teológia hatása érhető tetten: az embernek, korlátjai miatt, nincs meg az a lehetősége, hogy Istenről beszéljen. „Sem a „létezés” név, sem bármilyen más név nem lehet pontos neve a legnagyobbnak, mely minden név fölött áll. Mégis szükségképpen a legnagyobb lét az, ami a „legnagyobb” névvel meg nem nevezhető minden megnevezhető lét fölött áll.”³⁸⁸ Ez a tétel különösen érdekes lehetőségeket hordoz magában, főleg akkor –ahogy azt a későbbiekben meg

³⁸⁵ Vö. *TT*, 16.o.

³⁸⁶ A nemlét predikátum Istentől való megvonásának gondolatmenete Flaschtól származik: *NCK*, 27.o.

³⁸⁷ *Uo.*

³⁸⁸ *TT*, 19.o.

is teszem- ha összevetjük azzal, amit Schopenhauer mond az akaratról, mint magában való dolgról.

Véleményem szerint, az arisztotelészi ellentmondás mentesség tételét is felfoghatjuk, mint az emberi lét egyik korlátját, hiszen Cusanus gondolatmenetéből kiolvasható, hogy az arisztotelészi tételt ő nem teljes mértékben veti el, csak abban az esetben, ha annak érvényességét Istenre is ki akarjuk terjeszteni. A világra és a létezőkre továbbra is épp úgy igaz, hogy vagy léteznek, vagy sem, és nem a kettő egyszerre. Lewis White Beck,³⁸⁹ aki a korai német miszticizmus felől közelít Cusanus filozófiájához szövegében, egészen odáig megy, hogy már-már kantianus gondolatokat tulajdonítson ezen szerzőknek. Gondolatmenete a következő. A korai német misztika elfogadja, hogy a világ csak Istenből eredhet, nem lehet egy tőle különálló *másik*, hiszen akkor szemben állna Istennel és az ő mindenhatóságával. Ugyanakkor tér és idő (!) nem vonatkoztatható Istenre, hiszen ez a világot jellemző fogalmak, és ezek nem jellemezhetik a világ mögött meghúzódó (szubsztanciális?) viszonyokat. Mivel az ember is a világ része, így az emberre vonatkozó kategóriák sem ültethetők át Isten jellemzésére. Mindezt a *kategorikus dualizmus* fogalmában foglalhatjuk össze, ami magában hordozza a világ és Isten elidegenülését is, hiszen hiába írjuk le a világot a maga kategóriáival, ezeket a kategóriákat, fogalmakat nem vihetjük át Isten leírására, vele Isten nem megismerhető. Ugyanakkor Beck azt is kijelenti, hogy Cusanus egy alternatív utat követ elődeihez képest, hiszen ő nem hagyja figyelmen kívül a természetet, hanem a természet és Isten hiposztatikus egységét (*hypostatic unio*) feltételezi, amiből hiányzik az elidegenítő mozzanat. Éppen ezért „Isten nem maradhat rejtve a gondolkodás elől”.³⁹⁰ Csak arról van szó, hogy Isten „az ellentétek felett áll, nem úgy, mintha semmi köze sem lenne hozzájuk. Az ellentétekben van, de úgy, hogy nem lesz alávetetjük.”³⁹¹

Alapvetően sem Leibniz, sem Schopenhauer viszonya nem egyértelmű Cusanus-szal kapcsolatban. Leibniz Cusanus-ra mint filozófus soha nem hivatkozik, pusztán levelezésében említi meg, de akkor is úgy, mint matematikust.³⁹² Ezzel szemben több leibniz-i gondolat is arra utal, hogy a nagy német filozófus inspirálódott elődje filozófiájából. Többek között megemlíthetjük a Teodícea szöveg 147. paragrafusát, amely Cusanus *De ludo globi* című szövegére látszik utalni, de a Monadológiából jól ismert tézis is, miszerint minden monasz

³⁸⁹ Beck, L. W.: *Early German Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1969. 60.o.

³⁹⁰ NCK, 32.o.

³⁹¹ Uo. 45.o.

³⁹² Lásd: Robert Latta egyik jegyzetét az általa szerkesztett Leibniz kötetben. *Leibniz: The Monadology and Other Writings* Oxford: University Press, 1898. 222.o.

tükrözi a világegyetem egészét, kezdetleges formában megtalálható Cusanusnál, aki az embert jellemzi így, mint aki élő tükre az isteni egységnek.³⁹³

Schopenhauer egyetlen egy munkájában sem említi Cusanus nevét, de többször is előkerülnek nála olyan nagyra becsült német misztikusok, mint Eckhart Meister, és műveiből egyértelműen kiolvasható, hogy a misztikus germán hagyományt nagyra értékeli.³⁹⁴ Más felvetések szerint,³⁹⁵ Schopenhauer és Cusanus esetén a közös pont Johannes Scotus Eriugena filozófiája, ugyanis a forrás szerint mind Cusanus, mind Schopenhauer filozófiája olvasható részben úgy, mint Eriugena gondolkodására adott reakció. Ez a szemlélet számomra már csak azért is elgondolkodtató, mert „a világ Eriugena szerint Isten megjelenése (*theophania*), a valóság alsóbb fokai dinamikusan bontakoznak ki Istenből és térnek vissza hozzá.”³⁹⁶ Ha ebben a gondolatban Isten helyére az akaratot tesszük, akkor a schopenhaueri világ körforgására, vagy éppen az esztétikájára gondolva, egy erősen Schopenhauerre jellemző gondolatot kapunk.

Ha a doktori értekezés szempontjából olvassuk a Cusanusról leírtakat, akkor észrevehető, hogy amit a totális egységről ír, az átültethető a schopenhaueri filozófiára is. Hiszen Schopenhauernál is arról van szó, hogy van egy egység – ez az akarat szubsztanciális dimenziója – és minden, ami van, az akarat objektivációja, megtestesülése. Az akaraton kívül semmi sincs a világban, ami szemben állna vele. Éppúgy az akarat testesíti meg a jó, mint a rossz dolgokat, hiszen nincs a világban egy másik erő, ami objektivációkat hozna létre. Meglátásom szerint viszont mind Cusanusnál, mind Schopenhauernél egy olyan álláspont rajzolódik ki, amely úgy engedélyezi az ellentétek egyszerre állítását, hogy nem egy dialektikus világképet képviselnek, hiszen nem történik meg a jó és a rossz szintézise a totális egységben, nem keletkezés van, hanem a predikátumok megsemmisülése, egy perspektívaváltás. Ugyanis a cusanusi filozófia másik aspektusa, amely szintén egybe kapcsolható Schopenhauer gondolatvilágával, hogy a világ jellemzésére használt fogalmak elégtelenek, ha az egységet (azaz Istent) akarjuk jellemezni velük. Schopenhauernél is hasonló gondolatokról van szó: a képzetvilág megismerhető *a priori* formáink segítségével, hiszen a képzetvilág a tér és az idő által konstituált az ember számára. De a megismerés ezen formái megakadályozzák, hogy

³⁹³ A párhuzamok Rutherfordtól származnak: Rutherford, D.: *Leibniz and Mysticism*. In Coudert, A. P., Popkin, R. H., Weiner, G. M. (szerk.): *Leibniz, Mysticism, and Religion*. Springer Science, 1998. 20.o.

³⁹⁴ Vö. Evlampiev, I.: *Cusanus and Schelling in the History of Russian Thought*. Издательство СанктПетербургского университета, 2012.

³⁹⁵ Thiel, D.: *The Reception of Eriugena's Formula Ignorantia Dei in Cusanus, Schopenhauer and Friedlaender/Mynona*. In Kijewska, A., Majeran, R., Schwaetzer, H. (szerk.): *Eriugena, Cusanus*. Wydawnictwo KUL, Lublin, 2011.

³⁹⁶ Boros G. (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. 315.o.

megismerjük a magában való dolgot (az akaratot) tényleges valójában; ez csak akkor lehetséges, ha a képzetvilág sallangjait, mint a megismerés formái, levetkőzzük. Ugyanakkor, ahogy Cusanusnál sem, Schopenhauernél sincs kizárva a megismerés lehetősége, mert például az esztétikai szempontból kiemelkedő művek szemlélete ablakot nyithat az akarat univerzumára, de ugyanígy a filozófia és a tudományok művelése is. Ráadásul a hiposztatikus egység egy formája is visszaköszön, hiszen a képzetvilág szemléletével tudást szerezhethetünk az akarat dimenziójáról; gondoljunk csak arra, amikor a részvételre támaszkodva felismerjük a másik emberben lévő akaratot és ezáltal a bennünk közös princípiumot.

Az összevetés leglényegesebb pontja mégis az, hogy amikor azt mondjuk, hogy ez a világ a lehető világok legrosszabbika, akkor csak a képzet világról tehetünk kijelentést, mert az akarat dimenziója ettől az értékítélettől független. Az akarat kavargó univerzumára nem mondhatjuk sem azt, hogy jó, sem azt, hogy rossz, vagy átfogalmazva: éppen annyira jó, mint rossz. Én itt látom a cusanus-i álláspont relevanciáját a gondolatmenettel kapcsolatban, hogy felhívja a figyelmünket arra, hogy a világ mögött álló egység esetén ezek a kategorizációk alkalmazhatatlanok. Ezen álláspont szerint tehát csak annyit mondhatunk: ez a lehető *képzetek* vagy *képzet világok* legrosszabbika, de nem alkothatunk ítéletet a világról mint akarat. Hasonló az eset Leibniznél is, amikor a legjobb világról beszélünk. Bár esetében fontos kiemelni, hogy maga Isten is kinyilvánítja értékítéletét a világgal szemben, hiszen azért ezt a világot választja számtalan lehetőség közül, mert ez a lehető legjobb. De véleményem szerint itt feltételezhetjük azt, hogy Isten a teremtményi nézőpontot érvényesíti mikor ítéletet alkot: a világ azért a lehető legjobb, mert a legtöbb létezőnek teret adó (és ennek biztosítékeként a lehető legegyszerűbb) - ami nyilvánvaló, hogy a teremtmények perspektívájának érvényesítése, hiszen ők nyernek létet ezen világ által. Isten mintegy megelőlegezi, elővételezi a teremtmények perspektíváját a választáskor. Ebből kifolyólag egyértelmű az is, hogy amikor a teremtmények megkérdézik Istentől: *miért van a rossz a világban?*, akkor a világon belüli perspektívát érvényesítik és nem a totális (isteni) egységét. Persze Leibniznél nem állja meg az a gondolat a helyét, hogy Istenre minden predikátum igaz és annak ellenkezője is, már csak azért sem, mert a világ teremtésekor vannak Istent korlátozó (ha úgy tetszik, ezáltal vele szembenálló) logikai szükségszerűségek, míg Cusanus pont a Teremtővel való szembenállás lehetetlenségével igazolja a minden premisszát feloldó egység elvét.

II.3.2. A lehető világok legrosszabbikának interpretációja

A cusanusi kitérő előtt levezett gondolatokból láthatjuk azt is, hogy Schopenhauernél is igaz, hogy ez a szubsztanciális szféra nincs rejtve a megismerő elől. De –mivel az akarat kapcsán a magában való dologról beszélünk- ugyanúgy igaz Schopenhauernél is az, hogy tér és idő csak a képzetvilágban adott és a térben és időben történő szemléletmód éppúgy nem érvényesíthető az akarat szférájában, mint ahogy nem voltak érvényesíthetőek Cusanusnál és az őt megelőző német misztikusoknál sem az Egység jellemzésekor. Térben és időben a képzetvilág működik, nem pedig az akarat kavargó univerzuma.

Mármost, ha elfogadjuk, hogy Schopenhauernél is véghez kell vinnünk egyfajta perspektívaváltást, amikor a képzetvilág létezőiként az akarat szférájáról akarunk állításokat tenni, akkor az kihathat arra is, ahogy a lehető legrosszabb világ kijelentését interpretáljuk. Ortega mondja ki, hogy Schopenhauer pesszimizmusa lényegében empirikus értékbecslésen alapuló pesszimizmus, szemben Leibniz a priori optimizmusával;³⁹⁷ előbbit akár a posteriori pesszimizmusnak is mondhatnánk átforgatva a Leibnizre alkalmazott terminológiát. Schopenhauernél az egyed szenvedése, állapota a világban, függ a többi egyed viselkedésétől is. Márpedig, ha az egyedet ért szenvedésből vezetjük le a világ minősítését, akkor egyértelműen a teremtmények perspektíváját alkalmazzuk. Egy helyütt Schopenhauer így ír: „(...) egy adott életpálya boldogságát ne örömei s élvezetei szerint becsüljük föl, hanem a szenvedéseknek mint pozitívumoknak hiánya szerint”.³⁹⁸ Egy ilyen kalkulus viszont csak a posteriori végezhető el, az egyednek a már *megtapasztalt* életeseményeiből vonunk mérleget. Ezzel viszont nem állítottunk a világról semmit *a priori*. Számomra egyértelmű, hogy a posteriori Leibniznél is van mozgástér, hiszen jobb egy világ, amelyben x személy nem öli meg y-t, mint ahol igen, csak Leibniznél a világ megítélése szempontjából ez a konkrét cselekedet mellékes, ugyanúgy, mint az, hogy hány ilyen cselekvés történik. Éppen ezért, amikor Schopenhauer a világban megjelenő szenvedésekből von mérleget, éppúgy elégtelen kritikáját végzi el Leibniz tanainak, mint Voltaire, mert nem az a priori elveket cáfolja meg. Ugyanakkor Schopenhauer tesz a priori értékítéletet a világról, amit a világ minimalizmusának nevezhetünk, ami abban áll, hogy a világ éppen annyira jó, hogy még képes legyen fenntartani magát.³⁹⁹ Interpretációjában a világ a lehető legrosszabb, mert ha egy fokkal rosszabb volna már fenntarthatatlan lenne. De a kritika mégis jogos, ha van egy világ, amely mégiscsak jó annyira,

³⁹⁷ Vö. *EL*, 263- 264.o.

³⁹⁸ Schopenhauer, A.: Pótlások a világ nyomorúságának tanához. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena, III. kötet*. Világirodalom Könyvkiadóvállalat, Budapest, é.n. 410.o. Később: *A világ nyomorúsága*.

³⁹⁹ Vö. *VAK II*. Leginkább: az élet semmisségéről szóló fejezet.

hogy magát fenntartani képes, vajon állíthatjuk-e róla, hogy egy ilyen világ rossz? Átfogalmazhatjuk-e a minimalizmus tanát Leibniz terminológiájára úgy, hogy a világ működését tekintve a lehető leggazdaságosabb (legegyszerűbb). Hiszen a minimalizmus azt jelenti, nincs semmi plusz, nincs semmi fölösleges, egy optimális megoldás, ahol létrejön egy egyensúly a befektetés és a fenntarthatóság között. Meglátásom szerint Leibniz is épp egy ilyen optimumról ad számot; nincs egyetlen egy olyan működési törvény sem, amely *fölsleges* túlbonyolítást okozna a rendszerben, a világ éppen annyira egyszerű, amennyire elégséges, hogy egyszerű legyen. S éppen ebben a minimalizmusában tökéletes. Nincs szó Leibniznél a posteriori bőségről; a bőség maximum a létezők sokaságának a priori meghatározásában felfedezhető. Isten célja fenntartani a változatosság maximum fokát képviselő világot, a lehető legegyszerűbb módon. Leibniz világa a lehető legegyszerűbb megoldás világa, és ez igaz Schopenhauer-re is: világa, a lehető legkisebb befektetéssel létrejövő megoldás.

De mi a helyzet a posteriori? Legkiválóbban Georg Simmel összegzi Schopenhauer pesszimizmusának lényegét:

„Először válik a szenvedés nem csupán a lét bármennyire is szerves akcenciájává, hanem magává a létté, amennyiben az érzésben tükröződik. Az akarat metafizikája nem is enged meg másfajta következtetést, ha az alábbit elfogadjuk: nevezetesen hogy mindenfajta boldogság kielégített akarat, mindenfajta szenvedés viszont megtagadott akarati beteljesedés.”⁴⁰⁰

Egy olyan világképpel találjuk szembe magunkat, ahol az objektumként és szubjektumként megtestesülő szubsztancia törekvései, kielégítettlen kívánságai alapvetően határozzák meg viszonyunkat a világhoz. Simmel az „élet a priorijának”⁴⁰¹ nevezi a kéjt, ami mindig a hiány betöltésének vágya a schopenhauer-i gondolkodáson belül. A szenvedés két irányból „támad”: egyrészt a szenvedünk a hiány okozta állapotoktól (pl.: éhség), másrészt viszont szenvedéseket okoznak a gátak, melyek vágyaink kielégülését akadályozzák. Mindezt kiegészíthetjük a szenvedés egy harmadik területével, hiszen mikor abba a kivételezett helyzetbe kerülünk, hogy minden jelentős vágyunk kielégített és nincs miért küzdeni, beköszönt az unalom, a céltalanság állapota, amely mint ismételt szenvedést okozó lelki állapot interpretálható Schopenhauer filozófiájának keretei között. Ezáltal egy olyan helyzetben találjuk magunkat, ahol sem a vágyak kielégítetlensége (azaz a hiány jelenléte), sem a *hiány radikális hiánya* nem tölthet el boldogsággal minket. Simmel viszont azt mondja, hogy

⁴⁰⁰ Simmel, G.: Schopenhauer és Nietzsche. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. 74.o.

Később: *Simmel*.

⁴⁰¹ Uo. 76.o.

Schopenhauer téved, amikor a nem birtoklást (tehát magát a hiányt) minden alkalommal a szenvedéssel azonosítja, ugyanis:

„ha a cselekvés a várakozásnak megfelelően zajlik, akkor, eltekintve az esetleg előadódó különleges körülményektől, semmiképp sem fut vele párhuzamosan a fájdalom érzete, noha ameddig úton vagyunk, a célt tartósan csak akarjuk, de még nincs birtokunkban. a hozzá való közeledés ennek ellenére inkább kéjes, mint kínos, s ez utóbbivá csak valamiféle akadályoztatás, a cél távolodása, erőnk elfogyása esetében válik.”⁴⁰²

Az idézetből számomra az olvasható ki, hogy mégis van egy optimum helyzet a hiány és a minden vágyunk kielégítése után beköszöntő unalom között, hiszen a cél felé törekvés (pl.: egy képzés elvégzése) az jelenti, hogy a hiány *még nem* kielégített, tehát unalomról igazán nem beszélhetünk, viszont mivel a cél elérése *már folyamatban van*, ezért a hiány sem teljes ürességében jelentkezik. Márpedig ennek a lehetőségnek a hiányában két értelemben is lehetne rosszabb a világ:

1. Nem hiánylények lennénk, hanem olyan létezők, amelyek soha semmilyen szükségletet nem szenvednek el. Így viszont, követve Schopenhauer gondolkodását, unalomba fulladna a létezők élete, vagy még a legjobb esetben is felszínes szórakozásba.
2. De elképzelhetnénk egy olyan világot is, ahol maradunk hiánylényeknek, de egyáltalán nem lenne lehetőség vágyaink kielégítésére, vagy csak pusztán annyiban, hogy mint élő egyed fennmaradassunk. Meglátásom szerint, ha a világ minimalizmusának koncepcióját Schopenhauer következetesen képviselné, akkor e megoldás felé kellene elmozdulnia, ami nyilvánvalóan nem történik meg.

Mindebből kifolyólag azt mondhatjuk, felelevenítve a Leibniznél is elhangzott gondolatokat, hogy önmagában az, hogy hiánylények vagyunk, bár számtalan rossznak a forrása, de még nem bizonyítéka annak, hogy ez a világ a lehető legrosszabb, és hogy ez a hiánylénység csak és kizárólag a szenvedés forrása lehet. A hiányban mindig van egy fejlődési potenciál, lehetőség *jobbá válni*, ami a posteriori mégis csak mozgásteret enged az egyénnek a lehető legrosszabb világon belül.

Nézzük meg, megelőlegezve a negyedik fejezet részletes elemzését, hogy milyen lehetőségek rejlenek a schopenhaueri filozófiában ennek az egyén számára, hogy kilépjen az akarat körforgásából! Ilyen út a már említett művészi alkotás szemlélete, vagy éppen a részvét (és szeretet) útja, vagy a tudomány útja. Igazából mindhárom esetben arról van szó, hogy az

⁴⁰² Uo. 77.o.

egyénnek sikerül letépnie magáról a képzetvilág egyik legfontosabb elvét, a *principium individuationis*, azaz az egyénné válás alapelvét, és egy magasabb perspektívából képes tekinteni a folyamatokra, a képzetvilág kötöttségei nélkül. Az egyén a *principium individuationis* megtagadásával magát az akaratot is megtagadja. Meg kell viszont jegyeznünk, hogy „(...) az akarat tagadását mint az akarat történéseit kell értelmezni, s nem valahogy úgy, mint az akarattól független, sőt azon uralkodó megismerés effektusát (...) mivel az akarat minden, az akaratot nem valami más, csakis önmaga tagadhatja”⁴⁰³–írja Safranski. Egyrészt megtagadjuk saját egyéni önös érdekeinket, „az életakarat igenlését”,⁴⁰⁴ és mondjuk a szeretet által a másik megsegítésének irányába teszünk lépéseket,⁴⁰⁵ másrészt el kell kerülnünk a „nemzés bűnét”, amivel egy új életet hoznánk létre tovább fokozva a világban lévő szenvedő egyedek számát, kiszolgálva az akarat törekvését. Ez azért is különösen érdekes, mert már említett, a teodícea fejlődését áttekintő művében, Ricoeur is ír arról, hogy a rosszról történő gondolkodás egy fontos eleme, amikor az egyént egy úgynevezett generikus dimenzióba helyezi az adott narratíva,⁴⁰⁶ ami azt jelenti, hogy az adott individuum nem saját vétkei miatt szenved és nevezhető bűnösnek, hanem egy eredendő bűn miatt, amely apáról fiúra, anyáról leányra szán, egy átörökített bűn miatt. Meglátásom szerint Schopenhauer is ezt eleveníti fel a nemzés bűne koncepcióban: az adott személy nem azért él át mérhetetlen sok szenvedést, mert ő maga rosszat tett. A büntetés egy őt megelőző eseménynek szól, annak büntetése, amely során ő mint egyén létrejött. Viszont hozzá kell tennünk, hogy a vizsgált egyénben épp úgy működik az életigenlő akarat, mint mindenki másban, és mivel ez és a szenvedés összekapcsolható, megtalálható az egyén felelőssége is, amennyiben ezt az akaratot megtagadni nem igyekszik.

Az erkölcsi vétek, a gonosz ember karaktere is ezzel a problémával kapcsolódik össze. „A világ tudniillik éppenséggel a pokol, s az emberek benne egyrészt a szenvedő lelkek és másrészt az ördögök”⁴⁰⁷– írja Schopenhauer. Hasonlóan Leibnizhez, Schopenhauernek is el kell választania a rossz azon típusát, amely a világ működéséből, az emberi akarattól független eseményekből fakad, és azt a szándékos károkozást, amely az emberi gonoszság következménye. Ugyanis nem szükségszerű, hogy egy szenvedésekkel teli világban az emberek még tovább fokozzák egymás szenvedéseit cselekedeteik által. Leibniznél azt mondtuk, hogy

⁴⁰³ Safranski, R.: *Romantika- Egy német affér*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010. 390.o.

⁴⁰⁴ Lásd: *VAK I.* negyedik könyve.

⁴⁰⁵ Erről hosszan olvashatunk Csejtei Dezső könyvében, főként az 56. oldalon: *Filozófiai etűdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.

⁴⁰⁶ Vö. Ricoeur, 101.o.

⁴⁰⁷ *A világ nyomorúsága*, 420.o.

ezek a cselekedetek Istennek semmiképp sem tetszők, nem kívánatosak, de egy nagyobb jó (pl.: a szabadság biztosítása) érdekében Isten *megengedi* (bár jóvá soha nem hagyja), illetve nem *előzetes elhatározásának* részei ezek a vétkek, pusztán csak az elhatározás következményei. Egyértelmű, hogy Schopenhauernél a világot létrehozó akarat nem egy tudatos Isten, így az akarat esetében valódi elhatározásokról beszélni hiba lenne. Mégis azt mondhatjuk, hogy a Schopenhauer által bemutatott szubsztancia nem pusztán megengedi a rosszat, hanem bizonyos esetekben támogatja is azt; ez viszont továbbra sem jelenti azt, hogy egy szabadon döntő személynek szükségszerűen részt kell vennie ebben a támogatásban. A gonosztságot így definiálhatjuk a német bölcselelő szavaival:

„Ha valaki, mihelyt ösztönzése adódik, és semmi külső hatalom nem tartja vissza, mindig hajlamos rá, hogy valami *jogtalanságot* kövessen el, az ilyen embert *gonosznak* nevezzük. A jogtalanság általunk adott magyarázata szerint ez az jelenti, hogy az ilyen nemcsak a maga testében megjelenő életakaratot igenli: hanem ebben az igenlésben addig megy el, hogy mindegyre már a másik individuumban megjelenő akaratot tagadja; ami abban nyilvánul meg, hogy ezen individuumok erőit a maga akaratának szolgálatára követeli, s hogy az ő létezésüket felszámolná, ha akaratának törekvéseivel szembeállnak.”⁴⁰⁸

Azt mondhatjuk, hogy a gonosz emberben egy olyan erős életigenléssel találkozunk az akarat révén, amely már túlmegy az individuum határain, életét már más egyének kárára akarja érvényesíteni. Egy ilyen karakter túlságosan benne ragad a *principium individuationis* uralta képzetvilágban, önmaga fennmaradása, önzése, a benne munkálkodó akarat megtagadásának teljes hiánya jellemzi. Számára is lehetőség lenne az akaratot megtagadni, de ehelyett behódol neki, és egy végtelenségig kielégett életigenlésben nyilvánítja ki.⁴⁰⁹

Az akarat igenlése vezet el a halálfélelemhez is. Csejtei és Juhász szavaival élve: „Meghasonlott állapot ez: úgy hisszük, hogy mi saját magunkat féltjük, holott valójában az akarat az — az az akarat, amely mellékesen a legnagyobb közönnyel viseltetik az individualitás fennmaradása vagy pusztulása iránt —, amely bennünk, rajtunk keresztül üzen.”⁴¹⁰ Az akarat egyedüli célja nem az individuum fenntartása, hanem a szaporodás, a fajfenntartás. „(...)

⁴⁰⁸ VAK I., 435.o.

⁴⁰⁹ Mindez nagyon hasonlít számomra Malebranche szabadságfelfogásához, aki szerint az ember szabadsága abban rejlik, hogy a gyönyöröknek tulajdoníthatunk egyfajta „nem leküzdhetetlen voltot”. Az ember annál szabadabb minél inkább képes felvenni a harcot a gyönyörökkel szemben, hiszen a világ egy olyan berendezkedés, ahol van lehetőség szembeállni velük. Meglátásom szerint az akarat uralta világ is ilyen. Az akarat igenlése nagyon erős ösztön számunkra, de Schopenhauer filozófiája mégis abból épül fel, hogy bebizonyítja, az akarat „kivánságai” nem leküzdhetetlenek, a szembeállás lehetséges. Malebranche szabadságfelfogását lásd: Malebranche, N.: *Értekezés a természetről és a kegyelemről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2017. Később: *Malebranche értekezés*.

⁴¹⁰ Csejtei D. –Juhász A.: Schopenhauer a halálról. *Pompeji, I*, 1996. 128.o.

Voltaképp a faj az, melyben lényege objektíválódik, (...) [ekképpen] az individuum számára a nem dolgai mint olyanok - tehát a nemi viszonyok, a nemzés és az ivadék táplálása – bármi másnál összehasonlíthatatlanabban fontosabbak és sürgetőbbek” -írja Schopenhauer.⁴¹¹ Az idézet a következő fejezet mottója is lehetne, hiszen épp a „faj ügyei” kerülnek tárgyalásra benne.

II.3.3. Miért ítéli el Leibniz filozófiáját Schopenhauer?

Schopenhauer életművén belül kevés olyan szöveghelyet lehet találni, ahol elismerően nyilatkozik elődje gondolkodásáról. Ebből a szempontból üdítő kivétel a *Töredékek a filozófia történetéhez* című írása, amiben a következőt olvashatjuk: „Azonban Leibniz igyekezete, hogy a szellemet és az anyagot egyazon elvre alapítsa, elismerést érdemel.”⁴¹² Mint a dolgozat elején is említettem, a szinkretizmusra való törekvés Schopenhauernél is fontos szerepet tölt be, így talán nem meglepő, hogy éppen ezt említi meg Leibniz érdemének, bár gondolatmenetét így folytatja: „Sőt, elősejtelmet lehetne látni ebben Kant tanának és az enyémnek is, de úgy, mintha ködön keresztül látta volna.”⁴¹³ Így bár ez az egyik olyan szöveghely, ahol elismeri, hogy hasonló úton járt mint ő, mégis a szokásos gúnnyal egészíti ki véleményét. Ezt az eljárást alkalmazza akkor is, amikor főművében így nyilatkozik: „Leibniz – akinek filozófiai érdemeit nem kívánom tagadni, habár nekem soha nem sikerült gondolatilag valóban elmerülni a monadológiában (...).”⁴¹⁴ Vagy nem sokkal később: „a *Theodíceának*, az optimizmus e módszeres és széles körű kifejtésének minőségét illetően nem tudok más érdemet felhozni, mint azt, hogy később alkalmat adott a nagy *Voltaire*-nek, arra, hogy megírja hallhatatlan *Candide*-jét.”⁴¹⁵

Schopenhauer legnagyobb ellenszenve Leibniz-cel szemben a vitapartneré optimizmusából fakad. Van, ahol tapasztalati úton próbálja megcáfolni, miszerint „a leibnizi optimizmus ellentmondásban van a létezés szembeötlő nyomorúságával”,⁴¹⁶ máshol egyenesen káros tannak nevezi, mert „jogosulatlan öndicsérete a világ tulajdonképpeni szerzőjének, az életakarattal”.⁴¹⁷ Leginkább ebből a citátumból látható, hogy Schopenhauer nem jár el teljes

⁴¹¹ VAK II. 623.o.

⁴¹² Schopenhauer, A.: *Töredékek a filozófia történetéhez*. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena – Kisebb filozófiai írások I. kötet*. Világirodalom Könyvkiadóvállalat Budapest, é.n. 122.o. Az idézetet a mai helyesírás szabályainak megfelelően néhol módosítottam. Ezt a szöveg további idézeteiben is megtettem.

⁴¹³ Uo.

⁴¹⁴ VAK II. 709.o.

⁴¹⁵ Uo. 710.o. Kiemelés az eredetiben!

⁴¹⁶ Uo. 233.o.

⁴¹⁷ Uo. 712.o.

mértékben korrektül Leibniz kapcsán, hiszen így a saját filozófiája irányából értelmezi a kora újkori filozófust. Nála valóban egyfajta dicséretként is felfogható a *Theodicea*. Számtalan olyan megnyilatkozással találkozhatunk, ahol Isten jósága, vagy éppen bölcsessége kerül dicséret alá. De Leibniz Istene nem egyeztethető össze Schopenhauer irracionális akaratával. Viszont a két rendszer metszéspontjait mutatja meg éppen az, hogy még Schopenhauer is összemoshatónak látta a két gondolatvilágot, és a leibnizi értékítéleteket egy az egyben alkalmazta saját világlátásnak megítélésére. Érdekes módon éppen ezen a ponton sokkal nagyobb a különbség, mint azt Schopenhauer feltételezte. Meggyőződésem, hogy Leibniz optimizmusa, és a világ teremtőjének dicsőítése nem terjeszthető ki egy irracionális lényre, ezt maga Leibniz is elutasította volna, így nem is kérhető számon azért, hogy azt életakaratot dicséri, hiszen nem ezt teszi. Ami viszont már sokkal komolyabban vehető kritika, az az, amikor Schopenhauer azt írja, hogy

„olyannak mutatja be az életet, mint olyasfajta kívánatos állapotot, amelynek célja az ember boldogsága. Ebből kiindulva aztán mindenki azt hiszi, hogy jogos igénye van boldogságra és élvezetre; és ha aztán, ahogy történni szokott, mindez nem jut neki osztályrészül, akkor úgy véli, igazságtalanság történt vele, sőt létezése célja hiúsult meg: holott sokkalta helyénvalóbb, ha a munkát, a nélkülözést, a nyomorúságot és a halál által betetőző szenvedést tekintjük életünk céljának (...).”⁴¹⁸

Ezen kritikája már sokkal találóbb, hiszen itt már nem egy leibnizi állítást ültet át és értelmezi saját rendszerén belül, hanem magának az adott filozófiának a kereteire kérdez rá, s világít rá egy általa tévedésnek ítélt megközelítésre. Az optimizmussal szemben azért is lép fel ilyen vehemenciával, mert értelmezésében ez túlmutat Leibniz bölcselkedésén és alapvetően az egész európai kultúra működését befolyásolja, eltorzítja. Így ír erről: „a kereszténység elfeledte önmaga valódi jelentését, és sekélyes optimizmussá fajult”.⁴¹⁹ Máshol ezt bővebben is kifejti: az optimizmus „egy ízig *elvetemült* gondolkodási mód, mely mintha csúfot üzni merészelne az emberiség kimondhatatlan szenvedéseiből. – Senki ne higgye, hogy a keresztény hittan netán kedvez az optimizmusnak, hiszen, épp ellenkezőleg, az Evangéliumban a világ s a rossz fogalma csaknem mindig szinonimaként szerepel.”⁴²⁰ Ekképpen az optimizmus Schopenhauer szemében a kereszténység meghamisítása, netalántán kigúnyolása, és érzésem szerint ő ugyanezt a gúnyt alkalmazza az optimizmussal szemben. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk azt

⁴¹⁸ Uo.

⁴¹⁹ VAK I., 484.o.

⁴²⁰ Uo. 393-394.o. Kiemelés az eredetiben!

is, hogy Schopenhauer kereszténység értelmezése nem egy tradicionális értelmezés, feltűnően az a célja, hogy saját doktrínáit alapozza meg ennek a megközelítésnek a segítségével.

Véleményem szerint, Schopenhauer gyakran ellentétpárokból gondolkozik a filozófiatörténetről, azaz úgy egyszerűsíti le a bonyolult folyamatokat, hogy szemben áll két filozófus vagy két filozófiai iskola, és minél jobban igaza van az egyiknek, annál kevésbé lehet igaza a másiknak, mintegy megtagadva a filozófia azon hagyományát, hogy eltérő igazságok létezhetnek egymás mellett. Ez talán abból a személyes tapasztalatából is fakad, hogy önmagát gyakran Hegel ellenpólusaként azonosítja, és úgy gondolom, hogy Schopenhauernél Leibniz is egy ilyen ellentétpár egyik tagja. Így ír: „manapság a filozófiaprofesszorok mindenfelé azon fáradoznak, hogy *Leibnizet* a maga handabandázásával újólapon állítsák, sőt magasztalják, másfelől *Kantot* lehetőleg lekicsinyeljék és félretolják”.⁴²¹ A citátumot közvetlenül megelőzően pedig *A tiszta ész kritikáját* úgy jellemzi, mint ami „a leibnizi-wolffi filozófia ellen irányul, és polemikus, sőt megsemmisítő viszonyban áll vele”.⁴²² Jól látható, hogy itt az ellentétpár Leibniz (illetve Wolff) és Kant, amiből az is következik, minél inkább azt akarja elérni, hogy Kant igazát hangsúlyozza, annál inkább lekicsinylően kell nyilatkoznia Leibniz gondolatairól. Meglepő, de Hegel is sokszor Schopenhauerhez hasonló hozzáállást vesz fel Leibniz-cel kapcsolatban, még akkor is, ha el kell ismernünk, hogy Hegel sokkal jobban elismeri Leibniz jelentőségét, főként az individualitásról vallott nézetei kapcsán. De filozófiatörténetében mégis ilyeneket is olvashatunk elődjéről: „Leibniz *Teodíceáját* mi már nemigen tudjuk élvezni”,⁴²³ „[optimizmusa] sántító gondolatra támaszkodik”,⁴²⁴ filozófiája „szét van szórva [...], sem át nem tekintette, sem ki nem dolgozta”.⁴²⁵ Sőt odáig megy, hogy igazából Leibniz életműve csak hipotézis, nem filozófia rendszer.⁴²⁶ Mondhatni felállít állításokat, amit igazolni akar, és olyan eszmefuttatásokat keres ehhez, amelyekkel tényleg ellátható ez a feladat.

⁴²¹ VAK II. 709.o. Kiemelés az eredetiben!

⁴²² Uo.

⁴²³ Hegel, G.W.F.: *Előadások a filozófia történetéről III. kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960. 323.o. Kiemelés az eredetiben!

⁴²⁴ Uo.

⁴²⁵ Uo.

⁴²⁶ Vö. Uo.

III. A faj terminusa Leibniznél és Schopenhauernél

III.1. A faj terminusa Leibniznél

III.1.1. Bevezetés

A doktori értekezés első fejezete után, amely a két tárgyalt filozófus gondolkodásának alapelveit fektette le és elemezte, a második fejezetben -ezen alapokra építkezve- Leibniz és Schopenhauer világfelfogásának ismertetéséhez jutottunk el, ahol már az alapelveken túllépve, más, a világ működését lényegesen meghatározó elvekkel is találkozhattunk. A disszertáció felépítése továbbra sem változott, a két gondolkodó világfelfogásától eljutni az individuumig, és megvizsgálni szabadság felfogásukat. A világ és az individuum között viszont van még egy nagyon lényeges szint, ami a disszertáció legfontosabb célkitűzése szempontjából, azaz a két filozófus gondolkodása közötti párhuzamok felfedése és bemutatása miatt sem lényegtelen, ez pedig a fajok szintje. A (jelenlegi) harmadik disszertációs fejezet ezt a témát igyekszik kifejteni.

Látni fogjuk, hogy Schopenhauer fajfelfogása sokkal mélyebben és meghatározóbban érintette saját filozófiájának keretrendszerét, mint Leibniz esetében, ugyanakkor igyekszem bebizonyítani azt is, hogy Leibniz fajokról tett megállapításai is igen fontos, és lényeges kérdéseket vetnek fel világszemléletével szemben, nem is beszélve arról, hogyan befolyásolják az egyénekről vallott nézeteit. Ami mindkét filozófusban közös, hogy amikor fajfelfogásukról beszélünk, akkor a problematikát megközelíthetjük úgy, mint természetfilozófiai kérdésfelvetés, és a faj terminusát ilyenkor szigorúan mint biológiai kategória tekinthetjük, de megközelíthetjük úgy is, mint episztemológiai kérdésfelvetés, ahol a létezők fajokba történő csoportosítása lényegében nem más, mint a világ felfogását segítő kategorizációs elv. Az első esetben tisztázhatunk olyan jelenségeket, mint a fajok kihalása vagy a faji degeneráció; a második esetben pedig megvizsgálhatjuk azt, hogy a két filozófus mennyire találja megfelelőnek taxonómiai rendszereinket a világ valós viszonyainak leképezésére. Éppen ezért ez a fejezet egyszerre végez természetfilozófiai és ismeretelméleti vizsgálódásokat, már csak azért is, mert ez a két megközelítési mód gyakran nem válik el élesen a tárgyalt szerzőknél; itt elég csak egy schopenhaueri példát említeni: ha a fajok a változatlan és örök platóni ideák időbeli megnyilvánulásai, akkor hogyan lehetséges, hogy a fajok fejlődnek és átalakulnak, új attribútumokra tesznek szert, míg másokat végleg elhagynak?

III.1.2. A preformáció

Elemzésemet, az eddig megszokott munkamétódust tartva, Leibniz-cel érdemes kezdenünk. Feladatunk, hogy végig tekintsük az előző fejezetben elhangzottakat a faj terminusa

tekintetében! Egyrészt, ha elfogadjuk, hogy ez a világ a lehető legjobb, mert egyben a lehető legváltozatosabb is (*változatosság-elve*), akkor azt mondhatjuk, hogy a fajok tekintetében is a legnagyobb változatosságnak kell érvényesülnie, azaz nincs egy másik olyan világ, amely a jelenlegi működési törvények mellett ilyen szinten tudná garantálni a fajok változatosságát. Másrészt pedig, ha tagadjuk az azonosság létezők közötti jelenlétét, azt is kijelenthetjük, hogy egy faj minden egyede bizonyos mértékben különbözik fajának többi egyedétől, és valami csak rá jellemzőt képvisel. Ezt leibnizi terminológiával az individuáció elvének is nevezhetjük,⁴²⁷ korábban a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvéként hivatkoztunk rá. Ráadásul figyelembe kell vennünk, mint mindig is tettük, az egyszerűség elvét is, hiszen könnyen lehet, hogy az Isteni szándék azzal, hogy az egyedek fajokba rendeződnek, éppen ennek az elvnek gyakorlati alkalmazása, hiszen egy faj egyedeire, minden individuális különbségük ellenére is, hasonló erők hatnak, hasonló környezet számukra az optimális; fajok viszonyait egyszerűbb meghatározni egy tökéletes harmóniában, mintha minden egyedi létezőnek minden más létezőtől eltérő életben maradási igényei lennének (amelyek nyilvánvalóan függetlenek individuális törekvéseiktől, s már a boldogságnak, a létezés minőségének és nem az életben maradásnak a területét érintik).

Elsőként vizsgáljuk meg milyen típusú fajterminussal dolgozik Leibniz! Teodíceájában egy, a korban igencsak népszerű felfogást alkalmaz, a preformáció tanát, amit magyarul *elve megformáltsággént* adhatunk vissza.⁴²⁸ Ez egy olyan elmélet miszerint egy adott egyedben minden leszármazottja már megtalálható „kicsiben”, azaz már magában hordozza minden elkövetkező leszármazottja paramétereit, sőt, még a leszármazottjának további leszármazottjai is. E szerint, a szaporodás nem más, mint növekedés: sohasem minőségileg új organizmus keletkezik, csupán a már kicsiben meglévő „mag” növekedik, kibomlik a természetet irányító erők, világtörvények hatására. Nyilvánvalóan ez egy statikus fajfelfogás képét vetíti elénk, hiszen a szaporodó egyed magában hordoz minden tulajdonságot abból, amivel leszármazottjai is rendelkezni fognak. Leibniz szavaival: „A csíra megformálja magát az állatban, és a természet ezer más csodáját is egy bizonyos ösztön hozza létre, amit Isten rendelt oda, az *isteni preformáció* folytán, ami ezeket a csodálatos automatákat a szaporodásra alkalmassá tette (...)”.⁴²⁹ Ez a gondolkodás a korszak más filozófusaitól sem volt idegen, például Malebranche

⁴²⁷ *ÚÉ.*

⁴²⁸ Legfőképpen a 90. és a 403. paragrafus a mérvadó ebből a szempontból, de már a szöveg 62. paragrafusában is megjelenik a preformáció. Lásd: *Theodicy*.

⁴²⁹ Az idézet az említett 403. paragrafusból származik, és az általam használt angol kiadásban a következőképpen hangzik: „The foetus forms itself in the animal, and a thousand other wonders of nature are produced by a certain instinct that God has placed there, that is by virtue of *divine preformation*, which has made these admirable automata, adapted to produce (...)”.

is ilyen értelemben használja a preformációt.⁴³⁰ Leibniznél a statikus használat azért is különösen kézenfekvő, mert összeegyeztethető az általa vallott eleve elrendelt harmónia (*prestabilita harmonia*) létevel is⁴³¹ – ezt Isten a teremtés aktusával együtt hozza létre a világban -, hiszen így a szaporodás kérdése is elrendeződik a világ létrejöttével egyidejűleg. Így azt mondhatnánk, hogy a preformáció az eleve elrendelt harmóniának megfelelően működik, mintegy a harmóniának megfelelően kibontja azt, ami az élőlényekben már eleve ott rejtőzött a teremtéstől fogva. A kibomlás nem rejt magában újabb és újabb konfliktusokat, melyek megzavarnák az elrendelt rendet, hiszen csak az jönne létre, ami már a kezdetektől is (összehangolt formában) jelen volt a rendszerben.

Ha a leibnizi rendszer természetfilozófiai aspektusait elemezzük, akkor az előző fejezetben egy röviden említett elvet ismételten fel kell elevenítenünk, s mélyebb elemzését kell adnunk a továbbiak megértése miatt. Ez az elv nem más, mint a kontinuitás tétele, vagy más néven a folytonosság leibnizi elve, amely azt mondja ki, hogy „a természetben minden a fokozatosság szerint van elrendezve, nincsenek ugrások.”⁴³² A tételt Leibniz több területen többféle formában is használja. Elsősorban a tér kitöltöttségére vonatkozik, hiszen Leibniz következetesen tagadja a vákuum létét Clarke-kal folytatott levelezésében.⁴³³ Vákuum nem létezhet, hiszen akkor lenne egy olyan szeglete a térnek, amely nem kitöltött. Ez egyrészt pazarlás lenne, hiszen ilyen terek fenntartása a világban lehetséges létezők elől venné el realizálódásuk lehetőségét, ráadásul az ugrásmentességgel sem összeegyeztethető, hiszen ha nincs teljes kitöltöttség, akkor a vákuum által megszakad az ok-okozat rendje, egy testnek át kell ugrania a vákuumot, hogy hatást tudjon kifejteni egy vákuumon túli másik testben. Az üres tér folyamatos megakadást okozna a világműködésben.

A folytonosság elv Leibniznél előkerül a világ építőelemeire vonatkoztatott értelemben is, amelyet röviden úgy összegezhetünk, hogy minden összetett test (minden összetett szubsztancia) egyszerű testekből (egyszerű szubsztanciákból) épül fel, így az előbbinél a minőségi különbség a fokozati különbségből ered.⁴³⁴ Bár meg kell jegyeznünk, hogy Boros legújabb kutatásaiból az derül ki, hogy a monáoszok mint egyszerű szubsztanciák nem részei az összetettebbeknek, hanem belépnek azokba, ez viszont nem okoz zavart a folytonosság elv ilyen

⁴³⁰ Legfőképpen *Beszélgetések* című művében, azon belül is a 10. beszélgetéstől. Lásd: Malebranche, N.: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2007. Később: *Malebranche*.

⁴³¹ A gondolat megjelenési helyei között említhetjük példaként a *Monadológia* 78. és 80. paragrafusát.

⁴³² *ÚÉ*, 465.o.

⁴³³ *LC*

⁴³⁴ *Monadológia*, 2. par.

irányú interpretálásában, hiszen itt is arról van szó, hogy az egyszerű szubsztanciák *belépésének* hiányában, nem juthatunk el az összetett szubsztanciák létrejöttéig.⁴³⁵

Ennél viszont érdekesebb számunkra itt a folytonosság elv harmadik típusú használata, amely a létezők rendjére vonatkozik. Ez esetben arról van szó, hogy ha a létezőket tökéletességük mértéke szerint sorba rendezzük, akkor a természet (Isten) itt sem enged meg ugrásokat, a létezők kiadnak egy láncolatot, ahol a lánc egy adott eleme éppen egy kicsivel tökéletesebb, mint az azt megelőző, és épp egy parányival tökéletlenebb, mint a következő. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Leibniznél a létezők lánc (*scala naturae*) is egy komplex problémát eredményez, amiről leginkább Lovejoy nagy hatású munkájából tájékozódhatunk.⁴³⁶ Lovejoy azt mondja, hogy Leibniznél egyszerre két egymástól függetlenül futó láncolatot kell feltételeznünk, egy vízszinteset és egy függőlegeset. Ez utóbbi hierarchikus rendbe ágyazva tárja a létezők sorrendjét elénk: a kevésbé tökéletesek alul, a tökéletesebbek létezők pedig felül helyezkednek el a létezők sorában. Ezzel szemben a vízszintes láncolat leszármazási lánc (*series generiorum*), hiszen az ugrásmentesség egy fajon belül (!), az egyedek elrendezésére is vonatkozik, hiszen egy x létezőhöz csak és kizárólag úgy juthatunk el, ha annak születését megelőzte két szaporodó egyed léte, amelyeket további négy egyed kellett, hogy megelőzzön, és így tovább *ad infinitum*. A kettős láncolat elméletét tovább finomítja Justin E. H. Smith, aki a skála és a láncolat fogalmi megkülönböztetéséből indul ki, és a következő kiváló megállapítást teszi: „a skála hierarchikus és nem időbeli; a lánc időbeli és nem hierarchikus.”⁴³⁷ Hogyan is érti ezt Smith? Lényegében arról van szó, hogy a függőleges elrendezés esetében skáláról beszélhetünk, hierarchikus, hiszen az egyik faj tökéletesebb vagy tökéletlenebb egy másikonál, de nem időbeli, mert az a pozíció, ami egy fajt megillet, már az idők kezdete óta adott volt, és nem egy fejlődési folyamat eredménye. Leibniz nem úgy gondolkodott a láncról, hogy az idő előrehaladtával, a fejlődésnek köszönhetően, egyre több és jobb létezők jelennek meg, például a majomból kifejlődik az ember. Nem, nála arról van szó, hogy a majom és az ember már mindekor adott volt, mióta a világ létezik, csak ha a tökéletesség alapján sorrendbe helyezzük a fajokat, akkor az emberhez legközelebb a majom esik az általunk ismert fajok közül, ha a hierarchián belül lentől közelítünk magunkhoz.⁴³⁸ A függőleges

⁴³⁵ Boros G.: *Módszer, metafizika emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 2018.

⁴³⁶ Lovejoy, A. O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* Cambridge: Harvard University Press, 1976.

⁴³⁷ Ez Smith szövegében angolul: „The scale is hierarchical and non-temporal; the chain, temporal and non-hierarchical.” Smith, J. E. H.: ‘A Series of Generations’: Leibniz on Race. *Annals of Science*, 70 (3), 2013. 330.o. Később: *Smith*.

⁴³⁸ Ha ugyanezt a megközelítést fentről végezzük el, akkor az embernél egy fokkal tökéletesebb létezőként az angyalokat említhetjük a leibnizi elképzelés alapján.

elrendezés azért skála, mert nem mindegy, hogy egy létező milyen fokon áll az adott elrendezésben. Most viszont vizsgáljuk meg Smith vízszintes elrendezéséről tett állítását! Mivel ez egy leszármazási lánc, így azt mondhatjuk, hogy időbeli, hiszen az apa meg kell, hogy előzze fiát a sorrendben, de nem hierarchikus, hiszen ha nincs fajfejlődés (amit a preformáció fogalma sejtett, bár később látni fogjuk, Leibniz is ingadozott a kérdést illetően), akkor a tökéletesség mértékét állandónak kell vennünk egy fajon belül. Sem azt nem mondhatjuk, hogy az apa tökéletesebb, mint fia, sem azt, hogy a fiú tökéletességben meghaladta az apját, mert egy faj tökéletessége nem változik az idő elteltével, az egymást követő generációk sorával.

Harmadik exkurzus: Folytonosság, tökéletesség és változatosság – Leibnizi inspirációk Charles Bonnet és Denis Diderot természetfilozófiájában

Érdekes tény, hogy a francia felvilágosodás a végletekig fokozza a folytonosság elvet a létezők tekintetében, és leginkább a függőleges skála felfogás az, ami megjelenik a szerzőknél, a „lények végtelen láncolata” elnevezés alatt. Ennek az elképzelésnek mind a leibniziánusnak kikiáltott természettudós Bonnet, mind Diderot nagy rajongója. Igazából ez ugyanaz a láncolat, amiről Leibniz kapcsán beszéltünk, csak a funkciója más. A létezők láncának Leibniznél az volt az értelme, hogy bizonyítsa az ugrásmentességet, és a tökéletesség mértéke alapján egy rendet vázolhasson fel, éppen ezért volt domináns skála jellege. A francia szerzőknél viszont ez az elmélet taxonómiai jelentőségre tesz szert! A fajok kategorizációjában lesz jelentősége, hiszen egy láncolat elképzelés, lehetővé teszi azt, hogy a lánc bármelyik eleme elvezessen egy másikhoz, bárholonnan bárhova eljuthatunk, azaz a halaktól éppúgy el lehet jutni az emberig, mint ahogy a rókától a verébig; sőt, Bonnet taxonómiája még azt is megengedte, hogy ennek a láncolatnak a tagjaiként szerepeltesse az őselemeket, vagy a különböző ásványi anyagokat, aminek eredményeként azt mondhatjuk, hogy a tüztől vagy az egyszerű kövektől is eljuthatunk az emberig vagy bárhova, ahova el szeretnénk.⁴³⁹

Az elmélet „sztárja” az édesvízi polip volt, amelyet minden természettudománnyal foglalkozó tudós nagy előszeretettel vizsgált, az elsők között Trembley,⁴⁴⁰ de Bonnet is számtalan olyan vizsgálatra hivatkozik, főként Trembley kutatásait alapul véve, amit az élőlényel végeztek,⁴⁴¹ mert a felvilágosodás gondolkodóinak számára ez az állatka tökéletes

⁴³⁹ Vö. Bonnet, C.: *A természet vizsgálása*. Kriterion Könyvkiadó, Budapest, 1974. 56-58.o. Később: *A természet vizsgálása*.

⁴⁴⁰ Trembley, A.: Értékezés az édesvízi polip természetéről. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965.

⁴⁴¹ A korábbi lábjegyzetben hivatkozott *A természet vizsgálása* (*Contemplation de la nature*) címmel magyarul megjelent művében ezekről a vizsgálatokról bővebben is olvashatunk. Ez a munka az eredeti többkötetes francia műnek viszont csak egy igen csekély részét tartalmazza, ugyanúgy, mint a *Természettudomány a francia*

példa volt a *közbenső* alakra, hiszen számtalan tulajdonsága alapján úgy tűnt, hogy az édesvízi polip növény, míg más tulajdonságai alapján, úgy tűnt, hogy állat.⁴⁴² Éppen ezért egyfajta ütőkártyája volt a természetben nincsennek ugrások elv alátámasztásának, hiszen általa bizonyították azt, hogy növényvilág és állatvilág között is megvan a kapcsolat, a félig állat félig növény édesvízi polippal. De éppígy:

„Az ember vázlata a majom. Durva vázlat, tökéletlen képmás, de mégiscsak hasonlít hozzá, és betetőzi Isten művének csodálatos fejlődését. Azt a nagy közt, amely az embert a valódi négylábúaktól elválasztja, a majmok és a hozzájuk leginkább hasonlatos állatok nagyszámú és csak árnyalatokban különböző faja tölti ki” – fogalmazza meg Bonnet.⁴⁴³

Meglátásom szerint – egyetértve Lorin Andersonnal - Bonnet-nál is arról van szó, mint Leibniznél; a láncolat független az időbeliségtől: a majom vázlat, de az emberi faj fejlődésében nem egy szakasz; az emberhez legközelebb eső láncszem, de az ember nem a majom leszármazottja.⁴⁴⁴ Mindebből jól látszik, hogy a láncszemlélet Bonnet-nál is egy rendező elv. „A Természet Létrája úgy jön létre, hogy az összetevőtől az összetett felé, a kevésbé tökéletestől a tökéletes felé halad” -írja,⁴⁴⁵ amely bizonyítja azt is, hogy Bonnet valóban nagy mértékben merít Leibniz tanaiból, hiszen ez a létezők közötti folytonosság elvének újrafogalmazása.

Egyik legfontosabb természetfilozófiai művében, amely a *Gondolatok a természet értelmezéséről* címet viseli, a leibnizi hatás és ezen belül a folytonosság elvének megkérdőjelezhetetlensége, Diderot-nál is kimutatható. A szöveg XI. pontjában így ír:

Elképedésünket gyakran az okozza, hogy ott is több csodát tételezünk föl, ahol csak egy van, s a természet világában minden jelenség mögé egy-egy külön teremtő aktust képzelünk, pedig a természet talán csak egyetlen ilyen aktust hajtott végre. Sőt, egyenesen úgy látszik, hogy ha a természetnek több ilyen aktusra lett volna szüksége, akkor azok különféle, magukban álló eredményekre vezettek volna; egymástól teljesen

felvilágosodásban című kötet, amely *A természet szemlélése* címmel hoz néhány passzust Bonnet ezen munkájából (Bonnet, C.: A természet szemlélése. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. Később: *A természet szemlélése*), illetve *A filozófiai megújulás* cím alatt néhány bekezdést egy másikból. (Bonnet, C.: A filozófiai megújulás. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. Később: *A filozófiai megújulás*.)

⁴⁴² Növényi tulajdonságai között említik, hogy ha kifordítják továbbra is életképes marad, vagy hogy feldarabolása után újra képes növeszteni testét, bármelyik részét is különítsük el, tehát ezáltal sokszorozódásra is képes; állati voltát pedig azáltal vélték bizonyítani, hogy önálló helyváltoztatásra képes, pl.: üvegbe helyezve mindig annak napos oldalát keresi.

⁴⁴³ *A természet szemlélése*, 55.o.

⁴⁴⁴ Anderson, L.: *Charles Bonnet and the order of the know*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982. Később: *Anderson*.

⁴⁴⁵ *A természet szemlélése*, 47.o.

független jelenségcsoportok jöttek volna létre és több helyen is megszakadt volna az a mindent átfogó láncolat, amelyet a filozófusok folytonosnak tekintenek.⁴⁴⁶

Azon nyilvánvaló különbség ellenére, hogy Diderot ebben a szövegben a világ létrejöttél nem feltétlenül egy Istentől származó teremtő aktusból eredezteti, hanem ezt az aktust a természetnek tulajdonítja, mégis nagyon hasonló nézeteket közöl, mint Leibniz, akinél az isteni választás, mint a világ teremtő aktusa egyszeri; a teremtéssel a teljes komplex rendszer létrejön (hiszen Isten világegészek közül választ, és nem elemeket rak össze külön-külön). Sőt, Diderot szerint az egyszeri teremtő aktus alapfeltétele a folytonosság elvének, és ezáltal a létezők végtelen láncolata elképzelés érvényességének. Maga a teremtés garantálja az ugrásmentességet, az egymástól nem diszkrétan elkülönülő jelenségcsoportokat, hanem a fokozatos átmeneteket. Ámde ugyanez a szöveg mégis ingadozik abból a szempontból, hogy ez az egyszeri teremtő aktus mit is hozott létre: mindent mi van vagy esetleg *csak* a minden létező kibomlásának lehetőségét. A XII. pontban Diderot felteszi a kérdést:

„Ha rájövünk, hogy nincs egyetlen olyan emlős sem, amely szerep és testalkat (különösen belső szervek) tekintetében ne volna tökéletesen hasonló egy másik emlőshöz, vajon nem arra kell-e gondolnunk, hogy a kezdet kezdetén csupán egyetlen élőlény létezhetett és a természet mást se tett, mint ennek a lénynek, az összes többi élőlény őstípusának, hosszabbította, rövidítette, alakította, szaporította vagy elsorvasztotta bizonyos szerveit?”⁴⁴⁷

Nyilvánvaló, hogy az őstípus elmélet nem okoz anomáliát a folytonosság elvvel összevetve, hiszen itt is arról van szó, hogy az új lény a régihez képest éppen csak egy kicsivel „hosszabb”, „rövidebb”, „másabb” mint elődje, de mégis azt mondhatjuk, hogy egy őskép felől közelítve Diderot mégis egy dinamikusabb fejlődésről ad számot, mint akkor, amikor minden létezőt már eleve adottnak (a teremtés aktusával egyidősnek) feltételez.

Csakúgy, mint a vizsgált másik két szerzőnél Diderot-nál is felvetődnek az emberi taxonómia korlátai: „Nem szabad a lények láncolatát a formák változatossága által megszakítottak hinni; a forma gyakran megtévesztő álarc csupán, míg a látszólag hiányzó láncszem létezik talán egy ismert lényben, amelynek igazi helyét az összehasonlító anatómiai eredményei nem tudták még kijelölni.”⁴⁴⁸ Máshol pedig ezt olvashatjuk:

⁴⁴⁶ Diderot, D.: Gondolatok a természet értelmezéséről. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 76.o. Később: *GTE*.

⁴⁴⁷ Uo. 77.o.

⁴⁴⁸ Diderot, D.: A fiziológia elemeiből. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 288.o. Később: *A fiziológia elemeiből*.

„A formák nagy változatossága mellett a természet ugyanis nyilván csak azért tarthat fenn annyi hasonlóságot a részletekben, mert gyakran olyasmit hoz a felszínre az egyik szerves lényben, amit a másikban elrejtett előlünk. A természet olyan, mint az asszonyok: szívesen öltözik át; egyik ruhája itt, a másik amott mutat belőle valamit és kitartó híveit az a remény élteti, hogy egy nap majd egész alakját megismerik.”⁴⁴⁹

Meglátásom szerint Bonnet és Diderot álláspontja is jól tükrözi a korszellemet: ha a láncolat megtörni látszik, esetleg hiányosnak mutatkozik, akkor sem az kérdőjeleződik meg, hogy a Létezők Létrája helyes leképezése e a jelenségek viszonyainak, hanem a szkepszis az empirikus eredményeket veszi célba; ezek feltehetően hiányosnak, mert még nincs elég ismeretünk a világról, vallják tendenciózusan.

Térjünk vissza ismét a bonnet-i keretek közé. A francia természettudósnál azt láthatjuk, hogy egy az egyben átveszi Leibniznek a tökéletességről és a változatosságról vallott nézeteit, ráadásul az optimum elv is megjelenik írásaiban: „A természet gépeiben a tökéletesség ugyanúgy mérhető le, mint a mesterséges alkotásokban: az alkatrészek száma és hatás különlegessége szerint. Legtökéletesebb az, amelyik a legkevesebb alkatrésszel a legnagyobb hatást fejti ki.”⁴⁵⁰ Egyértelmű, hogy ez a gondolat Leibniz azon nézetének az átírata, miszerint a természet működésében azok a jó törvények, amelyek viszonylag egyszerűek és (ebből kifolyólag) a lehető legtöbb jelenség irányítására alkalmasak. A változatosságról pedig a következő példákat találhatjuk Bonnet-nál: „Csodálatos változatosság uralkodik az emberi gépek szerkezetében.”⁴⁵¹ Később: „Olyan változatosság uralkodik a rovarok világában, mintha ők gyűjtötték volna össze mindazt a változatot, amit az állatvilág más része elszórt. És ezt a változatosságot még meglepőbbé teszi, hogy nemcsak a fajokra vonatkozik, hanem az egyedekre is.”⁴⁵² Ez utóbbi passzus azért is fontos, mert kiviláglik belőle, hogy Leibnizhez hasonlóan Bonnet is osztja a nézetet, miszerint nem találhatunk két egymással teljesen egyforma létezőt, minden egyed individuális a maga nemében, hiszen, ha nem így lenne, pusztán ismétlés lenne, ami pedig csak a változatosság kárára történhet meg.

Azt mondhatjuk, hogy a sokszínűség teljesülése okán, illetve az optimum elv érvényessége miatt Bonnet világára is igaz állítás, hogy ez a világ a lehető legjobb. De csakúgy, mint Leibniznél, nála is van más szempont is, ami miatt ez a kijelentés tartható. A létező világ a legjobb világ, mert a természet „az állatoknak különböző éghajlatokhoz, különböző helyekhez

⁴⁴⁹ *GTÉ*, 77.o.

⁴⁵⁰ *A természet szemlélése*, 51.o.

⁴⁵¹ Uo. 50.o.

⁴⁵² Uo. 54.o.

és matériákhoz való alkottatásának”⁴⁵³ is figyelmet szentelt, így a teremtő aktusban szerepet kap a Gondviselés is. Meglátásom szerint, Bonnet filozófiájának ez az aspektusa nagy figyelmet érdemel, hiszen ezzel mégis erősen eltér a leibnizi gondolatvilágtól. Leibniznél ugyanis arról van szó, hogy a jelenségek változatosságának kritériuma alapján Isten egy világegész mellett teszi le voksát, egy struktúrát választ, egy olyan kapcsolatrendszert és „színpadot”, ahol a lehető legtöbb létező együtt létezni képes. Bonnet-nak ez a gondolata viszont azt sugallja, hogy elsődleges volt a „színpad”, a különböző éghajlati törvények, égövek stb., és a természet ezekhez igazítja a fajokat, a környezeti körülményekhez adaptálva hozza létre őket. Ezáltal nála megjelenik a *környezet primátusa*, ami a természettudomány későbbi fejlődésében még nagyobb hangsúlyt kap.

Ez ugyanakkor még nem jelenti azt, hogy Bonnet szembe menne a preformáció elméletével, hiszen nem az történik nála sem, hogy a környezethez való adaptáció az időbeli folyamat. Arról van szó, hogy a Teremtő mikor egy fajt létrehoz, figyelembe veszi, hogy annak a fajnak milyen tulajdonságokra lesz szüksége az általa kijelölt környezetben a boldoguláshoz, és nem arról, mint egy darwini evolúcióelméletben, hogy az epigenezis során egyre jobban alkalmazkodni képes környezete adottságaihoz. Vegyünk egy példát! A sarki rókának vastag bundára van szüksége, hogy elviselhesse a szélsőségesen hideg időjárást. Bonnet gondolkodása alapján a sarki róka már eleve vastag bundával lép át a realitásba és foglalja el helyét a neki kijelölt környezeti paraméterek között; és a Gondviselés éppen akkor jár el jól, hogy ha garantálja azt, hogy egy adott sarki róka minden leszármazottja rendelkezni fog ezzel a vastag bundázattal (mintegy eleve elrendelve ennek a tulajdonságnak az ismételt megjelenését a következő generációkban).

A fajok változásának lehetősége nagy hangsúlyt kap Bonnet-nál 1770-től, amikor már a *palingenezis* elmélete gondolatrendszerének egyik legfőbb terminusa, amit magyarul újjászületésként adhatunk vissza. Itt már felveti a fajok tökéletesedésének lehetőségét. Nyilvánvaló, hogy Bonnet sokkal dinamikusabban fogja fel a preformáció elméletet, mint Leibniz, bár Leibniz is sokszor ingadozik ez ügyben, de nem mondhatjuk azt, hogy a tökéletesedés feltételezése egy az egyben felülírja a preformáció tan lehetőségét. Nézzük meg a következő szöveghelyet az 1770-es műből:

⁴⁵³Az idézet bár Bonnet-tól származik, én Szabó T. E. Attila *A természet vizsgálásához* írott bevezetőjéből emeltem át, ahol sajnos konkrét hivatkozás nem található a passzust illetően, csak annyit tudhatunk meg a bevezető szerzőjétől, hogy ez a gondolat a magyar kötetben nem kapott helyet. Lásd: Szabó T. E. A.: Bevezető. In Bonnet, C.: *A természet vizsgálása*, Kritérion Könyvkiadó, Budapest, 1974. 26.o.

„Bármennyire erőlködnek is az *epigenézis* mai híve, úgy találom, hogy egyáltalán nem sikerült mechanikus magyarázatot adniok az élőlények első kialakulására. (...) De ha kezdettől fogva minden előre meg volt formálva, és semmi sem jöhet létre a nemzés következtében; ha mindaz, amit helytelenül származásnak (*génération*) nevezünk, csupán annak a kifejlődésnek (*développement*) az elve, amely láthatóvá és tapinthatóvá teszi a korábban láthatatlant és tapinthatatlant, akkor két lehetőség közül kell választanunk: vagy már eredendően egymásba voltak skatulyázva a csírák, vagy pedig már eredetileg szanaszét voltak szórva a természet minden részén. Nem döntöttem a beskatulyázottság (*emboîtement*) és a szétszóródás (*dissémination*) között, csupán jeleztem, hogy a magam részéről a beskatulyázottság felé hajlok.”⁴⁵⁴

A tökéletesedés nem azt jelenti, hogy egy faj fejlődése során egyre jobban alkalmazkodik környezetéhez, mint ahogy azt az epigenézis feltételezné, hanem arról van szó, és éppen ezért nem vethetjük el a preformációt, hogy a tökéletesedés már eleve kódolva van a generációk egymásra következő sorozatában, mintegy a csírák egyre nagyobb tökéletességet hordoznak magukban. Ebben az értelemben valóban minden faj „újjászületik”, hiszen minden egyes generációval a tökéletesség egy magasabb fokát éri el. Így bár igaz, hogy az előformázott részek módosulnak, de ezzel egyidejűleg mégis a preformáció képes az állandóságot is garantálni, hiszen „ha a csíra csak általában képviseli az egyént, a rögzített fajhoz fűződő kapcsolatai általa megerősödnek: az alapvető fajstruktúra állandó marad.”⁴⁵⁵

Fontos viszont, hogy a változás mindig a tökéletesedés irányába mozdul el, és sohasem a degenerálódás felé.⁴⁵⁶ Ez egyértelműen fakad a lehető legjobb világ koncepciójából, hiszen, ha egy faj egy jobb állapotból egy rosszabb felé mozdulna el, az igen erős mértékben sértené ezt a kijelentést. Persze felmerül a kérdés, hogy hogyan lehet a világ a lehető legjobb, ha a benne teret kapott létezők csak folyamatosan érik el a tökéletesség újabb és újabb fokait? Egyrészt úgy gondolom, hogy a tökéletesedés ténye semmit nem befolyásol a változatosság és egyszerűség elvein, márpedig ennek a két elvárásnak a teljesülése adja a „legjobbság” kijelentésének bázisát. Másrészt egy tökéletesedő világ, a saját *lehetőségeihez* mérten még könnyen lehet a legjobb, hiszen, ha egy létező x világállapotban nem érte el azt a tökéletességét, amit csak y-ban fog elérni, akkor valószínűleg x állapotban nincs is lehetősége az y állapothoz rendelt fejlettségben létezni.

Óvatosnak kell lennünk viszont abban, hogyan is értelmezzük a palingenezist mint újjászületés. Úgy vélem, hogy Bonnet jelképesen használja ezt a terminust, és újjászületés alatt, a fajok megújulását, egy tökéletesebb formában való létrejöttét érti. Benedek István, aki a

⁴⁵⁴ *A filozófiai megújulás*, 65-66.o.

⁴⁵⁵ Az idézett eredetiben angolul: „If the germ comes to represent the individual only in general, its ties to a fixed species are thereby strengthened: it is the basic species structure that remains constant.” Lásd: *Anderson*, 46.o.

⁴⁵⁶ Vö. Uo. 47.o.

magyar Bonnet interpretációban kitüntetett pozíciót élvez, hiszen az ő munkáin kívül alig található olyan írás, amely Bonnet-val foglalkozna, úgy véli, hogy a palingenezist az egyedek reinkarnációjaként értelmezhetjük,⁴⁵⁷ amivel nem tudok egyetérteni. De nézzük meg Bonnet mondatait a kérdéses szöveghelyen:

„Ugyanazt a progressziót, amelyet ma a szerves lények különböző rendjei közt találunk, kétségtelenül megfigyelhetjük majd a Föld jövőendő állapotában is, de más arányokkal, ahogyan az egyes fajok tökéletesedésének foka majd meghatározza. Kiemelkedő képességeinek megfelelően az ember átkerül egy más tartózkodási helyre, bolygónk állatai közt elfoglalt első helyét pedig átadja a majomnak vagy az elefántnak. Az állatvilágnak ebben az egyetemes helyretételében a majmok vagy az elefántok közt akad majd egy-egy Newton és Leibniz, mint ahogyan a hódok közt lesz Perrault és Vauban. A legalacsonyabbrendű fajok, mint az osztriga meg a polip, olyanok lesznek az új hierarchia legfejlettebb fajaihoz képest, mint amilyen a mai rangsorban a madár és a négy lábú az emberhez viszonyítva.”⁴⁵⁸

Bonnet véletlenül sem arról ír, hogy Newton vagy Leibniz újjászületik a hódok között, hanem azt fejezi ki, hogy éppen úgy, ahogy az ember történetében voltak nagy gondolkodók, mint például Leibniz, a hódoknak vagy más állatoknak is megvan a lehetősége arra, hogy legyen köztük egy olyan nagy filozófus, *mint* Leibniz volt egy másik faj esetében. S nagyon beszédes a szöveghely eleje is, ahol arról ír, hogy „az ember átkerül egy más tartózkodási helyre”, ami egyértelműen nem arra utal, hogy az ember mint faj eltűnik a létezők közül, majd újjászületik hódként és elefántként. Meglátásom szerint Bonnet itt az úrutazás lehetőségét veti fel, hiszen ezáltal kerülhet át az ember egy más *tartózkodási helyre*, ami egyben azt is magával vonja, hogy itt a Földön marad egy természeti rendszer, amelyben új keletkezik, hiszen a tökéletesség legnagyobb fokával bíró létező, azaz az ember, elhagyja a rendszert, és ezzel mintegy hiátust hagy maga után a legnagyobb létfokon, amit később a tökéletesedésük során más fajok betöltenek. Természetesen az egész rendszer együtt mozog, tehát ha az elefánt vagy a hód az ember szintjét betölti, akkor az alatta lévő összes többi létező egy létrafokkal előrébb mozdulni képes, hiszen ellenkező esetben bár a hód betöltötte a legfelső fok úrét, de saját eredeti fokán a hód is úrt hagyna, ezért egy alatta lévő faj azt szintén betölteni hivatott. Ráadásul a passzust úgy sem értelmezhetjük, hogy az ember új tartózkodási helye egy olyan túlvilági pozíció, ami esetleg nyitva hagyná a reinkarnálódás lehetőségét, mert Bonnet nem azt mondja, hogy az ember új formában (pl.: elefánt, hód) jelenik meg a rendszerben, hanem *új helyen*, ami magával vonja azt a megállapítást, hogy nem születhet újjá más fajban, mert akkor a hely a régi maradna,

⁴⁵⁷ Benedek I.: Bevezetés. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. 12.o.

⁴⁵⁸ *A filozófiai megújulás*, 66.o.

csak a forma lenne más. Tehát ha még az új helyet túlvilági tartózkodásként is értelmezzük (szerintem tévesen), az embernek akkor ott kell elfoglalnia a helyét, és a többi faj ugyan úgy tőle függetlenül fejlődne, mint azt az előbbiekben levezettem.

Bonnet-val kapcsolatban még egy dolgot érdemes megemlíteni, amivel viszont szembekerül választott mesterével Leibnizzel, ez pedig a lehetséges világok elmélete. Ugyanis az ilyen lehetőségekről a következőképpen ír: „Talán vannak olyan világok, melyek a mi földünkhöz hasonlítván tökéletlenebbek, úgyhogy azokban csak legalsó grádicsú valók vannak.”⁴⁵⁹ Ez leginkább az elégséges alap elve felől lenne problémás állítás, ha Leibniz tette volna, hiszen egy olyan világnak, amely nem a lehető legjobb, nincs meg az elégséges alapja. Bonnet mégis megengedi a feltételezést, hogy vannak ilyen világok is, ráadásul elvitatja azok maximalizált tökéletességét is azzal, hogy olyan kijelentést tesz, miszerint egy ilyen világban lehet, hogy csak alsó létfokú létezők vannak.

A tökéletesség és változatosság terminusai Diderot-nál is kulcsszavak. Utóbbival kapcsolatban ezt olvashatjuk: „Mintha a természet örömet lelné abban, hogy ezer meg ezer módon variálja ugyanazt a szerkezetet.”⁴⁶⁰ Sőt, a természet tökéletességére is történik utalás: „Az emberi munka eredményei mindaddig közönségesek, tökéletlenek és gyengék maradnak, míg célul nem tűzik ki a természet pontosabb utánzását.”⁴⁶¹ A teremtett természet a mérce, az ideál, amit az emberi tevékenységnek mértékül kell használnia, bár a későbbiekben megjegyzi, hogy a természet „lassú léptékkal halad célja felé”,⁴⁶² és ebben a szakaszban egy némileg elmarasztaló hangsúly is szerepet kap. Csakúgy, mint a Vernet-séta egy passzusában is, ahol a tölgyfa leveleit nevezi „közönségesnek és szokványosnak”.⁴⁶³ Mindemellett átveszi azt a leibnizi nézetet is, hogy a világban nincs két teljesen azonos létező.⁴⁶⁴ Nem kétséges, hogy a világ elrendeződését Diderot is egy rend mentén képzele el, de Leibnizhez képest világfelfogása, és a fajfejlődésről alkotott elmélete sokkal dinamikusabb. „Az általános rend szüntelenül változik. Miként maradhat a faj tartalma ugyanaz e változás közepette? Csak a molekula marad fenn örökre és változatlanul” -írja.⁴⁶⁵ Az idézetben feltett kérdésre hasonló választ adhatunk mint Bonnet-nál; a fajt felfoghatjuk mint keretfogalom (ezt Bonnet esetében fajstruktúráként említettük), azaz a faj megad bizonyos kereteket, amin belül egy egyed különböző változatokat

⁴⁵⁹ *A természet vizsgálása*, 51.o.

⁴⁶⁰ *GTÉ*, 76.o.

⁴⁶¹ Uo. 95.o.

⁴⁶² Uo.

⁴⁶³ Diderot, D.: Vernet-séta. In Diderot, D.: *Esztétika, filozófia, politika*, szerk. Kovács E., Penke O. Szász G., L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2013. 21.o

⁴⁶⁴ *GTÉ*, 115.o.

⁴⁶⁵ *A fiziológia elemeiből*, 296.o.

felvenni képes, illetve ezen kereteken belül a fejlődés is adott számára, de ugyanakkor a struktúra biztosít egy viszonylagos állandóságot, ami mind a faj egyedeinek működését alapvetően szabályozza, mind olyan tulajdonságkomplexumokat magába foglal, ami egy faj esetében állandónak tekinthető (pl.: változatlan tulajdonság, hogy a kutyáknak négy lába van, de méretük, szőrzetük milyensége igen gazdagon változhat).

Ami viszont Diderot-nál különösen érdekes az az, ahogyan a rend (a természet) leleplezi önmagát, a Diderot által szörnyeknek nevezett jelenségekben; és ez csakis azért lehetséges, mert a szörnyek is a természet részei.⁴⁶⁶ Mai fogalmainkkal élve a szörny alatt Diderot olyan egyedeket érthet, amelyek valamilyen mutáción estek át, esetleg hiányosságokkal születtek. „Mi az, hogy szörny? Olyan lény, amelynek tartalma összeférhetetlen a fennálló renddel.” -írja.⁴⁶⁷ Azt mondhatjuk, hogy Diderot-nál is igen hangsúlyosan megjelenik a komposzibilitás, hiszen ezt látjuk a szörny problémában is, egy olyan létező, amely nem komposzibilis más létezőkkel, a harmóniával, ezáltal gyakran szaporodásra is képtelen. Éppen ezért „a szörny megszületik és elmúlik.”⁴⁶⁸

Legjobb-e a fennálló világ? -kérdzhetjük Diderot-tól is. Bár kétségtelen, hogy a természet változatossága és tökéletessége nem kerül megkérdőjelezés alá, azt mégis kimondhatjuk, hogy Diderot szerint ez nem a lehető legjobb világ! „Nem tudom lehetséges-e olyan rendszer, amelyben minden a legjobban van; de tudom, hogy elképzelhetetlen” -írja a *Bevezetés az alapelvekbe* egyik fontos lábjegyzetében.⁴⁶⁹ Ezt azzal indokolja, hogy a világnak természetes része a szenvedés, a hiányérzet. Ugyanis, ha nem lennének a nélkülözés különböző formái, mint mondjuk a szomjúság vagy az éhségérzet, akkor nem lenne semmi, ami az élőlényeket arra ösztönözné, hogy táplálékot vegyenek magukhoz; ez pedig azt vonná maga után, hogy lehetséges, hogy fájdalom nélkül, de elpusztulnának éhhalálban, vagy szomjhalálban. A gondolatmenetből viszont jól látható, hogy hasonlóan Leibnizhez, a természet törvényeit Diderot is megváltoztathatatatlannak veszi, tehát nem úgy érvel, hogy elképzel egy olyan világot, ahol nincs nélkülözés, mert nincsenek biológiai szükségletek. Nem, a biológiai szükségletek az alap, és ehhez mérten ítéli meg a nélkülözés szerepét és funkcióját. Leibniznél a világ nem működhetne másként, mert ha lenne egy jobb működési arány (az optimum elvnek megfelelően), akkor az létezne, hiszen csak a legjobbnak van meg az elégséges alapja. Diderot,

⁴⁶⁶ Székési D.: „Minden átalakul és elmúlik” - *Emberkép Diderot természetfilozófiájában*. Ráció Kiadó, Budapest, 2016. 155-159.o.

⁴⁶⁷ *A fiziológia elemeiből*, 296.o.

⁴⁶⁸ Uo.

⁴⁶⁹ Diderot, D.: *Bevezetés az alapelvekbe*. In: Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 203.o.

aki nem Isten, hanem a természet „fejével” gondolkodik, azt mondja nem lehetne másképp, hiszen a természet így működik. Nem azért, mert így a legjobb, hanem azért, mert ez valósult meg rajtunk kívülálló folyamatok következményeként. Ezért is írja, hogy „Pope nagyon jól bizonyítja Leibniz után, hogy a világ csak az lehet, ami.”⁴⁷⁰

III.1.3. Preformáció és változatosság Leibniznél

A preformációval alá lehet támasztani a leibnizi gondolkodáson belül változatosság létének *folytonosságát* is, hiszen egy statikus fajfelfogás a változatosság elvvel történő összeegyeztetés során sem okoz anomáliát. Ugyanis, ha egy olyan világról beszélünk, amely létrejöttkor a lehető legváltozatosabb, akkor ennek a világnak – hogy ezt az attribútumát megtarthassa – folyamatosan újra kell termelnie a már meglévő változatosságot. Márpedig a preformáció ezt biztosítani képes, hiszen a már meglévő fajok jelennek meg újra és újra, minőségi változás nélkül. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az individualizáció elve továbbra is érvényes, minden új egyed képvisel valami egyedit, de a preformáció logikája alapján ez az egyedi jelleg sohasem a faji jellemzőkben jelentkezik (pl.: bizonyos értékhatárok között változnak a szarvasagancsok méretei, sőt formái is, talán nem is találunk két teljesen egyformát közöttük, de mégis az a jellemző, hogy egy szarvasnak agancsa van, változatlanul tekinthető faji jelleg). Azt mondhatjuk, hogy Leibniznél a faj egy olyan terminus, ami megteremt „az egységet a sokféleségben”.⁴⁷¹ Az újabb és újabb egyedekkel a fajok szintjén minőségileg semmi új nem keletkezik, de ezáltal nem is vész el, ha a preformációt mint statikus fajfogalmat tételező folyamatként értelmezzük. Olvasatomban, jelen esetben a változatosságot *ismétlődő változatosságnak* nevezhetjük, amely bár paradoxul hangzik, mégis azt hivatott jelölni, hogy az eleve elrendelt harmóniának és a preformációnak köszönhetően a változatosság legnagyobb foka megszakítások nélkül újratermelődik. Az újabb generációk megismétlik az őket megelőzőket, így a világ sokszínűségének reprodukciója biztosítottá válik. Ez Isten célja is, ezért a világ élőlényeit ösztönnel látta el, amely Leibniz meglátása szerint, a gyengédség forrása. Az ösztön szaporodásra ösztökél, tehát felfoghatjuk úgy, mint egyfajta isteni iránymutatást,⁴⁷² a szaporodás kívánalmát, a változatosság fenntartása érdekében, hiszen ha egy faj abbahagyná szaporodást, az egyben azt is jelentené, hogy ez a faj eltűnik a világ-egészből, ennek pedig az lenne a következménye, hogy sérül a sokszínűség elve, hiszen az ezt a fajt

⁴⁷⁰ Uo.

⁴⁷¹ Smith, 335.o.

⁴⁷² Leibniz, G. W.: Observations on the Book Concerning 'The Origin of Evil' Published Recently on London. In: Leibniz, G. W.: Theodicy - Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, szerk. Farrer, A., Oxford:BiblioBazaar, 2007. 10. paragrafustól.

nélkülöző világ kevésbé lenne változatos, mint az az állapota, ami akkor volt, amikor ez a faj is képviseltette magát benne.⁴⁷³ Az ismétlődő változatosság tétele az egyszerűség elvével is harmóniát mutat, hiszen azzal, hogy pusztán megismétlődik, ami már eleve adott volt, nem kell mindig újra tervezni a rendszert, nem borul fel a létezők láncának rendje, hiszen ha a preformáció minden fajt (minden láncszemet) újra és újra kitermel, ráadásul ugyanabban a minőségben, akkor nincs mi konfliktust okozna a viszonyrendszerben.

Bár az elhangzottak egy koherens és végletekig statikus fajfelfogást vetítettek elénk, mivel a preformáció felől közelítve egyszerűnek tűnik az, ahogy Leibniz a fajok kérdéséhez viszonyul, sőt, a fogalom használata azt sugallja, hogy Leibniz nem vesz tudomást fajok kihalásáról és átalakulásáról, ezt mégsem jelenthetjük ki, mert más írásaiban,⁴⁷⁴ a korábbival ellentétes fajfelfogás is kirajzolódik a szemünk előtt, ami a preformáció egy sokkal dinamikusabb értelmezésére kényszerít minket. A szövegből az olvasható ki, hogy sem az nem tartható álláspont, hogy Leibniz szerint ne változna radikálisan egy faj egyedeinek száma bizonyos idő elteltével, sem az, hogy egy adott faj ne menne keresztül változáson, ha azt hosszú időn keresztül vizsgáljuk, ráadásul ennek a két ténynek érveléseiben fontos szerepet is szán. Ez magyarázatot adhat arra is, hogy bár a preformáció tana nagyon kézenfekvő lenne Leibniz számára saját rendszerének igazolására is, érvként használhatná az eleve elrendelt harmónia, vagy éppen a változatosság bizonyítása mellett, szövegeiben mégis elhanyagolja a terminus használatát; lényegében az említett teodiceai szöveghelyek mellett, ahol elfogadóan nyilatkozik a preformációról, nem igazán találhatunk más hivatkozást a fogalomra, ami alátámasztja azt a felvetést, hogy a preformáció statikus felfogása, a leibnizi rendszerrel történő kompatibilitása ellenére is, túl merev felfogás volt Leibniz számára.

Vizsgáljuk meg elsőként az egyedszám változásának kérdését! A változatosság elve arra engedne következtetni, hogy az egyedszám nem változhat, hiszen akkor a világ egy időpontban kevésbé változatosabb lenne, mint egy másikban, az egyedszám növekedésétől és csökkenésétől függően. Nem mondhatnánk, hogy egy világ a lehető legváltozatosabb, mert megtörténhet, hogy egy következő időpontban, az egyedszám növekedésével sokkal változatosabb lesz, vagy éppen ennek csökkenésével, egy már megtapasztalt lehetséges állapothoz mérten kevésbé változatos. Mivel minden egyed a faji jelleg mellett valami

⁴⁷³ Természetesen az embernek Leibniznél megvan a maga szabadsága, hogy ezt az iránymutatást semmibe vegye; erről bővebben majd a negyedik disszertációs fejezetben esik szó. Annyit viszont mégis érdemes már itt megjegyezni, hogy a szabadság ilyen típusú felfogása egyébként Malebranche-nál is megjelenik. A francia gondolkodónál, mint azt említettem, az ember szabadsága a gyönyörök „nem leküzdhetetlen voltából” fakad. Itt is ezt látom visszaköszönni, az ember szabadsága lehetővé teszi az iránymutatás, ráadásul a gyönyört okozó iránymutatás leküzdését. Malebranche szabadságfelfogásához lásd: *Malebranche értekezés*.

⁴⁷⁴ Legfőbbképpen: *ÚÉ*-ben.

individuálisat is képvisel, így a változatosság függése az egyedszámok változásától magától értetődik. Mégis, az állandó egyedszám elméletét Leibniz egyértelműen elveti, sőt a lélekvándorlás ellen, annak is azon típusának cáfolatára használja fel, amely szerint, ha egy élőlény meghal, annak lelke fajának egy új egyedében ölt újra testet,⁴⁷⁵ mintegy így állandósítva a szám változatlanságát. De éppen annak feltételezésével, hogy az egyedszám nem állandó, tudja bizonyítani azt, hogy a lélekvándorlás nem létezik. Az egyedszámok radikális változása azért is sarkalatos, mert előfeltétele annak, hogy egyáltalán beszélhessünk fajok kihalásáról; állandó egyedszám feltételezése mellett ez a probléma értelmezhetetlen lenne.

Ha a leibnizi életművet egyben tekintjük át, észrevehetjük, hogy Leibniz álláspontja is változott, másként gondolkodott fiatalon a fajok kihalásának lehetőségéről, mint későbbi írásaiban. Kutatásai során Claudine Cohen fedezte fel,⁴⁷⁶ hogy van egy korai Leibniz levél, a svéd Sparwenfeldnek címezve (aki leginkább Oroszországban tett utazásáról és erről írott beszámolójáról, illetve Szibériáról készített térképe alapján volt ismert és elismert a korszakban),⁴⁷⁷ amely a filozófus egészen meglepő felfogását tartalmazza a fossziliák keletkezésével kapcsolatban. Ekkoriban ugyanis Leibniz tagadta a fossziliák szerves eredetét, azokat a föld kísérletezésének, a föld játékának tartotta, és a földmozgásoknak tulajdonította őket. Később viszont – nagy valószínűséggel Steno dán természettudós hatására – felülbírálja korábbi nézeteit, és *Protogaea*⁴⁷⁸ című geológiai munkájában már szembeszáll fiatalkori elképzelésével, és elismeri a fossziliák szerves eredetét. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy ekkora már a tudományos közeg hozzáállása is változott a témát illetően, hiszen a XVII. század éppen az a korszak, amely elsőként dokumentál kellő tudományosággal egy Angliában talált *Megalosaurus* állkapocsontot.⁴⁷⁹ Márpedig, ha elfogadjuk, hogy a fossziliák régen kihalt élőlények szerves maradványai, akkor nehezen tagadható a tény, hogy a föld története során fajok tűntek el, és újak jelentek meg, így Leibniz is álláspontja megváltoztatására kényszerült.

Érdekes kérdéseket rejt magában a fajok fejlődésének és degenerálódásának folyamata is a leibnizi rendszeren belül. Leibniz elismeri a fajok keresztezésének lehetőségét, ezzel kapcsolatban így ír: „A növényeknél a fajok keresztezése, sőt egyazon fajon belüli változások is nagyon sikeresek”,⁴⁸⁰ márpedig, ha képesek vagyunk fajokat keresztezni (tehát a minőségek

⁴⁷⁵ Lásd: *ÚÉ*, 209.o.

⁴⁷⁶ Cohen, C.: Un manuscrit inedit de Leibniz (1646-1716) sur la nature des "objets fossiles". *Bulletin de la Société Géologique de France*, 169(1), 1998.

⁴⁷⁷ Sparwenfeld térképéről lásd: Bagrow, L.: Sparwenfeld's Map of Siberia. *Imago Mundi*, 4(1), 1947.

⁴⁷⁸ Leibniz, G. W.: *Protogaea*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

⁴⁷⁹ Lásd: Buckland, W.: Notice on the *Megalosaurus* or great Fossil Lizard of Stonesfield. *Transactions of the Geological Society of London*, 1(2), 1824.

⁴⁸⁰ *ÚÉ*, 295.o.

egy új kombinációját létrehozni), akkor ez mégis arra utal, hogy a változatosságot nem kezelhetjük olyan állandónak, mint eddig tettük. A jelenségek szélesebb körű repertoárját vezeti fel egy olyan világ, ahol a keresztezés törvényeit kihasználva megjelenik az öszvér, mint egy olyan, ahol az öszvér lehetősége csak, mint potencialitás adott. Ugyanígy, manapság már sokkal többféle kutyafajtát ismerünk, mint pár száz évvel ezelőtt, ami kétségtelenül változást okozott a világ sokszínűségében. Márpedig a fajok keresztezésével Leibniz szerint is új fajok jönnek létre: „azt látjuk, hogy a keresztezett növények képesek új fajukat megtartani” -írja.⁴⁸¹

A statikus fajértelmezés azért sem tartható, mert Leibniznél találhatunk olyan gondolatokat is, amely a környezet okozta változásokat hangsúlyozza ki. Ezt az álláspontot erősíti meg Smith is,⁴⁸² aki gondolatmenetét leginkább az *Otium Hanoveranum* gyűjteményben talált Leibniz szövegekre alapozza. Smith kutatásaira támaszkodva azt mondhatjuk, hogy ezekben a szövegekben többször is előkerül a környezeti hatás fajfejlődést befolyásoló szerepe, azaz Leibniz elismeri, hogy például növények külső tartós behatás következményeként jobba válhatnak vagy elfajulhatnak, de a kor egyik nagy utazójának Berniernek a gondolatait is osztja, aki az embereket osztotta különböző rasszokba, és a különbségeket a környezetnek tulajdonította.

Mind a keresztezés lehetőségének a ténye, mind a környezeti hatás elismerése, arra figyelmeztet: ahogyan Leibniz a preformáció fogalmát használja, azt nem a teljes mértékű megformáltság értelmében teszi. Ebből a szempontból rendkívül informatív, amit a leszármazási vonalokról (*series generatiorum*) olvashatunk műveiben. „Talán valamikor, vagy valahol a mindenségben az állati fajok jobban alá vannak, voltak vagy lesznek vetve a változásnak, mint mostanság körülöttünk, és több olyan állat, amelyekben van valami a macskából, mint az oroszlán, a tigris, a hiúz, ugyanabból a leszármazási vonalból eredhetett, és most mintegy a régi macskafaj új alosztályának tekinthető” – említi az egyik szöveghelyen.⁴⁸³ Nem mondhatjuk, hogy a leszármazási vonal „kezdő” tagja, azaz az az egyed, amit önkényesen kiindulópontunkul választunk, egyszerűen csak reprodukálta magát és növekedésnek indította a már benne eleve megformáltat. Ez az interpretáció azt követelné meg, hogy az oroszlán és a tigris két, egymástól teljesen független leszármazási utat járjon be. De a fentebbi idézet épp

⁴⁸¹ Uo. 293.o.

⁴⁸² *Smith*

⁴⁸³ *ÚÉ*, 295.o.

annak a lehetőségét fogalmazza meg, hogy az oroszlán és a tigris, leszármazásukat tekintve, ugyanannak a fajnak az örökösei.

Alapvetően Leibniz két lehetőséget jár körül, amikor a különböző fajok viszonyát megállapítja: a külső jegyek hasonlóságát alkalmazza, s gyakran ennek segítségével vezet vissza a potenciális leszármazási vonalakat, illetve valami adott fajra jellemző specifikumot keres, azaz „valami lényeges és változatlan természetet föltételezünk bennük, mint amilyen például az emberben az ész” -írja.⁴⁸⁴ Amde látja az első lehetőségben rejlő hibákat is:

„A származás vagy a leszármazási vonal legalábbis erős valószínűséget (vagyis ideiglenes bizonyítékot) nyújt, és mondtam már, hogy ismertetőjegyeink igen sokszor csak hozzávetőlegesek. A leszármazási vonalat néha meghazudtolja az alak, amikor például egy gyermek nem hasonlít apjára és anyjára. És az alakok keveredése sem mindig ismérve a fajok keveredésének, mert megtörténhet, hogy egy nőstény olyan állatot hoz világra, amely más fajhoz látszik tartozni (...)”⁴⁸⁵

Azt mondhatjuk, hogy a külső ismertetőjegyek a legtöbbször jó iránytűnek bizonyulnak a fajok eredetének visszavezetésében, néha mégis megcsalhatnak minket. Viszont ezek a külső jegyek nem befolyásolják azokat a tényezőket, amelyek a faj belső lényegét alkotják, a korábban említett változatlan természetet. Meglátásom szerint, ez a kettőség bizonyítja Leibniznél, hogy a preformációnak még úgyszólván van helye a koncepcióban, hogy elfogadjuk azt, hogy az idők folyamán a fajok változnak, átalakulnak. Egyrésztől vannak a külső jegyek, amelyek a környezet, a keresztezés hatására változáson eshetnek át, de van egy belső lényeg, amely állandó, szülőről utódra száll, amelyre valóban igaz, hogy változások nélkül reprodukálja önmagát.

Látnunk kell viszont, hogy az élőlények fajokba történő csoportosítása Leibniznél, mint episztemológiai probléma is jelentkezik és nem csak abban az értelemben, hogy a külső jegyek okozta tévedések nem helytálló következtetések levonására vezethetnek bennünket. Felveti a taxonómia lehetetlenségét, hiszen az ember a fajok kategorizációja során még nagy erőfeszítéseket téve sem lesz képes „tökéletesen meghatározni a species infimas-t, a legvégső fajokat”,⁴⁸⁶ bár meg kell jegyeznünk, hogy ebben a passzusban nem csak biológiai fajokról, hanem ideáink (belső mentális tartalmaink) kategorizációjának teljességét átható problémáról van szó. De mivel a gondolatmenetben találhatunk növényekre történő utalást is, közvetlenül az előző citátum előtt, „s mikor azt hisszük, nagyon jól leírtunk egy növényt, valaki hozhat

⁴⁸⁴ Uo. 303.o.

⁴⁸⁵ Uo. 293.o.

⁴⁸⁶ Uo. 230.o.

egyed Indiából, melyben meglesz minden, amit definíciónkba foglaltunk, s amit mégis egy másik fajhoz tartozónak fogunk elismerni” – írja,⁴⁸⁷ ebből arra következtethetünk, hogy a végső fajok elmélete a biológiai taxonómiára is kiterjeszhető. A probléma viszont abban gyökerezik, hogy „a fizikai fajokról alkotott definícióink csak ideiglenesek és a mi ismereteinktől függenek”.⁴⁸⁸ Fennáll a veszély, hogy saját megismerőképességünk korlátai miatt - hiszen mégsem gyakorolhatjuk Isten korlátokat nélkülöző tudását – rosszul ítéljük meg a fajok közötti viszonyt, azok változásait, a leszármazásuk lehetőségeit. A fajokba történő rendezés csak egyfajta kompenzáció, amit avégett kell alkalmaznunk, hogy nem láthatjuk át a teljes rendet, mint Isten, egyetlen pillantással, ezért igyekszünk saját, gyakran pontatlan fogalmainkkal lefedni a jelenségek sokaságát. S egyet kell értenünk Lorin Andersonnal,⁴⁸⁹ aki leginkább a már említett Bonnet taxonómiája kapcsán elemzi a fajokba történő kategorizáció problematikáját és jut arra a következtetésre, hogy a kategóriák esetlegességének feltételezése szükségszerű Bonnet-nál⁴⁹⁰ (és szerintem Leibniznél is), mert ha a merev kategorizáció tökéletes leképezése lenne a világban fennálló viszonyrendszernek, akkor a természetben igen is lennének ugrások, mikor mondjuk a kutyafélékről a majmok csoportjába akarnánk eljutni. Ha merev kategóriák vannak, akkor a kategóriák között törések is felfedezhetőek. Ezt már Kant is észrevette, aki leírta, hogy az ilyen típusú eljárás bár kielégíti az igényt egy szisztematikus egység kialakítása iránt, de nem a természet valódi rendjét képezi le, hiszen ott a „lépcsőfokok” között túl nagy a szakadék: nincs valódi láncolat, nincs valódi kontinuum átmenet az élőlények között.⁴⁹¹ Anderson nyomán azt mondhatjuk, hogy kategóriáinkhoz mégis ragaszkodunk, mert általuk, ha nem is tökéletesen, de megközelíthető és leképezhető a világban lévő harmónia, ami a dolgokat övezi, sőt, úgy látja, hogy Bonnet munkamódszere is ezen harmóniát szem előtt tartva szerveződik, hiszen a francia gondolkodó egyszerre több tudományterületet mozgat szövegeiben, mondhatni mindent mindennel összekapcsol, épp úgy, ahogy a leibnizi világkép

⁴⁸⁷ Uo. 231.o.

⁴⁸⁸ Uo. 295.o.

⁴⁸⁹ Anderson

⁴⁹⁰ Bonnet erről így ír: „A természetbúvár összeszedi a jellegzetességeket, tanulmányozza, leírja, és összeállítja belőlük azokat a tudományos némenklatúrákat (nevezéktanokat), amelyeket növénytan és állattan néven ismerünk. Miközben arra törekszik, hogy minden szerves lényt osztályokba, nemekbe és fajokba soroljon, észre kell vennie, hogy a természet kategóriái nem választhatók el egymástól oly élesen, mint a mesterséges kategóriák; a szomszédos osztályok vagy nemek közt közbenső fajokat figyel meg, amelyek láthatólag nem tartoznak jobban ide, mint amoda, és többé-kevésbé megzavarják a módszertani felosztásokat.” Lásd: *A filozófiai megújulás*, 65-66.o.

⁴⁹¹ *TÉK*, 534.o. Kantnál ráadásul egy természetfeletti rendező feltételezési is problematikus, ugyanis úgy véli, hogy nehezen beszélhetünk a természet egységéről, amikor annak biztosítója egy olyan létező, ami a renden kívül helyezkedik el. Lásd: Uo. 551.o.

kapcsán is állíthatjuk, hogy az összhang mindent összekapcsol, ami jelenségként adott a világban.

III.1.4. A problémák megoldási lehetőségei

Mint az előző szakaszban tárgyalásra került, nehezen egyeztethető össze a Leibniz által oly fontosnak tartott változatosság elve a fajok keletkezésének és kihalásának jelenségével. Ha viszont nem csak elfogadjuk az ellentmondás tényét, hanem igyekszünk is megoldani azt, meglátásom szerint három lehetőségünk van, hogy leibnizi keretek között feloldjuk az anomáliát.

Az első megoldás rendkívül kézenfekvőnek tűnik, hiszen azt mondhatjuk, hogy a fenti kijelentések ismeretének fényében a világot érintő lehető legnagyobb változatosság ténye nem tartható, hiszen hol több, hol kevesebb faj befolyásolja a sokszínűség változását, ezért az elvet el kell vetnünk, mint univerzálisan alkalmazható kijelentést. Bár ezzel valóban eltűnne minden nehézség, amely a vizsgált kérdést illeti, a megoldás mégsem komolyan vehető, mert a leibnizi életműben a változatosság elve folyamatosan jelen van, és nagyon fontos konceptuális jelentősége van. Ha a változatosság elv nem állandóan érvényben lévő világtörvény, akkor Leibniz érvelése összeomlik, éppen ezért nem is találhatunk olyan szöveghelyet, ahol kételkedne ennek az elvnek az érvényességében. Éppen ezért ez a megoldás nem jelent valódi orvosságot problémáinkra.

Nézzük meg a második megoldási lehetőséget! Fogadjuk el, hogy a sokszínűség elv állandóan érvényben lévő, mindig igaz kijelentés világunkra. Ez viszont nem zárja ki azt, hogy az elv teljesülésének kritériumai időről-időre változzanak. Feltételezhetjük például azt, hogy igen, a világ mindig a lehető legváltozatosabb, az adott *világállapot* lehetőségeinek megfelelően. Ez azt jelenti, hogy a világ minden állapotában teljesül az elv, de minden világállapot más és más lehetőségpotenciállal rendelkezik. Így megeshet az, hogy *A* világállapotban csak x számú faj létezésének van élettere, de *B* világállapotban ez a szám már $x+1$, míg *C* állapotban csak $x-1$. Ekkor valóban igaz, hogy a világállapothoz mérten a lehető legtöbb faj jelenik meg, tehát a világ(állapot) a lehetőségeihez mérten a lehető legváltozatosabb.

Bár ez a megoldás racionálisan tartható, a leibnizi filozófia attitűdjeivel mégis nehezen összeegyeztethető. Leibniz úgy vélte, hogy még megannyi ember által elkövetett rossz ellenére is sokkal jobb, Istennek sokkal jobban tetsző és megfelelő egy olyan világ, ahol szabad lények szabadon cselekednek, mint egy olyan, amelyet lelketlen automaták népesítenek be, akik csak

a jóra képesek.⁴⁹² S éppen ez a szabadság hiányzik ennek a megoldásnak a keretei közül, hiszen, ha minden világállapotban rögzítve van, hogy egyszerre hány faj lehet jelen, akkor a determináció falába ütközünk, hiszen semmi értelme állatvédő programokat hirdetni, vagy környezetvédelmi intézkedéseket tenni, mert azok teljesen irrelevánsak és hatástalanok. Hiába akarunk megvédeni egy fajt, ha az Isten által pusztulásra ítéltetett, mert ha a lehető legnagyobb sokszínűség az adott állapotban x , akkor már nincs lehetőség $x+1$ -re. Tehát, ha ezt a megoldást fogadjuk el, akkor az ember nem élhet szabadságával, a környezet és fajok számának változásai előre meghatározottak. Természetesen a meghatározottság itt, mint metafizikai meghatározottság értendő, és nem a környezet ember által alakíthatóságának függvénye. Nem arról van szó, hogy az ember szabad tevékenységének köszönhetően csökken az állatfajok élettere, és a lecsökkent élettérhez rendelünk egy maximum számadatot. Ebben az esetben ugyanis arról lenne szó, hogy a vizsgált világállapotban lehetősége lenne sokkal több fajnak megjelennie, mint amennyi ténylegesen megjelenik, csak az emberi tevékenység ezt negatív irányba befolyásolja. De Leibniznél Isten azért választja ezt a világot, mert a lehető legsokszínűbb minden lehetőség közül, ami egyértelműen arra utal, hogy ez az állítás az emberi tevékenységtől függetlenül igaz!

Vizsgáljuk meg a harmadik megoldási lehetőségünket! Már az előző szakasz záró bekezdésében előkerült, hogy az emberi perspektíva, hogy az ember látja a világot, az isteni világlátáshoz képest meglehetősen hiányos, elégtelen. Induljunk ki ebből, és mondjuk azt, hogy az állítás, hogy ez a világ a lehető legváltozatosabb a jelenségek tekintetében egy Isten által, isteni perspektívából tett kijelentés. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy az örökkévalóság szemszögéből teljesen más jelent egy faj léte és kihalása, mint az ember perspektívájából. Ha az örökkévalóság felől közelítünk, lényegtelen, hogy egy faj kihalt vagy sem, hiszen része volt a világ-egésznek. Mindezt szemléletessé úgy tehetjük, hogy elképzelünk egy isteni „cheklist”-et, ahol Isten kipipál minden olyan listán szereplő tételt, amely egy bizonyos időszakban megjelent a választott világban. Mivel Isten az örökkévalóság szempontjából ítél, ezért mellékes, hogy a dinoszauruszok korábban voltak, most pedig nincsenek, mert így is megjelentek a világban, a világ részei voltak. Ekképpen a világ a lehető legváltozatosabb, nem minden időpillanatban, hanem időtől függetlenül, egészben tekintve, hiszen a lehető legtöbb faj jelent meg benne idői kibomlása során, egymást gyakran felváltva, lecserélve. Az isteni és emberi szemszög szeparációja megfelel Ortega Y Gasset Leibniz interpretációjának is,⁴⁹³ aki szerint, mint már korábban elemeztük, Leibniz optimizmusa *a priori optimizmus*, azaz Isten

⁴⁹² Pl.: *Theodicy*, 120. par.

⁴⁹³Vö. *EL*, 263-264.o.

még a világ megteremtése előtt kijelenti az általa választott rendszerről, hogy a lehető legjobb, így ez a megítélés független attól, hogy mi történik meg a világban, annak megteremtését követően.

Ez a harmadik megoldási lehetőség nem mond ellent a kompossibilitási elvnek sem, azaz – mint ahogy erről korábban már szó esett -, hogy minden lehetséges létező együtt nem kompatibilis, sőt, akár a fajok folyamatos változásának és cserélődésének bázisát is éppen ez az elv biztosíthatja. El kellett tűnnie a dinoszauruszok birodalmának, hogy megvalósulhasson az emlősök uralma, de így mégis helyet kaptak a dinoszauruszok is koncepcióban, és az ok-okozati láncolat sem szakadt meg, hiszen tovább élnek a mai fajokban.

III.1.5. Leibniz és környezetünk védelme

Mint közismert, a leibnizi filozófia sajátja, hogy a világot úgy képzei el, mint monászok (vagy monádok) szövődéke. Minden, ami létezik a világban, még Isten is, ezekből a szubsztanciákból, metafizikai pontokból épül fel.⁴⁹⁴ Bár a monászok önmagukban zárt rendszert alkotnak, Leibniz híres megfogalmazásában: „nincsenek ablakaik, amelyeken át valami beléphetne vagy távozhatna”,⁴⁹⁵ a világ-egész részeként, az ok-okozati láncolat tagjaként mégis folyamatos kapcsolatban vannak a világ működésével, sőt az individualizáció elvének köszönhetően, egy egyedi szempontból tükrözik vissza azt. S emlékezzünk vissza a Boros által mondottokra: az sem kizárható lehetőség, hogy egyfajta behatolás az egyszerűbbek részéről az összetettebbekbe mégis megtörténhet az imént idézett rigorózus citátum ellenére is.

Escribano-Cabeza elemzéseiből tudjuk, hogy Leibniznél számot adhatunk egyfajta biológiai infinitizmusról.⁴⁹⁶ Mint minden monász, az ezekből felépülő emberi egyed is mindig és mindenkor a természet része, a végtelen összeköttetések egy pontja, egy kapcsolati hálózat kicsiny eleme. A természet végtelen nagy halmazából bontakozik ki, a természet részeként, a természetben fejlődik, sőt, nem túlzás azt állítani, hogy a természettel együtt megy végbe fejlődése. Az individuum sem a monászok szövődékéből, sem a természet rendszeréből nem képes kiszakítani önmagát. Éppen ez fogja előrevetíteni Leibniz filozófiájának ökológiai aspektusát. Ha a környezet pusztul, akkor vele pusztul az ember is, mert a kettőt megszakíthatatlan kötelék kapcsolja össze.

⁴⁹⁴ Vö. *Monadológia*

⁴⁹⁵ Uo. 7. par.

⁴⁹⁶ Escribano-Cabeza, M.: Fish and fishpond. An ecological reading of G.W. Leibniz's Monadology §§ 63–70. *History & Philosophy of the Life Sciences*, 42(2), 2020.

Mindezt kiegészíthetjük Pauline Phemister nagyszerű meglátásával, miszerint „minden egyedi szubsztancia hozzájárul az egész tökéletességéhez a változatosság növelése és a rend fenntartása által”.⁴⁹⁷ Éppen ezért azt mondhatjuk, mindegyik szubsztancia önmagában értékes, pusztulása csak a rend, a világ tökéletessége és a változatosság kárára történhet meg, és ez éppígy igaz minden összetett szubsztancia, vagy még egyértelműbben, az élőlények viszonylatában is. Minden kihalt faj rombolja a rend és változatosság tényét, ami nyilvánvalóan Isten akaratával ellentétes történés, hiszen Isten soha nem akarja a rosszat, pusztán megengedi egy nagyobb jó, például az ember szabadságának biztosítása érdekében. A fajok pusztulása az emberi tevékenység következtében az eleve elrendelt harmóniát is veszélyezteti, zavart okozhat a világ természetes, Isten által elrendelt működésében, és ennek következményeit az embernek is viselnie kell. Mert bár az előző részekben megállapítottuk, hogy az isteni perspektívából tekintve kevésbé van döntő szerepe annak, hogy egy adott faj hogyan bomlik ki az időben, azt viszont fontos kijelentenünk, hogy az ember perspektívájából, a minőségi élet érdekében, illetve a minket gyönyörködtető változatosság okán egyáltalán nem közömbös az, hogy egy faj jelen van-e környezetünkben vagy pedig örökre elveszítjük azt.

Phemister felhívja a figyelmünket arra is, hogy Leibniznél a ratio-val rendelkező lényeknek kitüntetett szerepük van a rendszeren belül, hiszen az ilyen gondolkodó létezőknek kötelessége figyelembe venni a teremtett környezet ratio-val nem rendelkező részét is (pl.: a fajok sokaságát); mivel az ésszel rendelkező lény képes felfogni, hogy ez felbecsülhetetlen értékkel bír (pl.: a változatosság legmagasabb fokával, mint értékkel), és hogy a metafizikai-biológiai összetettség okán a természet nélkül ő is semmivé lenne. Phemister az öko-filozófus dilemmájának nevezi azt a problematikát, ami meglátása szerint a leibnizi filozófiában is tetten érhető, hogy megtaláljuk az egyensúlyt az egyén mint individuum és az egyén mint a számtalan kölcsönös viszonyal rendelkező, a természettől és minden más létezőtől függő entitás között.

Miért legyünk felelősséggel tehát a természet felé Leibniz szerint? Egyrésztől láthattunk egy racionális aspektust, azaz az ember eszét használva képes belátni, hogy a természet tönkretételével saját magát is a pusztulásba taszítja. Ugyanakkor a leibnizi gondolatoknak van egy nagyon erős etikai aspektusa is. Mint már korábban utaltam rá, az ember szabadságot kapott Istentől, de ezzel a szabadsággal jól kell élnie. De egyben ez azt is jelenti, hogy ha nem így tesz, és rossz tevékenységekben éli meg a kapott szabadságot, például a környezet szennyezésével újfajta betegségeket, éhínséget szabadít a világra, akkor ezért csak és kizárólag ő a felelős, nem pedig Isten.

⁴⁹⁷Phemister, P.: Leibniz and Ecology. *History of Philosophy Quarterly*, 18(3), 2001, 244.o.

Phemister Leibniz etikai értelmezésében még tovább megy. Úgy véli, hogy Leibniznél „az univerzum etikai rendjét a természet is őrzi”.⁴⁹⁸ Mit is jelent ez? A természet egyfajta eszköz Isten kezében, hogy általa jutalmazzon és büntessen. Ez a gondolat egyébként a korszak egy másik nagy filozófusától, a már említett Malebranche-tól sem volt idegen, aki egészen odáig megy, hogy kijelenti, az embernek van minden élőlény közül a legtöbb élősődője a világon; ezeket a kártevőket a teremtéskor Isten helyezte a természetbe, mint potenciális büntetőeszközök, hogy ha az ember vétkezik, aktualizálni tudja őket. Ezt pedig a bűnbeesés megtörténte után meg is tette.⁴⁹⁹ Phemister olvasatában Leibniznél mégsem erről van szó, Isten nem a természetbe bujtatott eszközök segítségével bünteti az embert, hanem maga a természet működése olyan, amely negatív behatásra negatívval reagál. Leibniznél elképzelhetetlen, hogy egy okot ne kövessen szükségszerűen okozata, hogy egy hatás egyszerűen eltűnjön a semmiben. Ha létrejön egy ok-okozati kapcsolat, egy hatás, akkor az már elpusztíthatatlan, maximum ellenhatás kiváltással korrigálható. Éppen ezért gondolja úgy Phemister is, hogy a leibnizi világkép természete úgy működik, hogy ha rosszat teszünk vele, akkor a természet visszabünteti azáltal, hogy az általunk tett rossz cselekedet, magában a természetben is negatív hatást szül, s mivel mi is elválaszthatatlan része vagyunk a rendszernek, ez a negatív hatás vissza hat ránk, minket is érint. Ha szennyezzük környezetünket nem bújhatunk ki a visszahatás alól, előbb vagy utóbb az a mi egészségünket is próbára teszi. Tehát a negatív hatást elszenvedjük már egyéni szinten is, de fajunk (leszármazottjaink) szempontjából sem közömbös, hiszen a fentebb kifejtettek alapján láthattuk, hogy egy faj fejlődését vagy épp degenerálódását nagyban befolyásolja környezete állapota.

Összeségében azt mondhatjuk, kiindulva Leibniz biológiai infinitizmusából, kiegészítve a Phemister által képviselt gondolatokkal, hogy a német filozófus fajfelfogása közel áll a kortárs szakirodalomban pánbiogeográfiaként emlegetett elméleti kerethez. Baptista, Aldana és Ambramson a következő definícióját adja a terminusnak: „Az élet és a környezet együtt fejlődik. Erős egymásrataltság van köztük.”⁵⁰⁰ Természetesen Leibniznél nem egy némiképp darwiniánus olvasatban kell elképelnünk az egymásra hatást, azaz, hogy a természet kihívásaira a fajfejlődés adaptív válaszokat ad, majd ez pedig visszahat a környezet más elemeire is, hiszen mint tisztáztuk, Leibniznél nagyon erős a környezeti hatás-ellenhatás viszonylatban megjelenő morális aspektus is. Éppen ezért fogalmaztam úgy, hogy közel áll (de

⁴⁹⁸ Uo. 254.o.

⁴⁹⁹ *Malebranche*, legfőképpen a 261. oldaltól.

⁵⁰⁰ Az angol eredetiben: „Life and environment evolve together. There is an intense codependence between them.” Baptista T., Aldana, E., Ambramson, C. I.: Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate? *SAGE Open*, January, 2019. 8.o. Később: *Baptista*.

nem azonos) elképzelése a pánbiogeográfiával, de annyit mégis biztosan kijelenthetünk, hogy az a közös pont, miszerint a környezeti változások vagy akár a környezetben okozott károk kivétel nélkül visszahatnak a létezőkre, és hogy a létezők (akár pusztító módon, de) hatnak a környezetre, illetve ahogy a pánbiogeográfia definíciója is megfogalmazta, hogy kölcsönös egymásra utaltságban vannak, az Leibniznél is elvitathatatlan. Egy negatív környezet degenerálódást indít a fajban, de a negatív környezet csak akkor lép fel, ha van egy faj (leginkább az ember ebben az esetben), aki negatív hatást váltott ki ebben a környezetben. Ne felejtjük, Leibniznél a környezet mindaddig optimális, és a lehető legjobb, az isteni szándék szerint, míg nem történik olyan beavatkozás, amely ezt negatív irányba módosítaná.

III.1.6. A lehető teremtmények legjobbika

A legtökéletesebb világ tézise egy érdekes kérdést implicál: mi a helyzet a lehető teremtmények legjobbikával? Szükségszerű-e, hogy a lehető legjobb világ a lehető legjobb teremtménynek is teret adjon, vagy lehetséges egy olyan világstruktúra, amelyről bár filozófiailag állítható, hogy a legtökéletesebb, mégsem ad teret a létező ezen kiváltságos formájának?

Megjegyzéssel kell kezdenem az alfejezetet, sőt, rögtön kettővel. Elsőként érdemes egyértelműsíteni, hogy a vizsgálódás a lehető legjobb teremtményt keresi, és nem a lehető legjobb létezőt. Mint már említésre is került, Leibniz filozófiájának központi magva, hogy Isten az egyetlen tökéletes létező, és Isten tökéletessége a világ minőségétől független. Isten tökéletes létezőként adott, de Isten nem lehet önmaga teremtménye. Nekünk a teremtmények között kell megtalálnunk a lehető legjobbat. Amikor mi a lehető legtökéletesebb teremtményt keressük, akkor azt a világon belül tesszük, ráadásul a lehető világok legjobbikán belül, aminek a későbbiekben nagy jelentősége lesz.

Második megjegyzésem kérdésfelvetéssel kapcsolatos, amely némi megkérdőjelezhető naivitást tükröz, hiszen amikor kijelentjük, hogy a vizsgálódás célja megtalálni, definiálni a lehető legjobb teremtményt, akkor mégiscsak egy olyan dolog után kutakodunk, amelyhez kapcsolódóan Leibniznél konkrét és megkérdőjelezhetetlen kijelentést kapunk. „Márpedig a legtökéletesebb az összes lény közül –akik a legkevesebb helyet foglalják el, vagyis a legkevésbé akadályozzák egymás – a szellemek, melyek tökéletességei az erények” – írja Leibniz a *Metafizikai értekezésben*.⁵⁰¹ Akkor mégis mi értelme a vizsgálódást végigvinni? Erre azt a választ tudom adni, hogy bár Leibniz egyértelműen jelzi véleményét a legtökéletesebb teremtményt illetően, mégis érdemes megvizsgálni azt, hogy ez a kijelentés

⁵⁰¹ *MÉ*, 5. par.

magával a filozófiai rendszerrel valóban konzisztens-e, vagy pedig felmerülnek más lehetőségek is, amelyeket bár el lehet vetni, de az elvetéshez filozófiai indoklás szükséges. Egy párhuzammal élve, gondolhatunk itt a descartes-i filozófiára is: bár Descartes kijelenti (tisztán és világosan), hogy két szubsztanciát különböztethetünk meg, a gondolkodást és a kiterjedést, mégis miután bevezeti Istent a rendszerébe, a két szubsztancia elmélete többé nem tartható fenn. Mert immáron vagy egy szubsztanciát kell feltételezni (Isten) és annak két tulajdonságát (ahogy a problémát Spinoza orvosolja), vagy hármat, de akkor a két szubsztancia viszonyát mindenképpen tisztázni kell a harmadikkal, azaz Istennel. Én így közelíték Leibnizhez is: bár lehet, hogy egyértelmű kijelentést tesz, a kijelentés viszonyát mégis érdemes tisztázni rendszerének más állításaival, meg kell nézni más lehetőségeket, és a filozófia munka lényegében abban áll, hogy bizonyítsuk, hogy ez a kijelentés valóban tartható-e, és ha igen, milyen körülmények között.

A felvetett első szempont így hangozott: valóban szükségszerű-e, hogy a lehető legjobb világban a lehető legjobb teremtmény is teret kapjon? Élünk az indirekt bizonyítás lehetőségével és tegyük fel, hogy nem. Árnyalva határozott elzárkózásunkat, azt állítjuk, hogy a lehető legjobb világban nincs helye egy olyan létezőnek, amely működését tekintve a lehető legegyszerűbb (és ezáltal a lehető legtöbb létezővel kompatibilis), és egyben megjelenését tekintve a lehető legváltozatosabb. Vegyük észre, hogy a változatosság elve egyszerre van képviseltetve az egyszerűség elvében, azáltal, hogy ami egyszerű az egyben más létezőkkel is kompatibilisebb, könnyebben összehangolható azok létezésével, ezáltal kevesebb teret vesz el tőlük, ugyanakkor benne foglaltatik a létező önmagába vett létével is, azaz, hogy a létező egymagában is a sokszínűséget képviselje (pl.: egy monasz képes tükrözni a teljes világmindenséget). Így akár azt is mondhatjuk, hogy az egyszerűség és a sokszínűség elve mellett van egy harmadik, e kettőből származtatott elv is: *a kompatibilitás elve*,⁵⁰² ami azt mondja ki, hogy Isten a teremtő választás során olyan világot választott, ahol a lehető legtöbb létező létezni képes, ami csak úgy érhető el, ha egy olyan összefüggés egész mellett teszi le választását, ahol a létezők a lehető legkevésbé zavarják egymás létét. Az egyszerűség elvét is figyelembe véve ez azt jelenti, hogy a kompatibilitás létrejöttének a lehető legegyszerűbb módon kell történnie, tehát nem olyan létezők rendszerét kell választania Istennek, akik csak nagy erőfeszítések (bonyolult törvények) árán hangolhatók össze. Akár azt is mondhatjuk, hogy ami az egyszerűség és a változatosság elve a világra nézve, az a kompatibilitás elve a létezőre

⁵⁰² Visszautalva az előző fejezet egy fontos megállapítására: a dolgok kompatibilitásának jelentőségére már Blumenfeld is felhívta a figyelmünket, aki központi kérdésként kezeli azt a versengést, ami feltételezhető a lehetséges dolgok különböző sorozatai között. Lásd: *Blumenfeld2*.

nézve. A világban fellépő lehető legnagyobb változatosság a lehető legegyszerűbb módon csak úgy biztosítható, ha benne a létezők egymással a lehető legkompatibilisebbek, hiszen, ha ez nem történne meg, akkor egy létező léte más létezők nem létét vonná maga után. Mivel két létező egyszerre nem létezhet, mert létezésük nem összehangolható, akkor szükségszerű, hogy az egyik létezőnek ki kell kerülnie a rendszerből. Ebből a szempontból a legrosszabb megoldás egy olyan létező lenne, amely egyetlen egy másik létezővel sem lenne kompatibilis. Egyedül ő maga létezne, ő maga lenne a világ, és ha működése mégoly egyszerű is lenne, a változatosság elve egyáltalán nem teljesülne. A kompatibilitás elvének bevezetése ezért is döntő fontosságú, mert ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor nincs garancia a változatosság elvének biztosítására sem.

Mindezek alapján három fajta világ képzelhető el:

1. egy világ, amelyben van egy más létezőkkel rendkívül kompatibilis teremtmény (a lehető legjobb teremtmény),
2. egy világ, ahol ezt a létezőt, csak ennél a létezőnél kevésbé kompatibilis létezővel helyettesíthetjük,
3. egy világ, ahol ez a létező nem létezik.

Melyik világ lesz a lehető legváltozatosabb, ami (emlékezzünk) a legjobbnak lenni egyik alaptézise? Az első világban lesz egy teremtmény, aki maga is létezik, és rajta kívül számtalan más létező is, hiszen működésük kompatibilis. A második világban, bár ez a rendkívül kompatibilis létező nincs, de helyette van más valami (így eddig nincs veszteség a változatosságot illetően), de mivel ez a „más” szükségszerűen kevésbé kompatibilis más létezőkkel (hiszen nem a lehető legjobb teremtmény, mivel ezt iktattuk ki ebben a világban), így a kompatibilitás hiányában megtagadja a létezés lehetőségét olyan teremtményektől, akik az előző világalternatívában létet nyertek. Így ez a második világ biztos nem lehet a legjobb, mert létdeficit van az elsőhöz képest. Nézzük meg a harmadik esetet! Itt ugyebár nincs a lehető legjobb teremtmény, de minden más létező ugyanúgy adott. Igaz, hogy itt a lehető legjobb létező és az ő kompatibilitásának hiánya nem okoz létdeficitet, de egy olyan világ még mindig jobb, ahol a többi számtalan létező mellett a lehető legjobb létező is teret kap, mint egy olyan, ahol ezzel az egy létezővel kevesebb van. Hiszen egy eggyel több létezőt felvonultató világ is változatosabb, mint az ezt a létezőt nem felmutató. Ezáltal bizonyítottuk, hogy a lehető legjobb teremtmény jelenléte a lehető legjobb világban szükségszerű, hiszen a változatosság elve

alapján, csak a lehető legjobb teremtmény tudja biztosítani a sokszínűséget, éppen azért, mert lehető legjobb volta ekvivalens (egyszerűsége révén) kompatibilitásával.

A felvetett problémát hosszan tárgyalja Michael-Thomas Liske is, aki látszólag velünk ellentétes nézetet képvisel. Véleménye szerint az, hogy egy létező a lehető legjobb világ részese „nem azt jelenti, hogy egy egyes dolognak ahhoz, hogy megvalósulhasson, önmagába véve a legjobbnak kellene lennie, hanem csak azt, hogy beilleszkedik a lehető legjobb összrendszerbe, miközben egy önmagában tökéletes egyedi dolog, amely a helyére léphetne, nem kompatibilis a legjobb világgal, s ezért nem valósul meg.”⁵⁰³ Álláspontja alapján mindig a teljes művet kell megítélnünk, ahol a létezők kiegészítik egymást. Ugyanakkor én továbbra is állítom, hogy ha elfogadjuk, hogy Leibniz következetesen használja a *legjobb* fogalmát mind a világra, mind a létezőkre nézvést, akkor a létezők is ugyanazon logika mentén lesznek a lehető legjobbak, mint maga a világ, azaz egyszerűségük és kompatibilitásuk révén. Természetesen a kompatibilitás csak más létezőkkel összefüggésben nyeri el értelmét, így Liskével egyet tudok érteni abban, hogy mindig a rendszer egészét kell ítélet alá vonni, és a lehető legjobb létező nem önmagában a legjobb, hanem abban a kontextusban, amelyben megjelenik, mint a világ többi elemével legkompatibilisebb egyed. Az összefüggések rendszerszintű szemléletének felfüggesztése már csak azért is hátrányos lenne az eszmeifutásban, mert ez esetben a morális rossz világban történő jelenléte is megmagyarázhatatlan lenne. De éppen az összefüggés egész világít rá, hogy Isten miért nem iktathatta ki a morális rosszat a teremtett világból. Hiszen, ha meg akarta volna változtatni azt a tételt, hogy a szellem képes a rosszra, a rossz kiiktatása a szabad akarat kiiktatását is magával hozta volna, mintegy láncreakciót indítva el a rendszerben.

De mi vagy ki a legjobb teremtmény? Felfoghatjuk-e a világot, mint Isten lehető legjobb teremtményét, mint egy organikus egészet? Bár a kérdés igencsak problematikus, véleményem szerint –Leibnizet olvasva – kijelenthetjük, hogy ez egy nem tartható álláspont. A *De causa Dei* szöveget tekintve világossá válik, hogyan is vélekedik Leibniz a világról. Azt mondja: „Mit sem számít ugyanis, ha több ténylegesen létező világot képzelünk, hiszen számunkra egy is magában foglalja a teremtmények összességét, bármely helyen és időben, s itt ebben az értelemben használjuk a „világ” kifejezést”.⁵⁰⁴ Máshol azt mondja, a világra utalva: „(...) Isten a dolgok végtelen számú lehetséges sorozatból a legjobbat választotta (...)”,⁵⁰⁵ vagy pár sorral lejjebb: „(...) Istennek csupán egyetlen határozata volt, az tudniillik, hogy a dolgoknak ez a

⁵⁰³ Liske, 179.o.

⁵⁰⁴ *De causa Dei*, 15. par.

⁵⁰⁵ Uo. 41. par.

sorozata jusson el a létezésig”.⁵⁰⁶ Az idézetekből kitűnik, hogy amikor Leibniz a világról beszél, akkor nem úgy festi le, mint egy organikus létezőt, hanem mint dolgok sorozata, teremtmények összessége, és el is választja azt Istentől. Ezt bizonyítja az a levél is, ami egy lényeges ellenvetést tartalmaz a clarke-i gondolatokkal szemben: „Nem hiszem hogy joggal hibáztathatnak azért, hogy Istent *intelligentia supramundanának* nevezem. Az akarják talán mondani, hogy *intelligentia mundana*, vagyis világlélek? Remélem nem. Azonban jól teszik, ha óvatosak, nehogy akaratlanul e nézetre jussanak.”⁵⁰⁷ Isten mint *intelligentia supramundana* (világon túli értelem) a világ felett áll, teremtője és az esetek többségében be nem avatkozó kormányzója a világ történéseinek, mint ezt az előző fejezetben említettem is, de nem maga a világ, nem világlélek, és a világ nem is egy Istentől független lélekkel bíró organikus létező.⁵⁰⁸ A világ sokkal inkább a keret, a rend, a színpad, ahol a létezők felvonulnak és nem maga a teremtmény.⁵⁰⁹ Sokkal inkább struktúráként fogható fel. Éppen ezért a világ mint olyan, nem is lehet a lehető teremtmények legjobbika; a világ az a rend, ahol az általunk keresett teremtménynek meg kell jelennie.

Hasonló a helyzet magával a monasz fogalommal is. A monasz mint szubsztancia rendkívül kompatibilis, egyszerű, és mivel a világ alapeleme, a változatosság legfőbb biztosítója, hiszen, ha lenne bármi más, ami kompatibilisebb vagy egyszerűbb lenne ugyan ilyen változatos megjelenés mellett, akkor az létezne. De azzal, hogy rátaláltunk a monaszra ismételen nem magára a teremtményre találtunk rá, hanem csak az építőelemre. Kissé schopenhaueriánus módon interpretálva Leibniz filozófiáját: a monasszal még csak a szubsztanciális szintet tártuk fel, és nem vizsgáltuk meg annak objektitását. Márpedig mi ezt a lehető legjobb „objektívációt” keressük.

Így jutunk el a szellemig. Egyértelmű utalásokat kapunk Leibniztől, hogy az eszes lélek, azaz a szellem az, aki a teremtmények közül egyedülként rendelkezik öntudattal⁵¹⁰ (máshol: önreflexióval⁵¹¹), sőt a kora újkori filozófus azt is egyértelműsíti, hogy minden más

⁵⁰⁶ Uo.

⁵⁰⁷ LC, 31.o.

⁵⁰⁸ Érdemes megjegyezni, hogy a „világlélek” alapú felfogásokkal szemben Schopenhauer is radikális ellenszenvet képvisel, az egyik szöveghelyen ezt olvashatjuk erről: „(...) a *világlélek* megnevezés, amellyel némelyek ama benső lényeket jelölték, csak egy puszta *ens rationist* ad; merthogy a *lélek* a tudat egyedi egysége, s ez a szóban forgó lényeket nyilvánvalóan nem illeti meg; s egyáltalában véve a *lélek* fogalma nem igazolható, tehát nem is használandó, mivel az a megismerést és az akarást szétválaszthatatlan kapcsolatban hiposztazálja, s ez még független is az animális orgazmustól.” Lásd: Később: VAK II. 431.o.

⁵⁰⁹ Természetesen Leibniznél a színpad nem elsődleges, mint az Bonnet-nál láttuk, de tény, hogy kell lennie egy rendnek, ami a létezőket összefogja.

⁵¹⁰ MÉ, 12. par.

⁵¹¹ Uo. 34. par.

teremtmenynek ezt a létezőt kell szolgálania.⁵¹² A szellem elsőbbsége egybeforr azzal a gondolattal is, hogy a tökéletességek hierarchiájában mindenképp előbbre való az a létező, aki cselekedni tud, mint az, aki csak elszenved.⁵¹³ A szellem lesz az, aki képes reflektálni saját tevékenységére, és ezáltal eszközként használni más létezőket (akik így nyilvánvalóan elszenvedői a szellem cselekedetének, ezáltal alsóbbrendűek a lét hierarchiájában). Mindemellett döntő fontosságú, hogy csak a szellem képes, tudatosan kifejezni Istent,⁵¹⁴ lényegében a szellem „az istenség képmása”,⁵¹⁵ a szellemekkel Isten „beszélgetésbe elegendhet”.⁵¹⁶ Nem mellékesen a szellemek azok, akik az igazságot megismerni képesek.⁵¹⁷ Az utóbbi két kijelentés által beláthatjuk, hogy a szellem az a teremtmény, akinek van lehetősége bepillantást nyerni, még ha csak részleteiben is, az Isteni teremtés háttérmechanizmusába, és magának a teremtett világnak a működésébe. Sőt Leibniz egészen addig megy érvelésében, hogy kijelenti: „a szellemnek nem csupán percepciója van Isten műveiről, hanem maga is létre tud hozni – igaz, kicsiben – valami hozzájuk hasonlót”.⁵¹⁸ Máshol a többi létezőt egyenesen alapanyagként aposztrofálja, amelyeket a szellemek használhatnak „Isten megdicsőítéséhez”.⁵¹⁹ A szellemeknek tulajdonított létrehozás képessége azért sem mellékes, mert ekképpen látható, hogy a szellem nem csak önmaga létével a sokszínűség megvalósítója, hanem az egyedüli létező Istenen kívül, aki a létrehozás aktusával tovább tudja növelni a változatosságot a világban.

Egyértelmű, hogy az Isteni szándék a szellemeknek kitüntetett pozíció biztosít a teremtmények között, és lényegében a teremtés legfőbb céljaként is a szellemek boldogságát nevezhetjük meg.⁵²⁰ De vajon filozófiailag is helytálló következtetés volt a szellemek ilyen szintű kiemelése Leibniztől? A szellemek ténylegesen a lehető legjobb teremtmények, azaz működésükben legegyszerűbbek, ugyanakkor mégis a változatosság biztosítói?

Azt, hogy a felvetett kérdésekre a válasz igen, mi sem bizonyítja jobban, mint amit már a *Metafizikai értekezés* 5. paragrafusa kapcsán említettem, hogy a szellem a lehető legkevesebb helyet foglalja el a teremtett világban, ami azért is kifejezetten hangsúlyos a leibniz-i gondolkodásban, mert ezáltal a lehető legkevésbé is akadályozza más létezők létezését. Ezzel maximálisan megfelel a kompatibilitási kritériumnak, hiszen bármilyen más létezővel

⁵¹² Uo. 12. par.

⁵¹³ Uo. 15. par.

⁵¹⁴ Uo. 35. par.

⁵¹⁵ Uo. 36. par.

⁵¹⁶ Uo. 35. par.

⁵¹⁷ Uo.

⁵¹⁸ *Monadológia*, 14. par.

⁵¹⁹ Uo. 36. par.

⁵²⁰ Uo. 5. par.

helyettesítenénk a szellemet a létezés rendjében, az minden bizonnyal több helyet foglalna el, és ezáltal több létezőtől venné el a létezés lehetőségét. Ezt már csak azért is vehetjük biztosra, mert ha ez nem így lenne, azaz, hogy a szellem helyére lépő létező nem volna korlátozóbb a többi létezőhöz történő viszonyulásban, akkor az a létező létezne és nem a szellem. Ugyanakkor a szellem nem csak azzal képviseli a változatosságot, hogy maximálisan teljesíti a kompatibilitás elvét, hanem saját létével is: „egyetlen szellem felér egy egész világgal, mert nemcsak kifejezi a világot, hanem meg is ismeri (...)”.⁵²¹ Ráadásul azzal, hogy Isten a maga képére formálja a szellemeket, elmondható, hogy: „(...) a többi szubsztancia mégis mintha inkább a világot fejezné ki, mint Istent, míg a szellemek inkább fejezik ki Istent, mint a világot”.⁵²²

A szellem egyszerűsége révén is beleillik a világ hierarchiájába, létre hívása a világban nem követelt meg Istentől egy teljesen más minőség létrehozását, mert bár a szellemben értelem kapcsolódik a lélekhez, Boros szavaival élve: „(...) ezt mégsem szabad ugrásként értelmezni: a kontinuitás elve nem engedheti meg, hogy mondjuk az érzékszervek folyamatos finomodásához az egyik oldalon egy adott ponton a nekik megfelelő lélek belső struktúrájának ugrásszerű, minőségi megváltozása kapcsolódjék a másikon.”⁵²³ A kontinuitás elvének megtartásával Isten csak fokozza a már meglévő minőségeket, ezáltal biztosítva azt, hogy a teremtett világ működése a lehető legegyszerűbb törvényeket alkalmazva történhessen, hiszen a világ működésétől minőségileg eltérő létezés, például egy sem a testi sem a gondolkodó minőségbe be nem sorolható létező, a világ irányítását eddig nem befolyásoló új törvényeket követelne meg, amelyek szükségképpen fokoznák a rendszer működésének bonyolultságát. Velük nem csak a törvények száma növekedne, hanem ezek a törvények teljesen mást képviselnének, mint a világ eddig szabályai, hiszen a létezők egy új típusára vonatkoznának, amelyeket az eddigi törvények nem voltak képesek kezelni.

III.1.7. A végtelen kérdése Leibniz gondolkodásában

A Leibnizről leírtak alapján nyilvánvaló, hogy a német filozófus gondolkodását erősen meghatározza a végtelen fogalmával szemben kialakított álláspontja. A „végtelen” előkerül Isten választásánál, hiszen végtelen számú lehetséges világ közül választ; beszél végtelenről a világmindenség kapcsán is, de a lények *végtelen* láncolatában is felfedezhető a terminus. Pavlovits Tamás ebben a témában írt monográfiájában felhívja a figyelmünket arra, hogy

⁵²¹ *MÉ*, 36.par.

⁵²² Uo.

⁵²³ Boros G.: Leibniz és a Monadológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59/1, 2015. 16.o.

Leibniz és Pascal gondolkodásában közös pont, hogy mindkét szerzőnél lehetséges a végtelen szemlélése a projektív geometriának köszönhetően:

„A projektív geometria nagy erénye, hogy egyértelmű megfeleltetést hoz létre végtelen és véges (mai matematikai nyelven nem korlátos és korlátos) alakzatok között úgy, hogy a véges alakzatot egy végtelen alakzat képeként értelmezi. Ez a matematikai leírás Pascal és Leibniz számára lehetőséget nyújtott arra, hogy észleléseleméletükben a világegyetem látványának véges képét a végtelen képeként értelmezzék. A világegyetem perspektivikus látványában a végtelen véges képpé transzformálódik, miközben a transzformációsszabályok ismerete utat nyit a végtelen észlelésének leírása felé.”⁵²⁴

Tehát, minden, amit látunk, egy nagyobb egész része, éppen úgy, ahogyan egy monasz illeszkedik a végtelen világegészbe. Ugyanakkor egy fontos különbség Leibniz és Pascal között, hogy míg Pascal megáll a potenciális végtelen feltételezésnél, addig Leibniz tovább lép az aktuális végtelenhez.⁵²⁵

Pavlovits felhívja a figyelmünket arra is, hogy Leibniz Descartes-hoz hasonlóan a végtelen fogalmának létrejöttét (Locke-kal szemben) innátista magyarázattal látja el.⁵²⁶ Leibniznél a végtelen nem egy negatív fogalom, amit a végesből vezetünk le, hanem pozitív, amihez egy önreflektív aktus vezet el:

„amikor az elme egy véges mennyiséget növelni kezd, és e műveletre reflektál, akkor e reflexióban ismeri fel a végtelent, de nem potenciális vagy negatív végtelenként, hanem az alap azonosságában eleve adott aktuális vagy pozitív végtelenként, valamint az ész örökké változatlan törvényeként. Leibniz szerint tehát van egy pozitív adottság az elmében, amely alapján felismerjük, hogy a véges mennyiségek növelése soha nem ütközhet határokba.”⁵²⁷

Az innátizmus ebből a szempontból pont abban rejlik, hogy ez az adottság mindig is jelen volt az elmében, nem pedig a tapasztalat útján szerzett. „Másként mondva, a végtelen fogalma nem úgy jön létre, hogy véges mennyiségek növelésekor észrevesszük, hogy az elme ezt a műveletet a korábbiakhoz hasonlóan akármeddig képes végezni, hanem úgy, hogy az elme az alap mindenkor azonosságában *a priori* felismeri a művelet végtelenségét, és észleli benne a végtelen aktualitását.”⁵²⁸ Éppen ezért úgy gondolom, hogy Tengelyi László téved, amikor *Tapasztalat és kifejezés* című könyvében azt állítja, hogy „olyan gondolkodónál, mint

⁵²⁴ Pavlovits T.: *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. 291.o.

⁵²⁵ Uo.

⁵²⁶ Uo. 272.o.

⁵²⁷ Uo. 282.o.

⁵²⁸ Uo. 284.o.

Nicolaus Cusanus és Giordano Bruno, valamint az újkorban Descartes, Spinoza és Leibniz, az aktuális végtelen fogalma újra polgárjogot nyert ugyan, ámde az istenség kizárólagos jellemzőjeként kívül rekedt a további elemezhetőség körén.”⁵²⁹ Bár kétségtelen, hogy Leibniznél a végtelen valóban Isten attribútuma, és nem megkérdőjelezhető az sem, hogy a végtelen észlelésében a létezőkben mindig is lesz egyfajta „zavar”, de bizonyos mértékben a végtelen szemlélhető, sőt, minden monásban fellelhető, ekképpen bár korlátok között, de elemezhető.

A végtelenről való rövid számadás zárásaként érdemes még kiemelnünk Schmal Dániel álláspontját is, aki egyik tanulmányában kifejti, hogy Leibniz gondolkodásában a végtelenül kicsi mennyiség, nem reális, hanem fiktív. Leibniz olyan hasonlatoknál találja szükségesnek alkalmazni a végtelenül kicsi kifejezését, amikor „jól látható, hogy e hasonlatok feltűnő aránytalanságot, de nem a szó szoros értelmében vett végtelen különbséget sugallnak az összehasonlított mennyiségek között.”⁵³⁰ Schmal a homokszem és a Föld közötti leibnizi-hobbesi összehasonlítással szemlélteti a problémát: bár a két mennyiség között óriási a szakadék, azt mégsem mondhatjuk, hogy ténylegesen végtelen.⁵³¹ Meglátásom szerint ez a helyzet a létezők végtelen láncolatával is. Bár való igaz, hogy megszámlálhatatlanul sok féle létező helyezkedik el ezen a képzeletbeli létrán, de a valóságban a számuk mégsem végtelen, hiszen az élettér is korlátozott, ami abból is látszik, hogy nem minden potenciális létező aktualizálódhatott a világegészben. Ha viszont a végtelenhez a leszármazási lánc felől közelítünk, akkor a bevezetett *ismétlődő változatosság* fogalmának köszönhetően valóban feltételezhetünk egyfajta reális, végtelen leszármazást, hiszen ennek a terminusnak éppen az volt az értelme, hogy újra és újra, Isten tervei szerint *örökké* biztosítsa a legnagyobb lehetséges sokszínűséget a világban.

III.2. A fajok kérdése Schopenhauer gondolkodásában

III.2.1. Fajok és egyedek

Baptista és munkatársai már idézett szakcikkében⁵³² öt dimenziót különítenek el annak kapcsán, hogy Schopenhauer filozófiájában milyen formában jelenik meg az akarat a világban. Az akarat jelen van:

1. a megismerhetetlen primordinális szinten

⁵²⁹ Tengelyi L.: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007. 123.o.

⁵³⁰ Schmal D.: A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája. *Különbség, 1*, 2013. 83-101.

⁵³¹ Uo.

⁵³² *Baptista, 2.o.*

2. az alapvető természeti erők szintjén
3. platóni ideákként
4. az összes szervetlen és szerves jelenségként
5. az emberi szándékok szintjén.

Az első szint az a szubsztanciális szint, amiről az előző disszertációs fejezetben is kiindultunk, hiszen az akarat eme vak és irracionális dimenziójában van kódolva, hogy a világ mint objektiváció a lehető legrosszabb, hiszen a megjelenő akaratban a priori semmi olyan törekvés nem felfedezhető, amely a világ minőségének a minimálistól pozitív irányba eltérő megvalósítását tűzné ki céljául. Ebben a fejezetben nekünk a fajok dimenzióját kell elhelyeznünk ebben a hierarchiában, amely meglátásom szerint a harmadik és negyedik szint között húzódik meg, mintegy egy újabb szinttel kiegészítve Baptistáék felosztását. Schopenhauer sokat idézett megfogalmazásában a faj „időben kiterjedt *idea*”,⁵³³ és ez megalapozza ennek a köztes szintnek a legitimitását. Maga Schopenhauer is megnevezi, hogy a faj egyfajta *idea*, tehát a hármas szinthez köthető jelenség, csak hogy az *ideák* jellemző attribútumai Schopenhauer rendszerében, hogy örök változatlan, individualitást nem ismerő formák. Az *ideák* szintjén még nem jelenik meg az idő, a tér és az okság, márpedig a faj megfogalmazásában szerepel, hogy időben kiterjedt, tehát feltételezi az idői szemléletet. Arról nem is beszélve, hogy csakis megjelenő jelenségeket csoportosíthatunk a faj fogalma által, ez pedig a negyedik szinthez közelíti a terminust. Azt mondhatjuk, mint azt már korábban részletesen is kifejtettük, hogy csak úgy, ahogyan a szubjektum és az objektum kölcsönösen feltételezi egymást, és nincs képzet megismerő nélkül, és nincs megismerő sem képzetek hiányában, individuum és faj is kölcsönösen feltételezi egymást. „Ennek következtében minden élő magánvaló lényegi mivolta legfőképpen saját nemében rejlik; ennek létezése viszont újfent csupán az egyedekben honol.”⁵³⁴ Nem megkerülhetők a fajok *ideái*, hiszen nincs olyan egyed, amelyet ne tudnánk egy faj alá besorolni, ne lett volna meg korábban az *ideák* szintjén, mint faj, megjelenése előtt, de kellenek a rendszernek az egyedek is, hiszen segítségük nélkül a faj nem tudna megjelenni a képzetek összefüggésrendszerében.

Meglátásom szerint, a faj és egyed terminusa közötti dinamika némiképp párhuzamba állítható azzal a viszonyal, ami Schopenhauernél a morfológia és az etiológia tudományágai között áll fenn.

⁵³³ VAK II., 623.o.

⁵³⁴ Uo.

„Előbbi a maradandó formákat tekinti, utóbbi a változó anyagot, egyik formából a másikba való átalakulásának törvényei szerint. Az első az, amit ha nem igazán jól is, természettörténetnek hívnak, terjedelme egészében: különösen mint botanika és zoológia ismerteti meg velünk *az egyedek szüntelen változása mellett is megmaradó*, szerves s így biztosan meghatározott különféle alakokat, amelyek a szemléleti képzet tartalmának nagy részét teszik; ezeket osztályozza, különíti, egyesíti, természetes és művies rendszerek szerint rendezi el, foglalja fogalmakba, melyek valamennyinek áttekintését és ismeretét lehetővé teszik.”⁵³⁵

Mivel az etiológia ok-okozati viszonyokban gondolkodik, ezáltal a megjelenő képzetek (egyedek) változásának leírására alkalmas,⁵³⁶ már csak azért is, mert a változás alapvetően feltételezi az idői szemléletet, hiszen ami *megváltozott*, az mindig egy *korábbi* állapothoz képest mutat mást nekünk. A morfológia viszont az élőlények azon aspektusára összpontosít, amely abból a szempontból időtől független, hogy generációról generációra, sőt az egyed fejlődésében is állandóságot mutat, ez nevezhetjük faji jellegnek, ezeken a *megmaradó* tulajdonságokon alapulnak taxonómiai rendszereink. Másrészt viszont az időtől nem teljesen függetleníthetők ezek a tulajdonságok sem, hiszen a szubjektum számára továbbra is időben jelennek meg, időbeli kiterjedésük van (éppen ezért tehetők egy tudományos vizsgálat tárgyává is). A faj, olyan, mint a morfológiai leírás tárgyai, változatlan és megmaradó, több egyedben közös, amely mégis valami individuálisban jelenik meg, míg az egyedek olyanok, mint az etiológia jelenségei, ok-okozati viszonyokban megjelenők, de mégis valamiféle állandóságot hordozók, hiszen a törvények értelmében mindig ugyan olyan módon változó, reagáló képzetek. Az etiológia a Baptista-féle rangsorolásban a második, azaz a természeti erők szintjét célozza meg magyarázataival, de azt érdemes észrevennünk, hogy ezek az univerzális törvények mindig individuumokra vagy pedig egyedi esetekre hatnak, sohasem a fajra, az eszmére. Ugyanakkor, ahogy ezt a későbbiekben látni fogjuk, az eszmei szinten is fellelhetők olyan törvényszerűségek, amelyek a fajok (ideák) egymáshoz való viszonyát koordinálják, de ezek annyiban különböznek az etiológia által tárgyként választott erők leírásától, hogy ok-okozati formától, időtől függetlenek, hiszen nem a reprezentáció szintjéhez tartozók, sőt, azt sem túlzás állítanunk, hogy a természeti erők képzetek szintjén történő megjelenése, bizonyos keretek között ezek leképezése.

⁵³⁵ VAK I., 140.o. (Kiemelés tőlem.)

⁵³⁶ Ez a változás viszont nem szükségszerűen egyedi, csak az egyeden végbemenő. Az etiológiai magyarázat lényege Schopenhauer szerint, hogy „(...) hogyan következik az anyag *egy bizonyos* állapotára tévedhetetlen szabály szerint szükségszerűen egy másik (...)”. Lásd: VAK I. 141.o. Egy példával alátámasztva Schopenhauer szavait: ha az anyag egy bizonyos állapota, például egy emlősállat, 30 métert zuhan egy szakadékban, akkor azt szükségszerűen követni fogja a tévedhetetlen szabály életbe lépése miatt egy másik, mégpedig, hogy az állat életét veszti, mert csontja, belső szervei a becsapódás erejének következtében felmondják a szolgálatot. De éppígy az etiológia magyarázatai alá sorolhatók a különféle kémiai reakciók működésének feltárásai is. Megfigyelni mindig egyedi eseten figyeljük meg, működési elve viszont univerzális.

Mielőtt viszont rátérnénk az ideák szintjének elemzésére, és feltárnánk az ott eszmeként objektivált fajok viszonyrendszerét, meg kell jegyeznünk, hogy bizonyos mértékben mégis lehetséges, hogy egy univerzális törvény kifejezetten a fajokra fejtse ki hatását, természetesen az egyedek felhasználásán keresztül, hiszen mint tisztáztuk, faj nincs egyed nélkül, éppúgy, ahogy egyed sem elképzelhető annak hiányában, hogy őt fajokba sorolhatnánk. Ez a hatás, a természetes szelekció, hiszen a szelekció mindenképp a reprezentációk ok-okozati sémájában működik; a faj egy adott állapotában, ha eltűnik egy adott tulajdonság (okozat), az azért van, mert gátolja a környezethez való alkalmazkodást, vagy éppen a ragadozók elleni menekülést, vagy éppen a préda elejtésének kockázatát emeli, egyszóval a túlélést nehezíti (ok). Ha viszont nem fogadjuk el a természetes szelekció elméletét, akkor kettő dolgot tehetünk. Egyrészt tagadhatjuk azt, hogy bármiféle változás lezajlik az egyedekben, bármekkora idő teljen el, bármennyi generáció is cserélődjön le a világ színpadán. Másrészt viszont, ha elismerjük, hogy évmilliók tekintetében a faj egy adott állapota különbözik egy korábbi állapottól, azaz változás történt (!), akkor mindenképpen kell feltételeznünk egy okot, hiszen a schopenhaueri filozófia egyik alapvetése, hogy az anyag megváltozott állapota mint okozat, mindig feltételez egy okot, aminek következtében ez a változás bekövetkezett.

„Az okság törvényéről szóló, egyedül helyesnek nyilvánítható állítás így hangzik: *minden változás oka egy másik, azt közvetlenül megelőző változásban van*. Ha valami történik, ha új állapot áll elő, vagyis valami *megváltozik*, akkor közvetlenül előtte *meg* kell *változnia* valami másnak is, annak előtte pedig ismét valami másnak, és így tovább, egészen a végtelenségig (...)”- szól Schopenhauer szavaival a folyamat meghatározása.⁵³⁷

Fontos megjegyeznünk, hogy maga az akarat sem lehet semmilyen változás oka, hiszen, mint Simmel kiválóan megjegyzi: „Az egész természet alapjául szolgáló akaratra, mint Schopenhauer nyomatékosan hangsúlyozza, éppoly kevésbé lehet a fizikai tények magyarázatakor hivatkozni, mint ahogy Isten teremtő erejére sem. A fizika okokat igényel, az akarat azonban sohasem ok (...)”⁵³⁸

Ha Darwin klasszikus példájával élünk, de azt a német filozófus elméletének keretein belül értelmezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy ha a pintyfélék csőrében változás történik, akkor azt mint okozat, meg kellett előznie egy másik változásnak, pl.: megváltozott a környezet, akár az átlaghőmérséklet, akár a csapadékmennyiség, ennek következtében változott a területen termő gyümölcs egy tulajdonsága, hiszen alkalmazkodott az új viszonyokhoz, és ennek

⁵³⁷ VAK II., 62.o.

⁵³⁸ Simmel, 61.o.

következtében a pinyék korábbi csőrtípusa már nem volt alkalmas a táplálék héjának feltörésére, így annak is változnia kellett; vagy éppen így magyarázza a változást az is, ha okként az elszaporodó pinyepopulációt adjuk meg, így a populáció egy részének olyan táplálék után kellett néznie, amelyet a többiek nem tudnak elfogyasztani. A túlélésért folytatott harc, mint általános törvény, azaz mint természetes szelekció jelen van és alapvetően formálja a fajok életét, megmutatja azt a mechanizmust, ami ok és okozat között végbemegy, amikor egy változás kiváltja a másikat, hiszen önmagában nem a természetes szelekció a változás oka, hanem a környezet változása, amire a faj, a természetes szelekció miatt reagál. Önmagában, az anyag mindennemű változásától függetlenül, a természetes szelekció nem okoz változást, de szelekció nélkül a faj sem reagál faji jellege szintjén a környezet változásaira.⁵³⁹ Viszont a feltételezésünk épp úgy indult, hogy ha nem fogadjuk el a természetes szelekciót, amely ezt az ok-okozati viszonyt működteti, akkor is kell helyette kerítenünk valami mást, amivel a fajok változását magyarázhatjuk.

Éppen ezért két kérdést kell tisztáznunk. Az első, hogy elfogadja-e Schopenhauer a fajok változásának tényét, a második pedig, hogy ha így tesz, akkor ezt a változást milyen mértékben, vagy éppen milyen formában magyarázza a természetes szelekció elméletével? Természetesen nem szabad elfelednünk, hogy Darwin ötletének diadalútja éppen Schopenhauer halála után indul meg, így a német bölcselem még nem találkozhatott a kiforrott evolúciós elmélettel, de ugyanakkor azt sem gondolhatjuk, hogy a természetes szelekció elmélete semmilyen formában nem létezett *A fajok eredete* előtt; épp ezért igyekszem bebizonyítani majd, hogy bizonyos szinten Schopenhauer is gondolkodik szelekcióban műveiben, még ha nem is egészen a darwini formájában, sőt egy érdekes csavart visz gondolkodásában a környezet és faj viszonyába.

III.2.2. Változás és alkalmazkodás

Schopenhauer munkásságának idejére az eleve megformáltság már elveszti régi fényét és vonzerejét, mert bár még Goethe 1790-ben arról panaszkodik, hogy kortársai és maga „a korszak túlságosan a preformációs-tan (Einschachtelungslehre) bűvös hatásában élt”,⁵⁴⁰ saját növényteni és természetfilozófiai vizsgálódásai, de legkésőbb a Schopenhauert is inspiráló

⁵³⁹ Érdemes megjegyeznünk, hogy Darwin ezen a ponton lényegesen eltér Schopenhauertől, hiszen nála a törvény okként is értelmezhető. „(...) a törvény nála, figyeljük meg, egyfelől általánosítással nyert tapasztalati szabályt jelent (ami alól például kivételek is lehetnek), ugyanakkor e szabályokról mégis úgy beszél, mint amik dolgokat okoznak.” Az idézet forrása: Kampis Gy.: Bevezető tanulmány – Darwin és *A fajok eredete*. In: Darwin C.: *A fajok eredete*. Typotex Kiadó, Budapest, 2000. xxxv. o. Később: *Kampis*.

⁵⁴⁰ Benedek I.: *Lamarck és kora - Korrajz*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1975. 169.o. Később: *LK*.

Cuvier hatása, illetve Lamarck kutatásai az elmélet végérvényes vereségét hozzák. Ennek következtében pedig a fajokról történő gondolkodás alapvetően alakul át, és a statikus(abb) elképzelésektől a dinamikus fejlődésekig történik elmozdulás, mintegy megágyazva Darwin forradalmi elképzelésének. Ugyanakkor láttuk, hogy már egészen Leibniztől kezdve volt egy fajta konfliktus a preformáció és a fajok változásának észlelése között, így az igazsághoz hozzá tartozik, hogy a preformáció pusztán statikus fajfogalommal történő interpretálása, már a XVII. században sem állta meg kivétel nélkül a helyét.

Úgy fest, mintha a gondolkodástörténetben a téma egy fejlődési utat járna be, ahol Schopenhauer minimum egy megtorpanást, de talán még visszalépést is jelent az elavult statikus felfogás irányába. Hiszen, ha a faji jellegekben az ideák változatlan állapotai tükröződnek vissza, annyi különbséggel, hogy a képzetek szintjén időben kibomlanak, akkor azt mondhatjuk, hogy Schopenhauer is az eleve megformáltság híve, csak éppen nem az isteni preformáció, hanem az ideákban meghatározott formák tekintetében.

Feladatunk viszont éppen az, hogy bizonyítsuk ez egyáltalán nem tartható elképzelés és Schopenhauer, lényegében Leibnizhez hasonlóan, szintén számot ad fajok változásáról, egyfajta környezeti befolyásolásról (még ha nem is teljes mértékben következetes álláspontja a témában). Majd pedig a következő fejezetben megnézzük, hogy a faji jelleg változás ténye, miként egyeztethető össze az ideák változatlanságának feltételezésével.

Mint korábban, a fajok változását Schopenhauernél is két-féle értelemben használhatjuk. Egyrészt, mint a fajok mennyiségének változása a világ-egészben, azaz az új fajok megjelenésének és más fajok kihalásának értelmében, de úgy is, mint a világban jelenleg szerepet kapó fajok főbb tulajdonságainak változásai. Kezdjük az előbbivel! Mint említettem Schopenhauerre nagy hatást tett Cuvier,⁵⁴¹ akiről főműve második kötetében is elismerően beszél.⁵⁴² Cuvier egy úgynevezett „katasztrófa elméletet” vázolt fel, amely röviden annyit tesz, hogy a Föld hosszúra nyúlt története során több gyorsan lezajló, globális katasztrófa is végbement (pl.: jégkorszakok, özönvizek) és ez alapvetően átformálta a földet benépesítő fajokat, aminek köszönhetően kijelenthetjük, hogy egyes fajok véglegesen elvesztek.⁵⁴³ Schopenhauer ezt a felfogást saját akaratfilozófiájába úgy illeszti be, hogy az akarat szempontjából „(...) a földfelszín három korábbi állati populációja csak előgyakorlatot képezett (...)”.⁵⁴⁴ Az akarat kísérletezett, egyes formákat kipróbált, majd elhagyott, más ideák kapcsán

⁵⁴¹ Ezen az állásponton van Pines is. Lásd: Pines, M. B.: “Organization and the Organic in the Philosophies of Nietzsche and Schopenhauer”. Doktori értekezés tézisfüzet, Staffordshire University, 2016. Később: *Pines*.

⁵⁴² *VAK II.*, 640.o.

⁵⁴³ Cuvier katasztrófa-elméletéhez magyarul lásd: *LK*.

⁵⁴⁴ *VAK II.*, 435.o.

viszont „(...) annyira kielégítette [...] ezen ideák szerencsés kitalálása és azok egybeillesztése [...], hogy most már az egyedüli gondja csupán az lenne, hogy e szép kitalációk egyike se menjen veszendőbe (...).”⁵⁴⁵ A citátum azért is nagyon lényeges, mert majd a Leibniz-cel történő összevetésben is szerepet kaphat, hiszen itt Schopenhauer arra utal, hogy még az irracionális akarásban is lehet egyfajta szándék, amely ezt a *szép* változatosságot megtartani igyekszik.

Önmagában a fajok kihalása vagy éppen keletkezése még nem feltétlenül okoz ellentmondást az ideák változatlan világának, mint a fajok ősképének feltételezésében, hiszen attól függetlenül, hogy egy idea nem kap szerepet a reprezentáció szintjén, még változatlan módon adott lehet sajátján. Ebben az értelemben az, amit a fajok keletkezésének látunk a képzetek dimenziójában, nem más, mint egy már eleve adott idea időbeli kibomlása ok-okozati viszonyok közepette az anyagban, hiszen „(...) ez utóbbi [mármint az okság törvénye] mintegy a különféle ideák jelenségei közti határpontok normája, mely szerint tér, idő és anyag elosztódik köztük.”⁵⁴⁶ Meglátásom szerint, attól, hogy egy új faj jelentkezik, még nem szükségszerű, hogy egy új idea is keletkezzék, pusztán elegendő annak feltételezése, hogy egy már meglévő *megjelenik*. Mint látható, ez a problematika az ideák „örök” jelzőjét illeti, hiszen, ha ideák keletkeznek, netalántán tűnnek el fajok kihalásával, akkor semmilyen formában nem lehetnek örökek. Csakhogy ne feledjük, hogy a schopenhaueri filozófia egyszerre működik ontológiaként és episztemológiaként is, és bár valóban vannak fajok, amelyek bizonyos értelemben megszűntek létezni (nincsenek már például dinoszauruszok a világban), kihalásuk ellenére mégis megismerhetők, rekonstruálni tudjuk őket (hogy milyen volt a Megalosaurus vagy éppen a T-rex), így az idea a szubjektum számára továbbra is hozzáférhető, és ezáltal realitásuk az ideák dimenziójában nem megkérdőjelezhető.

Bonyolultabb viszont a helyzet a faji jellegek változásának feltételezésével, amelyek már az ideák változatlan voltát érintik. Schopenhauer több megjegyzést is tesz, hogy az állatok állandóan módosulnak életük során,⁵⁴⁷ sőt, még egyfajta környezeti hatás befolyásoló szerepét is elismeri: „(...) s végül a növények az individualitásnak semmi más jegyét nem mutathatják fel, csak olyanokat, amelyek a talaj, az éghajlat vagy más véletlenszerűségek külső, kedvező vagy kedvezőtlen befolyásaiból vezethetőek le maradéktalanul (...).”⁵⁴⁸ Ez az idézet viszont azért is nagyon szemléletes, mert jól látszik belőle, hogy a környezeti hatások kapcsán

⁵⁴⁵ Uo.

⁵⁴⁶ VAK I. 183.o.

⁵⁴⁷ Vö. VAK II. 434-435.o.

⁵⁴⁸ VAK I. 179.o.

Schopenhauer az *egyed* különböző tulajdonságait említi, és nem a faji jelleg változásait. Sőt, még ki is hangsúlyozza, hogy az egyébként individualitásra nem „hajlamos” növények is valami egyedit nyerhetnek a környezeti hatás következtében. Ezt a változást már csak azért sem terjeszthetjük ki a faj jellegzetes tulajdonságaira, mert akkor a lamarcki hipotézisnél találjuk magunkat, azaz, hogy a különböző fajokra jellemző szerveket, a környezet alakította olyanná, amilyenné lettek, ezt pedig Schopenhauer vehemensen elutasította. Lovejoy hívja fel a figyelmünket arra, hogy Schopenhauer egy érdekes fordulatot visz a környezet és az egyén tulajdonságainak viszonyába, ugyanis egyfajta Lamarck kritikaként azt állítja, hogy nem a környezet alakítja a szerveket, hanem az élőlény eleve olyan szerveket kap objektivációja során, amely képessé teszi őt arra, hogy megbirkózzon környezetével. A vadász sem azért céloz fegyverével a vaddisznóra -emeli ki Lovejoy a schopenhaueri gondolkodás fonákját -, mert neki puskája van, ami a vaddisznó leterítésére alkalmas, hanem eleve azért megy *puskával* az erdőbe, mert vaddisznót *akar* löni. Így Lovejoy értelmezésében azt mondhatjuk, hogy az objektiváló akarat eleve olyan szerveket, szervezetet alakít ki az élőlényben, ami alkalmassá teszi bizonyos táplálék elfogyasztására, és nem azért alakulnak ki a szervek, mert a környezetben ez a táplálék adott.⁵⁴⁹ Így azt mondhatjuk, van változás, van környezeti hatás Schopenhauernél is, de az nem a faji jelleget csak az egyedit befolyásolja, merthogy a faji jelleg már eleve olyan formában adott, hogy annak nem is szükséges adaptálódnia, mivel már eleve megfelelő a környezetben való ténykedéshez, a túléléshez.

Mindebből az következik, hogy korábbi problémafelvetésünk második egységét, amely a természetes szelekció mikéntjére kérdezett rá, egy az egyben elvethetjük *ezen a ponton*, hiszen a szelekciónak valami faji szinten végbemenő változást kell érintenie. Ugyanakkor Asher szerint, Schopenhauernél igen is észrevehetjük a szelekció egy bizonyos fajta működését.⁵⁵⁰ Ennek megértéséhez előbb meg kell jegyeznünk, hogy még Darwin is két különböző fogalomként, folyamatként értelmezte a természetes és a szexuális szelekciót.⁵⁵¹ Asher is ezen a nyomvonalon halad, és azt állítja, hogy a szexuális kiválasztás igen is jelen van Schopenhauer nézetei között; ezt a nemi szerelem metafizikájának elemzésével igyekszik bizonyítani, ahol Schopenhauer kifejti, hogy taszít minket párkeresésünk során a krónikus betegség, a kevésbé szép, szimmetrikus arc, vagy éppen a deformáció a testen. Ekképpen Asher szerint Schopenhauernél van egy mindent felülíró szabály, mégpedig a *kiigazításé*. Az a szép, az a kívánatos számunkra, amely saját tulajdonságainkat kiigazítja (pl.: alacsony fél magas párt

⁵⁴⁹ Lovejoy, A. O.: Schopenhauer as an evolutionist. *The Monist*, 21(2), 1991. Később: *Evolutionist*.

⁵⁵⁰ Asher, D.: Schopenhauer and Darwinism. *The Journal of Anthropology*, 1(3), 1871.

⁵⁵¹ *Kampis*, xxxii. o.

keres, és fordítva). Asher alapján azt mondhatjuk, hogy Schopenhauer kiigazítás-elméletének a lényege: megőrizni az emberi faj egyfajta tökéletességét, hasonlóan Darwinhoz, ahol ezt a fajta tökéletességet a legéletképeőbb fogalmával cserélhetjük fel. A két szerző között a különbséget Asher abban látja, hogy míg Darwin indukcióval jut el elmélete alapjaihoz, és a szexuális szelekcióhoz, addig Schopenhauer ugyanezt deduktív módon éri el és bizonyítja; levezetve az akarat működéséből. Viszont számomra továbbra is kérdéses az, hogy egy ilyen tulajdonság, mint például a magasság érint-e bármit is, amit faji jellegként fogalmazhatnánk meg, és ami a faj ideájában kódolva van? Az valóban igaz, hogy az akarat úgy működik, az élethez való ragaszkodásának folyományaként, hogy egyfajta degenerálódásnak az elejét szabja; ezzel magyarázza Schopenhauer a pederasztia, azaz a fiúszerelem, ahol is leginkább az ókori görög mintát eleveníti fel, és jelenti ki, hogy a pederasztia azért jön létre egy fiatal fiú és egy idősebb aggastyán között, mert a fiatal még nem képes, az aggastyán pedig már nem képes egészséges utód létrehozására, így az akarat egy trükkel élve (ez a fiúszerelem), kivonja őket a szaporodás körforgásából egy időre.⁵⁵² Mégis, ez a potenciális degeneráció is, amelyet a pederasztia elkerülni igyekszik, egy-egy utód mineműségét veszélyezteti inkább, mint egy konkrét faj elsatnyulását.

Úgy áll tehát a dolog, hogy minden igyekezetünk ellenére, amely egy dinamikusabb fajfelfogást akart Schopenhauer filozófiájából kiolvasni, kudarcot vallottunk; s a dinamizmust maximum ott vélhetjük felfedezni, ahol új fajok jelennek meg, mások pedig kihalnak, de mint kifejtettük, ez nem összeegyeztethetetlen az ideák örök és változatlan világával, hiszen minden a reprezentáció szintjén történik és nem az eszmék birodalmában. Ezt támasztja alá a *Pararerga és paralipomena* egyik szöveghelye is:

„(...) az egyént könnyűszerrel hozza létre a természet, úgy szerfölötött nehezebbre esik viszont eredetileg létrehozni egy fajt. Ennek értelmében sohasem látunk fajt újon keletkezni: (még az ősnemzés is, ha előadja magát (amit kivált epizoonoknál s általában élősdieknél, nem igen lehet kétségbevonni)), mégis csupán ismert fajokat hoz létre: s a földet benépesítő állatvilágnak igen gyér számú letűnt fajtát, pl. a dudu-madárét (*Didus ineptus*), nem tudja helyreépíteni a természet, noha tervében voltak eredetileg – úgyhogy itt állunk és csodáljuk, hogy sikerült mohóságunknak ilyen csínyet elkövetni rajta.”⁵⁵³

⁵⁵² Ehhez lásd: *VAK II.* 683-696.

⁵⁵³ Schopenhauer, A.: A természet filozófiájához és tudományához. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena – Kiseb filozófiai írások III. kötet.* Világirodalom Könyvkiadóvállalat Budapest, é.n. 156.o. Az idézetet a mai helyesírás szabályainak megfelelően néhol módosítottam. Ezt a szöveg további idézeteiben is megtettem. Később: *A természet filozófiájához.*

Továbbra is meg tudjuk erősíteni, hogy Schopenhauer elfogadja fajok végleges kipusztulását, sőt, az idézet mindehhez még annyit is hozzátesz, hogy felveti az emberi felelősség szerepét is a kérdéskörben, hiszen a dodó madár eltűnését is, az emberi mohóság következtében elkövetett „csínyként” tárgyalja fentebb. Más viszont a helyzet az új fajok keletkezésével, itt már csak a meglévő (ismert) fajok ismételt keletkezésével találkozhatunk, szinte megidézve azt az *ismétlődő változatosságot*, melyet Leibniz preformáció interpretációja kapcsán hosszasan elemeztünk. A párhuzam már csak azért sem alaptalan, mert az iménti citátummal azonos paragrafusban, maga Schopenhauer is utalást tesz a preformáció elméletre: „(...) mily túlzóan öröködik a természet a fajok fönntartásán, a nemi ösztön mindenhatósága által s a csírák kiszámíthatatlan fölöslege révén (...)”.⁵⁵⁴

Viszont, meglepő módon, a fentebbi idézethez, pontosabban az új fajok keletkezéséhez, Schopenhauer, egy, a véleményem szerint, igen fontos lábjegyzetet fűz, ami így szól: „Mégis látunk néha új változatokat felbukkanni (mutációk), s a tenyésztés is rendelkezik eljárásokkal fajok módosítására.”⁵⁵⁵ Itt már egyértelmű, hogy a változás, ami bekövetkezik, nem pusztán az egyedek szintjén történik, hiszen, Schopenhauer egyértelműen utal rá, hogy a fajok módosulnak. Sőt, a szöveg egy későbbi szakaszában – Cuvier katasztrófa-elmélete nyomán- az új fajok keletkezéséről is többet megtudhatunk:

„(...) keletkezésüket csak úgy gondolhatni, mint „idegen méhben nemződést”, tehát úgy, hogy egy különösen kiváltságolt állati párnak méhéből, vagyis inkább petéjéből, miután fajának valami ok által gátolt életereje éppen őbenne gyülemlett föl és fokozódott rendellenesen, immár egyszer, szerencsés órában, a bolygók helyes állásakor, s minden kedvező légköri, földi és csillagi összetalálkozás hatására, kivételképpen nem magához hasonló származott volna, hanem a vele legközelebbi rokon, ámde egy fokkal magasabban álló alak; úgyhogy ez a pár, ezúttal, nem pusztán egyént nemzett volna, hanem fajt.”⁵⁵⁶

Később azzal folytatja, hogy minden nagy kataklizma, újabb és újabb, magasabb szintű sorozatokat hozott létre, mígnem eljutottunk az emberig. Elképzeléséből még megtudhatjuk, hogy „e fokozódás [...] nem egyetlen vonalban halad, hanem egymás mellett emelkedik több ilyenben”,⁵⁵⁷ illetve, hogy „a folyamatnak egyáltalában a Föld számos vidékén kellett egyszerre végbe mennie s kölcsönösen függetlenül, mindenütt azonban tüstént határozott, világos lépcsőfokokban, melyeknek mindegyike egy szilárd maradandó fajt szolgáltatott; nem pedig

⁵⁵⁴ Uo.

⁵⁵⁵ Uo. 2-es számú lábjegyzet.

⁵⁵⁶ Uo. 220.o.

⁵⁵⁷ Uo. 221.o.

lassanként, elmosódott átmenetekben (...).⁵⁵⁸ Korábban úgy fogalmazott, hogy „nem látunk” fajokat újonnan keletkezni, de ez nem értelmezhető úgy, hogy nem volt idő, mikor fajok újonnan keletkeztek. Legutóbb, az utolsó világ-katasztrófa után történt meg mindez, éppen akkor, mikor az ember mint faj megjelent a világ-egészben. Éppen úgy, ahogy Darwin evolúció-elmélete ellen sem érv, hogy a fajok keletkezése nem a szemünk előtt történik, éppúgy Schopenhauer filozófiájában sem tagadhatjuk új fajok keletkezését, csak éppen azért, mert nem tapasztaljuk meg ezt a folyamatot.

Jelenleg tehát ott tartunk, hogy fajok módosulhatnak, és világtörténeti léptékben keletkezhetnek is, de még mindig úgy tűnik, hogy ez a módosulás-keletkezés inkább a világot mozgató akarat szférájában dől el, nem pedig környezeti hatásra, ami azért okoz nehézséget, mert az akarat nem lehet oka változásnak, mint azt korábban levezettük. A környezeti hatásról viszont ezt olvashatjuk: „a föld különböző részein egyforma vagy megfelelő éghajlati, helyrajzi és légköri föltételek alatt egyazon, vagy megfelelő növény- és állatnemzedék keletkezett. Innen, hogy egynémely faj (species) igen hasonlít egymáshoz, anélkül azonban, hogy azonos volna (...).”⁵⁵⁹ Később pedig így folytatja:

„Mert a faj egysége korántsem foglalja magában az eredet egységét s egyetlen pártól való leszármazást. Ez képtelen föltevés egyáltalában. Ki hihetné, hogy minden tölgyfa egyetlen első tölgytől, minden egér egy első egérpártól, minden farkas az első farkastól származzék? Nem, hanem ismétli a természet, egyenlő körülmények között, de különböző helyeken, ugyanazt a folyamatot, és sokkal óvatosabb, semhogy egy fajnak létét, kivált a felsőbb nemek fajai között, egészen kényesnek engedje lenni azzal, hogy egyetlen kártyára tenné s azzal ezer véletlennek szolgáltatná ki nehezen sikerült művét.”⁵⁶⁰

Mit mondhatunk tehát a fajok keletkezéséről és módosulásáról? Egyrésztől kataklizmákhoz köthető, ahol robbanásszerűen, a Föld több pontján végbemegy egy hasonló folyamat, és már meglévő fajok egy új, magasabb szintű fajt hoznak létre a következő generáció megszületésével. Ezt a folyamatot nagyban befolyásolja a környezet, hiszen hasonló helyeken hasonló módon fog lezajlani a folyamat, sőt akár az emberi tevékenység is döntő tényező lehet (lásd a tenyésztésről, vagy a dodó madár kihalásáról citáltakat). Ugyanakkor, a faj és a környezet hatása nem véletlenszerű, hanem egy akarat által előre eltervezett fejlődésnek, mechanizmusnak köszönhető. Van egy megtervezett „mű”, aminek ki kell bomlania.

⁵⁵⁸ Uo. 222.o.

⁵⁵⁹ Uo. 225.o.

⁵⁶⁰ Uo. 226.o.

Baptista és munkatársai egy eredeti megoldással magyarázzák Schopenhauer és a fajok alakulásának lehetőségét, mintegy összegezve az imént elmondottakat.⁵⁶¹ Bár elismerik, hogy az *ortogenezis* fogalma, amit Schopenhauer kapcsán használnak, csak a szerző halála után meghatározó terminus a tudományban, mégis alkalmazható a német filozófus elméletére is. Az ortogenezis következő definícióját adják: „az élet előre meghatározott irányba fejlődik, és ez egy külső vagy belső irányító erőnek köszönhető”.⁵⁶² Ezalapján egy faj fejlődése nem a környezeti hatások függvénye, mint mondjuk Lamarck-nál, nincs igazából szelekció, hanem csak egy előre meghatározott, egyenes vonalú fejlődés. De ez még nem jelenti azt, hogy a fejlődés terve, ne vehetné figyelembe a környezeti tényezőket.⁵⁶³ Elképzelhető egy előre eltervezett fajfejlődés, ami figyelembe veszi, hogy hasonló környezethez hasonló adottságok szükségesek, de ettől még nincs szelekció, ugyanis a faj változásának *oka* nem maga a környezet, a környezethez való alkalmazkodás lesz, hanem sokkal inkább egy világtrend változás, egy kataklizma. S annak alapján, amit az akarat előző állati populációkon végzett kísérletezése kapcsán mondtunk, úgy tűnik, hogy az ortogenezis valóban használható Schopenhauer gondolkodása kapcsán, hiszen továbbra is igaz azaz állítás is, hogy a képzetek szintjén az idea időben kibomlik, tehát valóban van valami előre meghatározott, az idea vagy éppen az akarat természetének tulajdonítható haladás, egy kibomlási rend, amely eleget tesz az ortogenezis kívánalmának, ahol nyilvánvalóan ez a belső irányító erő az akarat.

III.2.3. Változatlan változók konfliktusa

Akár elfogadjuk az ortogenezis terminusát, akár enélkül a jóváhagyás nélkül gondolkodunk egy, az akaratnak megfelelő világtrend kibomlásában, mégis nehézséget okoz továbbra is a probléma, hogy örök és változatlan fajok ideái, hogyan tükröződhetnek vissza egy keletkező-elmúló, néha mutációkkal dolgozó faj képzetében. Illetve, ha valóban igaz, hogy az új fajok keletkezésénél a környezeti adottságok figyelembevétele is megtörténik, akkor kérdéses, hogy ez a harmónia már az ideák közötti viszonyokat is érinti, vagy önmagában képzetek közötti viszonyulás leírására alkalmas.

A problémát még tovább árnyalja, ha megjegyezzük, hogy az akarat objektivációinak fokozatai között, az alacsonyabb rendűtől a felsőbbrendű felé haladva, egyre kevésbé jelentős a fajtajelleget,⁵⁶⁴ azaz egyre nagyobb szerepet kap a létező egyedisége. Ez a fokozás egészen az

⁵⁶¹ *Baptista*

⁵⁶² Az eredetiben: „Life tends to evolve in pre-established directions, and this is due to an external or internal guiding force.” Uo.8.o.

⁵⁶³ Emlékezzünk vissza Lovejoy vaddisznó és vadász példájára!

⁵⁶⁴ Vö. VAK I. 178.o.

emberig tart, amely szinten kimondhatjuk, hogy „(...) minden ember úgy tekintendő, mint az akarat valamely különösen meghatározott és karakterizált jelensége, sőt bizonyos fokig mint egy sajáttag idea (...)”.⁵⁶⁵ Ez a gondolat azt sugallja számunkra, hogy minden ember születésével, egy új idea is keletkezik, hiszen egy olyan karakter jelenik meg a reprezentációk sorában, amely eddig nem volt a sorozat tagja. Ha viszont azt mondjuk, hogy mint a fajok esetében, minden egyes új karakter létrejöttkor is, csak egy már meglévő idea jelenik meg ok-okozati viszonyok közepette, akkor egy igen determinisztikus világ képénél találjuk magunkat, ahol egy karakter jellegzetességei már eleve kódolva voltak egy örök, és ráadásul változatlan idea „DNS-ében”.

Szerencsére, ha mélyebben elmerülünk az elemzésben, álláspontunkat felülbírálni kényszerülünk. Ehhez érdemes vizsgálódás alá vonni Schopenhauer konfliktusfelfogását, ugyanis ez vezethet el minket az ideák változásának egy lehetséges interpretációjához. Mint az előző fejezetben bemutattuk, új fajok úgy keletkeznek, hogy már meglévő fajok két egyede, egyszer csak egy tőlük különböző utódnak adnak életet. Schopenhauer szavaival ezt úgy is megfogalmazhatjuk, mint „felülkerekedő asszimiláció”,⁵⁶⁶ azaz egy olyan folyamatként, ahol „tehát az alacsonyabb jelenségek összecsapásából kialakul a magasabb rendű, a valamennyiüket elnyelő, egyszersmind valamennyiük törekvését is magasabb fokon megvalósító új.”⁵⁶⁷ Létrejön egy konfliktus, amely meghaladja az éppen adott szintet a képzetek dimenziójában, hogy egy új, fejlettebb szintnek (fajnak) adhasson teret. Schopenhauer interpretációjában így jöhetett létre a majomtól indulva az ember is, konfliktusok által, a képzetvilág újra szerveződésével. Ez a felfogás köszön vissza abban is, ahogy Schopenhauer az *ideálról* gondolkodik, hiszen azt mondja, hogy egy individuum annál jobban megfelel saját ideáljának, minél jobban képes kifejezni önmaga ideáját, ennek pedig a kulcsa, hogy milyen mértékben sikerül megoldania a konfliktust, és legyőzni az alacsonyabb erőket, amelyek az asszimilációnak, és az ideálnak való megfelelésnek gátját jelentik.⁵⁶⁸

A konfliktuselméletet felhasználva Pines egy sajátos megoldással ál elő, hogy hogyan is képzelhetjük el a fajok változásának tényét és az ideák világának kapcsolatát ezzel. Interpretációjában, nem lehetetlen feltételezni, hogy ideák keletkeznek és eltűnnek, vagy éppen megváltoznak, ugyanis azt állítja, hogy a konfliktus, amit az imént felvezettünk mindig *az ideák között jön létre, és sohasem a reprezentációk szintjén.*⁵⁶⁹ Azt mondja, hogy alapesetben az ideák

⁵⁶⁵ Uo.

⁵⁶⁶ Uo. 194.o.

⁵⁶⁷ Uo. 193.o.

⁵⁶⁸ Vö. Uo. 195.o. Itt Schopenhauer leküzdeni hivatott erőként említi a *természeti erőket*.

⁵⁶⁹ Vö. *Pines*, 64. oldaltól a 70. oldalig.

nincsenek konfliktusban, mindig kell valami egyensúlyhiány, ami ezt a változást megindítja. Ez egy válságot szül, ami az újjászületés forrása. Az idea és a köztük való viszony változik, és ez mintegy csak leképeződik a képzetek szintjén. Pines elméletét támasztja alá a következő hosszabb Schopenhauer idézet is:

„Fel kell tételeznünk, hogy *egyugyanazon* akarat valamennyi jelensége között valami általános kölcsönös alkalmazkodás és közeledés zajlott le egymást illetően, minek során azonban, mint hamarosan világosabban látjuk majd, minden időmeghatározás elhagyandó, lévén hogy az idea kívül van az időn. Eszerint minden jelenségnek igazodnia kellett a körülményekhez, melyek közt fellépett, ezeknek viszont megint csak amahhoz, még ha időben ez sokkal későbbi ponton következik is; és mindenütt látjuk ezt a *consensus naturaet*. Minden növény ekképpen felel meg talajának s égaljnak, minden állat elemének és táplálékát tevő zsákmányának, s többé-kevésbé védelemre is számíthat természeti ellenségeivel szemben [...]. Mármost persze itt el kell vonatkoztatnunk minden időviszonytól, hiszen ilyenek csak az idea jelenségét érinthetik, magát az ideát nem. Ennek megfelelően eme magyarázati mód visszamenőlegesen is használható, és nemcsak annyi tételezhető fel, hogy minden faj a lelt tárgyakhöz igazodott, hanem hogy ezek az időben megelőző körülmények maguk ugyanígy tekintettel voltak a később még érzékelt lényekre.”⁵⁷⁰

Meglátásom szerint, Schopenhauer egy harmóniát ír le, ideák egymáshoz való kapcsolódásának mikéntjét, ideák egymáshoz való idomulásának, ellentmondásmentes együtt létezésének dinamikáját, ahol a konfliktus sem szó szerinti változás, hiszen a változás mindenképpen idői szemléletet feltételez, és ezáltal egy szemléltető szubjektumot.⁵⁷¹ A különböző kataklizmákkal ezáltal annyi változás történik, hogy a reprezentációk szintjén egyes ideák előtérbe kerülnek, mások háttérbe szorulnak (képzet szintjén: kihálnak), és az ideák és a környezet aspektusainak is más-más oldala lesz hangsúlyosabb. Azaz, ha egy olyan pintyfélé jön létre, amely korábban nem volt még jelen a reprezentációk sorában, azt mondhatjuk, hogy vele együtt nem jött létre új idea, csak egy korábban *még meg nem jelenő* immáron megjelenőként jelentkezik a világegészben (a konfliktust követő átrendeződésnek köszönhetően). Hasonlóan interpretálható a mutáció okozta változás és tenyésztés lehetősége is (amennyiben azok nem új fajt hoznak létre, csak kisebb átalakítást okoznak a már meglévőön, hiszen, ha a változás radikális, akkor az eddig még nem előtérbe kerülő idea megjelenésének elmélete vonatkozik ezekre az esetekre is), az idea egy olyan aspektusa lesz hangsúlyosabb, amely potenciálisan mindig is benne volt az ideában, de *eddig még nem* kapott hangsúlyt a képzetek szintjén. A konfliktusokkal nem

⁵⁷⁰ VAK I. 208-209.o.

⁵⁷¹ Vö. VAK I. 43.o.

maguk az ideák változnak, hanem azok *egymáshoz való viszonya*, és az, hogy a képzetvilágban melyik aspektusaik a dominánsabbak, azaz milyen a *viszonyuk a reprezentációikkal*. Ez alól kivétel lehet az ideák azon típusa, melyek az emberre vonatkoznak, mint karakter; ez az elemzés viszont mivel már Schopenhauer szabadság és individuum felfogását érinti, nem pedig a faj ügyeit, kénytelenek leszünk az utolsó disszertációs fejezetre halasztani vizsgálatát.

III.2.4. Összehangoltság és folytonosság

Kétségtelen, hogy Schopenhauer sok ellenérzést táplál Leibniz rendszerével szemben, érdekes módon mégis azt mondhatjuk, hogy a fajfelfogását övező problematikák körében több olyan aspektust is találhatunk, főleg, ha mindehhez hozzákapcsoljuk a sokszínűség védelmének a kérdését is, amelyben elődjét követi. Elsőként vegyük észre, hogy bár némely gondolatmenetben megkérdőjelezhető a jelenléte, Schopenhauer mégis osztja (Leibniz-cel egyetemben) a folytonosság elvének érvényességét. Vegyük csak a *Parerga és paralipomena* egy szöveghelyét, ahol Schopenhauer egyértelműen deklarálja: „a természet semmit sem csinál ugrásonként.”⁵⁷² Ugyanakkor, ha visszautalunk Cuvier katasztrófa-elméletéhez, amely mégis csak forradalmi és gyors változásokat előfeltételez, akkor érdemes jobban megfontolnunk, hogyan is érti Schopenhauer ezt a fajta folytonosságot. Ahhoz, hogy pontosan érzékeltethessük a különbséget, ami a kataklizmák okozta átrendeződés, és a természetben jelenlévő ugrásmentesség között húzódik meg, talán érdekesebb folytonosság helyett *fokozatosságról* beszélünk. Igen, egy kataklizmával egy hirtelen változás következik be, viszont a kataklizmák következtében megjelenő rend az előzőhöz képest éppen egy fokkal felsőbbrendűbb. Igen, kell egy katasztrófa, hogy a majmoktól kvázi ugrásként eljussunk az emberig, de a természet rendje annyiban mégis folytonos, hogy van egy fokozatosság, ahol nem elképzelhető, hogy a világrend úgy jöjjön létre, hogy egy-egy fokozatot kihagy, vagy éppen átugrik. Azaz, szükségszerű volt, hogy az ember megjelenése előtt már a rend része legyen a majom, majd pedig következő fokozatként emberként objektiválódjon az akarat, de az elképzelhetetlen lett volna, hogy a majmok „fokának” megjelenése nélkül, például az elefánt szintjétől jussunk el az emberig. Ezt támasztja alá az is, hogy Schopenhauer kimondja:

„Az ember eszméje, hogy önmaga kellő jelentése és jelentősége szerint mutatkozhassék, nem állhat elszigetelten és magányosan, hanem kíséretében kell hogy legyen mind az összes lefelé vezető fok, az állatok és a növényvilág alakzatain át egészen a szervetlenig: csak ezek egészülnek ki együtt az akarat teljes objektívációjává; ezeket feltételezi összességükben az ember ideája úgy, ahogyan a fa virágai a

⁵⁷² *A természet filozófiájához*, 227.o. Eredetileg a magyar szövegben „ugrásonként” szerepel.

leveleket, ágakat, a törzset és a gyökereket feltételezik: ezek alkotják azt a piramist, amelynek csúcsa az ember.”⁵⁷³

Ugyanúgy, ahogyan a Leibniz által vallott lények végtelen láncolata elképzelés esetében, Schopenhauernél is kirajzolódik egyfajta láncolat, vagy éppen piramis, ahogy ő nevezi. És éppen úgy, hogy a lánc ugrásmentes volt, a piramis csúcsát is az alsóbb fokozatok tartják, és emelik a magasba.⁵⁷⁴ Ráadásul, szintén hasonlóan Leibnizhez, ha a *leszármazási láncban* gondolkodunk, akkor is megjelenik a folytonosság Schopenhauernél is, de nem csak triviális szinten, azaz, hogy minden egyedet megelőz két szaporodni kívánó másik egyed szülőként, hanem még a fajok keletkezésénél is ezt láthattuk a korábbi fejezetekben: két párosodó egyed egyszer csak egy új fajt hoz a világra.

Egyfajta folytonosságot láthatunk a sokszínűség fenntartására való törekvésben is, aminél kevés gondolat lehetne leibnizi ihletésűbb. Leibnizhez hasonlóan Schopenhauer is mondja, hogy „minden létezésre törekszik és nyomul, lehetőleg *organikus* létezésre törekszik, vagy életre, aztán pedig az élet lehető legmagasabb fokára (...).”⁵⁷⁵ Majd pedig a következő bekezdésben hozzáteszi: „(...) a természetnek, az organikus élet szintjétől kezdve, csakis *egy* szándéka van: *minden faj fenntartása*.”⁵⁷⁶ Természetesen különbséget találhatunk abban, hogy míg Leibniznél a potenciális létezők eleve azért törnek a lét felé, iszonyatos versengés közepette, mert létezni *jó* dolog, míg Schopenhauernél a világ szenvedésekkel teli, és ezért az akaratok csellel kell élnie, hogy elhitesse élni jó, miközben nem az, de annyiban mégis közös a két filozófia, hogy nagyon hangsúlyosan jelenik meg bennük az élni akarás kívánalma. Ráadásul, ahogyan Isten a sokszínűség védelmében minden faj fenntartására törekedett, az akarat is megteszi ugyanezt. Hozzám hasonló véleményen van Lovejoy is, aki szerint az élni akarás kifejezése a létezők által, egyfajta állandóságot ad, sőt, a kevesebb élettől a több élet felé mutat,⁵⁷⁷ azaz a létezők nem csak önmagukat igyekeznek fenntartani, hanem nagy valószínűséggel szaporodni is fognak (innen a több élet), és éppen ez biztosíthatja a fajok állandóságát, éppúgy ahogyan azt Leibniznél, az *ismétlődő változatosság* feltételezésével megállapítottuk.

⁵⁷³ VAK I. 202.o.

⁵⁷⁴ Felettébb érdekes, amit az orángutánokról olvashatunk a főműben, ami szintén egyfajta fokozatosságot sugall az emlős és az ember között. Ugyanis bár Schopenhauer kategorikusan kijelenti, hogy az embert az különbözteti meg az állatoktól, hogy az állatok csak értelemmel rendelkeznek, míg az embernek adott az ész, aminek segítségével absztrakcióra képesek, az orángutánok kapcsán mégis ezt olvashatjuk: „(...) az okos orángutánok, ha tüzet lelnek, s melegednek körülötte, nem szítják tovább, rádobált fadarabokkal, a tűz lángját; bizonyossága ez annak, hogy az ilyesmi már oly fontolást igényel, ami absztrakt fogalmak nélkül nem létezik.” Lásd: VAK I. 58.o.

⁵⁷⁵ VAK II., 433.o.

⁵⁷⁶ Uo. 434.o.

⁵⁷⁷ Vö. *Evolutionist*, 198.o.

Az egyének szintjén racionális lépés felidézünk a világ minimalista tanának előző disszertációs fejezetben említett elméletét: az akarat pusztán a világot fenntartani igyekszik, semmi többre; ez az egyedekre fordítva pedig úgy értelmezhető, hogy a világ csak éppen annyira lesz szenvedés mentes, hogy az adott egyed még fenn akarja tartani saját létezését, sőt, új generációknak is élete akarjon adni. Természetesen az ész megjelenésével az emberben ez sokkal nehezebben teljesíthető kíváncsi, mint az állatok és a növények szintjén, mégis működőképesnek látszik, hiszen az emberi faj, mint olyan létezik és népességét tekintve növekszik. Schopenhauer ki is mondja: „(...) az életakarat nem a világ következményeként jelenik meg, hanem a világ jelenik meg az életakarat következményeként.”⁵⁷⁸ Tehát, már a világ létrejötte előtt, *a priori* módon feltételeznünk kellene egy életakaratot, hiszen, ha ez nincs, nincs maga a világ sem. S ez az életakarat, nem a világ *milyenségének* a függvénye, azaz független attól, hogy ez a világ szenvedéssel teli, vagy éppen a lehető legjobb. Tudjuk, hogy Schopenhauernél szubjektum nélkül nincs világ, de éppen ebből érthető meg az is, hogy miért van szubjektum: hiába szenved, mivel az életakarat a szenvedéstől független, hiszen minden szenvedést megelőz, így a legtöbb esetben a szenvedés nem is befolyásolja a szubjektumot életakaratának elfolytásában.⁵⁷⁹

Ami viszont a legérdekesebb, hogy a fajok szintjén összehangoltsággal, sőt, még egyfajta „gondviseléssel” is találkozunk az akarat részéről. Igazából azt kell mondanunk, hogy az *egyedek agóniájával* szemben a *fajok harmóniájáról* adhatunk számot. Schopenhauer így ír erről:

„ha tehát így, e harmónia és igazodás következtében, a szerves világban a *fajok* és a szervetlenben az általános természeti erők egymás mellett fennállván egymást még kölcsönösen támogatják is, azért mindezzel szemben csak megmutatkozik a minden eszme által objektíválódó akarat belső ellentmondása megannyi faj *individuumainak* szüntelen irtóháborújában, szintugyanígy a természeti erők *jelenségeinek* egymással való örökös küzdelmében (...)”⁵⁸⁰

Az akarat tehát igen is figyelmet fordít nem csak arra, hogy a fajok fennmaradjanak, hanem még arra is, hogy egymással harmóniában legyenek, „kölcsönösen támogassák” egymást a természeti erőkkel. Természetesen még akkor is és attól függetlenül is, hogy az individuumok folyamatos harcban állnak. Lovejoy kapcsán már korábban is kiemeltük, hogy a faji jellegek, a

⁵⁷⁸ VAK II., 445.o.

⁵⁷⁹ Természetesen létezik a világban öngyilkosság, ezzel majd a következő disszertációs fejezet foglalkozik, de annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy a teljes populációra vetítve az öngyilkosság elhanyagolható mértékű, éppen ezért fogalmaztam úgy, hogy a „legtöbb esetben” életakaratunk igénye és a szenvedésünk nem mutat kapcsolatot.

⁵⁸⁰ VAK I. 211.o.

fajok különböző szervei éppen olyanok, hogy azok alkalmasak legyen a faj számára a környezetben való ténykedésre. De felemlégethetjük az Asher kapcsán említett *kiigazítási* elméletet is, amelyet a szerző éppen a fajok degenerálódásának megakadályozásaként emlegetett. Ez mind szintén arra utal, hogy az akarat nem csak pusztán fenntartani akarja az életet, hanem azt sokszínűségében és minőségében is óvni igyekszik. Emlékezzünk, a korábbi állati populációknak is azért kellett eltűnnie, és kellett őket követnie egy új elrendezésnek, mert az új felsőbbrendűbb, jobb, a korábbiak nem voltak elég *szépek*, ami ismételten utal a létezők minőségkritériumára. Így azt mondhatjuk, hogy a fajok szintjén Schopenhauer elmélete is bővelkedik Leibnizre jellemző pozitívumokban, ráadásul közös elemként lehet megemlíteni azt is, hogy mindkét szerzőn egy látszólag statikus fajfogalomból el lehet jutni egy viszonylag dinamikusabb elképzeléshez. Továbbra is kérdéses viszont, hogy Leibniz optimizmusa tartható-e az individuumok szintjén a schopenhaueri filozófiában, erre viszont már a következő fejezet keresi a választ.

IV. Szabadság és individualitás

IV.1. Bevezetés

A korábbi fejezetekben bár Leibnizet és Schopenhauert sikerült egymáshoz közelíteni, gyakran közös nevezőre hozni a két gondolkodó rendszerét, meglátásom szerint, az a szempont, ahol a két filozófus nézetrendszere leginkább összecseng a szabadságról és individualitásról vallott elképzeléseik területe. Igaz, bár nem teljeskörűen, de volt átfedés Leibniz elégséges alapról szóló passzusaiban és Schopenhauer ennek négyszeres gyökerére való visszavezetéssel dolgozó megoldása között; illetve a második fejezetben sikerült a látszólag egymással szöges ellentétben álló világról tett kijelentéseket is új megvilágításba helyezni, és ellentétes interpretációjukat tompítani. A faj terminusával foglalkozó fejezet rávilágított arra is, hogy mindkét szerző azonos problémával küzdött: hogyan lehet összeegyeztetni egy statikus fajfelfogást a változás tagadhatatlan empirikus tényével? A szabadság és individualitás kapcsán viszont még ennél is többről van szó, a két filozófus sokkal nagyobb hasonlóságot mutat, mint amit a korábbi témakörökben felfedezhettünk.

Egyrésztől mindkettőjük világképe, beleértve a világról tett kategorikus állításukat a legjobb-legrosszabb minősítésekkel, egy determinisztikus felfogást sugall. Hiszen, ha ez a világ a lehető legjobb, és minden előre elrendezett a teljes univerzumot átható harmónia rendjében, ráadásul úgy, hogy bármely létezőt is jelöljük ki vizsgálódásunk tárgyául, annak viszonyai minden más létezőkkel ezen harmónia alapján konstituáltak, akkor úgy tűnik, hogy az individuumnak nincs nagy mozgástere és csak igen korlátozott a szabadsága. Ugyanígy Schopenhauernél is, csak a másik irányból közelítve: ha minden szenvedés, akkor az egyén akárhogy is „kapálózik” a világ szövedékében, nem ér el vele semmit, hiszen úgymint fájdalomba és gyötrelembe torkollik élete. Ha ezek az interpretációk helytállóak lennének, akkor Leibniznél egy örök boldogságra és harmóniára ítéltetett világot, és annak egyedeit találhatnánk, Schopenhauer alapján pedig egy igen negatív világképpel szembesülnénk, ahol már nem a harmónia folytagató lázalmától, hanem a folytonos szorongástól nem tudnánk szabadulni. Szerencsére egyik filozófus sem ennyire sematikus, ebben a fejezetben épp ezt szeretném bizonyítani. Leibniz lehetőséget ad a tényleges szabadságnak. A rossz választásának lehetősége előttünk áll, azaz a harmónia egyáltalán nem mindent felülíró aspektusa a világnak; ezt igazából már az előző fejezetben is láthattuk, ahol a környezetvédelmi aspektusok elemzésével bemutattam (főként Phemisterre támaszkodva), hogy bármilyen romboló, negatív behatás hasonló ellenhatást vált ki a környezetből, a teremtett világból. Ugyanezt a választási lehetőséget megadja számunkra Schopenhauer is, ahol megannyi negatív kijelentés, és

búslakodásra okot adó hangvétele ellenére mégis csak útmutatást ad az egyénnek; szabadságával élve cselekedhet úgy, hogy megtöri az akarat ördögi körét és kilép annak baljós körforgásából. Bár már itt érdemes megjegyezni, hogy az individuális szabadság feltételezése Schopenhauer esetében igencsak megkérdőjelezhető.

Szokásomhoz híven a fejezetben először Leibniz majd Schopenhauer felfogását elemzem. Észszerűtlennek tűnhet, hogy a leibnizi rész először a szabadság majd pedig az individualitás kérdésével foglalkozik, hiszen jogos a felvetés, hogy előbb talán érdemesebb lenne megvizsgálni a szubjektumot, amely egy bizonyos predikátum (jelen esetben a szabad predikátumának) hordozója. De, mint látni fogjuk, Leibniznél az egyén épp a szabadsága révén lehet valóban egyedi, ezért döntöttem egy efféle inverz megközelítés mellett. Nyilvánvalóan a szabadság kérdésköre összefügg Leibniz morálfilozófiai nézeteivel is, így azok is ebben a részben kerülnek tárgyalásra; s itt különösen nagy hangsúlyt fektetek Leibniz *lehetőségfelfogására*, ugyanis mind a szabadság- mind a morálfelfogásának ez adja esszenciáját. Mivel a teodíceát tárgyaló fejezetben már bőven esett szó Isten szabadságának mikéntjéről, ezért ebben a fejezetben már csak utalás szintjén jelenik meg ez a problematika, hiszen a fejezet fókuszában az egyén van. Hasonlóan járok el Schopenhauernél is, bár ott az akarat mint metafizikai erő szabad voltáról valamivel bővebben értekezem majd, nála is az egyén szabadsága az, ami igazán érdekel, és ami a vizsgálódás nagy részét adja; éppen ezért bővebben térek ki majd arra is, hogy milyen lehetőségei vannak az egyénnek, éppen saját individualitásának feladásával a világból való menekülésre. Mint közös pont, mindkét szerzőnél nagy hangsúlyt fektetek az egyéni felelősség kérdésére is, hiszen magától értetődő, hogy azért is kell a szabadságot védelmükbe venniük, és rendszerükben szerepeltetni, hogy sem a harmónia, sem a szenvedés ne szolgálhasson kibúvóként a saját döntéseinkkel való szembenézés alól; bár kétségtelen, hogy Schopenhauernél a felelősség egy radikálisan újszerű megközelítésben jelenik meg.

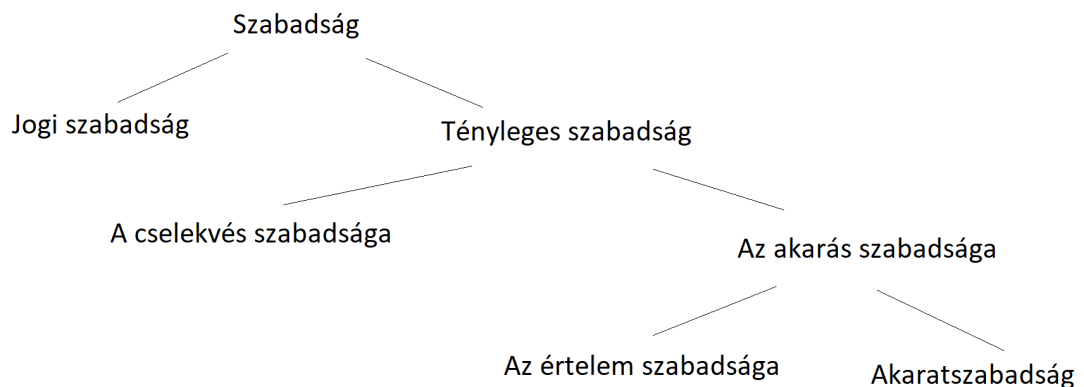
IV.2. Individualitás és szabadság Leibniz gondolkodásában

IV.2.1. A döntés szabadsága

Már a korábbi fejezetekben esett róla szó, hogy Leibniz filozófiai tevékenységét egy különösen képlékeny korban fejtette ki, hiszen a kora felvilágosodás a történelem azon szakasza, ahol teológiai világkép és tudományos világkép, azaz a világ működésének isteni eredetű, illetve mechanikai okokkal történő magyarázata egyszerre van jelen, egymással vetélkedve, vagy épp Leibniz munkássága következtében, valamiképp egymással kibékítve. Poser viszont úgy tartja, hogy Leibniz-cel a szabadságról való gondolkodás is mérföldkőhöz érkezett: „A szabadság-

probléma a maga mai jelentőségében teljességgel újkori probléma. (...) Sehol a filozófia történetében nem öltött azonban az individualitás egyértelműbben kiformált alakot, mint a monász énjének leibnizi szubsztancializálásában.”⁵⁸¹ Éppen ezért érdemes ezekről a témákról Leibniznél beszélni a Schopenhauerrel történő összevetésben is, hiszen az újkori individuum és annak szabadsága, aminek Schopenhauer is örököse, lényegében a leibnizi filozófiával (is) születik, nem elvitatva a reneszánsz humanisták, vagy Descartes és Spinoza ebben a témában tett felbecsülhetetlen hatását sem.

Mint látni fogjuk Leibniz számos szövegben és szöveghelyen reflektál az emberi szabadság kérdésre, és legalább ennyi helyen a már levezetett Istent értinő szabadságproblematikára is, de elképzeléseinek egyik legjobb összefoglalását az *Újabb értékezések az emberi értelemről* egyik theophile-i megnyilatkozásában találhatjuk meg,⁵⁸² amelyet egy általam szerkesztett ábrán így tudnánk ábrázolni:



1. ábra: Leibniz szabadságfelfogása az *Újabb értékezések* alapján

Szemmel láthatólag Leibniz abból indul ki, hogy amikor azt a fogalmat használjuk, hogy szabadság, akkor igazából egy olyan terminussal dolgozunk, amely egy kategóriacímke, hiszen a szabadságot számtalan alkategóriára (különböző formáira) bonthatjuk. Ezt már csak azért is érdemes megjegyeznünk, mert ez a passzus, aminek segítségével az ábrát megalkottuk, nem egy kifejezetten morálfilozófiai kontextusban jelenik meg, hanem éppen abban a részben, ahol Leibniz az ideákról,⁵⁸³ azaz a „gondolkodás tárgyairól” elmélkedik.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Poser, 175.o.

⁵⁸² *ÚÉ*, 152-153.o.

⁵⁸³ Természetesen Leibniz esetében az idea képzetként értendő, és semmiképp sem annak platóni (örök és változatlan lényegként történő) felfogása a helyes megközelítés a terminus értelmezésekor. Ezzel szemben Schopenhauer nagyon erős megkülönböztetést tesz idea és képzet között, előbbit szigorúan megtartva annak platóni eredetében; ezt a használatot láthattuk a fajokról történő gondolkodás esetében is.

⁵⁸⁴ Vö. *ÚÉ*, 79.o.

Az ábra értelmezésében haladjunk értelemszerűen fentről lefelé, balról jobbra. Elsőként a jogi szabadsággal szembesülünk, ami nyilvánvalóan a minket foglalkoztató metafizikai értelemben vett szabadságot nem befolyásoló alkategória. Talán ez lehet az oka annak, hogy meglátásom szerint a jogi szabadságot Leibniz meglehetősen egyszerűen értelmezi, hiszen így ír: „A jog értelmében vett szabadság szerint egy rabszolga egyáltalán nem szabad, míg az alattvaló részben szabad; egy szegény ember azonban épp oly szabad mint a gazdag.”⁵⁸⁵ Egy olyan szabadság definíciót kapunk ezen a szinten, ami egyébként a későbbi szabadságfogalmak szétbontásánál is szerepet kap, hogy a jogi szabadságban a döntő tényező a *függés*, azaz a rabszolgának nincs jogi szabadsága, mert élete másától függ, ura irányítja mit tehet meg és mit nem, míg a szegény ember szabad, mert jogilag nem függ senkitől. De, mint látni fogjuk a jogi szabadságkorlátozás nem vesz el semmit a tényleges szabadság működéséből, mert nem fogja érinteni a választás szabadságának a tényét. Egy rabszolga dönthet úgy, hogy megszegi ura parancsát, és nem hajt végre egy parancsot; jogilag ennek következményei lesznek, például minden ellenvetés nélkül kivégezhetik, de a szolga, ha *akarja*, akár még élete árán is, megteheti, hogy ellenszegül. Igazából azt mondhatjuk, hogy ha nem lenne lehetőség a jogi tilalmak megszegésére, akkor nem is lenne szükség büntetőmechanizmusokra; ezek megléte éppen az előbbi bizonyítéka. Így bár a rabszolga jogilag nem szabad, de szabad *ténylegesen* értelemben, ami előre vetíti, hogy a szabadság tényleges felfogása, a *megszegés szabadsága*, ami pedig a választás lehetőségét hordozza magában.

A jogi szabadság kapcsán viszont nem tér ki Leibniz a *nem konkrét függő* esetekre, azaz arra, hogy egy bizonyos jogrend minden társadalomban élő egyén (jogi) szabadságát korlátozza, anélkül, hogy egy konkrét személytől függne az adott egyén. Hiszen egy amerikai állampolgársággal nem rendelkező felnőtt elhatározhatja, hogy ő lesz az USA következő elnöke, ezen elhatározását nehezen válthatná valóra, mivel a jogrend szerint, az Egyesült Államok elnökének amerikai állampolgársággal kell rendelkeznie. Ettől *akarni* továbbra is akarhatja, azaz tényleges szabadsága nem sérül azáltal, hogy kívánsága jogi korlátok miatt nem megvalósítható. Ez a nehézség pedig a világ legjobb voltát sem érinti, hiszen nem egy olyan döntésről van szó, ami megváltoztathatatlan; alanyunk akár egy mozgalmat is indíthat, hogy töröljék el a választás ezen követelményét, és ki tudja, még sikerrel is járhat. A fennálló jogrend nem Isten akaratától függ, nem érinti a világ megváltoztathatatlan strukturális alapjait. Ez még az Isten által kinyilatkoztatott erkölcsi (majd emberi gyakorlat révén jogivá váló) törvényekre is igaz, mint a „Ne lopj!” vagy a „Ne ölj!”, hiszen ezek bár Istennek tetsző kijelentések,

⁵⁸⁵ Uo. 152.o.

mondhatni Isten kívánalmi, mégsem determinisztikus erejűek, hiszen akkor megszegésük lehetetlen volna.

Az viszont kétségtelen, hogy Leibniz a természetjog léte mellett teszi le a voksát. A természetjogról Frivaldszky segítségével a következő meghatározást adhatjuk: „a természetjog tehát – a legtöbb természetjogi felfogás szerint – nemcsak „egy” jog a tételes jog mellett vagy felett, hanem az *igazi jog*. Igazi jog, mert a *természet igazságára* épül, melynek igazsága – az egyes elméletektől függően - lehet teológiailag, metafizikailag, ontológiailag, vagy éppen természettudományosan-biológiailag megalapozott.”⁵⁸⁶ Egyértelmű, hogy Leibniz teológiai és metafizikai megalapozás ötvözését alkalmazza, még hozzá egy racionális megalapozottságra építkezve, hiszen a természetjog, mint egy Istentől származó rendszer, az isteni bölcsességben találja meg saját elégséges alapját.⁵⁸⁷ Nem véletlen tehát, hogy Paksy Máté Leibniz olvasata szerint „a természetjog, minden lehetséges jogok közül a legjobb”.⁵⁸⁸ Állítását én is el tudom fogadni, hiszen ha a végtelenül igazságos és bölcs Isten a lehető legjobb világot választja a teremtéskor, mint azt ahogy már sokszor rögzítettük, akkor ennek a világnak a lehető legjobb jogi renddel is bírnia kell, hiszen ha nem így lenne, elképzelhető lenne egy olyan világ, amely ugyan olyan mint a miénk, de jogrendje igazságosabb. A természetjog lehető legjobb voltát maga az isteni választás garantálja. Ebből viszont az is következik, hogy az ember alkotta jognak is a természetjogot kell mintául vennie; az a tény viszont, hogy az emberi jogalkotás esetleg nem ezt az útvonalat követi, szintén csak a posteriori befolyásolja a világ működését, és nem érinti az a priori adott jogrend minőségét.

Az sem elhanyagolható tény, hogy ha elfogadjuk, hogy a természetjog minden jog legjobbika, akkor el kell fogadnunk azt is, hogy ez az egyetlen olyan jogrendszer, ami a lehető legtöbb létező jogi viszonyait képes irányítani. Pár sor erejéig fogadjuk el ezt az állítást. Mindez abból fakad, hogy tudjuk, Leibniznél a lehető világ egyben a legsokszínűbb világ is. Így, ha egy olyan jogrenddel állnánk szemben, ami bizonyos létezőkre nem lenne kiterjeszhető, akkor vagy a jogrend nem lenne elég kifinomult (ami egy Isten által felállított jogrend esetében nevetséges állítás lenne), vagy pedig az adott létező kerülne ki a létre hívott teremtmények sorából, amivel viszont sérülne a változatosság metafizikai elve. Ezért a leibnizi paradigmában megkérdőjelezhetetlen, hogy a létező legjobb jogrend, a lehető legkifinomultabb jogrend is egyszerre, amely a létezés teljes palettáján működésre képes. De a világban mégsem egy ilyen jogrenddel találkozunk, hiszen nem tűnik túl valószínűnek, hogy mondjuk a rókabíróság ülést

⁵⁸⁶ Frivaldszky J.: *Természetjog - Eszmetörténet*. Szent István Társulat, Budapest, 2001. 2.o.

⁵⁸⁷ Leibniz racionális alapzatáról Frivaldszky is említést tesz. Lásd: Uo. 218.o.

⁵⁸⁸ Paksy M.: Leibniz a jogász – Leibniz a filozófus. *Working Papers in Philosophy* 2015/5. 13.o.

tart egy fajtársuk elítélése kapcsán, felróva annak bűneit, hogy mondjuk megfojtotta vetélytársa kölykeit. S itt van nagyon fontos szerepe a megszegés lehetőségének és ezáltal a felelősségnek. A róka egyfajta ösztönből cselekszik, nem megfontolásból, márpedig büntetni csak azt büntethetik igazságosan, aki maga tehet arról, hogy miért úgy cselekedett ahogy. Így a szellem ismételen kitüntetett létező lesz a leibnizi rendszeren belül, hiszen a jogrend leginkább neki szól, isten akaratának megfelelően. Csak a szellem döntései mérlegelhetők a jó-rossz tengelyen, hiszen csak ő bír valódi felelősséggel döntései iránt. Ekképpen módosítva korábbi kijelentéseinket, azt kell mondanunk, hogy a létező jogrend, mint a természetjog leképezése, *a lehető legjobb jogrend a tudatos létezők számára*, azaz a szellemek kormányzására.

Külön érdemes kiemelni a leibnizi felfogásból az enyhítő körülmények, vagy ha úgy tetszik: a kivételek kezelésének problematikáját, ami még erősebben világít rá Leibniz azon felfogására, hogyan függ össze a felelősség az adott cselekvés megtételének vagy meg nem tételének lehetőségével. Az *Újabb értékezésekben* Leibniz a részeg és az alvajáró példájával igyekszik megvilágítani álláspontját.⁵⁸⁹ Való igaz, hogy mindkét esetben enyhítő körülményként adhatunk számot egy esetleges elkövető megvádolásakor arról, hogy nem volt tudatánál, mégis alapvető különbség van a két eset között. Míg az alvajáró, amikor elkövette a bűnesetet egy olyan állapotban volt, amiről nem tehetett, ezért igazságtalan lenne őt olyan szigorúan megítélni, mint az ugyanilyen bűnt elkövető, tudatánál lévő bűnözőt, addig a részegnél felvethető, hogy bár a bűneset végrehajtásakor nem volt önmaga, erről mégis csak ő tehetett, amikor túl sok alkoholt ivott. A részegnek volt választása (értsd: szabadsága!), hogy ebbe az állapotba kerüljön-e vagy sem, míg az alvajáró nem döntése következtében alvajáró; ez a típusú érvelés a tényleges szabadság elemzésénél is visszaköszön, sőt, már transzgressziót hajtottunk végre ennek a kategóriának a felségterületébe, pusztán azon oknál fogva, hogy a jog és büntethetőség témakörét minél gazdagabban körbejárhassuk. Egy szabad ember el tudja kerülni, hogy egy bizonyos állapotba, például a részegség állapotába jusson; éppen ezért egy szabad ember teljes felelőssége tudatában dönt és így büntethető. Az alvajárás nem leküzdhető, így az alvajáró valójában nem is szabad, így büntethetőségének kérdése is sokkal komplikáltabb, mint a részeg bűnelkövető esetén.

Egy bekezdés erejéig érdemes kitérnünk arra is, hogy a természetjog léte még önmagában nem garancia az államberendezkedések legtökéletesebb működésére sem. Riley szerint⁵⁹⁰ a társadalmat 3 kohéziós erő tartja egyben Leibniznél: a barátság, a politikai

⁵⁸⁹ Vö. *ÚÉ*, 218.o.

⁵⁹⁰ Vö. Riley, P.: *Leibniz's Universal Jurisprudence - Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. 202.o.

igazságosság és a bátorság. Szerinte Leibniz azon a véleményen van, hogyha az első mindig meg lenne, a másik kettőre nem is lenne szükség; hiszen a politikai igazságosság kiigazító igazságosság, tehát meg kell előznie egy igazságtalan cselekedetnek, amit igaz barátságban mindig kerülni kell, míg a bátorságnak az államvédelemben van szerepe, ami pedig nyilvánvalóan nem baráti, hanem csak ellenséges viszonyok között manifesztálódhat. Riley hozzát teszi azt is, hogy Leibniz jól tudja, az emberi természet nem olyan, hogy pusztán a barátság elegendő lenne a társadalmi rend biztosításához, így igazából a további két komponens is nélkülözhetetlen ezen keretek között. Az állam problémáját pedig tovább tetőzi, amire egy Kurkó Noémi szöveg is utal, hogy a leibnizi társadalom mindig korlátlan és egyenlőtlen. „Korlátlan azért, mert a közjó kapcsán az élet minden területét érinti, és egyenlőtlen, mert vannak, akik uralkodnak, s vannak azok, akik fölött uralkodnak”⁵⁹¹-írja. Ha mindezt viszont összevetjük az igazságosság köznapi szemléletével, amely a mezotézis fogalommal kapcsolta össze a koncepciót, ahogy ezzel a második fejezetben találkoztunk, akkor igazán nehezen magyarázható az, hogy hogyan maradhat fenn egy olyan képződmény, amely alapvetően rúgja fel a középérték és ezáltal az igazságosság szabályait, és alá-fölé rendeltségi viszonyokon nyugszik. Nem mond-e ez ellent a világot átható harmóniának? Véleményem szerint a megoldás itt abban rejlik – ahogy ez már korábban is szóba került - hogy a politikai igazságosság, mindig korrigáló vagy újraelosztáson alapuló igazságosság. A *jó* uralkodók igazságos természete éppen abban mutatkozik meg, hogy folyamatosan igyekszik csökkenteni a különbségeket azokkal szemben, akiken uralkodnak. Tehát azt mondhatjuk, hogy egy *jó* uralkodó éppen a jogi értelemben vett szabadságot, azaz a mástól való rabszolga-függést igyekszik tompítani, a szabadság ezen formáját, a lehetőségekhez képest minél inkább érvényre juttatni. Egy társadalom vagy egy uralkodó, amely vagy aki kizsákmányolja az elnyomottakat, Leibniz világméretében sem mondható egyáltalán igazságosnak. De éppen ezért lesz bölcs és igazságos a természetjogot nekünk adó Isten: mivel a természetjog nem determinál, és létrehozható ezzel szembemenő jogrend is, ezért a teremtmények még a jogalkotás szempontjából is szabadságot kaptak, még ha kétségtelen is, hogy Leibniz szándéka szerint amellet érvelne, hogy az isteni jogrend követése az egyedül kívánatos cselekedet. Azt viszont már itt érdemes megjegyeznünk, hogy a teremtmények igenis függenek Istentől, nem csak metafizikai, hanem jogi értelemben is, hiszen bár Isten parancsai megszeghetők, tehát nem a tényleges szabadság sérül ezáltal, de életünk lejártával mégis el kell számolnunk Istennek a földöntúli bíróság előtt, mint ahogyan a szolgának kell urának elszámolnia, ha annak akaratával

⁵⁹¹ Kurkó N.: Igazságosság égen és földön. Világosság 2005/5. 102.o.

ellentétesen cselekszik. Így, ha a jogilag vett szabadságfelfogását kiterjesztjük az evilági léten túlra is, az Isten-ember viszonyra, akkor nincs (természet)jogilag teljesen szabad gondolkodó lény, vagy legalábbis jogi szabadságunk pillanatnyi, és nem az örökkévalóságnak szól.

A rövid államfilozófiai kitérő után térjünk vissza a szabadság kategóriáinak további differenciálásához. Úgy vélem, a megszegés a tényleges szabadság definiálásánál is döntő jelentőségű, csakúgy, mint a jogilag nehezen büntethető alvajáró esetében láttuk, hiszen előle az alvajárás „megszegésének” útja gátolva volt. A tényleges szabadság elsőként vonatkozhat cselekvésre, aminek szabad mértékét egyrésztől az adja meg, hogy mennyire bővelkedünk eszközökben a cselekvés végrehajtásához, másrésztől pedig, hogy mit áll hatalmunkban megtenni.⁵⁹² Így, Leibniz szerint, szabadság ezen formája nem vonatkozhat egy fogolyra, vagy egy testi bénulásban szenvedőre, hiszen nem tudja megtenni (megcselekedni!), amit akar, pl.: nem tudja felemelni a kezét hiába szeretné, nem tud kijutni a börtönből, ahol láncra verték. Látható, hogy ez a szabadságkorlátozás egy mélyebb szintje, hiszen a rabszolga megteheti, amit akar, csak utána megbüntetik érte, míg a fogoly már nem tudja megcselekedni, ami szándékában áll, a pusztá akarás jut neki osztályrészül. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy nem megszeghető állapottal szembesül, nincs valódi döntéshelyzet, nincs alternatívája a jelenlegi állapotnak, méghozzá olyan alternatíva hiányzik, mi rajta múlna, ami hatalmában állna. Különösen érdekes viszont, hogy az emlegetett rabszolga, aki büntetés fejében megteheti, amit akar, bár jogilag nem szabad, mégis jobb helyzetben van, mint a testi bénultságban szenvedő, aki bár jogilag lehet teljesen szabad is, mégis csak az akarás önmagában jutott neki osztályrészül.

Így jutunk el a szabadság legfontosabb szintjéhez, az akarás szabadságának első alkategóriájához, amit én *értelmi szabadságként* neveztem meg.⁵⁹³ Eddig azt láttuk, és ezt nagyon fontos hangsúlyoznunk, hogy a tárgyalt szabadságformák korlátai kívülről fakadtak. Ha nem lehetek elnök, az a jogrendből fakadt, ha fogva tartottak az helyzeti tényezőkből fakad, sőt, még a test bénulása is valami külső a leibnizi értelemben, hiszen nem a lélek működéséből fakad. Az akarás szabadságának szintjén viszont a korlátok belsőek. Az értelem szabadsága abban áll, hogy képes a belső kényszerítő erőket, azaz a szenvedélyeket felülírni, a döntés során háttérbe szorítani és racionális döntést hozni. Persze megeshet, hogy az adott egyén nem így tesz, de akkor nem él szabadságával. Ezért azt mondhatjuk, hogy az akarás szabadsága egyrésztől a ráció és a szenvedélyek közötti vetélkedésben mutatkozik meg, másrésztől döntéseink esetlegességében (ez az akaratszabadság lényege), hiszen „az értelem által az akarat elé tárt legnyomásabb érvek vagy benyomások sem akadályozzák meg, hogy az akarat tette ne

⁵⁹² Vö. *ÚÉ*, 152.o.

⁵⁹³ Az elnevezés nem véletlen, Schopenhauer használja ezt a kategóriát.

legyen esetleges.”⁵⁹⁴ Mindehhez hozzátehetjük, hogy „jóllehet a mozgások lévő meghatározás kényszerítő erejű, míg a gondolkodó létezőben szabad, vagyis választás révén megy végbe, melyre a jó és a rossz dolgok csupán készítenek bennünket, anélkül, hogy kényszerítenének.”⁵⁹⁵

Feltűnő a hasonlóság, hogy igazából ami mellett Leibniz érvel, az nem más, mint a már sokat emlegetett Malebranche szabadságdefiníciója, amely a már idézet „a gyönyörök nem leküzdhetetlen voltában rejlett”. Észre kell vennünk, hogy mind Leibniznél, mind Malebranchenél is a döntés szabadsága adja a szabadság esszenciáját, ezen belül is jó döntés a szabadság bizonyítéka. Dönthetünk úgy, hogy életünket alávetjük lelkünk kényszerítő affektusainak, azaz a szenvedélyeknek, de igazán akkor élünk szabadságunkkal, akkor aknázzuk ki valódi lehetőségeit, ha ellen tudunk állni ezeknek a kényszerítő erőknek is. De ha ez nem igényelne erőfeszítést, szoktatást, akkor nem is lehetne a szabadság manifesztuma, hiszen akkor élünk szabadságunkkal, ha jól döntünk, de a jó döntés csak akkor szabad döntés, ha reális lehetőség számunkra, hogy rosszul is dönthetnénk. Míg a nem-leküzdhetetlen volt a másik irányból biztosít: mindig van lehetőség jól, a szenvedélyekkel szemben dönteni. Ha nem így teszünk, akkor szabadságunk rabszolga-szabadság, a szenvedélyeink rabszolgájává válunk, mondja ki Leibniz, Szent Ágostonra hivatkozva *Theodiceájában* az ítéletet; hozzátéve, hogy ha tisztán látnánk, értelmünkre hallgatnánk, nem így cselekednénk.⁵⁹⁶ *De causa Dei* című szövegében Leibniz tovább erősíti az elhangzottakat:

„Soha nincs ugyanis bennünk akkora affektus vagy vágy, hogy a cselekedet szükségszerűen következzen belőle. Mert amíg az ember ura az elméjének, még ha harag, a szomjúság vagy más hasonló ok a leghevesebben ösztökéli is, mindig lehet találni valami ésszerű alapot arra, hogy rohamuknak ellenálljon, s nemegyszer már az is elég, ha arra gondol, hogy gyakorolja szabadságát és az affektusok feletti hatalmát.”⁵⁹⁷

A fejezet második szakaszában látni fogjuk majd, hogy Schopenhauer szabadságfelfogásának is éppen a bennünk tomboló ösztöntörekvésekkel (akarattörekvésekkel) való szembeszállás lesz majd az alapja, mint az élethez való ragaszkodás, vagy a nemzés ösztönének leküzdése. Az utolsó szinten az értelmi szabadság és az akaratszabadság abban különbözik, hogy míg az akaratszabadság metafizikailag meghatározott (a priori, Van-e szabad akarat a világban vagy pedig sem?), addig az értelem szabadsága, aminek bár szintén feltételei a priori tényezők teljesülése, mégis egyfajta a posteriori aspektust is hordoz magán, hiszen ha valaki aláveti

⁵⁹⁴ Uo. 152-153.o.

⁵⁹⁵ Uo. 154.o.

⁵⁹⁶ *Theodicy*, 289. par.

⁵⁹⁷ *De causa Dei*, 105.par.

magát a gyönyöröknek (például valamilyen függőség rabja), akkor nem igazán él értelmi szabadságával, miközben – mint a részeg példájában is láthattuk –, ha alkoholizálni *akar*, nem áll ellen, attól az akaratszabadsága mégis megmarad. Ebből jön a felelősség, csak akkor nem tud változtatni, ha nem akar. S ez azért különösen fontos, mert éppen az akarat szabadságának állandó biztosítása miatt van mindig lehetőség a változtatásra, ezért nem mentesülünk sohasem felelősség alól, és ezért van a felosztásban legalul az akaratszabadság, mint minden más szabadság szubsztrátuma.

Most viszont még vizsgáljuk tovább Leibniz felfogását, és nézzük meg, melyek a szabadság kritériumai. Ebben segítségünkre leginkább a *Theodicea* 288. paragrafusa van,⁵⁹⁸ ahol Leibniz rögzíti az egyén szabadságának három feltételét: egyfajta értelem használatot, hiszen (mérlegelés) előzi meg a szabad döntést, illetve az ilyen döntés mindig *spontán* és *esetleges*. „Egy cselekedet szabad, ha spontán módon, azaz külső behatás nélkül következik be, és ha az akarat értelmes önmeghatározásán alapul, arra támaszkodva, mit ismertünk meg jónak” –írja Poser.⁵⁹⁹ Máshol azt mondja, hogy a szabadság három kritériuma Leibniznél a tudatlansággal és a kényszerrel való szembeállítás mellett a szabad döntés aktusának *tökéletessége*, hiszen ebben Istent és az angyalokat utánozzuk.⁶⁰⁰ Az, hogy Isten képmásai vagyunk annyiban, amennyiben szabadsággal rendelkezünk a *De causa Dei* szöveg egy fontos megállapítása Leibniznél,⁶⁰¹ bár érdemes megjegyezni, hogy ez a gondolat már Descartes-nál is megjelent. De citálhatjuk Heller Ágnes meglátást is, aki szerint az ember hasonlatos Istenhez annyiba, hogy ő is mindig lehetséges világok közül választ, mikor meghozza a maga döntéseit, hiszen minden létforma ugyan azt a létet tükrözi vissza, tehát mivel minden mindennel összefügg (biológiai infinitizmusként hivatkoztunk erre korábbi fejezetekben, de ez egyben metafizikai infinitizmus is), ezért a mi döntésünk következtében létrejött világ ugyan az a világ, amit az összes többi létező visszatükröz a maga aspektusából.⁶⁰² Hasonlóra jut Poser is:

„(...) az, hogy a lehetséges világ egy individuum a szabadon dönt, azt jelenti, hogy olyan lehetőségeket képzel el, amelyek mindegyike lehetséges különböző világokhoz tartozik (nemcsak a saját lehetséges világát tükrözi vissza tehát, hanem más lehetséges világoknak legalábbis részeit is). E képzetek alapján hozza meg a döntését arról, vajon mit tart a legjobbnak.”⁶⁰³

⁵⁹⁸ *Theodicy*, 288. par.

⁵⁹⁹ Poser, 178.o.

⁶⁰⁰ Uo. 176.o.

⁶⁰¹ *De cause Dei*, 98. par.

⁶⁰² Heller

⁶⁰³ Poser, 183.o.

Viszont mindenképpen érdemes megemlítenünk Davidson álláspontját is, aki azon a véleményen van, hogy az ember és Isten választásában az a leglényegesebb különbség, hogy Istenben soha sincs kétely saját választása legjobbságát illetően, hiszen Isten megkérdőjelezhetetlen erényességével mindig a legjobbat választja, az ember esetében viszont a szenvedélyek gyakran zavart okoznak a rendszerben számunkra.⁶⁰⁴ Meglátásom szerint, itt nem arról van szó, hogy az ember ne tudná mi a jó döntés, mert Leibniznél találkozhatunk a morális elvek velünk születettségének elképzelésével, amelyek segítségével, egyfajta intuitív módon mégis tisztában lehetünk azzal mikor cselekszünk jól és mikor rosszul.⁶⁰⁵

Az értelmesség szerepét a korábbiakban hosszabban tárgyaltuk, és a lehetséges alternatívák közötti mérlegelés is ennek a kritériumnak a fontosságát jeleníti meg. Az értelem szerepére az erkölcsösség viszonylatában még visszatérünk! A kontingencia kérdéskörében annyit tudunk elmondani, hogy mivel lehetőség van mérlegelésre, egyetlen szabad döntésünk sem szükségszerű, hiszen, ha szükségszerű lenne, akkor feltételeznünk kell egy olyan hatóokot, amelynek következménye lenne, de Leibniz egyértelműen rögzíti, hogy szabad döntés meghozatalakor a hatóok csak *hajlamosít*,⁶⁰⁶ igazából ezt láthattuk a szenvedélyekkel szembeni ellenállás kapcsán is. Deleuze Leibnizet értelmezve odáig megy, hogy szerinte Ádám megtehetette volna, hogy nem vétkezik, ha éppen abban a pillanatban másik hajlam, egyfajta másik motiváció lett volna domináns rajta. De ez csak egy másik, a miénkkel inkomposszibilis világban történhetne meg (hiszen ebben a világban ez történt meg, így ez az alternatíva többé már nem kompatibilis a mi világunkkal), ráadásul még Isten sem avatkozhatott be, mert akkor a szabadság valóban korlátozott lenne, mivel akadályt jelentene Ádám szabad bűnbeesésében.⁶⁰⁷ Fontos észrevennünk, hogy bár Ádám *rossz* döntést hozott, bűnt követett el, attól még akarata a jóra irányult, hiszen mint a fentebbi hosszabb Poser idézetben rögzítettük, az ember mindig azt cselekszi meg, amit adott helyzetében, figyelembe véve a hajlamokat, a legjobbnak tart. A hajlamok hatása egyébként összefügg azzal a leibnizi meglátással is, hogy igazából nincsenek morálisan közömbös helyzetek döntéseink során, mert legalább apró benyomások mindig érnek minket, és ha kialakulna egy olyan helyzet, ahol tényleg mindegy-mindegynek tűnik választásunk végeredménye, ezek az apró benyomások átvinnék az

⁶⁰⁴ Davidson, J.: *Imitators of God - Leibniz on human Freedom. Journal of the History of Philosophy*, 36 (3), 1998.

⁶⁰⁵ Vö. Poser 214.o.

⁶⁰⁶ *De causa Dei*, 105. par.

⁶⁰⁷ Deleuze, G.: *The Fold – Leibniz and the Baroque*. London: The Athlone Press, 1993. Főként az ötödik fejezet, *Incompossibility. Individuality, Liberty* címmel a mérvadó Ádám bűnbeesésének körülményeit illetően. A könyv hivatkozási formája később: *Deleuze*.

irányítást, és észrevétlenül az egyik (az adott helyzetben jobbnak *tűnő*) alternatíva felé terelnének minket.⁶⁰⁸

Leibniz a spontaneitással kapcsolatban is hasonló következtetésekre jut, mint a kontingencia esetében. A témát illetően ezt tudjuk meg a *Theodíceából*:

„Ami a spontaneitást illeti, oly mértékben tartozik hozzánk, amennyiben bennünk van cselekedeteink forrása, ahogy azt Arisztotelész helyesen gondolta. A külső dolgok benyomásai gyakran valóban eltérítenek minket saját utunkról, és általánosan elterjedt az a vélemény, hogy legalább e tekintetben cselekedeteink forrása rajtunk kívül van. (...) Én [viszont] fenntartom, hogy spontaneitásunk sem szenved kivételt, és hogy a külső dolgoknak nincsen fizikai befolyásunk rák (...).”⁶⁰⁹

Mindehhez kiegészítésképpen álljon itt még egy idézet egy másik Leibniz szövegből: „(...) azt kell állítanunk, hogy Isten eleve úgy teremtette a lelket és az összes többi reális egységet, hogy mindez, ami vele történik, saját lényegéből ered, őt magát tekintve tökéletes *spontaneitással*, mégis úgy, hogy tökéletesen megfelel a külső dolgoknak.”⁶¹⁰ Eszerint, bár az eleve elrendelt harmóniának megfelelően, abba betagozódva zajlik a szabad döntés, mégis a szabad döntés következményének megfelelően alakul hozzá a világ, és nem a külső állapotok idézik elő a szabad döntés konkrét elhatározását. Ez hasonló mindazzal, amit Leibniz az imák és a választott világ kapcsolatáról mond: Isten ezt a világot választotta, mert előre látta az elhangzó imákat, amelyeknek ez alapján már eljövendőeknek kellett lenniük,⁶¹¹ de mint a korábban tárgyalt Isten előrelátását érintő kérdések mindegyikében, nincs determináció, hiszen Isten azt látta, hogy a szabad döntések következményében milyen világ jön létre, és nem ő határozta meg ezen szabad döntések kimenetelét.

Mielőtt rátérnénk az erkölcs kérdéskörére, érdemes még tisztázni, hogy a szabadság, amely a mérlegelés aktusát is megkövetelte, csak akkor jelentkezik tényleges szabadságként, ha van legalább két megoldás, ami közül választhatunk.⁶¹² Éppen ezért lesz fontos a rossz jelenléte a világban, tehát, hogy a rossz alternatívával is élhetünk egy helyzetben, mert különben nem lenne valódi választási *lehetőségünk*. Ezt azért is fontos hangsúlyoznunk, mert való igaz, hogy a szabad választás képessége, a spontaneitás, az a létezőn belül található, és abból fakad,

⁶⁰⁸ Vö. *ÚÉ*, 85.o.

⁶⁰⁹ *Theodicy*, 290. par.

⁶¹⁰ Leibniz, G. W.: Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről. In Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 195.o.

⁶¹¹ *De cause Dei*, 44. par.

⁶¹² Vö. Uo. 20-21. par. Bár itt Leibniz Isten szabadságáról ír, nyilvánvaló, hogy az itt elhangzottak kiterjeszthetők az emberre is: „Mert Isten ugyan nem tévedhet választásában, s ezért mindig azt választja, ami a legalkalmasabb, ez azonban olyannyira nem akadály a szabadságának, hogy inkább a lehető legtökéletesebbé teszi azt. Akkor volna akadály, ha csak egy lehetséges tárgya volna az akaratnak (...).”

de a választható lehetőségek mégis csak valami külső, rajtunk kívül álló alternatívák halmaza; igazából nincs tiszta spontaneitás, tehát a választásnak egy olyan formája, ami teljesen független a külső dolgok rendszerétől. Hasonlót fogunk látni Schopenhauernél is, aki szintén rögzíti, hogy amikor az ember, ha akar, mindig *valamit* akar.

IV.2.2. Morálfilozófiai megfontolások

Alapvetően Leibniz fő tézise, ami az előzőekben tárgyalt választási lehetőség biztosításának fontosságából fakad, hogy jobb egy olyan világ, ahol az ember képes a rosszat is megtenni, mint egy olyan, ahol csak a jó megtételére van determinálva. Ez a gondolat egy bizonyos formában már az ókorban is megjelent, például gondolhatunk Platón *A kisebbik Hippiasz* című szövegére,⁶¹³ ahol a dialógus mégis csak arra fut ki, hogy az a jobb hajókormányos, aki, ha kell *rosszul* is tudja kormányozni a hajót, mint az a kormányos, aki csak és kizárólag *jól* tudja kormányozni irányítása alatt álló eszközét. Érdekes viszont, és ez igaz Leibnizre is, hogy ez alapján a szakértelméről nem az tud számot adni, aki jól kormányozza a hajót, hanem sokkal inkább az, aki emellett a rosszul kormányzás képességét is bizonyítani képes. Ugyanígy Leibniznél: a világ legjobb voltáról nem a jó cselekedetek adnak tanúbizonyságot, hanem éppen azok az alkalmak, amikor valaki bűnt követ el, hiszen ez a *bizonyíték* arra, hogy nem a lelketlen automaták világát éljük, hanem ténylegesen van szabadságunk. Néhányan elkövetik a bűnt, mert nincs bennünk egy olyan korlát, amely lehetetlenné tenné annak megtételét. Egyébként a Hippiasz gondolatisága megjelenik bizonyos formában Petrarca *A tudatlanságról* című művében is,⁶¹⁴ itt ugyanis Petrarca hangsúlyozza, hogy a tudatlanságról is csak a tudással rendelkező személy ítélni, éppúgy, mint ahogy a rútság megítélésben is csak a szép tud kompetensen megnyilatkozni, éppen azért, mint a Hippiaszban, mert a tudós tudása, akkor igazán kiterjedt, ha a vele szimmetrikusan szembenálló jelenségről is tud érdemben nyilatkozni. A tudatlannak viszont nincs meg az a képessége, hogy tudós dolgokban állást foglaljon, és ezt átvihetjük a leibnizi felfogásra is:⁶¹⁵ egy jó ember néha cselekedhet rosszul (pl.: tévedésből, gyengeségből), de egy romlott és gonosz ember sohasem fog jól cselekedni, hiszen igen furcsa

⁶¹³ Platón: *A nagyobbik Hippiász, A kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüsziész*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003.

⁶¹⁴ Petrarca, F.: *A tudatlanságról*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2003.

⁶¹⁵ Considine írásából tudjuk, hogy Leibniz nagyra becsülte az olasz költőt, polihisztorként tekintett rá. Ugyanis itáliai utazásai során beszámol Sparwenfeldnek egy katalógusról, ami Petrarca kéziratának címeit tartalmazta. Volt ezek között egy bejegyzés, ami arra utalt, hogy Petrarca dolgozott egy szótáron, ami kun, perzsa és latin nyelv között közvetített. Leibniz ebben lehetőséget látott egy számára ismeretlen nyelv helyreállítására, illetve ezen népek etnikai származásának kiderítésére. Ugyanakkor Considine megjegyzi, hogy a valóság az, hogy Petrarcat csak önmagában a beszélt nyelv érdekelte, nem ment mélyebb vizsgálódásokba. Lásd: Considine, J.: *Small Dictionaries and Curiosity*. Oxford: University Press, 2017. Petrarca és Leibniz kapcsolata a harmadik fejezetben kerül terítékre *Curiosity and lexicography from Petrarch to Leibniz* címmel.

eset lenne, ha „gyengeségből elcsábulna” és jót cselekedne. Gondoljunk vissza arra, amit az értelem szerepéről mondtunk erkölcsi kérdésekben. Valahol az erkölcstelenség tudatlanság, elégtelen értelemhasználat.

A megfontoltság szerepét nem lehet eléggé hangsúlyozni erkölcsi döntéseink kapcsán sem. Gregory Brown-nál olvashatunk egészen érdekes eszmefuttatást ezzel kapcsolatban. Azt mondja, hogy Leibniz elveti miszerint, aki hajlama szerint cselekszik jól, nem is igazságos, csak az, aki remény vagy félelemből tesz így, mert pont fordítva áll a dolog. Hiszen az etalon éppen Isten, aki tényleg jól cselekszik, márpedig Isten sohasem reményből vagy félelemből dönt, ahogy dönt.⁶¹⁶ Félelemből vagy reményből cselekedni egyenlő lenne azzal, mint a szenvedélyeknek megfelelően cselekedni, ez pedig nem tiszta szabad cselekvés. Brown később hozzáteszi, hogy Isten szeretete egyfajta példa arra, hogyan kell másokat is szeretnünk: fel kell ismernünk, hogy Isten mindenkit szeret, fel kell ismerni, hogy ez egy harmonikus világ, és így juthatunk el mások szeretetéig.⁶¹⁷ Mivel Schopenhauernél is igaz, hogy a mások iránti részvételre, a közös sors, és a közös származás vezet rá minket, így egy újabb közös pontot jegyezhetünk fel a két szerző összehasonlítását illetően. Ezt erősíti meg Liske gondolatmenete is, aki szerint Leibniznél a szeretet „(...) racionálisan megalapozható a szeretet személy azon tökéletes vonásainak meglátása révén, amelyek szeretetre érdemessé teszik őt.”⁶¹⁸ Ezek a tökéletességek pedig azért lehetnek vonzóak, mert Istenhez hasonlatossá teszik a szemlélt személyt, lényegében Istent látjuk meg a másokban. Liske ugyanott még hozzáteszi azt is, hogy Leibniznél az altruizmus egoista indíttatásból ered, merthogy a másik megsegítése jó érzéssel tölt el bennünket.

Egy pillanatig még érdemes elidőznünk az erkölcsi elveink velünk születtségének ténye mellett is. Poser hívja fel a figyelmünket⁶¹⁹ arra, hogy attól, hogy morális törvényeink velünk születettek, még nem számítanak észigazságoknak, mert nincs meg az a kényszerítő hatásuk, amelyek ezekben megvannak. Ki is mondja: ezeket az elveket nem kényszerből, hanem kötelességből követjük, hiszen Isten által meghatározott elvekről van szó, amikkel szemben élhetünk szabadságunkkal, tehát nem kötelező érvényesítenünk őket. Poser a morális törvény kialakulását a következőképpen képzei el Leibniznél: van egy velünk született intuitív morál (ösztön), amiből az ész megalapozási aktusa során alakul ki a morális törvény.⁶²⁰ Vegyük

⁶¹⁶ Brown, G.: Leibniz's moral philosophy. In Jolley, N. (szerk.): *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

⁶¹⁷ Uo.

⁶¹⁸ Liske, 250.o.

⁶¹⁹ Poser, 212.o.

⁶²⁰ Uo. 217.o.

észre, hogy Isten a morális iránymutatásban (erkölcsi ösztön) lényegében ugyan úgy jár el, mint a sokszínűség fenntartásának céljában, ahol a nemzés ösztöne volt egy ilyen iránymutatás, hogyan is kell élnünk a világban. Erkölcsileg jól, de ugyanakkor szaporodva, hogy fenntarthatassuk a lehető legváltozatosabb világ képét.

Viszont, nem ez az egyetlen párhuzam Leibniz erkölcsfilozófiája és úgynevezett biológiája között. Morálfilozófiájában is nagy szerepet kap ugyanis a preformáció, amit annak kapcsán hoz fel, hogy hogyan képes egy eredendő bűn generációról generációra öröklődni.⁶²¹ Boros szövege alapján „(...) a teljes magyarázat a következőképp rekonstruálható: a véges emberi természetből következett a bukás, abból pedig, hogy Ádám, az első ember természetében csíráként benne rejlett az utódok lelke, formája, nyilvánvalóan következik, hogy természetes módon minden egyéb mellett átadódott a bűn is.”⁶²² Ettől függetlenül fontos kiemelnünk, hogy Isten mindig az elérhető legjobbra törekszik, nincs ez másképp az üdvözülés tanát illetően sem, és Leibniz szerint ehhez elégséges segítséget is ad, kegyelem formájában. De még a kegyelem sem korlátozza az ember szabadságának területét, mert bár Isten szándéka szerint mindenkit meg akarna váltani, a kegyelem csak azoknál lép tényleges működésbe, aki valóban élni akar vele.⁶²³

IV.2.3. Individualitás leírás révén?

A leibnizi individualitásról szóló fejezetünket kezdjük Nachtomy, Shavit és Smith közös meglátásával, akik szerint Leibniznél az egyediségnek egymásba beágyazódó szintjei vannak.⁶²⁴ Lényegében a kontinuitás elvét látjuk visszaköszönni, amikor azt állítjuk, hogy az összetett szubsztanciák egyszerűbb szubsztanciákból épülnek fel. Igazából Leibniznél az infinitizmus révén, és annak révén, hogy minden monász ugyan azt a világegyetemet tükrözi vissza, valamiképp nehéz is individualizációról beszélni, még akkor is, ha tudjuk, hogy minden monász egy egyedi perspektívát képvisel. Deleuze a leibnizi filozófia ezen sajátosságát a következőképpen ragadja meg. Szerinte a monász úgy viszonyul Istenhez, mint a szám és annak reciprok értéke egymáshoz; ha Isten=Végtelen/1, addig a monász 1/Végtelen.⁶²⁵ Ezt Leibniz úgy fogalmazza meg, hogy „az egyediég magában foglalja a végtelent”.⁶²⁶ Liske az összefüggésrendszert eléggé determinisztikus vonásának tartja Leibniz filozófiájának, hiszen

⁶²¹ Lásd: *De causa Dei*, 81-82. par.

⁶²² *Leibniz gyakorlati filozófiája*, 145.o.

⁶²³ Lásd: *Theodicy*, 282. par.

⁶²⁴ Lásd: Nachtomy, O., Shavit, A., Smith, J.: Leibnizian Organism, Nested Individuals, and Units of Selection. *Theory in Bioscience*, 121 (2), 2002. 216.o.

⁶²⁵ *Deleuze*, 49.o.

⁶²⁶ *ÚÉ*, 267.o.

az individuum „(...) az egyetemes összefüggésbe sorolódik be, s hogy emiatt fogalmilag bele van foglalva az összes, vele együtt létező egyénhez fűződő viszonya, valamint az őket érintő összes tényállás is.”⁶²⁷

Meglátásom szerint, az individuum egyediségét és szabadságát leginkább akkor találjuk meg Leibniznél, ha Jolley-ra hallgatunk, és úgy fogjuk fel Leibniz individuum felfogását, mint ami a *leírásban* nyeri el a maga legitimációját. Jolley ugyanis a következő példával él: képzeljünk el egy világot, ahol Hitler helyett Adolf Schmitlerrel találkozunk, azaz Schmitler tölti ki annak a létezőnek a helyét, amit jelen világunkban Hitlerként azonosítunk. Miért ne képzelhetnénk-e el ezt a világot tehát, úgy, hogy Hitlert kicseréltük a sokkal békésebb Schmitlerre, de mégsem sértjük a többi létező létezésének lehetőségét, pl.: Teréz anyáét? Miért ne lehetne adott egyszerre Teréz anya és Schmitler, mi akadályozná meg kettejük kompatibilitását? Jolley azt mondja, ez mégsem feltétlenül lehetséges, vagy legalábbis nem tudjuk, mit okozna Hitler kiiktatása a rendszerből. Hiszen Teréz anya mint individuum meghatározható egy olyan leírás által, amelyik úgy szól, hogy „meghalt 52 évvel Hitler halála után.” Ha ez a leírás többé nem igaz Teréz anyára, merthogy nincs Hitler, akkor az egy teljesen más világot, és egy teljesen más Teréz anyát is eredményezhet, hiszen, ha ez a leírás többé nem igaz, honnan tudhatnánk, hogy Teréz anya többi leírása továbbra is alkalmas marad jellemzésére. Akire az a predikátum, hogy „meghalt Hitler halála után 52 évvel” nem érvényes, az nem Teréz anya, hanem *valaki más*. Jolley szerint ez már csak azért is igaz, mert ha az a személy, aki nincs vonatkozásban Hitlerrel ugyan az lenne, mint a jelenlegi Teréz anya, ellentmondás következne be: egyszerre lenne rá igaz, hogy „meghalt Hitler halála után 52 évvel” és az is, hogy ez rá nem érvényes. Így Jolley arra a következtetésre jut, hogy Leibniznél minden individuum önálló leíráshalmazzal rendelkezik, és ezek a leírások azok, amelyek a többi létezőhöz való viszonyát is megadni képesek. Ennek alátámasztására egy másik példát is felhoz: ha van x és y, és tudjuk róluk, hogy x 7 láb magas, míg y 7 láb és 6 hüvelyk magas, attól még lehetnek kompatibilisek egy világban. De ha mindkettőjükre vonatkozna az a relációs leírás, hogy „magasabbak minden más embernél”, akkor már ez a kompatibilitás megtörik, egyszerre nem létezhetnének.⁶²⁸

⁶²⁷ Liske, 143.o.

⁶²⁸ Jolley, N.: *Leibniz*. London és New York:Routledge, 2005. Hatodik fejezet: *The Problem of Evil*.

IV.3. Schopenhauer a szabadságról

IV.3.1. Az akarat szabadsága kontra az egyén determinizmusa

Ha *Az akarat szabadságáról* című pályamunkáját⁶²⁹ elolvassuk, azt láthatjuk, hogy Schopenhauer legalább négy meghatározását, definícióját adja a szabadságnak, amelyek közül némelyeket elvet, másokat megtart, de mindenképpen reflektál mindegyikre, és ezek fontos összefüggéseket tárnak fel az olvasó előtt. Álljon itt a négy meghatározás, amit Schopenhauertől kapunk a szövegben:

1. definíció: A szabadság „pontosan véve, *negatív*. Nem mást értünk rajta, hanem minden akadályozónak és gátlónak a távollétét: ennek pedig, minthogy erőként nyilvánul meg, pozitívnak kell lennie.”⁶³⁰

2. definíció: „A szabadságnak empirikus fogalma szerint így ál a dolog: »Szabad vagyok, ha azt *tehetem, amit akarok*«”.⁶³¹

3. definíció: Az akarás akarásának meghatározása, akarhatjuk-e, amit akarunk?⁶³²

4. definíció: A szabadság „minden szükségszerűség távolléte”.⁶³³

Azt kell mondjuk, hogy az első és a negyedik definíció az, ami a schopenhaueri keretrendszerek között működik, azaz amit a német filozófus érvényesnek tart, ezt már csak abból is észrevehetjük, hogy igazából a két definíció ugyan azt a tényt rögzíti, a szabadság negatív jellegét, a negyedikben konkretizálva a szükségszerűségekre ezt. Targyalásunkat érdemes mégis a két középső definícióval kezdenünk.

A második definíciót, mint empirikus definíciót kapjuk Schopenhauertől. Tapasztalati annyiban, hogy akkor *érezem* szabadnak magam, ha megtehetem, ami kívánalmaim szerint való. Például, ha akarok inni egy pohár vizet, és semmi nem áll utamba, hogy kimenjek a konyhába és igyak, akkor pszichológiai értelemben szabadnak *érezem* magam. Viszont épp ezen meghatározás pszichologizáló jellege az talán, ami miatt Schopenhauer nem számol ezzel a felfogással, hiszen ebben az esetben csak és kizárólag a szubjektum belső életére vonatkozik, a fel nem lebbentett fátyol világára, a jelenségekére. Az mindegy, hogy a szubjektum szabadnak érzi e magát, és megteheti-e, amit akar, mert ez csak képzet, sőt, talán illúzió. Éppen ezért jön be a harmadik definíció, ami viszont már arra kérdez rá, hogy az akarat előre determinált, vagy

⁶²⁹ ASZ.

⁶³⁰ Uo. 7.o.

⁶³¹ Uo. 10.o.

⁶³² Uo.

⁶³³ Uo.

a szubjektumnak valóban van lehetősége azt kívánni, amit ő maga határoz meg. Itt viszont nagyon fontos megkülönböztetnünk a *törekvést* a *törekvés tárgyától*. Mit is érthetünk ezen megkülönböztetés alatt? Érezhetek éhséget törekvésként, és ennek következtében elhatározhatom, hogy gyümölcsöt szeretnék fogyasztani. Ez lesz a törekvésem tárgya, amivel éhségemet el akarom mulasztani, hiszen ez a végső célom, a törekvés lecsillapítása. Határozhatok viszont úgy, hogy gyümölcs helyett húst eszem, és úgy tűnik így, mintha akaratom szerint döntöttem volna, de észre kell vennünk, hogy a törekvés szintjén nem akarhatok nem akarni, azaz hiába határozom el, hogy nem leszek éhes, nem akarok enni, attól bizony éhes maradok. Épp ezért mondja Schopenhauer, hogy „kívülről az akaratra csak motívumokkal lehet hatni. Ezek azonban magát az akaratot nem változtathatják meg (...), amire amúgy a motívumok képesek, ennyi csak: hogy törekvése irányát megváltoztassák, vagyis elérjék, hogy amit keres, más úton keresse, mint addig.”⁶³⁴ A bennünk lévő akarat törekvése így nem lehet a *szubjektum* (a megismerő) szabadásának befolyása alatt, sőt sokkal inkább előbbi determinálja az utóbbit a világban.

„Az embernek, láthatjuk, a pótlólagosan kapcsolódó avagy ész-megismerés révén, *választási döntése* van, s ezzel több, mint az állat, ez a lehetősége azonban csak a motívumok konfliktusának csataterévé teszi őt, s nem vonja ki uralmuk alól, ezért ez meghatározza ugyan az individuális karakter megnyilvánulásának tökéletes lehetőségét, korántsem tekinthető viszont az egyes egyedi akarási szabadságának, vagyis az okság törvényétől való függetlenedésnek, mely törvény szükségszerűsége az emberre ugyanúgy kiterjed, mint bármely más jelenségre.”⁶³⁵

A választási döntés szabadsága leginkább arra a „trükkre” hasonlít, amit a hipnoterapeuta szokott alkalmazni hipnotizálandó kliensére: megkérdezi tőle, mit *akar*, melyik testrésze nehezedjen el elsőként a hipnózisban, de nem adja meg azt a lehetőséget a kliensnek, hogy hipnózisba szeretne-e esni vagy pedig sem. Viszont nem lép fel reaktancia, szembenállás, mert megtartja a szabadság *érzését*, hiszen a kliens úgy véli ő irányít, mivel ő *választhat* a testrészek között. Lényegében ugyan ilyen illuzórikus szabadságban tart minket az akarat is, miközben a törekvéseket ő maga diktálja.

Ebből kifolyólag viszont már kezd kirajzolódni, hogy mi a különbség az akarat szabadsága, és az akaratszabadság, tehát az individuumot érintő szabadság között. Az akarat teremtő metafizikai erőként szabad a schopenhaueri gondolkodásban. Ezt rögzíti a negyedik megadott definíció is, ami kimondja, hogy az szabad, ami nem szükségszerű, vagy más megfogalmazásban: „(...) a szükségszerűség hiánya azonos valamely elhatározó, elégséges ok

⁶³⁴ VAK I. 357.o.

⁶³⁵ Uo. 364-365.

hiányával”,⁶³⁶ azaz csak az lehet szabad, ami semmiféle elégséges októl nem függ. Ez pedig csak és kizárólag a szubsztancia értelmében vett akarat lehet, hiszen az elégséges ok elve, mint minden ok-okozati viszony, csak és kizárólag a képzetek szintjén érvényes, így metafizikai lehetetlenség Schopenhauernél, hogy az akarat a még nem objektitálódott, azaz, a nem a megismerő szubjektum számára adott dimenzióban az okozatiság érvényre tudjon lépni. Éppen ezért mondja ki, hogy a szabadság transzcendentális.⁶³⁷

Ugyanakkor, ha figyelembe vesszük a szabadság első definícióját, miszerint a szabadság negatív, és akkor teljesül, ha az akarásnak mindenféle gátja hiányzik, akkor mégis találhatunk egyfajta korlátozást Schopenhauernél, ami bár szövegeiben számtalanszor megjelenik, mégsem hozza összefüggésbe az akarat szabadságával. Ez nem más, mint a második és harmadik fejezetben tárgyalt fenntarthatósági kérdés. Úgy tűnik, mintha az akarat szabadon jelenne meg képzetként, és szabadon is választaná meg, hogy éppen milyen képzetekben jelenik meg, de ez mégsem mindenféle korláttól független. Hiszen maga Schopenhauer mondta ki, hogy bizonyos világállapotok fenntarthatatlanok voltak, és kataklizmába kellett, hogy torkoljanak, például ezzel magyarázta az őslények kihalását. S mindez annyiban nagyon hasonlít Leibniz felfogására, hogy nála is igaz volt az, hogy alapvető logikai törvények még Isten cselekvését is korlátozták (még akkor is, ha ezek a törvények Isten által választott törvények voltak). Persze, egy nagyon fontos különbség, hogy Leibniz Istene az igazságosság és hatalmasság attribútumainak birtokosa, nos, ez az akarat esetében nyilvánvalóan nincs így, mivel egyáltalán nem igazságos, hiszen közömbös a létezők, vagy akár azt is mondhatjuk, hogy az emberi szempontra.

Az ember szabadságának elemzéséhez érdemes még kicsit elidézni az első definíciónál, aminek esetében Schopenhauer további differenciációt hajt vége, és azt mondja, hogy a szabadságról, mint negatív fogalomról beszélhetünk, fizikai, értelmi és erkölcsi értelemben.⁶³⁸ Úgy tűnik, hogy a fizikai szabadság esetén, azaz a fizikai gátak hiányában fellépő cselekvés kapcsán, lényegében ugyan azt lehetne elmondani Schopenhauernél is, mint Leibniznél, de Schopenhauer egészen furcsán kezeli ezt a kategóriát, ugyanis nem csak az anyagi-fizikai akadályt veszi ebbe a kategóriába, hanem jogi, politikai szabadságformákat is itt juttat érvényre. A kategóriát érintő káoszt a példái mutatják be legjobban, ami a szabad vízfolyástól, a szabad sajtón át, egészen a népek önrendelkezéséig vezetnek.⁶³⁹

⁶³⁶ ASZ, 11.o.

⁶³⁷ Uo. 94.o.

⁶³⁸ Uo. 7.o.

⁶³⁹ Vö. Uo. 7-8. o.

A fizikai akadály esetén mindig adott a lehetőség, hogy egy akadály *feltétlenül felülmúlja* képességeinket,⁶⁴⁰ és ezáltal ellehetetleníti akaratunk érvényre juttatását. Példának okáért az óceán igencsak megakadályozhat abban, hogy mindenféle eszköz nélkül eljussunk az amerikai kontinensre. Érdekes, hogy Schopenhauer elismeri, hogy egy egyén akaratának kielégítésében lehetnek gátak, de ez mégsem fogja fel úgy, mint a metafizikai erő értelmében vett akarat gátjait, miközben tudjuk, hogy a szubjektum akarata mégis csak az az akarat, még ha ok-okozati viszonyok közepette megjelenve is, mint ami a világ mögött munkálkodik. Végeredményben, ha egy élőlény éhen hal, ráadásul nem önszántából, hanem valami fizikai akadály következtében, akkor mégis csak annak az akaratnak a törekvése került gátlás alá, ami ennek az élőlénynek a valódi arca.

Mindenesetre az erkölcsi és a fizikai szabadság közötti különbségtételt Schopenhauer éppen ebben a feltétlen felülmúlásban látja: ez igaz lehet a fizikai akadályok esetén, de sohasem lehet igaz az erkölcsi döntések területén, ahol az indítékok harcával találkozunk, s egyetlen indíték sem lehet olyan erős, hogy teljes mértékben *ellenállhatatlan* legyen.⁶⁴¹ Igazából az erkölcsi szabadság meghatározásánál ott találjuk magunkat, amit Leibniz értelmi szabadság kategóriájáról írtunk, Malebranche segítségével. Csak itt a gyönyörök nem-leküzdhetetlen volta helyett az indítékok nem leküzdhetetlen volta tárul elénk. Meg is kell jegyeznünk, hogy míg Leibniz és Malebranche keresztény alapú felfogásában egyértelmű volt, hogy a gyönyör az, amivel szembe kell szállni, és az önmegtartóztatás a jó oldala a működésünknek, addig Schopenhauernél nem feltétlenül igaz az, hogy a rossz indíték a gyönyör lenne, minden körülmények között. Ugyanis ő úgy vélte, hogy az, hogy mi a jó, mindig relatív, hiszen leginkább azt tekintjük jónak, ami hozzájárul az akarat törekvéseinek kielégüléséhez (pl.: szomjúságra jó a víz).⁶⁴² Bár hozzá kell tennünk azt is, hogy ami az akarat szempontjából jó, nem feltétlenül jó egy magasztosabb (akár vallási) ihletettségu szemszögből, pl.: az akarat létezni, szaporodni akar, ezzel szemben Schopenhauer a nemzés bünéről ír, vagy éppen az *egoizmus* kategóriája is negatívan jelenik meg Schopenhauernél, hiszen ezen kellene felülemelkedni,⁶⁴³ miközben – mint Cartwright-tól tudjuk – az egoizmus az akarat kívánalmainak megfelelő, hiszen minden arra törekszik, hogy legyen, és ha van, arra hogy fennmaradjon, éppen ezért ebből fakad az emberek rosszindulata, amikor hű egoistaként, nem

⁶⁴⁰ Lásd: Uo. 9.o.

⁶⁴¹ Uo.

⁶⁴² VAK I., 432.o.

⁶⁴³ Lásd: Uo. 453.o.

veszik figyelembe a másokra gyakorolt hatást, csak saját érdekeik érvényesítését.⁶⁴⁴ A létezni törekvés, mint emlékszünk, Leibniznél is döntő jelentőséggel bírt.

Témánk szempontjából különösen fontos az értelmi szabadság, ami, mint szintén negatív fogalom, a gátja felől megérthető. Itt akadálynak számít minden olyan eset, ahol a szubjektum megismerési képessége sérült, hiszen ez a képesség a motívumok médiuma. Ilyen helyzet lehet, amikor valaki feldúlt, vagy valamilyen illúzióval megtévesztik, de talán a legtisztábban az őrületben mutatkozik meg az értelmi szabadság hiánya, amikor az egyén valóban nincs tisztában vele, hogy mi a valóság és mi az ábránd, és saját belső tartalmai is zavartan adottak számára.⁶⁴⁵ A helyzet hasonló mint Leibniz értelmi- és akaratszabadság megkülönböztetésénél: nem arról van szó, hogy az őrült nem képes akarni, lehet saját akarata, de úgy tűnik, mintha értelmét, az akarat feletti irányítást valami más uralná. Leibniz példáiiban ez a gyönyör volt, Schopenhauernél az őrület okozta delírium.

Miért nem szabad tehát az ember? Fizikai értelemben a szabadság elérhető, ugyanúgy, mint értelmi formája. Schopenhauer felfogásának kulcsa az erkölcsi szabadság esetén emlegetett indítékokban bújik meg, és a szabadság negyedik definíciója az alapja. Rögzítettük, hogy a szabad mindenképp szükségszerűségtől mentes, azaz az elégséges okok elvétől független. De már az első fejezetben említettük, hogy az ember, mint motívumok mentén cselekvő, az ok-okozati viszonyok részeként megjelenő lény, nem bírhat ezzel a függetlenséggel, hiszen akkor az azt jelentené, hogy képes indíték nélkül cselekedni.⁶⁴⁶ Schopenhauer két részre bontja az emberi tudatot:⁶⁴⁷ van a tudatunk többségét kitöltő rész, ami „más dolgokról való tudat”, és van az öntudat, amelyben az ember magát *akaró lényként* képes megismerni. De ki kell jelentenünk, hogy ha az ember akar, akkor mindig *valamit* akar.⁶⁴⁸ Így bár „a tette ugyan csupán az akaratától függ”,⁶⁴⁹ de akarata mindig motívumaitól. Vegyük észre, hogy mivel az objektum és a szubjektum kölcsönösen feltételezett (korrelativizmus), ezért nem is lehetne indíték nélkül akarni vagy dönteni, hiszen mindig jelen lesz a döntésben a szubjektumon kívül *valami más*, mindig képzetek között döntünk! Éppen ezért lesz választási döntésünk motívumok által determinált döntés, és ezért nem lehet sohasem egy ilyen döntés valóban szabad, mivel nem mentes a szükségszerűségről. Lényegében az ember csak annyiban különbözik az állattól, hogy míg azt mindig a jelenvaló tárgy befolyásolja, addig az ember képes

⁶⁴⁴ Cartwright, D. E.: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In Janaway, C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge:Cambridge University Press, 1999.

⁶⁴⁵ Az értelmi szabadság és annak gátjaihoz lásd: ASZ, 95.o.

⁶⁴⁶ Uo. 11.o.

⁶⁴⁷ Uo. 13-14.o.

⁶⁴⁸ Uo. 16.o.

⁶⁴⁹ Uo. 21.o.

a mérlegelésre, egy gondolat is lehet az indítéka, de ez pusztán *relatív* szabadság Schopenhauer szavaival.⁶⁵⁰ Bárhogya is legyen, az emberi cselekvés elégséges alapja mindig megtalálható egy indítékban, ez pedig a szabadság negyedik definíciójával nem összeegyeztethető, azaz az ember sohasem cselekszik szabadon ebből a perspektívából. A tudomány egyébként igazolni látszik Schopenhauer szavait, hiszen gondoljunk csak Freud munkásságára, ami az emberi cselekvésben véletlennek tűnik (pl.: egy elszólás), az elmélete alapján nagyon is determinált, tudattalan, gyakran elfojtott tartalmak következménye. Lehet szabadnak (véletlennek) *érezzük*, de ha felülemelkedünk az érzésen és elemzően viszonyulunk hozzá, rájövünk nem az.

IV.3.2. Menekülő karakterek: etika és esztétika

IV.3.2.1. A karakter determináltsága

Az előző fejezetben elhangzottak ellenére, mégis úgy tűnik, mintha lenne egyfajta szabadság az ember számára is fenntartva Schopenhauer gondolkodásában, amit az etika és esztétika területén találhatunk meg, előbbiben tartósan, utóbbiban ideiglenesen. Viszont ezen menekülőutak ismertetése előtt időt kell szánnunk a filozófus *karakter* fogalmának az elemzésére, ugyanis etikájában ez a terminus döntő jelentőséggel bír, sőt, Schopenhauer individualitás felfogása is a karakteren keresztül érthető meg a leginkább. Bár ez a fejezet a menekülő utakat kívánja bemutatni, ekképpen a szabadság lehetőségeit a schopenhaueri filozófián belül, a karakter elemzése éppen ezzel az elvárással szemben kezdődik, hiszen jellemfejlődésről vallott nézeteit tekintve, Schopenhauer a filozófiatörténet egyik legrigorózusabb és legmerevebb gondolkodója, akinél igazából hibát is követünk el, ha fejlődésről beszélünk az emberek karaktere mentén.

Már a fajok fejlődése kapcsán említettük, hogy az ideák igazából három szerepet töltenek be Schopenhauer filozófiájában: az idea megjelenik mint faji jelleg, az idea, mint a művészet tárgya, és az idea mint az ember karaktere. Janaway tanulmánya alapján felállíthatunk egy gondolatmenetet, ami az interpretátor szerint rákényszerítette Schopenhauert, hogy az ember jellemével ideaként vessen számot életművében. Janaway abból indul ki, hogy úgy *érezzük* cselekvéseink cselekvői vagyunk, mint azt a korábbiakban is sokat hangsúlyoztam, és ebből az érzésből felelősségérzet fakad. Ám a felelősség csak a szabadsággal együtt értelmezhető, márpedig a szabadság a szükségszerűség hiánya, azaz az elégséges okok elmaradása, ez viszont a képzetek szintjén semmiből sem hiányozhat. Ebből tehát szükségszerűen következik, hogy van valami az empirikus világon *kívül*, mert ha nem

⁶⁵⁰ Uo. 35.o.

feltételezünk egy ilyet, akkor nincs értelme szabadságról, és ezáltal felelősségről beszélni.⁶⁵¹ A logika azt diktálná, hogy ha nincs szabadság, nincs felelősség sem Schopenhauernél, viszont pont az az érdekes, hogy a szabadság tagadása során a felelősséget továbbra is fenntartja a rendszer, amiből mégis csak következik, hogy valahol lennie kell bizonyos szintű szabadságnak még nála is.

Alapvetően az ember jelleméről azt tudjuk meg, hogy egyéni, tapasztalati, állandó és velünk született.⁶⁵² Egyéni, hiszen individuumok rendelkeznek jellemmel, ok-okozati viszonyok között ölt testet, tapasztalati annyiban, hogy a szubjektum számára csak kipróbálva ismerzik meg, cselekedeteiben, tetteiben; állandó, hiszen egy idea képviseli, illetve velünk született, hiszen már a kezdetektől ezen idea megvalósítói vagyunk. Úgy tűnhet, mintha ellentmondás lenne a tapasztalati és az állandó jelzője között, de fontos észrevennünk, hogy az egyik episztemológiai a másik ontológiai állítás. Tapasztalati, mert tapasztalatuk útján *ismerszik meg*, az, ami lényegét tekintve állandó, az ideák területén kódolt. Állandóságából pedig következik az is, hogy erényeink és bűneink is eleve kódoltak benne, azok is velünk születettek!⁶⁵³ Éppen ez az állandóság lehetetleníti el a jellemfejlődés feltételezését is, hiszen az csak látszat; úgy tűnik, mintha a jellem fejlődött volna, miközben csak a tapasztalás számára történő kibomlás nem teljes volta az, mi megtéveszt minket. A fejlődés illúzió. Ezt bizonyítja az a felosztás is, amikor Schopenhauer intelligibilis, empirikus, és szerzett karakterről beszél, intelligibilisen értve a jellemet, mint ideát, empirikusan a jelenségként megjelenőt, és szerzetten az önismeretet, ami nem más, mint tudás az empirikus karakterről. Itt is rögzíti, hogy csak a megismerés, és nem karakterünk változik.⁶⁵⁴ Éppen ezért, ahogy azt korábban említettük, ahogy egy motívum nem befolyásolhatja az akarat törekvését, csak annak irányát, a jellemet sem befolyásolhatja semmiféle képzet, aminek hatására egy olyan változás zajlana benne le, ami nem lett volna már előre kódolva benne. S lassan Leibniz eleve elrendelt harmónia elképzelésénél találjuk magunkat, ahol a monász belső életének leírásakor, ahol szintén már egy benne kódolt „program” kibomlása az, ami vezérli a folyamatot, hasonló meghatározásokkal találkozhattunk.

Mivel a karakter állandó, ezért „balga önkínzás azt kívánni, hogy valamely eset bár csak meg ne esett volna: mert ez annyi, mint valami teljes lehetetlent kívánni (...)”.⁶⁵⁵ *A megbánást*

⁶⁵¹ Janaway, C.: Necessity, responsibility and character: Schopenhauer on freedom of the will. *Kantian Review*, 2012/17. Később: *Janaway* 2012.

⁶⁵² ASZ, 46-51.o.

⁶⁵³ Vö. Uo. 51.o.

⁶⁵⁴ Lásd: *VAK I.*, 367-369.o.

⁶⁵⁵ ASZ, 59.o.

is a megismerés hibájából vezeti le, csak azokat az eseményeket bánjuk meg, ahol a jelenség megtévesztett, és ezáltal nem azt tettük, ami valóban akaratunknak megfelelő.⁶⁵⁶ Mindezekről függetlenül úgy gondolja, hogy a bűnöket mégis érdemes büntetni, egyrészt, hogy az ellenmotívum értéke növekedjen az elrettentés által, másrészt pedig azért, mert az ember jelleme, mégis csak az ő jelleme, annak nem szabad *birtokosa*.⁶⁵⁷ Janaway arra a következtetésre jut, hogy mivel birtoklom ezt a karaktert, nem tudok annak ellentmondóan cselekedni, de ettől még van felelősségérzet és büntudat, csak hogy ez nem személyes alapon jelenik meg. Mondhatni az egyén megragad saját tehetetlenségében, hiszen egyszerre átok és tévedés jelleme, amiből menekülnie kell.⁶⁵⁸ Tehát, az egyénnek büntudata van cselekedetei miatt, csak hogy ez a bűn sokkal inkább a rajta keresztül megszólaló akaratból fakad, mint szabad döntéseinek romlottságából, hiszen ilyenekkel nem rendelkezik. Schopenhauer nem győzi hangsúlyozni: „(...) az övével ellentétes cselekvés nagyon lehetséges volt és megtörténhetett, ha csak ő maga másmilyen lett volna: csakis ezen fordult meg a dolog. Számára, minthogy ő ilyen és nem más, mert ilyen és ilyen a jelleme, természetesen nem volt más cselekvés lehetséges; de magában véve, tehát objektíve, lehetséges volt.”⁶⁵⁹ Röviden: lehetséges lett volna másképp cselekedni, csak nem neki, a bűnt elkövető személynek. De lehet felelősségérzet; más nagy valószínűséggel, másként cselekedett volna abban a helyzetben, tehát másra másként hatottak volna a motívumok, egy másik jellem, másként viszonyul a világhoz. Mindehhez még kiegészítésképpen hozzátehetjük, amit Koßler ír: „A szabadság és ezzel együtt az etikai felelősség a cselekvésben is jelen van, de nem az egyén szabadságaként, hanem inkább mint szabadságként, amely által az egyén önmaga lesz.”⁶⁶⁰ Meglátásom szerint ez azzal van összefüggésben, hogy minden cselekvésünk egyfajta új definíciót ad a karakterről, tehát van egy folyamatos önmegvalósítás, ami természetesen csak az akarat szempontjából szabad aktus, de ezen a szinten mégis csak egyfajta egyéni szabadságot is képvisel. Összességében tehát a büntudat annak büntudata, hogy mégis csak egy szabad aktus során váltam azzá, amivé, még ha ez az aktus, nem is hozzám, mint egyénhez köthető. Mintha elidegenedtünk volna a bennük megnyilvánuló szabadságtól.

⁶⁵⁶ VAK I., 359.o.

⁶⁵⁷ ASZ, 97-98.o.

⁶⁵⁸ Janaway 2012.

⁶⁵⁹ ASZ, 90.o.

⁶⁶⁰ Eredetiben angolul: „Freedom, and with it ethical responsibility, is therefore also present in action, yet not as the freedom that the individual has, but rather as the freedom by which the individual becomes himself.” Lásd: Koßler, M.: Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. In: Neill, A. és Janaway, C. (szerk.): *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. New Jersey:Blackwell, 2009.

Neill és Shapshay viszont egy merőben új szempontot hoz be: bár az intelligibilis karakter esetén nem beszélhetünk cselekvési, és valódi döntési szabadságról, az mégsem determinisztikus, hogy az adott karakter reakciói a motívumokra miért olyanok amilyenek; hiszen a karakter egy olyan dimenzióból ered, ahol nem működik az ok-okozatiság.⁶⁶¹ Ez alapján azt mondhatjuk, hogy bár van egy alap jellem, mégsem teljes mértékben uralja reakciónkat, amikor indítékok és ellenindítékokat mérlegelve választunk; alapját adja a választásnak, kijelöli kereteit, de mégis van mozgástér. Viszont ez nem valódi döntési szabadság, mert a motívumok befolyása, az elégséges alap törvényének megfelelően, nem kikerülhető.

IV.3.2.2. Etikai alapvetések

Térjünk rá az etikai fejtegetésinkre! Schopenhauer lényegében egy *double bind* helyzetet ír le, amikor elítéli a filozófiáját megelőző korszakok etikai nézeteit. A *double bind* jelenség leírása alapvetően Bateson nevéhez köthető,⁶⁶² magyarul kettős kötés elméletként szokták emlegetni, amikor is arról van szó, hogy egy személy egy másiktól olyan viselkedést követel meg, amely ellentmondáson alapszik. Klasszikus példájuk: Légy spontán!⁶⁶³ Hogyan is lehetne valaki akaratlagosan spontán, mikor a spontaneitás feltétele éppen a meg nem tervezettség. Hasonló a helyzet Schopenhauer szerint az etikában is. Adott egy szabad akarat, de mégis törvényeket írunk elő a számára, *Az akarás ilyen meg ilyen legyen!* – mondhatnánk.⁶⁶⁴ Éppen ezen ellentmondás miatt, az etikai csak leíró lehet, és sohasem előíró Schopenhauer szerint.⁶⁶⁵ Ezt erősíti meg Cartwright gondolata is, miszerint Schopenhauernél a művészi és az erkölcsi beállítódás mindig a jellemtől függ, amin nem lehet változtatni, és így nem tesz jó emberré senkit sem – kanti alapon - az erkölcsi elvek ismerete.⁶⁶⁶ Ezzel viszont nem feltétlenül tudok egyet érteni, mert – csakhoggy egy példát hozzak fel a kijelentés ellen – az építészet kapcsán Schopenhauer megemlíti, hogy igazán csak az fogja tudni az épületek szépségét műalkotásként értékelni, aki kellőképpen *kiművelt* a témában, például a gyönyörködéshez *tudni kell(!)*, hogy az épület milyen anyagból épült, hiszen Schopenhauer alapján, egy kő alapanyagú építmény

⁶⁶¹ Neill, S., Shapshay, S.: Moral and Aesthetic Freedom in Schopenhauer's Metaphysics. In Stolzenberg, J. és Rush, F. (szerk.): Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. Berlin:De Gruyter, 2013.

⁶⁶² Pl.: Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J., Weakland, J. H.: A note on the double bind (1962). In Jackson, D. D. (szerk.): *Communication, family and marriage*. Palo Alto, CA: Science and Behavior Books, 1968.

⁶⁶³ A példa forrása: Watzlawick, P., Weakland, J. H., Fisch, R.: *Változás - A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Animula, 2008.

⁶⁶⁴ VAK I., 332.o.

⁶⁶⁵ Uo.

⁶⁶⁶ Cartwright, D. E.: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity. *Journal of the History of Ideas*, 45 (1), 1984.

sokkal jobban képviseli a súly vagy a merevség ideáit, mint mondjuk egy fa épület. Schopenhauer kifejezetten csalódottságként írja le, hogy ha egy épületről kiderülne, hogy az bár kőépületnek látszik, mégis fa az alapanyaga.⁶⁶⁷ Eszerint tudásnak és ismeretnek mégis van hatása az esztétikai élményre.

Mivel van lehetőség az életakarat tagadására, és van Schopenhauernek valódi etikája, azt mondhatjuk, mégis visszakapunk valamit a szabadságból tőle, hiszen mégiscsak felállít egy aszketikus ideált olvasói számára, aki már nem az akarat szempontjából *jó*, hanem éppen egy magasabb morális perspektívából, hiszen egy olyan személyt képvisel, aki ki tud lépni az akarat szenvedéssel teli körforgásából. Mint írja: „(...) az *életakarat tagadása* mutatkozik meg akkor, ha erre a felismerésre az akarás megszűnik, amikor a megismert egyes egyedi jelenségek nem hatnak immár az akarás *motivumaiként*, hanem a világ lényegének teljes, az ideák felfogásából sarjadt megismerése, mely az akaratot tükrözi, az akarat *kvietívájává* lesz, s így az akarat önmagát szabadon megszünteti.”⁶⁶⁸ Ebben a gondolatban mintha az egyén mégis rendelkezne egyfajta szabadsággal, egyrészt szemben az akarás szabadságával, másrészt szemben az elégséges ok elvével. Megbeszéltük, hogy a szabadság szükségszerűség mentesség, abban az értelemben, hogy meghatározó októl mentes. Mármint, ha a motívumok nem hatnak többé, akkor abban a meghatározó ok mentességének feltétele teljesül. Ráadásul, így a karakter mégis egy olyan álláspontot képvisel, ami a benne megszólaló akarat szabadságával és törekvésével szembe megy, hiszen éppen ennek felszámolására tesz kísérletet. Ezért az etika olyan, mintha teljes mértékben szemben állna az eddig elhangzottakkal, ahol a motívumok hatása megkérdőjelezhetetlen volt, illetve az akarat törekvése nem volt választás kérdése. Persze továbbra is fenntarthatjuk, hogy az esztétikai ideál megtestesítője eleve egy olyan karaktert előfeltételez, amely erre hajlamos, de mégis úgy tűnik, hogy az akarat tagadása, szembe szegülés az akarat szabad törekvésétől determinált mindenféle cselekvéshalmazal. Ezáltal a posteirori megváltoztathatók, egy egyénre nézvést, a priori előírt metafizikai kijelentést.

Aszkézis alatt Schopenhauer a következőt érti: „(...) az akaratnak az előzetes szándékkal történő megtörését, melynek eszköze a kellemesről való lemondás, a kellemetlennek megkeresőleges vállalása, az önként vállalt vezeklő életvitel és önkasztrálás, mindez az akarat elhalásának tartóssá tételére.”⁶⁶⁹ Az aszketikus ideál tehát egy életvitel képviselője, tartósan tagadni képes az akarat életközpontú szemléletét. Annyiban különbözik a pusztán erényes, a részvét által mások és saját szenvedésének közös eredőpontját felfedező

⁶⁶⁷ Vö. VAK I. 267.o.

⁶⁶⁸ Uo. 346-347.o.

⁶⁶⁹ Uo. 468.o.

személytől, hogy az aszkétában már megjelenik a viszolygás a léttől, amelyet ő maga is képvisel.⁶⁷⁰ Jacqueline éppen benne látja a különbséget az öngyilkosság és az aszkéta életmód között, hiszen valljuk be, logikus lenne feltételezni, hogy az életakarat tagadásának legjobb módja az öngyilkosság, Schopenhauer mégis erősen öngyilkosság ellenes. Jacqueline is felveti, hogy ha a halál az akarat szemszögéből egyrésztől csak látszat, hiszen újra objektiválódik valami másban, másrésztől az élet célja, akkor nincs okunk megtagadni az öngyilkosságot, és a szent semmivel sem jár el jobban, mint az öngyilkos személy. De ez mégsem így van, mert megjelenik a *közömbösség*. A hedonista az életet részesíti előnyben a halállal szemben, az öngyilkos a halált az élettel szemben, de az aszkéta nem ilyen érdekek mentén vezérelt! Az aszkéta közömbös élettel és halállal szemben, nem választ a kettő közül.⁶⁷¹ Számomra, ami érdekes, hogy úgy tűnik, az aszkéta még a relatív döntési szabadságáról is lemond, amit eddig az egyénnek egyfajta szabadságtörédként adottnak vettünk, és épp ezáltal éri el a teljes szabadságot életvitelében.

Mielőtt rátérnék az esztétika hasonló problematikájára, még egy dolgot szeretnék kiemelni. Welchman úgy tartja, hogy Schopenhauer etikája teret ad egy úgynevezett univerzális igazságosság megnyilvánulásának. Úgy véli, Schopenhauer világában a bűn azonnal elnyeri büntetését, ha a metafizikai szintet nézzük, hiszen ott mindig egybeesik bűnös és áldozata. Mivel ez egy individualitástól mentes szféra, ezért a szenvedés, amit a bűnös okoz az áldozatban, saját maga szenvedésévé is válik azonnal.⁶⁷² Ha visszaemlékezünk, hasonló gondolatokkal Leibniznél is találkozhattunk, amikor rögzítettük, hogy a természettel szembeni bármilyen negatív beavatkozás azonnal visszahat a beavatkozóra is; negatív hatásra mindig érkezik ellenhatás, és a biológiai infinitizmus révén ez minden létezőt érint az ő rendszerében.

IV.3.2.3. Esztétikai menekülés

Adottak tehát az ideák, mint az egész művészetfilozófia alapjai, melyekről megtudjuk Schopenhauertől, hogy az ideák esetében lényegében nem másról beszélünk, mint az akaratról „(...) amennyiben még nem objektiválódott, még nem vált képzetté.”⁶⁷³ Az ideák elhelyezése egyébként különösen nehézkes a schopenhaueri rendszeren belül, hiszen pár sorral feljebb ezt

⁶⁷⁰ Vö. Uo. 455.o.

⁶⁷¹ Jacqueline álláspontjához lásd: Jacqueline, D.: Schopenhauer on the ethics of suicide. *Continental Philosophy Review*, 2000/33.

⁶⁷² Welchman, A.: Evil in Schelling and Schopenhauer. In: Hedley, D., Mesiter, C., és Taliaferro, C. (szerk.): *The History of Evil in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. 1700-1900 CE, IV. kötet*. London és New York: Routledge, 2018.

⁶⁷³ VAK I., 223.o.

mondja: „(...) az idea csupán közvetlen s ezért adekvát objektitása a magánvalónak (...)”⁶⁷⁴. Azaz a létezés egy olyan formájával állunk szemben, ami *még* nem képzet, nem is lehetne az, hiszen az ideák az *a priori* formák hatásától mentesek, de *már* nem is az akarathoz tartoznak, hiszen annak kavargó univerzuma Egy; nem adna lehetőséget még ilyen szintű individualizációra sem. Éppen ezért azt mondhatjuk, hogy az ideáknak döntő szerep van az individualizáció meghatározásában, és nem csak azért, mint láttuk, hogy innen erednek az egyedi karakterek ősképei. Schopenhauernél nem kap elég hangsúlyt, hogy a maguk szintjén az ideák is képviselnek valami egyedit, mert bár mondjuk a kutya ideája példaképpen szolgál minden kutya esetén, ami a jelenségvilágban valaha megjelenik vagy megjelenhetne, de azért mégsem kevernénk soha össze ezt az ideát a zsiráféval, az asztaléval, vagy bármely más létező eszméjével. Ezáltal azt mondhatjuk, hogy minden idea egyedi bizonyos értelemben, hiszen megkülönböztethető minden más ideától, ha ez nem így lenne, akkor az akarat végtelen Egy szintjéről beszélénk.

De mennyiben összeegyeztethető az ideák terminusa a kanti magában való dolog fogalmával? Beláthatjuk, hogy Schopenhauer nem mossa össze a két terminust, hiszen a kanti magában való dolog fogalmát csak és kizárólag az akaratnak tartja fenn, amennyiben az még nem lépett át az objektiváció valamely fokára; az ideák viszont objektitások, igaz, nem a képzet szintjén, köszönhetően a tér, idő, okság mentességnek. Ugyanakkor Kanthoz képest Schopenhauer meghatároz még egy rendkívül fontos *a priori* formát, amit el is különít a többitől annyiban, hogy ezt az egyet, és csak ezt az egyet, érvényesnek tartja az ideák szférájára is, és éppen ez lesz, ami megkülönbözteti az ideák világát az akarat szubsztanciális dimenziójától. Ez a forma nem más, mint „az egy-szubjektum-számára-való-objektum-lét”,⁶⁷⁵ azaz annak a meghatározása, hogy az ideák is mint objektumok adottak a szemlélő szubjektum elméjében, hiszen objektum és szubjektum mindig együtt jár, ahogy azt a korábbiakban kifejtettük. Persze az esztétikai szemléletben a szubjektum a megismerés tiszta szubjektuma lesz.

Hogyan kapcsolható mindehhez a művészet? Schopenhauer megfogalmazásában: „(...) minden műalkotás tulajdonképpen azon fáradozik, hogy úgy mutassa meg számunkra az életet és a dolgokat, ahogyan azok igazság szerint vannak (...)”⁶⁷⁶. Márpedig megbeszéltük, hogy a dolgok igazi volta ideájukban rejlik. Azt mondhatjuk, hogy a műalkotások egyfajta ablakok az ideák világára, például egy festmény szemléletével, amely egy lovat ábrázol, megismerhetjük a lovak ideáját stb. Mivel a művészeti képződmények az ideák világával mutatnak kapcsolatot,

⁶⁷⁴ Uo.

⁶⁷⁵ Uo.

⁶⁷⁶ VAK II., 499.o.

ezért esetükben nem a Hol?, Mikor?, Miért?, Minek? kérdések lesznek relevánsak, hiszen ezek csak a képzetvilág oksági viszonyai között nyernek értelmet, hanem a Mi? az egyetlen kérdés, amire egy mű válaszolni képes.⁶⁷⁷ Ugyanakkor a művészetek élvezésének ez mindaddig csak az egyik oldalát jellemezte, azaz azt, hogy mit képvisel a műalkotás. De minden alkotásnak van egy szemlélője is, aki Schopenhauer szerint lényeges változáson esik át, amikor bevonódik, amikor esztétikai élményben részesül:

„Mivel tehát individuumokként nincs másmilyen megismerésünk, csak amelyik az ok elvének van alávetve, ez a forma viszont az ideák megismerését kizárja, bizonyos így, hogy ha az egyes dolgok megismerésétől az ideák megismeréséig emelkedhetünk, ez csak azáltal történhet, hogy a szubjektumban változás megy végbe, (...) amelynek jóvoltából a szubjektum, amennyiben ideát ismer meg, többé nem individuum.”⁶⁷⁸

Egy olyan szubjektumról van tehát szó, amit Schopenhauer a megismerés tiszta szubjektumának nevez, akiben egy módosulás ment végbe; képes volt kiszakadni a képzetvilág mindennapiságából, képes volt elmerülni az esztétikai tapasztalásban, ráadásul úgy, hogy közben a képzetvilág láncait, gondjait letépte magáról. Miközben egy műalkotást szemlélünk nem gondolunk mindennapi problémáinkra, nem foglalkoztat minket, hogy milyen idősök vagyunk, nők vagyunk vagy férfiak, ha pedig mégis, akkor a műalkotás nem érte el valódi célját, nem tudott minket kiszabadítani képzeink környezetéből és elvezetni az ideák szemléléséig. Diffey ezt a jelenséget Schopenhauernél kontemplációs motívumként írja le: egyfajta transzcendens tapasztalat keresése a művészetben az élet elégtelensége helyett.⁶⁷⁹ Ez a keresés viszont mindig folyamatos, hiszen a művészet kiszakító ereje sohasem maradandó. Vandenabeele úgy véli, éppen ezért lehetetlen egy aszkétának az esztétikai érzés; ő már lemondott mindenről, ami a képzetvilághoz kötne, így nem tud a művészetben ideiglenesen lecsillapodni akarata, hiszen már tartósan felszabadult annak terhe alól.⁶⁸⁰

Schopenhauer számára is egyértelmű viszont, hogy nem minden alkotás lesz *valódi* műalkotás a szó abbeli értelmében, hogy meg tud történni segítségével ez a transzcendens felemelkedés. A képzelő erő kapcsán jegyzi meg, hogy segítségével lehet mind a művésznek, mind a műalkotás szemlélőjének elérni a kívánt hatást, de önmagában a képzelőerőt úgy is felhasználhatjuk, hogy pusztá felüdülést érzünk el általa,⁶⁸¹ lényegében ez a populáris művészet, a könnyed, gyakran értéktelen szórakozás birodalma. Érdekes tény, hogy Schopenhauer erősen

⁶⁷⁷ Vö. VAK I., 227.o.

⁶⁷⁸ Uo. 224.o.

⁶⁷⁹ Diffey, T. J.: Schopenhauer's Account of Aesthetic Experience. *British Journal of Aesthetics*, 30 (2), 1990.

⁶⁸⁰ Vandenabeele, Bart: Schopenhauer on the Values of Aesthetics Experience. *The Southern Journal of Philosophy*, XLV., 2007.

⁶⁸¹ Vö. VAK I., 236–237.o.

divatellenes a művészeteket illetően, amit gyakran arra az életrajzi tényre vezetnek vissza, hogy édesanyjának, akivel igencsak hektikus volt a viszonya, 1831-ben megjelent egy 24 kötetes esszéket és fikciós írásokat tartalmazó kiadványa, ami hirtelen vált népszerűvé, de a harmincas évek közepére ezek a sikerek elmúlnak,⁶⁸² mintegy megtanítva a filozófust a maradandó értékek fontosságára, a fantáziával való öncélú visszaélés értelmetlenségére. A képzeletnek egyébként is fontos szerepe van Schopenhauer számára, például a viaszfigurákat egyáltalán nem tekinti művészetnek, azon oknál fogva, hogy azok semmit sem hagynak a képzeletre.⁶⁸³

Felvetődhet a kérdés: mi a természeti szép (a természet „műalkotásai”) és a tényleges művészeti produktumok között a különbség, ha nyilvánvaló, hogy a természetben is találhatunk olyan dolgokat, amelyek gyönyörködtetnek, és ablakként funkcionálhatnak az általuk képviselt ideára? Schopenhauer szerint, a műalkotás lényegében ismétlés, a változatlan eszmék reprodukálása, és ez igaz a természeti szép objektumaira is; a különbség talán abban rejlik, hogy a műalkotás még könnyebben képes minket a kontempláció útjára terelni,⁶⁸⁴ hiszen az mégiscsak egy ezzel a céllal keletkezett sűrítmény. Létrehozója mindig a génius, akiben az objektivitás a legmagasabb fokot elérni képes,⁶⁸⁵ illetve akiben – másokkal ellentétben – nem az akarás, hanem a megismerés domináns.⁶⁸⁶ A művészi géniusz abban különbözik a tudomány *okos* képviselőitől, hogy utóbbiak az ok-okozati szemlélet mesterei, míg előbbi képes csak a tiszta szemléletig emelkedni.⁶⁸⁷ Viszont a géniuszhoz képest mégis csak annyi előnye volt a természetnek, hogy abban „minden dolog szép”,⁶⁸⁸ hiszen bármit is szemléljünk, az képes lehet elvezetni minket annak ideájához, maximum a szebb dolgok könnyebben teszik ezt meg. Érdekes észrevétel, hogy míg Platónnál a szépség éppen a vágy indítéka volt (azaz, Schopenhaueri terminológiával élve, éppen az akaratot tüzezi fel), addig Schopenhauernél megváltás a vágy gyötrelmeitől!⁶⁸⁹ Arra pedig Guyer hívja fel a figyelmünket, hogy a felemelkedési folyamat akkor is működik egy műalkotás esetén, ekképpen a szemlélt objektum megszabadít minket frusztrációinktól, ha az a szenvedés vagy a fájdalom univerzális ideáit jelenítik meg, tehát éppen azokat, amelyek ellen menekülnénk általa.⁶⁹⁰

⁶⁸² Foster, C.: Ideas and Imagination – Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. In Janaway, C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge:Cambridge University Press, 1999.

⁶⁸³ VAK II., 500.o.

⁶⁸⁴ VAK I., 245.o.

⁶⁸⁵ Uo. 235.o.

⁶⁸⁶ Uo. 238.o.

⁶⁸⁷ Uo. 239.o.

⁶⁸⁸ Uo. 262.o.

⁶⁸⁹ Vandenabeele, Bart: Schopenhauer on Aesthetic Understanding and the Values of Art. In Neill, A. és Janaway, C. (szerk.): *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. New Jersey:Blackwell, 2005. 44.o.

⁶⁹⁰ Guyer, Paul: Back to Truth: Knowledge and Pleasure in the Aesthetics of Schopenhauer. *European Journal of Philosophy*, 16 (2), 2008. 174.o.

Nagyon fontos hangsúlyoznunk, hogy esztétikájában Schopenhauer nem csak a *szép* fogalmát hozza mozgásba, hanem a korszakra jellemzően a *fenségesét* is. Radnóti Sándor könyvéből tudhatjuk meg,⁶⁹¹ hogy a schopenhaueri gondolkodást közvetlenül megelőző korszakban (XVIII. század) miért tudott a fenségesség az esztétika egyik legfontosabb fogalmává válni: a fenséges kettős transzgresszióra adott lehetőséget; egyrésztől határátlépés volt abban az értelemben, hogy segítségével ki lehetett lépni a szépség szigorúan szabályzott normatív rendszeréből, másrésztől pedig lehetőséget adott valami esztétikán túli elem bevonására a művészeti vizsgálódásokba, mint az iszonyat vagy éppen a félelem, amelyek már pszichológiai kategóriák. Schopenhauer számvetése a fenséggel, véleményem szerint, erősen kanti hatásra történik, ezt bizonyítja az is, hogy lényegében átveszi *Az ítélőerő kritikája*⁶⁹² klasszikus felosztását, ahol Kant a fenséges két kategóriáját különbözteti meg: a matematikai értelemben vett fenségest, ami nagysága révén nyűgöz le minket, és a dinamikus fenségest, amely ereje révén. Mindkettő érzékelteti saját kicsiségünket a természet erőihöz képest, ezáltal működik. Mégis fontos, hogy Schopenhauer a fogalmat saját akaratfilozófiája szempontjából innovatívan alkalmazza, ugyanis a szép és fenséges különbsége leginkább abban rejlik – ahogy azt Vandabeele kihangsúlyozza, bár egyértelműen Kantra alapozza ezt az észrevételt –, hogy amíg a szép vonz, és egyesülésre szólítja fel a szubjektumot, addig a fenséges inkább akadály, ellenséges viszonyt alakít ki a szubjektummal.⁶⁹³ Igazság szerint ugyan az történik a fenségesnél is, mint a szépnél, megszabadulunk mindentől, ami egyedi, csak hogy előbbi esetében keservesen, harcok árán, hiszen létrejön egy kontraszt: „(...) áll az egyik oldalon, mint magunk valójának mint individuumnak, mint akarat jelenségnek jelentéktelensége és függő mivolta, a másikon magunk tudata mint a megismerés tiszta szubjektumáé.”⁶⁹⁴ A fenséges szemlélete által megélt tapasztalás fenntartása is erőfeszítéseket kíván, egy folyamatos küzdelem, vagy ahogy Shapshay interpretálja Schopenhauert: egy folyamatos emlékezés arra a harcra, amiben felülkerekedtünk az akaraton; de mivel a megismerés tiszta szubjektumaként már egyéni emlékezetünket is magunk mögött hagytuk, így ez az emlékezés sokkal inkább egy kollektív jellegű aktus, mint egyedi.⁶⁹⁵ Vandabeele alapján, aki Blumenbergtől vesz át egy fogalmat, azt mondhatjuk, hogy a fenséges azért működőképes, mint a világból való menekülés aktiváló mozzanata, mert van bennünk egy úgynevezett *transzcendentális büszkeség*, ami abból

⁶⁹¹ Radnóti S.: *A táj keletkezéstörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2022.

⁶⁹² Kant, I.: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris – Gond Cura Alapítvány, Budapest, 2003. Később: *Kant 2003*.

⁶⁹³ Vandabeele, B.: Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime. *The Journal of Aesthetic Education*, 37 (1), 2003. Később: *Vandabeele 2003*.

⁶⁹⁴ *VAK I.*, 258.o.

⁶⁹⁵ Shapshay, S.: Schopenhauer's Aesthetics and Philosophy of Art. *Philosophy Compass*, 7 (1), 2012.

fakad, hogy az ember élvezi saját függetlenségét, és azt, hogy amikor egy fenségesnek titulált erőt személ, ami elpusztíthatna bárkit, mégis tudatában van, hogy ez az erő meg se jelenne, ha a megismerés szubjektuma, az objektum-szubjektum korrelativizmus alapján, nem reprezentálná azt.⁶⁹⁶

A fenséges és a szép mellett, a csábos, az undorító és a rút is fontos helyett tölt be Schopenhauer terminológiájában. A *csábost* úgy definiálhatnánk, mint a fenséges ellentéte, ami olyképpen izgatja fel az akaratot, hogy az képtelen a tiszta kontempláció aktusát végrehajtani.⁶⁹⁷ Schopenhauer úgy véli, hogy némely (alacsony értékű) műalkotás is lehet csábos a maga nemében, például egy csendélet, amennyiben az étvágyat gerjeszti fel azáltal, hogy az ábrázolt gyümölcsök, ételek nagyon kívánatosak, vagy éppen a nyílt szexualitás ábrázolása is, nemi izgalmak gerjesztésére lehet alkalmas.⁶⁹⁸ Itt akár vissza is utalhatunk a populáris művészethez való hozzáállásosáról mondottakra, hiszen való igaz, hogy egy erotikus regény viszonylag ritka esetben képvisel magasabb értékeket (értsd: tiszta kontemplációt létrehozó körülményeket), ha annak egyedüli célja a nemiség provokációja.

A csábos negatív válfajaként jellemezhetjük az *undorítót*, aminek esetében szintén nem működik az akarat lecsendesítése, de nem azért, mint a csábosnál, hogy annak kívánalmait erősíti fel, hanem azért, mert épphogy ellenérzést vált ki az akaratból, heves tiltakozást, ellenkezést.⁶⁹⁹ Ez a tiltakozás viszont más, mint a fenségesnél, mert a fenséges minden rémisztő hatása ellenére vonz, míg az undorítót szeretnénk elkerülni. Más a helyzet a *rúttal*. Simmel megfogalmazásában a rút Schopenhauer-nél az, ami „nem nyújt számunkra világos bepillantást eszméjébe”,⁷⁰⁰ tehát valami torz, saját ideáját nem megfelelően megjelenítő objektum.

„Ha bizonyos állatokat rútnak találunk, akkor ez nem azt bizonyítja, hogy megjelenő formájukból objektíven hiányzik az eszme, hanem többnyire csak azt, hogy kikerülhetetlen gondolati asszociációk révén kénytelenek vagyunk más képződményekhez hasonlatosnak tekinteni őket – például a majmot az emberrel, a békát az ürülékkel és a sárral –, ami meggátolja, hogy tisztán felfogjuk a magánvalóan őket is megillető eszmei jelleget.”⁷⁰¹

A fenséges fogalmának kategóriája mellett kanti hatásként könyvelhető el az is, hogy bizonyos értelemben Schopenhauer felhasználja Kant esztétikai alaptézisét: „szép az, ami érdek nélkül tetszik”.⁷⁰² Gondoljunk csak bele, mi volt a szép Schopenhauer-nél? Minden dolog, abból

⁶⁹⁶ *Vandenabeele 2003*, 94.o.

⁶⁹⁷ *VAK I.*, 259.o.

⁶⁹⁸ *Uo.* 260.o.

⁶⁹⁹ *Uo.*

⁷⁰⁰ *Simmel*, 116.o.

⁷⁰¹ *Uo.* 117.o.

⁷⁰² *Vö. Kant 2003*, 180–181.o.

kifolyólag, hogy elvezet az ideák világához. Érdeke viszont csak egy egyénnek lehet, hiszen a motívumok, amikhez érdekviszonyok fűzhetik csak a képzetek szintjén vannak jelen, sőt, az a szubjektum is csak itt adott, aki ennek az érdekviszonynak a kívánalmat megfogalmazó oldalán állhat. Így, véleményem szerint azt mondhatjuk, Schopenhauer esztétikája is egy érdekmentesség vezérelt esztétika, hiszen az esztétikai élményben már nincs individuum, akinek érdeke fűződne a szemléléshez. Természetesen, egy másik perspektívából szemlélve a dolgokat, az egyénnek érdeke fűződik az esztétikai tapasztalat átéléséhez, hiszen ez kiszakítja a szenvedések világából, de ez az érdek mindig csak előzetesen megfogalmazott, sohasem az esztétikai élmény (a tetszés folyamatában) megjelenő aspektus.

Mindenképpen érdemes ráirányítanunk figyelmünket az esztétikában lévő optimizmusra. Ennek kapcsán van egy ellentmondás Schopenhauer művészetfelfogásában. Ugyanis kijelenti, hogy a művészetben és a filozófiában közös, hogy a *Mi az élet?* kérdésre keresik a választ, csak míg a filozófia fogalmai révén kielégítő választ adhat erre, addig a művészet csak példákat villant fel, ideáival csak példákat ad a kérdés megválaszolására.⁷⁰³ Itt egyébként ismét megjelenik Schopenhauer platonikus orientációja, hiszen Platón *Menón* című dialógusában Szókratész éppen azért illeti kritikával beszélgetőpartnerét, mert az, a *Mi az erény?* kérdésre nem tudja annak megadni pontos fogalmi meghatározását, pusztán példákat mond válaszként a nagy filozófusnak (pl.: az erény bátorság).⁷⁰⁴ Simmel az elsők között vette észre, hogy a *Mi az élet?* kérdésre Schopenhauer egyértelmű választ ad: az élet szenvedés. De így a művészet nem válaszolhatja meg ezt a kérdést, hiszen éppen a szenvedéstől (tehát az élettől) kellene megváltania a szemlélőt.⁷⁰⁵ Ugyanakkor, ha visszaemlékezünk Guyer szavaira, miszerint a szenvedés képe is alkalmas ideák megvilágítására, még hozzá a szenvedés ideájáéra, akkor Simmel kritikája némiképp tompítható, hiszen a műalkotás nem a képzetek szintjén értett szenvedést mutatja meg, hanem a szenvedés *igazi* oldalát, mindentől mentesen. Ettől függetlenül Simmel is elismeri a művészetfilozófia optimista oldalát, hiszen ahogy ő fogalmaz: „Az, hogy a boldogság nem egyéb, mint a szenvedés megszűnése – a legmélyebb pesszimizmus; az pedig, hogy a szenvedés megszűnése már maga a boldogság, a legnagyobb optimizmus.”⁷⁰⁶ Márpedig, mint láttuk, a művészet előidézheti ezt az állapotot, ezért is neveztük az esztétikai szemlélést útját menekülőútnak a korábbiakban. De végül Simmel is felhívja a figyelmet ennek az útnak, (az aszkézishez képest) elégtelen voltára: „A művészet általi

⁷⁰³ VAK II., 499.o.

⁷⁰⁴ Platón: *Menón*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2013.

⁷⁰⁵ Simmel, 132.o.

⁷⁰⁶ Uo. 128.o.

megváltás elégtelensége pont abban rejlik, amit ez a megváltás éppen megteremt: az akarattól, amelytől meg kellene szabadulnunk, csupán elfordul (...).”⁷⁰⁷

Azt mondhatjuk, hogy bizonyos formában Schopenhauer gondolatai tovább élnek a mai esztétikai elméletekben is. Meglátásom szerint például Christopher Menke írásaiban, aki meglepő módon nem Schopenhauer, hanem Herder elemzéseit közepette jut el hasonló megfontolásokra, mint dualista elődje. Hiszen Menke is arról ír, hogy az esztétikai élmény egyfajta regressziót vált ki, visszatérést az esztétikai természetbe, ami az ésszerű szubjektum és annak praktikáinak a megszakítását jelenti.⁷⁰⁸ Ráadásul úgy véli, hogy az esztétikai esemény a „radikálisan megváltozott öntapasztalás médiuma”,⁷⁰⁹ és bárhog is nézzük, ez igaz Schopenhauerre is: a műalkotás segítségével megtapasztalunk valamit önmagunkról, a világról (hiszen a kettő lényegében egy), az igazság örök és változatlan szférájának titkaiba leshetünk bele.

Összességében azt mondhatjuk, hogy mind az etika, mind az esztétika ugyan azt a célt szolgálja Schopenhauernél: kiszakadni az akarat körforgásából; aszketizmussal végérvényesen, esztétikai szemlélődéssel ideiglenesen. Ez tovább erősíti azt az elképzelésünket, miszerint a *posteriori* mégis akad egyfajta szabadság Schopenhauer világképében is, mert egyrésről optimizmusra és bizakodásra ad okot, hogy vannak ilyen menekülőutak, másrésről ilyenkor mégis csak szembe szállunk az akarattal, megszüntetjük a képzetvilágra jellemző ok-okozati, motívum orientált láncolatot. S mindez annyiban hasonlít a leibnizi felfogásra is, hogy ott is van lehetőség a világ meghatározottságával, az eleve elrendelt harmóniának ellenszegülve cselekedni, még akkor is, ha normális körülmények között az alapvetően meghatározza viszonyunkat a többi létezőhöz. Csak míg Schopenhauernél a világ szenvedés, így az ellenszegülés *pozitív* töltetű dolog, hiszen valami rosszal szemben fogalmazzuk meg a cselekedetünket, addig Leibniznél, mivel Isten akarata, és az eleve elrendelt harmónia jó, a szembeszegülés csak valami rossz véghezvitele által mehet végbe, valami Istennek nem tetszővel. De annyi bizonyos, hogy cselekedeteink mindkettő szerző esetében formálják a *posteriori* világképünket, ezáltal a világról tett a priori kijelentés (legjobb, legrosszabb), nem vonatkozhat a tapasztalati világra abban az értelemben, hogy cselekvéseink nem befolyásolják annak a priori megítélését. Ráadásul, közös pontként említhetjük azt is, hogy éppen úgy, ahogy a monasz kifejti önmaga belső világát (ami ezek szerint mégis csak előre meghatározott

⁷⁰⁷ Uo. 136.o.

⁷⁰⁸ Lásd: Menke, C.: *Erő – Az esztétikai antropológia alapfogalma*. Typotex, Budapest, 2022. 102–106.o.

⁷⁰⁹ Uo. 124.o.

valamiképpen), Schopenhauernél a karakter is hasonló folyamatokat hajt végre a jelenségek területén.

A disszertáció összegzése

Mint a disszertáció során láthattuk Leibniz és Schopenhauer között igen sok, és gyakorta lényeges párhuzam vonható, ami önmagában nem csak abból áll, hogy ez a két szerző ugyanazon témákat érinti munkássága során, hanem abban is, hogy a közös filozófiai hagyományokban történő gyökerezettségéből adódók mellett, közelebbi hasonlóságok is kimutathatók. Természetesen, az egyértelműen cáfolható kijelentés lenne, hogy mondjuk Schopenhauer pusztán ismétlője volt a leibnizi gondolatoknak, hiszen számtalan szöveghely bizonyította, hogy még ha át is vesz valamit elődjétől, azt gyakorta átformálta, vagy lényegesen módosította. Mégis, a kutatásra alapozva azt kell mondanunk, hogy Leibniz talán jobban és többet hatott Schopenhauerre, mint talán azt a pesszimizmus filozófusa maga is bevallaná.

Elsőként láthattuk, hogy egy közös pontként vethetjük fel, hogy mindkét szerzőt jelentősen foglalkoztatja a filozófiai megalapozás aktusa, és nagy terjedelemben foglalkoznak az alaptételek problematikájával. Bár Schopenhauer az elégséges alaptétel kapcsán négyszeres gyökről beszélt, megemlítettük, hogy hasonló tendenciák Leibniznél is megfigyelhetők. Leibniz nem bontja explicite kategóriákra az alaptételt, mégis használatában azt közvetíti számunkra, hogy egyszerre ő is több kategóriát mozgat az alaptétel kapcsán. Hosszasan értekeztünk az elégséges alap, mint *causa*, illetve az alap, mint *ratio* formáiról, és a kettő egymás területére történő transzgressziójáról. Mint emlékezhetünk ez a jelenség nem csak Leibniznél, hanem Schopenhauernél is lényeges szerepet töltött be, utóbbinál főként a motiváció keltette alap tárgyalásakor. Azt mondhattuk, hogy mindkét filozófus a *ratio* értelemben vett alapot, egyfajta fogalmi-logikai tételként prezentálta, míg a *causa*, mint elégséges alap, inkább az ok-okozati viszonyokat írta le a világban. Míg az előbbi episztemológiai, addig az utóbbi ontológiai dimenzióban volt működőképes.

Hasonlóságot fedezhettünk fel a szükségszerűség tárgyalása kapcsán is, amiből annyit érdemes kiemelni, hogy mindkét filozófus feltételezett egyfajta saját természetének (Leibniz) vagy a saját karakterének (Schopenhauer) megfelelő cselekvést, és ennek következtében bizonyos korlátozást. Viszont láthattuk azt is, hogy mindez nem okozott gondot a felelősség vagy éppen a szabadság feltételezésében, hiszen a saját természetnek megfelelően cselekedni jelenti igazán azt, hogy szabadon cselekedhetem, azaz úgy, ahogy *én akarok*, akár a metafizikai értelemben vett akarattal szemben is.

Láthattuk azt is, hogy míg Leibniznél volt egy eleve elrendelt harmonikus világállapot, egy a priori meghatározott legjobbság, addig Schopenhauernél ennek az ellenkezője volt megfogalmazva: a világ a lehető legrosszabb, mert csak éppen annyira jó, hogy fenn tudjon

maradni. Ugyanakkor láthattuk azt is, hogy a létezőnek a posteriori értelemben jelentős mozgástere van, hiszen Schopenhauernél lehetőség van ellenszegülni az akarat törekvéseinek, például a nemzés vágyának, illetve számtalan menekülőt is felvázol a világból való kiszakadásra. Leibniznél pedig a posteriori semmit sem jelent az a priori legjobbság kitétele, hiszen a szabad cselekvőkön is múlik, milyenné formálják világunkat. A legjobb világban is lehetnek háborúk, és gyilkosságok, de ezek bekövetkezése nem szükségszerű: akár teljesen el is maradhatnak, ha az emberek mindig jól döntenének.

Egy lényeges metszéspont volt a két életműben, hogy a létezők tekintetében mindkettő egyfajta folytonosságról ad számot, egyrészt a leszármazási lánc tekintetében, másrészt a létezők „létrájának” vagy piramisának értelmében. Sem Leibniz, sem Schopenhauer szerint nincsenek ugrások a természetben, még ha Schopenhauer számol is egyfajta kataklizmával a világfejlődésben.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindkét szerző, még a pesszimista Schopenhauer is írt arról, hogy a potenciális létezőkben van egyfajta létre törekvés: Leibniznél azért, mert végig munkálkodik állításai mögött az a tétel, hogy létezni jó, Schopenhauernél pedig azért, mert az akarat szubsztanciája egy illúziót teremt, és elhitei, hogy jó létezni.

Közös pontként számoltunk be az általam úgynevezett *ismétlődő változatosságról* is, ami arról szólt, hogy Isten vagy az Akarat úgy biztosítja a világ változatosságának állandóságát, hogy egyfajta iránymutatást rejtett el a létezők lelkében, mint szexuális vágy, szaporodási ösztön, és a létezők ennek engedelmessé válva, újra és újra kitermelik, saját fajuk újabb és újabb egyedeit. S éppen ezen ismétlődés tudja biztosítani, hogy a fajok sokasága megmaradjon, annak ellenére is, hogy mindkét szerző számot ad fajok kihalásáról. Fontos közös pont volt bennük az is, hogy a környezeti befolyásolás tényét egyikük sem vetette el a fajfejlődést illetően. Mindkét filozófus munkássága felhívta a figyelmünket arra is, hogy a fajok változatosságában lássuk meg a világ szépségeit, ami mégis arra enged következtetni, hogy az optimizmus valamilyen szinten mindkét szerző életművében tetten érhető.

Hivatkozott irodalom

A, Leibniz, Kant és Schopenhauer felhasznált művei

A Leibniz-Clarke levelezés. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005.

Ábrahám Z. (szerk.): *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2013.

Kant I.: *Prolegomena.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999.

Kant, I.: A filozófia minden theodíceai próbálkozásának kudarcáról. In Kant, I.: *Történetfilozófiai írások*, szerk. Mesterházi M., Hévízi O., Kardos A., Ictus Kiadó, Szeged, 1997. 143-166.

Kant, I.: A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása. In: Kant, I.: *Prekritikai írások.* Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 11-56.

Kant, I.: *A tiszta ész kritikája.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2018.

Kant, I.: Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható. In: Kant, I.: *Prekritikai írások.* Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 113-216.

Kant, I.: *Az ítélőerő kritikája.* Osiris – Gond Cura Alapítvány, Budapest, 2003.

Kant, I.: Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcséletbe való bevezetésére. In: Kant, I.: *Prekritikai írások.* Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 217-254.

Kant, I.: Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról. In: Kant, I.: *Prekritikai írások.* Szerk. Ábrahám Z., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 255-284.

Leibniz, G. W.: Az alapvető igazságok. In: Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 159-168.

Leibniz, G. W.: Dialogue On Human Freedom. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 111-116.

Leibniz, G. W.: Essays on the Justice of God and the Freedom of Man in the Origin of Evil. In Leibniz, G. W.: *Theodicy - Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, szerk. Farrer, A., Oxford:BiblioBazaar, 2007. 126-378.

Leibniz, G. W.: From the Letters to de Volder. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 171-185.

Leibniz, G. W.: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. *Kellék*, 3, 2007. 159-181.

- Leibniz, G. W.: Letter to Hermann Conring. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Papers and Letters*. Szerk. Loemker, L. E., Dordrecht-Boston-London:Kluwer Academic Publisher, 1989. 186-191.
- Leibniz, G. W.: Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 23-28.
- Leibniz, G. W.: Metafizikai értekezés. In Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 5-56.
- Leibniz, G. W.: Monadológia. In: Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 305-326.
- Leibniz, G. W.: Observations on the Book Concerning 'The Origin of Evil' Published Recently on London. In: Leibniz, G. W.: *Theodicy - Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, szerk. Farrer, A., Oxford:BiblioBazaar, 2007. 407-444.
- Leibniz, G. W.: On Contingency. In: Leibniz, G. W.: *Philosophical Essays*, szerk. Arriew, R, Garber, D., Indianapolis és Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. 28-30.
- Leibniz, G. W.: *Protogaea*. Chicago:The University of Chicago Press, 2008.
- Leibniz, G. W.: Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről. In Leibniz, G. W.: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Márkus Gy., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Leibniz, G. W.: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005.
- Leibniz, G. W.: A dolgok első eredetéről. In Leibniz, G. W.: *Értekezések*, szerk. Vida S., Franklin-Társulat, Budapest, 1907. 105-111.
- Schopenhauer, A.: *A világ mint akarat és képzet I-II*. Osiris Kiadó, Budapest, 2021.
- Schopenhauer, A.: *Az akarat szabadságáról*. Hatágú Síp alapítvány, Budapest, 1991.
- Schopenhauer, A.: Az elégséges alap tételének négyszeres gyökéről. In: Schopenhauer, A.: *Az alap tételéről – Kant filozófiájának kritikája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 11-180.
- Schopenhauer, A.: Kant filozófiájának kritikája. In: Schopenhauer, A.: *Az alap tételéről - Kant filozófiájának kritikája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 181-332.
- Schopenhauer, A.: A természet filozófiájához és tudományához. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena, III. kötet*. Világirodalom Könyvkiadóvállalat, Budapest, é.n.
- Schopenhauer, A.: Pótlások a világ nyomorúságának tanához. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena, III. kötet*. Világirodalom Könyvkiadóvállalat, Budapest, é.n. 406-427.
- Schopenhauer, A.: Töredékek a filozófia történetéhez. In Schopenhauer, A.: *Parerga és paralipomena – Kisebb filozófiai írások I. kötet*. Világirodalom Könyvkiadóvállalat Budapest, é.n. 53-219.

The Kant-Eberhard Controversy. Szerk. Allison, H. E., Baltimor és London: John Hopkins University Press, 1973.

B, Szekunder irodalom

Adams, R. M.: Primitív egészség és primitív azonosság. In: *Modern metafizikai tanulmányok*, szerk. Farkas K. és Huoranszki F., ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2004. 69-89.

Adorno, T. W.: *Philosophische Terminologie*, Berlin:Suhrkamp Verlag, 2016.

Alexander B.: *A XIX. század pesszimizmusa- Schopenhauer és Hartmann*. Franklin-Társulat - Magyar Irodalom Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1884.

Anderson, L.: *Charles Bonnet and the order of the know*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982.

Arisztotelész: *Nikhomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.

Asher, D.: Schopenhauer and Darwinism. *The Journal of Antropology*, 1(3), 1871. 312-332.

Bacon, F.: *Új Atlantisz*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2001.

Bagrow, L.: Sparwenfeld's Map of Siberia. *Imago Mundi*, 4(1), 1947. 65-70.

Bálint P.: Előszó. In *A Leibniz-Clarke levelezés*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005. 7-18.

Balon Ruff Zs.: A képi világról. *Kellék*, 37, 2008. 7-21.

Baptista T., Aldana, E., Ambramson, C. I.: Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate? *SAGE Open*, January, 2019. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1177/2158244019837467>

Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J., Weakland, J. H.: A note on the double bind (1962). In Jackson, D. D. (szerk.): *Communication, family and marriage*. Palo Alto, CA: Science and Behavior Books, 1968. 55-62.

Beck, L. W.: *Early German Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Benedek I.: Bevezetés. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. 5-34.

Benedek I.: *Lamarck és kora - Korrajz*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.

Blumenfeld, D.: Leibniz's Theory of the Striving Possibles. In: *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, szerk. R. S. Woolhouse. Oxford: Oxford University Press, 1981. 77-88.

Blumenfeld, D.: Perfection and the happiness in the best possible world. In *The Cambridge companion to Leibniz*, szerk. Jolley, N., Cambridge:Cambridge University Press, 1994. 382-410.

- Boda M.: Az azonosság egy jellemzője: a Leibniz-elv. In: Boda M.: *Az emberi tudatosság: Filozófiai problémák és megoldások*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007. 13–27.
- Bonnet, C.: A filozófiai megújulás. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. 65-69.
- Bonnet, C.: A természet szemlélése. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. 45-64.
- Bonnet, C.: *A természet vizsgálása*. Kriterion Könyvkiadó, Budapest, 1974.
- Bori I.: *A magyar irodalom modern irányzatai I. kötet*. Forum Lap – és Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 1985.
- Boros G. (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.
- Boros G.: Leibniz az igazságosságról. In Laczkó S., Dékány A. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz, (7)*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2009. 187-195.
- Boros G.: Leibniz és a Monadológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59/1, 2015. 11-19.
- Boros G.: *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő, 2009.
- Boros G.: *Módszer, metafizika emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2018.
- Boros G.: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.
- Boros J.: *Immanuel Kant*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófia Intézet, Budapest, 2018.
- Brown, G.: Leibniz's moral philosophy. In Jolley, N. (szerk.): *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge:Cambridge University Press, 2006. 411-441.
- Buckland, W.: Notice on the Megalosaurus or great Fossil Lizard of Stonesfield. *Transactions of the Geological Society of London*, 1(2), 1824. 390-396. DOI: <https://doi.org/10.1144/transgslb.1.2.390>
- Bujalos I.: A racionalizmust megmenti a morál. *Valóság*, 7, 1991. 1-15.
- Cartwright, D. E.: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. In Janaway, C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge:Cambridge University Press, 1999. 252-292.
- Cartwright, D. E.: *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland, Toronto és Oxford: The Scarecrow Press, 2005.
- Cartwright, D. E.: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity. *Journal of the History of Ideas*, 45 (1), 1984. 83-98.

- Cassirer, E.: *Kant élete és műve*. Osiris Kiadó - Gond -Cura Alapítvány, Budapest, 2001.
- Cohen, C.: Un manuscrit inedit de Leibniz (1646-1716) sur la nature des "objets fossiles". *Bulletin de la Société Géologique de France*, 169(1), 1998. 137-142.
- Considine, J.: *Small Dictionaries and Curiosity*. Oxford:University Press, 2017.
- Constant, B.: A régiek és modernek szabadságának összevetése. In Constant, B.: *A régiek és modernek szabadsága*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997. 235-261.
- Cortes, A.: Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles: A False Principle. *Philosophy of Science*, 43, (4), 1976. 491-505.
- Cusanus, N.: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus- Kairosz Kiadó, Budapest, é.n.
- Csejtej D. –Juhász A.: Schopenhauer a halálról. *Pompeji*, 1, 1996. 121-137.
- Csejtej D.: *Filozófiai etűdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- Davidson, J.: Imitators of God - Leibniz on human Freedom. *Journal of the History of Philosophy*, 36 (3), 1998. 387-412.
- Deleuze, G. – Guattari, F.: Rizóma. *Ex Symposion*, 15-16, 1996. 1-17.
- Deleuze, G.: *The Fold – Leibniz and the Baroque*. London: The Athlone Press, 1993.
- Diderot, D.: A fiziológia elemeiből. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 288-304.
- Diderot, D.: Bevezetés az alapelvekbe. In: Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 198-206.
- Diderot, D.: Gondolatok a természet értelmezéséről. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 70-121.
- Diderot, D.: Levél a vakokról. In Diderot, D.: *Válogatott filozófiai művei*, szerk. Szigeti J., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. 13-58.
- Diderot, D.: Vernet-séta. In Diderot, D.: *Esztétika, filozófia, politika*, szerk. Kovács E., Penke O. Szász G., L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2013. 15-37.
- Dienes P.: Leibniz logikai és matematikai eszméi. In *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*, szerk. Alexander B., Franklin-Társulat, Budapest, 1917. 106-151.
- Diffey, T. J.: Schopenhauer's Account of Aesthetic Experience. *British Journal of Aesthetics*, 30 (2), 1990. 132-142.

Escribano-Cabeza, M.: Fish and fishpond. An ecological reading of G.W. Leibniz's *Monadology* §§ 63–70. *History & Philosophy of the Life Sciences*, 42(2), 2020. 1-18. DOI:10.1007/s40656-020-00319-w

Evlampiev, I.: *Cusanus and Schelling in the History of Russian Thought*. Издательство Санкт-Петербургского университета, 2012.

Flasch, K.: *Nicolaus Cusanus és kora*. Szent István Társulat, Budapest, 2009.

Foster, C.: Ideas and Imagination – Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. In Janaway, C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 213-251.

Frankel, L.: From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason. *The Southern Journal of Philosophy* 24, (3), 1986. 321-334.

Frivadlszky J.: *Természetjog - Eszmetörténet*. Szent István Társulat, Budapest, 2001

Gale, G.: On What God Chose: Perfection and God's Freedom. *Studia Leibnitiana*, 8, (1), 1976. 69-87.

Gardner, S.: Schopenhauer's Metaphilosophy - How to Think a World without Reason. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York és London: Routledge, 2017. 11-31.

Guyer, Paul: Back to Truth: Knowledge and Pleasure in the Aesthetics of Schopenhauer. *European Journal of Philosophy*, 16 (2), 2008. 164-178.

Hamlyn, D. W.: Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason. *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 5, 1971. 145-162.

Hamlyn, D. W.: *Schopenhauer*. London és New York: Routledge, 1999.

Hayek, F. A. von: A liberális társadalmi rend alapelvei. In *Az új jobboldal és a jóléti állam*, szerk. Bujalos I., Nyilas M., Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület, Budapest, 2002. 17-40.

Hegel, G.W.F.: *Előadások a filozófia történetéről III. kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960.

Heidegger, M.: Az alap lényegéről. In: Heidegger, M.: *Útjelzők*. Szerk. Pongrácz T., Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 123-172.

Heller Á.: *Leibniz egzisztenciális metafizikája*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995.

Helvétius: A szellemről a társadalomhoz való viszonyában. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 403-437.

Hévizi O.: *Idő és szinkretizmus - Állandó tekintettel Nietzschére*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2013.

- Holbach: Az egyetemes morál, avagy az ember kötelességei, természetére alapozva. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 344-365.
- Jacquette, D.: Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason. *Metaphilosophy*, 23, (3), 1992. 279-287.
- Jacquette, D.: Schopenhauer on the ethics of suicide. *Continental Philosophy Review*, 2000/33. 43-58
- Janaway, C.: Necessity, responsibility and character: Schopenhauer on freedom of the will. *Kantian Review*, 2012/17. 431-457.
- Janaway, C.: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Janaway, C.: Will and Nature. In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, szerk. Janaway, C., Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 138-170.
- Jász B.: Perspektívák és érvelési struktúra a Leibniz-Clarke vitában. *Különbség*, 15, (1), 2015. 137-156.
- Jolley, N.: *Leibniz*. London és New York: Routledge, 2005.
- Jorati, J.: The Contingency of Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles. *Ergo*, 4, (31), 2017. 899-930.
- Kampis, Gy.: Bevezető tanulmány – Darwin és *A fajok eredete*. In: Darwin C.: *A fajok eredete*. Typotex Kiadó, Budapest, 2000. x-xlii.
- Koßler, M.: Life is but a Mirror - On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. In: Neill, A. és Janaway, C. (szerk.): *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. New Jersey: Blackwell, 2009. 77-97.
- Koyré, A.: A reneszánsz tudományos hozadéka. In Koyré, A.: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2010. 49-58.
- Koyré, A.: *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1957.
- Kurkó N.: Igazságosság égen és földön. *Világosság*, 2005/5. 89-116.
- Latta, R.: Notes. In Leibniz, G. W.: *The Monadology and Other Writings*, szerk. Latta, R., Oxford: University Press, 1898.
- Lengyel Zs. M.: *Hermeneutika és kritikai filozófia – Kant, Heidegger, Gadamer*. L'Harmattan Kiadó – MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, Budapest, 2018.
- Liske, M-T.: *Leibniz*. Typotex Kiadó, Budapest, 2013.

- Locke, J.: *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Lovejoy, A. O.: Schopenhauer as an evolutionist. *The Monist*, 21(2), 1991. 195-222.
- Lovejoy, A. O.: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Ludassy M.: Voltaire, a tolerancia intoleráns apostola. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 7-35.
- Luft, E. V. D.: The Fivefold Root of the Principle of Sufficient Reason. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York és London: Routledge, 2017. 32-44.
- Malebranche, N.: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2007.
- Malebranche, N.: *Értekezés a természetről és a kegyelemről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2017.
- Marquard, O.: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In Marquard, O.: *Az egyetemes történelem és más mesék*, szerk. Székely M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2001. 101-128.
- Menke, C.: *Erő – Az esztétikai antropológia alapfogalma*. Typotex, Budapest, 2022.
- Messina, J., Rutherford, D.: Leibniz on Compossibility. *Philosophy Compass*, 4, (6), 2009. 962-977.
- Montesquieu: *A törvények szelleméről védelme – Gondolataim*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017.
- Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Mungello, D. E. "Leibniz's interpretation of neo-confucianism." *Philosophy East and West*, 21, (1), 1971. 3-22.
- Nachtomy, O., Shavit, A., Smith, J.: Leibnizian Organism, Nested Individuals, and Units of Selection. *Theory in Bioscience*, 121 (2), 2002. 205-230.
- Nachtomy, O.: Leibniz on the Greatest Number and the Greatest Being. *The Leibniz Review*, 15, 2005. 49-66.
- Nagy S.: Schopenhauer, a világosan látó pesszimista. In Schopenhauer, A.: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007. 537-567.
- Neill, S., Shapshay, S.: Moral and Aesthetic Freedom in Schopenhauer's Metaphysics. In Stolzenberg, J. és Rush, F. (szerk.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*. Berlin: De Gruyter, 2013. 245-264.
- Ortega y Gasset, J.: *Elmélkedések Leibnizről*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő – Gödöllő, 2005.

- Paksy M.: Leibniz a jogász – Leibniz a filozófus. *Working Papers in Philosophy*, 2015/5. 1-20.
- Pauler Á.: Leibniz metafizikája. In *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*, szerk. Alexander B., Franklin-Társulat, Budapest, 1917. 9-40.
- Pavlovits T.: *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- Petrarca, F.: *A tudatlanságról*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2003.
- Phesmister, P.: Leibniz and Ecology. *History of Philosophy Quarterly*, 18(3), 2001. 239-258.
- Pines, M. B.: “Organization and the Organic in the Philosophies of Nietzsche and Schopenhauer”. Doktori értekezés téziszfüzet, Staffordshire University, 2016.
- Platón: *A nagyobbik Hippiász, A kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüsziész*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- Platón: *Menón*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2013.
- Platónhoz, (7)*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2009. 187-195.
- Poser, H.: *Leibniz*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2018.
- Radnóti S.: *A táj keletkezéstörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2022.
- Rescher, N.: *Leibniz's Metaphysics of Nature- A Group of Essays*. Dordrecht:D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Ribas, A.: Leibniz' "Discourse on the Natural Theology of the Chinese" and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West*, 53, (1), 2003. 64-86.
- Ricoeur, P.: A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára. In Ricoeur P.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, szerk. Szegedy-Maszák M., Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 93-115.
- Riley, P.: *Leibniz's Universal Jurisprudence - Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Rodriguez-Pereyra, G.: The Principle of Contradiction, Sufficient Reason, And Identity of Indiscernibles. In: Antognazza, M. R. (szerk.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. New York: Oxford University Press, 2018. 45-64.
- Rousseau, J-J.: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In Rousseau, J-J.: *Politikafilozófiai írások*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2017. 259-417.
- Rousseau, J-J.: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? In Rousseau, J-J.: *Politikafilozófiai írások*, szerk. Ludassy M., Atlantisz Kiadó, Budapest, 2017. 7-40.

- Rousseau, J.-J.: Levél Voltaire-hez. In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 310-331.
- Röd, W.: *Bevezetés a kritikai filozófiába - Kant filozófiájának főbb problémái*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998.
- Russell, B.: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London és New York:Routledge, 2005.
- Rutherford, D.: Leibniz and Mysticism. In *Leibniz, Mysticism, and Religion*, szerk. Coudert, A. P., Popkin, R. H., Weiner, G. M., Dordrecht:Springer Science-Business Media, 1998. 2246.
- Safranski, R.: *Romantika- Egy német affér*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010.
- Safranski, R.: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Schmal D.: A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája. *Különbség, 1*, 2013. 83-101.
- Schmal D.: „Szerencsés véték” - Megjegyzések a malebranche-i és leibnizi teodíceához. *Pro Philosophia Füzetek, 3*, 2006. 73-83.
- Schmal D.: *Természettörvény és gondviselés – Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- Schmidt-Biggermann, W.: *Teodícea és tények- A német felvilágosodás filozófiai profilja*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011.
- Shapshay, S.: Schopenhauer's Aesthetics and Philosophy of Art. *Philosophy Compass, 7* (1), 2012. 11-22.
- Simmel, G.: *Schopenhauer és Nietzsche*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- Sleigh, R. C., Jr.: Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings. *Midwest Studies in Philosophy, 8*, (1), 1983. 193-216.
- Smith, J. E. H.: 'A Series of Generations': Leibniz on Race. *Annals of Science, 70* (3), 2013. 319-335. DOI: 10.1080/00033790.2013.785022
- Soós, S.: Leibniz és a Változások könyve. *Magyar Filozófiai Szemle, 59*, (1), 2015. 103-128.
- Szabó T. E. A.: Bevezető. In Bonnet, C.: *A természet vizsgálása*, Kritérion Könyvkiadó, Budapest, 1974. 5-39.
- Szegedi N.: A szabadság mint autonómia: Kant. *Magyar Filozófiai Szemle, 60*, (2), 2016. 100-128.
- Székesi D.: „Minden átalakul és elmúlik” - Emberkép Diderot természetfilozófiájában. Ráció Kiadó, Budapest, 2016.

Tamás G. M.: Előszó – Törzsi fogalmak. In Tamás G. M.: *Törzsi fogalmak*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999. 11-34.

Tengelyi L.: *Kant*. Kossuth könyvkiadó, Budapest, 1988.

Tengelyi L.: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007.

Tevenar, G. von, Lopes, C.: The Fourth Root and ‘Miracle par Excellence’. In: Head, J., Auweele, D. V. (szerk.): *Schopenhauer’s Fourfold Root*. New York és London: Routledge, 2017. 181-198.

Thiel, D.: The Reception of Eriugena’s Formula Ignorantia Dei in Cusanus, Schopenhauer and Friedlaender/Mynona. In Kijewska, A., Majeran, R., Schwaetzer, H. (szerk.): *Eriugena, Cusanus*. Wydawnictwo KUL, Lublin, 2011.

Tóth G.: *Heidegger Kant értelmezése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.

Trembley, A.: Értekezés az édesvízi polip természetéről. In Benedek I. (szerk.): *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1965. 36-43.

Ujvári M.: Kontingens kijelentések individuális szubsztanciákról: Leibniz és kommentátorai. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59, (1), 2015. 38-54.

Vandenabeele, B.: Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime. *The Journal of Aesthetic Education*, 37 (1), 2003. 90-106.

Vandenabeele, Bart: Schopenhauer on Aesthetic Understanding and the Values of Art. In Neill, A. és Janaway, C. (szerk.): *Better Consciousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value*. New Jersey: Blackwell, 2005. 41-57.

Vandenabeele, Bart: Schopenhauer on the Values of Aesthetics Experience. *The Southern Journal of Philosophy*, XLV., 2007. 565-582.

Varga Gy.: Arthur Schopenhauer filozófiája Reviczky Gyula elméleti munkáiban. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 98, (4), 1994. 558-569.

Várnai A.: Leibniz Kína-képe. *Magyar Filozófiai Szemle*, 59, (1), 2015. 78-102.

Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2018.

Voltaire: Metafizikai értekezés. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 160-208.

Voltaire: Nagybátyám védelmében. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*, szerk. Ludassy M., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 439-511.

Voltaire: Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az elvnek a magyarázata, hogy minden jól van (részlet). In Ludassy M. szerk.: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 304-309.

Watzlawick, P., Weakland, J. H., Fisch, R.: *Változás - A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Animula, 2008.

Welchman, A.: Evil in Schelling and Schopenhauer. In: Hedley, D., Mesiter, C., és Taliaferro, C. (szerk.): *The History of Evil in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. 1700-1900 CE*, IV. kötet. London és New York: Routledge, 2018. 150-166.

Winkler, N.: Nicolaus Cusanus koincidencia-elve — a középkori platonizmus és arisztotelizmus kritikája és szintéziskísérlete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 35, (1), 1991. 1-25.