

CZÉTÁNY GYÖRGY

A TRANZSCENDENTÁLIS PROBLÉMA

ASPECTO-könyvek

Az Aspecto-könyvek az *Aspecto folyóirat* könyvsorozata

Sorozatszerkesztők:

Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András,
Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter

CZÉTÁNY GYÖRGY

A TRANSZCENDENTÁLIS PROBLÉMA
Három szintézis harca egy konzisztens valóságért

L'HARMATTAN, 2019

A kötet a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport programjában készült.



© L'Harmattan Kiadó, 2019

© Czétány György, 2019

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email : harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-414-371-0

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 06-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

A borítót készítette

Korrektor: Tiszóczy Tamás.

Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczy Annamária.

A nyomdai munkákat a Kft. végezte, felelős vezető

TARTALOMJEGYZÉK

Köszönetnyilvánítás	7
Előszó	8
Bevezetés a transzcendentális kritikába	10
Plótinosz	29
Leibniz	42
Ísvarakrisna	56
Schopenhauer	72
Fichte	85
Schelling	96
Hegel	129
Whitehead	159
Lucretius	175
Nágárdzsuna	183
Spinoza	200
Bergson	217
Merleau-Ponty	228
Deleuze	244
Összefoglalás	264
Bibliográfia	288

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Jelen könyv *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című munkám folytatása, a transzcendentális látszat létrejövésének tanulmányozása ezúttal a bölcsellettörténetben. Így e köszönetnyilvánításban csak azon személyeket említem meg, akiknek kifejezetten e munka elkészítéséért tartozom hálával – nem feledve azok hozzájárulását a koncepció formálódásához, akiket az előző könyvemben említettem. A kiadást az MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport támogatta. Köszönettel tartozom a kutatócsoport vezetőjének, Weiss Jánosnak, valamint tagjainak, Kővári Saroltának, Grósz Eszternek, Boros Biankának és Blandl Borbálának az elméletmről folytatott tanulságos beszélgetésért és a kiadásban nyújtott segítségért. Köszönet Horváth Zoltánnak és Marosán Bencének az első könyvemről írt recenzióikért, melyek a teória bizonyos fogalmainak átgondolására készítettek. Köszönöm Takács Ádámnak, Szabó Zsigmondnak, Seregi Tamásnak és Farkas Henriknek a könyvről tartott nyilvános vitán elhangzott gondolataikat, amelyek mind a problémafelvetés, mind a tematika tekintetében hozzájárultak az itt megfogalmazottakhoz. Továbbá köszönöm Boros Gábornak, Lautner Péternek és Ruzsa Ferencnek az egyes fejezetekről írt észrevételeiket. Köszönöm még Nyárfádi Krisztiánnak, Müller Andornak és Juhász Máténak a Bevezetésben kifejtett koncepcióval kapcsolatos gondolataikat. Végül és elsősorban köszönöm páromnak, Szombatfalvi Csillának, valamint Boginak a gondolatébresztő beszélgetéseket, illetve édesapámnak a támogatást.

ELŐSZÓ

Mindannyian érezzük, hogy valami probléma van a valósággal, csak épp nem tudjuk pontosan, mi az. Márpedig ahhoz, hogy megoldjuk a problémát, először is meg kell értenünk azt, amit meg akarunk oldani. Vagyis az elsődleges probléma az, hogy nem tudunk értelmet adni a ránk zúduló gondnak. Először is egy magyarázatra van szükségünk. Ámde a probléma olyan magyarázatát igényeljük, amely előfeltételezi a problémamentes állapotot, és ezzel a problémát megoldhatónak mutatja. Csak épp ma még nincs megoldva, de nincs kizárva, hogy egyszer majd meg lesz, ahogy egyszer talán nem is létezett. Vagy valahol máshol mások már megoldották. Egy szó, mint száz, olyan magyarázat kell, amely szerint a probléma igenis megoldható. És épp ezzel a magyarázattal szolgálnak céltudatos politikusaink, elhivatott vallási vezetőink, réveteg prófétáink, lelkünk szakképzett ismerői vagy épp életmintát adó sztárjaink. Valamint, igaz, egy tágabb összefüggésben és mélyebb következetességgel, de efféle magyarázatot nyilatkoztatnak ki a vallási mítoszok, a misztikus tanítások és a bölceleti rendszerek is. Sikerük titka, hogy pontosan kijelölik azokat a véges, elvileg legyőzhető akadályokat, amelyek a megoldás útjában állnak. Így épp az akadály megléte a biztosítéka sikereiknek és egyszersmind a probléma magyarázatának és megoldhatóságának.

Vagyis az illúzióknak.

Kultúránkat, életünket ezek az értelemadások, ezek az illúziók építik fel.

Vajon nem az volna-e a felelősségteljes hozzáállás, ha a valóságról mint problémáról mernénk beszélni, félretéve a könnyű siker és a vele járó hatalom csábítását, ha kell, leszámolva a hittel és a reménnyel (ámde nem a szeretettel), búcsút intve az eszményeknek és az álmodoknak, egyszóval lemondva a valóság előfeltételezett konziszen-

ciájáról, bármilyen formában is jelentkezzen? Bemutatni a valóságot mint problémát, és egyúttal bemutatni azt, hogy milyen illúziókkal igyekezett és igyekszik a gondolkodás a problémát megoldhatóvá varázsolni – ez tűnik ma számomra az egyetlen vállalható filozófiai feladatnak. Annál is inkább, mert bármilyen paradox módon hangzik, azt gondolom, épp ezáltal nyerhet a metafizikai bölcsélet története újra értelmet, egy új értelmet.

BEVEZETÉS A TRANZSCENDENTÁLIS KRITIKÁBA

A teoretikus gondolkodás hajlamos arra, hogy egy problémát úgy határozzon meg, hogy annak egy összetevőjét, amely önmagában konzisztenciát mutat, kiemeli, és magát a problémát ennek a konzisztenciának a megvalósítására vezeti vissza. Ezzel ugyanis a problémát, ha gyakorlatilag nem is, de legalább elvileg megoldhatóként mutatja fel. Gyakorlatilag azért nem, mert ehhez a meghatározáshoz csak a probléma többi oldalának háttérbe szorításával vagy elfedésével jutott el. Mindez igaz arra az esetre is, amikor a gondolkodás a valóság mint egész problémájával néz szembe. Ez esetben is hajlamos egy olyan eszmére irányulni, mely a valóságnak csupán egy kiragadott konzisztenciáját tartalmazza. Például a problémát abban látja, hogy az ember letért az isteni útról, szembeszegült az isteni akarattal, a természettel, vagy nem képes eljutni a gondviselés megértéséhez. Ekkor az isteni rend konzisztens eszméjét emeli ki, és állítja szembe a problematikus valósággal, a megoldást pedig a valóságnak ehhez az eszméhez való igazításában látja. Vagy a probléma úgy jelenik meg számára, mint az én azon illúziója, hogy van valami őt meghatározó és tőle független, elidegenedett vagy nem tudatosított valóság. Ekkor az önmaga képességeit és tevékenységét megértő és elsajátító én konzisztens eszméjét ragadja ki, és a valóság problémáját ennek az eszmének a fényében véli megoldhatónak. Vagy a probléma úgy is megfogalmazódhat számára, hogy az élet áramlását, a képességek közös és kölcsönös kibontakoztatását, a teremtő akaratot az áramlások csatornázása, blokkolása, a képességek rögzítése, a megszokás, a rugalmatlanná válás vagy épp a neheztlenség akadályozza meg. Ez esetben a világ teremtő áramlásának eszméjét emeli ki, és a megoldást az ekképp megvilágított probléma leküzdésében látja. Mindhárom esetben az eszme az aktuális valóságon túli, transzcendens ideaként mutatkozik meg, amelynek alapja a valóság valamelyik oldalának

egyoldalú kiemelése és abszolutizálása. Egy olyan kritikára volna szükség, amely képes a gondolkodás által létrehozott efféle egyoldalúságok, transzcendens ideák leleplezésére. Mindez csak akkor lehetséges, ha e kritika a problematikus valóságból tud kiindulni, vagyis a valóság egy olyan *ideájából*, amely nem egyoldalúan közelíti meg azt, amely tehát nem transzcendens, vagyis a valóság minden konzisztensnek mutatózó oldalát tekintetbe veszi. Egy olyan kritikára van szükség, amely a valóságnak annak egészét átfogó feltételéből, azaz a valóság transzcendentális feltételéből indul ki, amely a valóság problémáját transzcendentális szinten fogalmazza meg – egy *transzcendentális kritikára*.

Nevezzük azt, ami a valóság elemeinek valamiféle konzisztenciát ad, a legtágabb értelemben vett szintézisnek. Konzisztencia alatt nem logikai ellentmondás-mentességet értek, hanem a legkülönbözőbb valóságselemeknek valamilyen elv, azaz valamilyen szintézis által meghatározott következetes összefüggését. Ha a szintézis a valóság egészét átfogja, vagyis annak szükséges feltétele, konstitutív szintézise, akkor *transzcendentális szintézisnek* nevezhetjük. Esmén vagy ideán a valóság megragadott totalitását, szintézisét értem. A valóságra mint egészre irányuló gondolkodás a valóság problémájából kiindulva szintetizálja a valóságot, vagyis ragadja meg annak ideáját konzisztens módon, hogy ezáltal magát a problémát oldja meg. A valóság problémája a gondolkodás számára gyakorlati probléma, vagyis a cél a probléma megoldása.

A valóság ideája tekintetében – a kanti transzcendentális kritikával szemben – nem a megismerés, illetve a tapasztalat lehetőségeiből indulok ki. Ezzel ugyanis már eleve előfeltételezném a tapasztaló szubjektum transzcendentális szintézisét, mint a (jelenségként adódó) valóság szükséges és elégséges feltételét, ami a valóság tekintetében egyoldalúsághoz vezetne. A valóság nem csupán a szubjektum (az értelem és az ész) törvényadásainak produktuma – ám nem is teljesen független azoktól. A valóság szintetikus ideája magába kell foglalja mind a gondolkodó-tapasztaló szubjektum szintézisét, mind azokat a szintéziseket, amiket eleve adottként vagy épp adódóként lel magában a valóságban.

Ezzel összefügg a transzcendentális szintézis megközelítésének a kantitól eltérő módja. Kant különbséget tesz az ész ideáinak immanens és transzcendens használata között. Az idea immanens használata arra a módra irányul, ahogyan az értelem a tárgyakra vonatkozik. Mivel az értelem nem képes önnön működését saját

empirikus fogalmain túlmutató elvek szerint rendszerezni, az ész feladata a tapasztalati műveletek egységének szabályozása. Ehhez van szükség a feltételek feltétlen szintetikus egységét jelentő transzcendentális ideákra mint immanens regulatív elvekre. Ám amennyiben az idea konstitutív elvként mutatkozik meg, már transzcendens ideának bizonyul. A transzcendentális illúzió akkor jön létre, ha az immanens, regulatív rendeltetésű elvek transzcendens, konstitutív elvekként tűnnek fel. Kant a feltétlen ideát a tapasztalaton túllépő, transzcendens ideaként határozza meg. Ugyanakkor a tapasztalat lehetőségfeltételét csak egy feltétlen ideával alapozhatja meg. Ez az appercepció szintetikus egysége, a szubjektum öntevékenységének aktusa. Ezzel pedig a szubjektum transzcendentális ideájának regulatív használata összeütközésbe kerül a megismerés lehetőségfeltételeként meghatározott transzcendentális szubjektum ideájának konstitutív használatával. A metafizika számára az idea konstitutív használata megkerülhetetlen (legfeljebb csak elfedheti maga elől).¹ Így itt a kérdés nem az kell legyen, hogyan lehet e használatot kiküszöbölni – vagy pusztán a gyakorlati ész végtelen kellése számára fenntartani (hisz a valóság konzisztenciájára irányuló kérdés nem csupán elméleti, hanem egyben gyakorlati is, a két aspektus nem válik el). A kérdés ezzel szemben a következőképp fogalmazható meg: *Hogyan lehet a konstitutív módon használt transzcendentális szintézist a valóság transzcendentális feltételeként, immanens ideájaként meghatározni?*

Kantot követve tehát magam is különbséget teszek a szintézis immanens és transzcendens használata között. Ám mivel jelen esetben a különbségtétel alapja nem a tapasztalat lehetősége, hanem a valóság ideája, ezért e terminusok itt a kantinhoz képest eltérő jelentést kapnak. Vagyis ami között voltaképp különbséget teszek, az a *valóság immanens és transzcendens ideája*. A valóság ideája akkor transzcendens, ha egyoldalú módon határozza meg a valóságot, vagyis konzisztenciáját a valóság bizonyos oldalainak elfedése árán ragadja meg. Más szóval a transzcendens idea a valóság olyan transzcendentális szintézise, mely a valóságnak bár talán szükséges, ámde nem elégséges feltételét jelenti. *Transzcendentális illúzió*nak azt nevezem, amikor az egyoldalú, transzcendens használat által a szintézis a valóság egészének ideájaként tűnik fel. Az illúzió azért

¹ A kanti kritika kritikájának részletes kifejtéséről lásd Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. L'Harmattan, Budapest, 2015, 33–41.

transzcendentális, mivel alapja nem az empirikus valóságban, hanem a valóság transzcendentális feltételében (e feltétel elégtelen megragadásában) keresendő. A valóság immanens ideája ezzel szemben olyan idea, amely a valóság szükséges és elégséges transzcendentális feltételét tartalmazza. (Jegyezzük meg: transzcendentális és transzcendens nem ugyanazt jelenti. Transzcendentális az a feltétel, ami a valóság egészét átfogja, legyen az akár transzcendens, akár immanens módon használva. A transzcendentális feltétel abban az esetben transzcendens, ha egyoldalú módon, azaz nem elégséges – nem immanens – módon lett alkalmazva.)

A transzcendentális kritika feladata a valóság immanens ideájának bázisán az abból keletkező transzcendens ideák, vagyis a transzcendentális illúzió bírálata. A kritika a valóság egyoldalú konzisztens eszméinek kritikája. Mármost hogyan juthatunk el a valóság immanens ideájához, szükséges és elégséges transzcendentális feltételéhez? Mivel ez esetben nem csupán lehetőségfeltételről van szó, hanem a valóság feltételéről, a transzcendentális szintézist magából a valóságból, annak a gondolkodás (és nem pusztán a szemlélet) számára adódó konzisztenciájából kell levezetnünk. Lévéen a valóság egészének konstitutív szintézise, a transzcendentális szintézis a valóságnak nemcsak szükséges, de elégséges feltétele is kell legyen. Amennyiben egy transzcendentális szintézis szükséges, ámde nem elégséges feltételnek bizonyul, akkor mellé más szükséges transzcendentális szintézist kell keresnünk egészen addig, míg együtt már elégséges feltételét alkotják a valóság egészének. Ezt nevezhetjük *az elégséges transzcendentális feltétel elvének*.

A levezetéshez olyan kritériumokat kell keresnünk, amelyek maguktól értetődően a valóság egészét jellemzik. Több ilyen kritériumot is találhatunk. A valóság (akár konzisztens, akár inkonzisztens) megnyilvánulása bizonyos általános karakterekkel jellemezhető. Ugyanakkor mivel a szintézis a valóság egészének szintézise, csak akkor járunk helyes úton, ha a különböző általános jellemzők a szintézis tekintetében egymással konvergálnak. Az alábbiakban a valóság megnyilvánulásának három általános jellemzőjét vesszük szemügyre. E három karakter a jel, az idő és a tér. Azaz a valóság jelzésekben, időben és térben nyilvánul meg, e karakterek általánosságban jellemzik megnyilvánulását. Vagyis a jellemzők mindegyike teljesíti a levezetéshez szükséges kritériumokkal szemben támasztott igényeinket. A következőkben azt vizsgáljuk meg tehát, hogy a jel, az idő és a tér egyenként és együtt milyen szükséges és elégséges szintézist

vagy szintéziseket feltételeznek. (Mindezt részletesen, történeti összefüggésükbe ágyazva, *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvemben tárgyalom.² E helyütt ezek rendszerezett összefoglalására szorítkozom.)

A jel fogalmán tág értelemben mindazt értem, ami jelzést ad, ami jelez, bármilyen módon is tegye ezt. A jel egyik funkciója a jelölés, a dolgok denotációja. A jelölt dolog harmadik személyű alakban jelenik meg. Egy dolog jelölése egyszersmind annak megkülönböztetése mindattól, ami nem a dolog. A jelölés tehát a dolog önazonosságát azáltal jelöli, hogy elválasztja azt más dolgoktól. Denotáció csak akkor lehetséges, ha a jelölt dolgok elválaszthatók egymástól. A jelölés szükséges feltétele a dolgok *elválasztó* vagy *diszjunktív szintézise*. A konzisztens valóságot mint tisztán és világosan elválasztott feltételek eleve adott teljességét nevezzük a természet eredendő, eleve elrendelt, avagy *isteni rendjének*. A jel mindenre kiterjeszhető denotáló funkciójának szükséges feltétele az isteni (vagy természeti) rend diszjunktív szintézise mint a valóság konstitutív szintézise. Ámde vajon ez egyszersmind a jel elégséges transzcendentális feltételét is jelenti?

Nem, hiszen a jelnek más funkciója is van. A jel nemcsak dolgot jelöl, hanem ki is fejez valamit. Amit a jel kifejez, az egy perspektíva, a dolgok állása vagy története egy bizonyos szemszögből. Az expresszió vagy megnyilatkozás alanyának nyelvtani alakja az első személy. A megnyilatkozás a dolgoknak vagy eseményeknek a megnyilatkozó alanyra vonatkoztatása. Ennek szükséges feltétele egy olyan szintézis, mely a dolgokat, eseményeket az alanyra vonatkoztatja, benne kapcsolja össze. Az alany, amennyiben megnyilatkozása önmagát is magába foglalja, szintén a vonatkoztatott dolgok között jelenik meg. E szintézist *önmagára vonatkoztató* vagy *konjunktív szintézisnek* hívjuk. A konzisztens valóságot mint az önmagára vonatkoztatott feltételek teljességét *az én perspektívájának* nevezzük. A jel mindenre kiterjeszhető expresszív funkciójának szükséges feltétele az én perspektívájának konjunktív szintézise. Ezzel azonban még mindig nem adtuk meg a jel elégséges transzcendentális feltételét.

Van ugyanis a denotáció és az expresszió mellett egy harmadik funkció: a direkción vagy felszólítás, amelynek nyelvtani alakja második személyben jelentkezik. A felszólítás (felhívás, kérés, kívánás) a másikra irányul, vagyis egy kapcsolatot feltételez, valamint egy

² Czétány: i. m. 51–109.

olyan gyakorlatot vagy eseményt, melynek mind a felszólító, mind a felszólított a részese. Szükséges feltétele tehát egy olyan szintézis, melyben a személyek, de a személyekkel gyakorlati viszonyban álló dolgok is eleve kapcsolatban vannak, és e kapcsolat határozza meg gyakorlati létezésüket. E szintézist nevezzük *összekapcsoló* vagy *konnektív szintézisnek*. A konzisztens valóságot pedig, amelyben a feltételek konnektiókban léteznek, *a világ eseményének* nevezhetjük. A jel mindenre kiterjeszhető direktív funkciójának szükséges feltétele a világ eseményének konnektív szintézise.

A jel három funkciójának (denotáció, expresszió, direktív), illetve mind első, mind második, mind pedig harmadik személyű alakjának tisztázásával megkaptuk annak szükséges és elégséges transzcendentális feltételét. Ám ez a feltétel nem egy, hanem három szintézis: a jelölést megalapozó diszjunktív szintézis, a kifejezést megalapozó konjunktív szintézis és a felszólítást megalapozó konnektív szintézis. A jel csak a három szintézis együttes használata által válik valóságossá. A jel szükséges és elégséges transzcendentális feltétele három konstitutív szintézis együttes működése.

Lássuk ezután, mi az idő szükséges és elégséges transzcendentális feltétele! Az időt először is megalapozhatja a múlt. Ez az emlékező funkciója, amely megkülönböztetve megőrzi és rögzíti tartalmait, melyek a jelenben újra megjelenhetnek. A tapasztalat során e tartalmak a jelent a tapasztalat számára adódó egyedi esetet valamilyen általános fogalom vagy séma alá rendelő szabályként határozzák meg, a jövőre vonatkozóan pedig várakozásoknak, előrejelzéseknek szolgálnak alapul. Az időt megalapozó múlt rendet, formát, ritmust, ciklust, illetve szabályt vezet be az időbe, szakaszolja az időt – ennek pedig megint csak a megkülönböztetések, az elválasztások megléte a feltétele. Idő azáltal van, hogy abban valamiféle szabályosság érvényesül, melynek szükséges feltétele a múlt elválasztó szintézise. A valóság mint rend feltétele tehát a múlt, mely e rendet a jelenre örökíti. Az, amit az imént diszjunktív szintézisnek neveztünk, nem csupán egy denotált rend, hanem egy múltból öröklött rend denotációjának feltételét jelenti. Az idő szükséges transzcendentális feltétele a múlt diszjunktív szintézise.

Amennyiben a jelen alapozza meg az időt, ez a megjelenítés funkciójában valósul meg. A megjelenítés a jelen pillanatra vonatkoztatja a múltat és a jövőt. Az idő feltétele e jelenre vonatkoztatás, mely az emlékezés és a várakozás funkcióján keresztül jeleníti meg az időt. A megnyilatkozás ennek a jelennek a megnyilatkozása. A perspek-

tíva magába foglalja a megjelenített múltat és jövőt – mint önmaga múltját és jövőjét. Az én perspektívája egyben megjelenítés, melynek szintetikus elve az önmagára vonatkozó szintézis. Az idő második szükséges transzcendentális feltétele a jelen konjunktív szintézise.

Hogyan alapozza meg a jövő az időt? A jövő hatalma az idő tekintetében a váratlanságban, az esemény előre nem láthatóságában, a kapcsolódások mindig egyszeri konstellációjában, vagyis a keletkezésben, az újdonságban van. Jövő azért van, mert mindig vannak új, nem várt, vagyis véletlenszerű találkozások. A konnekciók, melyek tagjai e konnekciók által definiálhatók, a tagok számára kiszámíthatatlan módon és direktív hatással létesülnek; egy eljövő egyszeri eseményt alkotnak. Az eljövő esemény mindent felforgat: becsapja a jelen várakozásait, és visszamenőlegesen átírja a múltat. A világ eseményének feltétele az őt alkotó kapcsolódások újszerű eljövetele. Az idő harmadik szükséges transzcendentális feltétele a jövő konnektív szintézise.

Az idő három neve a múlt, a jelen és a jövő. A három időnem transzcendentális feltétele együtt az idő szükséges és elégséges transzcendentális feltételét adja. A három transzcendentális feltétel a múlt elválasztó szintézise, a jelen önmagára vonatkozó szintézise és a jövő összekapcsoló szintézise. A három szintézis csak együttesen alkalmazva alkotja az idő transzcendentális feltételét. Az idő szükséges és elégséges transzcendentális feltétele együttesen a múlt, a jelen és a jövő konstitutív szintézisei.

Végül lássuk a tér szükséges és elégséges transzcendentális feltételét! A tér először is diszkrét, „részecsketermészetű”, elkülönülő, elválasztott elemekből áll. Az elválasztások a térben valamilyen rendet alkotnak, méghozzá nem pusztán az elemek semleges egymás mellé rendelése által, hanem alá- és fölérendeléseket, vagyis egy hierarchiát érvényesítve, ezzel korlátozva a lehetséges kapcsolódásokat és vonatkoztatásokat. A valóság egészére kiterjesztve nevezhetjük ezt természeti vagy isteni rendnek. E rendnek és a rend megismerésének-jelölésének alapja az elválasztásokat meghatározó törvény vagy szabály, mely így a múltra és az állandóságra, az ismétlődésre utal. A tér egyik – de nem egyetlen – szükséges transzcendentális feltétele az elválasztó szintézis.

Másodszor a tér egy referenciapontra vonatkoztatott rendszert vagy perspektívát alkot. A vonatkoztatási pont, vagy origó, vagy akár a látógúla csúcsa egyben a térbeli megjelenítés és megnyilatkozás pontja, mely önmagához viszonyítja és önmagára vonatkoztatja a tér

elemeit, azok kapcsolódásait és elválasztásait, és ezáltal ad nekik konzisztenciát. A tér második szükséges transzcendentális feltétele az önmagára vonatkoztató szintézis.

Harmadszor, a tér folytonos, „hullámtermészetű”, állandóan alakuló, keletkező. E heterarchikus tér folyamatosan új találkozásokat, új kapcsolódásokat – és ezzel új elválasztásokat és vonatkoztatásokat is – generál. Az eljövő esemény tere ez, mely állandóan új helyzet elé állítja, felszólítja és kimozdítja azt, aki e térben van. A valóság egészére kiterjesztve, annak konzisztenciájaként, nevezhetjük ezt a világ konnektív hálózati terének. A tér harmadik szükséges transzcendentális feltétele az összekapcsoló szintézis.

A tér szintetikus elvét vagy konzisztenciáját tekintve diszkrét, referenciális és folytonos: mindez együtt. A tér – ahogy a jel és az idő – szükséges és elégséges transzcendentális feltétele a diszjunktív, a konjunktív és a konnektív szintézis. Sem a jel három funkciójának, sem az idő három nemének, sem a tér három állapotának radikális mássága nem redukálható anélkül, hogy a valóság megnyilvánulásának általános jellemzőit (vagyis magát a valóságot) ezzel meg ne szüntetnénk.

A megnyilvánulás elemzett általános jellemzőinek konvergálása azt igazolja, hogy *a valóság konzisztenciájának szükséges és elégséges feltétele a három feltárt transzcendentális szintézis együttes használata*. Az így kapott szintézisek egyúttal valamelyest összhangban vannak a metafizikai hagyomány három alapfogalmával, noha némiképp máshogy határozom meg azokat. E három alapfogalom Isten, az Én és a Világ. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a transzcendentális megközelítés sem nem teológiai vagy mitikus (a káoszból eredendő elválasztásokkal teremtett isteni rend), sem nem pszichológiai vagy ismeretelméleti (a szubjektum/elme/tudat által önmaga jelenére vonatkoztatott tapasztalat), sem nem tisztán kozmológiai vagy autopoietikus (elemek alakuló kapcsolódásai által folyamatosan keletkező világ), hanem a három megközelítés konfliktusa. Hagyományos fogalmakkal, e konfliktus területe az „általános metafizika” (*metaphysica generalis*), mely magába foglalja a speciális metafizika (*metaphysica specialis*) három ágát. A három feltárt szintézis persze így összhangban van a kanti transzcendentális kritika három észidéjével is. Mind Kant esetében, mind a jelen elméletben Isten, az Én és a Világ egyáltalán nem dolgok, hanem azok, amik a dolgoknak átfogó konzisztenciát adnak: *szintézisek*. Ám az is látható, hogy a két kritika között alapvető különbségek

vannak. A legfontosabb különbség, hogy jelen esetben nem az ész regulatív ideáiról van szó, melyek konstitutív használata jogosulatlan, hisz – amint láttuk – mindennek feltétele az egyik, a konjunktív szintézis konstitutív tétele és transzcendálása, hanem a *valóság konstitutív ideájáról*, amelyet épp a három szintézis együttes használataként definiálok. A transzcendentális nem az empirikus jelenség szubjektív lehetőségfeltétele, az érzéki sokféleséget a tapasztalat egységes tárgyaként egybekapcsoló szintézis. Ám éppígy nem az Istennek tulajdonított predikátumok megkülönböztető jegye, az, amely a végtelen teremtőt elválasztja a véges teremtménytől. Végül nem is az aktuális világ folyamatos keletkezésének virtuális sorozata. E feltételek mind csupán egy oldalát mutatják fel a valóságnak, amelynek nem pusztán szükséges, de elégséges transzcendentális feltétele a három szintézis együttese.

A probléma mármost az, hogy mindhárom szintézis a valóság egészének konstitutív szintézise, mindhárom *egy időben és egy térben* szintetizálja a valóságot. Például a jelölő megjelöli a megnyilatkozót és a direktív eseményt is, azaz rögzíti jelentésüket, a megnyilatkozó viszont sajátjaként fejezi ki, elsajátítja a denotációt és a direktíót, a felszólítás pedig eseménye által alkotja újra a jelölés és a megnyilatkozás értelmét. Mindhárom jelfunkció az egész valóságot lefedi, beleértve a másik két funkció megnyilvánulásait. Az idő esetében láthattuk, hogy a múlt szintézise szabályt ad a jelennek és a jövőnek, a jelen szintézise megjeleníti a múltat és a jövőt, az eljövő szintézise becsapja a jelent, és átírja a múltat. Mindhárom az egész idő vonatkozásában érvényesíti a maga szintézisét. A tér esetében pedig az elválasztások tere rögzíti a kapcsolódásokat és vonatkoztatásokat, a perspektivikus tér önmagára vonatkoztatja az elválasztásokat és kapcsolódásokat, a kapcsolódások tere pedig folyamatosan új elválasztásokat és vonatkoztatásokat hoz létre. Megint csak mindhárom egyszerre az egész térre vonatkozóan érvényes.³ Mivel mindhárom konstitutív szintézis a valóság egészét átfogó szintézis, amelyek radikálisan más módon szintetizálják a valóságot, együttes alkalmazásukkor egymással *konfliktusba* kerülnek. A probléma nem az, hogy a valóságot mint egészet nem tudjuk meghatározni, hanem az,

³ Már idézett könyvemben a három szintézis szimultán egészlegességére Habermas nyelvelméletét, Deleuze időelméletét, valamint Bohr és Heisenberg koppenhágai értelmezését hozom példaként a három aspektus vonatkozásában. Uo. 52, 71–73, 93–94.

hogy túl sok meghatározásunk van, amelyek mind konzisztensek, mégis egymással összebékíthetetlenek. A *transzcendentális probléma* a három szintézis összehangolása oly módon, hogy a valóság egyetlen abszolút szintézisévé álljanak össze. *A valóság konzisztenciájára irányuló kérdés története ennek a problémának a története.* A probléma konzisztens meghatározása csak valamelyik szintézis *egyoldalú kiemelésével*, illetve a többinek a kiemelt szintézis alá rendelésével történhet. Az alárendelt szintézist ekkor a domináns szintézis alapozza meg, vagy az abból van levezetve. *Az egyoldalúan használt szintézis a valóságot konzisztensnek mutatja, mely e konzisztenciát egyetlen transzcendentális szintézisnek köszönheti. Ez azonban a valóságnak csupán egyoldalú, transzcendens ideája.* Például a diszjunktív szintézis egyoldalú használata eredményezi a valóság konzisztenciájának mint isteni rendnek a megragadását, a konjunktív szintézis egyoldalú használata esetén a valóság konzisztenciája az én perspektívájaként jelentkezik, a konnektív szintézis egyoldalú használata pedig a valóság konzisztenciájának mint a világ összefonódó eseményének a képzetét vonja maga után. Mindezek egyoldalú megközelítései a valóságnak. A teológia, a pszichológia, avagy a kozmológia előtérbe kerülése a valóság ideájának meghatározásában a szintézisek valamelyikének uralmát mutatja. A transzcendentális illúziót eredményező transzcendens használat motivációja a valóság problematikusságának megoldható módon történő meghatározása. A valóság konzisztenciájának problémája, túl a teoretikus érdeklődésen, gyakorlati probléma – és épp e gyakorlati aspektusa, ti. a megoldásra irányuló jellege az alapja az illuzórikus ideának. *Jelen transzcendentális kritika végső soron a valóság konzisztenciájába vetett hitet kérdőjelezi meg. E kritika nem a valóság bizonyos eszméinek bírálata, hanem a valóságnak mint konzisztens eszmének a bírálata.*

A valóság transzcendentális problémája tehát csak valamilyen illúzió, valamilyen transzcendentális illúzió által tüntethető fel megoldható problémaként. *Konzisztens valóság és illúzió korrelatív fogalmak.* A transzcendentális illúzió nem egyszerűen a magában álló valóság inadekvát megismerése (ami előfeltételezi a valóság konzisztenciáját), hanem a valóság konzisztens fogalma maga. A valóság nem illuzórikus, hanem problematikus – illuzórikus csak annyiban, amennyiben ragaszkodunk konzisztenciájához. A konzisztens valóság csakis egy illúzió alapulhat. A valóság alapvetően inkonzisztens, vagy pontosabban „plurikonzisztens”, mivel konstitutív elvét egy-

mással konfliktusban álló transzcendentális szintézisek határozzák meg. A valóság konzisztenciájára vonatkozó kérdésre adott minden pozitív válasz a valóság valamilyen látszatmeghatározását nyújtja. Vagyis a kérdés és válaszkísérleteinek története egyszersmind *a transzcendentális illúzió története*. Nem azért, mert eddig elhibázták a probléma megoldását, hanem mert a problémának csakis illuzórikus megoldása van. A probléma magának a valóságnak a problémája, vagy inkább a valóság az, ami önmagában probléma. A valóság olyan, hogy konzisztens megragadása – ami a gondolkodás gyakorlati törekvése – csak bizonyos oldalainak kiemelése által lehetséges. Ez viszont maga után vonja más oldalainak háttérbe szorítását. Az itt kifejtett transzcendentális kritika feladata az, hogy túl a megoldásokon és konzisztens meghatározásokon, azt a problémát mutassa fel, amelyből a konzisztenciára törekvő gondolkodás számára a valóságismék a maguk radikális különbözőségében erednek. A kritikai gondolkodásnak, hogy a valóság teljesebb eszméjét ragadja meg, szembe kell mennie saját alapvető gyakorlati törekvésével, amely a probléma megoldására irányul.

Végül is megint csak arról van szó, hogy a kritika alá vont gondolkodás elvét a valóságot. Ámde nem azért, mert a gondolkodás problematikus, szemben az önmagában konzisztens valósággal. Ellenkezőleg: a gondolkodás épp konzisztenciára törekvése miatt nem jut el a problematikus valóság eszméjéhez. A valóság nem pusztán megjelenés vagy jelenség, nem a gondolkodás produktuma, ám a maga egészében mégis csak a gondolkodás tárgyaként válik kérdésessé. Másrészt a kérdező perspektíváját és identitását meghatározza a kérdező belevetettsége az adott rendbe és kötődése egy alakuló világhoz. A kérdező tapasztal egy rendet, egy szilárd struktúrát, amely megelőzi őt, amelynek ő maga is része, és amelyből ő maga is van. Ugyanakkor tapasztalja az épp eljövő eseményt, amely magával sodorja, amely egy sosem tapasztalt új helyzet elé állítja, és amelynek eredményeképp maga is átalakul, mássá válik. A valóság eleve adott egy bizonyos rendezettségben, egyszersmind folyamatosan keletkezik és újrarendeződik, ám ez a rend és keletkezés a valóságra irányuló gondolkodás által válik elgondolttá – ahogy a gondolkodás maga is. A valóság egyszerre adódik a valóság konzisztenciájára irányuló kérdést megelőző rendezettségként és meghatározottságként, egy olyan kérdés tárgyaként, mely maga is a valósághoz tartozik, és a kérdést folyamatosan meglepő és azt átgondolásra készítő keletkezésként, eseményként. Szintéziseik együtt jelentik a valóság konstitutív alapját.

A transzcendentális probléma a három szintézis együttes elgondolása, a probléma megoldhatóvá tételéből fakadó transzcendens idea pedig valamelyikük egyoldalú kiemelésének következménye. A valóság teljességének konzisztenciájaként megragadva mindhárom szintézis egyoldalú – noha mindhárom a maga túlexponált módján a valóság egy lényeges oldalát mutatja fel.

A szintéziseket a valóságban aktuálisan működő szintézisekként határoztam meg. Szintetizált tartalmuktól elvonatkoztatva absztrakt szintetizáló formák csupán, az Isten, az Én és a Világ üres jelölői. Ám a szintetizáló forma elkülönítése a szintetizált tartalomtól a szintézis egyoldalú használatának következménye. Ez a forma a valóság eredeteként vagy ősforrásaként függetlenedik a valóságtól. Minden téren, időn és jelen túl, egy minden létezést transzcendáló forrásként ad hírt magáról, mely csak negatív úton (*via negativa*) közelíthető meg. Ez esetben már nem a valóság eszméjéről van szó, hanem egy valóságon túli ősforrásról, nem egy transzcendens ideáról, hanem egy *transzcendens eredetről*, mely a valóság (illuzórikus) konzisztenciájának (illuzórikus) eredete. Az eredettel való azonosulás vagy egység (*unio mystica*) a valóság problémájának végleges megoldásával kecsegtet: azáltal lép túl a valóságon, hogy felszámolja azt. A valóság transzcendens ideája az aktuális valóságon túli eszmei valóság, míg a transzcendens eredet a valóságon mint olyanon túli. A minden meghatározáson túli, örök és végtelen teremtő Istenség, a minden meghatározáson túli, örök és végtelen tiszta Én, vagy a minden meghatározáson túli, örök és végtelen keletkező Világ – e transzcendens ősforrások valódi eredete a valóság egyoldalú szemléletében áll.

A valóság konstitutív alapja tehát a három transzcendentális szintézisnek, a diszjunktív szintézisnek (az isteni rendnek), a konjunktív szintézisnek (az én perspektívájának) és a konnektív szintézisnek (a világ eseményének) a konfliktusa. A transzcendentális kritika feladata a transzcendentális szintézisek egyoldalú használatának (valamint az ebből keletkező transzcendens ideáknak és transzcendens eredeteknek) a bírálata a különböző fogalmi rendszerekben, a legkülönbözőbb korokban és kultúrákban. Vagyis a feladat nem a valóság konzisztenciájára vonatkozó kérdés megválaszolása, hanem a történetileg adott válaszok kritikáján keresztül a kérdés problematizálása. E transzcendentális kritika tárgya olyan fogalmi rendszer, amely saját állítása szerint a valóság egészét fedi le, míg valójában annak csak egy oldalát emeli ki. Egyúttal a kritika rámutat arra a transzcendentális problémára, melynek (egyoldalú) meghatározásaként a fogalmi

rendszer létrejött. Még hozzá oly módon mutat rá, hogy elkülöníti az adott fogalmi rendszer által kiemelt szintézis konfliktusos konstitutív működését annak illuzórikus abszolutizálásától. Vagyis elkülöníti a szintézisek működéséről adott és így a valóság egy alapvető oldalát megvilágító meghatározásokat a valamely szintézis túlexponálásából származó transzcendens idea, illetve transzcendens eredet meghatározásaitól. Elkülöníti a probléma önmagában való meghatározását azoktól a meghatározásoktól, amelyek megoldhatónak mutatják azt. A valóságra mint egészre kérdező gondolkodás tekintetében tehát a kritika nem pusztá elutasítást jelent (mivel a bírált eszme az egész egy oldalát helyezi túlságosan is éles megvilágításba), hanem az egyoldalúság kimutatását. A feladat nem annak magyarázata, hogyan, milyen okokból kifolyólag tér le a gondolkodás a helyes útról, vagy véti el azt, hanem hogy milyen módon néz szembe a problematikus valósággal, annak konstitutív összefüggéseiből mit emel ki, és mit fed el vagy szorít háttérbe. A kritika így szándékaim szerint nem szkepticizmushoz vezet, hanem a valóságnak mint problémának egy mélyebb, transzcendentális meghatározásához. Ugyanakkor e meghatározás nem tekinthető dogmatikusnak sem, hisz nem egy megoldást, a problémák egyedül helyes megoldását adja, hanem a megoldási kísérletek alapjául szolgáló problémát tárja fel.

A kanti kritikához hasonlóan e kritika tárgya is a feltétlen szintézisek használata, ám alapja nem a tapasztalat egységes rendszerezésére való korlátozásuk, hanem teljes körű használatuk a valóság konstitutív elveiként. A kritika alapja az elégséges transzcendentális feltétel elve, mely nem egy konzisztens valóságesszmét, hanem egy problematikus valóságesszmét foglal magában. Más szóval a konzisztens valóságmeghatározás bírálatának alapja nem egy újabb konzisztens valóságmeghatározás, hanem a minden konzisztens valóságesszme alapját jelentő probléma meghatározása. A jelen kritika a valóság konzisztenciájának előfeltevését adja fel, hogy ezáltal a fogalmi rendszereknek a valóságra vonatkozó meghatározásait és megoldásait megalapozó problémához jusson el. E transzcendentális kritika *immanens kritika*, amennyiben az elemzett fogalmi rendszerek domináns vagy alárendelt módon magukban foglalják a transzcendentális szintéziseket, valamint dominancia-viszonyok kialakításának módját. A kritika éppen ezt a módot mutatja fel. Természetesen az e kritika alapját jelentő problémameghatározás is elvileg kritika tárgyává tehető. Azonban annak a kritikának az alapja a valóság egy még teljesebb meghatározása kell legyen. Azt

kell kimutatnia, hogy a probléma általam adott meghatározása nem felel meg az elégséges transzcendentális feltétel elvének.

Különbséget kell tennünk a szintézisek konstitutív jellege és használatuk módja között. A szintézisek transzcendentális szintézisek, melyek önmagukban a valóság konzisztenciájának szükséges, ámde nem elégséges feltételei. A valóság mint egész összefüggését problematizáló gondolkodás, amely az összefüggés konstitutív elvére kérdez, e szintézisek valamelyikével vagy konfliktusos együttes működésükkel találja magát szembe. Ugyanakkor az a *mód*, ahogyan a konzisztenciára törekvő gondolkodás a szintéziseket észleli, illetve ahogyan konfliktusukat feloldani törekszik, magán hordozza annak a természetnek, társadalmi helyzetnek, történeti kornak, kultúrának és bölcséleti hagyománynak a jegyeit, amelyből a gondolkodás szárba szökken, és amely lehetővé teszi a valóság mint egész problematizálását. A fogalmi rendszerek elemzése során eltekintek a rendszeren kívüli társadalmi, anyagi, pszichológiai stb. feltételek vizsgálatától. Ellenkező esetben ugyanis előfeltételezném a „valóságos feltételek” egy olyan elméletét, amelyhez képest a valóság egészét megragadó fogalmi rendszer pusztán e feltételek produktuma. A rendszert nem önmagában vizsgálnám, nem akként, amit önmagáról állít, és így lemondanék az immanens kritika lehetőségéről. Jelen munkámban tehát elsősorban nem e különböző jegyek eszmetörténeti összefüggéseire vagyok kíváncsi, hanem arra, hogy az általuk meghatározott használat a szintézisek dominancia-viszonyára vonatkozóan milyen különbségeket eredményez. Ami érdekel, az a következő kérdés: Hogyan próbálja a gondolkodás megoldani a valóság mint egész konzisztens meghatározásának problémáját, és ez milyen egyoldalúságokat eredményez?

A valóság konzisztenciájára vonatkozó kérdés kapcsán gyakran vetődik fel az az ellenvetés, hogy maga a kérdés totalitárius tendenciák felé vezet, bármilyen választ is adjunk rá. Ezért – hangzik a megoldás – magát a kérdést kell elfelejtenünk. Mindez akkor lehet jogos, ha egyoldalú választ adunk a kérdésre. Ekkor a valóság szintézisének bizonyos módjait elfedjük, és az egyik totalizálása érdekében a többit igyekszünk megsemmisíteni. Ez valóban totalizáló, vagy ha tetszik, totalitárius gondolkodás. Ám épp ezért a kérdésre olyan választ kell adnunk, amely elkerüli az egyoldalúságot, vagyis amennyire csak teheti, tekintetbe veszi a valóság szintézisének összes alapvető módját. Ha pedig restségünk, történelmi „tapasztalataink” vagy a specializáció hasznosságába és biztonságosságába vetett hitünk okán mégis

lemondanánk a valóság konzisztenciájára vonatkozó kérdésről, ezzel együtt kultúránk egy meghatározó alapjáról mondanánk le: arról a törekvésről, hogy a bennünk lévő és minket körülvevő valóságot a maga egészében próbáljuk megérteni.

Egy másik ellenvetés a valóság konzisztenciájára irányuló kérdés tárgyaként adódó eszméket szembeállítja a valósággal, „idealizmusként” a „realizmussal”, áttetsző álmokként, nosztalgiaikként vagy utópiákként a „kemény” valósággal. Könnyű itt persze rámutatni arra a következetlenségre, hogy mindeközben az ellenvetést megfogalmazó is a valóság valamilyen (többé-kevésbé tisztázott) *ideájára* utal – legyen az épp természettudományos, közgazdaságtani, politikai vagy bármely másféle eszme. Az idealizmus és a realizmus szembeállítása maga is ideologikus. Minden esetben *a valóság ideájának* megragadásáról van szó, akár gyakorlati módon (mint a politikában), akár matematikai szimbólumokban (mint a tudományban), akár szemléleti módon (mint a művészetben), akár fogalmakban (mint a filozófiában). A valósággal nem az eszme áll szemben, hanem a valóság egyoldalú megragadása. A valóság ideája nem jelent többet, mint a valóság konzisztenciájára kérdező gondolkodás tárgyát. A valóság a maga egészében csak a rá irányuló gondolkodás ideájaként van – ami nem azt jelenti, hogy pusztán a gondolkodás hozza létre. Egy olyan ideáról van szó, amely szükségképp valamilyen módon adott és adódik, mihelyt a gondolkodás felteszi a konzisztenciájára vonatkozó kérdést. A valóság mint totalitás eszme. Ezt az eszmét a gondolkodás ragadja meg. Ez az a mód, ahogy a valóság mint egész egyáltalán megjelenhet: meghatározandó problémaként. A valóság mint egész problematizálása nem más, mint a valóság eszméjének problematizálása, ahogy azt a gondolkodás megragadja. A feladat így annak vizsgálata, hogyan jelenik meg a gondolkodás számára a valóság eszméje, és hogyan lehetséges ennek alapján meghatározni a valóság minden oldalú, immanens ideáját – azt az ideát, ami a valóság elégséges transzcendentális feltételét tartalmazza. A jelen transzcendentális kritika tézise az, hogy az a mód, ahogy a gondolkodás a valóságot megragadja, a három szintézis egy bizonyos dominancia-viszonya. A három szintézis harca és együttműködése a valóság immanens ideája. Az eszme csak annyiban válik a valósággal szembeállítható eszménnyé, vagyis csak annyiban transzcendens, amennyiben a valóságot a gondolkodás egyoldalú módon, valamelyik szintézis egyoldalú használata által ragadja meg. Éppen ennek bírálatát nyújtja az itt kifejtett transzcendentális kritika.

A következőkben a valóság konzisztenciájának problémájával szembenező különféle fogalmi rendszerek transzcendentális bírálataát végzem el. Ez egyúttal arra is szolgál, hogy a valóság elégséges transzcendentális feltételének általam adott meghatározását a különböző fogalmi rendszerek kritikai elemzésén keresztül igazoljam. A kifejtés folyamán így a fókuszban az adott fogalmi rendszer által alkalmazott konstitutív szintézisek és azok használatának módja áll. Ennek feltárása során először az elmélet azon fogalmait és fogalmi viszonyait tekintem át, amelyek együttesen a valóság valamilyen konzisztens meghatározását adják. Majd ennek alapján megvizsgálom az így nyert valóságésszmet konstituáló szintézisek formáját és azok dominancia-viszonyát. Kimutatom, hogy minden esetben a fentebb vázolt három szintézis valamilyen dominancia-viszonyáról van szó. Módszerem a fogalmi rendszert összefoglaló szövegek közeli olvasata, leginkább alapfogalmainak lényegi összefüggéseire koncentrálni. Vagyis a jelen vizsgálódásban nem az eszmetörténeti összefüggéseken, a fogalmak hatástörténetén van a hangsúly, hanem a valóságról alkotott egyes fogalmi rendszerek fogalmainak összefüggésein, pontosabban az általuk meghatározott valóságésszme szintetizáló elvein. Egy adott rendszernek más fogalmi rendszerekhez való viszonyát pusztán ennek fényében elemzem. Ahol viszont egymáshoz közel álló rendszereket vizsgálok, ott mindenképp utalok a közöttük fennálló kapcsolódásokra és különbségekre is. Mindazonáltal alapvetően a fogalmi rendszereknek nem a diakronikus, hanem a szinkronikus aspektusára koncentrálok.

Közeli olvasatom egyszersmind „jóhiszemű” olvasat. A jóhiszemű olvasat alapelve annak előfeltételezése, hogy a szerző fogalmi rendszerre kidolgozásakor konzisztenciára törekedett. Vagyis vizsgálódásom során egy, a rendszer egészét átható törekvést előfeltételezek, amely annak konzisztenciájára irányul. A konzisztencia-viszony persze az idő előrehaladtával változhatott, ám maga a törekvés továbbra is előfeltételezhető. (Az előbbi problémából fakadó nehézségeket elkerülendő, egy adott szerzőnél igyekeztem egy szövegre vagy egy időből való szövegekre koncentrálni. Ahol ez a rendszer egésze szempontjából nem megoldható, ott elemzem a változást is.) Ennek feltétele persze az, hogy olyan fogalmi rendszert választok elemzésem tárgyául, amelynek esetében egy efféle törekvés plauzibilisnek tűnik. Ekkor a jóhiszemű olvasat konkrétan a következőt jelenti: Ahol egy meghatározott konzisztencia-viszony bizonyos fogalmak között következik a rendszer feltárt fogalmi viszonyaiból, ám ez

a viszony nem válik explicitté, ott e viszonyt implicite meglévőként kezelem. Természetesen minden átfogó rendszerben fellelhetők fogalmi többértelműségek vagy akár ellentmondások. A jóhiszemű olvasat ekkor a konzisztenciára való törekvés előfeltételezése mentén a rendszer egysége szempontjából plauzibilisnek tűnő olvasatot keresi. A célkitűzés a transzcendentális szintre való eljutás, vagyis a konstitutív szintézisek dominancia-viszonyának meghatározása. A fogalmi viszonyok feltárása is ezt a célt szolgálja, a jelen munkában nem válhat tehát öncélúvá.

A gondolkodás története a valóság problémájának tematizálása érdekében a valóság számtalan ideáját hozta és hozza létre a problémamegragadás, a következetesség és a kidolgozottság különböző fokain. A különféle ideák egymással is dinamikus összefüggésben, dialógusban állnak. A jelen műben mindazonáltal egyes jól körülhatárolható és az említett kritériumok tekintetében kimagasló fokon álló fogalmi rendszerekkel foglalkozom. A célkitűzésből és a módszertanból következően a könyvben olyan fogalmi rendszereket mutatok be, amelyek megítélésem szerint a valóság problémájának eredeti, átfogó és konzisztens, szintézis-jellegű fogalmi meghatározását nyújtják. Az elemzett fogalmi rendszerek különböző korokból és kultúrákból valók – olyan korokból és kultúrákból, melyek efféle rendszereket felmutatnak. A vizsgált rendszerek az ind, az ókori görög-római, illetve az újkori nyugati kultúrából származnak. Az ókori-középkori ind kultúrát Ísvarakrisna *szánkhja* filozófiája, valamint Nágárdzsuna középút-tana képviseli. Az ókori görög-római filozófia szerzői közül az epikureus Lucretiust, valamint a neoplatonista Plótinost emelem ki. Az újkori nyugati gondolkodók közül Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel és Schopenhauer filozófiáját, valamint a XX. századból Bergson, Whitehead, Merleau-Ponty és Deleuze gondolatait vizsgálom. Az egyes rendszerek tárgyalásának sorrendje nem a kronológián alapul, hanem az alkalmazott szintézisek dominancia-viszonyának hasonlóságán. A könyv első harmadában olyan rendszereket vizsgállok, amelyeknél az elválasztó szintézis dominál, majd az önmagára vonatkoztató szintézis domináns használata kerül a középpontba, végül a tanulmányt olyan rendszerek bemutatásával zárom, amelyeknél az összekapcsoló szintézis a domináns. Ugyanakkor, ahogy látni fogjuk, azoknál a fogalmi rendszereknél is, amelyek domináns szintézise azonos, a dominancia-viszonyok a legnagyobb változatosságot mutatják. Van, hogy a domináns szintézis elve valószínűságon túli eredetként jelenik meg; de van olyan is, hogy a domináns

szintézis egy másik szintézissel összhangban alkotja a valóság ideáját; végül van, hogy a fogalmi rendszer a valóság konzisztens eszméje tekintetében megvalósítja a három szintézis együttes, immanens használatát, ám az egyik szintézis kiemelésén, dominanciáján keresztül. Ami azoknak a fogalmi rendszereknek a sorrendjét illeti, amelyeknél ugyanaz a domináns szintézis, a tárgyalás során az adott szintézis világosabb transzcendens használatától haladok az összetettebb immanens használatok felé, amelyeket továbbra is az adott szintézis dominál. Mindennek során azonban, ha a fogalmi rendszerek térben, időben és legfőképp fogalmaik tekintetében egymáshoz közel állnak, nem tudok eltekinteni a kronológiai elvtől sem. (*A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvem első fejezetében Platon, Kant és Heidegger filozófiája révén hoztam a három szintézis egyoldalú használatára egy-egy példát, így őket ebből a kötetből kihagytam. E mű tekinthető ama fejezet folytatásának is.⁴)

A feladat tehát mindegyik vizsgált fogalmi rendszer esetében a szintézisek dominancia-viszonyainak bemutatása és ezen belül az egyes szintézisek egyoldalú használatának kritikája. A transzcendentális probléma ugyanis konzisztens és ezzel megoldható módon csak valamelyik szintézis kiemelése által határozható meg. A kritikának azonban közel sem csak negatív hozama van – semmiképp nem kíván a metafizika mint olyan kritikája lenni, csak a valóság konzisztenciájára vonatkozó kérdésre adott válaszok kritikája. A pozitív hozam abban áll, hogy az egyes szintézisek túlexponálása egyúttal rámutat azok működésére. Azaz noha mindegyik válasz egyoldalú, az az egy oldal azonban lényeges aspektusa a valóságnak, mivel annak egy konstitutív szintézisét emeli ki. A cél számot adni minden oldal egyoldalúságáról és ekképp küzdelmük egészéről. A kutatások e pozitív hozamát az összefoglalásban összegzem. A transzcendentális kritika célja tehát nem a metafizika kritikája, hanem a transzcendentális problémának és e probléma megoldhatatlanságának bemutatása. Nem a metafizika értelmének kétségbevonásáról, nem is a metafizika meghaladásának újabb kísérletéről van szó, ellenkezőleg, annak a terepnek a feltérképezéséről, ahol a valóság konzisztenciájára irányuló

⁴ Lásd *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című munkám „A fogalom transzcendentális illúziója” című fejezetét. Platon és Heidegger filozófiájának vizsgálatára „Az idő transzcendentális illúziója” című fejezetben is visszatérek. Uo. 33–50, 59–60, 62, 74–78. Az említett könyv alapvetően az egyes szintézisek transzcendens használatára koncentrált, míg e kötet inkább a szintézisek dominancia-viszonyait, konfliktusait vizsgálja.

kérdésre adott válaszok megfogalmazódnak. A metafizika kritikája, amennyiben szembenéz a valóság konzisztenciájának problémájával, eleve e terepen helyezi el magát. Jelen transzcendentális kritika a metafizikára első filozófiaként tekint.

A tanulmány célja tehát nem egyszerűen egy sokadik metafizikai rendszer létrehozása, amely hibásnak minősít minden eddigi metafizikát, mintegy kívülről, a saját szemszögéből bírálva azokat. A cél egy olyan immanens kritika létrehozása, amely tartalmazza az addig elgondolt átfogó metafizikai elméleteket mint a valóság egyes oldalait kiemelő meghatározásokat. A cél olyan kritika kidolgozása, amely a valóságról adott különféle szintetizáló gondolkodásmódokat magában foglalja. Még hozzá oly módon foglalja magában, mint a voltaképpeni transzcendentális probléma megoldási kísérleteit.

PLÓTINOSZ

A diszjunktív szintézis egyoldalú használatára az első példát az újplatonikus Plótinosz jelenti. Plótinosz filozófiájában nemcsak a platóni hagyaték játszik alapvető szerepet, hanem éppúgy Arisztotelész öröksége is. Platónnál a formák intelligibilis világa, beleértve annak feltétlen alapelvét, a Jó ideáját, magában való. Arisztotelésznél viszont a forma az, ami által az anyag potencialitása megvalósul, melynek első mozgató elve az önmagát gondoló gondolat. Plótinosznál maga a formák intelligibilis világa válik önmagát gondolóvá. Az Értelem e tevékenysége azonban egy további elvet feltételez: az önmaga által tartalmazott formák világosan elkülönülő, diszjunktív sokaságának szintetikus egységet adó Egy transzcendens elvét. Mindennek megértéséhez Plótinosz *Enneaszának* egész rendszerét fel kell vázolnunk.⁵

Bár Plótinosz a valóság háromféle konstitutív feltételét (későbbi terminológiával: *hüposztaszisz*) különíti el (Egy, Értelem, Lélek), mindezek alapelveként az Egyet nevezi meg, vagyis a három konstitutív feltételt is egységben, egymásban kell szemlélnünk.⁶

⁵ A plótinoszi elmélet alapja természetesen Platón dialógusaiban található. Platón elkülöníti az érzéki dolgoktól az azoknak meghatározottságot adó értelmi formákat, ez utóbbiak feltétlen kezdeteként pedig a Jó ideáját nevezi meg. A lélek az, ami (értelmes része által) az érzéki világból képes visszaemlékezés folytán az értelmi formákhoz felemelkedni. Ugyanakkor alapvető szerepet játszik Plótinosznál az anyag és forma, valamint a potenciális és aktuális arisztotelészi megkülönböztetése, ahogy az önmagát gondoló gondolat mint principium is.

⁶ A hierarchiára vonatkozó legfontosabb platóni szöveghely a *Timaios* 29d–30b: „Mondjuk el tehát, mi okból formálta meg a keletkezést és ezt a mindenséget az alkotó. Jó ő, a jósággal pedig nem fér össze soha semmi irigység semmi tekintetben: ennek híjával lévén azt okozta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen öhozá. A keletkezésnek és a világnak ezt a forrását bárki elfogadhatja értelmes emberektől. Az isten ugyanis azt akarta, hogy minden lehetőleg jó, hitvány pedig semmi sem legyen, ezért, minthogy mindent, ami csak látható

Platónhoz hasonlóan az igazi megismerés Plótinosznál is a létező elkülönített, változatlan egységének megismerése, és csak annyiban tekinthető a létező létezőnek, amennyiben rendelkezik e kritériummal. Vagyis ahhoz, hogy bármely dolog létezzék, egységre (*henószisz*) van szüksége. Valamely sokaság annyiban mondható létezőnek, amennyiben egy egység szintetizálja. A létező az egysége által nevezhető létezőnek, vagyis annyiban, amennyiben egy sokaság összehangolt, elrendezett egységeként nevezhető meg. Az egység adja meg a sokaságnak a rendezettséget, nélküle csak véletlenszerű összességnek, tömegnek tekinthető. Egy sokaság különböző mértékben nevezhető egységesnek és rendezettnek, ezért a létezés különböző fokairól beszélhetünk. Minél lazább aggregátumot alkot a sokaság, annál távolabb van az egységtől, és annál kisebb fokban tekinthető létezőnek. Ellenben minél kompaktabb, annál követlenebbül részesedik az egységben.⁷ Az egységet teljességgel nélkülöző tömeg képe a meghatározatlan, korlátozatlan anyag (*hülé*). Az anyag az érzéki világ (*koszmosz aiszthetosz*) egységbe szerveződő sokaságainak alapja. Az anyagnak nincs formája vagy minősége, se mennyisége vagy nagysága, melyek mindegyike egységet feltételez. Ám mindezek érzéki sokaságként alapot, vagy tartalmazót, szubsztrátumot is feltételeznek.⁸ Az anyag minden összetett létező potencialitása, ám maga nem létező.⁹ Ez persze nem valaminek a nemlétét jelenti,

volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta a rendtelenségből, mert azt gondolta: mindenképpen különb a rend. Az pedig nem volt és nem lesz lehetséges, hogy a legjobb lény mást cselekedjék, mint a legszebbet: megfontolás útján pedig azt találta, hogy a természetől fogva látható dolgok közül egészében véve semmi, ami híjával van az értelemnek (*núszt*), nem lehet szebb az intelligensnél; értelem pedig lélek (*pszükhé*) nélkül nem keletkezhet senkiben. E megfontolás alapján, értelmet oltva a lelkekbe, s lelket a testbe (*szóma*), építette fel a mindenséget, hogy oly művet alkosson, mely természeténél fogva a lehető legszebb és legjobb.” (Ford. Kövendi Dénes. A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁷ Plótinosz: *Enneasz*, IV. 9, 1.

⁸ Uo. II. 4, 8. Plótinosz anyagfogalmának egyik forrása az arisztotelészi *prima materia*, ami minden állítás végső szubsztrátuma, ezért „önmagában sem nem valami, sem nem valamekkora, sem nem egyéb, pozitív módon jellemzett dolog.” (Arisztotelész: *Metafizika*, 1029a20–26. Ford. Steiger Kornél.) Másik forrása a platóni *khóra*, amely a formák lenyomatának befogadó közege. (Platón: *Timaiosz*, 50b–c.)

⁹ Plótinosz: *Enneasz*, III. 6, 7.

hanem a valóban létezőtől (az egységből részesülőtől) különbözőt: a tömeg meghatározatlan „nemlétét”.¹⁰

A szintézis elve az Egy (*hen*). Az Egy szintetizálja a sokat egy létezővé, egy egységes módon létező sokasággá. A sokaság egyesítő-létesítő elve az, amit formának (*idosz*) nevezünk. Minthogy a létezés és a létezésben való megmaradás az, amire minden vágyik, és ezt az Egy adja meg, az Egy egyszermind a létezők perspektívájából a Jó (*agathon*). Következésképp az anyag, az egység nélküli tömeg a Jó hiánya, ami nem részesül a Jóból, vagyis a rossz (*kakon*).¹¹ Az anyag hiány (*szteresisz*), a létezés (az egység) hiánya, határtalanság, „szegénység”.¹² A test létesítő, egységesítő és határoló elve a forma, de a testet nemcsak a forma mint egység, hanem az anyag mint hiány is alkotja – nemcsak a jó, hanem a rossz is.

Az egyetemes Értelem (*nús*) közvetlenül és egyszerre ragadja meg önmagában és önmagaként az egész intelligibilis világot (*koszmosz noétosz*), az örök formák világát, és ezáltal ad neki egységet.¹³ Mivel az Értelem az, ami a sokaságnak mértéket és határt ad, maga is a sokasághoz viszonyul (ti. a forma más formáktól elhatárolt, azoktól megkülönböztetett), így nem lehet az egység végső, transzcendens forrása.¹⁴ E transzcendens forrás, a szintézis elve és oka nem más, mint az Egy, amely forma, mérték és határ nélküli, és semmilyen viszonyban nem áll.¹⁵ Minthogy a létet a forma adja, az Egy pedig a forma forrása, ezért az Egy létfeletti.¹⁶ Ez persze nem azt jelenti, hogy nincs, mivel ahogy az Egy nem részesül a Lét formájából, hasonlóképp nem részesül a Nemlét formájából sem (azaz általa sem határolt).¹⁷ Így az Egy kapcsán minden forma tagadásáig juthatunk.¹⁸ Hasonlóképp adtunk számot az anyagról is, ám míg abban az esetben minden forma hiányáról van szó, ami képessé teszi az anyagot bármilyen forma befogadására, addig az Egyben nincs hiány, és ezért nincs szüksége semmiféle formára.¹⁹ Az Egy a sokaság

¹⁰ Uo. I. 8, 3. A nem-létezőről mint a létezőtől való különbségről lásd Platón: *A szofista*, 257b, 258d.

¹¹ Plótinosz: *Enneasz*, II. 4, 16; III. 6, 11.

¹² Uo. III. 6, 14.

¹³ Uo. I. 8, 2.

¹⁴ Uo. V. 3, 13.

¹⁵ Uo. V. 5, 4; V. 5, 11; VI. 7, 32; VI. 9, 3.

¹⁶ Uo. V. 5, 6. Platón hasonlóan érvel a Jó ideája kapcsán az Államban (509b).

¹⁷ Plótinosz: *Enneasz*, V. 5, 6.

¹⁸ Uo. V. 3, 14.

¹⁹ Uo. VI. 7, 32; VI. 9, 7.

(minden formájának) tagadása: *a-polla*.²⁰ Az Egy ezenkívül Jó, ám nem önmaga, hanem más létezők számára, amennyiben minden jóra való törekvés végső tárgya, amit nem korlátoz semmi, és ami minden törekvés híján van.²¹ Az Értelem, mivel határolt formák sokaságát szemléli, az Egyet nem képes a maga tökéletességében befogadni, töredékessé teszi, felaprózza, vagyis csak mint a sokaság szintetikus egységét képes megragadni.²²

A formák értelmi létezők (*noéta*), az univerzális Értelem által szemlélt létezők. Az Értelem e formák összességét foglalja magába. Az Értelem nem térbeli, sem nem időbeli, örök aktualitás, *actus*, örök *energeia*, vagyis önmaga örök szemlélete.²³ Az Értelem léte egy *energeiájával*, ez pedig az önmagára irányuló szemlélődés.²⁴ Ahogy létezés csak egység által elgondolható, úgy a közvetlen, tényleges tudás is csak egységként lehetséges: az önmagára irányuló értelem egységeként. Minden igazi tudás önismeret (*szünaiszthészisz*). Az önismeret annak ismerete, ami természeténél fogva az Értelemben van. A követlen tudásban nem lehet megosztottság, sem az alany és tárgya között, sem a tárgyak között, csakis egység, egységében megtartott sokaság. Az egységet az önmagára irányuló szemlélődés alkotja, míg a kifelé irányuló szemlélődés hozza létre önmaga megosztását. Önmagára irányuló szemlélődésében az Értelem szubjektuma közvetlenül azonos tudása objektumával (nem pusztán potenciálisan az).²⁵ Az Értelem és az Értelem tartalma vagy objektuma nem különbözhet egymástól, hiszen az Értelem nem tartalmazhat semmi olyasmit, ami értelemmel nem felfogható. Mivel az Értelem egy annak tartalmával, ebből következően a formák maguk is értelmek, önmagukat szemlélő értelmek.²⁶ Nem pusztán fogalmak, axiómák vagy predikátumok tehát.²⁷ Az Értelem önmagára irányuló szemlélődésében egy az általa szemlélt értelem-formákkal.²⁸ Az értelem-formák az Értelemben felosztásuk ellenére is egységben maradnak. Az Értelem által egységbe

²⁰ Uo. V. 5, 6. 26–28.

²¹ Uo. VI. 9, 6; VI. 7, 24; VI. 7, 41.

²² Uo. V. 3, 11; VI. 7, 15.

²³ Uo. V. 1, 4; V. 9, 5.

²⁴ Uo. V. 3, 5.

²⁵ Uo. V. 1, 4.

²⁶ Uo. V. 9, 8.

²⁷ Uo. V. 5, 1.

²⁸ Uo. V. 9, 6.

fogott sokaság mégis egy világosan megkülönböztetett sokaság.²⁹ Az *Értelemben minden értelem-forma együtt, rendezett módon, egy diszjunktív szintézisben van megragadva, melynek alapja, a szintézis elve, az Egy maga.*

Arisztotelésznél az egyes dolgok szubsztanciájának meghatározása formák felosztása által történik, és az első *genustól* az utolsó differenciáig tart, mely még mindig több egyed közös definíciója.³⁰ A felosztás sosem juthat el az individuális testig. A plótinosi Értelen azonban testetlen, vagyis nem keletkező és nem elmúló.³¹ Az individuális értelem-formát egyedül a formafelosztás határozza meg.³²

²⁹ Uo. VI. 9, 5.

³⁰ Arisztotelész: *Metafizika*, 1037b27–1038a19. A felosztás e módszerét szemlélteti Porphüriosz fája, amelynél az a Platónról eredeztethető előírás, hogy „a legátfogóbb nemtől lefelé haladván a legszűkebb fajnál álljunk meg; és a közbülsőkön úgy haladjunk keresztül, hogy azokat szétválasztjuk a fajalkotó különbségek segítségével”. Porphüriosz példája: a szubsztancia lehet materiális vagy immateriális. A testi szubsztancia lehet eleven vagy nem eleven. Az eleven testi szubsztancia lehet érző vagy nem érző. Az érző eleven testi szubsztancia, azaz az állat lehet értelmes vagy nem értelmes. Az előbbi, az ember lehet halandó vagy halhatatlan. A halandó ember pedig lehet Szókratész, Platón, Cicero stb. Vagyis e szétválasztások sorával jutunk el például az ember meghatározásához. (Porphüriosz: *Eiszagógé*. Ford. Geréby György, Pesthy Mónika. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984. 3–4. sz., 438–440.) Amint Porphüriosz is utal rá, az elv Platónról származik, aki *A szofistában* a dialektika módszereként a formák nemek szerinti felosztását, a *diairesziszt* határozza meg. Ez azt jelenti, hogy egy forma definíciója a forma legáltalánosabb nemének egymást kizáró kifejezésekre való szétválasztása (például a szofista olyan mesterség, amely vagy alkotó, vagy szerző) és azok definícióba tartozó tagjának további felosztása által történhet egész addig, amíg eljutunk magához a kérdéses fogalomhoz. Platón: *A szofista*, 253d skk.; *Az államférfi*, 262b–263a, 284e–285c. A platóni *diairesziszt* idézett könyvemben elemzem 38. p.

³¹ „Az értelek nem semmisülnek meg, mert differenciálódásukban nincs testi rész.” Plótinosz: *Enneasz*, IV. 3, 5.

³² „A létezők [az Érteleből] csak a számbeli megkülönböztetés módján és nem konkrét anyagi tömegként következnek [...] a sokféleség a valódi Létezőn belül nem térbeli elválasztáson, hanem pusztán differenciáláson alapul.” Uo. VI. 4, 4. Ugyanakkor mivel a forma mindig öt befogadó anyaghoz kapcsolódik, az értelmi formáknak is van anyaga, „sötét eleme”, az intellektuális anyag. Ez azonban – ellentétben az érzéki világ anyagával – nem pusztán képmás, hanem valóban létező, változatlan, amely egyszerre tartalmazza az összes formát. (II. 4, 3, 5, 15.) Az intellektuális anyag az, ami által az értelem időtlenül befogadja saját formáit. (A fogalom Arisztotelésznél is megtalálható, ám ő azt a matematikai tárgyak pusztán elgondolható anyagára alkalmazza. *Metafizika*, 1036a9–10, 1037a4–5, 1045a34–36.)

Az individuális értelem-forma az élő egyed értelmi princípiuma. Az intelligibilis világ egy megkülönböztetett individuális formája arche-típusként megfeleltethető az érzeki világban az élet egy módusának, egy életformának. A dolog „Értelem egy bizonyos módusban”.³³

Mivel az intelligibilis világban a megismerés egy a létezéssel, ez az arisztotelészi predikábilék (*genosz* és *eidosz*, lat. *genus* és *species*), valamint modalitások (*energeia* és *dünamisz*, lat. *actus* és *potentia*) másféle összefüggését vonja maga után. A partikuláris létező formáját vagy lényegét az az első *genustól* az utolsó *speciesig* tartó felosztás határozza meg, ami róla állítható. Minél feljebb vagyunk a hierarchiában, annál egyszerűbb a meghatározás, minél lejjebb, annál összetettebb. Mivel a *speciest* minden szinten a differenciák különítik el a *genus* más *specieseitől*, az önmagát megértő formának – „felfelé tekintve” – e differenciákat is tartalmaznia kell. Ugyanakkor „lefelé tekintve” a *genus* is tartalmazza összes *speciesét* és azok differenciáit. Ám más modalitásban. A *genus* logikailag megelőzi *speciesét*, vagyis önmagában aktuálisan létezik anélkül, hogy aktusában (önmaga szemléletében), illetve aktualitásában megosztaná magát. A *genus* a *speciesek* osztásait, differenciáit csak potenciálisan tartalmazza. Az egyetemes Értelem minden partikuláris értelmet megelőz, benne aktuálisan nincsenek részek, ahogy rajta kívül sincsenek. Legközelebb az Egyhez pusztán egyetlen egészet alkot. Részeit mint részeket csak potenciálisan foglalja magában.³⁴ Másrészt a partikuláris értelem önmaga számára aktuális, önmagát szemlélő értelem. Ugyanakkor a partikuláris értelem annak *genusát* (amelynek része) és a *genus* minden más alárendelt *speciesét* potenciálisan foglalja magába. „Az univerzálé, amennyiben *genus*, minden alárendelt *speciesének* potencialitása.”³⁵ Végző soron minden partikuláris forma potenciálisan tartalmazza önmagában az egész Értelmet és minden más formát, vagyis a formák egész hierarchiáját,

³³ Plótinosz: *Enneas*, VI. 7, 9. Porphüriosz, Plótinosz tanítványa, Arisztotelész *Kategóriák* című szövegéhez írott kommentárjában az egyéni lelkek esetében az individuális formát univerzális tulajdonságok aggregátumaként határozza meg. Porphüriosz: *Aristotelis Categorias Commentaria*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 4, 1. Ed. M. Hayduck. Berlin, 1897, 129.8–10. (Köszönettel tartozom Lautner Péternek, hogy erre felhívta a figyelmem.)

³⁴ „Az Értelmet mint egészet az individuumként aktualizált értelemeket megelőzően kell elgondolnunk.” Plótinosz: *Enneas*, VI. 2, 20.

³⁵ Uo.

diszjunktív szintézisét.³⁶ Az individuális forma potenciálisan tartalmazza önmagában mindazokat a differenciákat, amelyek minden más individuális formától elválasztják. Minden partikuláris értelem aktualitása önmaga szemléletében van, míg potencialitása a formák hierarchiájának más, nem szemlélt tagjaiban, melyek differenciái tudattalanul is meghatározzák individualitását.³⁷ Ez tehát a különbség a kétféle potencialitás között: míg az egyetemes Értelem megelőzi potenciális tartalmát, addig az individuális értelmet potenciális tartalma határozza meg a maga egyediségében. Ebből következően mindkét esetben mást jelent az aktualizáció is. A partikuláris értelem potenciális tartalma önmaga szemlélete és megértése által aktualizálódik. Az univerzális Értelem potenciális tartalma pedig kisugárzás, önmagából (önmaga egységéből) való kilépés által aktualizálódik. (Mindez a *genusok* és *speciések* minden szintjéről elmondható: a *species* önmagában aktualizálja – tudatosítja – *genusát*, magát viszont a *genusból* kilépve aktualizálja.) A partikuláris értelem aktualitása tehát már az egyetemes Értelmen *kívüli* aktualitást feltételez.

Az intelligibilis világban, az egész perspektívájából szemlélve, az individuális formák a szintézis partikuláris elemeiként pusztán potenciális értelmek. E potenciális értelmek azonban az érzéki világ anyagában, terében és idejében egymástól elválasztva és önmagukban differenciálva, összetett egyedekként aktualizálódnak. Az Értelem kiadását Plótinosz *Logosznak* nevezi. A *Logosz* csíraszerűen tartalmazza elválasztások nélküli egységében azokat a részeket (szem, kéz stb.), amelyek az érzéki világban elválasztott módon aktualizálódnak.³⁸ A partikuláris létezők értelmekként képesek arra, hogy túllépjenek partikularitásukon, és önmagukba/felfelé tekintve az önmagukban potenciálisan meglévő egyetemes Értelmet ragadják meg, vagyis aktuálisan eggyé váljanak vele.³⁹ Minden racionális lény

³⁶ „Minden partikularé potenciálisan létezik az önmaga által létező egyetemes [Értelem]ben], amely aktuálisan a teljesség; potenciálisan mindegyik elszigetelt tag. Más részről mindegyik partikularé aktuálisan az, ami, potenciálisan pedig a teljesség.” Uo.

³⁷ „Mindegyik partikularé aktuálisan önmaga, de potenciálisan a partikularéek összessége.” Uo.

³⁸ Uo. III. 2, 2; V. 9, 6.

³⁹ „Arról, ami Ott [ti. az Értelem]ben] van, közvetlen tudásunk van, nem képek vagy akár benyomások; és a kép nélküli tudás nem más, mint létezés; az igazi tudásban mi magunk vagyunk azok a Létezők; nincs szükségünk, hogy lehozzuk őket, mert Ott vagyunk közöttük. Mivel e Létezők nemcsak mi vagyunk, hanem minden más dolog is, mi mindaz vagyunk; azok vagyunk és mindennel egyek

tudattalanul magában hordja az egyetemes Értelmet, annak minden formájával, melyet önmagába/felfelé tekintve képes tudatosítani. „Mindnyájan egy-egy intelligibilis kozmosz vagyunk.”⁴⁰ Önmagunk felé fordulva a mindenséget ismerjük meg, a mindenség felé fordulva pedig megismerhetjük önmagunkat.⁴¹ Ugyanakkor nem csak eszes lényeknek van formájuk, azaz értelmük. Mivel minden létező a forma által van, mely sokaságának egységet és rendezettséget ad, a nem racionális lények és létezők létoka is az Értelem (amely azonban megtestesült formájában megmarad partikularitásában).⁴²

Az Értelem által időtlenül magában foglalt potenciális individuális formák lelkekben (*pszükhé*) aktualizálódnak. A lélek az érzéki világ egy adott terében és idejében létező anyagi testtel érintkezőként észleli önmagát, és e testre vonatkoztatottan jeleníti meg önmaga formáit. Ennyiben tehát a lélek individualitása – szemben az intelligibilis világ individuális értelmével – aktuális. Ám aktualitása partikuláris aktualitás.⁴³ A partikuláris lélek is rendelkezhet racionális résszel, értelemmel, viszont ez nem intuitív, hanem diszkurzív, tárgyról tárgyra halad, amely által létrehozza az időt mint az egységben maradó örökkévalóság tovahaladó képmását.⁴⁴ A diszkurzív értelem észlelésében részekre osztja mindazt, ami az intuitív szemléletében egységben van. Továbbá a lélek esetében nemcsak az egyes tárgyak különülnek el egymástól, hanem a tárgy is különbözik az alanytól. A lélek számára a formák nem totális egységükben, hanem elválasztva, részlegesen jelennek meg. Másképp fogalmazva: a lélek nem magukat a formákat szemléli, hanem azok tükörképeit észleli,

vagyunk: ezért egyik vagyunk minden dologgal.” Uo. VI. 5, 7. Lásd még Uo. IV. 8, 3.

⁴⁰ Uo. III. 4, 3.22. „Minden megtestesülés az egész, egy bizonyos módon; a különös jön létre, de a lehetőség az összes. A különösen az Értelem megvalósulását látjuk”. (VI. 7, 9.) „Minden áttetsző, semmi sem sötét, semmi sem áll ellen; minden létező átlátszó mindegyik másik számára, szélességben és mélységben is; fény fut keresztül fényen. És mindegyik mindent magába foglal, és ugyanakkor lát mindent minden másban.” (V. 8, 4.4–11.) Wallis szerint itt alkalmazhatjuk a monász leibnizi meghatározását: minden egyes individuális értelem kifejezi az intelligibilis kozmoszt a maga egyéni nézőpontjából. (Wallis, Richard T.: *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Osiris, Budapest, 2002, 83.)

⁴¹ Plótinosz: *Enneasz*, IV. 4, 2.

⁴² Uo. VI. 7, 9.

⁴³ A lélek „elsodródott az univerzálístól, és aktuális jelenléte által a partikulárist kormányozza”. Uo. IV. 8, 4.

⁴⁴ Uo. III. 7, 11. Vö. Platón: *Timaios*, 37d.

melyeket az anyag tükröz vissza.⁴⁵ Ekképp kerül kapcsolatba a forma az anyaggal. A forma tekintetében az anyag egy formátlan sima tükör. A lélek az, ami a formákat önmagából kivetíti, de az anyag az, ami hiányként tükrözi vissza azokat. Ezért mondható, hogy a rossz okozója nem a lélek, hanem az anyag. Az árnyékot az anyag veti, nem a rá sugárzott fény.⁴⁶ A rossz akkor jön létre, amikor a lélek összekapcsolódik az anyagi testtel.⁴⁷ Azonban magának a lélek kifelé/lefelé tekintésének az oka nem lehet a passzív anyag. Plótinosz azt mondja, hogy a lélek azért áramlik ki az Értelemből, mert „beleszeret saját erőibe és birtokaiba”.⁴⁸ Ám amibe valójában beleszeret, az csupán érzéki képmása (*eidolon*), melyet „Dionüszosz tükre”, az anyag tükröz vissza számára.⁴⁹ Valahogy úgy, ahogy Narcisszus beleszeretett saját tükörképébe, zuhan az anyagban tükröződő képét látva a lélek az érzéki képek folyamába.⁵⁰ Az egyetemes Értelemről való elszakadása tehát önmaga birtoklása vágyának eredménye, melyet az anyagban pillant meg.⁵¹

Mindazonáltal a lelkek összessége sem alkothat pusztán végtelenben menő sokaságot. Minden lélek önmagában hordja ugyanazt az Értelmet, melynek ő aktualizált partikularitása, és melynek szintetikus elve az Egy. Vagyis a lelkek összessége is egy egységes sokaságot kell alkosson. Ahogy a partikuláris értelmeket egy univerzális Értelme egyesíti, hasonlóképp a partikuláris lelkeket is egy egyetemes Lélek vagy Világlélek (*pszükhé tou pantosz*) foglalja magába.⁵² A Világlélek ozthatatlan lélekként valamennyiüket áthatja. Egy sztoikus kifejezést

⁴⁵ Plótinosz: *Enneasz*, III. 6, 7, 9, 13; IV. 3, 30.

⁴⁶ Uo. I. 1, 12.

⁴⁷ Uo. I. 8, 15.

⁴⁸ Uo. IV. 4, 3.

⁴⁹ Uo. IV. 3, 12.

⁵⁰ Uo. I. 6, 8.

⁵¹ Uo. V. 1, 1. E kép a valentiniánus gnoszticizmushoz közelít. A *János apokrifon* szerint az önmagát egyedüli istennek képzelő *aion*, Jaldabaoth, miután megteremtette az anyagot, annak víztükrében pillantja meg az isteni Első Ember képét, ami arra sarkallja, hogy e kép hasonlatosságára teremtsen embert az anyagból. (*János apokrifon*. Ford. Egedi Barbara, Hasznos Andrea, Luft Ulrich. In: Luft Ulrich [szerk.]: *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2003, 242–243. Plótinosz rekonstrukcióját a gnosztikus elméletről lásd: *Enneasz*, II. 9, 10.) Ám Plótinosznál az érzéki világba zuhant, ott teremtő lélek nem veszíti el kapcsolatát az isteni szférával, hisz épp az ott szemlélt formák alapján teremt. (Uo. II. 9, 4.)

⁵² „[A]z egy lélekből származik a sok különböző lélek, ahogyan egy-egy nemből a különböző fajok.” Uo. IV. 8, 3.

alkalmazva, ez a partikuláris lelkek együttérzésének (*szümpatheia*) alapja.⁵³ A Világlélek maga nem keveredik az anyaggal, az Értelemhez kötődik, azt szemléli.⁵⁴ Ekképp tartja meg egységében a sokaságot.⁵⁵ Az Értelem formáit szemlélő Világlélek alkotja meg a természetet (*phüszisz*), vagyis azt a rendet, ami előre megszabja az aláhulló egyéni lelkek helyét és szerepét megtestesülésük során.⁵⁶ A természetet alkotó elemek életet befogadó közegek, melyek minden részét áthatja a Világlélek a maga termőképességével.⁵⁷ A megtestesült lelkek azonban nemcsak együtt éreznek, hanem egymáshoz materiálisan is kapcsolódnak természetük és aktuális állapotuk szerint: egymásból vesznek és egymásnak adnak, egymásból táplálkoznak és egymásból születnek, miközben mindegyikük egységének megtartására vágyik. Minden létező rendelkezik hatóerővel, noha különböző fokban.⁵⁸ Az egyéni lélek, amikor elszakad az egésztől, hogy önmagához tartozzon, ahhoz a létezőhöz fordul, amely teljességgel ki van téve az őt körülvevő létezők külön-külön és együttesen vett hatóerejének.⁵⁹ *Annak a természetnek válik a részévé, melynek lelkes testeit a konnekciók határozzák meg. A test kapcsolódásai más testekhez eltérítik a lelket önmaga (értelme) szemlélésétől.*⁶⁰

Plótinosz (ebben inkább Arisztotelészt, mint Platónt követve) a lélek két része között tesz különbséget. Az alsó lélek az anyag tömege felé tekint, míg a felső lélek az Értelem egységét szemléli. Az előbbi kifelé/lefelé tekint, az utóbbi önmagára/felfelé. Az előbbi diszkurzív gondolkodás, érzékelés, észlelés és emlékezet, az utóbbi intuitív szemlélet. Az előbbi az ő értelméből eredő formáknak az anyagban való tükröződését vagy képmását nézi, az utóbbi magukat a formákat látja.

Az alsó lélek az, amelyik partikulárisná válik, méghozzá azért, hogy a téridőbeli test érzékiségeként nyilvánul meg.⁶¹ Ekkor már *e testi érzékelés által vonatkoztatja önmagára az immár nem szemlélt,*

⁵³ Uo. IV. 3, 8; IV. 4, 32.

⁵⁴ Uo. IV. 3, 4; IV. 8, 2.

⁵⁵ Uo. IV. 3, 5.

⁵⁶ Uo. IV. 3, 6; IV. 4, 45.

⁵⁷ Uo. IV. 4, 27.

⁵⁸ Uo. IV. 4, 35.

⁵⁹ Uo. IV. 8, 4.

⁶⁰ Szemben a Világlélekkel, melyet nem érhet külső hatás, épp ezért szemlélődhet zavartalanul. Hasonlóképp a bolygók eleven testét sem érik földi hatások, így ők is közelebb állnak az Értelemhez. Uo. IV. 8, 2. Lásd Wallis 2002, 113–114.

⁶¹ Plótinosz: *Enneasz*, IV. 3, 19.

hanem érzékelt (valójában kibocsátott) formákat, pontosabban azok anyagi tükörképét. Ezzel pedig amilyen mértékben az anyagba zuhan, olyan mértékben veszi fel magába az anyag meghatározatlanságát, és veszi el az értelem-forma általi tökéletes meghatározottságát.⁶² A lélek elkülönülése, megtestesülése, testének más testekhez kapcsolódása és azok önmagára vonatkoztatása közepette a test foglyává válik.⁶³ Ugyanakkor a lélek a test szintézise, sokaságának egysége, az, ami a test minden pontján jelen van, és ami a testnek életet ad. A lélek az a központi észlelőképesség, ami az öt érzékszervből érkező érzeteket egybekapcsolja, hogy az egy egységes észleletet, az érzetek egységes vonatkoztatását adja.⁶⁴ Az érzékszerv a lélek és az anyag találkozási pontja. Az érzékszerv azáltal ismeri meg az elillanó érzetet tárgyként, hogy formaként ismeri fel.⁶⁵

A formák befogadásának módjai között világosságuk és tisztaságuk foka szerint lehet különbséget tenni.⁶⁶ Például az értelem intuitív szemlélete egy élelnebb észlelés, míg az érzékelés halványabb intuitív szemlélet. Az előbbi magát a létezőt, az utóbbi annak érzéki képét szemléli.⁶⁷ Ám – mint már említettem – az értelmi princípium éppúgy megtalálható a nem értelmes létezőkben is. Minden dolog szemlélet. A dolgokat egy bizonyos értelemben szemléletük élességének foka határozza meg. E fokozat helyezi el őket a létezők hierarchikus rendjében.

A léleknek lehetősége van arra, hogy az Értelemmel egygé váljon, amennyiben felemelkedik az alsó szintről a felsőre. Az anyag sokaságába történő alászállás az önmaga felé fordulással állítható meg, hiszen magába foglalja azt az egészet, amelynek elszigetelt, testhez kötött részeként létrejött. Az alászállás addig tart, amíg a lélek külső képzetekre, emlékekre irányul, és akkor fordul vissza (*episztróphé*), amikor önmaga konstitutív feltételére, az Értelemre és az Egyre tekint, és azt önmagaként szemléli.⁶⁸

Mint hogy az idő a dologról dologra haladó diszkurzív értelem képzete, emlékezete is csak a diszkurzív értelemnek van, az intuitív értelemnek nincs. Vagyis a valódi tudás feltétele az érzéki koz-

⁶² Uo. I. 8, 4.

⁶³ Uo. IV. 8, 4.

⁶⁴ Uo. IV. 7, 6.

⁶⁵ Uo. IV. 4, 23.

⁶⁶ Uo. VI. 7, 9.

⁶⁷ Uo. VI. 7, 7.

⁶⁸ Uo. V. 3, 4; V. 8, 11; VI. 5, 7.

mosz tekintetében nem az emlékezés, hanem a felejtés.⁶⁹ „A jó lélek feledékeny.”⁷⁰ A léleknek, hogy visszatérjen az Értelmebe, el kell felejtenie, de legalábbis háttérbe kell szorítania, jelentéktelenként kell szemlélnie az érzékei által befogadott sokaságot, és arra az egységre kell figyelnie és emlékeznie, melyet önmagában intelligibilis kozmoszként talál meg.⁷¹

Hogyan juthat el a lélek, túl az Értelmen, magához az Egyhez? Ehhez fel kell számolnunk magunkban az Értelme minden megkülönböztetését, meg kell szabadulnunk minden formától.⁷² Vagyis ahhoz, hogy eljussunk a diszjunktív szintézis elvéhez és okához, a szintézist adó Egyhez, magukat az értelmi diszjunkciókat kell megszüntetnünk. Elfordulva a megvilágított tárgytól, közvetlenül a fény forrása felé kell fordulnunk, amely önmagát világítja meg, s amelynek tündöklő fényét, ha türelmesek vagyunk, egyszer csak váratlanul egy röpké felvillanásként megpillanthatjuk.⁷³ Ami ezt megpillantja, „az Értelme azon eleme, amely nem Értelme”.⁷⁴ Az Értelme itt már túl van önmagán: „nektártól ittas, szerelmes Értelme, megfosztva bölcsességétől”, átadva magát az Egy misztériumának.⁷⁵

A test nem-térbeli szintetikus egysége a Lélek, a Lélek időtlen szintetikus egysége az Értelme, az Értelme sokaság nélküli egysége az Egy. Míg az eleven test a képzetek és emlékek önmagára vonatkoztatása és ezzel más képzetektől és emlékektől való elválasztása által az alsó lelket is elválasztottá teszi (és a testet hozza kapcsolatba más testekkel), addig a felső lélek az örök formákat egy diszjunktív szintézis rendezett elemeiként szemléli (ami felszámolja az elválasztott képzeteket és emlékeket), és ezáltal az önmagát szemlélő Értelme időtlen egységébe emelkedik. Ennek az időtlen intellektuális és intuitív

⁶⁹ Plótinosz számára a platóni *anamnészis*, mely az érzéki tapasztalatból indul ki, hogy önnön eredetére emlékezzen, valójában az időn kívülre való emlékezés. Uo. IV. 3, 25.

⁷⁰ Uo. IV. 3, 32.

⁷¹ Uo. V. 8, 11.

⁷² Uo. V. 5, 6; VI. 7, 34; V. 9, 7.

⁷³ Uo. V. 5, 7. Platón Államának barlang-hasonlatában a noészisz a dialektika segítségével, „minden érzékelés kizárásával” (532a) elfordul minden megismerttől, hogy azok okára tekintsen. Ekkor a napnak, a jó ideájának ama vakító fényére pillant (516c), amit sosem lehet megszokni, mivel a jó ideája nem létező és nem megismerhető, lévén, hogy ő minden megismerhető létezőnek és minden létező megismerhetőségének az oka (509b).

⁷⁴ Plótinosz: *Enneasz*, V. 5, 8.22–23.

⁷⁵ Uo. V. 7, 35. Vö. Platón: *A lakoma*, 203b.

szemlélődésnek a szintetikus alapelve pedig nem más, mint maga az Egy. Az alsó lélek önmagára, önmaga testére vonatkoztatása és más testekhez kapcsolódása a diszjunktív szintézis egységéből való kiszakadást jelenti, ám e szintézis potenciálisan, tudattalanul és tudatosíthatóan jelen van a lélekben. Valójában azonban a diszjunktív szintézis aktualizálása annak egyoldalú használatát jelenti – elvonatkoztatást az egymáshoz kapcsolódó és a létezőket önmagukra vonatkozó testektől. A felfelé vezető út a sokaság fokozatos kizárása, először mind elkülönítettebb egységekbe (formákba) foglalásuk által, majd teljes megszüntetésükkel, melynek eredményeképp nem marad más, mint az önmagával azonos Egy – ez azonban még az Értelem számára is transzcendens forrás marad.⁷⁶

⁷⁶ Proklosz Plótinosz filozófiáját viszi tovább, zárt fogalmi rendszerré kovácsolja azt. (Újításaiiban nagyrészt Plótinosz tanítványának – Porphüriosznak – a tanítványára, Jamblikhoszra támaszkodik, ám az ő metafizikai tárgyú írásaiból csak töredékek maradtak fenn.) Proklosz alapvetően a diszjunktív szintézisre koncentrálna, azt terjeszti ki az univerzum egészére azért, hogy bevezeti a henászok isteni rendjét. A szintetikus elv itt is a transzcendens Egy: az ő jóságos kiáradása (*proodosz*) az oka a sokaság minden egységének, azaz minden létezőnek (sőt még a hiánynak, illetve a formátlan anyagnak is) – ám egyszerre mind az Egyhez visszatérő vágyanak és a visszafordulásnak (*episztróphé*) is. (Proklosz: *A teológia elemei*, 5–6, 13, 25, 30–38.) Ám az Egy nem önmagából részesít, hanem henászeit, isteni egységeit által – az Egy részesedhetetlen (*amethekton*). (Uo. 23–24.) Minden henász értelemfeletti módon egy, ugyanakkor saját karakterrel rendelkezik, amelyből részesíti az általa létrehozott egységeket. A henászok az Egy diszjunktív szintézisének különböző aspektusait jelentik. A részesedhető isteni egységek egy hierarchiát alkotnak, ám nem lényegük alapján (ami egységes), hanem hatásuk szerint. Egy henász annál magasabb rendű (annál közelebb áll az Egyhez), minél általánosabb nemét alkotja meg a létezőknek. A henászok rendje ezáltal tükrözi az egész általuk létrehozott hierarchiát. (Uo. 114–123, 133–137.) E hierarchia a fentről lefelé áradó teremtető-egységesítő erő alapján egymásból részesedő, elválasztott szintekből áll, melyek mind saját lényegük szerint valósítják meg sokaságuknak az okuk által létesített egységét. E lényegeket a mozgató ok tekintetében különíthetők el: legfelül található a mozdulatlanul mozgató értelem szintje, alatta az önmagát mozgató lélek szintje, majd végül a más által mozgott test szintje. (Uo. 14.) Az adott szint elején az annak minden partikuláris elemét tartalmazó univerzális monász áll. A monász kibontakoztatja a szint egész kauzális láncát, az általánosabb nemektől a specifikusabbak felé haladva. A monász maga részesedhetetlen, csak partikuláris elemei részesítik lényegükből az alattuk lévő szint kauzális láncának velük analóg tagjait. Egy elem létrejöttének tehát egyszerre oka saját szintjének monásza és a felette lévő szint analóg tagja, melyet saját szintjének lényege szerint valósít meg. (Uo. 108.) Az isteni egységből közvetlenül részesülő rend a mozdulatlan, önmagát gondoló Értelem rendje, mely önmagában tartalmazza az örök formák egész

LEIBNIZ

Whitehead mellett Leibniz az a gondolkodó, akinél mindhárom szintézist a maga totalitásában találjuk meg. A monász az egész világot önmagába foglaló és önmagára vonatkoztató konjunktív szintézis, maga a világ az eseményeknek a minden monász által egyéni

hierarchiáját. Az önmagát elgondoló gondolat egysége már nem egyszerű (mint az isteneké), hiszen egyrészt egy differenciált rendet foglal magába, egy sokaság diszjunktív szintézise, másrészt előfeltételezi az elgondoltat, azaz az intelligibilis Létezőt, illetve magát a gondolkodás folyamatát, az Életet. Az Értelem e két mozzanat egyggyé válása. Így tehát itt voltaképpen három különböző szintről beszélhetünk: a minden létezőt okozó részesedhetetlen Létező szintjéről, a minden életet, minden mozgást okozó részesedhetetlen Élet szintjéről, illetve a minden partikuláris értelmet magába foglaló részesedhetetlen Értelem szintjéről. (Uo. 101–103, 160–163, 168–180.) A racionális Lélek közvetít az örök Értelem, illetve a keletkező és pusztuló test között: örökké tartó körmozgást végezve emelkedik fel okához, és száll alá abba a testbe, amelyet elevenséggel tölt meg. (Uo. 200, 206.) Végül az érzéki Természet hierarchiáját (mely már nem részesít további szinteket) a megelőző szintek teremtő erejének fokozatos kifulladására határozza meg. A minden szintből részesedő eszes embert követi a racionális lélekből nem részesedő állat, az értelemből sem részesedő növény, az életből sem részesedő elem, végül a létezésből sem részesedő (ám az Egyből még mindig részesülő) forma nélküli anyag. (Proklosz: *Platóni teológia*, III. 2; III. 6.21–26.) Látható, hogy a henászok bevezetésével az elválasztó szintézis a prokloszi rendszerben egyszerre két szinten működik: az egész hierarchia szintetikus elve és transzcendens forrása a transzcendens Egy, míg az egyes szintek hierarchiájának szintetikus elve az adott szint monásza. Proklosz filozófiája teljesíti ki a diszjunktív szintézis egyoldalú, transzcendens használatát. (A Létező–Élet–Értelem triászról mint a gondolt–gondolat–gondolkodó hármasságáról Hegel filozófiatörténeti előadásában elmélyült elemzés olvasható. Hegel számára az ókori filozófia itt jut el a szellem természetének legkonkrétabb felfogásához. A szellem ugyanakkor még magában való, eszme, amelyből hiányzik a magáért való szubjektivitás végtelensége – ami az újkori filozófiában jelenik meg. Mint látni fogjuk, a kettő szintézise a német idealizmusban valósul meg. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960, 65–73.)

perspektívaként kifejezett konnektív szintézise, míg Isten az, aki az aktuális világot a lehetséges világok összességéből kiválasztja, vagyis Isten a lehetséges világok (és azok monászainak) diszjunktív szintézise. Ráadásul a három szintézis egy eleve elrendezett harmóniában működik. Ennyiben tehát Leibniz esetében beszélhetünk a szintézisek immanens használatáról. Azonban ennek a harmóniának az elégséges alapja az egyik szintézis, nevezetesen Isten diszjunktív szintézise, ami végső soron megalapozza és létezésre determinálja az aktuális világot, annak monászait és a monások eseményeit. Isten szintézise a másik két szintézis elégséges alapja. Ezt a megalapozást kell tisztáznunk a következőkben.

Leibniz filozófiáját bizonyos logikai elvekre alapozza. Az egyik ilyen alapelv az, hogy egy állítás akkor igaz, ha analitikus, vagyis ha a szubjektum magába foglalja a predikátumot; avagy skolasztikus kifejezésekkel: ha az előzmény (*antecedens*) magába foglalja a következményt (*consequens*). Ilyen nyilvánvalóan analitikus állítás a tautológia, például az, hogy a háromszögnek három szöge van, vagy hogy minden aggregény nőtlen. Az azonosságállítás szükségszerű igazságot fejez ki, vagyis ellentéte lehetetlen, mivel ellentmondást foglal magába. Ezt nevezi Leibniz az azonosság elvének (*principium identitatis*), avagy az ellentmondás elvének (*principium contradictoris*). Vannak azután olyan állítások, melyek véges lépésben azonosságállításra hozhatók, vagyis véges lépésben bizonyítható, hogy a szubjektum magába foglalja a predikátumot. Ilyen állítás az, hogy a rész kisebb, mint az egész, mivel „kisebb” az, amelyik a nagyobb egy részével egyenlő, így a rész magába foglalja azt, hogy kisebb annál az egésznél, amelynek része.⁷⁷ Egy másik ilyen állítás: a 12 osztható 4-gyel, mivel a $2 \times 2 \times 3$ magában foglalja a 2×2 -t.⁷⁸ Általában a logikai és matematikai igazságok véges lépésben bizonyíthatók, vagyis szükségszerű vagy más néven észigazságok.

Mi a helyzet az olyan állításokkal, mint például „Caesar átkelt a Rubiconon” vagy „Ádám bűnbe esett”? Más szóval: mi a helyzet azokkal a tényigazságokkal, melyek ellentéte nem lehetetlen? Leibniz azt mondja, ez is akkor igaz, ha a szubjektum magába foglalja a predikátumot. Vagyis a szubjektum fogalmából az levezethető. Ez

⁷⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm: Az alapvető igazságok. In: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Európa, Budapest, 1986, 161.

⁷⁸ Leibniz: Szükségszerű és esetleges igazságok. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 171.

ugyan nem szükségszerű igazság, hisz ellentéte lehetséges, de mégis bizonyos, mivel levezethető a fogalomból.⁷⁹ Az elégséges alap elve (*principium rationis sufficientis*) szerint minden igaz állításnak van elégséges alapja, ez pedig a fogalom, az állítás szubjektuma. Az egészséges alap általános elve azt mondja ki, hogy „semmi sem történik egy olyan alap nélkül, amely meghatározza, miért inkább így és nem másképp kell lennie”.⁸⁰ Az elégséges alap elve a tényigazságok vonatkozásában azt jelenti, hogy a szubjektum fogalma kifejezi mindazt, ami igaz módon állítható róla. Mit jelent itt a „kifejezés”? „Egy dolog [...] kifejez egy másikat, ha rögzített és szabályszerű kapcsolat van aközött, amit az egyikről, és amit a másíkról lehet állítani.”⁸¹ A fogalom egysége kifejezi predikátumai sokaságát.

A tényigazságokat illetően a fogalmak időtlen, örök logikai szférája lefordítható a változó világ nyelvére. A szubjektum fogalma a szubsztanciális formának vagy léleknek (illetve későbbi nevén monásznak) feleltethető meg. Vagyis a fogalom nem általános, hanem egyedi, egy konkrét individuum fogalma. A predikátum megfelel a világ egy eseményének vagy történéésének. Ami a szubjektum fogalmát individuálja, az nem tulajdonsága, hanem az, ami történik vele. Nagy Sándorra vonatkoztatva, a „királyság” tulajdonsága elvonatkozott a szubjektum egyediségétől, nem határozza meg őt individualitásban, és nincs feltétlen kapcsolatban más predikátumaival. Nagy Sándort azok az események individuálják, amik vele történnek (legyőzi Dáriust és Porust stb.), illetve amik abban a világban történnek, amelyben ő él.⁸² A gondolkodás általános fogalmakat alkot, ezzel elvonatkozott az egyedi szubjektum megszámlálhatatlanul sok körülményétől.⁸³ A fogalom valójában egy egyed fogalma.

Mindezek alapján az az állítás, miszerint „a fogalom egysége kifejezi predikátuma sokaságait”, a következőképp fordítható le „világi” nyelvre: a szubsztanciális forma egysége kifejezi a világ

⁷⁹ Leibniz: Az alapvető igazságok. I. k. 161.

⁸⁰ Leibniz második levele Clarke-hoz. In: *A Leibniz–Clarke levelezés*. Ford. Bálint Péter. L'Harmattan, Budapest, 2005, 28.

⁸¹ Leibniz negyedik levele Arnauld-hoz. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 104.

⁸² Leibniz: Metafizikai értekezés. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 15–16. A predikátumról mint eseményről lásd Deleuze, Gilles: *Le pli. Leibniz et le baroque*. Minuit, Paris, 1988, 56, 71.

⁸³ Leibniz ötödik levele de Volderhez. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 283.

történéseinek sokaságait.⁸⁴ A világban az egységet egyedül a lélek jelenti, minden más egység csak gondolati, egy aggregátum képzelt egysége.⁸⁵ Vagyis a szubsztanciális forma magába foglalja mindazt, ami vele történik, vagy számára megjelenik.⁸⁶ Egy tényigazság egy szubsztanciális formára vonatkoztatott igaz eseményt fejez ki. Ám mivel az okság elve szerint nincs semmiféle hatás ok nélkül, vagyis a világ eseményei között oksági viszony van, ebből két következmény is adódik. Egyrészt a lélekkel történtek egy sorozatot alkotnak, melynek tagjai egymásból következnek. A lélek fogalma magába foglalja minden múltbeli, jelenbeli és jövőbeli eseményét, vagyis tartalmaz mindent, aminek következménye a jelenbeli történés, és mindent, ami abból következik. Másrészt a szubjektum egy eseményéből kiindulva, okról okozatra haladva végül a szubjektum fogalma magába kell hogy foglalja az egész világot, vagyis a világ eseményei kapcsolódnak minden más eseményhez, mind térben, mind időben, és csak azokkal együtt érthetők meg (azaz vezethetők le a szubjektum fogalmából).⁸⁷ A tér és az idő éppenséggel nem más, mint az események kapcsolódása, amiképp a lélek azt kifejezi. A tér az együtt létezők, az idő az egymásra következők rendje, és semmi más e renden kívül.⁸⁸ Minden egyes monászban benne van a világ minden helyen és minden időben lezajló összes eseménye. Bármilyen esemény hatása okról okozatra, testről testre a végtelenségig terjed, csak erőssége

⁸⁴ „Valamennyi forma közös tulajdonsága a kifejezés, és ez az a nemfogalom, melynek fajfogalmai a természetes percepció, az állati érzet és az értelmi megismerés.” Leibniz negyedik levele Arnauld-hoz. I. k. 104.

⁸⁵ Leibniz harmadik levele de Volderhez. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 263. „[A] lélek úgy van a testben jelen, ahogy az egység van jelen az egységek eredményében, a sokaságban.” Leibniz: Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 196.

⁸⁶ „Az individuális szubsztancia fogalma egyszer s mindenkorra tartalmazza mindazt, ami bármikor történt vele [*toutes ce qui lui arrivera jamais*].” Leibniz: Metafizikai értekezés. I. k. 20. Vö. Leibniz első levele Arnauld-hoz. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 59.

⁸⁷ Leibniz: Szükségszerű és esetleges igazságok. I. k. 174. Például a „Caesar átkelt a Rubiconon” egyik okozata az, hogy „Augustus létrehozta a császárságot”, amelynek szintén számtalan okozata van. Ezen események mindegyike részét képezi Caesar fogalma teljes megértésének. Az előbbi esemény szükséges, ámde nem elégséges oka az utóbbinak – csak a szubjektum teljes fogalma adja annak elégséges alapját.

⁸⁸ Leibniz harmadik levele Clarke-hoz. In: *A Leibniz–Clarke levelezés*, 36–37. Vö. Leibniz negyedik levele de Volderhez. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 273.

csökken arányosan, szintén a végtelenbe tartva.⁸⁹ A folyamatosság törvénye (*lex continuitatis*) szerint a természetben nincsenek ugrások, a világ telített. Ez nemcsak azt jelenti, hogy nincs űr, hanem azt is, hogy minden végtelenül osztható, vagyis atomok sincsenek. Ám éppígy nincs legnagyobb tömegű vagy kiterjedésű dolog sem, minden dolognál van nagyobb. Hasonlóképp nincs nyugalom, csak a nyugalmat végtelenül megközelítő mozgás. A folyamatosság azt jelenti, hogy egy adott sorozat két szomszédos tagja közötti különbség mindig kisebb bármely tetszés szerint megadható mennyiségnél. Tehát nem végtelen kis tagokról, hanem tagok közötti végtelen kis különbségről, differenciális viszonyról van szó.⁹⁰

A monász magába foglalja vagy kifejezi a világ minden eseményét.⁹¹ Minden lélek a világot mint aktuális végtelent tartalmazza. Ebből következik, hogy a predikátum csak végtelen lépésben vezethető le a szubjektum fogalmából – ebben különbözik a tényigazság az észigazságtól. Caesar fogalma magában foglalja azt, hogy Caesar átkel a Rubiconon, ám mivel minden esemény kapcsolódik minden más eseményhez, ez *a priori* módon, vagyis a tapasztalatot megelőzően csak a világ minden térben és időben lezajló eseményének tekintetbevételével vezethető le. Az esemény időbeli, de a fogalom, amiből az *a priori* levezethető, örök.

Mivel minden, ami megjelenik a monász számára, benne van, és nem hat rá semmi kívülről, a monász ablaktalan. Épp ezért a monász nem keletkezik és nem semmisül meg. A lélek egy oszthatatlan „metafizikai pont” (*point métaphysique*), a világ sokaságát

⁸⁹ Leibniz negyedik levele Arnauld-hoz. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 104.

⁹⁰ Leibniz hetedik levele de Volderhez. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 290.; A természetéről magáról, avagy a teremtményekben rejlő erőről és működéséről. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Ford. Bauer Simon, Vida Sándor, Boros Gábor. Áron–Brozsek, Budapest, 2011, 33. Ez az elv érvényesül a differenciális kalkulusban is. Ezt Leibniz a következőképp definiálja: „...ha két eset különbsége az adott vagy felvett elemek sorozatában minden adott mennyiségnél kisebbé válik, akkor bármilyen tetszés szerinti kicsiny mennyiség alá kell süllyednie a különbségnek a keresett vagy levezetett nagyságok sorozatában is, amely a felvett sorozatból következik”. Leibniz: Bizonyos általános elvről... In: *Válogatott filozófiai írásai*, 129.

⁹¹ Az individuális szubsztancia ideája, teljes fogalma „tartalmazza az összes predikátumot vagy eseményt [*prédicats ou évènements*], és kifejezi az egész világmindenséget”. Leibniz: *Metafizikai értekezés*. I. k. 25.

egy végtelen kauzális sorozatként kifejező egység.⁹² A metafizikai pont az eseményeket egy jelenbeli nézőpontból (*point de vue*), percepcióként fejezi ki. A folyamatosság törvénye alapján a percepciók maguk is végtelenül oszthatók, vagyis vannak tudattalan percepciók is, melyek a többi percepcióval összekapcsolódva mégis hatást gyakorolnak a monászra.⁹³ A *Monadológia* szerint a percepció olyan „átmeneti állapot [*état passager*], amely az egységben vagy egyszerű szubsztanciában sokaságot tartalmaz és jelenít meg”.⁹⁴ A percepció – szemben az ítélettel – mindig igaz. A monászt percepciói nem referálnak semmilyen rajtuk kívül lévő tárgyra, „igaz látszatok, mintegy jól rendezett álmokképek” (*apparences véritables, et comme des songes bien réglés*), vagyis igaz és jól megalapozott állításokként kifejezhető jelenségek, melyek elégséges alapja a monászt fogalma, és melyek a megfelelő megismerés esetén nem téveszthetnek meg.⁹⁵ Amiben két monászt különböztetünk meg, az éppen a nézőpont, amely ugyanazt a világot minden esetben különböző módon fejezi ki. Minden lélek számára más-más percepció válik világossá. A monászt nézőpontja individuálja. Ezt fejezi ki a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve (*principium identitatis indiscernibilium*), mely szerint nem létezhet a természetben két egymástól pusztán numerikusan különböző egyedi létező. Vagyis ha két lélek ugyanazokat a percepciókat fejezi ki (azaz ha két szubjektum fogalma ugyanazokat a predikátumokat foglalja magába), akkor a két lélek (a két fogalom) egy.⁹⁶ A monászt a világ egészének egy vonatkoztatási rendszere vagy perspektívája, „ahogyan egy középpontban – minden egyszerűsége ellenére is – végtelenül sok szög található, melyeket a benne összefutó vonalak alkotnak.”⁹⁷ Nemcsak a világ, de annak minden múltbeli és jövőbeli eseménye is a lélek aktuális jelenvaló perspektívájára vonatkoztatott, melynek elégséges alapja örök fogalma.

⁹² Leibniz: Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről. I. k. 193.

⁹³ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005, 22–23.

⁹⁴ Leibniz: *Monadológia*. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 309.

⁹⁵ Leibniz: Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről. I. k. 195. Leibniz ötödik levele de Volderhez. I. k. 279.

⁹⁶ Leibniz: Az alapvető igazságok. I. k. 163.

⁹⁷ Leibniz: A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. In: *Válogatott filozófiai írásai*, 293–294.

A monász percepciói egy sorozatot alkotnak. Appetíciónak, törekvésnek nevezi Leibniz az egyik percepcióról a másikra történő átmenetet (*passage*).⁹⁸ A törekvés elve a célokság, vagyis a törekvés arra irányul, ami percepciója számára jóként jelenik meg.⁹⁹ Ugyanakkor mivel az egymásutániség is végtelenül osztható, az átmenetek is olyan differenciális viszonyt alkotnak, melynek tagjai közötti különbség kisebb bármely adott mennyiségnél. Az ablaktalan monász tehát egyedül percepciói és appetíciói individuálják. A monász semmi más, mint jelenbeli percepciói sorozata. *A monász egyedi fogalma a világ egy eseménysorozatának egy metafizikai pontra vonatkoztatott konjunktív szintézise.* Caesar az, aki átkelt a Rubiconon, és győzött a pharsalusi csatában, és diktatorrá nevezte ki magát, és Kleopátrát hatalomra juttatta stb.

A nézőpontot közvetlenül meghatározza a jelenségek egyike, a saját test, amelynek szervein keresztül percipálja a lélek a világot, és kapcsolódik más testekhez.¹⁰⁰ Ám épp ezért a lélek szubsztanciális teste nem keletkezik és nem pusztul, pusztán átalakul, növekszik és fogyatkozik, kifejlődik és visszafejlődik.¹⁰¹ Másrészt viszont a testek folyamatosan átalakulnak, „mint a folyók, örökös áramlásban vannak: folytonosan kerülnek beljünk részek, és folytonosan ki is lépnek belőlük”.¹⁰² A saját test éppúgy végtelenül osztható, mint minden más test, vagyis a saját test percepciója is zavaros percepciók eredménye, mely csak akkor válik világos percepcióvá, ha szokatlan és jelentékeny változás történik benne (pl. ha beteg lesz).¹⁰³

Noha a percepció minden dolgot magába foglal, a dolgok különböző differenciáltsági fokon jelennek meg a testhez való aktuális közelségük és kapcsolódásuk alapján. Eszerint különbséget tehetünk az ismeret különféle nemei között. A testhez közel lévő dolgokról

⁹⁸ Uo., Leibniz: Monadológia. I. k. 309.

⁹⁹ Leibniz: A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. I. k. 294.

¹⁰⁰ „Minden egyes teremtet monász megjeleníti ugyan az egész világegyetemet, de határozottabban [*plus distinctement*] jeleníti meg azt a testet, amely különleges módon hozzátartozik és amelynek ő az entelekheija: és ahogyan ez a test az egész világegyetemet kifejezni ama kapcsolat [*connexion*] által, amely a teljesen kitöltött térben az anyag valamennyi részét összeköti, ugyanúgy a lélek is megjeleníti az egész világegyetemet, amikor ezt a különleges módon hozzá tartozó testet megjeleníti.” Leibniz: Monadológia. I. k. 319. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

¹⁰¹ Uo. 322.

¹⁰² Uo. 321.

¹⁰³ Leibniz negyedik levele Arnauld-hoz. I. k. 105.

a monásznak világos (*clair*) ismerete van, vagyis felismeri a tárgyat. A felismerés azonban lehet határozatlan is. Amit a lélek elkülönített módon, megkülönböztető jegyeivel ismer meg, arról határozott (*distinct*) ismerete van. Amennyiben a monász felismer mindent, ami a tárgy határozott ismeretében, azaz reális definíciójában van, akkor az ismeret intuitív. Ha pedig felismer minden predikátumát, ami fogalmában van, akkor adekvát ismeretről beszélünk.¹⁰⁴ A monász minden mást, amiről nincs világos ismerete, csak zavaros módon (*confusément*), virtuálisan (*virtuellement*) tartalmaz. Minden világos ismeret magába foglal zavaros percepciót, amiképp a hullám morajlásának percepciója tartalmazza az egyes hullámok apró percepcióit (*petites perceptions*). Pontosabban a monász az egész világot zavaros percepciókként foglalja magába, a világos percepció pedig e zavaros percepciókból emelkedik ki és különül el fokozatosan egy, a többinél erősebb benyomást alkotva, önnön differenciális viszonyait integrálva, amely leköti a lélek figyelmét, ahogy az egyes hullámok hangjai a tenger morajlásává állnak össze.¹⁰⁵ Az apró percepciók „a végtelenséget foglalják magukban, azt a kapcsolatot (*liaison*), amely az egyes létezőket a világegyetem összes többi részével összeköti”.¹⁰⁶ A világos percepciók a végtelenül osztható apró percepciókból emelkednek ki, azok integrált összeként jelentkeznek. Leibniz egy lélek cselekvésén azt érti, amikor a percepciók közti átmenet, az appetíció, a percepciók világosabbá válásával jár, szenvedésen pedig azt, amikor a percepciók zavarosabbá válnak.¹⁰⁷ Mivel az appetíciók is végtelenül oszthatók, éppúgy beszélhetünk apró, tudattalan appetíciókról és azokat integráló, világossá váló appetícióról. Például a bennünk jelentkező étvágyak összekapcsolódva és az intenzitás egy bizonyos nagysága fölé emelkedve hozzák létre az éhség tudatosuló fájdalmát.¹⁰⁸ Ezeket az apró appetíciókat nevezi Leibniz – Locke nyomán – nyugtalanságnak

¹⁰⁴ Leibniz: Metafizikai értekezés. I. k. 37.; *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. In: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz I–VII*. Weldmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875–1890. Repr. Georg Ohms, Hildesheim, 1965, vol. IV, 422–423.

¹⁰⁵ Leibniz: Metafizikai értekezés. I. k. 50.; A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. I. k. 301.

¹⁰⁶ Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, 23.

¹⁰⁷ Cselekvés az, amikor a változás oka levezethető a szubsztanciális formából, annak elkülönített percepciójából. Uo. 186–187. Vö. Spinoza „cselekvés” és „szenvedés” fogalmával.

¹⁰⁸ Uo. 142–143.

(*uneasiness*). Leibniznél a nyugtalanság észrevehetetlen, zavaros kis ingereket vagy ösztönzéseket jelent, amelyek (a jelenségek szintjén) egyszerre erednek a tárgyak hatásaiból és saját testünkből, és amelyek elevenen tartják a lelket. Ez az oka annak, hogy a lélek sosem járhat úgy, mint Buridán szamara, választásában sosem válik közömbössé, vagyis a testekkel együtt a lélek sem juthat el a tökéletes nyugalom és egyensúly állapotába.¹⁰⁹ Az átmenetet egy másik percepcióra a jelenvaló percepciók okozzák aszerint, hogy bennük a konfliktusba kerülő késztetések közül mely ösztönzők, melyik hajlam jut túlsúlyra, és az merre hajlítja el a lelket.¹¹⁰ A virtuális apró percepciók sorozataiból történő kiemelkedések vagy világos percepciók alkotják azokat a megjelenéseket és történéseket, vagyis azokat a predikátumokat, amelyeket a szubjektum fogalma tartalmaz. Más szóval az elkülönülő percepciók individuálják, teszik megkülönböztethetővé a lelket. Minden lélek ugyanazt a világot, tehát ugyanazt a végtelen számú apró percepciót foglalja virtuálisan magába, de mindegyik lélekben más percepciók válnak világossá. A tudatost megalapozó tudattalan percepciók nem elfojtott tartalmak, hanem az integrált percepció differenciális elemei. A világos percepciók a lélek mélységeiből születnek. A szubjektum fogalma tehát nemcsak a világosan megjelenő eseményt tartalmazza, hanem mindazokat a zavaros vagy elkülönített hajlamokat (észérveket, szenvedélyekből származó késztetéseket, korábbi benyomásokat, összeköttetésben állván az egész világgal), amelyek az esemény pszichikai alapját vagy indítékát (vagyis a választás folyamatát) jelentik. Ennyiben mondható, hogy a lélek indítéka hajlamosít, nem pedig kényszerít.¹¹¹

A percepció jellemző foka alapján tehetünk különbséget a monászok fajai között. Az egyszerű monásznak pusztán zavaros percepciói vannak. Efféle percepció jellemzi az embert álomtalan alváskor, illetve szédüléskor vagy ájuláskor, vagy épp a halálban.¹¹²

¹⁰⁹ Uo. 144, 166, 174–175.

¹¹⁰ Uo. 160, 181.

¹¹¹ Leibniz ötödik levele Clarke-hoz. In: *A Leibniz–Clarke levelezés*, 60–63.

¹¹² Leibniz: A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. I. k. 295. „Ha [...] nagyon sok percepciónk van, amelyekben nincs semmi észrevehető, akkor az ember elszédül, úgy, mint amikor megállás nélkül, ugyanabban az irányban sokáig körben forgunk; amikor is szédülés fog el bennünket, és el is ájulhatunk, ami lehetetlenné teszi, hogy bármit is megkülönböztessünk. A halál hozhatja egy időre ilyen állapotba az állatokat.” Leibniz: *Monadológia*. I. k. 311. „[A] halálban a percepcióknak csupán a viszonylagos elkülönítettsége szűnik meg,

Az állat lelke viszont emlékezete által megőrzi percepcióit, azok érzetként határozatlan, de világos felismerést tesznek lehetővé, amely következtetésre ad lehetőséget. Ha az észlelt dolgokat egymással összekapcsoltnak tapasztalja (pl. a kutya bizonyos tettét és a verést), akkor e kapcsolatra számít a későbbiekben is, és eszerint cselekszik.¹¹³ Végül az eszes lény szelleme tudatos, határozott percepcióra, azaz appercepcióra képes, vagyis énként reflektálni tud önmagára és gondolataira. Képes felismerni a szükségszerű igazságokat és bizonyításukat. Persze amint láttuk, az eszes lény nincs mindig birtokában e képességének.

A monászt egyszerre határozza meg appetícióinak céloksága és a percepcióban jelentkező jelenségek hatóoksága, az előbbi készte-tésként, az utóbbi pedig kényszerítő erővel. A célokok rendszere és a hatóokok rendszere, avagy a lélek és a test között eleve elrendelt harmónia van.¹¹⁴

A világ olyan sorozatokból áll, melyek egymás melletti vagy egymás utáni elemei közti különbség kisebb bármely tetszőlegesen megadott mennyiségnél. *Minden lehetséges világ egy konnektív szintézis.* A világos vagy határozott percepció ebből a konnektív szintézisből emelkedik ki. E kiemelkedés, illetve annak a lélekre vonatkoztatott sorozata (vagyis konjunktív szintézise) individuálja a lelket. Az ellentmondás elvéből következik, hogy a lehetséges világ minden konjunktív szintézise ugyanazt a világot fejezi ki a maga vonatkoztatási rendszerében, a virtuális sorozatokból kiemelkedő világos percepciói vagy predikátumai sorozataként. Ami az egyik lélek számára világosan jelenik meg, az a másik számára zavaros marad. Mivel a monászok között nincs külső kapcsolat, minden monász tartalmazza minden más monász szubsztanciális testét is saját vonatkoztató szintézise szerint. A világot kifejező szubsztanciális formák egymással komposszibilisek (*compossibilis*), tényigazságaiak együtt, egy világ kifejezőiként lehetségesek. A monásznak nem-

olyan zavaros állapotá fejlődve vissza az állatokban, amely felfüggeszti a tudatosulást”. Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, 24.

¹¹³ „Az emlékezet egyfajta következtető tevékenységre teszi képessé a lelket, ami hasonlít az észre, de attól mégis meg kell különböztetni. [...] Például: ha botot mutatunk a kutyáknak, visszaemlékeznek a fájdalomra, amelyet okozott nekik, s vonítanak vagy elszaladnak.” Leibniz: *Monadológia*. I. k. 312. Lásd még: *Obne Überschrift, in Betreff der Seele der Thiere*. In: *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Vol. VII, 328–332.

¹¹⁴ Leibniz: *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*. I. k. 294.8

csak possibilisnek (önmagában ellentmondásmentesnek), hanem kompossibilisnek (a világ más monászaival ellentmondásmentesen összeegyeztethetőnek) is kell lennie. A monások mint konjunktív szintézisek kompossibilitása vagy konnektív szintézise minden lehetséges világ elégséges alapja.

Ám mi a világ valóságosságának elégséges alapja? Miért épp ez valóságos, és nem a sorozatok egy másik összekapcsolódó szintézise, egy másik lehetséges világ (ahol pl. Caesar nem kelt át a Rubiconon, vagy ahol Ádám nem esett bűnbe)? Mivel ez lehetséges, a valóságos világ nem alapulhat szükségszerűsége. Leibniz szerint azonban alapulhat az alkalmasság (*convenientia, convenance*), avagy a tökéletesség (*perfectio*) elvén. Lehetséges világ az, amely az észigazságoknak nem mond ellent, és tényigazságai együtt lehetségesek. Minden lehetséges világ a realitás egy bizonyos fokával rendelkezik aszerint, hogy sorozatai mennyire gazdag szintézist alkotnak. A realitás legnagyobb mennyiségével rendelkező lehetséges világ az, amelyben a lehető legtöbb együtt lehetséges dolog létezik (*per quem plurima sunt compossibilia*).¹¹⁵ A *dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről* szóló írás kifejezésévé élve, a realitás e mennyiségének megfelelő mértékben „nyúlik előre a létezésbe” (*tendere ad existentiam*). Mindegyik lehetséges világ megvalósulásra, létezésre törekszik (*prétendant à l'existence*), avagy kiköveteli létezését.¹¹⁶ Ez a törekvés azonban nem valamely monász appetíciója, hanem Isten akarata, amennyiben a lehetséges világok Isten értelmének gondolatait, ideáit képezik. Isten magába foglalja és adekvát módon ismeri minden lehetséges világ minden sorozatát vagy örök fogalmát. Vagyis a végtelen, noha az ember számára potenciálisan, végesek határozatlanba tartó so-

¹¹⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm: A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről. Ford. Bauer Simon, Vida Sándor, Boros Gábor. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*, 43–44.

¹¹⁶ Leibniz: A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei. I. k. 298–299. „Mivel inkább a valami létezik, mint a semmi, ezért van a létezésnek [*existentiae*] valamiféle kikövetelése [*exigentia*] a lehetséges dolgokban, vagyis magában a lehetőségben vagy a lényeglétben, vagy előrefeszítettség a létezésre [*praetensio ad existenum*], egyszóval el kell ismernünk, hogy a lényeglét önmaga által nyúlik előre a létezésbe. Ebből továbbá az is következik, hogy minden, mi lehetséges, vagyis minden, ami lényeglétet, vagyis lehetséges realitást fejez ki, egyenlő joggal nyúlik előre a létezésbe a lényeglét, vagyis a realitás mennyiségének megfelelően vagy a tökéletességnek magukban foglalt fokának megfelelően; a tökéletesség ugyanis nem más, mint a lényeglét mennyisége.” Leibniz: A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről. I. k. 42–43.

rozataként jelenik meg, Isten gondolatában aktuálisan jelen van. Ahogy az észigazságok, amelyeknek minden lehetséges világban érvényesülniük kell, Isten értelmét jelentik, úgy a tényigazságok Isten akaratán, vagyis választásán alapulnak. „Amint a szükségszerű igazságok csak az isteni értelmet előfeltételezik, az esetleges igazságok az isteni akaratot is.”¹¹⁷ Vagyis Isten akarata nem mondhat ellent Isten értelmének. Isten akarata a tökéletesség elve alapján kiválasztja a realitás legmagasabb fokával rendelkező világot, vagyis a legtöbb, egymással összhangban lévő perspektíva által kifejezett legtöbb jelenséget összekapcsoló világot.¹¹⁸ Az összhangot az biztosítja, hogy mindez a legegyszerűbb (a legnagyobb számú dologra érvényes), egymást legkevésbé korlátozó elvek alapján történik. A valóságos világ elégséges alapja nem egyszerűen a minden percepcióját vagy predikátumát magába foglaló monász vagy szubjektum, hanem a kompossibilis monászokat tartalmazó lehetséges világok összességét mint gondolatot magába foglaló Isten. A szubsztanciális forma sorozata vagy fogalma pusztán önmaga lehetőségét tartalmazza, egy lehetséges választás tárgya. „Más dolog az a lehetséges döntés, amely benne foglaltatik a sorozatokban, és a sorozatokba belépő dolgok fogalmában, amelyről majd úgy rendelkezik, hogy valósuljon meg, és megint más dolog az a döntés, amellyel elhatározza, hogy valósuljon meg az a lehetséges döntés.”¹¹⁹ A monász fogalma magába foglalja összes predikátumát, ámde nem szükségszerű módon, hisz tényigazságokról van szó. Azonban a monászok valóságosságának is kell legyen alapja, ez pedig Isten választása, aki önmagát alapozza meg, vagyis magába foglalja létezése alapját.¹²⁰ A monászok individualitásának, azaz elkülönülő percepcióinak alapja Isten választása. Isten tehát tartalmazza az összes lehetséges világot, melyek monászai egymással inkomposszibilisek; *Isten nem más, mint e lehetséges világok diszjunktív szintézise*. A diszjunkció az egymással inkomposszibilis monászok elkülönülő percepcióiban fejeződik ki: az aktuális világban Ádám vagy bűnbe esik, vagy nem; Caesar vagy átkel a Rubiconon, vagy nem; stb. A választás Isten akarata az esetleges világra vonatkozóan, de a választásnak van elégséges alapja vagy szükségszerű elve az isteni értelemben. Ezt

¹¹⁷ Leibniz: Szükségszerű és esetleges igazságok. I. k. 181.

¹¹⁸ Leibniz: Monadológia. I. k. 316–317.

¹¹⁹ Leibniz: Szükségszerű és lehetséges igazságok. I. k. 182.

¹²⁰ Uo.

nevezi Leibniz hipotetikus szükségszerűségnek (az előzetes elrendezés feltételezésére tekintettel), fizikai szükségszerűségnek (az előzetesen elrendezett sorozat hatóokságára tekintettel), avagy erkölcsi szükségszerűségnek (az előre elrendezett sorozat célokságára tekintettel). E szükségszerűség ellentéte nem ellentmondást, hanem tökéletlenséget (vagyis egy kevésbé jó világot) foglal magában.¹²¹ A monások eseményeit a hajlam kapcsolja össze esetleges módon. Bár a megfelelő világ aktualizálása metafizikai értelemben nem szükségszerű, mégis bizonyos, mivel esetleges igazságai tévedhetetlen módon lettek meghatározva.¹²² Az aktuális világ elégséges alapjának tartalmaznia kell minden lehetséges világ diszjunktív szintézisét, valamint annak a választásnak az elvét, amely ezek közül az aktuális világ mellett dönt. Ez a tökéletesség elve, avagy a realitás maximális fokának elve, az összhangban lévő perspektívák vagy konjunktív szintézisek lehető legnagyobb számának elve és ezáltal a lehető leggazdagabb konnektív szintézis vagy világ elve.

A világ végtelenül osztható differenciális sorozatok konnektív szintézise, amely ugyanakkor mindig egy nézőpontra vonatkoztatva, egy monász konjunktív szintéziseként jelenik meg. Az esemény tehát minden esetben egy szubjektumra van vonatkoztatva: annyiban van esemény, amennyiben az egy individuummal történik. Az interszjektív eseményeket kifejező állításokat is vissza kell vezetni az egyes szubjektumokkal történő eseményeket kifejező igaz állításokra. A monász ablaktalan.¹²³ Nem a szubjektumok vannak benne egy eseményben, melynek véletlenszerű eljövetele által váratlanul új identitásra tehetnének szert, hanem fordítva, az események vannak benne egy szubjektumban, melynek individuális fogalmából azok – éppúgy az eljövendők, mint az elmúltak – bizonyosan levezethetők. Az elégséges alap az örökkévalóság, az eleve elrendelés vagy

¹²¹ Leibniz ötödik levele Clarke-hoz. I. k. 59–60.; A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről. I. k. 42, 44.; *Essais de theodicée sur le bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. In: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Vol. VI, 183–184, 254–255, 283, 321.; Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. Ford. Schmal Dániel. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*, 54, 59. (a magyar fordítás a *Teodicea* latin összefoglalása alapján készült).

¹²² Leibniz: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. I. k. 70.

¹²³ Lásd erről Liske, Michael-Thomas: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ford. Felkai Gábor. Typotex, Budapest, 2013, 90–92.

választás időn túli múltja. A szubjektum fogalmának konjunktív szintézise a többi végtelen számú vonatkozató szintézissel együtt Isten választása által eleve elrendelt és egymással harmonizált. Végső soron Isten lehetséges világokat elválasztó szintézise és a legjobb megvalósítása a szubjektumok konjunktív szintézisének és a világ konnektív szintézisének világon kívüli elégséges alapja. Noha Leibniznél mindhárom szintézist, azok együttes használatát megtaláljuk, mégis Isten eleve elrendelt választása mint elégséges alap az, ami a másik két szintézist determinálja. Egyúttal azonban feltételezi is azokat mint a lehetséges világok szintéziseit. A lehetséges világok szintézisei viszont a valóságos világ aktuálisan működő szintéziseinek logikai variációi.¹²⁴

¹²⁴ A három szintézisről Leibniznél lásd Deleuze, Gilles: *Logique du sens*. Minuit, Paris, 1969, 203–205. Ezt érintem a Deleuze-fejezetben.

ÍSVARAKRISNA

Ísvarakrisna a *szánkhja* filozófiát rendszerező mű, a *Szánkhja-káriká* szerzője. A *szánkhja* filozófia alapproblémája a személy (*purusa*) és a természet (*prakriti*) kapcsolata. A természet a részeinek kauzálisan egymáshoz kapcsolódó konnektív sorozataiként definiálható, míg a személy az, aki a természetet önmagára vonatkoztatja, vagyis a természet vonatkozásában egy konjunktív szintézist hajt végre. Amint látni fogjuk, ezt a szintetikus tevékenységet az „én-alkotó” (*ahankára*) önmagára vonatkoztatása és az elme (*manasz*) szintézise együttesen végzi el, amelyek az értelem (*buddhi*) által kötődnek a személyhez. A cél az, hogy a személy ráébredjen a természettől való függetlenségére, transzcendens eredetére, és ezáltal megszabaduljon szintetizáló tevékenységétől. A következőkben a *Szánkhja-káriká* fogalmi rendszerét tekintem át részletesebben. A szöveg értelmezésében elsősorban Ruzsa Ferenc e műről írt könyvét követem.

Ísvarakrisna bölcséletében a mérvadó megismerés három eszközt (*pramána*) fogadja el. A legbiztosabb a közvetlen tapasztalás, mely lehet érzéki vagy intuitív, ez utóbbi alatt értve azt a természetet a személytől megkülönböztető tapasztalást, mely a megszabaduláshoz vezet el. Amennyiben a megismerendő közvetlenül nem tapasztalható, a mérvadó megismerés eszköze a következtetés a jelről az általa jelzett, de nem tapasztalható dologra, például a megnyilvánult természetről a megnyilvánulatlan természetre. Amennyiben pedig a bizonyossággal járó megismerés következtetés által sem lehetséges – mert mondjuk az idők kezdetére vonatkozik –, akkor a mestertől kapott útmutatás, azaz a védikus források nyújthatnak ismeretet.¹²⁵

¹²⁵ Ísvarakrisna: *A számvetés megokolása*; Patandzsali: *Az igazság szövétneke*. Ford. Farkas Attila Márton, Teingl-Takács László. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest. 1994, 4–5.

A megismerés elsődleges tárgyai, az egymástól elkülönítendő alapelvek a természet (*prakriti*) és a személy (*purusa*).

A természet egy önfejlődő, önmagát létrehozó, autopoietikus folyamatként jelenik meg a tapasztalatban. Alapelve az, amit „a létező okozat tanának” (*szat-kárja-váda*) neveznek. E tan szerint a természet részeit alapvetően oksági viszonyok kapcsolják össze. *A természet maga nem más, mint oksági sorok rendszere, konnektiók sorozata.* Az oksági viszony alaptétele szerint az okozatban nincs semmi, ami ne az okból származna. A 6. vers a tant a következőképp foglalja össze.

Mivel a nemlétező nem alkot; mivel [megfelelő] anyagot veszünk; mivel nem jön létre minden;
mivel ami képes, képessége szerint alkot;
és az ok természetével bír: az okozat létező[ből ered].

Ruzsa Ferenc értelmezése szerint a vers a létező okozat tanának öt különböző aspektusáról számol be: 1. Minden, ami létrejön, valamely létezőnek az okozata.¹²⁶ 2. Az okozat specifikus anyagot igényel. 3. Ha nem volna szoros kapcsolat ok és okozat között, egy bizonyos okból akármi létrejönne. 4. A ható ok specifikus. 5. A tulajdonságok kontinuusak.¹²⁷ Larson az öt aspektust a következőképpen fogalmazza meg: „1. A nem-létező létrehozó-képtelensége miatt; 2. (megfelelő) anyagi ok szükségessége miatt; 3. minden dolog minden dologból eredésének lehetetlensége miatt; 4. mivel valami csak azt hozhatja létre, aminek létrehozására képes; 5. az ok természete miatt (avagy: mivel az okozat nem különbözik az októl).”¹²⁸ Összefoglalva, a tan azt mondja, hogy minden okozat alkotóelemei levezethetők valamilyen létező okból.

Ugyanakkor a létező okozat tana nemcsak a természet elemeire, hanem magára a természetre is vonatkozik, vagyis a természetnek is kell legyen oka. Mivel a tan szerint az okozat alkotóelemei levezethetők valamilyen létező okból, a megnyilvánuló természetből

¹²⁶ Lásd *Cshándógja-upanisad* VI.2.2: „Hogyan születhetett volna a létező a nemlétezőből?” (Ford. Főríz László. In: *Upanisadok II.* Filosz, Budapest, 2016, 198.)

¹²⁷ Ruzsa Ferenc: *A klasszikus szánkhja filozófiája.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 49–55.

¹²⁸ Larson, Gerald James: *Classical Samkhya. An Interpretation of its History and Meaning.* Delhi, 1979, 164–165. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája,* 52.

(*vjakta*) következtethetünk a megnyilvánulatlan természetre (*avjakta*) mint annak okára. Noha „finomsága miatt” a megnyilvánulatlan természet nem észlelhető, tulajdonságaira a hatásaiból következtethetünk. A megnyilvánuló (*vjakta*: nyilvánvaló, látható, kézenfekvő, itt: tapasztalható) okozott, mulandó, önmozgó, heterogén, részekkel bíró, kapcsolódó vagy másra utalt, illetve mástól függő (*ásrita*). A megnyilvánulatlan természet tulajdonságai ezzel ellentétesek: okozatlan, örök, mindent átható, mozdulatlan, homogén, egy, független (7. vers).¹²⁹ A *szánkhja* filozófiában tehát a megnyilvánuló természet eredete nem a személy, a *purusa*, hanem a megnyilvánulatlan természet. A megnyilvánuló és a megnyilvánulatlan együtt alkotják a természetet, a *prakritit*, melyet meg kell különböztetni a személytől, a *purusától*. A 9. vers szerint a *purusától* a *prakritit* elválasztó közös tulajdonságok a következők: három minőségből, *gunából* állnak; nem diszjunktak, azaz „nem elkülönültek”, összefüggők (*avivéki*); tárgyi, objektív jellegűek, melyeket az alany önmagára vonatkoztat (*visaja*); közösek, vagyis egy világhoz tartoznak, mindenki számára hozzáférhetőek (az érzéki és emlék-minőségek is!); tudattal nem rendelkezők (*acsétana*); valamint termékenyek, szaporodók (*praszava-dharmi*).¹³⁰ A *purusa* mindezen tulajdonságok ellentettje: nem rendelkezik a három *gunával*, elkülönült, alany (a tárgyat önmagára vonatkoztató), nem közös, tudat és terméketlen.¹³¹

A három *guna* a *szattva*, a *radzsasz* és a *tamasz*, melyek, amint láttuk, mind a megnyilvánuló, mind a megnyilvánulatlan természet alkotóelemeit képezik. Mindhárom *guna* egyszerre fizikai és pszichikai minőség. A természet alkotóeleme nem a szubsztancia, hanem

¹²⁹ „Oka van, nem örök, nem átha- / tó, tevékeny, nem egy, [másra] támaszkodó, jel [amiből következtetünk], / tagolt, mástól függő / a megnyilvánuló, a megnyilvánulatlan [ezek] ellentéte.” Uo. 56. Vö. *Cshándógja-upanisad* VI.2.1: „Kezdetben, kedves fiam, ez [a világ] csak a létező (*szat*) volt, egyedül, második nélkül.” (Ford. Fórizs László. In: *Upanisadok II*, 198.)

¹³⁰ Lásd az imént idézett *Cshándógja-upanisad* folytatását (VI.2.3.): „Azt gondolta [a létező]: »Legyek sokkák! Szaporodjak!«” (Ford. Fórizs László. In: *Upanisadok II*, 198.)

¹³¹ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 56–67. A 9. vers szövege: „Három-minőségű, elkülönületlen, tárgy, / közös, tudattalan, termékeny / a megnyilvánuló, ugyanígy a legfőbb [*pradhána*, a megnyilvánulatlan természet]; / a férfi [*punsz*, a személy] ezzel ellentétes, de olyan is.” Uo. 60. A megnyilvánulatlanhoz hasonló tulajdonságok: okozatlan, örök, mozdulatlan, független, homogén, következtetett. A megnyilvánulóhoz hasonló tulajdonság az, hogy a *purusa* sem egy (lásd később).

a minőség, akár homogén módon (megnyilvánulatlan természetként), akár heterogén módon (elkülönült tárgyakban) van jelen. A *szattva* könnyű, ragyogó, fénylő, megvilágító, értelmes, megfelelő, derűs, kívánatos. A *radzsasz* homályos, ingatag, viszálykodó, szenvedélyes, állhatatlan, taszító, mozgató. A *tamasz* sötét, súlyos, tömör, torlaszoló, csüggesztő, fékező. A három minőség viszonya egyszerre a harc a dominanciáért és az együttműködés. Együttműködésük lehet összekapcsolódás, támogatás, valamint egymásba alakulás. A három *guna* minden mozgás, változás és cselekvés eredője: a valóságos cselekvők a *gunák*, nem a *purusa*.¹³² Ruzsa szerint a három *guna* a megnyilvánulatlanban potenciálisan van jelen – ahogy maga a megnyilvánulatlan is potencialitás –, amelyek megfelelő körülmények között meghatározott módon aktualizálódnak a megnyilvánultban. „A potencialitás kategóriája teremti meg a tartalmas összefüggést az anyagi világ egyébként diszjunktnak tűnő összetevői között.”¹³³ Ez az az okban rejlő képesség, ami megalapozza az okozatot. Épp ezért a *purusa* nem lehet a természet oka, hisz – ahogy azt a 9. versben olvashattuk – a *purusa* terméketlen. Az ok maga a természet mint megnyilvánulatlan.¹³⁴ A 12. vers szerint a létező okozat tanából következik, hogy amennyiben a *gunák* a megnyilvánulóban jelen vannak, annyiban annak okában, a megnyilvánulatlanban is jelen kell legyenek.¹³⁵ Potenciális formájukban a *gunák* még nem váltak elkülönült tárgyakká, azaz nem nyilvánultak meg – és épp ennyiben alkotják az egységes és termékeny megnyilvánulatlant.¹³⁶ Ruzsa hangsúlyozza, hogy a megnyilvánulatlan jellemzőinek tudásához Ísvarakrisna nem valamilyen tekintély alapján jut el, hanem a létező okság tana és a megnyilvánult tulajdonságai alapján következtetéssel.¹³⁷

A 14. vers szerint a megnyilvánuló „a három minőségből és kiemelkedésükből (*szamudaja*) jön létre; / átalakulásukkal, mint a víz,

¹³² Uo. 67–81. Ruzsa a három *gunának* az „információ”, „energia” és „tehetetlenség” általános megnevezéseket adja. Eliade a *gunák* egyszerre pszichikai és fizikai jellegét a következő kifejezésekkel jelöli: a *szattva* fényesség és értelem, a *radzsasz* mozgási energia és mentális aktivitás, a *tamasz* statikus mozdulatlan-ság és pszichikus sötétség. Eliade, Mircea: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Európa, Budapest, 1996, 37–40.

¹³³ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 79.

¹³⁴ Uo. 88.

¹³⁵ „Mivel az ok tulajdonságai határozzák meg / az okozatot, a megnyilvánulatlanról is bizonyított.” Uo. 81–82.

¹³⁶ Uo. 89.

¹³⁷ Uo. 90.

/ az egyes minőséghordozók fajtája szerint”. Ezt a folyamatot nevezik úgy, hogy *guna-parináma*, vagyis „a *gunák* révén történő fejlődés”. A megnyilvánulatlan által magában foglalt potenciális *gunák* kiemelkedésük, vagyis egyensúlyuk megbomlása révén aktualizálódnak. A *szamudaja* egyszerre jelent felemelkedést, felkelést, összecsapást és összekapcsolást. Ha a szó jelentésének minden árnyalatára figyelünk, azt mondhatjuk: aszerint, hogy a három *guna* az összekapcsolódás és összecsapás milyen viszonyai szerint (azaz milyen dominancia-viszony szerint) emelkedik ki, más és más minőséget mutat az elkülönült tárgyakban.¹³⁸ Például aszerint, hogy a fénylő *szattva*, a homályos *radzsasz* vagy a sötét *tamasz* a domináns elem, a víz mutatkozhat simának, viharosnak vagy köddel fedettnek.¹³⁹

A 15. versben azt olvassuk, hogy mivel minden összetett dolog valamilyen rajta kívüli célt szolgál, ami funkcionálisan összefogja, a három minőségből álló természet (beleértve a megnyilvánulatlan természetet) is valamilyen transzcendens cél, valamilyen nem-természeti egység érdekében jött létre. Ez pedig nem más, mint a *purusa*, a személy, aki szemléli a természetet, de nem eleme annak, és nem vesz részt benne tevőlegesen: „elkülönült”, transzcendens.¹⁴⁰

¹³⁸ Uo. 84, 90–91.

¹³⁹ A *Szánkhja-szaptati-vritti* említi a víz-hasonlatot: „Mint az egyetlen víz a Himalájában hó-természetűvé alakul; mint a cukornád nedve cukorlé-, karamell-, barnacukor-, cukorka-, nyerscukor-, sziruptermészetűvé alakul; mint a tej savó-, aludttej-, tejföl, vaj-, ghí-, tejszín-, író-, sűrített tej-természetűvé alakul: ugyanígy az egyetlen megnyilvánulatlan a magunk vonzásában értelem-, énség-, csakaz-, erő-, elem-természetűvé alakul; a lények vonatkozásában isten-, gandharva-, jaksa-, rákszasza-, ős-, ördög-, ember-, barom-, vad-, madár-, csúszómászó-, növény-természetűvé alakul, az égiek vonatkozásában hideg-, hőség-, szél-, felhőszakadás-természetűvé alakul.” Uo. 91.

¹⁴⁰ Gaudapáda kommentárja: „Ahogyan az ágy, mely felsorolva matrac, lábak, zsinórzat, gyapottakaró és párna együttese, más célját szolgálja; hiszen nincs az ágynak öncélja, hiszen tagjainak (matrac stb.) egyáltalán nincs semmi dolguk egymással. Ebből értjük meg: van egy személy, aki az ágyba fekszik.” Wilson, Horace Hayman: *The Sankhya Karika with the Bhasya or Commentary of Gaudapada*, Oxford, 1837, 16–17. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 93–94. Larson szerint az érv lényege, hogy ha a három alkotóból állót célja tekintetében pusztán egy újabb három alkotóból állóra vezetnénk csak vissza, vagyis egy halmazt egy újabb halmazra, az végtelen regresszushoz vezetne, hisz célja (funkcionális összefüggése) tekintetében azt is vissza kellene vezetni egy további halmazra stb. Ezért ami végett a három minőségű van, az attól különböző kell legyen. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Ed. Karl Potter. IV. *Samkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Ed. Gerard James Larson, Ram Shankar Bhattacharya. Princeton, 1987, 155–156. Idézi Ruzsa: *A klasszikus*

A *Juktidipiká* szerint „a *gunák* úgy rendeződnek el okozati sorokba, hogy a személy célja teljesüljön”.¹⁴¹ Ám szemben a Sankara által is képviselt *advaita védántával*, a *szánkhja* filozófia szerint nem egyetlen univerzális átman (*Brahman*) létezik, hanem sok elkülönült „monadikus” *purusa*. Mivel a személy nem része a közös természetnek, a személyek egymástól is elkülönültek, nem állnak semmiféle viszonyban.¹⁴² Mármost a probléma az, hogy ha a *purusát* megfosztjuk minden minőségtől, és tartalom nélküli tiszta tudatként határozzuk meg, akkor nincs semmi, ami alapján elkülöníthetnénk azt más *purusáktól*: az elkülönítés valamilyen minőségbeli kritériumot feltételez. Másrészt viszont ha egyetlen *purusa* volna, akkor nem volnának lehetségesek a természet különböző egyéni szemléletei, mindenki ugyanazokat a minőségeket (tárgyakat, érzeteket stb.) szemlélné. Vagyis Ísvarakrisna számára a személyek elkülönültségét a természetre irányuló elkülönült szemléletük bizonyítja. A sok *purusa* létének bizonyítását és a *prakritivel* való kapcsolatát a 16–19. versek foglalják össze:

Mivel a születés, a halál és a szervek
személyre szabottak, és nem egyszerre cselekszünk,
bizonyított, hogy sok személy van;
valamint, mivel a három-minőségű ellentéte.

szánkhja filozófiája, 94–95. Ennek kapcsán a *Bribadáranjaka-upanisad* II.4.5 helye idézhető (amit megismétel a IV.5.5): „Nem a férj szeretetétért kedves a férj, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a férj. Nem a feleség szeretetétért kedves a feleség, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a feleség. Nem a gyermekek szeretetétért kedvesek a gyermekek, hanem az Önmaga szeretete miatt kedvesek a gyermekek. Nem a vagyon szeretetétért kedves a vagyon, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a vagyon. Nem a papi hatalom szeretetétért kedves a papi hatalom, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a papi hatalom. Nem az uralkodói hatalom szeretetétért kedves az uralkodói hatalom, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves az uralkodói hatalom. Nem a világ szeretetétért kedves a világ, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a világ. Nem az istenek szeretetétért kedvesek az istenek, hanem az Önmaga szeretete miatt kedvesek az istenek. Nem a teremtmények szeretetétért kedvesek a teremtmények, hanem az Önmaga szeretete miatt kedvesek a teremtmények. Nem az egész mindenség szeretetétért kedves az egész mindenség, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves az egész mindenség.” (Ford. Főríz László. In: *Upanisadok* II, 48, vö. 95–96.)

¹⁴¹ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 95.

¹⁴² Eliade: *A jóga*, 52.

És ez az ellentét
bizonyítja, hogy e személy szemtanú,
elkülönült, semleges,
látó és nem cselekvő.

Hozzá kapcsolódván
a tudattalan jel tudatosnak látszik;
s ugyanígy, bár a minőségek cselekszenek,
cselekvőnek látszik a passzív.

A személy és a legfőbb [*pradhána*, a természet]
kapcsolata mindkettejüknek olyan,
mint a bénáé s vaké; célja
a látás és az elkülönülés. Ez okozza a teremtést.¹⁴³

A *purusa* „szemtanú” (*száksin*), passzív szemlélő, tudat, ami nem rendelkezik minőségekkel, elkülönült (*vivéka*), azaz nem köthető testhez, továbbá nem a *prakriti* cselekvő alanya, hisz maguk a *gunák* nyilvánulnak meg bizonyos feltételek között cselekvésként; de még csak nem is a természetet érző alany, vagyis semleges, közömbös, közönyös (*madhja-sztha*, közepén álló).¹⁴⁴ A természet célja a *purusa*, kettőjük kapcsolódásának célja pedig a *purusáról* való tudás, a „látás és elkülönülés”. Az elkülönülés feltétele a kapcsolódás: ahhoz, hogy a „béna” *purusa* és a „vak” *prakriti* elkülönültsége megismerhetővé váljon, a kettő kapcsolódási pontján kell elhelyezkednünk.¹⁴⁵ Más

¹⁴³ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 97, 101.

¹⁴⁴ *Szánkhja-szaptati-vritti*, 34.: „Amint azt a szerzetes a perlekedő városiaknak olykor megmondja: »te helyesen cselekedtél, te nem helyesen« – vajon így van ez a személlyel is? Erre a válasza a »semlegesség«; nincs neki senkivel dolga, hiszen közönyös.” (Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 103.) „A *purusa* közönyösen szemléli az *aszmitá* (az én) szenvedésteli pillanatainak láncolatát.” (Eliade: *A jóga*, 51.)

¹⁴⁵ Lásd Gaudapáda kommentárját: „Ahogyan egy béna és egy vak – ezek ketten, magatehetetlenül járván az erdőben, mivel a karavánra rablók csaptak le s a balsors elszakította őket rokonaiktól, erre-arra; mentükben közel értek egymáshoz. Ekkor ők, lévén közös nyelvűek, bizalommal kapcsolatra lépnek, látás és menés végett. A vak még vállára is emeli a bénát, az így rajta ülő béna mutatja az utat: ezen megy a vak, és a béna is, a vak vállán ülve. Ugyanígy, a személyben megvan a látás képessége, mint a bénában, de nem a cselekvésé; a legfőbbben megvan a cselekvés képessége, mint a vakban, de nem a látásé. Ahogyan pedig ez a béna és vak, céljukat elérve, elválnak, amint a kívánt helyre eljutnak, úgy a legfőbb is, a személyt megszabadítván, elfordul [tevékenységét beszünteti], a

szóval ahhoz, hogy a személy megismerje saját transzcendenciáját a természethez képest, először magára kell vonatkoztatnia azt. Ugyanakkor épp a természet és a személy illetén kapcsolatából (*szanjóga*) ered az a látszat, hogy a *gunák* megnyilvánulása mögött van egy cselekvő és érző alany, éspedig a *purusa*. Ekkor a minőségek megnyilvánuló nem tudatos jelei (*acsétana lingam*) tudatosnak (*csétana*) látszanak (pl. a minőségekből felépülő fájdalom úgy jelenik meg, mint a személy fájdalma).¹⁴⁶

A hímnemű *purusa* és a nőnemű *prakriti* kapcsolatának okozata a teremtés (*szarga*, kiömlés, kibocsátás).¹⁴⁷ Persze itt nem a megnyilvánuló természet keletkezéséről van szó, hisz annak oka a megnyilvánulatlan természet. Inkább arról a folyamatról, ahogyan egy *purusa* a létforgatagban a *prakriti*hez kapcsolódik abból a (tudott vagy nem tudott) célból, hogy elkülönüljön tőle.¹⁴⁸ Egy olyan oksági folyamat ez, mely egyszerre „természeti” és „személyes”, „kozmológiai” és „pszichológiai” jellegű, a két aspektus együtt van jelen. Ezt a folyamatot foglalja össze a 20. vers:

A természetből a nagy, abból az énség,
abból a tizenhatos csoport,
ama tizenhatosból is
ötből az öt elem.

A vers a *prakriti* és a *purusa* kapcsolódása folytán létrejövő huszonhárom *tattva* – lényeg vagy összetevő – okozati kapcsolódásá-

személy pedig, a legfőbbet meglátván, elkülönültségbe vonul: céljukat elérve elválnak.” Wilson: *The Sankhya Karika with the Bhasya or Commentary of Gaudapada*, 19–20. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 106–107.

¹⁴⁶ „A fájdalom csupán addig létezik, amíg a tapasztalat a purusával, az Énnel azonosnak tekintett emberi személyiségre vonatkoztatódik. [...] Amint felfogtuk, hogy az Én szabad, örökkévaló és tétlen, akkor törjön bár ránk fájdalom, érzelem, akarat, gondolat vagy akármí; nem tartozik többé hozzánk. Törvények vezérelte kozmikus tényhalmazt alkotnak ezek, s noha persze valóságosak, valóságuknak semmi köze a *purusához*.” (Eliade: *A jóga*, 47.) „A szánkhja nem megszünteti a fájdalmat, hanem tagadja azt mint valóságot, cáfolván, hogy valódi kapcsolatot létesíthet az Énnel. A szenvedés kozmikus tény lévén megmarad, csak jelentőségét veszti.” (Uo. 55.)

¹⁴⁷ Gaudapáda: „Ahogyan a nő és a férfi (*purusa*) kapcsolatából létrejön a gyermek, úgy a legfőbb és a személy (*purusa*) kapcsolatából létrejön a teremtés.” Wilson: *The Sankhya Karika with the Bhasya or Commentary of Gaudapada*, 20. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 107.

¹⁴⁸ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 107–108.

nak, keletkezése folyamatának összefoglalását adja. Az első, ami a *prakriti*ből a kapcsolódás folytán létrejön, a „nagy” (*mahat*, eredetileg valószínűleg *mahat átman*, „nagy lélek”). A „nagy” az értelem (*buddhi*) szinonimája. Az értelmet a következő vers az alábbi módon határozza meg:

Az értelem felfogás.

Érény, tudás, szenvedélymentesség, uralom

a való-jellegű [*szattva*] formája;

a sötét-jellegű [*tamasz*] pedig ennek ellenkezője.

Az értelem meghatározása az *adhjavaszája*, ami jelenthet meghatározást, elhatározást, ítéletet, fogalmi megragadást, felfogást, megbizonyosodást, illetve tudatos elkülönítést. A természet részeként az értelem is a három *guná*ból épül fel. A második sorban felsorolt formák abban az esetben jellemzik, ha a *szattva* minőség a domináns, míg a *tamasz* dominanciája esetén mindezek ellentéte (vétség, nem-tudás, szenvedélyesség, az uralkodásra való képtelenség) jellemzi.¹⁴⁹ Az értelem a *prakriti* azon része, mely a *purusá*hoz való kapcsolódás során először jön létre, és így legközelebb áll hozzá. A *buddhi* az, ami képes „tudatosan elkülöníteni” a *purusát* a *prakrititől*. A *buddhi* a természet azon eleme, mely – a személy fogalmi megragadása és elkülönítése által – képes transzcendálni a természetet és így önmagát is. Mindez a „szattvikus”, tudással rendelkező értelemre igaz. Ami viszont a „tamaszos” értelmet mint „nem-tudást” a másik irányba, a felé a látszat felé vezeti, hogy a személy a természettel összekapcsol, az az a *tattva*, ami belőle másodikként létrejön: az *ahankára*. A 22. vers az *ahankára* következő definícióját adja:

Az énség a sajátítás

Belőle kétféle teremtés fakad:

A tizenegyes csoport

valamint a „csak-az” ötös is.

Az *ahankára* szó szerint én-alkotó. Ruzsa szerint az *ahankára* „magunkra vonatkoztatás, pszichéhez / testhez / világhoz kötődés”.¹⁵⁰ Az

¹⁴⁹ Uo. 118–119. Ez némiképp azért meglepő, mert a szenvedélyt (*rága*) általában a *radzsasz*-minőség uralomra jutásából eredeztetik. Uo.

¹⁵⁰ Uo. 122–123.

ahankára az, ami a természet oksági sorait, konnekcióit (beleértve a *gunákból* felépülő cselekedeteket, érzéseket stb.) önmagára vonatkoztatja. Az *ahankára* a felelős azért, hogy a minőségekből felépülő fájdalom az én fájdalomként jelenik meg. Vagyis az *ahankára* az alapja annak az illúzióknak, hogy a személy a természetet önmagára vonatkozó énként mutatkozik meg, vagyis „nem elkülönült” módon.

Amint olvashattuk, az *ahánkárából* a 20. vers szerint „tizenhatos csoport”, a 22. vers szerint pedig „tizenegyes csoport, valamint a »csak-az« ötös” ered. A „tizenegyes csoport” a pszichét felépítő tizenegy *indrija*, aktív képesség: az öt érzék (*dnyánéndrija*), az öt cselekvőerő (*karméndrija*) és az elme (*manasz*).¹⁵¹ Az, amit pszichének nevezhetnénk, voltaképp a *buddhiból*, az *ahánkárából*, a *manaszból*, valamint az öt érzékből és öt cselekvőerőből áll. Az első három a psziché „belső szerve” (*antah-karana*), voltaképp formáló elve. A tíz aktív képesség a „külső szerv”: az öt érzék, ami az anyagot szolgáltatja a formáló elv számára, és az öt cselekvőerő, ami megszerzi és megtartja a megformált anyagból azt, amire szükség van. A 33. vers szerint a „háromrétű” belső szerv a kapus, míg a külső szerv a kapu az érzéki természetre.¹⁵² Az öt cselekvőerő „a beszéd, kéz, láb, végbél és öl” (24b), vagyis a kommunikáció, a magunkhoz vétel, a mozgás, az eltávolítás és a szaporodás.¹⁵³ A *manaszról* a 25. versben olvashatunk.

¹⁵¹ A levezetés eredete, egyszersmind a szánkhja rendszerének egyik legfontosabb forrása a *Katha-upanisad* I.3.10–11: „Az erőkön [*indrija*] túl vannak a tárgyak [*artha*], / és a tárgyakon túl az elme [*manasz*], / az elmén túl pedig az értelem [*buddhi*], / az értelen túl a nagy lélek [*átma mahá*]. / A nagyon túl a megnyilvánulatlan [*avjakta*], / a megnyilvánulatlanon túl a személy. / A személyen túl nincsen semmi: / ez a cél, ez a legvégső út.” Lásd még *Katha-upanisad* II.3.7: „Az erőkön túl van az elme, / az elmén túl a legfelső való [*szattva*, a *buddhi* szinonimája], / a való fölött a nagy lélek, / a nagy fölött a legfelső megnyilvánulatlan.” (Ford. Ruzsa Ferenc.) A legfontosabb különbség – az *ahankára* megjelenése mellett –, hogy a *Katha-upanisad*-ban a *buddhi* és az *átma mahá* két külön *tattvát* jelölt, míg a *Szánkhja-kárikában* egymás szinonimái. (Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 115–116.) Az *upanisad* folytatásában az is kiderül, hogy a *buddhi* képes arra, hogy a személyt meglássa: „Ez az összes lényben benne rejtező átman [= *purusa*] / nem válik láthatóvá. / A finom látásúak látják meg, / rendkívüli mértékben kifinomult / értelmük (*buddhi*) révén.” I.3.12. (Ford. Pál Dániel. In: *Upanisadok I.* Filosz, Budapest, 2016, 165.)

¹⁵² Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 136.

¹⁵³ Uo. 130.

Mindkettejük jellegével bír az elme; formatív [*szankalpaka*] és erő, hasonló feladata miatt. A minőségek átalakulásának különbsége miatti [e] sokféleség, valamint külső [tárgyaik] eltérése miatt.

Gaudapáda kommentárja szerint az elme „rendezi az érzékek tevékenységét, de a cselekvőerőkét is – ezért »mindkét-jellegű az elme«, s mivel összerendez, »összerendező« [*szankalpaka*]”.¹⁵⁴ Az elme az érzékek és a cselekvőerők „csatlakozási pontja, koordinátora a pszichében”, „az erők működésének összehangolása, az egyes érzetadatok egységes képpé formálása, képzetalkotás”.¹⁵⁵ Ám az elme nem csupán a tíz aktív képesség csatlakozási pontja, hanem e „külső” képességek és a psziché „belső szerve”, formáló elve (a *buddhi* és az *ahankára*) közötti csatlakozási pont is. A *manasz* a különféle aktív erők szintézise, mely az *ahankára* által az énrre vonatkoztatja azokat mint egységes tapasztalatot. *A psziché két formát adó összetevője, az önmagára vonatkoztató ahankára és a koordináló manasz együtt alkotják a tapasztalat konstitutív elvét, vagy ha tetszik, „az apperpció szintetikus egységét”, az önmagára vonatkoztató konjunktív szintézist.* Továbbá az elme nemcsak szintetizálja az érzéktárgyakat, de meg is őrzi e szintéziseket, azaz emlékezetként is működik.¹⁵⁶ Ebből következően a *manasz* a hordozója annak a megőrzött érzetminőségekből és tettekből (*karma*) álló finomtestnek (*szüksma-saríra*, a *Szánkhja-kárikában linga*) is, ami a „lélekvándorlás”¹⁵⁷ folyamán megmarad. Ez az elme által hordozott finomtest vándorol újabb és újabb testbe, amely a megőrzött „tett-csírák” (*vászaná*) vagy „lennyomatok” (*szanszkára*) okozata a *karma* törvénye szerint.¹⁵⁸ A „lélekvándorlás” alanya tehát nem a *purusa*, csak célja az.

¹⁵⁴ Wilson: *The Sankhya Karika with the Bhashya or Commentary of Gaudapada*, 24. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 127.

¹⁵⁵ Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 126–127.

¹⁵⁶ Erre utal a vers *Szánkhja-vritti-* és *Juktidipiká*-féle szövegváltozata: „Köztük formatív az elme; / s ez mindkétfelé besorolt érzék. / Belső, [mert] tárgya háromidejű; / ezért mindkétféle viselkedésű.” A három idő a múlt, a jelen és a jövő, vagyis az elme nemcsak érzékel, hanem vissza- és előre is tekint. Lásd még a 31. verset. Uo. 128–129.

¹⁵⁷ Helyesebben: finomtest-vándorlás.

¹⁵⁸ A megőrzött finomtest természetesen magába foglalja a psziché belső szervét is (hisz különben nem tudna kapcsolatba lépni a *purusával*, ami a voltaképpeni célja). Lásd a 35. verset: „Előbb született, nem ragaszkodik; / a »nagy«-tól

Eddig az *ahankárából* eredő tizenhatos csoportból tizenegy elemet tisztáztunk (ezek a tíz aktív képesség és az elme). A „csak-az» ötös” az öt *tanmátra* vagy érzetminőség, az öt érzék tárgya: a hang, az érintés, a szín, az íz és a szag. Ezeket nevezik finomelemeknek. A 38. vers szerint a finomelemből vagy érzetminőségekből keletkezik az öt durvaelem (*bhúta*), melyből a psziché érzékei és cselekvőerői számára adódó természet (beleértve saját testét) felépül: a föld, a levegő, a víz, a tűz és az éter. Az érzékek tárgyai tehát az érzetek finomelemei és az általuk alkotott durvaelemek, melyek egyszersmind a három *guna* megnyilvánulásai.¹⁵⁹

Összefoglalva, a személyhez kapcsolódó természetet alkotó 23 *tattva* a psziché belső szervének három összetevője (az elkülönítő értelem, az önmagára vonatkoztatás és a szintetizáló elme), az öt érzék és annak öt érzéktárgya, a belőlük felépülő öt elem, valamint az öt cselekvőerő. Mindezek célja a *purusa* elkülönített megismerése, vagyis annak megismerése, hogy e *tattváknak* a személy nem alanya. Ez az „elsőszülött” *buddhi*, az értelem feladata. Ahogy a 34. vers fogalmaz:

Mivel az összes tapasztalást
az értelem teljesíti a személynek,
ugyanő fel is ismeri viszont
a „legfőbb” és a személy közti finom különbséget.

A természet közvetlenül az értelmén keresztül kapcsolódik a személyhez. Ezért egyedül az értelem az, ami egyrészt a *tattvákat* alkotó egész oksági láncolatot, másrészt ezek elkülönültségét a *purusától*

a finom[elemek]ig terjedőleg rögzült; / vándorol tapasztalás nélkül / állapotait felöltve a jel [*linga*].” Uo. 144–147.

¹⁵⁹ Ísvarakrisna nem tisztázza az érzetminőségek és az elemek közötti oksági kapcsolatot. Az ezzel kapcsolatos különböző elméletek igencsak heterogének. Léteznek egy-az-egyben megfeleltetések, de kifinomultabb formában az elemek az érzetminőségek valamilyen kombinációit jelentik. Például a *Máthara-vritti* és a *Vácsaszpati* szerint hangból lesz az éter, hangból és érintésből a levegő, hangból, érintésből és színből a tűz, a hang-érintés-szín-íz kombináció adja a vizet, az öt érzék együtt pedig a földet. (Uo. 140–141.) Érdemes még egyszer hangsúlyozni azt a különbséget, hogy míg a három *guna* megnyilvánulásaként leírt kozmogónia az önmagában vett, elkülönített *prakriti* keletkezését írja le, addig a 23 *tattva* oksági sora a személlyel összekapcsolódó természet létrejövetelének kozmológiai-pszichológiai kifejtése.

felismerheti.¹⁶⁰ A felismerés pedig elfordítja a *buddhit* a természetet a személyre vonatkoztató *ahankárától*, és így megszabadít a nem-tudástól és a látszatoktól. Az értelem elveszti *tamasz*-jellegét és *szattva*-jellegűvé válik, ahogy átítatja a személy transzcendenciájának ismerete.¹⁶¹

Ameddig viszont a *purusa* és a *prakriti* közötti bármilyen kapcsolat fennmarad, ameddig az *ahankára* valamilyen módon a személyre vonatkoztatja a természetet, addig elfedi a személy elkülönültségét, és aláveti magát a természet oksági törvényeinek, vagyis a mulandóságnak, s osztályrésze a szenvedés. Ahogy a 40. vers fogalmaz:

Benne az öregség és halál okozta
szenvedésre jut a tudatos személy;
a jel megszűntéig
ezért a szenvedés belső valónkból fakad.

A jel, a *linga* az a finomtest, amit az *ahankára* a *purusára* vonatkoztat, mint az ő finomtestét (érzeteit, emlékeit stb.), az ő „lelkét”. A szenvedéstől való megszabadulás feltétele e jelnek az értelem általi megszüntetése, a *purusa* elkülönítése a finomtesttől, mindattól, amit addig az *ahankára* önmagára vonatkoztatott. E folyamatot mutatja be a 45. vers:

Ekképp a lényegek [*tattva*] feletti elmélkedésből:
„Ez nem vagyok; nem az enyém; én nem [ez vagyok]”, maradéktalan
ellentétmentessége miatt teljesen tisztá
elszigetelő tudás jön létre.¹⁶²

¹⁶⁰ Uo. 138.

¹⁶¹ A már idézett központi jelentőségű *Katha-upanisad* egyik verse (I.3.13) azt mondja, hogy miután a *buddhi* felismerte a *purusát*, az oksági lánc megfordul, és a látó fokozatosan visszavonja önmagába annak elemeit. „A bölcs ember húzza vissza beszédét az elméjébe, / elméjét értelmébe [*dnyánátman=buddhi*], értelmét a hatalmasba húzza vissza, / azt pedig a békeséges átmanba [*sántátman*].” (Ford. Pál Dániel. In: *Upanisadok I*, 165.)

¹⁶² Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 158.

Az elszigetelő tudás hatása pedig az, hogy a természet, minthogy elérte célját, (az adott *purusa* tekintetében, annak halálával) „beszűnteti tevékenységét”, és „visszavonul”.¹⁶³ Ahogy az 50. vers fogalmaz:

Mikor a test már szétesett,
célját teljesítve a legfőbb visszavonult;
mind teljes, mind örökös
elszigeteltséget nyer.¹⁶⁴

A *purusa* elkülönültségének tudásával megszakad az oksági láncolat, és ezzel a *karma* törvénye a megszabadult vonatkozásában érvényét veszti. Vagyis halála után finomtestének nem kell már egy újabb durvatestbe vándorolnia, hisz finomtestétől (is) elszigetelődött. Amíg él, persze még alá van vetve a korábbi tetteiből származó következményeknek, de a sort nem folytatja tovább. A 49. vers metaforája szerint a tovább nem hajtott kerék ugyan fokozatosan leáll, de még lendületéből fakadóan egy ideig forog.

A tudás teljes megszerzése után
mikor az erény stb., oktalanná lett,
a „rarakatok” [*szanszkára*] hatására,
mint a kerék forgását, megtartja testét.¹⁶⁵

A kérdés mármost az, hogy ki a megszabadulás alanya. Az elkülönítő tudást a *buddhi* szerzi meg a *purusáról*, vagyis a tudás még mindig a természethez kapcsolódó személy tudása az elkülönült személyről, és ezzel (látszat)önmaga megszüntetése, „visszahúzódása” a természetbe. Másrészt a természet önmagában tudattalan, csak a *purusa* szemlélete által lehet tudata e kapcsolatról. A *purusa* viszont pusztán passzív szemlélő, nem része a természetnek, így nem is szabadulhat meg tőle. Azaz a természethez kapcsolódó tudat a felismerés által nem annyira megszabadul, mint inkább megszűnik. A 44. vers szerint:

¹⁶³ „Ahogy, a közösségnek bemutatván, / a táncosnő abbahagyja táncát, / ugyanúgy, a személynek magát / megmutatván, a természet is beszűnteti tevékenységét. / A természetnél érzékenyebb / nincsen, úgy hiszem, / ki, »Meglátott!« – [kiáltva szégyenében,] többé / nem kerül a személy színe elé.” (47–48.) Uo. 160.

¹⁶⁴ Uo. 162.

¹⁶⁵ Uo. 157.

Ezért nincs is megkötve,
nem szabadul, nem is vándorol senki;
A külön-külön befogadó ter-
mészet vándorol, kötődik és szabadul.

A megszabadulás a *purusa* örök szabadságának tudatosulása. A természet az tehát, ami megszabadul – a természettől. Az egész természeti folyamat célja voltaképp a megszabadulás attól a kapcsolódástól, amit maga a természet és a személy hoz létre. E paradoxont a 41. vers igyekszik feloldani:

Ahogy a sóvárgás megszüntetése végett
kezd a köznép tevékenykedni,
ugyanúgy a személy szabadulása végett
kezd a megnyilvánulatlan működni.

A természet oksági viszonyainak célja tehát a személy és a természet közti sóvárgás megszüntetése, amely sóvárgás a „teremtés”, a *szarga* alapja.¹⁶⁶ A *Jukti-dīpiká* e sóvárgást a következőképp értelmezi: „A »legfőbb« és a személy sóvárog az egymáshoz kapcsolódásra, mivel rendelkeznek a láthatóság, illetve látás képességével, s ezek a másik nélkül céltalanok. A köznapi életben is azt látjuk, hogy az emberek a sóvárgás megszüntetése végett, az elnyugvásért kezdenek tevékenykedni, ugyanígy a legfőbb is az elnyugvásért kezd tevékenykedni.”¹⁶⁷ A sóvárgás tárgya a cél, amit viszont csak a *purusa* és a *prakriti* kapcsolódása, együttese adhat. Más kérdés, hogy e kapcsolódás adja azt a problémát is, amelynek megoldása-megszüntetése a cél. Továbbá nem világos, ki tekinthető e sóvárgás tulajdonképpeni alanyának. Amennyiben a természet és a személy elkülönültségükben céltalanok és egymás iránt sóvárgók, mint a látás és a láthatóság, akkor a valódi, hiány nélküli teljesség a kettő kapcsolódása – de egyúttal ez az a probléma is, amit meg kell oldani, azaz meg kell szüntetni. Más szóval a személy immanens-természeti működése a *prakriti* önmagára vonatkoztatása. Ám a személyből levezetett természet egyben a konjunktív szintézis egyoldalú kieme-

¹⁶⁶ „Ahogy a borjú növekedése végett / indul meg a tudattalan tej, / ugyanúgy a személy szabadulása végett / indul meg »a legfőbb« tevékenysége.” (43.) Uo. 156.

¹⁶⁷ Kumar, Dr. Shiv – Bhargava, Dr. D. N.: *Yuktidīpikā*, Delhi, 1990–1992, II. kötet, 384. Idézi Ruzsa: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, 155.

lését, transzcendens ideáját jelenti. A személy mint transzcendens eredet pedig a *prakriti*től való elkülönültségben nyilvánul meg. Ám a transzcendens eredet mint cél feltétele a transzcendens idea, ennek feltétele pedig az immanens működés. A személy csak azáltal jelenhet meg transzcendens célként, a probléma megoldásaként, hogy a természetet (az érzékeket, cselekvőerőket, elemeket) konjugáló szintézisként határozza meg magát, e szintézist (*manasz*) a természet konnektív szintéziséből kiemeli, és önmagát mint e szintézis elvét (*ahankára*) az értelem (*buddhi*) által *purusa*ként transzcendálja.

SCHOPENHAUER

Schopenhauer számára Kant alapvető teljesítménye annak felmutatása, hogy a szemléleti (térbeli, időbeli, kauzális) világ pusztá képzet, a szubjektum képzete, az appercepció szintetikus egysége, melynek meg kell feleljen egy magában való dolog, amely e szintézist végrehajtja. Ez a magában való dolog nem más, mint az akarat.¹⁶⁸

Ahogy azt Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című fő művében kifejti, gondolkodás és ismeret tárgya alapvetően két dolog lehet: akarat (*Wille*) és képzet (*Vorstellung*). „Az akaraton és a képzeten kívül semmi sem ismert, nem is gondolható számunkra.”¹⁶⁹ A képzet megismerés (*Erkenntnis*) tárgya, a megismerés számára való képzet. „Minden, ami a megismerés számára létezik, csak a szubjektumra vonatkoztatott objektum, a szemlélő szemlélete, egyszóval képzet.”¹⁷⁰ Az objektum az, ami megismert, vagyis minden objektum előfeltételez valamilyen szubjektumot, aki az objektumot

¹⁶⁸ Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Osiris, Budapest, 2002, 163–164. Szemben a német idealisták kísérleteivel, Schopenhauer szerint jelenség és magában való, képzet és akarat között semmilyen szintézis nem lehetséges. (Uő: *Az ideálisról és a reálisról szóló tan*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995, 36–51.) A Schopenhauer számára központi kanti szöveghely: „míg a természetfogalom a maga tárgyait a szemléletben jeleníti meg, de nem mint magukban való dolgokat, hanem mint pusztá jelenségeket, addig a szabadságfogalom a maga objektumában egy magában való dolgot jelenít ugyan meg, de ezt nem a szemléletben teszi.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris–Gond, Budapest, 2003, 83. Lásd még uő: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 442–445. Idézi Schopenhauer, Arthur: Kant filozófiájának kritikája. In: *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*. Ford. Kurdi Imre. L'Harmattan–Könyvpont, Budapest, 2013, 288.)

¹⁶⁹ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 148.

¹⁷⁰ Uo. 33.

képzetként önmagára vonatkoztatja. Az objektum csak valamilyen szubjektum vonatkoztatásának elemeként létezik. Az önmagára vonatkozó szubjektum az, „ami mindent megismer, de semmi nem ismeri meg”.¹⁷¹ A megismerés szubjektuma, minden képzet korrelátuma az appercepció szintetikus egysége, „minden képzetünk szférájának kiterjedés nélküli centruma, ahová képzetünk sugarai konvergálnak”.¹⁷²

A megismerés *a priori* formáit Schopenhauer *Az elégséges alap tételének négyszeres gyökeréről* című írásában tárgyalja részletesen. Az elégséges alap tétele (*Satz vom zureichenden Grunde*), mely minden képzet közös formáját állapítja meg, azt mondja ki, hogy „a megismerőképeségünk legbensőbb lényegéből fakadó szükségyszerűség következtében muszáj összekapcsolnunk egymással valamennyi objektumunkat, vagyis képzetünket”.¹⁷³ Az objektumok közötti konnekciók kauzális viszonyokként jelennek meg, ami szintén a megismerőképeségből ered. A világ mint képzet nem más, mint e kapcsolatoknak a szubjektum számára megjelenő láncolata. „A kauzalitás törvénye [*Gesetz der Kausalität*] kapcsolja össze egymással a tapasztalati valóság komplexumát alkotó, átfogó képzetben megjelenő egyes objektumokat abban a tekintetben, hogy mikor kezdődnek és mikor fejeződnek be bizonyos állapotaik, vagyis az idő múlásának iránya mentén.”¹⁷⁴ Az ok minden esetben objektumok térbeli helyzetéből, mozgásából, formájából és minőségéből felépülő egész, egy teljes állapot, amely kiváltja a szabályszerűen rá következő teljes állapot, az okozat bekövetkezését. A kauzalitás időben egymásra következő materiális állapotok között létrejövő szükségszerű kapcsolat, „kauzálnexus” (*Kausalnexus*). Az ok időben megelőzi az okozatot, a kölcsönhatás ellentmondásos fogalom. Az oksági láncolat változások kezdet nélküli szakadatlan nexusa (vagyis nem létezik sem első ok, sem önmagát okozó ok). A kauzalitás törvénye transzcendentális törvény, azaz minden lehetséges tapasztalatra érvényes olyan *a priori* ismeret, amely ok és okozat között szükségszerű kapcsolatot teremt.¹⁷⁵ „A világ összes története – a legnagyobbtól kezdve egészen a legkisebbig – szükségképp bekövetkező dolgok szigorúan

¹⁷¹ Uo. 35.

¹⁷² Schopenhauer: Kant filozófiájának kritikája. I. k. 226–227.

¹⁷³ Schopenhauer: Az elégséges alap tételének négyszeres gyökeréről. In: *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*, 105–106.

¹⁷⁴ Uo. 46.

¹⁷⁵ Uo. 47–50, 55–56.

összekapcsolódó láncolata.¹⁷⁶ Ugyanakkor ez nem azt jelenti, hogy a világ nem más, mint e láncolat sorozatának teljessége. Az elégséges alap tétele mindig csak az épp aktuális állapot mint feltétel teljességét követeli meg, és ki is oltódik ebben. Az általa létrejövő új állapot azonban megint csak feltétellé válik.¹⁷⁷ A kauzálnexus a szubjektum által önmagára vonatkoztatott jelen állapotok egymásutánjaként adódik. A konnekciókat a szubjektum szintézise képzí meg.

Aszerint, hogy milyen testeket kapcsol össze, a kauzalitásnak három formája van. Az ok szervesen testek közötti nexus, ahol az ok ugyanakkora változást szenved, mint az okozat. Az inger növényi és vegetatív állati állapotok között létesít konnekciót, ahol hatás és ellenhatás már nem egyenlő, az okozat intenzitása nem követi az ok intenzitását. Végül a motiváció az érzékelő, megismerő és képzetalkotó lények cselekvését határozza meg. A jelenhez kötött szemléleti megismerés nemcsak az emberre, hanem a nem vegetatív működést végző állatokra is jellemző. Az ember abban különbözik, hogy képes elvont megismerésre, a jelenen túl képes a múlt és a jövő áttekintésére is, ezáltal pedig képes motivációi között választani. E választást azonban szükségszerűen meghatározza a legerősebb motiváció.¹⁷⁸ A világ mint képzet szintjén a kauzális szükségszerűség az emberi cselekvésben éppúgy érvényesül, mint bármely más létező esetében.

A szemléleti megismerés *a priori* formái: a szubjektív belső érzet formája, az idő; az objektív szemlélet formája, a kauzalitás; valamint a szemlélet külső formája, a tér. Az érzet változása csak az idő formájában tudatosul. Egyáltalán változás csak a belső érzet formája által lehetséges. Az értelem (*Verstand*) a szubjektív érzetet (pl. a tónus és a szín benyomását) objektív szemléletté változtatja azáltal, hogy alkalmazza rá a kauzalitás törvényét. Ennek során okozatként fogja fel az érzetet, amelynek okát a térben (számunkra való) objektumként konstruálja meg vagy apprehendálja (egészen pontosan a látás és a tapintás érzete alapján). A formáknak az érzetekre történő megfelelő alkalmazása gyakorlás és tapasztalás eredménye. Az értelmi megismerés Schopenhauer-nél nem tudatos, még csak nem is fogalmi, hanem a szemléletben intuitív, közvetlen módon érvényesülő folyamat. Az értelem az a képesség, ami a képzeteket a maguk kauzális

¹⁷⁶ Schopenhauer: Kant filozófiájának kritikája. I. k. 245.

¹⁷⁷ Uo. 264–265.

¹⁷⁸ Schopenhauer: Az elégséges alap tételének négyszeres gyökeréről. I. k. 60–62, 116.

viszonyai szerint szemléli. Az értelem egyedüli funkciója a kauzális viszonyok felismerése. A szemlélet ennyiben minden esetben intellektuális szemlélet, vagyis a kauzalitás törvényét *a priori* alkalmazó szemlélet, amely létrehozza a kapcsolódó testek szabályszerű világát. Így a szukcesszió lehetősége, amelyet a belső érzék alapozott meg, az értelem kauzális törvénye révén a szukcesszió szükségszerűségévé válik.¹⁷⁹ Minden oksági célszerűség és törvényszerűség csak az értelem számára adódó jelenség.¹⁸⁰ A világ mint képzetek konnektói, vagyis „az egész valóság, az értelem számára, az értelem által, az értelemben létezik”.¹⁸¹ *A világ mint képzet nem más, mint a szubjektumra vonatkoztatott, egymással kauzális viszonyban álló objektumok szükségszerű egymásutániségének konjunktív szintézise.*

Az ember megkülönböztető tulajdonsága tehát nem az értelem, hanem az ész. Szemben az értelemmel, amely intuitív módon szemléli objektumait, az ész (*Vernunft*) az értelmi szemlélet absztrakt reflexiója általános fogalmak konstruálása által.¹⁸² A fogalom az objektumok elkülönített tulajdonságainak képzete, vagyis képzetek képzete.¹⁸³ A fogalom ezáltal kevésbé szemléletes, ámde előnye a könnyebb kezelhetőség és áttekinthetőség. Az elégséges alap tétele mindazonáltal az ész esetében is érvényes. Ahogy az értelem a szemlélt objektumokat állapotok kauzálnexusaiban kapcsolja össze a természet törvénye alapján, az ész a fogalmakat kapcsolja össze ítéletekben és következtetésekben a logika törvénye alapján. Az elégséges alap tétele ekkor a megismerés elégséges alapjának tételként jelenik meg, amely a következőképp szól: „az ítéletnek elégséges alappal kell bírnia ahhoz, hogy *megismerést* fejezhessen ki”.¹⁸⁴ Vagyis csak abban az esetben igaz, ha szemléleten alapul. Az ítélőerő az, ami az értelem és az ész között, a szemlélet és a fogalom között közvetít.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Uo. 66–67, 71–72, 86, 105.; *A világ mint akarat és képzet*, 36. skk. Az értelemnek tehát nem tizenkét kategóriája van, hanem mindösszesen egyetlen formája, az okság. A többi kanti kategória valójában reflexív észfogalom. (Kant filozófiájának kritikája. I. k. 227–250.) Ez esetben az intellektuális szemlélet nem a magában való dologra irányul, hiszen a kauzalitás törvénye a szubjektum szemléletének törvénye. Az értelem az érzetről annak okára nem mint magában való dologra, hanem mint jelenségre következtet. (Uo. 206–207.)

¹⁸⁰ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 205, 209.

¹⁸¹ Uo. 42.

¹⁸² Uo. 69.

¹⁸³ Uo. 74.; Az elégséges alap tételének négyszeres gyökeréről. I. k. 113.

¹⁸⁴ Uo. 120, 131.

¹⁸⁵ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 102.

Míg a képzet a szubjektum számára való, addig az akarat magában való (*Ding an sich*).¹⁸⁶ Minden képzet egyrészt okozata vagy hatása egy másik képzetnek, másrészt akarat megnyilvánulása (*Erscheinung*). Az akarat tehát nem okoz, hanem megnyilvánul. A megismerés esetében a megismert tárgy minden esetben elkülönül a megismerő alanytól, akkor is, ha a megismert tárgy a megismerő teste. Az akarat esetében viszont „a megismerő és a megismert egybeesik”.¹⁸⁷ Tér, idő és okság a képzet formái, az akarat ellenben túl van e formákon. Az akarat forma nélküli, Egy.¹⁸⁸ A megismerő teste „két egészen különböző módon van adva: egyszer mint képzet a megértő szemléletben, objektum az objektumok között, azok törvényeinek alávetve, és mint akarat”.¹⁸⁹ A test mint akarat nem oka a test akciójának, ahogy egy képzet oka egy másik képzetnek; a test akarata és akciója között azonosság van. Egyazon dolog kétféle adódásáról van szó: az akarat a belső érzékelésben közvetlenül adott, míg a tett az értelem számára adott a térbeli szemléletben.¹⁹⁰ „A test akciója az akarat objektivált, vagyis a szemléletbe került aktusa.”¹⁹¹ Mivel a test cselekvő test – az egész testünkkel cselekszünk –, az egész test felfogható objektivált, képzetté vált akaratként.¹⁹² „Az akarat a test *a priori* megismerése, és a test az akarat *a posteriori* megismerése.”¹⁹³ Az akaratomat csak aktusaiban, testem objektívációiban, tehát képzetként ismerhetem meg, „ezért a test akaratom megismerésének feltétele”.¹⁹⁴ Megfordítva: a test maga nem más, mint láthatóvá tett akarat.¹⁹⁵

A test mint objektum megismerésével egyúttal kulcsot kapunk az objektum mint olyan megismeréséhez.

¹⁸⁶ Uo. 153.

¹⁸⁷ Uo. 155.

¹⁸⁸ Uo. 155–156.

¹⁸⁹ Uo. 142.

¹⁹⁰ Uo. 142–143.; Az elégséges alap tételének négyszeres gyökeréről. I. k. 94. Kanttal ellentétben tehát Schopenhauer nem a morális törvényből következtet a szabad akaratra, hisz a következtetés még mindig a kauzalitás szubjektív formájának alávetett. Az akaratot ezzel szemben az öntudat közvetlenül ismeri meg. Kant filozófiájának kritikája. I. k. 292.

¹⁹¹ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 143.

¹⁹² Uo. 152.

¹⁹³ Uo. 143.

¹⁹⁴ Uo. 144

¹⁹⁵ Uo. 152.

Minden objektumot, amely nem saját testünk, ezért nem kettős módon, hanem csak mint tudatunk megannyi képzete van adva, épp e test analógiájára fogunk megérteni, s ezért feltételezni, hogy ezek, egyrészt, pontosan úgy, mint a test, képzetek, s ebben vele azonos jellegűek, másrészt pedig, ha létezésüket, mint a szubjektum képzetét félretesszük, az akkor még hátramaradó valami, benső lényege szerint, okvetlenül ugyanaz lehet csak, mint amit önmagunknál akarataknak nevezünk.¹⁹⁶

A jelenségek benső lényegét testem analógiájára értem meg, mivel ez az egyetlen jelenség, amelynek benső lényegét, az akaratot is ismerem.¹⁹⁷ Az akarat eredendően nem személyes, nem valakinek az akarata – hisz ez a valaki csakis képzetként jelenhetne meg, márpedig az akarat megelőzi a képzetet. Vagyis az objektumok, beleértve saját testemet, egy személytelen akarat objektívációi. Amit e személytelen akaratból személyesként ismerek meg, már képzeteim – azaz testem – alapján ismerem meg. Ahogy a testem a sajátnak tekintett akaratom objektívációja, úgy más testek egy nem sajátnak tekintett akarat objektívációi. Ám eredendően az akarat senkié – magában való. A szubjektum már mint az objektum vonatkoztatási pontja, mint a szemlélet szemléelője jelenik meg. A szubjektum szükségszerűen és elválaszthatatlanul kötődik az objektumhoz, „a kettő közül mindegyiknek csak a másik által és a másik számára van jelentősége és létezése, vele van jelen, vele tűnik el”.¹⁹⁸

Mi jellemzi a személytelen, magában való akaratot? „Minden akarás szükségletből fakad, tehát hiányból, tehát szenvedésből.”¹⁹⁹ „Az akarat végtelen törekvés. [...] Minden elért cél új pályafutás kezdete megint, és így tovább a végtelenségig.”²⁰⁰ Az akarat, mely pusztán hiány, folyamatosan objektíválódik, és ezáltal hiányának tárgya lesz, vagyis mint megismerés „tudja, mit akar itt és most”, de mint magában való akarat, mint a megismerés és minden objektíváció előfeltétele, mint pusztán hiány, semmiféle tárgyi célja nincs. Az akarat a hiány folyamatos és céltalan tárgyiasulása.²⁰¹

¹⁹⁶ Uo. 148.

¹⁹⁷ Uo. 170–171. Vö. Kant filozófiájának kritikája. I. k. 293.

¹⁹⁸ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 36.

¹⁹⁹ Uo. 248.

²⁰⁰ Uo. 212.

²⁰¹ Uo. 213. „Ezért vannak minden embernek és mindenkor céljai és motívumai, melyekkel cselekvését vezérli, és minden tettéről mindenkor számot tud adni: de ha megkérdeznék, miért van az, hogy ő egyáltalán akar, vagy hogy miért akar

Az akarat az objektum karaktereként (*Charakter*) nyilvánul meg. Egy dolog karaktere azok az erők, minőségek, illetve akaratok, amelyek bizonyos hatások nyomán meghatározott módon reagálnak.²⁰² Mivel az akarat kívül van az okság elvén, a karakternek sincs oka. Azonban megjelenésében a karakternek igazodnia kell környezetéhez, amelyhez kauzálisan kapcsolódik. Az oksági relációk determinálják a karakter életpályáját.²⁰³ Az erő határozza meg a test karakterét, a többi testtel való kauzális viszonya pedig megjelenését.²⁰⁴ A kő hullásának nem a súly az oka, hanem a föld közelsége. Ha elveszünk a földet, a kő nem fog tovább hullani, bár súlya megmarad. A súly ugyanis az az erő, amelynek a kő a megnyilvánulása, amely a kő magában való lényege.²⁰⁵

Meghatározottsága, elkülönültsége, illetve komplexitása szerint az akarat objektivációjának több foka között tehetünk különbséget. Legelső fokon, szerves formájában az akarat az anyagban vonzó- és taszítóerőként, súlyként és áthatolhatatlanságként, valamint tulajdonságában merevségként, folyékonyságként, rugalmasságként, elektromosságként, mágnesességként és vegyi tulajdonságokként nyilvánul meg. A növényekben és a vegetatív állati jelenségekben az akarat ingerként manifesztálódik. Végül a szemléleti megismeréssel bíró állati és emberi cselekvésekben motivációként nyilvánul meg. Ezen a fokon jelenik meg először a világ mint képzet. Itt válik az akarat képzetté, addig csak vak kényszerként működik.²⁰⁶ Míg az

létezni egyáltalán; nem tudna választ adni, hanem inkább a kérdést nem érezni sehova se illőnek, és éppen ebben fejeződik ki tulajdonképpen az a tudata, hogy ő maga semmi egyéb, csak akarat, amelynek akarása tehát magától értetődik, és csak egyes aktsaiban igényli, minden időpontra nézve, a motívumok általi közelebbi meghatározást.” Uo. 212.

²⁰² Uo. 351.

²⁰³ Uo. 206–207, 211–213.

²⁰⁴ Uo. 184–185.

²⁰⁵ Uo. 175–176. Másik példa: „Hogy például a borostyánkő most éppen vonzza a pihét, az okozat; az ok a borostyánkő ezt megelőző dörzsölése, illetve közelitése; az egész folyamatban ható, a folyamatot uraló *természeti erő* pedig az elektromosság.” Az elégséges alap tételének négyeszeres gyökeréről. I. k. 59.

²⁰⁶ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 175–185, 196–197. A megismerés antinómiája, szükségszerű ellentmondása a következő: az okság elve alapján a megismerés arra a következtetésre jut, hogy az anyag magasabban szervezett állapotaihoz alacsonyabbak kauzális sora vezetett. Ugyanakkor ez a sorozat is csak egy megismerő szubjektum által gondolható el. Az antinómia feloldása abban áll, hogy a világ mint képzet csak a világ egyik oldala, a „jelenség-oldal”. Ezzel szemben áll a magában való oldal, az akarat. Uo. 62–63.

állatoknál, ahogy alacsonyabb fokokon is – és minél lejjebb megyünk, annál inkább – a karakter alapvetően a fajt határozza meg, az ember esetében a karakter individuálissá válik.²⁰⁷ Az ember az, akiben az akarat megnyilvánulása több motívum ütközéséből fakad, melyek közül az erősebb határozza meg a cselekvést.²⁰⁸

A különböző fokozatok ideákként (*Idee*) fejeződnek ki. Az ideák Schopenhauernél nem mások, mint a magában való akarat objektívációjának meghatározott, diszjunkt fokozatai, változatlan formái, melyek számtalan egyedben és egyediségben mutatkoznak meg.²⁰⁹ A természeti törvény az, ahogyan az idea egyedi objektívációjának téridőbeli kauzális viszonyaiban megnyilvánul. *A világ mint képzet az akarat diszjunkt ideák szerinti objektívációinak kauzális konnektiói – ahogyan az a szemlélő megismerés szintézisében megjelenik. Az eltérő fokozatok vagy ideák objektívációikban a kauzalitás törvénye szerint egymásra hatnak: a magasabb fokú megnyilvánulásoknak el kell szenvedniük az alacsonyabb fokú megnyilvánulások ellenállását.*²¹⁰ A különböző mechanikai, fizikai, kémiai és szerves jelenségek mind a maguk ideáját akarják manifesztni. Egy adott megnyilvánulás annyiban képes kifejezni ideáját, amennyire sikerül legyőznie az akarat megnyilvánulásának alacsonyabb fokait kifejező természeti erőket. A természet viszály, harc, váltakozó győzelemmel. Ez a viszály mutatkozik meg a fizikai élet terheiben, a fáradtságban, az alvás szükségszerűségében vagy akár a halálban. Ekkor „a leigázott természeti erők a még a szüntelen győzelemben is belefáradt szervezettől a tőlük elragadott anyagot újra visszanyerik, s lényegük akadálytalan kifejtésének lehetőségéhez érkeznek el.”²¹¹ A különböző fokozatok és ütközéseik „az akarat önmagával való lényegi meghasonlásának megnyilvánulása”.²¹² Az akarat önmagával harcol, önmagát emészti fel és fogyasztja el, hogy fennmaradjon.²¹³

²⁰⁷ Uo. 162–163.

²⁰⁸ Uo. 362.

²⁰⁹ Uo. 174–175, 219–220. „A patak, mely köveken átbukdácsolva fut lefelé medrén, közömbös az örvények, hullámok, habképződmények iránt, melyeket látta, s ezek nem lényegesek a számára: hogy a nehézkedést követi, hogy rugalmatlan, teljességgel eltolható, formátlan, átlátszó folyadékként viselkednek; ez a lényege: ez, ha szemléletileg ismerjük fel, az idea: csak számunkra, míg individuumokként vagyunk megismerők, vannak ama képződmények.” Uo. 233.

²¹⁰ Uo. 179–196.

²¹¹ Uo. 193.

²¹² Uo.

²¹³ Uo. 193–194.

Az idea és a karakter az, ami alapján az értelem a kauzalitás törvényét mint *a priori* formát az egyes dolgokra alkalmazza. Azonban a szemlélet magát az ideát is megjelenítheti. Az akarat valamely objektivációja akkor jelenik meg ideaként, amikor azt a szemlélet a maga kizárólagosságában, minden viszonyától függetlenül szemléli. Az ideát nem a tulajdonságokat absztraháló ész, hanem a tárgya egyedi nexusain túllépő szemlélet ismeri meg. A szemlélő szubjektum ekkor nyugodt és szilárd kontemplációba merül, akarat nélkülivé, személytelenné, az objektum tiszta tükrévé válik. Már nem az oksági láncolatban egymáshoz kapcsolódó egyes dolgokat megismerő individuum, hanem az egymástól elválasztott örök formák megismerésének tiszta szubjektuma. Mind a szemlélt idea, mind a szemlélő szubjektum kilép az idő, a tér és a kauzalitás formáiból. Csak az ideára való tiszta vonatkozás marad.²¹⁴ „Aki mármost a mondott módon annyira elmélyed s belevész a természet szemlélésébe, hogy már csak mint tisztán megismerő szubjektum van jelen, éppen ezáltal döbben rá közvetlenül, hogy ő mint ilyen a világ feltétele, tehát hordozója, csakígy minden objektív létezésé, mivel ez immár a magától függőnek mutatkozik.”²¹⁵ A szemlélő megismeri önmagát mint a képzetvilág konjunktív szintézisét. Így az akarat is e szinten ismeri meg önmagát mint akaratot, mint minden jelenség forrását, és ezzel együtt megismeri saját céltalanságát és ezzel a világ céltalanságát. Ugyanakkor a megismerés képességét is megismeri önmagában. A megismerés az a képesség, ami különbséget tud tenni az oksági viszonyok által összekapcsolódó változó jelenségek, az egymástól elválasztott változatlan ideák, valamint a mindkettő objektivációs forrását jelentő akarat között.²¹⁶ Az individualitás, az ember egyszerre az akarat és a megismerés öntudata: „egyszerre maga az akarás féktelen és sötét kényszere [...] és a tiszta megismerés örök, szabad, derűs szubjektuma”.²¹⁷ Az ember a két erő ütközési pontja, a két „akarat” dominanciáért vívott harcának terepe. A megismerés tiszta szubjektumának és az ideának az uralomra jutása, az akarat lecsendesítése a szépben fejeződik ki. „A szépnél a tiszta megismerés küzdelem nélkül győzedelmeskedett.”²¹⁸ A szép ugyanis lehetővé

²¹⁴ Uo. 228–231.

²¹⁵ Uo. 231.

²¹⁶ Uo. 233.

²¹⁷ Uo. 256.

²¹⁸ Uo. 255.

teszi az akarattól eloldódó, érdek nélküli szemléletet.²¹⁹ Valamely dolog annál szebb, minél magasabb fokon áll a benne objektivált akarat. Legszebb az ember, „lényének megnyilvánulása ezért a művészet legmagasabb rendű célja”.²²⁰ „Az *emberi szépség* objektív kifejezés, amely az akarat legtökéletesebb objektívációját jelöli megismerhetőségének legmagasabb fokán.”²²¹ Ez esetben a tökéletesen objektiválódott akarat maga a művész és a műértő akarat. ²²² Ám bizonyos műalkotások – túl az emberen – magát a magában való akaratot fejezik ki közvetlen módon. Az akarat itt már közvetlenül önmagát szemléli. A szomorújáték az akarat önmagával való viszonyát ábrázolja.

Ugyanaz az akarat él s jelenik meg valamennyiükben, amelynek jelenségei azonban önmagukkal is harcban állnak, magukat is szétszaggatják. Az akarat az egyik individuumban erőteljesebben, a másikban gyengébben jelentkezik így, emitt jobban tudatosulva, amott kevésbé, enyhítve a megismerés fénye által, míg végezetül, az egyénben ez a felismerés, megtisztulván s felfokozván magában a fájdalomban, eléri azt a pontot, ahol a jelenség, a *májá* fátyla nem téveszthet meg többé, a jelenség formája, a *principium individuationis* a megismerés előtt nyilvánvalóvá válik, az ezen nyugvó egoizmus épp evvel elhal, minek következtében is most az eddig oly hatalmas *motívumok* elvesztik hatalmukat, s helyettük a világ lényegének megismerése, az akarat *kreatívájaként* hatva, előidézi a rezignációt, nem csupán az életnek, de az életre irányuló akarat teljességének is a feladását.²²³

A művészetnek azonban van még egy ennél magasabb foka is. Míg a többi művészet az akarat valamilyen objektívációját fejezi ki, a zene közvetlenül objektíváció, épp annyira, mint maga a világ. A zene „bizonyos értelemben akkor is létezhetne, ha a világ egyáltalán nem létezik”.²²⁴ A (klasszicista-romantikus nyugati) zene egyes elemei

²¹⁹ Uo. 251.

²²⁰ Uo. 264.

²²¹ Uo. 275.

²²² Uo. 277. A zseni az, aki rendelkezik a tiszta kontemplációnak, saját személye és vonatkozásai elfelejtésének a képességével. A zseni a szemléletben megszabadul érdekeitől, céljaitól, vagyis akaratától. Számára a világ csak mint képzet létezik. Uo. 237.

²²³ Uo. 311–312.

²²⁴ Uo. 317.

megfeleltethetők a természet egyes objektivációs fokainak: az alaphang lassú mozgása a szervetlen természetnek, a felhangsor az egyes objektivációk fokozatosságának, a fő szólam az embernek, az objektiváció legmagasabb fokának, végül a szólam eltávolodása az alaphangtól, majd visszatérése hozzá a kívánásnak és a kielégülésnek.²²⁵ A (klasszicista-romantikus nyugati) zene dal a földről, mely nem a képzet, hanem az akarat nyelvén szól. „Eszert a világot ugyanúgy nevezhetnénk testet öltött zenének, ahogyan testet öltött akaratnak.”²²⁶

Mint láttuk, egyedül az emberi ész képes arra, hogy a jelenvaló szemlélettől elvonatkoztatva absztrakt fogalmai által az összefüggések egész sorát áttekintse. Így az akarat is az ész által ismeri meg önmaga megismerést megelőző magában-valóságát. Vagy ami ugyanaz: a megismerés, mihelyt ésként megismeri a magában való akaratot, egyúttal megismeri saját individualitásának pusztá képzet-jellegét. Másrészt megismeri azt, hogy a képzetekkel és a képzetekhez kötött akarat szemben a magában való akaratot „nem érinti a születés és a halál”.²²⁷ „Mindenki csak jelenségként mulandó, ugyanakkor mint magában való, időtlen, tehát végtelen is; de csak jelenségként különbözik a világ többi dolgától, magában-valóként ő az akarat, mely mindenben megjelenik.”²²⁸ Legvégül megismeri, hogy a világot mint mulandó képzetet az életet igenlő és ezzel a hiányt és a szenvedést újratermelő akarát tartja fenn. Mindez ahhoz a következtetéshez vezet el, hogy az életakarás megvonása, tagadása a szenvedéstől – vagyis az önmagától – való megszabadulást jelenti. „Az életakarát tagadása [*Verneinung des Willens zum Leben*] mutatkozik akkor, ha erre a felismerésre az akarás megszűnik, amikor is a megismert egyedi egyes jelenségek nem hatnak immár az akarás *motívumaiként* [...], s így az akarat önmagát szabadon megszünteti.”²²⁹ A magában-valóvá tett akarat elszakítja magát a képzetektől, a szubjektumra vonatkoztatott objektumok iránt és így a megismert szubjektum iránt is közönyössé válik. Az örök, pontosabban időtlen akarat számára az individualitás képzele úgy jelenik meg, mint „egy tűnékeny

²²⁵ Uo. 317–319.

²²⁶ Uo. 323.

²²⁷ Uo. 337–338.

²²⁸ Uo. 346. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

²²⁹ Uo. 348.

egzisztencia, egy mindig semmis, örökké megghiúsult törekvés”.²³⁰ Ugyanakkor az életakarát tagadása egyszersmind az öngyilkosság tagadása is, hisz ez utóbbi valójában nagyon is életigenlés, mely elégedetlen az aktuális feltételekkel.²³¹ „Az akarat itt épp azzal igenli önmagát, hogy jelenségét felszámolja, mert másképp önmagát nem igenelheti.”²³² Az akaratot csakis az akarat önmegismerése számolhatja fel.²³³ Ekkor azonban az akarat felszámolásával együtt azok a képzetek is felszámolódnak, amelyek mint az akarat diszjunkt ideák szerinti objektivációi egymással kauzális kapcsolatba lépnek (és így egy világot alkotnak) a megismerő szemlélet önmagára vonatkoztató szintézisében. „Nincs akarat: nincs képzet, nincs világ. Előttünk nem marad más ilyképp, csak a semmi.”²³⁴ „Ami az akarat teljes felszámolása után megmarad, az mindazok számára, akikben még teljességgel ott az akarat, mindenképpen a semmi. De megfordítva is, azoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejtűjával – a semmi.”²³⁵

Másrészt viszont az akarat tagadása egy individualitás életakarátának tagadása csupán. Más individuumok életigenlése, mivel ugyanarról a magában való akaratról van szó, továbbra is szenvedésként jelenik meg, mely a részvét érzését kelti fel. Aki „minden lényben önmagát, saját belső és igaz valóját ismeri fel, minden élő végtelen szenvedését is sajátjaként szemléli, s így az egész világ fájdalmát magához hasonlítja”,²³⁶ Azáltal, hogy önmagára vonatkoztat minden szenvedést, az önmagát tagadó akarat egyszerre közönyös és részvételi minden dolog iránt; egyszerre szünteti meg és teljesíti ki szenvedését.

Bár a megismerés csak az akarat egy bizonyos szintű objektivációja, mégis úgy tűnik, az akaraton a megismerés olyan nyomot hagy,

²³⁰ Uo. 474. Az egyéni élet önfenntartási ösztönén túlmutató akarat a fajt fenntartani törekvő nemi ösztönként mutatkozik meg. Ám a nemi ösztön még mindig az életakarát igenlését jelenti, mely az élvezetre való törekvésben fejeződik ki. Schopenhauer, Arthur: *A nemi szerelem metafizikája*. Ford. Schmidt József. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2004, 145–150. Vö. *A világ mint akarat és képzet*, 396–399.

²³¹ *A világ mint akarat és képzet*, 475.

²³² Uo. 476.

²³³ Uo. 477.

²³⁴ Uo. 488.

²³⁵ Uo. 489.

²³⁶ Uo. 453.

amely eltörölhetetlen. Az akaratot csak a megismerés juttathatja el önmaga tagadásához. Az akarat megismeri önmagát, hogy megszüntesse önmagát. Az akarat vágya az akarat nélküli megismerés, ami a semmi. A világ az akarat folyamatos akarása, melynek nincs célja. A megismerés az, amiben ez az akarat szembefordul magával, létként tételezi magát, ám az akarat létként csak képzet. Az akarat eltávolodik saját mivoltától azért, hogy megismerje azt, ám épp azáltal távolodik el magától, hogy megismeri azt, ami nem lét, hanem akarat. De a megismert akarat nem a valódi akarat, az csak képzet, melyet épp ezért nem tud közvetlenül megszüntetni, hisz ő maga okozza. Ahhoz, hogy megszüntesse önmagát, vissza kell lépnie a megismerés elé, és önmaga akarását kell tagadnia, azt az akarást, mely a megismerésben szerez tudomást önmagáról. Így a megismerés hírt ad az akaratnak önmaga céltalanságáról és örök kudarcáról, és ezzel mégis önmaga megszüntetésének célját adja: az akaratnak immár célja van. Ezt a megismerés tagadásával érheti el, és a tagadás által jelt adó akarat újabb negálásával. Vagyis az akaratnak egy kettős tagadást kell végrehajtania: a megismerés és az akarat tagadását. De vajon ezt a célt nem a megismerés adja az akaratnak? Vajon az akarat nem mint *a létező hiánya* tűnik céltalannak és szenvedésnek a kauzalitás világában? Vajon rejtett módon nem mégis a megismerés mozgatja a szálakat, fordítja önmaga ellen az akaratot? Ezek szerint az akarat veszte az, hogy megismeri önmagát, nem pedig akarja saját akaratát.²³⁷

Az akaraton ott marad tehát a megismerésnek mint az objektum önmagára vonatkoztatásának a nyoma. E nyom tárja fel, hogy a transzcendens eredet maga is eredettel bír, ez az eredet pedig nem más, mint a szubjektum konjunktív szintézisének transzcendens használata.

²³⁷ Épp ez a szenvedés értelmetlensége elől a semmibe menekülő filozófia árulja el a legvilágosabban Nietzsche számára az aszketikus ideálra ácsingózó akaratnak a megismerés álcája mögé rejtőző mozgatórugóját: „...inkább akarja az ember *a Semmit* akarni, minthogy *semmit se* akarjon...” *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Comitatus, Veszprém, 1998, 85.

FICHTE

A következőkben Fichte 1794-es *Tudománytanára* (*Wissenschaftslehre*) és az azt kiegészítő bevezetésekre koncentrálok. E tudománytan célja a minden tudás alapjául szolgáló tétel megtalálása és a tudásnak ebből az alaptételtől történő levezetése, vagyis a tudományok rendszerének megalapozása. Az alaptételt Fichte a kanti appercepció szintetikus egységében, avagy az „Én gondolkodom” minden tudatot kísérő reflexiós képzetében találja meg, melyet a tapasztalati valóság minden elemét önmagára vonatkoztató abszolút szintézisként mutat be. Ám amennyiben az Én valamit, ami nem-Én, önmagára vonatkoztat, egyszersmind elválasztottként szembe is állítja azt magával. Az Én minden elválasztottságot megszüntető, azaz önmagára vonatkoztató abszolút szintézise ezért egy eszmei szintézis, egy transzcendens eszme.

Fichte jénai *Tudománytanában* a tudást az emberi szellem cselekvéseként alapozza meg. Módszere a művelődés (*Bildung*) által önmagát meghatározó Én szabad és egyszersmind szükségszerű cselekvésének leírása. Vagyis az Énből mint önmagát meghatározó cselekvésből kiindulva kell e cselekvés leírása által annak minden anyagát felszínre hoznia. A tudománytan az emberi szellem szükségszerű, vagyis szükségképp végrehajtott cselekvéseinek teljes rendszerét kívánja nyújtani.²³⁸ „Minden cselekvés meghatározott módon valamilyen törvény alapján megy végbe: ez a törvény határozza meg a cselekvést. Ha mindezek a cselekvések összefüggnek egymással és általános, különös, illetve egyes törvények alatt állnak, úgy a

²³⁸ Fichte, Johann Gottlieb: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívó gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. Ford. Felkai Gábor. In: Felkai Gábor: *Fichte*. Kossuth, Budapest, 1988, 211.

lehetséges megfigyelő számára egy rendszer is a rendelkezésre áll.”²³⁹ A rendszerben a szellem cselekvéseit egy feltétlen bizonyosságú alapelvől (ami maga is a szellem cselekvése) kiindulva kell levezetni. A rendszer kiinduló cselekvése nem az emberi szellem által legelsőként tételezett cselekvés, hanem az, amely apodiktikus evidenciával bír. Még csak az sem feltétel, hogy ez a cselekvés a szellemben bármikor is tudatossá váljon.²⁴⁰ Ugyanígy, a levezetett cselekvések sorrendje nem kell hogy egybeessen az emberi szellemben való előfordulásuk sorrendjével és módjával. A rendszer absztrakció által különíti el azokat a cselekvéseket, melyek a szellemben keverten, együttesen is megjelenhetnek.²⁴¹

A tudománytan az emberi szellem szükségszerű cselekvéseit mint cselekvéseinek formáját (vagyis a tudásunk módját) tartalomként teszi tárgyává. Ez a reflexió aktusa által valósítható meg. A reflexió során elvonatkoztatunk a szellem esetleges cselekvéseitől, és a szükségszerű cselekvéseket tiszta formában szemléljük. A tudománytan módszerének két szabálya így a reflexió és az absztrakció. Lévéen a szellem cselekvései, ezeket is a tudománytan rendszerében kell levezetni, mégis a tudománytan kidolgozásához szükséges e két cselekvést módszertani szabályként előfeltételeznünk.²⁴² Különbséget kell tehát tenni az emberi szellem és az arra reflektáló filozófus szubjektum között, mint reprezentált (*vorgestellt*) és reprezentáló (*vorstellend*) között. A filozófus reflektál és absztrahál, egyszóval megjelenít. Az emberi szellem szubjektuma azonban nemcsak megjelenítőként, hanem sok egyéb módon is megnyilvánulhat (képzelő, vágyakozó stb.).²⁴³

A tudománytan három alaptételből indul ki. Az első, abszolút feltétlen alaptétel az Én öntételezésének tétele. Az alaptétel az öntételezés cselekvése egyszerre mint forma és mint tartalom. Az alaptétel az Ént öntételező cselekvésének és tette eredményének

²³⁹ Fichte: i. m. 219.

²⁴⁰ Uo. 220, 226.

²⁴¹ Uo. 220.

²⁴² Uo. 221–222. Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In: *Gesamtausgabe. Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Band 2. *Werke 1793–1795*. Hrsg. Reinhard Lauth, Hans Jacob. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1965, 255–256.

²⁴³ Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. I. k. 227–228. Vö. Zürichi előadások. A tudománytan fogalmáról. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004. sz., 341–343.

azonosságaként határozza meg. Ezt fejezi ki Fichte a tett-cselekvés, a *Tathandlung* kifejezés által. Az Én léte nem más, mint öntételezés, önmaga létezésének tételezése. Az Én abszolút szubjektum.²⁴⁴ Minden annyiban tételezett, amennyiben e cselekvésben és e cselekvés által tételezett (vagyis az Énre vonatkoztatott), illetve amennyiben egyúttal e cselekvés Énként tételezi magát. Így például az Én mint gondolkodó vagy megjelenítő is csak azáltal tételezett, hogy az Én saját meghatározásaként tételezi azt.²⁴⁵ Ez az alaptétel a rendszer konzisztenciájának feltétele.

A második alaptétel azt mondja ki, hogy az Én öntételezése szükségképp tételez egy nem-Ént (*Nicht-Ich*) önmagával szemben. Vagyis az öntudat feltétele az, hogy az Énhez kapcsolódjon valamilyen tőle különböző szemlélet. A második alaptétel formájában feltétlen, minden szembeállítás (*Gegensetzen*) ebből az alaptételből vezethető le, azt a puszta tételezés (*Setzen*) nem foglalja magában. Másrészt viszont ez az alaptétel tartalmában feltételes, amennyiben az Én öntételező cselekvését feltételezi, vele szembeállított.²⁴⁶ A második alaptétel azonban ezáltal önmagával ellentétbe kerül és megszünteti önmagát. A nem-Én tételezése ugyanis az Én tagadása, míg ennek feltétele az Én öntételezése. Ám mivel a második alaptétel épp az ellentét tételezése, ezért pontosan azáltal állítja magát, hogy megszünteti önmagát. Vagyis ellentmondásba kerül önmagával, ami lehetetlenné teszi a rendszernek az első alaptételben biztosított konzisztenciáját. Ezáltal viszont mindkét alaptétel ellentmondásba kerül, egymással és önmagával.²⁴⁷

Ezt az ellentmondást a harmadik alaptétel oldja fel, mely az öntételezés magasabb egységében szintetizálja az öntételezést és a tartalmilag belőle levezetett szembeállítást. Ez az alaptétel tehát formája tekintetében feltételes – feltételezi az első két cselekvés formáját. Viszont egy új tartalmat vezet be, amely által a kettőt szintetizálja. A két cselekvést szintetizáló cselekvés a korlátozás. Az önmagát tételező Én és a vele szembeállított nem-Én nem egészében szünteti meg egymást és önmagát, hanem pusztán részben, vagyis korlátozza. A harmadik alaptétel mindkettőt mennyiségileg oszthatóként tételezi, és ekképp állítja szembe egymással, miközben egyesíti is.²⁴⁸ Ebből az

²⁴⁴ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 258–261.

²⁴⁵ Uo. 261–263.

²⁴⁶ Uo. 264–267.

²⁴⁷ Uo. 267–269.

²⁴⁸ Uo. 269–271.

alapelvekből vezethető le minden ítélet. Az ítéletben minden egyesített impliciten szembeállított egy alacsonyabb fogalomban, vagyis specifikus különbségben (pl. a testek esetében a színben). Ezt nevezi Fichte megkülönböztetésnek (*Unterscheidung*) vagy antitézisnek. Ugyanakkor minden szembeállított impliciten egyesített is egy magasabb, általánosabb fogalomban (pl. az arany esetében a fémekben, ami az ezüsttel egyesíti). Ez a vonatkoztatás (*Beziehung*), avagy szintézis. Mivel az Énnél nincs általánosabb fogalom, és mindent az Én tételezéséből vezetünk le, az Én és a nem-Én szembeállításának tételezése az Énben egy alacsonyabb fogalmat eredményez, az oszthatóságát: az Én oszthatóvá válik, hogy a nem-Énnel szintézisbe kerüljön. Ez esetben tehát a hierarchia megfordul. A fogalmak diszjunktív szintézisében, felosztásában a vonatkoztatás alapja az általánosabb fogalom, a megkülönböztetés alapja a specifikusabb fogalom. Ha viszont az Én öntételezéséből indulunk ki, és minden fogalmat ebből dedukálunk, akkor a megkülönböztetettek vonatkoztatásának alapja specifikusabb fogalom, mint a megkülönböztetés alapja. A *harmadik alaptétel a megkülönböztetés antitetikus és a vonatkoztatás szintetikus cselekvését az emberi szellem szükségszerű és egymástól elválaszthatatlan cselekvéseiként definiálja*.²⁴⁹ Az első alaptétel alapján

²⁴⁹ Uo. 272–279. A vonatkoztatás és a megkülönböztetés fogalmai tehát az azonosságból és a szembeállításból (vagy ellentmondásból) levezethető fogalmak. A reinholdi alaptétel, a tudat önevidens, önmaga reflexiójából merített tétele (*Satz des Bewußtseins*) szerint a tudatban a tudatot a szubjektum megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, és mindkettőre vonatkoztatja. (Reinhold, Karl Leonhard: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, 78.) Schulze Aenesidemus néven írt kritikája szerint a reinholdi alaptétel alárendelődik az ellentmondás elvének. Fichte a bírálatról írt recenziójában azt a következtetést vonja le, hogy fel kell tételezni egy magasabb alapelveket (pontosabban három alapelveket, bár az *Aenesidemus-recenzió*ban Fichte az egyes számot használja), amely a (Schulze által hangsúlyozott) ellentmondás elvén, valamint az azonosság elvén alapul, és amely által a megkülönböztetés és a vonatkoztatás fogalmai meghatározhatók. „A képzetalkotás cselekvése, a tudat aktusa [...] szintézis, hiszen megkülönböztetés és vonatkoztatás történik benne; mégpedig a legfőbb szintézis, minden más lehetséges szintézis alapja. És itt az a nagyon természetes kérdés vetődik fel: vajon hogyan lehet az elme minden cselekvését egy összekapcsolásra visszavezetni? Hogyan gondolható el a szintézis előfeltételezett *tézis* és *antitézis* nélkül? [...] a tudattétel tantétel, és egy másik alaptétellel támaszkodik, amelyből a *priori* és minden tapasztalattól függetlenül szigorúan bizonyítható.” (Fichte, Johann Gottlieb: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. *Passim*. 2013. IX évf., I. szám, 35–36. Kiemelés az eredetiben. Lásd erről Hankovszky Tamás: Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011. LV. évf., 3. sz., 35–36.) A problémát, „a hiányzó

minden ítélet az Én tételezése. A harmadik alaptétel viszont az Ént oszthatóként tételezi. E tétel csak akkor kerül összhangba az első alaptétellel, ha ugyanakkor az Ént oszthatatlan, korlátozhatatlan, abszolút Énként (*das absolute Ich*) is tételezi.²⁵⁰ Az Én cselekvése ezáltal egyszerre meghatározott és szabad, reprezentált és magában való, reális és ideális. Az önmagára vonatkozó szintézisnek az Én egyszerre egésze és része. Ám az Én cselekvése nem más, mint önmagát önmagával azonosként tételező cselekvés (tézis). Vagyis e kettősségnek az abszolút Én szintézisében, vonatkoztatásában meg kell szűnnie. Ez az a probléma, ami a tudománytan rendszerét mozgásban tartja, és aminek következtében minden szintézisben újabb ellentmondást fedez fel, ami megint új szintézisre, új vonatkoztatási alap felkutatására sarkallja. E szintézisben rejlik tehát magának a rendszernek a formája.²⁵¹

A tudománytan két részből áll: elméleti és gyakorlati részből. Az elméleti rész az emberi szellemnek azokkal a törvényeivel foglalkozik, amelyeket intelligenciaként (*Intelligenz*) alkalmaz a tudás tárgyára. E törvények tehát eleve meghatározzák a tárgyat, a képzet lehetőségfeltételeit alkotják.²⁵² Magukat a törvényeket mindazonáltal e rendszer nem előfeltételezheti adottként (ahogy Kant tette a kategóriák esetében), hanem a reflexió analízise által az alaptételeiből kell levezetnie. Vagyis az emberi szellem szükségszerű cselekvéseit az

alapkő hézagát”, később egy Fichtének írt levelében Reinhold is elismeri, elfogadva Fichte megoldását. „Egyszer csak nem értettem, hogy hogyan helyezhetem el az egész tevékenységet a pusztá összekötésben, hogy hogyan gondolhatom el a *szubjektumot* az objektumtól függetlenül, és hogyan gondolhatom, hogy az objektív egység nem más, mint a szubjektum tevékenységmódja, melynek realitáshoz hozzátartozik valami olyasmi is, ami a szubjektumon kívül helyezkedik el.” (Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése [1793–1800]. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004. III. évf., 1–2. sz., 102. Kiemelés az eredetiben.) A probléma tehát a szintézis, az „összekapcsolás”, amely előfeltételezi a tézist és az antitézist, az öntételezést és a szembeállítását. A formális logikai alapelvek, az azonosság elve, az ellentmondás elve, valamint az elégséges alap elve Fichténél oly módon keletkeznek, hogy elvonatkoztatunk az alaptételek tartalmától (az Én öntételezése, a nem-Én szembeállítás, valamint a kettőnek az oszthatóságra mint alapra vonatkoztatása). (Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 261, 267, 272.) Az alaptételekből vezethető le továbbá a reflexió és az absztrakció cselekvése is, amelyek a módszertan szabályait képezik.

²⁵⁰ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 271–272.

²⁵¹ Uo. 275–276.

²⁵² Uo. 386.

ellentéteket feloldó és ezzel újabb ellentéteket létrehozó problematikus szintézisek egymásra következéséből kell eredeztetnie, ahogy az Én és a nem-Én szembeállítás az Énben egy alacsonyabb fogalmat vagy vonatkoztatási alapot eredményez, az oszthatóság szintetikus fogalmát. Minden szintézisben megmarad azonban az alapvető ellentmondás az abszolút Én tételezése és a nem-Én szembeállítás között, amely további vonatkoztatási alapot keres magának.²⁵³ Az egymásból levezetett szintézisek a következőképp foglalhatók össze. A szemben álló Én és nem-Én szintézise az Énben: *ez a korlátozás és az oszthatóság szintézise*.²⁵⁴ Az Én tehát a nem-Én által meghatározottként tételezi magát, vagyis a nem-Én határozza meg az Ént. Az Én ugyanakkor önmagát tételezi meghatározottként, vagyis az Én önmagát határozza meg. Ennek az ellentmondásnak a feloldása *a kölcsönös meghatározás szintézise* mint az osztható Én és nem-Én mennyiségi tételezése az Énben. (Fichte szerint ez a kölcsönviszony kanti kategóriájának felel meg.)²⁵⁵ Minden kvantum reális és tevékeny. A nem-Énnek tehát önmagában van a realitása. Ugyanakkor minden realitás az Énben és az Én által van, tehát a nem-Én negáció. A nem-Én csak annyiban tevékeny, amennyiben az Én elszenvető. Ha a realitás teljességének foka állandó, akkor ugyanolyan fokú elszenvedést (*Leiden*) kell tételezni az egyikben, amilyen fokú tevékenységet (*Tätigkeit*) a másikban. *A hatás, avagy az okság szintézise az Én és a nem-Én azonos mennyiségű tevékenységének (ok) és elszenvedésének (okozat) tételezése az Énben*.²⁵⁶ Mivel az Én önmagát határozza meg, tevékeny. Mivel meghatározza magát, elszenvető. Az Én önmagát egyszerre tételezi a realitás abszolút teljességeként és annak korlátozásaként, tagadásaként. Ez az ellentmondás *a szubsztancialitás szintézisében* oldódik fel, amely a minden realitást magában foglaló Énben (szubsztancia) a maga megkülönböztető jegyeiben tételezett korlátozott Én (akcidencia).²⁵⁷ Ám ha az Én önmagában elszenvedést tételez, akkor a hatás szintézise szerint a nem-Énben tételez tevékenységet. Ugyanakkor a szubsztancialitás szintézise szerint minden tevékenységet az Én tételez. A két szintézis egymást határozza meg, és

²⁵³ Uo. 283–285.

²⁵⁴ Uo. 285–286.

²⁵⁵ Uo. 287–290.

²⁵⁶ Uo. 290–295.

²⁵⁷ Uo. 295–301. A levezetett értelmi szintézisek tehát a kanti viszonykategóriák (szubsztancialitás, okság, kölcsönviszony), amelyek az Ént és a nem-Ént, illetve a vonatkoztatást és a megkülönböztetést különféle relációkban szintetizálják.

így ellentmondásba kerül egymással. A dogmatikus realizmus szerint a képzetek alapja a nem-Én és az Én hatáviszonya, a dogmatikus idealizmus szerint viszont az alap az Én szubsztancialitása. Ezt az ellentmondást csak a gyakorlati rész tudja feloldani: a kritikai idealizmus szerint az Én nem szubsztanciális, hanem annak kell (*soll*) lennie, önmagában kell megalapoznia a nem-Ént. Ez egy végtelen eszme.²⁵⁸ Az ezt lehetővé tevő szintézis a *produktív képzelőerő szintézise*, amely a megtartott ellentéteket kiterjeszti a szemléletben, vagyis időben és térben.²⁵⁹ Mivel a képzetben a tudást meghatározó szintézisek eredménye eleve létként (és nem cselekvésként) adott, az elméleti rész nem tud számot adni a „kellésről”, vagyis arról a problémáról, ami az Ént szintézisről szintézisre hajtja, csak megjeleníteni tudja annak egyes fázisait.²⁶⁰

A gyakorlati rész az, ami a szintézist mint „kellést”, mint az Én öntételezésére irányuló törekvést analizálja. A törekvést egy késztetés (*Trieb*) hozza létre. A késztetés egy belső erő, amely arra ösztönzi az Ént, hogy önmagát az ismeretlen felé elhagyja, annak okává váljon.²⁶¹ Az Én ugyanakkor egy „lökés” (*Anstoß*) által korlátozza magát. A korlátozás egyben a késztetés feltétele is. E viszony az (ön)érzésben reflektálódik.²⁶² Az érzés szintézis, méghozzá vágyakozás (*Sehnen*) és korlátozás megkülönböztetése és egymásra vonatkoztatása, tevékenység és elszenvetés szintézise. A vágyakozás számára önmaga elégedetlenségként, ürességként, ismeretlen tárgy pedig szükségességként, telítettségként nyilvánul meg. Vágyakozás és korlátozás feltételezi egymást: a korlátozás egyben vágyakozás a túllépésre, a vágyakozásnak viszont meghatározottá kell válnia.²⁶³ Szintézisük a „nem vagyok képes” (*Nichtkönnen*) kifejeződésében testesül meg.²⁶⁴ Az érzés reflexiója öntudatlan, az Én sosincs tudatában fenti tevékenységének, késztetésének. Az öntudat számára az érzett Én már

²⁵⁸ Uo. 302–314.

²⁵⁹ Uo. 361–369.

²⁶⁰ Fichte, Johann Gottlieb: *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*. In: *Gesamtausgabe. Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 3. Werke 1794–1796*. Hrsg. Reinhard Lauth, Hans Jacob. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1966, 178–183. (A mű egy évvel későbbi kidolgozása a tudománytan egy partikuláris részének.)

²⁶¹ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 422.

²⁶² Uo. 419.

²⁶³ Uo. 431.

²⁶⁴ Uo. 419.

a nem-Énre vonatkoztatva, elszenvédésként adódik, a dolog valóságának érzéseként.²⁶⁵ Az önmagát külsővé tevő késztetés számára anyagként jelenik meg a meghatározandó, a meghatározott tárgy pedig a szemléletben érzetként.²⁶⁶ Az érzet az érzés reflexiója.²⁶⁷ Az érzés viszont az abszolút Énre irányuló vágyakozás és a lökésből fakadó korlátozás ellentmondásának öntudatlan reflexiója.

A gyakorlati részben tehát az önmagát tétélező tett-cselekvés végtelen törekvésként mutatkozik meg. *Az abszolút Én, mint a nem-Én elválasztásának és önmagára vonatkoztatásának egysége, csak egy végtelen törekvés eszméjeként, a gyakorlati vagy morális Én eszméjeként (Ideal) jelenhet meg.* A gyakorlati Én az, ami korlátozott önmagát transzcendálva az abszolút Énre törekszik. A gyakorlati Én a nem-Éntől függő elméleti Én intelligenciája és a feltétlen abszolút Én ideálja közötti feszültség. Az elméleti Én nem más, mint a lökést (ami a gyakorlati Én számára önmaga érzése) a nem-Én által meghatározott valóságként tárgyává tevő Én. A képzet alapja egy önmagát meghaladó késztetés.²⁶⁸ A végtelen törekvés minden tárgy, minden elméleti intelligencia lehetőségfeltétele.²⁶⁹ Az elméleti törvények a gyakorlati törvényen alapulnak. A tudománytan gyakorlati részében tehát a rendszer formája maga válik tartalommal. A szintézisek egymásra következésének alapja az Én önmagára irányuló végtelen törekvése. Vagyis az elméleti részt formája tekintetében a gyakorlati rész alapozza meg. Minden, az intelligencia által megjelenített tárgy lehetőségfeltétele az Én önmaga elhagyásának késztetése, illetve az önmagához való visszatérés törekvése. E törekvés alapja pedig annak eszméje vagy eszménye: az abszolút Én.²⁷⁰

A tudománytanhoz írt második bevezetés szerint minden tudat feltétele és alapja az öntudat, mely a tárgyat megkülönbözteti és az Énre vonatkoztatja. Vagyis „minden szükségszerűen a mi gondolkodásunkra vonatkozik”.²⁷¹ Az Én önmagára vonatkozó

²⁶⁵ Uo. 429. A dolog, a *Ding* tehát nem magában való, alapja az Én önérzése és annak a nem-Énre vonatkoztatása.

²⁶⁶ Uo. 434, 439–440.

²⁶⁷ Uo. 447. Az érzetről, valamint a szemléletről lásd még Fichte: *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 143–208.

²⁶⁸ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 424.

²⁶⁹ Uo. 397.

²⁷⁰ Míg Schopenhauernél az akarat végtelen törekvése céltalan, itt a végtelen törekvésnek célja, eszménye van.

²⁷¹ Fichte, Johann Gottlieb: Második bevezetés a tudománytanba, olyan olvasók részére, akik már rendelkeznek filozófiai rendszerrel. In: *Válogatott filozófiai*

szintézise minden tudat alapja. Mi a helyzet magával a szintetizáló Én tudatával? Az Én maga nem tárgya a tudatnak, hanem önmaga közvetlen tudata, vagyis szemlélete.²⁷² Minthogy az intelligencia nem más, mint önszemlélet, Fichte ezt a minden tudat alapját képező feltétlen, abszolút aktust intellektuális szemléletnek (*die intellektuelle Anschauung*) nevezi.²⁷³ Az intellektuális szemléletben a reflektáló és a reflektált közvetlen egységben van. E szemléletben az Én pusztán önmagába visszatérő aktusként adódik. Nem lét tehát, hanem cselekvés, önmagába visszatérő cselekvés (*das in sich zurückkehrende Handeln*).²⁷⁴ Fichte szerint, ha a tudat nem térne vissza közvetlenül önmagába, hanem csakis objektumként irányulna önmagára, akkor ez a végtelenbe tartana, aminek ellentmond az, hogy mégiscsak van tudat.²⁷⁵ Úgy tűnik azonban, Fichte e bizonyításban a tudatot cselekvés helyett mégiscsak létként előfeltételezi.

Hogyan adódik a cselekvés az intellektuális szemlélet számára? A cselekvés önmagában nem lehet semmilyen tudat tárgya, nem adható róla fogalmi meghatározás, pusztán szemlélni lehet, melynek tartalmát tárgya, a lét ellentétéként tudjuk fogalmilag megragadni.²⁷⁶ Mivel ez minden tárgy tudat lehetősége (de nem aktualitása), minden lét csak e cselekvésből levezetett lét lehet, mint a cselekvéssel szemben álló tárgy (*Gegenstand*), mint a *Tathandlung*gal szemben álló *Tatsache* (melyek közös gyökere a tett).²⁷⁷ Másrészt az intellektuális szemlélettel szükségképp összekapcsolódik egy érzéki szemlélet, melynek sokféleségét az önmagába visszatérő cselekvés önmagára vonatkoztatja és önmaga egységében szintetizálja. Ebben áll a tudat keletkezése.²⁷⁸ Maga az Én is minden esetben egy nem-Énnel szintézisben, általa meghatározott-korlátozott módon jelenik meg. Az Én abszolút tevékenységének önkorlátozása szükségszerű, ám

íráások. Ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Gondolat, Budapest, 1981, 108.

²⁷² „Tudományos szakkifejezéssel az ilyen közvetlen tudatot szemléletnek nevezik, és mi is így fogjuk nevezni.” Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. In: *Válogatott filozófiai íráások*, 139.

²⁷³ Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. I. k. 66. „Az intelligencia, pusztán mint intelligencia vagy mint tiszta intelligencia, önmagát szemléli, és éppen ez az önszemlélet alkotja a lényegét.” Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. I. k. 141.

²⁷⁴ Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. I. k. 64–65.

²⁷⁵ Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. I. k. 136–138.

²⁷⁶ Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. I. k. 64.

²⁷⁷ Uo. 62, 106. A *Tathandlung* értelmezéséért köszönettel tartozom Weiss Jánosnak.

²⁷⁸ Uo. 67–68.

annak módja esetleges. Az individuális én megkülönböztetése más személyektől és dolgoktól egy önmagára vonatkoztatott és megkülönböztetett nem-én (pl. név vagy test) által történik.²⁷⁹ Ám a két szemlélet közötti viszony a feltételen alapuló (érzéki szemlélet) és a feltétel (intellektuális szemlélet) viszonya.²⁸⁰

Hogyan lehet a nem-Én által korlátozott Énnak, az intelligenciának tudomása és bizonyossága az Én abszolút, minden meghatározottságot megelőző cselekvéséről? Fichte szerint az erkölcsi törvény által. Az erkölcsi törvény

az Énről abszolút, csak benne és nem másban megalapozott cselekvést tételez fel, amely tehát az Ént abszolút tevékenyként jellemzi. Az öntevékenység és szabadság szemlélete ennek a törvénynek a tudatában van megalapozva, s ez kétségtelenül nem valami másból vett, hanem közvetlen tudat [...]. Csak az erkölcsi törvény közegén keresztül pillantom meg *magamat*, s ha ezen keresztül pillantom meg *magamat*, akkor szükségszerűen öntevékenynek látom...²⁸¹

Az erkölcsi törvényben fellelt cselekvés nem pusztán a gyakorlati ész, hanem egyúttal a spekulatív ész alapja is, vagyis az abszolút értelemben tekintett ész egyedüli alapja. Az Én cselekvése jelenti a hidat a Kant által elválasztott két világ között. „Az egyetlen, ami a számunkra létező két világot, az érzéki és az intelligibilis világot egyesíti, a cselekvés fogalma, amely csupán az öntevékeny Én intellektuális szemlélete által válik lehetségessé.”²⁸² Ezzel Fichte az erkölcsi törvény tartalmának és formájának végtelenbe tartó „kellését” teszi a tudománytan egész rendszerének alapjává. A tudománytan, melynek kezdete az intellektuális szemlélet Énjének meghatározás nélküli egysége, saját céljaként a teljesen meghatározott Ént (és ezzel a teljesen meghatározott, Énre vonatkoztatott nem-Ént) mint eszmét definiálja. Az Énből mint intellektuális szemléletből indul ki és az Énnel mint intelligibilis eszmével fejeződik be a tudománytan.²⁸³ Az Ént egyik esetben sem individuális Énként kell elgondolni. Az első esetben azért nem, mert ez még minden meghatározottságtól men-

²⁷⁹ Uo. 111–112

²⁸⁰ Uo. 60.

²⁸¹ Uo. 70. Kant kifejezésével élve, az erkölcsi törvény a szabadság *ratio cognoscendij*e (A gyakorlati ész kritikája. Ford. Papp Zoltán. Osiris, 2004, 8.).

²⁸² Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. I. k. 71.

²⁸³ Uo. 124.

tes, a második esetben pedig azért nem, mert az önmagában fellelt általános törvényekben már túllépett minden individualitáson. Ám ez utóbbi csak eszmeként tételezhető, vagyis mint a törekvés soha el nem ért tárgya, egy soha nem teljes meghatározás. A tudománytan végcéljának tekintett Én „csupán eszme (*Idee*); nem lehet határozottan elgondolni, és sohasem lesz valóságos, hanem csak mindjobban közelednünk kell ehhez az eszméhez, a végtelenségig”.²⁸⁴

Ennek következményeképpen a tudománytan a tudás tekintetében egy végtelenül nyitott rendszert alapoz meg. A tudománytan önmagában teljes rendszere nem veszélyezteti tehát „az emberi szellem végtelenbe *tartó* perfektibilitását”, csupán szilárd fundamentumot biztosít a szellem szabad cselekvései által előrevitt tudományoknak.²⁸⁵ A tudás teljességét mint eszmét határozza meg. Ez az eszme a minden elválasztott és ellentételezett nem-Ént (vagyis a valóság teljességét) önmagára vonatkoztató és ezáltal önmagába visszatért, önmaga fogalmát megvalósító abszolút Én eszméje. Az önmagát okozó abszolút Én csak a végtelenben befejezett kauzalitásként, azaz törekvésként gondolható el. A tudománytan az Én önmagához való visszatérését, fogalmának megvalósulását törekvésként a végtelenbe tolja ki. Az Én, mint minden általa elválasztott létezőt önmagára vonatkoztató szintézis, e szintézisben soha nem tér vissza önmagához. Fichte kiemeli az önmagára vonatkoztató szintézist, és a létet erre mint annak feltétlen kezdetére és abszolút, de elérhetetlen, transzcendens eszméjére vezeti vissza. Az Én intellektuális szemlélete pedig ennek a mindent önmagára vonatkoztató szintézisnek a transzcendens forrása.

Schelling és Hegel alapvető kérdése az lesz, hogyan kell e szintézist oly módon meghatározni, hogy a tudás rendszere önmagához visszatért, befejezett rendszerré váljon.

²⁸⁴ Uo. 125.

²⁸⁵ Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. I. k. 214.

SCHELLING

Schelling egész érett filozófiáját végigkíséri az objektum szubjektumtól való elválasztásának, s egyszersmind szubjektumra vonatkoztatásának szintetizáló mozgása mint az abszolútum önmegismerésének mozgása. Az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás az egész német idealizmus alapvető fogalmait alkotják. Az ítélet, az *Urteil* mint a szubjektum és a predikátum „eredeti szétválasztása” (*Urteilung*) elsőként Fichtének az 1794–95-ös téli szemeszterben tartott előadásaihoz készített jegyzetében bukkan fel. Fichténél a tudat az, ami egy eredeti szétválasztásban jelenik meg, méghozzá az *Ich ist Ich* (Én=Én) formájában, vagyis az én már eleve megkettőzöttségében, szubjektumként és a szubjektum objektumaként jelenik meg. Másrészt, mint öntudat, a kettő egy egység szétválásaként, az objektum a szubjektumra vonatkoztatottan adódik. A tudat megjelenése tehát egy egységben maradó, önmagára vonatkoztatott szétválasztás. A fogalom ebben a kettős értelmében jelenik meg Hölderlinnek az Ítélet és lét című, 1795–96-os kéziratában. Hölderlin, aki akkor Fichte hallgatója volt, e kéziratában az eredeti megoszlás alapját a Lét mint elérhetetlen eredet jelentésében tünteti fel. Az eredeti, transzcendens egység szemléletét nevezi intellektuális szemléletnek. A tudat az eredeti egység szétválasztása szubjektumra és objektumra, de ugyanakkor az objektumnak a szubjektumra való vonatkoztatása is, ami eredeti egységükön, vagyis az intellektuális szemléleten (*die intellektuelle Anschauung*) alapul. Öntudat azért lehetséges, mert a tudat a tőle elválasztottban önmagát, önmaga eredeti egységét ismeri fel.²⁸⁶

²⁸⁶ „Az ítélet [*Urteil*], a legszigorúbb és a legmagasabb értelemben nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása [*die ursprüngliche Trennung*]. Ez a szétválasztás teszi

Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című írása sok tekintetben a tudománytan első alaptétele kifejtésének tűnik. Ám van egy-két különbség, amely a későbbiek fényében nagy jelentőségűnek mutatkozik. Az egyikről mindjárt a cím árulkodik: az Én ezúttal nem pusztán az alaptétel tartalma és formája, hanem princípium. Az abszolút Én – Hölderlinhez hasonlóan – ezúttal nem cselekvésként, hanem létként jelenik meg. „Az énemben benne van egy olyan lét, amely megelőz minden gondolkodást és képzetalkotást.”²⁸⁷ Az Én a lét és a megismerés azonossága, melyek kölcsönösen feltételezik egymást. „Annyiban van, amennyiben elgondoltatik, és azért gondoltatik el, mert van.”²⁸⁸ Az Én eredetét, „ős-formáját” tekintve tiszta azonosság.²⁸⁹ Az „Én gondolkodom” az appercepció objektumokat vonatkoztató egysége, amely nem képes a tiszta Ént megjeleníteni, viszont az „Én vagyok” a tiszta lét önazonossága, a tiszta Én maga.²⁹⁰ Kant szerint a metafizika alapkérdése, hogy hogyan lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek. Schelling ezt a következőképp értelmezi: „Hogyan lehet képes az abszolút Én arra, hogy kilépjen önmagából és önmagával a nem-Ént állítsa szembe?”²⁹¹

lehetővé egyáltalán, hogy a szubjektum és az objektum létrejölessenek, ezért eredendő szétválasztásnak [*Ur-Teilung*] nevezzük.” (Hölderlin, Friedrich: Ítélet és lét. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993. 5–6. sz., 964.) Schelling a hölderlini gondolatokhoz közeli módon a természetfilozófiai bevezetésben úgy fogalmaz, az igazi filozófia „az eredeti szétválasztásból indul ki, azért, hogy a szabadságon keresztül újra egyesítse azt, ami az emberi szellemben eredetileg és szükségképpen egyesítve volt, azaz hogy ezt a szétválasztást örökre megszüntesse”. (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Eszmék a természet filozófiájához*, mint bevezetés e tudomány tanulmányozásához. Ford. Weiss János. In: *Fiatalkori írásai (1794–1797)*. Jelenkor, Pécs, 2003, 148. Vö. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Lectum, Szeged, 2008, 188–189. Ez utóbbi észrevételért köszönettel tartozom Grósz Eszternek.) *Az Urteil* e kettős értelme a hegeli *Logikában* is megjelenik. „Az ítélet [*Urteil*] a fogalom megoszlása önmaga által; ez az egység tehát az az alap, ahonnan az ítéletet igazi *objektivitása* szerint megítéljük. Ennyiben ez az eredetileg egynek *eredeti megosztása* [*die ursprüngliche Teilung*]; az ítélet szó ilyképpen arra vonatkozik, ami az ítélet magán- és magáért-valósága szerint.” (Hegel: *A logika tudománya*. Második rész. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1979, 232. A fordítást módosítottam – C. Gy. a hegeli értelmezésről a következő fejezetben lesz szó.)

²⁸⁷ Schelling: *Az énről mint a filozófia princípiumáról*. Ford. Weiss János. In: *Fiatalkori írásai (1794–1797)*, 38.

²⁸⁸ Uo.

²⁸⁹ Uo. 46.

²⁹⁰ Uo. 69–71.

²⁹¹ Uo. 45.

Más szóval: Hogyan lehetséges az eredeti szétválasztás? Az e kilépés által önmagával szembeállított nem-Én pusztá negáció, realitást csak azáltal kap, hogy nemcsak az Énnel szemben, hanem egyszersmind az Énben tételezzük. „Csak a saját léte által azonosként tételezett abszolútumban juthat el minden, ami létezik, a maga lényegének egységéhez.”²⁹² Minden realitás forrása az, ami önmagának ad realitást: az Én. Minden annyiban van, amennyiben az Én vonatkoztatásában van: „Az Én mindannak immanens oka, ami létezik”, és „mindannak lényege, ami van. Mert minden, ami van, csak azáltal van, ami ő, azaz a lényege által, a realitása által, és realitás csak az Énben van.”²⁹³ Talán ezek a sorok világítanak rá leginkább annak értelmére, amit egyik ekkoriban Hegelnek küldött levelében saját spinozistává válásáról ír: Spinoza filozófiájának nyelvén fogalmaz, ám nem a szubsztancia, hanem az Én feltétlen fogalmából indul ki. „Ha a szubsztancia a feltétlen, akkor az Én az egységes szubsztancia.”²⁹⁴ A filozófia kiindulópontja és célja ugyanaz: az önmagával azonos és mindent magában foglaló abszolútum.

A *transzcendentális idealizmus rendszerében* Schelling egy olyan rendszer kidolgozására törekszik, amely a tudás átfogó rendszere, és amelynek alapja és végpontja a tudás és tárgya minden megket-tőzöttségen túli azonossága – hisz csak ez az azonosság alapozhatja meg a tudást.²⁹⁵ A transzcendentális filozófia tehát – a természettudománnyal szemben – a szubjektívól indul, ki, azt teszi meg abszolút kezdetté, és minden objektivitást abból vezet le a tudás objektumaként.²⁹⁶ E filozófia „szerve” (*Organ*) az elválasztott objektumokat az önmagára vonatkoztatott egységben látó intellektuális szemlélet.²⁹⁷ Szemben az érzéki vagy akár a reflektáló szemlélettel, az intellektuális szemlélet az, ami teljesen azonos tárgyával.²⁹⁸

A tudás végső immanens (azaz a tudásban rejlő és nem azon kívüli) alapelve az önmagáról való tudás, az öntudat.²⁹⁹ Az öntudatban a szubjektum és az objektum, a szemlélő és a szemlélt közvetítés nél-

²⁹² Uo. 47.

²⁹³ Uo. 60–61. Kiemelés az eredetiben.

²⁹⁴ Uo. 59.

²⁹⁵ Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, 17.

²⁹⁶ Uo. 20.

²⁹⁷ Uo. 28.

²⁹⁸ Uo. 46–47.

²⁹⁹ Uo. 33.

kül egy.³⁰⁰ Azonban ez az egység a maga közvetlenségében még csak egy öntudatlan állapot lehet, vagyis egysége csak a mi számunkra, egy külső tudás számára tudható. Márpedig a tudás rendszere akkor lehet csak önmagából megalapozott, ha a tárgyával való azonossága önmaga számára is tudássá válik.

Mihelyt azonban önmaga számára tudatossá válik, a szubjektum már objektumként adódik, azaz a kettő elválik egymástól. Az öntudatban az Én önmaga objektumává lesz, és csakis az öntudat objektuma lehet. Az öntudat aktusának eredménye az Én fogalma. Vagyis az Én nem pusztán egy szubjektum (hisz önmaga számára objektumként adódik az öntudatban), nem is egy objektum (hisz csak azzá lesz az öntudatban), hanem egy aktus (*Akt*), az objektumot a szubjektummal azonosító aktus. „Az Én fogalma az öntudat aktusa által jön létre, tehát ezen az aktuson kívül az Én semmi; egész realitása csak ezen az aktuson alapul és *maga az Én nem más, mint ez az aktus.*”³⁰¹ Ennek tudatosulása azt jelenti, hogy a tudás objektuma nemcsak a szubjektumtól elválasztva, hanem egyszerűsmind arra vonatkoztatottan jelenik meg. „Az ember ebben az aktusban önmagát szemléli, hogy különbséget tegyen önmaga mint elgondolt dolog és mint elgondoló között, és ebben a különbségben önmagát ismét azonosnak ismerje el.”³⁰² *Az Én aktusa elválasztás és az elválasztottak önmagára vonatkoztatása, illetőleg a kettőt egyidejűleg végrehajtó szintetikus tevékenység.* Ez a képzetek azonos szubjektumaként az „Én gondolkodom” tételben fejeződik ki, míg a képzetektől absztrahálva, a tudás önmagával azonos objektumaként, az „Én vagyok” tételben.³⁰³ Ugyanakkor mivel az Én mint a tudás végső immanens alapelve minden predikáció (minden elválasztás és önmagára vonatkoztatás) alapja, róla semmilyen predikátum nem állítható, még csak az sem, hogy „van”.³⁰⁴

Mint hogy minden meghatározást és korlátozást megelőz, az Én eredeti aktusa szabad. Amennyiben az általa vonatkoztatott objektumok által korlátozást szenved el, ez csakis a saját szabad tevékenységéből eredő korlátozás lehet. „A lét általában csak a szabadság korlátozottságának kifejeződése. A lét tehát a mi szabad tevékenységünk,

³⁰⁰ Uo. 42.

³⁰¹ Uo. 43. Kiemelés az eredetiben.

³⁰² Uo. 67.

³⁰³ Uo. 44–45.

³⁰⁴ Uo. 53.

mely a tudásban meg van kötve.³⁰⁵ A lét az öntudat elválasztó és önmagára vonatkoztató szintetikus működésének eredménye. Mivel pedig a korlátozás eredménye egy véges meghatározás, és bármilyen véges meghatározás csak e korlátozás eredménye lehet, maga az Én eredeti szabad tevékenysége egy végtelen tevékenység (*unendliche Tätigkeit*).³⁰⁶ E végtelen, szabad aktus minden objektíváció, minden lét szintetikus alapja. Viszont minden objektum véges és korlátozott, így az Én is csak véges módon képes objektívalódní vagy létrejönni. A végtelen tevékenység tehát egyúttal önmaga szüntelen korlátozása, véges objektumként való létrehozása vagy meghatározása.

Az öntudatnak [...] feltétele, hogy ez az eredetileg végtelen tevékenység (minden realitásnak ez a foglalata) objektummá váljon a maga számára, tehát végessé és korlátozottá legyen. [...] Az Én eredetileg *tiszta*, a végtelenségig tartó *létrehozás* [*Unendliche gehendes Produciren*], ám ennek köszönhetően sohasem jönne létre *produktum* [*Produkt*]. Tehát az Én, hogy létrejöhessen a maga számára (hogy ne csak létrehozó legyen, hanem létrehozott is, mint az öntudatban), kénytelen határokat szabni produktív tevékenységének.³⁰⁷

Vagyis az Én egyszerre határtalan (mint szubjektum) és meghatározott (mint objektum). Ennek folytán úgy jelenik meg a maga számára, mint egymással ellentétes tevékenységek küzdelme. Az Én mint objektum reális, korlátozható tevékenység, mint szubjektum ideális, korlátozhatatlan tevékenység. A produktív tevékenység az első esetben öntudatlan (*Bewußtlose*), a másodikban tudatos.³⁰⁸ A két tevékenység egysége pedig egy öntudatlan állapot előfeltételezett egysége csupán. Viszont az Én nem más, mint az a törekvés, hogy önmagával azonos legyen.³⁰⁹ Arra van tehát szükség, hogy egy bizonyos szemléletben ezt az egységet újra felleljük, immár nem pusztán öntudatlanként (amiből az öntudat mindörökké kilépett), hanem a szubjektum és az objektum, a tudatos és az öntudatlan tevékenység szintetikus azonosságában. Minthogy e szintetikus egység a tudás tárgya kell legyen, objektív formát kell öltösn. A transzcendentális filozófiát e törekvés határozza meg. A megkülönböztetés

³⁰⁵ Uo. 57.

³⁰⁶ Uo. 58.

³⁰⁷ Uo.

³⁰⁸ Uo. 76.

³⁰⁹ Uo. 70.

és az önmagára vonatkoztatás ellentmondásának egymást követő szintézisei által az önszemlélet egyre magasabb fokára jutunk, egészen addig, míg el nem érkezzünk a kettő azonosságának tárgyiasításához. A transzcendentális idealizmus rendszere az egymásra következő fokok meghatározásainak dialektikus rendszere.³¹⁰ A szintézis minden fokon egy szemléletben jelenik meg, melynek tulajdonképpeni alapja az intellektuális szemlélet. „Az Én csupán az alap, amely az intelligenciát valamennyi meghatározásával együtt hordozza.”³¹¹

Az elméleti filozófia mint „az öntudat története” három korszakból áll.³¹² Az elsőben az Én önmagát korlátozó tevékenységének és e korláton túlmenő tevékenységének szembeállítása és egymásra vonatkoztatása a produktív szemléletben szintetizálódik. A produktív tevékenység a korlátozás és a túlmenés, az egy pontban való összehúzódás és a végtelen kiterjedés folytonos váltakozása. A produktív szemléletben az Én érzékelőként lesz önmaga objektuma. Szembenállásukban a határon túlmenő tevékenység magában való dologként, a korlátozott tevékenység magában való Énként jelenik meg. Valójában azonban a kettő ugyanaz a tevékenység: az összehúzódás és a kiterjedés valamilyen szintézise.³¹³ Az anyag maga a végtelen expanzív erő és a negatív-akadályozó erő nyugalomba került egyensúlya. Az anyag három mozzanata között az expanzió dimenziói szerint tehetünk különbséget: a mágnesesség expanziója a hosszúság, az elektromosság a hosszúság és a szélesség, végül a kémiai folyamat a három dimenzió együttese mentén történik.³¹⁴

A második korszakban a produktív tevékenység, amely túllép az Énen, szembekerül azzal a tevékenységgel, ami csak az Énre irányul. Az első külső szemléletként, a második belső szemléletként jelenik meg. A kettőt a belső szemlélet különbözteti meg és vonatkoztatja egymásra.³¹⁵ A belső szemlélet, mint az Énnek egy negáló pontba visszahúzódó tevékenysége, az idő, míg a külső szemlélet, mint az Én

³¹⁰ Uo. 130.

³¹¹ Uo. 107. „Adjatok nekem egy ellentétes tevékenységekből álló természetet, amelyek közül az egyik a végtelenbe tart, a másik pedig arra törekszik, hogy ebben a végtelenségben szemlélje magát, és létrehozom belőle az intelligenciát, képzetének egész rendszerével egyetemben.” (Uo.) E mozgás már Fichténél meghatározza az Én cselekvését, ám Schellingnél kap történeti felhangot.

³¹² Uo. 77.

³¹³ Uo. 99–100, 110–112.

³¹⁴ Uo. 120–121.

³¹⁵ Uo. 137–140.

önmagán túllépő abszolút kiterjedése, a tér. E mozgásokból vezethetők le a kanti viszonykategóriák. A szubsztancia az, aminek csak térbeli nagysága van, míg a járulék az, aminek csak időbeli nagysága van. A képzetek időbeli egymásutánisága az oksági viszony. Végül az előző mozzanatok szintézise, a szubsztanciák oksági viszonya a kölcsönhatás.³¹⁶

A harmadik korszak az ítélet által szétválasztja a (külső és belső) szemléletet és a fogalmat. Ami a kettőt egymásra vonatkoztatja, az a sematizmus. Ez annak a szabálynak a szemlélete, amelynek alapján a tárgyat létrehozzuk.³¹⁷ E korszakban jelennek meg a reflexiós kategóriák, a mennyiségi, minőségi és modális kategóriák. Az első reflexiós kategóriacsoport szemléleti, a második érzéki, a harmadik pedig magára a tevékenységre reflektál: a lehetőség a szabad tevékenységre, a valóság a korlátozott tevékenységre.³¹⁸ Ez viszont már az akarathoz, vagyis a gyakorlati filozófiához vezet el.

A gyakorlati filozófia alapvető problémája az, hogy az Én nem láthatja a szemlélés és a cselekvés közötti azonosságot. „Annak a változásnak, amelyet a szabad cselekvés idéz elő e külvilágban, teljes egészében a produktív szemlélet törvényei szerint kell bekövetkeznie, mintha a szabadságnak semmi része nem volna benne.”³¹⁹ A természet célszerű formáiban, az élő szervezetben a szemlélet tárgya már a szabadság és a szükségszerűség, a célszerűség és a mechanizmus szintézise, ám e szemlélet számára a szintézis alapja nem az Énben van.³²⁰ Schelling végül e keresett azonosságot az esztétikai szemléletben találja meg. Objektívációként egyedül a zseni műalkotása tükrözi vissza önmaga számára a tudatos és az öntudatlan produktív tevékenység azonosságát. „Az esztétikai szemlélet nem más, mint az objektívvé lett intellektuális szemlélet. A műalkotás csak azt tükrözi vissza nekem, amit egyébként semmi más nem tükröz vissza: az abszolút azonosat, ami már az Énben is szétvált; amit tehát a filozófus már a tudat első aktusában szétválaszt, azt – bár egyébként minden szemlélet számára hozzáférhetetlen – a művészet csodája saját produktumából visszasugározza.”³²¹

³¹⁶ Uo. 147–156. Láthattuk, hogy a viszonykategóriák Fichte tudománytanában is a szellemi tevékenység elsőként levezetett kategóriái.

³¹⁷ Uo. 188–189.

³¹⁸ Uo. 207.

³¹⁹ Uo. 248.

³²⁰ Uo. 292–294.

³²¹ Uo. 308–309. Kiemelés az eredetiben.

Azonban a transzcendentális filozófia a filozófia egész rendszerének csak egyik oldala, csak az egyik irányt jelenti: a szubjektivitásból kiinduló és az objektivitás felé tartó irányt. A rendszer a transzcendentális filozófia és a vele ellentétes irányú természetfilozófia együttes kifejtése által válna teljessé, az abszolútum fogalmává.³²² Vagyis az abszolútum magyarázatához már eleve egy szétválasztásából adódó kiindulópontot kell felvennünk: „Ha *meg akarom magyarázni* ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett *szüntetnem*.”³²³ A kérdés tehát az, hogyan lehetne az abszolútumot magát közvetlenül, minden elválasztást megelőzően, olyan feltétlen kiindulóponttá tenni, melyből minden más levezethető. Ezzel összefüggésben adódik egy további kérdés. A transzcendentális idealizmus filozófiai rendszere a művészetben, az esztétikai szemléletben találja meg zárókövét. Ámde ki lehet-e dolgozni egy kizárólag az intellektuális szemléleten alapuló teljes rendszert? Hogyan lehetne meghatározni az önmaga számára tárgyiasult intellektuális szemléletet?

A *Filozófiai rendszerem bemutatása* című írásában Schelling az intellektuális szemléletet észnek (*Vernunft*) nevezi. Az ész önmagával azonos, teljességgel Egy. Az ész „a szubjektív és az objektív totális indifferenciája [*die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven*]”, azok azonossága.³²⁴ Ezt az azonosságot Schelling magában-valóságában (*An-sich*), az azt elgondolótól elvonatkoztatva előfeltételezi. Meglátása szerint éppen abban áll az alapvető különbség a saját rendszere és a fichtei rendszer között, hogy míg ez utóbbi szubjektív idealizmus, melynél az Én magáért való önonazonossága, az Én=Én a rendszer alapelve, addig az övé objektív idealizmus, melyben ez az azonosság objektív, magában való előfeltevésként jelenik meg, vagyis mint A=A.³²⁵ Az előfeltevés az, hogy az ész abszolút, vagyis hogy „az észben kívül semmi sincs, és minden az észben van”.³²⁶ Az észben a dolgok önmagukkal azonos magában-valóságukban válnak a megismerés tárgyává. Amit az ész megismer bennük, az éppen az

³²² A filozófia egész rendszere „két alaptudomány által lesz teljessé: ezek elveiket és irányukat tekintve ellentétesek egymással, de kölcsönösen keresik és kiegészítik egymást”. Uo. 20.

³²³ Uo. 17.

³²⁴ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófiai rendszerem bemutatása*. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011. 3. sz., 62.

³²⁵ Vagyis az elválasztó-vonatkoztató mozgás nem pusztán az Én mozgása, hanem magának a természetnek a mozgása.

³²⁶ Schelling: *Filozófiai rendszerem bemutatása*, 62.

azonosság törvénye (*Gesetz der Identität*), „az ész létének legmagasabb törvénye”.³²⁷ Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy az ész magát, önmaga abszolút azonosságát (*die absolute Identität*) ismeri meg. Az egyetlen feltétlen (nem reflexív, nem érzéki stb.) megismerés az abszolút azonosság, az $A=A$ megismerése. „Az ész Egy az abszolút azonossággal.”³²⁸ A véges létezők eredete nem az abszolút azonosság önmagából való kilépésében van – ahogy azt a legtöbb filozófia tévesen kimondja. Az abszolút azonosság nem léphet ki önmagából, ez ugyanis ellentmondás volna. „Az igazi filozófiának mindenekelőtt azt kell bizonyítania, hogy az abszolút azonosság (a végtelen) nem lépett ki önmagából, és minden, ami van, amennyiben van, maga a végtelenség.”³²⁹ Minden véges létező lényege az abszolút azonosság, azaz minden annyiban van, amennyiben az abszolút azonosságban van. Vagyis meghatározott létezésüket az $A=A$ formulából kell levezetni. Ugyanakkor az ész nemcsak önmagával azonos módon, magában-valóan van, hanem meg is ismeri ezt az abszolút azonosságot, valamint a megismerés és a lét azonosságát. Ez az önmegismerés (*Selbsterkennen*) alkotja az ész létének formáját, amiképp az abszolút azonosság az ész létének lényege.³³⁰ Az önmegismerésben azonban önmagát egyszerre objektumként és szubjektumként tételezi. Mivel minden csak annyiban van, amennyiben az abszolút azonosságban van, objektum (lét) és szubjektum (megismerés) különbsége nem lehet magában való, csupán kvantitatív különbség.³³¹ A véges létezők alapja (*Grund*) vagy potenciája (*Potenz*) ez a differencia, azaz lét és megismerés valamelyikének bizonyos mértékű túlsúlya. „A szubjektív és az objektív kvantitatív differenciája [*die qualitative Differenz des Subjektiven und Objektiven*] minden végeesség alapja, és megfordítva, a kettő

³²⁷ Uo. 63.

³²⁸ Uo. 64.

³²⁹ „Ezt a tételt az összes eddigi filozófus közül csak Spinoza ismerte föl.” Uo. 65.

³³⁰ Uo. 65–66. Az akadémiai stúdium módszeréről tartott egyik előadásában Schelling a filozófia módszerét a spekuláció (ész) és a reflexió (önmegismerés) együttes alkalmazásában határozza meg. A filozófia célja, hogy „mindent úgy mutasson be, mint egyet, mégpedig olyan formákban, amelyek eredetileg a reflektálódáshoz tartoznak, és mégis az őstudást [*Urwissen*] fejezik ki. Minden dialektika a spekulációnak és a reflexiónak ezen a viszonyán nyugszik.” Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Előadások az akadémiai stúdium módszeréről. Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985. 5–6. sz., 849.

³³¹ Schelling: Filozófiai rendszerem bemutatása, 67–68.

kvantitatív indifferenciája a végtelenség.”³³² Vagyis a kettő differenciája alkotja minden véges létező formáját, indifferenciája (A=B) pedig lényegét. „Minden egyedi lét az abszolút azonosság létének meghatározott formája, de nem ennek léte, amely csak a totalításban van.”³³³ Az egyedi létezők kvantitatív differenciái kölcsönösen meghatározzák egymást, de létük az abszolút azonosságban vagy indifferenciában van. A véges létezők az abszolút azonosságot nem csak lényegükként fejezik ki. Formáik kvantitatív differenciáinak egyidejűleg szemlélt totalítása is indifferenciát, abszolút azonosságot alkot, a különbségek kiegyenlítik egymást.³³⁴ Így jutunk el a lét (ön) megismerése által a kezdeti előfeltevéshez, az abszolút azonossághoz, amelyet ezúttal már az A=B formula fejez ki. Vagyis ami Fichte „szubjektív idealizmusában” elérhetetlen eszme volt, az Schelling „objektív idealizmusában” előfeltevés.

Az azonosság filozófiájának, „a” filozófiának tehát egy levezethetetlen előfeltevésből kell kiindulnia, melyből minden más levezethető. Ez az előfeltevés így túlmutat a filozófián – méghozzá a vallás (elsősorban a kereszténység) irányába. A *Filozófia és vallás* című szöveg szerint amennyiben a filozófus az abszolútumhoz a végesből kiindulva akar eljutni, méghozzá a differenciák kizárásán és az ellentétek

³³² Uo. 73.

³³³ Uo.

³³⁴ „Minden egyedi lét az abszolút azonosság által meghatározott, nem annyiban, amennyiben teljességgel van, hanem amennyiben A és B meghatározott kvantitatív differenciájának formája alapján van, amely differencia megint ugyanezen a módon meghatározott, és így tovább a végtelenségig.” (Uo.) Vö. Spinoza *Etikája* első részének 28. tételével: „Minden egyedi dolog, vagyis minden dolog, amelynek létezése véges és határolt, csakis akkor létezhetik és determinálható működésre, ha létezésre és működésre valamely más ok determinálja, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt; ám ez az ok szintén csak akkor létezhetik és determinálható működésre, ha valamely más ok determinálja létezésre és működésre, amelynek létezése szintén véges és határolt, és így tovább a végtelenig.” (Spinoza: *Etika*, I. 28.) Spinoza szelleme megmutatkozik a schellingi gondolatmenet kifejtésének deduktív formájában is, amely egymásból levezetett tételek sora és azok bizonyítása. Spinozánál persze a cselekvőképesség és a gondolkodóképesség között nincs mennyiségi különbség, a kettő az egy szubsztanciát (hatóképességet) a maga módján kifejező két attribútum. Alighanem a legfontosabb különbség Spinoza és Schelling gondolkodása között abban ragadható meg, hogy a spinozai abszolútum esetében nem beszélhetünk egy olyan önmegismerési *folymatról*, amely a módusok totalításának valamiféle harmóniájához vezetne. Épp erre vonatkozik Schelling kritikája, miszerint Spinoza szubsztanciája mechanikus, hiányzik belőle a megismerő szubjektum, a megismerési folyamat elevensége.

azonosításán keresztül, annak csakis egy negatív leírásához juthat el: az abszolútumnak a nem-abszolúton keresztül való leírásához. A feltétlenről ezáltal csak feltételes tudással rendelkezik. Ha az abszolútumot az ellentéteket (a szubjektumot és az objektumot, az ideálisat és a reálisat stb.) összekötő azonosságként határozzuk meg, akkor csak egy viszony-fogalmat nyerünk, nem abszolút azonosságot. Az abszolútumhoz ekkor csak az összekötött ellentétek közvetítésével jutunk el.³³⁵ Az abszolútumot közvetlenül nem magyarázatok által,³³⁶ hanem a szemléleten keresztül lehet megismerni, „mert csak az összetett megismerhető a leíráson keresztül, az egyszerű azonban azt szeretné, ha szemlélnék”.³³⁷ A vallás pedig nem más, mint az Istenben lévő abszolút azonosság közvetítés nélküli megismerése.³³⁸ A kiindulópont maga az abszolútum, annak közvetlen egysége, vagyis annak intellektuális szemlélete. „Először is mi semmi mást nem előfeltételezünk, csak azt az egyet, ami nélkül minden más rákövetkező megragadhatatlan: az intellektuális szemléletet.”³³⁹ Az intellektuális szemlélet az az önmaga által világos abszolút evidencia vagy igazság, amiben nincs különbség, nincs sokféleség, nincs semmilyen további meghatározás, az az „első ismeret”, aminek minden más ismeret csak következménye.³⁴⁰ Ez az első ismeret az abszolútum közvetlen azonosságának (ön)ismerete. Az intellektuális szemléletben a szubjektum–objektum ellentétpár mindkét tagja közvetlenül azonos az abszolútummal. „Isten mint olyan teljességgel ideális [ti. szubjektum], és minden további közvetítés nélkül egyben teljességgel reális [ti. objektum].”³⁴¹ Az abszolútum azonossága az ellentéteknek nem egymással közvetített, hanem közvetlen, „önmagáért való” azonossága.³⁴² Amennyiben ugyanis az abszolútum

³³⁵ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófia és vallás*. Ford. Weiss János. Attraktor, Máriabesnyő, 2012, 11.

³³⁶ Vö. *A transzcendentális idealizmus rendszere* korábban idézett passzusával: „Ha meg akarom magyarázni ezt az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem.”

³³⁷ Schelling: *Filozófia és vallás*, 13.

³³⁸ Uo. 32–33.

³³⁹ Uo. 16. (A fordítást módosítottam – C. Gy.).

³⁴⁰ Uo.

³⁴¹ Uo. 12. Lásd még: „Csak annyiban teljességgel reális, amennyiben teljességgel ideális, és a maga abszolútságában egy és ugyanaz, amely ezen a módon a két egység formájából kiindulva szemlélhető.” Uo. 19. Vö. *A transzcendentális idealizmus rendszerében* felvázolt két úttal.

³⁴² Uo. 12.

önmagát mint abszolútumot ismeri meg, e megismerésnek nemcsak a szubjektuma, hanem az objektuma is teljességgel az abszolútummal kell legyen azonos.³⁴³ Az abszolútum önmegismerése „a tiszta idealitásnak a realitásba való örök átalakulása”, a szubjektum végtelenbe tartó tárgyasulása.³⁴⁴ Ezáltal azonban az abszolútum nem osztja fel, korlátozza vagy fokozza le magát, nem lép ki önmagából, nem megy át a vele szemben állóba. *Az elválasztás egyszersmind önmagára vonatkoztatás.* Az elkülönülés nem szünteti meg az azonosságot: az továbbra is tételezve van az intellektuális szemléletben. A különbség csak abban jelenik meg, amiben az abszolútum ön maga számára tárgyasul. „Ő maga szubjektívként a tiszta egyszerűség minden különbség nélkül, objektívként vagy a reálisban mint szembenállóban elgondolva szükségképpen nem-azonosság, vagyis differencia lesz.”³⁴⁵ Az azonosság az, ami különböző formákban, „ellenképekben” (*Gegenbild*) tárgyasul. Az „ősképpel” (*Urbild*) szembeállított ellenkép önmagában nem, csak az abszolútumra való vonatkoztatásában valóságos. Amennyiben az ellenkép ön maga számára már nem az abszolútumban van, elvált az ősképtől, és kizuhant a semmibe. Ekkor már pusztán önmagáért van. Ez az önmagáért való lét (*für-sich-selbst-Sein*) legfelsőbb potenciájában „énségként” (*Ichheit*) fejeződik ki.³⁴⁶ Ugyanakkor az énségnek mint léleknek lehetősége van rá, hogy a tudományban, a művészetben és az erkölcsi tettekben helyreállítsa magában az ősképet, és önmagát „levetve”, az idealításban újra létrehozza az abszolútum egységét. Az énség önmagában csak annyiban valós, az önmagáért való létnek csak annyiban van magában való léte, amennyiben az abszolútum-

³⁴³ Uo. 17.

³⁴⁴ Uo. 19–20.

³⁴⁵ Uo. 18–19.

³⁴⁶ Uo. 25. Schelling szerint ez az az énség, amit Fichte *Tathandlung*ként, tett-cselekvésként határoz meg. (Uo. 24.) „Az énség [*Ichheit*] csak a maga saját tette [*Tat*], a maga saját cselekvése, és ettől a cselekvéstől eltekintve *semmi*, és csak önmagáért [*für sich selbst*] van és nem önmagában [*an sich selbst*].” (Fichte: Második bevezetés a tudománytanba, olyan olvasók részére, akik már rendelkeznek filozófiai rendszerrel. In: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981, 64–65.) „Pontosabban nem lehetne kimondani az egész végesség alapját, mint hogy az nem az abszolútumban van, hanem csak önmagában nyugszik.” (Schelling: *Filozófia és vallás*, 25.)

ban, annak önobjektívációjában létezik.³⁴⁷ Ebben a lehetőségben áll a szabadság megjelenésének alapja.³⁴⁸

Mindezek alapján világossá válik a transzcendentális filozófiából a vallásfilozófiába, avagy a filozófiából a teozófiába való átmenet. Az az elválasztó és egyben önmagára vonatkoztató mozgás, ami korábban az Én végtelen aktusaként jelent meg, most Isten örök teremtesként bukkan fel. Ha viszont a magában való észből indulunk ki, illetve abból, hogy minden csak annyiban van, amennyiben az észben van, akkor hogyan adhatunk számot az emberi szabadságról? Más megközelítésből: hogyan lehet szembeállítani az isteni szabadsággal egy emberi szabadságot, amely mégis Istenben van? Az abszolútum milyenfajta szintézise enged meg egy másik abszolút, korlátlan szintézist? Mindennek megválaszolása, melyet Schelling a *Szabadságtanulmányban* kísérel meg, azt feltételezi, hogy a természetfilozófiát, amely a természetből indul ki és a szellemhez jut el, kiegészítjük a szabadság filozófiájával. A két filozófiának, a realizmusnak és az idealizmusnak nem alternatív utakként kell egymás mellett állniuk, hanem egyetlen eleven teljességet kell alkotniuk.³⁴⁹ Ez viszont csak úgy lehetséges, ha a természet alapfogalmává az akaratot tesszük meg. Vagyis minden lét akarat, a teremtés egész folyamata akaratilag folytatódik. „Végső soron és a legmagasabb szinten nincs más lét, csak az akarás [*Wollen*]. Az akarás az őslét [*Ur-sein*], és egyedül erre illenek a következő predikátumok: alaptalanság, örökkévalóság, időtől való függetlenség, önigenlés. Az egész filozófia végső feladata abban áll, hogy megtalálja ezt a legmagasabb rendű kifejezést.”³⁵⁰

³⁴⁷ Schelling: *Filozófia és vallás*, 23–26.

³⁴⁸ Uo. 32. Vagyis noha a szabadság az, ami csak önmaga által meghatározott, ettől még megjelenésének van alapja. Uo.

³⁴⁹ „Az idealizmus a filozófia lelke, a realizmus pedig a teste, ezért csak ketten alkotnak eleven teljességet. A realizmus sohasem szolgálthatja a princípiumot, viszont alapnak és eszköznek kell lennie, amiben az idealizmus megvalósul, testet ölt és vérrel telítődik.” Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Gyenge Zoltán. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 21. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

³⁵⁰ Az alaptalan akarat mint őszekdet koncepciója Jakob Böhme misztikájában bukkan fel. Böhménél Isten öröktől fogva a semmiből teremti a mindenséget – de ez a teremtő folyamat maga Isten, amely a semmiből mindenné lesz. Mert a semmi nem pusztán semmi, hanem vágy valami után, sóvárgó vágy a valami után. Ámde mivel nincs semmi e kezdeti semmin, azaz a vágyon kívül, a vágy önmagának a vágya, mely örök kezdetet ébreszt önmagában. E (logikai értelemben vett) kezdetnek nincs önmagán kívüli alapja; az önmagára sóvárgó vágy

Az abszolút azonosság a tanulmányban alaptalan mélységként (*Ungrund*) jelenik meg. Az alaptalan mélység az abszolút indifferencia, mely megelőz minden ellentétet. „Az indifferencia az ellentétek nemléte, amelynek ezért nincs is semmiféle állítmánya, hacsak nem épp az állítmánytalanság, anélkül, hogy ezért mindjárt semmivé, vagy kimérává válna.”³⁵¹ Az alaptalan mélység megosztja magát (*teilt sich*), hogy ezáltal két „örök kezdetté” (*der ewige Anfang*) váljon szét.³⁵² A szétválás okának Schelling kétfajta megközelítését adja. A spekulatív megközelítés szerint (melyet a stuttgarti magánelőadásokban fejt ki) Istennek élő, egzisztáló Istennek kell lennie, ám ehhez meg kell nyilatkoznia.³⁵³ „Minden csak a maga ellentétén keresztül nyilatkozhat meg, az azonosság a nem-azonosságon, a különbségen keresztül, vagyis a princípiumok megkülönböztethetőségében.”³⁵⁴ Ez igaz magára Istenre is: Isten csak önmaga ellentétén keresztül, „önmagán kívül”, objektív módon, vagyis „tükörképében”, a hozzá

alptalan mélység. (Böhme, Jakob: *Mysterium pansophicum*. Ford. Isztray Bontond. In: *Szent sóvárgás*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 52.) Ez az alptalan mélység az Atya. Minthogy önmagán kívül nincs semmi, amit akarhatna, önmagát akarja, amint megragadja önmagát. Az önmagára irányuló akarat így önmagát érzi, vagyis önmagát először érzékenységgént ragadja meg. A semmi ezáltal valamiként talál magára önmagában, valamiként szüli magát. Ez a valami az alptalan mélységben megjelenő Létező (*Ens*). Az Atya helyet szül az általa megtaláltnak, és e hely ezáltal a vágy megragadott alapja lesz. Ebből az alpból árad ki, hogy önmagát mint az akarat teremtő tevékenységét szemlélje. Az alap a Fiú, míg a tevékeny akarat a Szellem (*Geist*). (Böhme: *De electione gratiae*. In: i. m. 23–25.) A teremtés az önmaga szemléletére sóvárgó, önmagát megtaláló és szemlélő Isten. Ő az önmagát megragadó káosz, „ahol az örök semmi maga-szemléléseért, érzékenységeért és találhatóságáért egy szemben avagy örök látásban megragadja magát”. (Uo. 24.) Mivel Isten önmaga szemléletére vágyik, kilép önmaga sóvárgásából, alptalan mélységéből, hogy önmagát érzékelje, megalapozza, és ezáltal szemléletté, önmaga szemléletévé váljon. Ekkor azonban már e szemlélet nem pusztán sóvárgásként, hanem teremtő akaratként talál magára. Böhmenél a Szentháromság nem pusztán három személyként megjelenő egyetlen lényeg, hanem három hatással bíró egyetlen akarat. Az egy akarat egymásból kibomló három hatása az önmagára való sóvárgás, az önmagát alapba foglalás és végül önmaga szemlélete. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek.

³⁵¹ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarter magánelőadások*. Ford. Weiss János. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007, 54.

³⁵² Uo.

³⁵³ Különbség van tehát Isten léte (alapja) és Isten létezése (egzisztenciája) között. Uo. 24.

³⁵⁴ Uo. 8.

hasonlóban válhat egzisztáló Istenné.³⁵⁵ A morális megközelítés szerint az abszolútnak szeretetté kell válnia, az indifferenciából, a különbség iránti közömbösségből azonban hiányzik a szeretet.³⁵⁶ Másrészt viszont ott sincs szeretet, ahol az elkülönültek egyszerűsmind létükben egymásra utaltak. „A szeretet titka abban áll, hogy olyanokat köt össze, melyek mindegyike lehetne maga számára is, és még sincs, és nem is lehet a másik nélkül.”³⁵⁷ A szeretet tehát két önálló, szabad lény összekapcsolódása. Épp ezért az abszolút azonosság úgy osztja meg magát, hogy a két elkülönült „kezdet” mindegyikében teljes egészében, mint önálló lény(eg) (*Wesen*) van jelen.³⁵⁸ A két megközelítés persze összekapcsolódik: a szabad Isten csak egy hozzá hasonló szabad lényben nyilvánulhat meg.³⁵⁹ Az egzisztáló Isten a szeretet Istene.³⁶⁰

A két princípium a reális és az ideális, más szóval az objektumként és a szubjektumként megnyilvánuló abszolútum. A két princípium kapcsolódása jelenti az élő Isten egzisztálását (*Existenz*). A reális az egzisztencia alapja, mely csak az egzisztenciára vonatkozhatva az, ami. Az ideális pedig az egzisztencia, ami csak ellentétén keresztül, vagyis a reális alapon megnyilvánulva válhat elevenné. Az isteni élet tekintetében az alap potencialitás, míg az egzisztencia aktualitás.³⁶¹

³⁵⁵ Uo.

³⁵⁶ A *Stuttgarteri magánélőadásokban* a kezdeti állapotot Schelling „az Istenben lévő potenciák közömbösségének” nevezi. Uo. 16.

³⁵⁷ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról*, 55. (A fordítást módosítottam. – C. Gy.)

³⁵⁸ Uo.

³⁵⁹ Isten [...] csak abban nyilvánul meg, ami hozzá hasonló, a szabad, önmaguk által cselekvő lényekben.” Uo. 15.

³⁶⁰ A *Szabadság-tanulmányban* a két megközelítés az alap akarataként (*Wille des Grundes*) és a szeretet akarataként (*Wille der Liebe*) – vagyis a két princípiumként – jelenik meg. „A szeretet akarata és az alap akarata két különböző akarat, mindegyik magáért-való; de a szeretet akarata nem kerülhet szembe az alap akaratával, nem is szüntetheti meg azt, mert akkor éppen önmagával kerülne szembe. [...] Az alap csak a kinyilatkoztatásra irányuló akarat (*Wille zur Offenbarung*), és hogy ez legyen, elő kell hívnia a maga sajátzerűségét és ellentétét. A szeretet és az alap akarata tehát éppen azáltal válnak eggyé, hogy egymástól különválva kezdettől fogva önállóan működtek.” (Uo. 32–33.) „Az önkinyilatkoztatásnak két, egyformán örök kezdete van [...]. A teremtés első kezdete az Egy vágyakozása, hogy megszülje önmagát, és ez az alap akarása. A második kezdet a szeretet akarata, ami által az ige kimondatik a természetbe, s ami által először teszi magát Isten személyé.” (Uo. 46.)

³⁶¹ Érdemes az alap és az egzisztencia schellingi fogalmait a nem sokkal későbbi hegeli *Logika* hasonló fogalmaival összevetni. Az alap fogalma *A logika tudo-*

Azzal kezdtük, hogy minden lét akarát – ez igaz a princípiumokra is. Az alap valójában értelem nélküli sóvárgás (*Sehnsucht*), vágyakozás (*Begierde*), vak akarát (*der blinde Wille*), mely önmagát akarja, önmaga megtartására és az önmagába való bezárkózásra vágyik.³⁶² Ez a saját akarát (*Eigenwille*) nyilvánul meg a természetben, annak minden teremtményében. Az ideális ezzel szemben univerzális akarát (*Universalwille*), vagyis értelem, az értelem vágya, amely világosságával minden létezőnek Isten egységében való megvilágítására, aktualizálására törekszik.³⁶³ Az ideális önmagában tartalmazza Isten egységének megvalósulását – persze csak ideálisan, örök ideákban vagy ősképekben (*Urbild*), melyekben nincs élet.³⁶⁴ Az univerzális akarát tehát az ideális elevenné tételére és a reális átszellemítésére irányul. Az értelem (*Verstand*) az ideális princípium időtlen ősképeit szemlélve bevezeti az ideákat, vagyis a megkülönböztetéseket és meghatározásokat az időbeli természetbe, azaz megragadhatóvá, megérthetővé teszi azt.

mányában Isten ontológiai bizonyítéka kapcsán bukkan fel. Az alap olyan alap, amely „eltűnik abban a tárgyban, amely mint általa megalapozott jelenik meg”. (Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 92.) Az alap a közvetítés pusztá mozgása, anélkül hogy ő maga közvetített lenne. Mivel tehát alap nélküli, pusztá másért-való mozgás, magában való léte meg is szűnik abban a másban, aminek a közvetítése. Az alap mozgása így egy önmagát megszüntető mozgás. Ezt a mozgást nevezi Hegel „alap-megsemmisítő szakadéknak”, *Abgrund*nak. „[A] nyelv egyesíti ennek a *megsemmisülésnek* [*Untergang*] és az *alpnak* [*Grund*] a jelentését; azt mondják, Isten lényege a *szakadék* [*Abgrund*] a véges ész számára.” (Uo. 93.) A mögöttes lényeg nem az alap, hanem az alap elvesztése, azé az alapé, amelyet éppen a léten túllépő tudat tételez. Az alap tételezése és az alap elvesztése tehát ugyanaz a mozzanat: az alap eleve elvesztettként tételeződik. Az alpnak ebben az önfelszámoló mozgásában megszűnt az alap és a megalapozott közötti különbség, a lényeg már nem másért-való, hanem magáért-való. A magáért való lényeg a tudat számára magában való jelenségként, azaz egzisztenciaként adódik. (Uo.) Míg Schellingnél az alap az egzisztencia örök potencialitása, amely nem szűnhet meg anélkül, hogy az egzisztencia meg ne szűnne, addig Hegelnél az alap az egzisztenciában megszüntetve megőrződik, vagyis „egzisztenciába megy át”, és benne eleve megszüntnek mutatkozik.

³⁶² Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról*, 23.

³⁶³ Uo. 25. „Isten akarata az, hogy mindent egyetemessé tegyen, hogy mindent felemeljen a fényvel való egységbe, vagy hogy megtartsa benne; az alap akarata azonban az, hogy mindent partikulárisá, vagyis teremtményszerűvé tegyen.” Uo. 36. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

³⁶⁴ Uo. 47–48.

Az értelem első hatása az erők szétválasztása [*Scheidung der Kräfte*] a természetben, mert csak ezáltal tudja kibontakoztatni a benne öntudatlanul – akár egy magban – de mégis szükségképpen meglévő egységet [...]. Azáltal, hogy az értelem [...] az önmagába visszazáródní akaró vágyakozást [*in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht*] az erők szétválasztására (a sötétség feladására) sarkallja, éppen ebben a szétválasztásban mégis kiemeli a szétválasztottakban [*Geschiedenen*] elzárt egységet, a rejtett fénysugarat, s így jön létre elsőként valami felfogható és egyedi...³⁶⁵

Az értelem az erők szétválasztása által vezeti be az ideálisat a reálisba. Másrészt a természet teljes átszellemítése az alap eltűnését és ezzel az egzisztencia lehetőségének megszűntét jelentené.³⁶⁶ Vagyis Isten egzisztálásának feltétele a két princípium megfelelő hierarchikus viszonya, az alap alárendelődése az egzisztenciának, a természet alárendelődése a szellemnek, tehát az, hogy az alap potencialitásban maradjon. Ez azonban csak egy szabad választás eredménye lehet, különben az alap nem volna önálló, szabad princípium és így Isten megnyilvánulása, illetve az isteni szeretet nem valósulhatna meg. Ez a szabad választás egyedül az emberben történhet meg. A többi teremtményben a vak ösztön, a természet a meghatározó, ezért bennük nem mehet végbe a princípiumok elválasztása és viszonyuk megválasztása: „a két princípium csak szétválasztottan egyesíthető [*auf zertrennliche Weise vereinigt sein können*]”.³⁶⁷ Mindazonáltal az emberi szellem a természetből csak lassan, fokozatosan, a történelem folyamatában emelkedhet ki, mivel teremtett, véges szellem.³⁶⁸ A szellem az emberben válik természetfelettivé, önálló princípiummá, mely képes a természetet önmaga alá rendelni, mint megismerő szubjektum a megismert objektumot.³⁶⁹ Az emberben

³⁶⁵ Uo. 24. A világ, melyet az ideális princípium ösképszerűen magában foglal, „a valóságos teremtésben csak az erők szétválasztása [*Scheidung*], szabályozása és az őt akadályozó vagy elhomályosító szabályozatlan kizárása [*Ausschließung*] révén emelkedik a potenciából az aktusba. Magában az isteni értelemben azonban, mint az őскеzdeti bölcsességben, Isten ideálisan vagy ösképszerűen megvalósul.” Uo. 49. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

³⁶⁶ Uo. 33.

³⁶⁷ Uo. 31–32.

³⁶⁸ Schelling: *Stuttgarter magánelőadások*, 35–37.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, 34.

³⁶⁹ Schelling: *Stuttgarter magánelőadások*, 38.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, 25–26. A két princípium

tükröződhet Isten, benne válhat egzisztálóvá, amennyiben az ember a reálisat alárendeli az ideálisnak, a saját akaratot az univerzális akaratnak. Ez azonban azt jelenti, hogy az emberben a saját akarat is mint „önmagaság” (*Selbstheit*) szellemivé válik. Az önmagaság „az az akarat, amely a teljes szabadságban pillantja meg önmagát, többé már nem a természetben működő egyetemes akarat eszköze, hanem minden természet fölött és minden természeten kívül áll”.³⁷⁰ Ezáltal válhat saját akaratként és saját akaratából mégis az univerzális akarat azonosává. Ám ennek feltétele az, hogy a két akarat először élesen elváljon egymástól – és ez elsőként az emberi szellemen történik meg.³⁷¹ Az ember a „középponti lény”, a két princípium közti „indifferencia-pont”, az, aki eldönti a két princípium közötti hierarchiát.³⁷² Ám épp ezért az emberben van a gonosz lehetőségének alapja is. Ez ugyanis abban áll, hogy az univerzális akarat rendelődik alá a saját akaratnak, a szellem a természetnek. *A gonoszság nem más, mint hogy az univerzális akarat helyett a saját akarat válik önmagára vonatkoztatóvá.* „Az, ami szabadsága és élete szerint csak azért létezik, hogy az egészben maradjon, az most magáért való akar lenni.”³⁷³ Ez azonban a szellem döntése; a gonoszság alapja a szellem (nem pedig a természet). Ennek eredménye a kiszakadás az abszolútumból, az önmagáért való lét elválása a szeretettől, az önmagáért való elválasztottság, a viszonyok megfordulása.³⁷⁴ A gonoszban az önosság az aktuális és a szeretet a potenciális.³⁷⁵ „A gonosz általános lehetősége [...] abban áll, hogy az ember képes rá, hogy önmagaságát – ahelyett, hogy bázissá és eszközzé tenné – inkább

az emberben is egymástól függ, egyik nem lehet a másik nélkül, mégis önállóak. A függőség nem ellentéte az önállóságnak, a szabadságnak. „A függőség nem a lényeket határozza meg, hanem csak azt mondja ki, hogy a függő, bármi is legyen az, csak annak következtében lehetséges, amitől függ, de nem mondja meg, hogy mi legyen vagy mi ne legyen. [...] a levés [*Werden*], de semmiképp sem a lét [*Sein*] tekintetében függő.” *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő dolgokról*, 14–15.

³⁷⁰ Uo. 26.

³⁷¹ Uo. 29.

³⁷² Uo. 57.; *Stuttgarti magánelőadások*, 40.

³⁷³ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, 28.

³⁷⁴ Uo. 27.

³⁷⁵ A gonosz „az egzisztencia ősalapja [*Urgrund zur Existenz*], amennyiben ez az alap a teremtett lényekben aktualizálódásra tör, tehát valójában csupán a természetben működő alap magasabb hatványa [*Potenz*].” Uo. 34.

uralkodóvá és mindennek céljává emeli, amivel szemben a szellemi magában eszközzé teszi.”³⁷⁶ A gonosz a „kifordított Isten”.³⁷⁷ Ennek folyamányaként a két princípium nemcsak megfordul, hanem egyre élesebben válik el egymástól, ahogy az egységből kiszakadt önvágý (*Selbstsucht*) éhsége egyre intenzívebbé válik.³⁷⁸ Ezzel szemben a jó a két princípium isteni viszonya, mely a szeretet kötelékét jelenti. A viszony helyreállításának, vagyis az alap Istenre vonatkoztatásának lehetőségét az emberré lett Isten adta meg, aki által az ember megtérhet Istenhez.³⁷⁹ Az ember az, aki az ősképet szemlélő értelem és a dialektikus tudomány által a természetbe bevezetheti a megfelelő elválasztásokat, ami által az ideálist élővé, a természetet szellemivé teszi.³⁸⁰ A szellem kimondja az Igét (az ideális princípiumot) a természetbe, s ezáltal az emberben Isten egzisztálóként nyilvánul meg – mert az ember felismeri, hogy maga is csak annyiban létezik, amennyiben Isten létezik.³⁸¹ A szeretet, avagy az egzisztáló Isten univerzális akarata az önmagától elválasztott és önmagára vonatkoztatott alap vagy saját akarat által valósulhat meg.³⁸²

A stuttgarti magánélőadásokban Schelling a világteremtés folyamatát Isten tudatossá válásának folyamataként írja le. E folyamat kezdete az, hogy Isten „elválik önmagától, önmagát önmagával helyezi szembe”.³⁸³ Vagyis a két, egymástól elváló princípium a tudattalan (*Bewußtlose*) és a tudatos. A tudatos elválasztja önmagától a tudattalant, hogy tudatossá tegye, és benne váljon öntudattá. Isten „a lényében rejlő alacsonyabb részt kizárja a magasabb részből, sőt el is taszítja magától, de nem azért, hogy ebben a nem-létben hagyja, hanem azért, hogy ebből kiemelje, hogy a magából kizárt

³⁷⁶ Uo. 43.

³⁷⁷ Uo.

³⁷⁸ Uo.

³⁷⁹ „Az alap Istenre vonatkoztatása [*Beziehung*] által kapjuk csak vissza a gyógyulás [*Heilung*] (az üdvösség [*Heil*]) lehetőségét.” Uo. 36.

³⁸⁰ Uo. 59.

³⁸¹ Uo. 15, 26.

³⁸² Vö. Plótinossal, akinél a lélek azáltal zuhan ki az egyetemességből és válik aktuálisan partikulárisná, hogy érzéki testére vonatkoztatja a világot, és azáltal talál vissza, hogy megérti önmagát mint a mindent magába foglaló univerzális Értelem részét. Schellingnél azonban nem az anyaggal való érintkezés az, ami az attól eredendően mentes lélek zuhanását okozza, minthogy a természet maga Isten alapja, hanem a szellem döntése az, hogy alárendeli magát a természetnek, ahelyett hogy ő maga uralkodna felette.

³⁸³ Schelling: *Stuttgarter magánélőadások*, 17.

nem-isteniből (ami nem ő maga, és amit éppen ezért leválasztott magáról) létrehozza és megteremtse a hozzá hasonlatosat és vele egyformát”.³⁸⁴ A tudattalan princípium az anyag, amelyből Isten fokozatosan kiemeli azt, aki immár képes önmaga (és ezzel Istennel való azonossága) tudatára ébredni: az embert.³⁸⁵ *A világtéremtés folyamata az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás szintetikus folyamata.*

Hogyan jön létre az alaptalan mélységből, az indifferenciából a két akarat megalapozó viszonya? E kérdés Schellinget a kezdet és így az idő problémájához vezeti el. Ezzel a *Világkorszakok* című, háromkötetesre tervezett művében néz szembe – melynek azonban csak első kötetét írja meg. Az első kötetnek, amely címe szerint a múlttól szól, több változata is fennmaradt. Az első közvetlenebbül kapcsolódik a *Szabadság*-tanulmányban kifejtett koncepcióhoz, azt problematizálja az idő tekintetében, a bibliai kinyilatkoztatás és a Szentháromság-tanítás kontextusában értelmezve. Schelling magára arra a kezdetre kérdez rá, amelyben Isten a világot teremtette. A kezdet feltételezi azt az őскеzdeti lény(ege)t (*das uranfängliche Wesen*), amelyben a kezdet létrejön, avagy más szóval a teremtő Isten feltételezi azt a lét- és istenfeletti istenséget (*Gottheit*), amelyben a teremtés kezdetét veszi.³⁸⁶

³⁸⁴ Uo.

³⁸⁵ Uo. 18.

³⁸⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Die Weltalter* (1811). Hrsg. Manfred Schröter. Biederstein–Leibniz, München, 1946, 43. (A továbbiakban: *Die Weltalter*, 1811.) Az Isten- és lételetti a neoplatonikus hagyományból kerül át Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész *Isten nevei* című művének közvetítésével a keresztény filozófiába. Eckhart mester az, aki különbséget tesz a teremtő Isten (a Szentháromság Istene) és az istenség között (*gottheit*). Ez utóbbi „lételetti” és „istenfeletti” (*des übergotten gotes*), egyszersmind Isten alapja (*gotes grunt*), ugyanakkor ő maga „az alap nélküli alap”, „istenségének mélysége”, „az örök istenség rejtett sötétsége”, „puszta csend, mely önmagában mozdulatlan”. (Idézi Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az Istenséghez. Eckhart mester misztikus antropológiája, valamint ennek összevetése a zen-buddhizmus misztikájával*. Ford. Vásárhelyi Szabó László, Imregh Mónika. Arcticus, Budapest, 2004, 124–127. Amint láttuk, e megfogalmazások némelyike később Jakob Böhménél is felbukkan.) Eckhart mesternél a teremtmények képeitől elkülönült lélekben szüli Isten saját hasonlatosságára fiát – ez az örökkévaló Isten keletkezése, kiáradása a lélekben. Ezzel szemben az Isten alapjaként és lényegként értett istenség örök mozdulatlanságban van. Az Atya nemcsak nemzi a Fiút a lélekben, hanem egyszersmind visszahúzódik alapjába. (Isten alapja egyszersmind a lélek alapja és eredete, ahová az Atya az elkülönült lelket visszavezeti. A lélek

Az őскеzdeti istenség az indifferencia, a legnagyobb egyszerűség, amelyben nincs megkülönböztetés, amely sem nem szubjektum, sem nem objektum, az az akarat, ami semmit sem akar, ami semmi által nem mozgató, „a csendes bensőségeség, ami saját nemlétének örvend”.³⁸⁷ Ez az akarat az örök szabadság, mely azonban önmagát nem ismeri. Öröktől fogva vágy ébred benne önmaga megismerésére és birtoklására, amely önmagát az egzisztálásra irányuló akaratként teremti meg, ami már valamit akar, méghozzá önmagát akarja. Ez az akarat a minden mást tagadó, szubjektumot és objektumot önmaga centrumában összevonó, önmagába záródó természet, a természet az ősidőben (*Urzeit*).³⁸⁸ Az önmagába záródó akarat megtalálja magát, érzi önmagát, ami csillapítja vágyát: benne szubjektum és objektum, létezés (*Seiende*) és lét (*Sein*), szellemi és testi megkülönböztethetetlen egységben van. Ez az akarat már aktív, élet, őslény(eg) (*Urwesen*), ámde továbbra is pusztá bensőségeség, sötétség, kibontakozás nélkül, sokféleség nélkül. Azonban az őslény(eg) két egymással szemben álló, mégis egységben lévő erejének harmonikus játékból különböző állapotok adódnak, amelyek teremtmények pillanatnyi, múltó látomásait (*Gesicht*), avagy ideáit hozzák létre.³⁸⁹ Az akarat megérzi a benne

ott már nemcsak a teremtményektől, de a Szentháromság Istenétől is mentes egyszerűségben merül el.) „Legutóbb arról a kapuról szóltam, melyen keresztül Isten kiárad, s ami Isten jósága. A lényeg azonban önmagában marad és nem árad ki, mi több: beáramlik. Ám éppen ebben áll egysége, hogy önmagában marad, távol minden dologtól, és nem árad szét. A jóság azonban azt jelenti, hogy Isten kiárad és szétárad minden teremtményben.” (Meister Eckhart: *Die Deutsche Werke*. Bd. 1. Hrsg. Josef Quint. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936, 301. sk. Idézi Shizuteru: *Isten lélekben való születése és az áttörés az Istenséghez*, 124.) Vö. Pszeudo-Dionüsziosz következő gondolataival: „Teológiai hagyományunk szent beavatottjai [...] az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló felettes valóságainak nevezik, az elhatárolódásokat pedig az istenség jóságos kiáramlásainak s megnyilvánulásainak.” „Miatán a tőle kapott istenülés révén az egyéni képesség szerinti istenalakúság által hasonlóképp sok isten lesz, ezért úgy látszik, és úgy is mondjuk, hogy az egy Isten szétválak s megsokasodik, de ettől még az eredendő és istenfeletti (*arkhitheosz kai hüpertheosz*) Isten nem kevésbé egy Isten lényegfeletti (*hüperousziosz*) módon, aki oszthatatlan az osztható dolgokban, egyesített önmagával és a sokasággal, bár keveredés és sokasodás nélküli.” (Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei*. Ford. Vassányi Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013. 2. sz., 172, 182.)

³⁸⁷ „Die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seins.” Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 16.

³⁸⁸ Uo. 17–19.

³⁸⁹ Uo. 29–31.

feszülő ellentétet lét és létezés között, vagyis az önmagába zárkózás akarata és a kiáradás akarata között. A kiáradás, a világosság, avagy a szeretet akarata jóvoltából egy csendes sóvárgás keletkezik, amely a két akarat, a sötétség és a világosság szétválasztására (*Scheidung*) irányul. Az egység önmagában való megtartására irányuló akarat érzi magában a szétválasztásra irányuló erőfeszítést, amely számára az egzisztálás megszűnésével fenyeget, és ezért igyekszik a szeretetet önmagához kötni. Ezzel az egység nyugalmas, örömteli léte megszűnik, és kialakul a kiáradó szeretet és az önmagába zárkózó harag közötti vita (*Streit*), avagy a szétválasztás és az egyesítés (*Einung*) szükségszerű váltakozása. Ez egyszersmind a test és a szellem harca: az összevonás megtestesítés, a kiáradás átszellemítés. Míg kezdetben az egyesítés van túlsúlyban, a szétválasztás egyre erőteljesebben tér vissza, sóvárgása egyre nagyobb.³⁹⁰

Azonban mivel a két erő együtt maga az egész Isten, a szeretet nem szakíthatja el magát a haragtól, sem a harag nem zárhatja véglegesen magába a szeretetet anélkül, hogy ezzel maga a kinyilatkoztatás, Isten egzisztálása meg ne szűnne. Másrészt a vita sem lehet örök: minden ellentmondás megtalálja feloldását. Az ellentmondás oly módon oldható fel, amely egyszerre érvényesíti az egyesítést és a szétválasztást. Ahelyett, hogy szembeszállna vele, az önmagába zárkózó akaratnak magának kell tételeznie a kiáradó akaratot önmagán kívül. Viszont Istenen kívül nem lehet semmi. Ez az újabb ellentmondás csak azáltal oldható fel, hogy Isten megkettőzi személyét, egyszerre lesz a harag Istene és a szeretet Istene. A kettejük közötti egyszerre szétválasztó és mégis önmagában maradó viszony pedig nem más, mint a nemzés (*Zeugung*): a Fiú nemzése az Atya által. *A kiáradó akarat így elválasztja magát az önmagába zárkózó akarattól, ám azt egyszersmind saját egzisztálásának alapjaként*

³⁹⁰ Uo. 33–42. A schellingi két akarat kapcsán érdemes visszatérni az újplatonikus gyökerekkel rendelkező keresztény misztikához. Amint láttuk, Pszeudo-Dionüsziosz különbséget tesz az isteni egyesülések és az isteni elhatárolódások (a Szentháromság kiáradása), vagyis neoplatonikus értelemben az Egy és a Jó között. Eckhart mesternél ez a különbség az istenség önmagában maradása és Isten kiáradása közötti különbség. Az Atya, akiben a két mozgás mintha egyszerre lenne jelen, egyszerre nemzi a Fiút és vonul vissza alapjába. Böhménél az Atya az önmaga aaptalanságára irányuló akarat, amely önmagát Fiúként alapba foglalja, és Szentlélekként válik aktív kiáradássá. Az, ami a keresztény misztika hagyományában mint önmagát megtartó erő és mint önmagából kiáradó erő két párhuzamosan működő szellemi, illetve lelki erőként működött, Schellingnél két egymással konfliktusba kerülő természeti erőként jelenik meg.

önmagára vonatkoztatja. A Fiú Isten önkinyilatkoztatása, Igéje, létezése, szubjektuma. Hozzá, az ő jelenéhez viszonyítva az Atya nemlétező, puszta lét, a szubjektum tárgya, avagy a múlt, ami csak potenciálisan, a lét első potenciájaként van.³⁹¹ Az önmegkettőződés nem szakad el tehát az egységtől, hanem azt saját múltjaként, saját alapjaként megtartja önmagában. Csak a két elv, a szétválasztás és az önmagában egyesítés együttes működésében ismerheti meg önmagát. A Fiú nemzése a különbségtétel és az önmegismerés, az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás szintézise.³⁹² Az önmagába záródás múltja csak a szeretet általi elválasztásával és az elválasztott önmagára vonatkoztatásával válik igazán múlttá, csak e jelenben jelenik meg mint múlt, mint örök múlt. Egy múlt, amely sohasem volt jelen. Az Atya ez a múlt, a megkülönböztetések nélküli alap, míg a Fiú, a jelen, magának az Atyának és a Fiúnak az egységben maradó, önmagára vonatkoztatott megkülönböztetése. Az Atya mint alap csak a Fiú egzisztálása által válik valóságossá. Az Atya léte a Fiú, az Ige létezésében nyilatkozik meg. Nem az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás feltételezi az időt, hanem fordítva, az idő feltétele e két princípium együttes működése.³⁹³

Az indifferens istenség jelentette az őскеzdetet, ám nem a létező Isten kezdetét. Az egyesítéssel szembehelyezkedő szétválasztás még csak kereste a kezdetet. A valódi kezdet, a világ kezdete a megkülönböztetés és az önmagára vonatkoztatás együttes megjelenése: „Kezdetben volt az Ige és az Ige Istennél volt és Isten volt az Ige.”³⁹⁴ A kezdet nem az időben van, hanem minden idő kezdete, egy örök kezdet. A Fiú születése és a magába zárkózó Atya leküzdése, vagy más szóval a múlttól való és azt uraló elszakadás az, ami minden jelenben megtörténik, ami a jelen feltétele. Ezáltal tárul fel az örök-kévalóság az időben. A nemzés egy idő előtti aktus (*vorzeitlicher Akt*), amiből maga az idő ered. Nem a teremtmények keletkeznek az időben, hanem az idő (a múlttól elszakadó és azt önmaga alá rendelő jelen) keletkezik minden teremtményben. A különböző idők összehasonlítása és mérése csak egy absztrakt időt eredményez.³⁹⁵

³⁹¹ Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 53–59.

³⁹² Uo. 58. Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005, 152.

³⁹³ Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 77. sk.; Gyenge: *Schelling élete és filozófiája*, 154.

³⁹⁴ Jn 1,1. Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 75–76.

³⁹⁵ Uo. 78–79.

A teremtő Ige által a két akarat két világgként bontakozik ki: a lét természetként, a létező pedig szellemi világgként (*Geisterwelt*). Mindkét világ kibontakozása során a tagadó elv egyre rejtettebb lesz, míg a szeretet működése egyre dominánsabb.³⁹⁶ És minél inkább kifejlődik a teremtményekben az igenlő elv, annál differenciáltabbakká válnak. A teremtmények rendje egyszersmind az idők rendje: minden egyes idő reprodukálja a korábbi időket, ámde mint múltat, nemlétezőt, mint saját teremtésének alárendeltet. Minden jelen elválasztja magát az addigi múlttól és saját alapjaként vonatkoztatja azt önmagára. Az idő ebben az értelemben állandó keletkezés és elmúlás, ami egyszersmind fejlődés.³⁹⁷ Minden ember az örök idők rendszerét ismétli a maga szűkebb körében.³⁹⁸ Jelene így magába foglalja az egész addigi múltat. A lélekben elhomályosult, elfeledett módon nyugszanak a dolgok ősképei a maguk eredeti viszonyaival, keletkezésük folyamatával. A szellem feladata annak a múltnak a külsővé tétele, ami eleve benne van mint alapjában, vagyis amitől jelenként elválasztotta magát. E külsővé tétel folyamán a szellemnek a múltat a maga keletkezésében, differenciálódásában, fokozatos önmagától való elválásában és önmagára vonatkozásában kell rekonstruálnia. A múlt az, ami tudott; a jelen az, ami a tudottat megismeri és elbeszéli, újra tudatossá teszi.³⁹⁹ Ezáltal a természet szellemi kifejezést kap, míg a szellemi világ megtelik vitalitással. „A legérzékenyebb gondolatok most fizikai erőt és életet kapnak, és fordítva, a természet egyre inkább a legmagasabb fogalmak látható lenyomata lesz.”⁴⁰⁰

A folyamat beteljesedése mindkét világ esetében a szeretetet az egyedül létezőként, míg a tagadó elvet nemlétezőként tételezi. Ekkorra minden elnyeri teljes kibontakozását, és az egész múlt egyetlen időben, egy új, szellemi egységben lesz összefogva. Ugyanis a jelen, melynek elve a szétválasztás és az ellentét, voltaképp csak átmenet az őskézeti egységtől az immár kibontakozott, önmagát birtokló egységig. Ez a természet és a szellemi világ egysége, avagy az egység és az ellentét egysége. Isten e jövőbeli megnyilatkozása nem lehet sem az Atya (a kezdeti egység), sem a Fiú (a szétválasztás és önmagára vonatkoztatás), csakis Istennek egy harmadik személye, mely potenciálisan az Atyától, aktuálisan a Fiútól származik. E harmadik

³⁹⁶ Uo. 60–66.

³⁹⁷ Uo. 86–87.

³⁹⁸ Uo. 11.

³⁹⁹ Uo. 3–5.

⁴⁰⁰ Uo. 9.

személy a Szentlélek (*der heilige Geist*), avagy az abszolút Szellem (*der absolute Geist*). A Szellem által lesz Isten először egész és önmagában kiteljesedett, kinyilatkoztatott.⁴⁰¹ A Szellem az, ami minden mozgás elvének és céljának bizonyul: mind az Atya, mind a Fiú akarata végső soron a Szellem, mindkettő célja a Szellem szabad akarata. A három személy együtt alkotja a teljes időt (*die ganze Zeit*) vagy abszolút időt (*die absolute Zeit*): az Atya a múlt, a Fiú a jelen, a Szellem a jövő. Az idő nem a jelen lefutása. Minden pillanat és minden periódus (múltként és jövőként) előfeltételezi és magában hordozza a teljes időt a maga szervezettségében. Ez a szervezettség a történelem, a fejlődés feltétele. Az idő szervező elve a Szellem, a jövő, amelyben az idő beteljesedik, valóban teljes időként létezik.⁴⁰² Alighanem e beteljesedett időre utalnak Schellingnek a bevezetésben írt szavai, miszerint eljön majd az idő, amikor „nem lesz többé különbség a gondolatok világa és a valóság világa között. Egy világ lesz, és az aranykor békéje minden tudomány egybehangzó egyesülésében először jelentkezik.”⁴⁰³ Az abszolút Szellem az, ami az egész természetet átszellemítette, tudása és öntudata tárgyává tette, az egész múltat külsővé tette. Természete egyszersmind szelleme: a kettő immár egységben van. A természet továbbra is alapja, hisz ez egzisztálásának feltétele, ám ugyanez az alap egyszersmind az, ami az ő számára teljes egészében külsővé, tudása objektumává és egyben (amennyiben ez az ő természete) szubjektumává vált. A „teljes idő” ez alapján a következőt jelenti: az Atya továbbra is nemzi a Fiút, vagyis a jelen továbbra is elválasztja és egyszersmind alapjaként, természeteként önmagára vonatkoztatja a múltat; ám mindezt úgy teszi, hogy ezzel egyidejűleg ugyanezt a múltat a maga egészében átszellemíti, belsőből külsővé, tudása (öntudata) tárgyává teszi. Ezzel a szellem egységbe kerül a természettel, a létező a léttel, a szubjektum az objektummal, és épp ez az egység az abszolút Szellem. Ekkor jut el az istenség létező Istenként teljes öntudatához. Mindez azonban a jövő. Jelenleg még nincs egység szellem és természet között: ez utóbbi tartalmaz olyan tudattalan bensőségességet, amely még nem vált külsővé, tudatosá.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Uo. 66–67.

⁴⁰² Uo. 73–74, 80–83.

⁴⁰³ Uo. 9.

⁴⁰⁴ Erre utal Schelling alighanem Hegellel szemben megfogalmazott kritikája, miszerint a dialektikus tudomány még csak törekvés a tudományra, a bölcsességre szerezete, nem maga a bölcsesség. (Uo. 5.)

Az őslény(eg), az önmagába záródó akarat a szeretet akarata által átszellemítetté vált. Ámde mi a helyzet az őскеzdettel, azzal az akarral, ami semmit nem akar, ami nem a múlt, hanem a múlt és a jelen (vagyis az idő) alaptalan mélységét jelentő örökkévalóság? Ebből a szempontból fontos, hogy különbséget tegyünk az istenség tiszta örökkévalósága és az örökké egzisztáló Isten között. Az utóbbi az, ami teljes időként minden pillanatban működik, az előbbi viszont minden idő feletti.⁴⁰⁵ Amennyiben viszont maga az akarat, amely semmit nem akar, teszi magát egzisztálónak, Istenné, hogy önmagát megismerje, akkor nem világos az istenség abszolút időfelettsége. Más szóval nem világos a viszony az örökkévaló indifferencia és az eljövendő abszolút Szellem között. (Ugyanez a probléma a *Szabadságtanulmányban* és a stuttgarti magánelőadásokban kifejtett koncepció kapcsán is megfogalmazható.) Talán ez a probléma is hozzájárult ahhoz, hogy Schelling a *Világkorszakok* további változatait dolgozta ki. Mindenesetre a harmadik, utolsó fennmaradt változatban már megjelenik az önmaga kinyilatkoztatásától elkülönülő abszolút transzcendencia. Az Isten feletti istenség itt is egy olyan akarat, amely nem akar semmit, még saját önkinyilatkoztatását sem. Az istenség örök szabadság a létezésre (*die ewige Freiheit zu sein*): sem nem létezik, sem nem nem létezik – létezésfeletti (*Überseiende*).⁴⁰⁶ Ugyanakkor az istenség saját természetéhez való viszonyában az, aki örökké van, egy örök jelen, ami egyszersmind egy örök önmagához való eljövétel (*zu-sich-selber-Kommen*).⁴⁰⁷ A saját természetéhez viszonyuló istenség létező Istenként akar eljönni önmagához. A *Világkorszakok* harmadik változatában már tudatossá válik az alapvető feszültség az Isten- és létfeletti istenség, az örök szabadság abszolút transzcendenciája, valamint az önmaga természetéhez viszonyuló és önmagát általa kinyilatkoztató istenség között. Az önmagában való istenség nemcsak őскеzdet, hanem egyszersmind az önmagához viszonyuló istenségben kezdődő teremtés mozgó elve. Lássuk ezt folyamatában!

Azért, hogy az önmagához viszonyuló istenség önmagához eljöhessen, egy szabad döntést (*Entscheidung*) hoz, amely által aktívvá válik. Az, hogy a döntés szabad, azt jelenti, hogy semmi nem

⁴⁰⁵ Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 75.

⁴⁰⁶ Schelling: *Die Weltalter* (1815). In: *Sämtliche Werke*. Band 8. Hrsg. Karl Friedrich August Schelling. Cotta, Stuttgart–Augsburg, 1856–61, 234–238. (A továbbiakban: *Die Weltalter*, 1815.)

⁴⁰⁷ Schelling: *Die Weltalter*, 1815, 263.

determinálja az istenséget önmaga kinyilatkoztatására: az örök szabadság alaptalan. Mégis, mivel van világ, ebből következik, hogy a döntés megtörtént. A döntés bár szabad, ugyanakkor tudattalan (*Bewußtlose*), hisz célja épp az, hogy önmaga tudatához jusson.⁴⁰⁸ Ez a kezdet, az akarat megvalósulásának örök kezdete, amelynek során továbbra is indifferencia, ámde már aktív.⁴⁰⁹ Az aktív indifferencia egy olyan akarat, amely nem tudja magáról, hogy csupán kezdet, hanem a pusztá létből (*Sein*) önmagát létezővé (*Seiende*), a létező Istenné akarja tenni, és épp ezáltal bizonyul kezdetnek.⁴¹⁰ Ez az akarat önmagát akarja mint önmagát akaró akaratot, a maga differenciálatlanságában – azt akarja, hogy ez az akarat legyen a létező, és semmi más. Ez tehát az önmagában való lét akarata, egy önmagába záródó és ezzel minden különbséget tagadó (nem pedig minden különbségtől szabad) akarat.⁴¹¹ Ez a létezés első potenciája (hatványa). A negatív akarat viszont szükségszerűen tételez egy általa tagadott, vele ellentétes, affirmatív akaratot, amely kiáradó, önmagát átadó, másért-való, maga a szeretet. Ez a létezés második potenciája. Mindkét akarat maga akar az isteni létezés lenni, ámde ehhez a másiknak nemlétezőnek kell lennie. Ugyanakkor a két akarat feltételezi is egymást: az önös akarat nélkül a szeretetnek nem lehetne önmagában való léte, folytonossága, ez utóbbi nélkül a negatív akarat nem tudna mit tagadni, önmagába vonni. Ebben az ellentétben mindkét akarat képes önmagáért való módon lenni, de csak azon az áron, hogy kölcsönösen kizárják egymást a létezésből. Az önös akarat önmagába vonja a szeretetet, a szeretet elnyomja az önös akaratot. A két akarat ellentmondása szükségképp tételez egy harmadik akaratot, amely egységükre irányul. Ez a létezés harmadik potenciája. Ám ez az újabb akarat éppúgy formál igényt a létezésre, mint az előző kettő. A két akarat ugyanis éppen olyan lényeges Isten szempontjából, mint egységük. Ekképp a harmadik akarat ugyanúgy ellentmondásba kerül kettejük antitézisével, ahogy azok egymással.

⁴⁰⁸ Uo. 220, 307–308. A döntés „nem történhet tudatosan, megfontolás által, hanem csak a lét szükségszerűsége és lehetetlensége közötti nyomásban, egy vak erőszak által, amely megtöri az egységet.” (Uo. 220.) Schelling szerint ez a tudattalan döntés fejeződik ki a Biblia első mondatának *bara* szavában, melynek eredménye a sötétség, amely a mélységeket borította, és amely fölött Isten lelke lebegett. (Uo. 332–334. Vö. Gen 1,1–2.)

⁴⁰⁹ *Die Weltalter*, 1815, 317.

⁴¹⁰ Uo. 314.

⁴¹¹ Uo. 317.

Ez az ellentmondás az alapja minden mozgásnak, minden életnek: ami ellentmondásban van, addig nem nyugszik, míg az ellentmondást fel nem oldja vagy meg nem haladja. A három akarat örök harca nem más, mint az első természet. Ez a természet egy önmagát örökké megújító vak szükségszerűség, egy kezet és vég nélküli körforgás, egy örök létesülés, szilárd létezés nélkül, egy pulzálás, amelyben teremtmény nem maradhat meg, amelyben az önmagába zárkózás, a kiterjedés és a kettő egységének fázisait egy önmagában való újbóli elemesztődés követi stb. Az első természet örök emésztő tüzében a létezésre irányuló állandó vágyakozás (*Begierde*), a nem szűnő szenvedély (*Sucht*) uralkodik.⁴¹²

Ezt az állapotot az istenség önmagában való potencianélküliségének (*an sich Potenzlose*), örök mozdulatlanságának látványa töri meg.⁴¹³ Mindhárom akarat e tiszta szellemben látja meg igazi létezését, így kölcsönösen lemondanak arról, hogy önmagukat tételezzék létezőként, és pusztá létté fokozzák le magukat.⁴¹⁴ Ez azt jelenti, hogy a természet a tiszta szellemet tételezi szubjektumként, önmagát pedig e szellem objektumaként. A természetben a szenvedély sóvárgássá (*Sehnsucht*) csitul, amely az örök nyugalom állapotára irányul. Az istenség örök szabadsága válik minden akarat mozdulatlanul mozgató elvévé.⁴¹⁵ A sóvárgás nyomán történik meg az Ige teremtő

⁴¹² Uo. 210–252. Az első teremtmények olyan egyedi körforgások, amelyek egyszerre köszönhetik az önös akaratnak önmagában való létüket és küzdenek ugyanezen akarat mint mindent önmagába vonó egyetemes középpont ellen. (Uo. 323–324.) A *Világkorszakok* második változata szerint az önös akarat és a szeretet akarata a semmit nem akaró akarat két aspektusa, amennyiben ez az akarat önmaga (objektív) létének és (szubjektív) létezésének kifejezésére irányul. Az első az az akarat, amely önmagát mint semmit akarja, a második pedig az, amely önmagát mint létezőt és lélet akarja. A szellem a két akarat szabad egysége, ami ebben az első természeti állapotban, ahol a kettő egymást tagadja, lehetetlen. (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Die Weltalter* (1813). Hrsg. Manfred Schröter. Biederstein–Leibniz, München, 1946, 170–171. A továbbiakban *Die Weltalter*, 1813.)

⁴¹³ Schelling: *Die Weltalter*, 1815, 234–235.

⁴¹⁴ Uo. 232–233.

⁴¹⁵ Uo. 239. A mozdulatlan istenség mint a természet sóvárgásának tárgya Arisztotelész mozdulatlan mozgatóját, illetve a Szép platóni ideáját idézi fel. Ez utóbbira Schelling is reflektál. A Szép ideája felé törekvő Erósz anyja, Penia, a természethez hasonlatos: külsőleg ő a szegénység és a szükség, aki azonban magában hordja az isteni bőséget, amelyet csak akkor tud feltárni, ha feleségül megy Poroszhoz, a gazdagsághoz, az önmagát pazarló módon átadó erőhöz. Uo. 244. Vö. Platón: *A lakoma*, 203a–c.

aktusa, ami nem más, mint a szétválasztás (*Scheidung*), a potenciák differenciálódása, hierarchikus rendbe szerveződése. Ezzel veszi kezdetét az istenség kinyilatkoztatása, önmagához való eljövetele, az aktuális világ teremtése (azaz a létező Isten).⁴¹⁶ A szétválasztás az örök természet arra irányuló szabad döntése, hogy megszakítsa szükségszerű körforgását, és az istenség felé emelkedjen, annak meg-ingathatatlan létév, tartós szubsztrátumává váljon. A döntés szabad, amennyiben megvan benne a lehetőség (ámde csak a lehetőség) az istenségtől való elfordulásra. A szétválasztás során a szellemibb, magasabb potencia elválnak az őt emelkedésében gátló, alacsonyabb potenciától, vagyis szabaddá válik a körforgástól, ám az alacsonyabb potenciát egyszersmind önmagára vonatkoztatja, miáltal az az ő alapja lesz.⁴¹⁷ Vagyis minden potenciafok azt a mozgást ismétli meg, amit a szellem gyakorol a természet felett. A tiszta szellemhez az egység akarata kerül a legközelebb, annak közvetlen szubjektuma lesz, és egyetemes lélekként (*die allgemeine Seele*) köti össze a szellemit a természetivel, valamint Istent a világgal. Az egyetemes lélekben tükröződnek vissza a tiszta szellem számára addig rejtett gondolatai ősképekként (*Urbild*), előképekként (*Vorbild*), látomásokként, avagy ideákként.⁴¹⁸ Az ideák nem örök tárgyak, ellenkezőleg, örökkön keletkező és elmúló pillanatnyi álomszerű látások, melyek esetében

⁴¹⁶ A *Genesis*isben a teremtő Isten első tette a világoosság elválasztása a sötétségtől, amely által (valamint további elválasztások által) létrehozta a sötétség borította mélységekből a világot. Schelling értelmezésében tehát a világ a szeretet akaratanak az önös akarattól való elválasztása által jön létre. Vö. Gen 1,3.

⁴¹⁷ Schelling: *Die Weltalter*, 1815, 240–241. A tagadás mint kezdet melletti döntés és a kinyilatkoztatás melletti döntés ugyanaz az aktus: az istenség arról dönt, hogy önös akaratként a szeretet alapjává teszi magát. A létező szabadság alapja a szükségszerűség, az előbbi a teremtő Ige által kerekedik felül az utóbbin. Ugyanakkor a szükségszerűség mint alap eredete az alaptalan istenség örök (ámde önmaga számára nem létező) szabadsága. Ahogy egy határozott személyiség, amely minden etikai ítélet alapja és feltétele, egy mindent megelőző, örök (azaz szüntelen és állandó), felfoghatatlan és tudattalan szabad döntés eredménye. Senki se mérlegelés vagy reflexió útján dönt személyisége mellett. A személyiség alapját megelőzi az örök szabadság alapnélkülisége (ami tehát nem egy bizonyos tett melletti szabad döntés – ez az, amit a személyiség alapoz meg). Uo. 304–305.

⁴¹⁸ Alighanem az istenség és az egyetemes lélek közti viszony az, amit a második változatban Schelling úgy fejez ki, hogy az örök lét (*das ewige Sein*) az örök létező (*die ewige Seiende*) objektumává, ellenképévé válik (az előbbihez kapcsolódik a szellem). Vagyis a kinyilatkoztatás során egy szétválasztás történik az örökkévalóságban – miközben önmagában az örökkévalóság továbbra is a szubjektum és az objektum indifferenciája. Schelling: *Die Weltalter*, 1813, 148, 154–156.

még hiányzik az azokat rögzítő alap. A második potencia, a kiáradó akarat, avagy a szeretet, szellemi világgá válik, amely saját alapját az önmagát megtartó akaratban, vagyis a voltaképpeni természetben találja meg. A szellemi világ az univerzális lélek látomásszerű előképeit szellemi ellenképként (*Gegenbild*) aktualizálja, és ezáltal tartalmaz minden lehetséges formát – a jövőbelieket is –, amit a természet teremtményként aktualizál.⁴¹⁹ A szellemi világ – és közvetetten az istenség – a természetben saját alapját, kezdetét, feltételét ismeri meg.⁴²⁰ A létező Isten a természet által megalapozott szellem.

A természetéhez viszonyuló istenség ugyanakkor nem keletkezik, hanem öröktől fogva van.⁴²¹ Szabad önkinyilatkoztatásának örök jelene egyszersmind teremtés előtti vad természetének tudattalan szükségyszerűségét örök múltként tételezi. Az örök múlt az a múlt, ami az örök jelen szemszögéből öröktől fogva múlt volt. A tiszta szellem az első természetet tudattalan múltjaként ismeri meg – amit épp e megismerés, uralás tesz jelenné. Az örök körforgás szükségyszerűsége és az örök döntés szabadsága közötti különbség az örök múlt és az örök jelen közötti különbség. Az istenség, természete vonatkozásában, egy örök tudatossá válás (*Bewußtwerden*): tudata az örök jelen, míg az örök múlt az, amit kizárt és egyszersmind önmaga tudatára vonatkoztatott.⁴²² *A tiszta szellem a szétválasztott természet önmagára vonatkoztatása által jön el önmagához.* Saját természetében az istenség egyszerre ismeri meg önmagát, mint aki

⁴¹⁹ A második változat szerint a szellemi kép a természet és a szellem egységének képe, amely szétválasztásukkor keletkezett és az örök létbe emelkedve jelenik meg az örök létező számára múltó látomásként, pillantásként (*Blick*), avagy ideaként. Ugyanakkor minden pillantás meg is tartja az őt megelőzőket, így azok nem vesznek el. Ezáltal az örök létező szeme előtt leperog a létformák azon egész egymásra épülő skálája, ami teremtményként valaha is megvalósul, és ami az emberrel éri el tetőfokát. Más szóval az örök lét lehetőségként tartalmazza mindazt, ami az anyagban kifejeződve, illetve a szellemek eljövendő világaként aktualizálódik. Uo. 154–157, 162–163.

⁴²⁰ Schelling: *Die Weltalter*, 1815, 247, 252, 288–289. E fogalomhasználat, valamint a létezés különböző szintjeinek egymásból eredő hierarchizálása az újplatonizmushoz közelít. Az alapvető különbség, amire Schelling is utal, hogy a voltaképpeni teremtő folyamat nem az Egy kiáradása az anyag határforgalma felé, hanem fordítva, a természet felől halad az istenség felé. Uo. 244–245.

⁴²¹ Uo. 254–255.

⁴²² Uo. 262–263. Vagyis Isten mint a természet örök szükségyszerűsége és mint a szellem örök szabadsága közötti ellentmondást Schelling azzal oldja fel, hogy a két örökkévalóság két különböző időhöz tartozik. Ellentmondás csak akkor van, ha A és nem-A egy időben áll fenn.

volt (mivel a létezésre vágyó természet az ő örök múltja), aki van (önmagához való eljövételének örök jelenében, létező Istenként), és aki lesz (a szellemek eljövendő világaként). Az örökkévalóság tehát nem kizárja az időt, hanem magába foglalja, uralja. Az örökkévalóság nem időtlenség, hanem az, ami minden pillanattal együtt létezik, minden pillanatban önmagát látja. A múlttá, létté lett természet, az emésztő tűz, lehetőségként továbbra is jelen van, ám aktualitásában a jelen uralja. Ahogy a jövő is jelen van a természetet uraló szellem terveként (*Vorwurf*).⁴²³ A jelen által megzabolázott természet, mint a szellemi világ hordozója, önmagában is sóvárgást kifejező módon differenciálódik: egy, a szellemhez közelebb álló fok (pl. az állati természet) alacsonyabb fokú természetét (a növényit) önmaga alá veti. A hierarchikus potenciák szukcesszív korszakokat is kifejeznek: amik egymásutániságukban az életperiódusok potenciái, azok egyidejűségükben a szilárd lét elvei.⁴²⁴ Az egész megszelídített-differenciált természet az önmagától elválasztó és önmagára vonatkozó szellem mozgását visszhangozza. Az istenség nemcsak az egész folyamatban, minden egyes teremtményben is saját létezését ismeri meg. Magán a természetben való felülemelkedés a szellemi világba az emberben történik meg – akinek persze lehetősége van megálljt parancsolni a fejlődésnek, visszazuhanni az első természet értelem nélküli nyughatatlan mozgásába (azaz az örületbe). Épp ebben áll az alapvető különbség az emberi és az isteni élet között: az ember esetleges visszaesése a történelemben nem befolyásolja azt az istenséghez vezető hierarchiát, ami az örök jelenben van.⁴²⁵ Az istenség csak azáltal jöhet el önmagához, csak azáltal válhat a létező Istenné, hogy szükségszerű természetét, létezése alapját örök

⁴²³ Uo. 260, 264. Ugyanakkor az örökkévalóságnak szabadnak és sértetlennek kell maradnia a megvalósulás, a kinyilatkoztatás tettével szemben. A kettő közötti rés nem más, mint maga az idő, az örökkévalósággal együtt létező és egyúttal a történelemben kibomló idő. Az örök idők rendszere oldja fel az örökkévaló Istennek az időben történő teremtésében rejlő ellentmondást Uo. 306–308.

⁴²⁴ Uo. 309–310. A szeretet Istene csak a féltékeny, haragvó Isten alapzatán tudja magát kinyilatkoztatni. Uo. 311, 315.

⁴²⁵ Uo. 249, 260–261. Az emberi tudat nem más, mint a bennünk már mindig meglévő örület folyamatos megszelídítése. A legerősebb, legkreatívabb értelem az irányított örület. (Uo. 338–339.) A harmadik változatban az istenség önmagához való eljövételének folyamata az ember döntésétől független folyamatnak mutatkozik, míg a korábbi változatokban, ahogy a *Szabadság*-tanulmányban és a *Stuttgarti magánelőadásokban* is mintha e folyamat azt feltételezné, hogy az ember alárendeli saját természetét a szellemnek, avagy a tudásnak.

múltként tételezi és örök jelenében szabadon elválasztva önmagára vonatkoztatja. *A létező Isten maga az a természetét elválasztó és önmagára vonatkozó istenség, amely e diszjunktív és konjunktív szintézist három örök idő egységében hajtja végre.*⁴²⁶

Bár Schelling filozófiai rendszere időről időre alapvető változásokon megy keresztül, abszolútumfogalma mindvégig egy alapvető mozgást mutat – annak ellenére, hogy ezt az abszolútumot kezdetben önmagáért való Énként, később önmagában való Istenként határozza meg. A mozgás a következőképp írható le: Kiindulópontja az abszolút azonosság, avagy az indifferencia. Mivel semmi sincs rajta kívül, önmeghatározásához, önmegismeréséhez egy eredeti elválasztást, differenciát tételez önmagában szubjektum és objektum, ideális és reális, tudatos és tudattalan között oly módon, hogy mindkettő az abszolútumot fejezi ki, és az előbbi az utóbbit önmagára vonatkoztatja, önmagához emeli fel. Az abszolút szintézis az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás együttes mozgásában bontakozik ki. Ennyiben Schelling esetében beszélhetünk a diszjunktív és a konjunktív szintézis immanens használatáról. Másrészről viszont Schelling mindegyik elemzett művében előfeltételezi a szubjektum és az objektum őseredeti egységét mint intellektuális szemléletet,⁴²⁷ mint észet, mint öslényeget, mint istenséget, vagyis mint transzcendens eredetet.⁴²⁸

⁴²⁶ „Egyáltalán nem ismerjük Istent más módon, mint a neki alárendelt örök természethez való ama viszonyában; ez a szintézis az első, legrégebbi gondolatunk.” Uo. 259.

⁴²⁷ „Először is mi semmi mást nem előfeltételezünk, csak azt az egyet, ami nélkül minden más rákövetkező megragadhatatlan: az intellektuális szemléletet.” Schelling: *Filozófia és vallás*, 16. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴²⁸ Reinhold *A transzcendentális idealizmus rendszeréről* írt recenziójában a szubjektum és az objektum közvetlen azonosságának e gondolatát problematizálja. Nézete szerint ha e megfelelést tudásként akarjuk meghatározni, ennek feltétele egy reflexió arról, hogy igazán tudjuk-e azt, amiről az igaz tudás szól. Mármost az igaz tudás feltételezi elválasztottságát tárgyától és egyszersmind vonatkozását e tárgyra (Reinhold tudat-tétele alapján). Az elkülönböződésnek a közvetlen tudást követő tapasztalatában adódik számomra az, hogy tudásom valamiről való tudás, azaz egy változásnak kitett, szubjektív tudás. A tudás megváltozása azonban a tárgy megváltozását is eredményezi, ami e tárgyban objektív módon, azaz változhatatlanként jelenik meg. Ha a tárgyból indulok ki, és magamat eleve e tárgyról való tudás állapotában határozom meg, akkor amit igaznak találok, az nem a tudásom, hanem maga a tárgy. A tárgy objektivitásának számomra való adódására csak az arra való emlékezéssel (*Erinnerung*) jutok el, hogy a tárgy egy bennem végbement változásként adódott. Vagyis egy olyan szubjektum–objektum viszonyhoz jutok, amelyben az utóbbinak kell elsőbbséget

Hegelnél ezzel szemben a szubjektum és az objektum azonossága mint fogalom, mint abszolút tudás, eredmény. A következő fejezetben az abszolút tudás e fogalmát vizsgálom meg.

adnom. Nem nehéz észrevenni ebben a leírásban *A szellem fenomenológiája* bevezetésében megjelenő tudatstruktúrát. Reinhold recenziójáról, valamint annak a *Fenomenológia* bevezetésével való összehasonlításáról lásd Bondeli, Martin: Hegel und Reinhold. *Hegel-Studien*, 30, 1995, 73–78. Ennek fényében különösképp figyelemreméltó, hogy filozófiatörténeti előadásaiiban Hegel nem tér ki Reinholdra.

HEGEL

Hegel az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás szintézisét az önmaga múltjában bensővé váló, azt egy dialektikus folyamatban kifejtő és ezáltal önmagát megismerő szellem fogalmában találja meg. A szintézis az önmagát megismerő megismerés eredménye. Ennek eszméje tehát magának a valóságnak a szellem által megismert és dialektikusan kifejtett fogalma. A szellem hegeli fogalmát *A szellem fenomenológiája* alapján tanulmányozom. Ehhez *A logika tudományában* tárgyalt néhány alapvető fogalmat hívok segítségül.⁴²⁹

Mit ért Hegel a „szellem” kifejezéssel? Mi a szellem? „A szellem, magában-valósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés [*Erkennen*]”.⁴³⁰ A megismerés egy tárgyra irányul, és a tárgyról való igaz tudásra törekszik. A tudás akkor igaz, ha a tárgy megfelel – nem képzetének, hanem – fogalmának. A megismerés igaz tudássá válása mozzanatokra bontható.

Az első mozzanat a *magában való lét (an sich Sein)*. A lét itt még nem tudott közvetlenségként van, egyszerűen jelen van. A lét a szemlélt konkrét érzéki totalitás, a sokféleség pusztá egymáson kívül léte, bármiféle egység nélkül. *A logika tudománya* szerint a létben nincs „*semmi* szemlélnivaló, ha lehet itt szemléletről beszélni; vagy pedig csak maga ez a tiszta üres szemlélet. Éppúgy nincs benne semmi

⁴²⁹ Jelen fejezet alapja az a szöveg, amely *Az immanens elkülönöződés filozófiája* című disszertációm egy fejezetét alkotta, és amely cikk formájában az *Elpis* című folyóiratban is megjelent. (Czétány György: A megismerés mint recedens mozgás. A szellem mozgástana Hegel filozófiájában. *Elpis*, 2013. VII. évf., 1. sz., 5–30.)

⁴³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1961, 410. Az „*an sich*” Szemere Samu által adott fordítása, a „magánvaló” helyett a továbbiakban azt a „magában-való” kifejezéssel fordítom.

gondolnivaló, vagy pedig éppígy ez az üres gondolkodás.⁴³¹ A tiszta lét a semmi mint üres szemlélet és gondolkodás.⁴³²

Hogyan bontakozik ki a magában való létből tudás? A megismerési folyamat kiindulópontja, a közvetlen lét, eleve önmagában foglal képzeteket, ismereteket, amelyek azonban még nem váltak megismertté.⁴³³ A korábbi konkrét létezés az aktuális szellem számára „jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakzata beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett”.⁴³⁴ Másrészről viszont ez az alakzat mindig gondolati meghatározásként megőrzött mozzanata is annak a tárgynak, amelyre az aktuális megismerés épp tekint, „ez az elmúlt létezés [*das vergangene Dasein*] már megszerzett tulajdona az általános szellemnek”.⁴³⁵ A filozófia azonban semmit nem fogadhat el készen találtként, neki minden vonatkozást keletkezésében kell kifejtene, kiindulva a legközvetlenebb, minden vonatkozást nélkülöző tárgyól.⁴³⁶ Ehhez tehát először is a készen talált képzetet eredeti gondolati elemeire, meghatározásaira kell szétbontani, és ezeket a már meglévő ismereteket egymástól szilárdan el kell választani és változatlanul megőrizni – ez az értelem (*Verstand*) munkája.⁴³⁷ Az egyéni tudat útja a tudáshoz a művelődésen (*Bildung*) keresztül vezet. A tudatnak át kell futnia szellemi-történeti múltját, kultúráját, vagy ahogy Hegel nevezi, szellemi szubsztanciáját.⁴³⁸ „Ezt a múltat olyképpen futja át az egyén [*diese Vergangenheit durchläuft das Individuum*] [...], ahogy az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse [*gegenwärtig zu machen*] a maga számára.”⁴³⁹ A felidéző tudat így a művelődés munkájában elmerül múltjának tudati alakzataiban, hogy megismerje azokat. Ez egyrészt fáradságos munka, hiszen minden mozzanatnál el kell

⁴³¹ Hegel: *A logika tudománya*. Első rész. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1979, 58.

⁴³² Uo.

⁴³³ „Amit általában ismerünk [*das Bekannte überhaupt*], csak azért, mert ismert [*bekannt*], még nem megismert [*erkannt*].” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 24. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴³⁴ Uo. 22. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴³⁵ Uo.

⁴³⁶ Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 50.

⁴³⁷ „A szétválasztás tevékenysége az értelem ereje és munkája.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 24.

⁴³⁸ Uo. 17.

⁴³⁹ Uo. 22.

időznie, mivel csak annyiban léphet hátra tőle, amennyiben azt egész és konkrét voltában ismerte meg. Másrészt azonban kevésbé fáradtságos is, mert az, amin a tudásnak végig kell mennie, az ő saját útja, melynek ő maga az eredménye, és melyet visszatekintve maga előtt lát. Ez az út, a történelem, már a szellem tulajdona, és csak ezt a már meglévő szellemi tulajdont kell az egyéni tudásnak megszereznie, ezt a már bejárt utat kell „átfutva” bejárnia. A történelem egyes mozzanatainak gondolati (ha nem is fogalmi) alakra hozását, magában való létté változtatását a szellem már véghezvitte, amennyiben tapasztalatként mindig is jelen volt a történelemben. Ám az egyéni tudás számára ez a tartalom művelődés híján csak közvetlen képzetként, mozdulatlan közömbösségként, ismertként, nem pedig megismertként adódik.⁴⁴⁰ A művelődés feladata az, hogy a szellemet elhomályosító képzetek mögé tekintve újra előhossa az emlékezetben magában való formában megőrzött mozzanatot, azaz megvalósítsa „lehetőséggé enyészett” tartalmát. A művelődés feladata „a szilárd gondolatok folyékonnyá tétele”.⁴⁴¹ Ezáltal „az egyén megszerzi ezt a meglévőt, magába nyeli szervesen természetét és birtokba veszi a maga számára”.⁴⁴² Ez a mozgás az *Er-Innerung* mint emlékezés és

⁴⁴⁰ „Ami [...] még hátravan és magasabbrendű átalakításra szorul, az a képzet és a formákkal való ismeretség [*Bekanntschaft*]. A szubsztanciába visszavett léteztést amaz első negáció csak közvetlenül helyezte az önmaga [*Selbst*] elemébe; ez a számára megszerzett tulajdon tehát a fogalmilag fel nem fogott közvetlenségnek, mozdulatlan közömbösségnek még ugyanazt a jellegét mutatja, mint maga a létezés.” Uo. 23. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁴¹ Uo. 25.

⁴⁴² Uo. 23.

mint bensővé válás, önmagában való elmerülés, magába szállás.⁴⁴³ A tudás „elhagyja létezését”, és „elmerül öntudata éjszakájában”.⁴⁴⁴

A megismerés második mozzanata a szubsztanciának a tudat számára való megjelenése. Ez tehát valójában a szellem megjelenése önmaga számára.⁴⁴⁵ A tudat azonban ezáltal egy olyan tárgyra vonatkozik, amelyet megkülönböztet magától mint vonatkoztató tudattól. Ezzel a szellemi szubsztancia kettévált: a szellem önmaga számára tárggyá, mássá lett. „A tudat ugyanis *megkülönböztet [unterscheidet]* magától valamit, amire *vonatkozik [sich bezieht]* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: valami a *tudat számára* van; s ennek a *vonakozásnak [Beziehen]* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára a tudás [Wissen]*.”⁴⁴⁶ Így jelenik meg a megismerés tudata, szemben állva a megismerés tárgyával (*Gegenstand*) mint

⁴⁴³ A magában-valóra vonatkozó tudást a gondolkodásnak Platónnál is önmagából hozza felszínre a visszaemlékezés, az *anamnézisz* által. (Lásd Platón: *Menón*, 85c–d.) Ez az emlékezés az önmaga belső lényegébe tekintő egyes ember, aki e belső lényegben a magában való ideát szemléli. Ez az idea azonban nem az érzéki történelem fogalmi megragadása, hanem az elválasztott, örökké változatlan, érzékfeletti fogalom. Az *Erinnerung* gondolata Schellingnél is megjelenik. *Világkorszakok* című szövegének bevezetésében ezt olvassuk: „Amit mi tudománynak nevezünk, az először pusztán törekvés az újra tudatossá tételre [...]. Mindennek, teljességgel mindennek, még a természeténél fogva külsőnek is, ahhoz, hogy külsőleg vagy objektív módon le tudjuk írni, előbb bensővé kell válnia a számunkra.” (Schelling: *Die Weltalter*, 1811, 5–6.) Azonban a bensővé váló és külsővé tevő megismerés a két gondolkodó esetében más jelent. Hegelnél a szellem a múltat a jelenben megszüntetve őrzi meg, fogalommal emeli. Ezzel szemben a *Világkorszakokban* a szellem a múltat mint saját természetét a jelenben uralja anélkül, hogy ezzel megszüntetné: az potenciálisan továbbra is hatást fejt ki.

⁴⁴⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 414. A jénai előadásokban ez „a megőrzés éjszakája”, melybe a létező visszacsúszott, az öntudatlanul, nem-tételezett módon birtokolt képek káosza, ahol „hol egy véres fej, hol meg egy fehér alak bukkan hirtelen elő, s éppoly hirtelen le is tűnik”. Ebből az éjszakából emelheti ki az emlékezés a képeit, hogy saját tárgyaivá tegye azokat, hogy tárgyaiban a maga tudatával rendelkezzen. A szubjektum éjszakája az, ahonnan előkerülve a tudattalanba süllyedt tárgy létéhez az öntudat hozzáadódik. Hegel: Jénai előadások. In: *Ifjúkori írások*, 340–342.

⁴⁴⁵ „A tudat csakis azt tudja és fogja fel, ami tapasztalatában van; mert ami ebben van, csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint önmagának [*Selbst*] tárgya.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 26. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁴⁶ Uo. 52. A tudat mint egyszerre vonatkozás és elválasztottság: ennek a gondolatnak az előzményét Reinhold tudat-tételében találjuk meg: a tudatban a képzetet a szubjektum megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, és mindkettőre vonatkoztatja. Reinhold, Karl Leonhard: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, 78.

másért való léttel (Sein für ein anderes). A megismerés továbblépése így tulajdonképpen visszalépés önmagától, szubsztanciája közvetlenségétől, amelyet azért tesz, hogy egyáltalán tárgya legyen, hogy az így tételezett tárgyra vonatkozhasson, hogy tudással bírjon róla. Ezáltal azonban – egy újabb visszalépéssel – már önmagára is vonatkozik.⁴⁴⁷ Ekképp viszont már nem a tárgy az igaz, hanem a tárgyról való tudás. „Az, ami először mint tárgy jelent meg, a tudat számára a tárgyról való tudássá süllyedt le, s a *magában-való* a *magában-valónak a tudat számára való létévé* lesz, ez az az új tárgy, amellyel fellép a tudatnak egy új alakzata is, s ennek valami más a lényege, mint az előzőnek.”⁴⁴⁸ A tudatnak önmagáról mint tárgytudatról való tudata alapján létrejött a tudatnak a tárgytól, vagyis a szellemnek önmagától való megkülönböztetése, diszjunkciója.

A tudat tehát tagadja tárgya létének közvetlenségét, magában való igazságát. A szubsztancia megszűnt az lenni, ami volt, ugyanakkor meghatározza a tudatot, és így megőrződik benne. E két aspektus egymásra utaltsága az *Aufhebung* fogalmában jut kifejezésre.⁴⁴⁹ A tárgy megszüntetése és megőrzése azért feltételezik egymást, mivel a megszüntetés „*magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik*”, míg a megőrzés „*magába zárja már azt a negatívumot, hogy valamit megfosztunk közvetlenségétől és külső behatásoknak hozzáférhető létezésétől, hogy fenntartsuk [erhalten]*.”⁴⁵⁰ A közvetlen lét megszüntetésének eredménye van, méghozzá a megszüntetett tárgynak a tudás egy mozzanataként való megőrzése.⁴⁵¹ A megszüntetés tehát valójában csak a közvet-

⁴⁴⁷ A megismerésnek mint önmagától visszalépő mozgásnak a gondolata a jénai előadásokban bukkan föl: „Közvetlenül ez a *szemlélet lényege*: valamely létezőnek a tudása. A szellem pedig ez az önmagát önmaga által közvetítő valami. Csak mint megszüntető, a közvetlenségtől visszalépő az, ami *közvetlenül* [...]. Amikor általában véve szemlél, azt szemléli, hogy számára van *valamilyen lét*, a szellem közvetlen; de ha kilép ebből a közvetlenségből, visszatér önmagába, akkor magáért-valóan van. Ettől a közvetlenségtől menten tételezi magát; először is ettől távol tételezi magát. [...] A szellem visszalép ettől a létől, a létet magán a szellemen belül mint *nem-létezőt*, mint olyant tételezi, ami általában meg van szüntetve.” Hegel: Jénai reálfilozófia. In: *Ifjúkori írások*, 339–340.

⁴⁴⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 55. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁴⁹ „Az *aufheben* szónak a német nyelvben az a kettős érteleme van, hogy annyit jelent, mint megőrizni [*aufbewahren*], *fenntartani* [*erhalten*], s egyúttal annyit is, mint megszüntetni [*aufhören lassen*], valaminek *véget vetni* [*ein Ende machen*].” Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 82.

⁴⁵⁰ Uo.

⁴⁵¹ Uo.

len lét reflexív megszüntetését jelenti, magában való igazságának megszüntetését és egyúttal megőrzését a tudás egy mozzanataként – igazsága már e tudásban van. Az *Aufhebung* az a pont, ahol a tárgy közvetlensége közvetítettségre csap át.

Míg az első mozzanat esetében a lét közvetlenségében adott, most közvetítettként adódik: a tudat számára immár nem egyszerűen a tárgy, hanem annak tudata jelenik meg közvetlen módon, igazként. Ezzel egy új tárgyhoz jutott el, amely számára igaz, és ez a mozgás a tulajdonképpeni tapasztalat (*Erfahrung*).⁴⁵² A tárgy azonban immár nemcsak számára való jelenségként adódik, hanem a jelenség mögötti magában való lényegként is. A más számára való létől „megkülönböztetjük a *magában való létet*; azt, amit a tudásra vonatkoztatunk, éppúgy meg is különböztetjük tőle és mint *léttel bíró*t tételezzük e vonatkozáson kívül is; e magában-valónak az oldalát *igazságnak* nevezik.”⁴⁵³ Az igaz tudáshoz a tárgy magában való létének vizsgálata által juthatunk el, ámde a vizsgálat során a tárgy a tudat számára való létében jelenik meg. Úgy tűnik, a tudat nem ismerheti meg a tárgyat igaz módon.⁴⁵⁴ Vagyis magában a tárgyban történik egy elválasztás, egy diszjunkció, létrejön egy ellentét. „A tudat tud *valamit*, ez a tárgy a lényeg [*Wesen*] vagy a *magában-való*; de a tudat számára is *magában-való*; ezzel fellép ennek az igaznak a kétértelműsége. Azt látjuk, hogy a tudatnak most két tárgya van, az egyik az első *magában-való*, a másik *ennek a magában-valónak a tudat számára való léte*.”⁴⁵⁵ A tudat e meghasonlása a szétválasztó értelem számára ellentétként jelenik meg a tárgy magában való lényege és annak a tudat számára megjelenő léte között.

Nézzük meg, hogy *A szellem fenomenológiája* a szétválasztó értelemnek és mozzanatainak milyen ellentéteit tárja fel! Az értelem megszüntetve-megőrzött mozzanatai az érzéki bizonyosság és az észrebevés. A tudat legközvetlenebb alakzata az érzéki bizonyosság (*die sinnliche Gewißheit*), amely a létre mint tiszta létre irányul. Az érzéki bizonyosság számára a tárgy közvetlen magában való létében mint egyes dolog (*Sache*), mint „ez” jelenik meg, amely „itt és most van”. Az érzéki bizonyosság a tárgy egyediségét akarja megragadni,

⁴⁵² „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalatnak* neveznek.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 54.

⁴⁵³ Uo. 52.

⁴⁵⁴ Uo. 53–54.

⁴⁵⁵ Uo. 54–55.

de amit talál, az saját elkülönöződő mozgása, amely az „ez”-t vonatkoztatja, melynek folytán az „ez” mindig valami más. Ez itt ház, ez itt fa; ez most nappal, ez most éjszaka. A dolog közvetlen létét akarta megragadni, de a nem-létét (máshollétét, elmúlt létét) találja. Tudása ennyiben nem-tudás. Az érzéki igazsága a tudat tárgyát tekintve nem a dolog egyedisége, hanem az „ez” általánossága.⁴⁵⁶

Ezt az általánosságot az észreévés (*Wahrnehmung*) magában-való módon ragadja meg. Az észreévés megszünteti az egyes dolgot, de tartalmaként meg is őrzi. Ugyanakkor nem szünteti meg közvetlenségét, érzékiségét. Az észreévés tárgya az érzéki általános, vagyis a tulajdonság, amely által az észreévés a dolgot (*Ding*) meghatározza. A dolog nem más, mint megkülönböztetett tulajdonságai összessége: a só olyan dolog, amely fehér, kocka alakú stb. Ugyanakkor a tulajdonságok csak azáltal vonatkoznak egymásra, hogy a dolog egyesíti, konjugálja őket. Önmagukban pusztán egymás tekintetében közömbös tulajdonságok. A cukor is fehér, a dobókocka is kocka alakú stb. A dolog egyszerre tulajdonságai összessége és azok kerete vagy közege – tehát több mint összességük. A dolog vonatkozik is tulajdonságaira, és különbözik is tőlük. Másrészt az észreévés lényege a dolog, amely az ő számára általános és változatlan, míg az észreévés változó, így lényegtelen. Az észreévés úgy jelenik meg önmaga számára, mint ami tévedhet a dologgal kapcsolatban. A dolog önmagával azonos egység, de az észreévés számára különböző tulajdonságok sokasága adódik. Maga a tudat konjugálja a tulajdonságokat, ő ad szintetikus egységet a tárgynak. Az önmagára tekintő észreévés számára az érzéki tulajdonságok közege maga az észreévés, amely tehát mégis lényeges.⁴⁵⁷ A dolog egysége egyszerre mutatkozik magáért-valónak és a tudat-számáralvalónak, tulajdonságok konjunkciójának. Az észreévés és tárgya, az érzéki általános tehát ellentéteket hordoz magában: egyrészt a lényeges és a lényegtelen, másrészt az egyes és az általános, harmadrészt az egység és a sokaság, illetve az azonos és a különböző ellentétét.

Az ellentétre az értelem reflektál. Az értelem a tárgyat szétválasztja magában-való létre és tudat számára való érzéki létre, azaz erőre és az erő megnyilvánulására. Az erő egy nem-érzéki általánosság. Az erő megnyilvánulásában jut létezéshez, abban megszünteti magában való létét. Az erő a megnyilvánulásának megszüntetve-megőrzött

⁴⁵⁶ Uo. 57–59.

⁴⁵⁷ Uo. 65–72.

lényege. A dolog lényege, háttere, a benső az a magában-való, amely jelenségként (*Erscheinung*) válik külsővé. A jelenség olyan látszat (*Schein*), amelynek nincs magában való léte, csak más számára való léte: arra a magában való lényegre van utalva, amelynek megjelenése. Ám ez éppígy igaz a lényegre is: az is arra a jelenségre utalt, amely megjeleníti őt, attól eltekintve a megismerésen túli, üres meghatározás. Az erő nem más, mint megnyilvánulása, a megnyilvánulás pedig nem más, mint az erő. Egy megfordított világba kerültünk.⁴⁵⁸ A szétválasztott meghatározások egyszersmind átmennek egymásba. Az értelem a szétválasztást igyekszik rögzíteni: az érzéki, megjelenő, változó világgal szemben tételezi az érzékfeletti, igaz, maradandó világot.⁴⁵⁹ Az érzékfeletti világ az értelem számára a törvények nyugodalmass birodalma, a törvény a nyughatatlan érzéki világ „közvetlen csendes képmása”.⁴⁶⁰ A törvény különböző meghatározások egymásra vonatkoztatását mondja ki (pl. a gravitációs erő az eltelt időt és a befutott tétét). Ám ez a különbség nem a dologban van, hanem a törvényben, vagyis az értelemben.⁴⁶¹ Amit végső soron az értelem a jelenség mögött talál, az saját különbségtétele, saját maga. „Tülemelkedve az észrevevésen, a tudat összekapcsoltnak mutatkozik az érzékfeletti világgal a jelenség mint közép által, s ezen keresztül bepillant a háttérbe. [...] Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha *mi* magunk nem megyünk mögé, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.”⁴⁶²

Az imént elemzett tudati alakzatok, az érzéki bizonyosság, az észrevevés és az értelem különféle ellentéteket hoztak felszínre, amelyek egyszersmind egymásra vonatkoznak. Ezek: egyes és általános, dolog és annak tulajdonságai, egy és sok, azonos és különböző, lényeges és lényegtelen, lényeg és jelenség, erő és annak megnyilvánulása, benső és külső, érzékfeletti világ és érzéki világ. Ezek az egymással szemben álló, ugyanakkor egymásra vonatkozó meghatározások mind annak a tudatnak a meghatározásai, amely a számára megjelenő tárgy magában való igazságát keresi.

A tudat tehát végrehajtott egy újabb visszalépést, ezúttal a megkülönböztetéstől, amelynek mindkét tagja az ő számára van. A tárgy

⁴⁵⁸ Uo. 78–80, 88.

⁴⁵⁹ Uo. 81.

⁴⁶⁰ Uo. 83.

⁴⁶¹ Uo. 87.

⁴⁶² Uo. 94. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

tudata és e tudat tudata ugyanabban a tudatban van. Maga a tudat tesz különbséget a tárgy magában való léte és a tudat számára való léte között. Ezért ugyanez a tudat az, amelyik összehasonlítja a kettőt, vajon megfelel-e a tárgy magában való léte számára való létének, tudásának.⁴⁶³ Vagyis a tudat ezúttal magára a megkülönböztetésre vonatkozik, a diszjunkciót teszi meg tárgyává. Azt látja, hogy a más-száma-rala a magában-valóra mint lényegére vonatkozik, az alapozza meg, az közvetíti. Ez a vonatkozás fejeződik ki az ítéletben, amelyben a szubjektumot a predikátumra vonatkoztatjuk. Például „a valóság az általános” ítélet azt jelenti, hogy a valóság a maga léte szerint az általános. Ez azonban nem pusztán egy külsődleges összekapcsolás, egy konnektió, nem az önmagával azonos szubjektum viszonya egy predikátumhoz. A vonatkozás azt jelenti, hogy az ítélet szubjektuma (a valóság) lényege az, amit róla állítunk (általános), vagyis az igazi szubjektum ez utóbbi, amelyben az eredeti alany feloldódik.⁴⁶⁴ A vonatkozásban a más-száma-rala átmegegy a magában-valóba, a jelenség a lényeg által tétélezett – igazsága a lényege. Ám éppígy átmegegy a magában-való a más-száma-ralóba, a lényeg a jelenségbe, amelyben megnyilvánul – igazsága a megnyilvánulása. A tapasztalattal a magában való lét közvetlensége retrospektíve megváltozik, amennyiben igazsága a tudat számára való létben van: „en-

⁴⁶³ „Mert a tudat egyrészt a tárgy tudata, másrészt önmagának a tudata; a tudat arról, ami számára az igaz, és a tudat a reá vonatkozó tudásról. Mivel a kettő ugyanazon tudat számára van, ezért ez a tudat maga az összetetésük; ugyanaz a tudat dönti el, hogy megfelel-e a tárgyról való tudása a tárgynak, vagy nem.” Uo. 54. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁶⁴ Uo. 39–43. A *logika tudományában* az ítélet [*Urteil*] mint eredeti megosztás [*die ursprüngliche Teilung*] magáért való létében két elválasztott, önálló meghatározásként jelenik meg. Az egyik a szubjektum mint önálló tárgy, magában való lét, a másik a predikátum mint önálló általános meghatározás, lényeg. (Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 230–232. Az etimológiai kísérlet Hölderlin Ítélet és lét című szövegében bukkan fel, és Schellingnél is megtalálható. Lásd a Schelling-fejezet elején írt lábjegyzetet.) Az ítélet ugyanakkor a predikátum állítása a szubjektumról. Azt, hogy fogalma szerint mi a szubjektum, csak a predikátum fejezi ki. A szubjektum csak a predikátumban válik szubjektummá, csak a predikátumban kap megkülönböztetést és meghatározottságot. Másrészt a predikátum önmagában nem állhat fenn, csak a szubjektumban „inherálhat”. (Uo. 235–236.) Az igaz ítéletben a predikátumnak a szubjektumhoz tartozónak kell lennie. A predikátum nem külsőleg kapcsolódik a szubjektumhoz, hanem a szubjektum létehez tartozik, a szubjektumnak tulajdonított. (Uo. 233.) A szubjektum és a predikátum egyszerre egymástól elválasztott és egymásra vonatkoztatott meghatározások.

nek a magában-valónak a tudat számára való léte az igaz, ez pedig azt jelenti, hogy ez a lényeg, vagyis a tudat tárgya”.⁴⁶⁵ A közvetlenség eleve már elhagyott, megszüntetett, közvetített közvetlenségként válik a tudat tárgyává. Tehát a magában-való és a más-száma-raló egyszerre megkülönböztetett és egymásra vonatkoztatott, egymásba átment, egymást tételező meghatározások. Igazságukat egymásban találják meg, önmagukban nem igazak, absztrakciók.

A logika tudományának bevezetésében Hegel ezt a mozgást a következőképp fogalmazza meg: „A [...] reflexió az, hogy túlmegy a konkrét közvetlen adottságon, s ezt meghatározza [bestimmen] és szétválasztja [trennen]. De éppannyira túl kell mennie e szétválasztó meghatározásain [die trennende Bestimmungen] is, s mindenekelőtt vonatkoztatni [beziehen] kell őket. E vonatkoztatás álláspontján jelentkezik ellentmondásuk.”⁴⁶⁶ Az ellentétként megjelenő meghatározásokat a saját szubsztanciáját tárggyá tevő gondolkodás mint értelem választotta szét, így az értelemre reflektáló gondolkodás számára e szétválasztott meghatározások (a magában-való és a tudat-száma-raló, a lényeg és a jelenség stb.) egymásra vonatkoznak, igazságuk egymásban van. Az ellentmondás az értelem számára a gondolkodás kudarcát jelenti, és megmarad a szétválasztásnál, azaz az elvonatkoztatásnál. Márpedig az ellentmondás magában a reflexió mozgásában van. Az értelem meghatározásainak önmagukban rejlő szükségszerű ellentmondása a szétválasztás és a vonatkoztatás együttes használatában jut felszínre. A „megismerés e fordulata” (*Wendung, welche das Erkennen nimmt*) a reflektáló értelem számára veszteségként és hanyatlásként tűnik fel.⁴⁶⁷ A fordulat elgondolásához így már egy más típusú gondolkodásra van szükség.

A kudarc abban áll, hogy a jelenség mögötti lényeg a reflexív értelem számára kész adottságként jelenik meg. A Logika bevezetésében Hegel arról ír, hogy az eddigi újkori metafizika számára az igazság „a gondolkodás egyezése a tárggyal, s ennek az egyezésnek a létrehozására – mert önmagában nincs meg – a gondolkodásnak kell a tárgyhoz illeszkednie és alkalmazkodnia”.⁴⁶⁸ Ám a gondolkodás nem idegen tárgyatól, sőt éppenséggel az, amit a gondolkodás a dolgokról és a dolgokon megismer, az „az egyedül valóban igaz”; tehát nem

⁴⁶⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 55.

⁴⁶⁶ Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 22.

⁴⁶⁷ Uo.

⁴⁶⁸ Uo. 20–21.

érzéki közvetlenségükben ismeri meg azokat, hanem „a gondolkodás formájába emelve, mint elgondolt dolgokat”.⁴⁶⁹ A „közönséges emberi értelem” (*der gemeine Menschenverstand*) reflexív és szétválasztó gondolkodásán alapuló újkori logika alapvető problémája az – ami legkövetkezetesebb módon a kanti transzcendentális logikában fejeződik ki –, hogy feltételezi a megismerés készen talált tartalmát, amelyhez az önmagában üres, formális gondolkodás járul hozzá, hogy végül megismerést eredményezzen. A gondolkodáson kívüli, önmagában kész, befejezett léttel áll szemben a minden tartalomtól elvonatkoztatott, önmagában hiányos gondolkodás. Ám amíg a reflexív gondolkodás az ítéletben a tartalomhoz igyekszik alkalmazkodni, addig sosem jut el a tartalom magában-valóságához, önmagában marad, és így a tartalom úgy jelenik meg, mint ami a gondolkodás számára elérhetetlen, azon túli tartalom. A megismerés a jelenségek, a számára való dolgok megismerésére korlátozza magát; a magában való dolog pedig megismerhetetlen marad. Ezzel lemond a tárgy igazságára vonatkozó kérdéstről, amely épp a tárgy magában való léte és tudat számára való léte közötti megfelelésre vonatkozik.⁴⁷⁰ „Olyan ez, mintha valakinek helyes belátást tulajdonítanának, azzal a kiegészítéssel, hogy csak a nem-igazat képes belátni, az igazat nem. Amilyen képtelenség volna az utóbbi, éppoly képtelenség olyan igaz megismerés, amely nem úgy ismeri meg a tárgyat, ahogyan magában-valósága szerint van.”⁴⁷¹ Mindez nem annyira az értelmén múlik, amelynek az alapvető működése a szétválasztás, hanem inkább az ész abbéli tehetetlenségén, hogy az értelem e munkáján tülemelkedjen.⁴⁷²

Márpedig ami a gondolkodás számára a léten túli lényegként jelenik meg, az épp annak eredménye, amit ő szubsztanciája közvetlenségeként azért tagadott, hogy tudással bírjon róla. Hegel *A logika tudományában*, a lényeg tanának elején a következőket írja:

Mivel a tudás meg akarja ismerni az igazat, mi a lét *magán- és magáért-valósága szerint*, ezért nem áll meg a közvetlennél és meghatározásainál, hanem áthatol rajta azzal az előfeltevessel, hogy a lét *mögött* még valami más is van, mint maga a lét, hogy ez a háttér a lét igazsága. Ez a megismerés közvetett tudás, mert közvetlenül nem a lényegnél és

⁴⁶⁹ Uo. 21. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁷⁰ Uo. 21–22.

⁴⁷¹ Uo. 22–23.

⁴⁷² Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 218–219.

a lényegben van, hanem valami mással, a léttel kezdődik, s előbb egy utat kell megtennie, azt az utat, hogy túlmegy a létben, vagy helyesebben, hogy bemegy a létbe. Csak amikor a tudás a közvetlen létből *bensővé válik* [*sich erinnert*], e közvetítés által találja meg a lényeget.⁴⁷³

A lényeg a lét megszüntetve-megőrzése. A lét ezzel közvetítetté vált, a lényeg által közvetítetté – ugyanakkor a lényeg a bensővé váló emlékezet mozgásában jelenik meg a lét igazságaként. A lényegre a gondolkodás önmagában eleve elmúltként, megszüntetett és megőrzött létként lel.⁴⁷⁴ A közvetlen létben túlra, a lényegre tekintő gondolkodás valójában bensővé váló gondolkodás. A megismerés az elválasztottak egymásra vonatkozásában önmagát találja meg: ő maga ez a közvetlen létben bensővé váló, a megjelenőt és a lényeget elválasztó és az elválasztottakat egymásra vonatkoztató mozgás, amely azokat közvetlenségükben megszünteti, ámde mozgása mozzanataiként meg is őrzi.

A harmadik mozzanat így tehát a megismerés *magáért való léte* (*für sich Sein*), amely az egész eddigi mozgásban ismer magára, szintetizálja az elválasztott és egymásra vonatkoztatott magábanvalót és tudat-számára-valót, lényeget és jelenséget stb. A szellem e szintézisben újra egyesült magával, ám immár nem pusztán magában-valóságában, hanem egyúttal magáért-valóságában: léte és létének elgondolása egy. A megismerés e magában- és magáért-valóságát nevezi Hegel fogalomnak. Hegel egyetért Kanttal abban, hogy a fogalom lényege az appercepció szintetikus egysége, az én konjunktív szintézise. „Egy tárgy *fogalmi felfogása* valóban csakis abban áll, hogy az én azt *magáévá* teszi, áthatja és *saját formájába* hozza.”⁴⁷⁵ A szemléletben és a képzeletben a tárgy még külsőleges, idegen. Ezt az esetleges közvetlenséget a gondolkodás szünteti meg azáltal, hogy saját formájába, az öntudat egységébe, azaz fogalommal emeli.⁴⁷⁶ A tárgy egységének alapja az öntudat szintézise. E szintézis ennyiben az objektivitás feltétele: a fogalom azonos tárgyával, vagyis igaz. A tárgy igazsága az, amit a szubjektum fogalmilag megismer.

⁴⁷³ Uo. 3.

⁴⁷⁴ „A német nyelv a sein igében megtartotta a lényeget [*Wesen*] a múlt időben: »*gewesen*«; mert a lényeg az elmúlt, de időtlenül elmúlt lét.” („*Die Sprache hat im Zeitwort Sein das Wesen in der vergangenen Zeit »gewesen« behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vegangene Sein.*”) Uo.

⁴⁷⁵ Uo. 194.

⁴⁷⁶ Uo. 194–195.

Ez azt jelenti, hogy a szemlélet igazsága is a fogalmilag megragadott tárgyban van. Ugyanakkor Kant szerint e tárgy csak jelenség. Kant a magában-való és a jelenség megkülönböztetését kívül rekeszti a megismerésen, amely végül így nem jut el az igazsághoz.⁴⁷⁷

Erre a megkülönböztetésre az ész reflektál. Az ellentmondás az észben van, ezért ezt neki is kell feloldania. A feloldás Hegelnél az, hogy a megkülönböztetést maga a szintézis hajtja végre, „hiszen ha a fogalom szintézis, akkor önmagában foglalja a meghatározottságot és a különbséget. Mivel a szintézis a fogalom meghatározottsága, s ezzel az *abszolút meghatározottság, az egyediség*, ezért a fogalom minden véges meghatározottság és különféleség alapja és formája.”⁴⁷⁸ Minden meghatározás, minden elválasztás az önmaga szubsztanciáját megismerő szellem mozgásából bomlik ki. A *szintézis nemcsak konjunktív, de éppúgy diszjunktív szintézis is*. Az én nem a tárggyal szemben rögzített vonatkoztatási pont, nem a változó predikátumok önazonos szubjektuma, amely önmaga számára épp ezért megismerhetetlen marad, olyan magában-való, amely sosem lesz önmaga-száma-való.⁴⁷⁹ Hegel esetében a fogalom nem egy kanti értelemben vett üres forma, melyet csak a szemlélet tölthet meg tartalommal.⁴⁸⁰ A szintézis az önmaga szubsztanciáját megismerő szellem szintézise, a reflexió által elválasztott meghatározások egymásra vonatkoztatása és megszüntetve-megőrzésük a szellem mozzanataiként. A fogalom szintézise egyszerre diszjunktív és konjunktív szintézis.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ „Mindig valami csodálatra méltónak tűnik majd, hogy a kanti filozófia, amely felismerte, hogy a gondolkodásnak az a viszonya az érzéki létezéshez, amelynél megállt, a pusztá jelenségnek csak relatív viszonya, s amely a kettőnek magasabb egységét az *eszmében* általában, és például egy szemlélő értelem eszméjében nagyon is elismerte és kimondta, mégis megállt annál a relatív viszonynál és annál az állításnál, hogy a fogalom teljesen el van választva és elválasztva is marad a realitástól – hogy tehát azt vallotta *igazságnak*, amit véges megismerésnek mondott, s azt jelentette ki szertelennek, meg nem engedettnek, gondolati dolognak, amit *igazságnak* ismert meg s aminek meghatározott fogalmát állította fel.” Uo. 201. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁴⁷⁸ Uo. 199. Az egyediség fogalmáról a későbbiekben lesz szó.

⁴⁷⁹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 39–40.

⁴⁸⁰ Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 197.

⁴⁸¹ Marcuse a következőképp jellemzi a hegeli szintézis e kettősségét – amely szerinte se nem szubjektív, se nem objektív, hanem abszolút szintézis: „Észként» az eredendő, magában szintetikus princípium először is éppen szintetikus mivolta alapján lép működésbe: mint az önmagához-viszonyulás egy meghatározott módja, az önmagához-viszonyulás az egyes módján, a sokféleségnek az ezen a sokféleségen keresztül megtartott egység általi szintetizálása módján. Egy

Az elválasztó értelem számára az ellentmondásba jutott meghatározások relációja külsőleges viszony, így nem képes az ellentmondást megtartani. Hisz az ő funkciója az, hogy az elválasztott meghatározásokat megszilárdítsa és azokat változatlan formában megőrizze. A meghatározások azonban így még elvontak maradnak, amelyek ellentmondásba jutó, negált, alakuló tartalma nem felel meg a rögzített, változatlan formának.⁴⁸² A dialektikus ész az, ami az ellentmondást az ész meghatározásainak szükségszerű elemeként fogja fel. Ugyanakkor ez pusztán negatív eredményhez vezet: Kantnál a dialektikus ész konstitutív használatában illúziókat termelő képesség, és csak az értelem véges meghatározásainak regulatív egységeként kap pozitív funkciót.⁴⁸³ Ezzel szemben a spekulatív ész (*die spekulative Vernunft*), avagy a szellem pozitív módon sajátítja el az ellentmondásba került meghatározásokat (és ezzel a reflexív értelmet és a dialektikus észet) mint a szintézis mozzanatait. „A *spekulatív gondolkodás* csak abban áll, hogy a gondolkodás megtartja az ellentmondást és benne önmagát.”⁴⁸⁴

efféle egyes egység-lét [*einigendes Eins-sein*] azonban csak az Én léteként, szubjektivitásként lehetséges, mely a sokaságot [...] *felfogni* [*ver-nehmen*], azt önmagától mint felfogó egységtől *megkülönböztetni* [...] és az ekképpen felfogottat és megkülönböztetettet önmagára vonatkoztatni képes. Ám egy efféle különbség éppen a *gondolat* teljesítménye, és a megkülönböztető szintézisnek erre az erendő princípium mivoltára való tekintettel mondhatja Hegel, hogy »minden realitás éppen ebben a különbségben áll«. Csak egy megkülönböztető, felfogó és a felfogottat magába beépítő egység-lét képes a szintézis történéseiben, a »végtelen tevékenységben« magát önmagaként fenntartani; csak így képes a mássá-válásban, a változásban, melyet a felfogott sokféleség felvétele és beépítése szükségképpen maga után von, *ugyanaz* maradni. Csak a felfogó és tudó Én módján való lét lehet efféle »magát mozgató magával azonos lét.«” Marcuse: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichlichkeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968, 39–40.

⁴⁸² Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 217–218.

⁴⁸³ A platóni dialektika is csak az értelmi meghatározások ellentmondásosságáig és eredményként az *apóriáig* jut el. Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 31–32.

⁴⁸⁴ *A logika tudományának* előszavában Hegel e képességeket a következőképp foglalja össze: „Az értelem *meghatároz* és megrögzíti a meghatározásokat; az ész negatív és dialektikus, mert az értelem meghatározásait semmivé oldja fel; pozitív, mert létrehozza az általánost s benne foglalja a különöst. [...] A szellem a negatív, az, ami mind a dialektikus észnek, mind az értelemnek minőségét alkotja; – negálja az egyszerűt, így tételezi az értelem meghatározott különbségét; de éppannyira fel is oldja, így dialektikus. Ám nem marad meg e semminél, mint eredménynél, hanem éppúgy pozitív benne, s így létrehozta benne az első egyszerűt, mint olyan általánost, amely magában konkrét; ez alá nem valamely

A szintézis egy kettős negációt hajt végre. Az első tagadás a közvetlenség tagadása, a bensővé válás, az értelem elválasztó munkája, mely által létrejön egy megkettződés a magában-való és a más-száma-ra-való között. A második tagadás az ellentét kizáró negációjának tagadása, mely által a szellem a diszjunkzív meghatározások egymásba való átmenetelét, kölcsönös tételezését önmaga mozgásaként ismeri meg. A kettős tagadás tehát a tudat reflexiója a tárgytól különböző önmagára, valamint reflexió magára a különbségtételre. A megismerés önmagától visszalépő folyamata a közvetlen magában való léttől a magában-való és a tudat-száma-ra-való elválasztásán és egyszersmind egymásra vonatkoztatásán át jut vissza önmagához – immár magában és magáért való létében.

A szintézis által létrejövő egység először közvetlen, magában való létként jelenik meg. Itt úgy tűnik, hogy a tudatnak előlről kell kezdenie munkáját, ám valójában tárgya megszüntetve-megőrizte előző mozzanatait. A tárgy a megszüntetve-megőrzött mozzanatok igazságaként, alapjaként jelenik meg, épp mert azok a tárgy mozzanatait alkotják. Létrejött egy új tárgy, egy új szellemi alakzat. A tudat ezzel ismét visszalép a megjelenő szintetikus egységtől: hisz amennyiben az megjelenik, megint csak a tudat számára megjelenő magában való tárgyként van, elválasztva a tudattól, ám egyúttal vonatkozva is rá – s ezzel létrejön egy új ellentmondás, amely ismét egy új magában- és magáért-való tárgyban szintetizálódik... Például – hogy folytassuk a *Fenomenológia* tudati alakzatainak elemzését – a lényeg és a jelenség elválasztásának és egymásra vonatkoztatásának igazságaként maga a tudat adódott önmaga számára, vagyis az öntudat. Az öntudat közvetlenségében nem más, mint az önvonatkozás egyszerű negatív végtelensége: én=én, amely minden más meghatározást kizár magából. Esetében tehát a fogalom megfelel tárgyának; az öntudat bizonyos létének igazságában. E közvetlen lét azonban valójában a tőle visszalépő tudat számára adódó tárgy, az öntudat megkettződése tárgya tudatára és a tárgytudat tudatára. Az öntudat az a vágy, hogy tárgyával egységben legyen, annak szembenállását megszüntesse. E tárgy élő individuumként jelenik meg számára, amely a különböző meghatározások folyamatosságában feloldódik, de egyúttal elválasztása által fenn is tartja e folytonos elkülönöződésben önmagát. E kettő körforgását nevezi Hegel életfolyamatnak,

adott különöst szubszumál, hanem abban a meghatározásban és feloldásban már a különös is meghatározódott.” Uo. 4. Lásd még 32.

amelynek közvetlen egysége a tudat számára nemként (*Gattung*) jelenik meg.⁴⁸⁵ Általánosságban elmondhatjuk, hogy a közvetlenséget diszjunkció által tagadó, majd a diszjunkciót éppígy tagadó és az elválasztott meghatározásokat egymásra vonatkoztató tudat, vagyis az önmagától visszalépő és önmagára tekintő reflexió, az én: a szellem mozgásának motorja, negatív hatalma. Ám a szubjektum nemcsak tagadás, hanem egyúttal a tagadott mozzanatait megőrző mozgás is: egy megszüntetve-megőrző mozgás.

Láthatjuk, hogy a fogalom nem egy változatlan érzékfeletti tárgy, amely szemben áll a szemlélet változó érzéki feltételeivel (e megkülönböztetés is fogalmi, azaz igazsága egymásra vonatkoztatásukban van). A fogalom a megismerésnek az a megkülönböztető és a megkülönböztetetteket egymásra vonatkoztató mozgása, amely eljut önmagához. A szubsztancia közvetlenségéből, a létből a megkülönböztetések mozzanatainak megszüntetve megőrzése által a fogalom önmagát hozza létre.⁴⁸⁶ A fogalom tárgyalásával kapcsolatban Hegel különbséget tesz történeti módszer és tudományos módszer között. A történeti módszer annak a történetnek az elbeszélését adja, hogy „mi megy végbe a képzeletben és a megjelenő gondolkodásban”. Ez az elbeszélés az érzelmekkel és a szemléletekkel kezdi, amelyekből azután az értelem kivonja az általánost. „De a filozófia ne legyen elbeszélése annak, ami történik, hanem megismerése annak, ami igaz benne, s az igazból értse meg azt is, ami az elbeszélésben mint

⁴⁸⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 95–99.

⁴⁸⁶ Mi a probléma ebből a szemszögből Spinoza szubsztanciafogalmával? A szubsztancia spinozai definíciója a következőképp szól: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és magában fogható fel, azaz aminek fogalma nem szorul rá más dolog fogalmára, hogy abból alakítsuk ki.” (Spinoza: *Etika*, I. 3. definíció. Ford. Szemere Samu, Boros Gábor.) A kérdés az, ki a felfogás alanya, ki az, aki magában fogja fel a szubsztanciát és kialakítja fogalmát. A válasz persze az, hogy ez az értelem. Ám az I. rész 31. tétele szerint „az aktuális értelmet, akár véges, akár végtelen, [...] a létrehozott természethez, nem pedig a létrehozó természethez kell sorolni”. (Uo. I. 31.) Vagyis a szubsztancia magában való felfogása, fogalmának kialakítása feltételezi egy hozzá képest másnak az értelmi reflexióját, és nem önmagából, nem önmaga fogalmából következik. Hegel maga úgy fogalmaz, hogy Spinoza az abszolútum meghatározását valami mástól, egy külső értelemtől teszi függővé. Az abszolútum definíció, vagyis előfeltevés, nem pedig eredmény. (Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 146.) A szubsztancia Hegelnél is „immanens okként”, lényegként határozza meg az egyént, ez a lényeg azonban megszüntetve őrződik meg az önmagát megismerő szellemben.

puszta történet jelenik meg.⁴⁸⁷ Márpedig az igazság a fogalom azonossága tárgyával, így a fogalom igazsága szerint „nem előzhető meg”, csak története szerint.⁴⁸⁸

A fogalom tehát nem egyszerűen a szubjektum, hanem az önmagát meghatározásai által realizáló, ugyanakkor e meghatározásokat saját mozzanataiként megszüntetve megőrző én. A szubjektumnak is egy alakuláson kell keresztül mennie ahhoz, hogy önmagát létező szubjektumként ismerje meg. Mint láttuk, közvetlenségében, önmagában való létében az én a puszta önmagára irányuló reflexió végtelensége, üres tételezése, vagyis általánosság, meghatározatlanság, minden meghatározást tagadó negativitás. Ahhoz, hogy meghatározást kapjon, önmagát tárgyként, az ént mint valamit kell tételnie, mely által végessé, megkülönböztetetté, azaz különössé válik. E különösség azonban a magáért való én különössége, vagyis egy önmagára reflektált különösség. Ez az önmaga általánosságára visszavezetett különösség a fogalom önmeghatározása vagy egyedisége. Az én egyszerre általánosság (negativitás) és egyediség, vagyis egyedi személyiség. Önmaga meghatározottsága, korlátozottsága egyúttal olyan tételzés, amelyet saját szabad negativitása tétel. E mozgás által válik az általános puszta absztrakcióból egyszersmind egyedivé, konkrétá.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Uo. 198. A történeti módszer meghatározását Locke *Értekezésében* találjuk meg: „Mostani szándékomhoz elégséges lesz az ember megismerő képességét megvizsgálni, amint az az őt megillető tárgyakkal foglalatoskodik; és azt fogom képzelni, hogy nem végeztem tökéletesen rossz munkát ama gondolataimmal, melyeket ebből az alkalomból fejtek ki, ha ezzel az egyszerű, *történeti módszerrel* képes leszek valamilyen magyarázattal szolgálni azokról az utakról, amelyeken értelmünk megszerzi a birtokába kerülő fogalmakat a dolgokról.” Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Osiris, Budapest, 2003, 32. (Kiemelés tőlem – C. Gy.)

⁴⁸⁸ Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 200.

⁴⁸⁹ Uo. 193, 199, 208–229. Hegelnél az absztrakt elválasztottat, izoláltat jelent (vagyis értelmet), míg a konkrét összetettet és összetettségében kifejtettet. „Az absztrakció [...] *szétválasztása* a konkrétanak és *elszigetelése* meghatározásainak.” (Uo. 226.) „A leggazdagabb tehát a legkonkrétabb és a *legszubjektívabb*”. (Uo. 437.) A hegeli dialektikus mozgás Fichte tudománytanának és a schellingi transzcendentális idealizmus rendszerének örököse, amennyiben alapja az elválasztás és a vonatkoztatás szintézise. Az én az előzőekhez hasonlóan egyszerre meghatározatlan, végtelen szabadság, valamint önkorlátozás, önmeghatározás, végesség. Ám az előbbi nem alaptétel, sem princípium, sem kezdet. Mindkettő csak megszüntetve-megőrzött mozzanata a szintézisnek. A szintézis nem a közvetlen szemléletben történik, hanem a közvetítő fogalomban. E fontos különbséget

Mindezzel azonban a fogalom még a szubjektivitás szférájában marad. Az értelem közvetlen és szilárd meghatározásokat ad önmagának, szabadsága viszont még elvont, csupán önmagáért-való, szubjektív, azaz negatív. Fogalma formális marad. Márpedig a fogalomnak reálissá, a szubsztanciáját megismerő fogalommá kell válnia. Érdemes ezen a ponton összefoglalni, hogyan jut el *A szellem fenomenológiája* a csupán önmagára vonatkozó tudattól az igazságát a társadalmi realitásban tudó szellemig. Az Öntudat-fejezet szerint a magáért való lét negativitását elsőként a szolgálai tudat tapasztalja meg munkája formáló erejében. A tudat számára szabad magáért való léte közvetlenül fogalmi gondolkodásként jelenik meg, benne gondolkodása és léte, azaz magáért való léte és magában való léte közvetlen egységét tapasztalja.⁴⁹⁰ A sztoicizmus a gondolat e tiszta önállóságába vonul vissza. Közömbös lesz a természetes lét iránt, ezért absztrakttá válik. Nem tagadja teljesen a léteezést, csak visszavonul tőle, így gondolkodása általa meghatározott marad.⁴⁹¹

A szkepticizmus az, amely e tagadást teljessé teszi, megsemmisíti a világ létét, annak minden rögzített meghatározását. Ezáltal realizálja szabad öntudatának fogalmát, de pusztán végtelen tagadás-ként.⁴⁹² Gondolati mozgása negatív dialektika, „abszolút dialektikus nyugtalanság”.⁴⁹³ Ugyanakkor léteznie kell. Egyéni tudata ezáltal véletlenszerűvé válik, létében és cselekvésében az általa tagadottat teszi és valósítja meg. Cselekvése ellentmondásba kerül szavaival: az utóbbi tekintetében változatlan és önazonos, míg az előbbi tekin-

Hegel a *Fenomenológia* előszavában hangsúlyozza: „...ha [...] a gondolkodás a szubsztancia létét egyesíti magával s a közvetlenséget vagy a szemléletet mint gondolkodást ragadja meg, akkor még azon múlik a dolog, vajon ez az intellektuális szemlélet nem esik-e ismét vissza a tunya egyszerűségbe, s magát a valóságot nem valótlán módon mutatja-e be.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 17.) Ezzel szemben „csakis a *fogalom* az igazság egzisztenciájának eleme”. (Uo. 11.) Schelling korábban, *A transzcendentális idealizmus rendszerében* a következőket írja: „...ha minden tudás valamely közvetlen ismerettől kölcsönzi realitását, akkor ilyen ismeretet egyedül a szemléletben találhatunk, a fogalmak viszont a valóságnak csupán az árnyékát alkotják, minthogy ezeket egy reproduktív képesség, az értelem hozza létre, amely maga is valami magasabb rendűt tételez fel, valamit, aminek nincs semmiféle rajta kívüli eredetije, hanem a saját erejére támaszkodva, mindent önmagából hoz létre.” (Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, 107.)

⁴⁹⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 108.

⁴⁹¹ Uo. 109–110.

⁴⁹² Uo. 110–111.

⁴⁹³ Uo. 112.

tetében változó és nem önazonos. Számára e két oldal váltakozó, külső viszonyban áll egymással.⁴⁹⁴

A boldogtalan tudat (*das unglückliche Bewußtsein*) az, amelyben a két oldal egyetlen tudat ellentmondásaként jelenik meg. Az értelmi elválasztás egyik oldala a változatlan és általános, a másik a változó, elmúló és egyedi létezés. Az első a tudat lényegeként, míg a második lényegtelenként, számára idegenként jelenik meg. A változatlan tudat feláldozza magát, az egyes tudat pedig lemond önállóságáról, és lényegét a másvilágban tudja. A boldogtalan tudat lényegtelen oldala megszüntetésére törekszik. A szétválasztott oldalak azonban egymásra vonatkoztatásukban egységet alkotnak a tudat számára. A boldogtalan tudat nem más, mint elvont gondolkodásának és egyediségének szétválasztása és a kettő érintkezése. Épp ezért a szétválasztás megszüntetése az egyéni tudat eltűnése által beteljesületlen remény marad.⁴⁹⁵ A boldogtalan tudat igazsága a két oldal egymásra vonatkoztatása és megbékélése. Ahogy az ész reflektál az értelem elválasztott meghatározásainak ellentmondására, azt a saját valóságát megismerő szubjektum fogalmaként érti meg. Az ellentmondás nem pusztán a szubjektum, hanem a realitását megismerő szubjektum ellentmondása. Ezzel az ellentmondás feloldódik a fogalom objektivitásában: az én immár a realitás szférájába lép.

Az ész annak bizonyossága, hogy öntudata minden realitás, és nincs semmi más. Nem az öntudat pusztá magáért-valósága és nem is a vele szemben álló magában való tárgyra irányuló tudat, hanem a kettő egysége. Igazsága az, hogy „ami *van*, vagyis a *magában-való*, csak annyiban van, amennyiben a tudat *számára* van, s ami a tudat *számára* van, *magában-való* is”.⁴⁹⁶ Ezt közvetlen bizonyossággként ragadja meg. Számára lét és gondolkodás egységben van. Ezért ön maga igazságát magában való létében látja. Lényegét, szellemét külsővé vált, tárgyiasult valóságában igyekszik megismerni. A megfigyelő ész (*die beobachtende Vernunft*) ezt a készen talált magában-valót teszi tárgyává először természetként, azután gondolkodásként és képességekként, végül szervezetként és agyként. Mindegyik esetben azonban pusztán érzéki vélekedésként, észrevevésként és értelemként

⁴⁹⁴ Uo. 112–113.

⁴⁹⁵ Uo. 113–116, 119.

⁴⁹⁶ Uo. 124.

vizsgálja a tárgyat, így megmarad az egyes és az általános, a dolog és annak tulajdonságai, a benső és a külső stb. ellentmondásában.⁴⁹⁷

Az ész önmagát ezután már nem magában való, hanem magáért való létében, nem tárgyként, hanem öntudatként ragadja meg, vagyis a valóságát tagadni képes hatalomként. Az elméleti ész e ponton gyakorlati ésszé válik, és az egyén szabad cselekvésében igyekszik megtalálni egységét a készen talált világgal. Először egyéniségét közvetlenül feloldja a világban, hogy érzi kielégülést, gyönyört (*Lust*) találjon. A gyönyör tudatának magáért való tárgya saját közvetlen magában való léte, ám e létnek nincs tartalma. Elfordulva minden általános, erkölcsi eszmétől, élete a legnagyobb szabadságnak tűnik számára, ám valójában a természet vak szükségszerűségének szolgáltatja ki magát, szétszórttá válik, és így elveszíti önállóságát, szabadságát; idegen önmaga számára. Lényege az elvont szükségszerűség, amely megsemmisíti az egyéniséget.⁴⁹⁸

Az önmagára reflektáló tudat így a szükségszerűséget ismeri meg önmaga lényegeként. E szükségszerűség immár határozott formát kap, általános törvényként jelenik meg. Ez közvetlenségében az öntudat saját törvénye, a szív magáért való törvénye (*das Gesetz des Herzens*), amelyet általánossá akar tenni. Immár nemcsak saját magának akar gyönyört, hanem az egyesnek általában, vagyis az emberiségért cselekszik. Az egyes közvetlen gyönyörét akarja általánossá emelni – ebben áll az ő gyönyöre. Vagyis az egyes és az általános közvetlen egységét akarja a fennálló valóság megszüntetése által. A világ porondjára lép, cselekszik, ám ezáltal belebonyolódik az általános rendbe: azzal ugyanis, hogy a valóságban cselekszik, már el is ismerte a valóságot. A valóság általános törvénye viszont ellentmond az egyes egyediségének, erőszakosan elnyomja azt. Ahogy az egyén törvénye általánossá válik, már nem az egyén törvénye többé. Vagyis épp azzá vált, amit az egyén meg akart szüntetni. Ami tette által megvalósul, azt nem érzi magáénak. A tudat meghasonlik önmagával: törvénye egyszerre az, ami egyediségének, szívének törvényeként szemben áll a valósággal, és az, ami e valóságban általános érvényre jut. Tudata ez az ellentmondás, az önhittség örülete. De éppúgy szembefordulnak vele más egyéniségek, akik törvényében csak egy különös tartalmat látnak, amelyet ő egy általános formába bújtat. Mások felállítják saját szívük törvényét, érvényesítik saját

⁴⁹⁷ Uo. 128–129, 178–179.

⁴⁹⁸ Uo. 188–190.

egyéniségüket, ami szintén ellenállásba ütközik. Az egyéniségek e harca és alakulása a világ folyása (*Weltlauf*).⁴⁹⁹

A tudat így épp az egyéniséget találja felforgatónak, amelynek felszámolásával juthat el a törvény általános érvényesüléséhez, a magában való jóhoz. Az erény (*Tugend*) tudata harcol a világ folyása ellen, ám ennyiben maga is érvényesíti egyéniségét – az egyéniség megsemmisítése céljából. Az erény tudatának célja pusztán egy elvont, nem valóságos lényeg a léttel szemben. A világ folyása legyőzi az erényt. A világ folyásának egyéniségei szembehelyezkednek az általánossal, ám valójában épp az egyéniség a valóság elve. A társadalmi lét éppen az egyének sokszínű viszonyaiban valósul meg. Az egyén azt hiszi, önző módon cselekszik, valójában az általánost hozza létre.⁵⁰⁰ Az egyén szükségletei kielégítéséért végzett munkájával mások szükségleteit is kielégíti, ahogy saját szükségletei kielégítéséért is szüksége van mások munkájára. Valójában az egészért dolgozik: az egész az egyének műve, miközben ugyanez az egész teszi lehetővé létezésüket. Az egyes és az általános ellentmondása végül nem közvetlen egységként oldódik fel, nem is azáltal, hogy az egyik legyőzi a másikat, hanem azáltal, hogy az általános valósága az egyesben van, az egyes igazsága viszont az általánosban. Az öntudat immár nem a készen talált valósággal szemben negatív módon, annak megszüntetéseként határozza meg magát. Egyéniségének kifejezését épp az általánosban találja meg.⁵⁰¹

Az egyéniség a műben (*Werk*) fejezi ki magát, amelyben egységét tapasztalja a valósággal, „önmaga bizonyosságát e valóság igazságában [...]. A mű az a realitás, amelyet a tudat ad magának; az, amiben az egyén a magáért-valósága szerint az, ami *magában-valósága* szerint.”⁵⁰² Ugyanakkor a műtől visszalépő tudat ismét az abszolút negativitás a meghatározott művel szemben. Léte szerint a mű elmúlónak mutatkozik, a cselekvés és eszközei esetlegesnek, a körülményektől függőnek. Ám a tudat önmagában bizonyos marad. Maga a dolog (*die Sache selbst*) a szellemi lényeg, amelyet hol a műbe helyez, hol kivonja belőle, hogy a pusztá tevékenységbe helyezze. Az utóbbi esetben a szemlélő, aki magában a dologban akarja látni a lényegét, megcsalatra érzi magát, ám valójában érzésének alapja

⁴⁹⁹ Uo. 190–195.

⁵⁰⁰ Uo. 197–201.

⁵⁰¹ Uo. 183, 202.

⁵⁰² Uo. 207.

az az érdeke, hogy saját tevékenységét lássa lényegesnek. Ha viszont a lényegesnek az egyén magáért való cselekvését gondolják, akkor azzal, hogy a nyilvánosság elé lépnek, mégis az általánossá tett, másért való művet tartják lényegesnek. A tudat így végül mindkét mozzanatot egyformán lényegesnek tapasztalja.⁵⁰³ Maga a dolog „olyan lényeg, amelynek léte az egyes egyén és valamennyi egyén tevékenysége, és amelynek tevékenysége közvetlenül mások számára van, vagyis dolog, és csupán valamennyinek és minden egyesnek a tevékenységeként dolog; a lényeg, amely minden lény lényege, a szellemi lényeg”.⁵⁰⁴

Az egyén önmaga lényegét a társadalom nem pusztán ideális, hanem valóságos erkölcsiségeként, erkölcsi szubsztanciájaként (*die sittliche Substanz*) érti meg, egyszerűen szellemként. Az erkölcsi szubsztancia azoknak a törvényeknek, szabályoknak, szokásoknak és intézményeknek az összessége, amelyek meghatározzák a társadalom tagjainak létezését és cselekvését, azaz valóságát. A szubsztancia tehát magába foglalja a szellem történetét. A szubsztancia ugyanakkor az egyének által létrehozott mű. A szubsztancia mint általános lényeg „mindenki tevékenységének mozdulatlan és felbonthatatlan alapja és kiindulópontja, – s célja és végpontja mint valamennyi öntudat gondolt magában-valósága”.⁵⁰⁵ A szellemi lényeg az öntudat számára a magában való léttel bíró erkölcsi szubsztancia. Ennek tudata az erkölcsi tudat. Az erkölcsi öntudat közvetlenül egy szellemi lényegével, az erkölcsi szubsztancia közvetlen öntudata.⁵⁰⁶ A társadalomban tehát igazságuk szerint egyéni és általános egymásra vonatkoznak: az általánost az egyén fejezi ki, az egyén az általános közegében tevékenykedik. A tudat számára a fogalom és a realitás immár egységet alkot. Ezt nevezi Hegel *A logika tudományában* eszmének. Így például az állam eszméje azt jelenti, hogy az egyén saját cselekvésében az állam erkölcsi szubsztanciáját ismeri fel, valamint azt, hogy az állam egzisztálása nem más, mint a szubjektumok cselekvéseiben eleven szubsztancia.⁵⁰⁷

A tudat ezen a szinten már önmagát mint öntudattá vált erkölcsi szubsztanciát egy szellemtörténeti folyamat eredményeként ismeri meg. Ez annak folyamata, hogyan alakult a magában való szubsztan-

⁵⁰³ Uo. 207–214.

⁵⁰⁴ Uo. 214–215. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁵⁰⁵ Uo. 226.

⁵⁰⁶ Uo. 222.

⁵⁰⁷ Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 205–206, 356–357.

cia egyszersmind magáért való szubjektummá. A fogalmilag felfogott történelem maga is az önmagát megismerő szellem mozgását mutatja – szellemtörténet. Ennek első mozzanata így megint csak a szubsztancia közvetlensége. Az erkölcsi szubsztancia közvetlenségében egy nép erkölcsisége, az isteni törvény, amelyben az egyéniség még nem fejeződik ki. Az egyes tudat rendületlen bizalommal oldódik fel népe erkölcsiségében, ezért nem alakul ki egyéniségének magáért-való tudata. Az erkölcsi szubsztanciának léte van, ám öntudata még nincs. A szubsztancia „a *magában* és *magáért való* szellemi lényeg, amely még nem *tudata* önmagának. – a *magában* és *magáért való* lényeg pedig, amely egyúttal mint tudat valóságos és elképzeli önmagát, a *szellem*.”⁵⁰⁸ Az általános szubsztanciától visszalépő egyes tudat magáért való létében találja meg szubjektivitásának önállóságát. Az egyének személyként ismerik el egymást.⁵⁰⁹ Igaz, pusztán formális, jogi személyként, amely önmaga által kell hogy tartalmat adjon magának. E tartalom az a tárgy, amelyet tulajdonaként vonatkoztat önmagára, a vonatkoztatás elve pedig a hasznosság. Az öntudat abszolúttá, a világ urává emelkedik, miközben személyként nem ismeri fel önmagát a világban, elidegenedik szellemi lényegétől, önmagától: „megsemmisít minden tárgyiasságot s minden magában való létet magáért való létté változtat”⁵¹⁰ A valóság elveszíti minden szubsztancialitását. Az egyéni tudat azonban, amely elválasztotta magát a szubsztanciától, belsővé váló emlékezete által visszatér hozzá, és önmagára vonatkoztatja azt erkölcsi tudata tárgyaként. A szubsztancia immár öntudattá vált, szubjektum lett. A szubjektum mozgása a szubsztanciát önmagától elválasztó és önmagára vonatkozó szintézis. A szellem a fogalom reálissá válása, avagy – a másik oldalról – a szubsztancia szubjektummá válása. A *szellem fenomenológiája* a két mozgás együttes kifejtése.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 225.

⁵⁰⁹ Uo. 246–247.

⁵¹⁰ Uo. 251.

⁵¹¹ A szubsztancia szubjektummá válásának, valamint a fogalom realizálódásának kettős mozgásáról: „Abban a jelentésben [...] az alakok az erkölcsi szubsztancia létrejövele és megelőzik azt; ebben követik és megoldják az öntudat számára, hogy mi a rendeltetése; az előbbi szempontból abban a mozgásban, amelyben azt tapasztaljuk, mi az igazságuk, elvész a közvetlenség vagy az ösztönök nyers mivolta, tartalmuk pedig magasabb tartalomba megy át; az utóbbi szempontból azonban annak a tudatnak a hamis képzele megy át magasabb képzetbe, amely az ösztönökre helyezi meghatározását.” Uo. 185. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

Végül az önmagát igazságában, abszolút szellemként megismerő szellem története a vallás történetében mutatkozik meg – igaz, még közvetlen módon a képzet és nem a fogalom formájában kifejtve.⁵¹²

Az önmaga szubsztanciájában elmerülő szellem a tudati alakzatokat a maguk történeti esetlegességében tárja fel. Ahhoz, hogy ezek az alakzatok a tudomány követelménye, azaz a fogalmi megragadás szerint a szellem mozzanatainak szükségszerű sorozatát alkossák, a kifejtésben a legközvetlenebb, minden közvetett vonatkozást nélkülöző alakzataból kell kiindulni, és a többi alakzatot annak önvizsgálatából következő alakzatokként meghatározni (amelyek egyúttal visszamenőlegesen a közvetlenség által eleve magában foglalt közvetítésként, annak igazságaként jelennek meg). Az igaz tudás kritériuma, vagyis annak kritériuma, hogy a tárgy azonos-e fogalmával, nem lehet külsőleg meghatározott; azt magának az aktuális tudati alakzatnak kell meghatároznia. Ez a feltétel azért teljesül, mert a tárgy tudat és ennek tudata ugyanabban a tudatban van. Maga a tudat végzi el az összehasonlítást a tárgy magában való léte és a tudat számára való léte között. Amennyiben a kettő nem felel meg egymásnak, épp ez ösztönzi a tudatot arra, hogy megváltoztassa tudását, ami által tárgya is megváltozik.⁵¹³ A mozzanat, avagy a momentum (*Moment*), a nyomaték, amely az egyik tudati alakzattól a másikhoz vezet, voltaképpen nem más, mint az elválasztott meghatározások egymásra vonatkoztatása, az ellentétek egységbe lépése a tudás egy új formájában.⁵¹⁴ A mozzanatok az igaz tudás felé való haladás indukálja, e haladást pedig az aktuális tudás nem-igazsága, vagyis a magában való tárgy és a tudat

⁵¹² Uo. 349–350.

⁵¹³ „A tudat önmaga szolgáltatja mértékét, s a vizsgálat ezáltal magának önmagával való összehasonlítása lesz; mert az a megkülönböztetés, amelyet az imént tettünk [ti. a tárgy magában való léte és a tudat számára való léte között], a tudatba esik. Benne az egyik mozzanat a másik számára van, vagyis a tudat általában a tudás mozzanatának meghatározottságát foglalja magában; egyúttal neki ez a más nemcsak számára való, hanem ezen a vonatkozáson kívül is van, vagyis magában-való: az igazság mozzanata. Abban tehát, amit a tudat önmagán belül a magában-valónak vagy az igaznak mond, azt a mértékét bírjuk, amelyet maga állít fel, hogy tudását mérje rajta.” Uo. 53. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁵¹⁴ A *logika tudománya* a momentum (nyomaték) mozgástani kifejezését az ellentétek egységbe lépéseként határozza meg. „Valami csak annyiban szűnt meg, amennyiben egységbe lépett ellentétével; ha így közelebről mint reflektáltat határozzuk meg, helyesen nevezzük *momentumnak*.” Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 82–83.

számára való tárgy nem-azonossága és ellentmondása biztosítja. A folyamatban a tudat minden újabb alakzata egyszermind a tudat megszüntetve-megőrzött tárgyának gazdagodását, vonatkozásai és különbségei sokasodását vonja maga után; tárgya egyre összetettebb tartalommal bír.⁵¹⁵ E folyamat mindaddig tart, amíg a tudat el nem jut ahhoz az alakzatához, amelyben azonos tárgyával, ahol „leveti azt a látszatát, hogy terhelve van idegenszerűvel, amely csak számára és mint más van, vagyis a jelenség azonos lesz a lényeggel”, ahol tehát „maga ragadja meg e lényegét”.⁵¹⁶ Ez a pont az abszolút tudás (*das absolute Wissen*), amely már alakzatainak teljességét, vagyis egész szubsztanciáját szubjektummá, magáért-valóvá alakította, és ezzel abszolútumként megismerte önmagát, tárgya egyedül önmaga. Ahhoz tehát, hogy ide eljusson, végig kell mennie szubsztanciájának minden elválasztottságában és egymásra vonatkoztatottságában megőrzött meghatározásán. *Az abszolút tudás a tudati alakzatok teljességének egyszerre diszjunktív és konjunktív szintézise.*

A szellem fenomenológiája az egymást követő tudati alakzatok fenomenológiája. Ám az egyes alakzat csak mozzanata az abszolút tudásnak. Így az egyes alakzat számára magában-valóan csak saját meghatározott tárgyának egész volta adott, nem pedig a szellem által addig bejárt út egésze. Másrészt azonban magában és magáért való létében megőrzi minden megszüntetett mozzanatát, még ha ezek a mozzanatok nem is jelennek meg számára igazságaként. A fenomenológiai vizsgálódásokban tehát egy időben két perspektíva vonul végig. Az egyik perspektíva az abszolút tudás visszatekintése egy tudati alakzatra, amelyet Hegel a „magában-valóságában”, illetve a „számunkra valóan” (*für uns*) kitételrel jelez. Az alakzat itt a szellemi mozgás egy mozzanataként jelenik meg, vagyis önmagában absztrakt, nem igaz voltában. Az alakzat az abszolút tudás megszüntetve-megőrzött mozzanataként adódik. A másik perspektíva a tudati alakzat vonatkozása önmagára, amelyre az „önmaga számára valóan” (*für es*) kifejezés utal. Az alakzat ez esetben mint egész, mint igaz, nem pedig mint a mozgás egy mozzanata jelenik meg. A tudat igaz tartalmát itt épp saját mozgása teszi megszüntetve-megőrzötté, azaz nem-igazzá, ám ez csak az első perspektíva felől

⁵¹⁵ Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 436.

⁵¹⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 56. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

válik láthatóvá. Ami az alakzat számára van, az az igazság folyamatos kudarca és új reménye.⁵¹⁷

A *szellem fenomenológiájának* vizsgálódásai azért igénylik a két nézőpont együttes szerepeltetését, mivel a mű célja az, hogy a tudati alakzatok számára megjelenő jelenségeket önmagukban mutassa be, amelyek másrészt viszont csak az egész felől bizonyulnak ésszerűnek. Az abszolút tudásnak itt egyfajta „önmegtartóztatásként” kell megjelennie, passzív szemlélőként, aki mintegy hagyja a fogalmakat „immanens ritmusukban” megjeleníteni.⁵¹⁸ Vagyis a két perspektíva egymást feltételezi, csak ellentmondásukban fejthető ki a szellem fenomenológiája.

Az abszolút tudás az önmagát fogalomként megragadó szellem. „A szellem, magában-valósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés, – ama *magában-való* átváltozása *magáért-valóvá*, a *szubsztanciáé szubjektummá*, a *tudat* tárgyáé az *öntudat* tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppannyira megszűnt tárgy, vagyis *fogalom*má.”⁵¹⁹ A szubsztancia szubjektummá válása azt jelenti, hogy meghatározásait immár az én megszüntetve-megőrző mozgása közvetíti. Ez az, amit Hegel fogalomnak nevez. A fogalom előfeltevése a szellem egész addigi elmúlt munkája, amely azonban közvetlenül még csak szubsztanciaként van jelen.⁵²⁰ Az egyéni tudat az emlékezet és a művelődés által jut el az abszolút tudáshoz, vagyis a szubsztancia szubjektummá alakításához, amelyben ezt az elmúlt munkát – a szellem történetét – fogalmi alakra hozza. „A fogalmilag felfogott történelem alkotja

⁵¹⁷ „Csak maga ez a szükségszerűség – vagyis annak az új tárgynak a *keletkezése*, amely a tudat számára kínálkozik, anélkül, hogy a tudat tudná, mi történik vele – az, ami számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe. [...] *számára* az, ami így keletkezett, csak mint tárgy van, *számunkra* együttal mint mozgás és alakulás.” (Uo. 55. A fordítást módosítottam – C. Gy.) A két perspektíva elkülönítése megtalálható Fichte tudománytanában (reprezentált emberi szellem és reprezentáló filozófus szubjektum), valamint Schelling transzcendentális filozófiájában („önmaga számára” és „a mi számunkra” / „a filozófus számára”). (Lásd Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. I. k. 341–343.; Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, 81–82.)

⁵¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 38. A passzív szemléletről: „Fel vagyunk mentve a kettő [fogalom és tárgy] összetetésének munkája és a tulajdonképpeni *vizsgálat* alól, úgyhogy, mivel a tudat önmagát vizsgálja, számunkra erről az oldalról is csak a pusztá nézés marad.” Uo. 53–54.

⁵¹⁹ Uo. 410.

⁵²⁰ „A fogalomnak tehát a szubsztancia a közvetlen előfeltevése, a szubsztancia *magában valósága* szerint az, ami a fogalom mint *megnyilatkozott*.” Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 187–188.

az abszolút szellem emlékezetét és gólgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna” – vagyis önmagáról nem tudó, pusztán közvetlenségében létező szubsztancia.⁵²¹ Az önmagát fogalmilag megragadó szellem egyúttal megszünteti időformáját, és a fogalom önmozgásává válik.⁵²²

Mindebből következik, hogy az abszolútum mint abszolút tudás eredmény, vagyis „csak a végén az, ami valójában”, hiszen az egész „csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg”.⁵²³ A valóságos egész „az eredmény, elérésének folyamatával együtt”.⁵²⁴ Ellentétben egy matematikai tétellel, amelynek számára a bizonyítás külsődleges, a fogalmilag felfogott eredmény tartalmazza azt, amiből következik.⁵²⁵ Ez az eredmény az önmagát megismerő fogalom. Az abszolútum nem kezdetben adott, melyet a megismerésnek egy végtelenül közeledő mozgásban mindjobban el kell sajátítania, ezáltal egy örök *Sollenre* kárhoztatva magát. Az abszolútum nem egy transzcendencia, mely

⁵²¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 415.

⁵²² Uo. 410. Az önmagát fogalomként felfogó abszolút tudás egyben átmenet *A szellem fenomenológiájából A logika tudományába*. A *Fenomenológiában* tárgyalt tudat „a szellem mint konkrét, mégpedig a külsőlegességben elfogott tudás”. (Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 4.) Ez „a megjelenő szellem, amely a maga útján megszabadul közvetlenségétől és külső konkréciójától, a tiszta tudássá lesz”. (Uo.) A tiszta tudás pedig már a saját lényegét elgondoló szellem, „a tudat arról a formáról, amelyben tartalmának belső önmozgása végbemegy”. (Uo. 29–30.) Ez a megismerés formális mozgását kifejtő tudomány a logika. Ám a forma kifejtése maga is a formáról való tudás, amiből az következik, hogy a kifejtésben éppúgy érvényesülnie kell az önmagát megismerő megismerés mozgásának. Az abszolút megismerés eszméje „maga a tiszta fogalom, amely önmagának tárgya, s amely azzal, hogy mint tárgy átmege meghatározásai totalitásán, realitása egészévé, a tudomány rendszerévé alakul ki, s azzal fejeződik be, hogy megragadja önmagának e felfogását [...] s megismeri a tudomány fogalmát.” (Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 439.) Ezzel összhangban a kifejtés a fogalom önnön genezisére visszapiillantó nézőpontjából történik. Kezdet a közvetlen, vonatkozások nélküli magában való léte. A lét egymásba alakuló kategóriáira (lét, semmi stb.) irányuló gondolkodás megszünteti azok közvetlenségét, önmagára reflektál, így a gondolkodás tárgyát képező kategóriák is közvetítetté, reflexív kategóriákká (lényeg, alap stb.) alakulnak. Ám a közvetlen léten túlra, a lényegre tekintő, valójában bensővé váló, emlékező gondolkodás magában ebben a mozgásban ismer magára, így a spekulatív gondolkodás ezt az önmagát megismerő mozgást mint abszolút ideát ragadja meg önmaga fogalmaként. A lét első tagadása a lényeg, második tagadása (a tagadás tagadása) a fogalom.

⁵²³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 18.

⁵²⁴ Uo. 10.

⁵²⁵ Uo. 28–30. Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 30.

eleve túl van és mindig is túl lesz a véges értelemnek az ész szabta határain; éppen az értelem ésszé emelt mozgása alkotja azt a fejlődést, amelynek eredménye az abszolútum mint önmagát megismerő megismerés. A szellem mozgása nem eszményi önmaga felé önmagán túllépő mozgás, hanem önmagára visszatekintő és e visszatekintésben önmagát megismerő mozgás. Az abszolútumot „megragadni csak a megismerés közvetítése által lehet, amelynek egy mozzanata az általános és közvetlen, maga az igazság azonban csak a szétterült folyamatban és a végben van”.⁵²⁶

Összefoglalva az eddigieket, *A szellem fenomenológiája* a szellem mozgásában kibomló mozzanatokot mint egymásból következő tudati alakzatokat tárja fel a szellem magába szállása által. A mozzanatok egymásutánját a közvetlen léttől visszalépő és önmaga tudására reflektáló, annak igazságát megvizsgáló tudat határozza meg. A tudat számára a megjelenő először magában való közvetlenségként van, majd magában-valóságának és a tudat számára valóságának elválasztásaként és azok egymásra vonatkoztatásaként, végül meghatározásait közvetlenségükben megszüntető, de magában és magáért való létében megőrző szintézisként. Ez utóbbi az önmagára reflektáló tudat számára ismét mint magában való tárgy adódik, amely viszont már magába foglalja előző megszüntetve-megőrzött mozzanatait.

Eszerint a szubsztancia először a közvetlenségében, az érzéki bizonyosságban adott létként jelenik meg, olyan egyediségként, amely egyszersmind általános, olyan magában való lényegként, amely egyszersmind a tudat számára való jelenség. A tárgy magában való igazságát tagadva, attól visszalépve az, ami igaz, az önmagában bizonyos tudatként jelenik meg. Így adott a különbség a tárgy és az én között, azaz a *tudat* tárgya és az *öntudat* között. Egy újabb visszalépésként mutatkozik meg a kettőt magában foglaló, önmagát megismerő megismerés. A szintézis azonban először ismét tárgyként, magában való létként adódik, majd a tudat önmagára vonatkozása-ként mint a megismerés magán- és magáért-való léte. Az első esetben annak közvetlen bizonyosságáról van szó, hogy a tudat egyszersmind maga az abszolút valóság, hogy a valóságban önmagát tapasztalja magában való létként. A második esetben annak igazságáról van szó, hogy a tudat magát ismeri meg, amint megismeri szubsztanciáját. A tudat az első esetben észként, a másodikban pedig *szellem*ként jelentkezik. Az önmagáról tudó szellem abszolútumként ismer magára.

⁵²⁶ Hegel: *A logika tudománya*. Második rész, 438.

Az abszolútum viszont elsőként megint csak magában-való módon, a képzelet meghatározott tárgyaként, vagyis a *vallás* tárgyaként jelenik meg, és csak ezt követően adódik önmaga számára magán- és magáért-való léte, az *abszolút tudás*. Az abszolút tudás pedig nem más, mint önnön mozgásának és a mozgásban megmutatkozó tudati alakzatoknak a tudása, ahogy általuk eljut önmaga megismeréséhez.

Hegel filozófiája se nem szubjektív idealizmus, se nem objektív idealizmus, hanem abszolút idealizmus. Bár a szubjektum végtelen negatív hatalomként jelenik meg, mely önmagára visszapillantó szellemként az abszolút tudáshoz jut el, ám mindez csak annyiban igaz, amennyiben a szubjektum egyszersmind szubsztancia is, vagyis minden negációval egy újabb, gazdagabb meghatározása jön létre, mígnem magában e mozgásban ismer önmagára.⁵²⁷ A szellem szintézise egy egyszerre konjunktív és diszjunktív szintézis, a szellem mozgása a kettő ellentmondásában bontakozik ki, ezt az inkonzisztenciát mutatja fel és tartja meg különböző alakzataiban. Hegel, Schellinghez hasonlóan, a két szintézis vonatkozásában megvalósítja tehát az immanens használatot. Ám míg Schellingnél (legalábbis *A transzcendentális idealizmus rendszerében*) a szintézis a közvetlen szemléletben valósul meg, addig Hegelnél a közvetítő fogalomban. Schellingnél az abszolútum a szubjektum és az objektum közvetlen azonossága, amely egy transzcendens eredet. Schelling egész gondolkodását végigkíséri az eredeti szétválasztás problémája. Hegel számára ezzel szemben a kezdet pusztán absztrakció, üres szó. Csak reflexió által válik tudássá, amely megőrizve megszünteti a közvetlenséget, és benne így közvetlenség és közvetítettség egymástól elválaszthatatlan. Az eredményben a kezdeti közvetlen is közvetített, a későbbiek által megalapozott – tulajdonképpen a reflexió és a meghatározásoktól való elvonatkoztatás műveletei által. Ebben áll a közvetlen lét lényege, igazsága. A kezdet kibontása egyszersmind annak visszamenőleges fogalmi megalapozása.⁵²⁸ Az azonosság

⁵²⁷ „Minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is felfogjuk és kifejezzük. [...] Az eleven szubsztancia továbbá az a lét, amely valójában *szubjektum*, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássá válásának önmagával való közvetítése.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 17. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁵²⁸ Hegel: *A logika tudománya*. Első rész, 44.; Második rész, 3–4, 427, 436. „Ami [...] az intellektuális szemléletből, vagy ha tárgyát az örökkévalónak, az isteninek, az abszolútumnak nevezzük, ami az örökkévalóból vagy abszolútumból a tudomány

mint abszolútum eredmény, az azonosság és a nem-azonosság azonossága, elválasztott és egymásra vonatkoztatott mozzanatainak megszüntetve-megőrzése – vagyis csak kifejtésében az, ami.

Ugyanakkor mégiscsak részleges immanens használatról beszélhetünk, amennyiben a szellem szintézise pusztán a múlt és a jelen szintézise, az önmagában elmerülő, önmaga elmúlt mozzanataira emlékező szellem szintézise. Az, amit a szellem önmagaként megismer, már egy elmúlt, megszüntetve-megőrzött, szürkével festett alakzata csupán. Noha a szellem nem süllyed el öntudatának éjszakájában (egy olyan indifferenciában, ahol „minden tehén fekete”), ám amit onnan önmagaként felszínre hoz, már nélkülözi az eleven színeket: az eljövő esemény, a keletkezés folyamatának színeit. Megbékél azzal, ami (ésszerűen) van.

*kezdetén létezik, az nem lehet más, mint első, közvetlen, egyszerű meghatározás. [...] Bármit mondanak ki vagy tartalmaznak így a létről, az abszolútumról vagy Istenről való elképzelés gazdagabb formái, kezdetben ez csak üres szó és csak lét; ez az egyszerű, amelynek nincs további jelentése, ez az üres tehát feltétlenül a filozófia kezdete.” (Hegel: A logika tudománya. Első rész, 53–54.) Ami az intellektuális szemléletet mint öntételezést illeti, mint láttuk, Fichte előfeltételezi az absztrakció és a reflexió műveletét, vagyis az Én=Én közvetlensége már eredmény, valami közvetített. (Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. I. k. 221–222.) A schellingi kezdet kritikáját többek között A logika tudományában találjuk a végtelen fogalma kapcsán. „Olyan emberek, akik már otthonosabban mozognak a gondolkodásban, a filozófia lényegét gyakran abban a feladatban látták, hogy feleletet adjon erre a kérdésre: *hogyan jut ki magából a végtelen és hogyan jut a végeshez?* – Ezt úgy hiszik, nem lehet megértetni. [...] Az e kérdésre adott választól függ általában – úgy mondják –, *van-e filozófia*, s amikor ettől állítólag még függővé teszik, azt hiszik egyúttal, hogy magával a kérdéssel egyfajta talalós kérdésnek a birtokában vannak, egy legyőzhetetlen talizmánnak, amely szilárdan biztosít a választadás ellen s ezzel a filozófia és a hozzá való elérkezés ellen. [...] *nincs* olyan végtelen, amely *előbb* végtelen és csak azután van szüksége arra, hogy végessé legyen, hogy kimenjen a végességhez, hanem már önmagában is éppannyira véges, mint végtelen. [...] A végtelen és a véges önállóságában [...] a kérdés egy nem-igaz tartalmat állít fel, s már magában tartalmazza ennek egy nem-igaz vonatkozását. Ezért nem lehet rá válaszolni, hanem inkább a benne foglalt hamis előfeltevéseket, azaz magát a kérdést kell negálni.” (Hegel: A logika tudománya. Első rész, 125–127. A fordítást módosítottam – C. Gy.) Vö. „A »Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?« kérdés a maga legabsztraktabb formája szerint a következőképpen is megfogalmazható: *Hogyan lehet képes az abszolút Én arra, hogy kilépjen önmagából és önmagával a nem-Ént állítsa szembe?*” (Schelling: Az énről mint a filozófia princípiumáról. I. k. 45.)*

WHITEHEAD

Ha Hegelre úgy tekintünk, mint aki az újkori karteziánus, szubjektumra vonatkoztatott, „magáért való” gondolkodást igyekezett összhangba hozni az ókori platonikus, elválasztott „magában való” ideákra irányuló gondolkodással, akkor Whitehead filozófiája ennek a kísérletnek egy alternatívájaként írható le.⁵²⁹ Míg azonban Hegelnél a középpontban a megismerés és az emlékezés áll, addig Whitehead a teremtésre és az újdonságra helyezi a hangsúlyt. A *Folyamat és valóság* című művében kifejtett metafizika szerint az univerzum a teremtő előrehaladás folyamata. E folyamatban minden létező az univerzum teljes sokaságának önmagára vonatkoztatott szintéziséből épül fel. E konjunktív szintézis Isten és a Világ által magukban foglalt sokaságok egymást átható folyamatából jön létre – hogy azután maga is a Világ sokaságának egy új elemévé váljon.

A létezés legfontosabb kategóriája, amelyben minden összefut, az aktuális történés (*actual occasion*). Az ontológiai alapelv szerint az aktuális történéseken kívül semmi sincs, ami létezne, vagyis hatást gyakorolna.⁵³⁰ Az aktuális történések aktuális létezők (*actual entities*). Aktuális történésnek minősül minden partikuláris történés, ami valamilyen egységben fejeződik ki, legyen tudatos vagy tudattalan, élő vagy élettelen, egy elektron pillanatnyi történésétől a „Kleopátra tűje” évezredes történésein át egy emberrel történő

⁵²⁹ „A törekvésnek, hogy a tapasztalást a józan ész ellenállhatatlan megnyilatkozásával összhangban értelmezzük, vissza kell vezetnie bennünket a platóni realizmus bizonyosfajta újrafogalmazásához, de oly módon, hogy a XVII. és XVIII. századi filozófiai vizsgálódások által feltárt csapdákat elkerüljük.” Whitehead, Alfred North: *Folyamat és valóság. Kozmológiai értekezés*. Ford. Főrizs László, Karsai Gábor. Typotex, Budapest, 2001, 69.

⁵³⁰ Uo. 58–59, 61.

egyedi eseményekig.⁵³¹ Whitehead szerint mindezeknek az aktuális történéseknek ugyanaz a létesülési folyamata, filozófiája pedig ennek az egyszerre szinguláris és univerzális folyamatnak a fogalmi meghatározása.

Az aktuális történés adatokból összeálló tapasztalási aktus, amely az adatokat egy egységbe olvasztja. Az aktuális történés egysége nem más, mint az univerzum teljes sokaságának konjunktív szintézise, ami egy szubjektív érzésben (*feeling*) fejeződik ki. Az érzés, ha elnagyoltan is, egy egységben ragadja meg az univerzumot.⁵³² *Minden létező egy pillanatnyi esemény, minden létező egy történés, amely az egész univerzum egy konjunktív szintézisét alkotja.* „Egy aktuális létező nem más, mint az ő szemszögéből tekintett univerzum.”⁵³³ Minden egyes aktuális létező a világra vonatkozó érzésfolyamat egy módja, melynek során a világ egy komplex érzés egységében tárgyiasul.⁵³⁴ Az aktuális létező egy olyan létesülési folyamat, melynek eredménye egy komplex szintetikus egység. A létezés nem más, mint létesülés. Ezt nevezi Whitehead a folyamat elvének.⁵³⁵ A szubjektum egy privát érzés, amely önmagát építi fel az univerzum elemeiből.⁵³⁶ A szubjektum tehát az aktuális történés létesülésére utaló fogalom, míg az objektum az, ami a szubjektum számára e folyamatban adatként jelenik meg.

Egy aktuális létező létesülésének kezdeti adata más, már felépült aktuális létezők sokasága, azaz maga az aktuális világ (*actual world*).⁵³⁷ A szubjektum az aktuális történések egyedi partikularitását érzi. Minden egyes érzett aktuális történés a relevancia valamilyen – kisebb vagy nagyobb – fokával bír.⁵³⁸ Minden egyes aktuális létező az univerzum egészének szintézisét foglalja magában, az univerzum

⁵³¹ „Amikor kijelentjük, hogy [Kleopátra túje] a Charing Cross rakparton van, csupán arra gondolunk, hogy az események szerkezetében ismerünk egy bizonyos folyamatos és körülhatárolt eseményáramlatot, s ennek az áramlatnak bármely darabja egy órában, egy napon vagy bármely másodpercben rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy Kleopátra tújének elhelyezkedése legyen.” Whitehead, Alfred North: *A természet fogalma*. Ford. Szabados Levente. Typotex, Budapest, 2007, 172.

⁵³² Whitehead: *Folyamat és valóság*, 271.

⁵³³ Uo. 185.

⁵³⁴ Uo. 103.

⁵³⁵ Uo. 38.

⁵³⁶ Uo. 328.

⁵³⁷ Uo. 45.

⁵³⁸ Uo. 60.

nézőpontja, egy leibnizi értelemben vett monász, egy oszthatatlan, atomi létező. Ennyiben pedig az aktuális létezők a perspektívák diszjunktív sokaságát (*disjunctive diversity*) képezik. Ugyanakkor a szubjektum nem ablaktalan, maga is az aktuális létezőkből épül fel, szintézisének feltétele tehát, hogy a sokaság maga is összefüggő legyen. Létezik az extenzív kapcsolódásoknak (*extensive connections*) egy rendszere vagy tér-idő kontinuum, mely egyszerre korlátlanul osztható és kiterjeszthető, és amely az aktuális történések között kialakuló nexusok (térbeli és időbeli viszonyok) alapja. Az extenzív kontinuumhoz (*extensive continuum*) idomul a fizikai világ szerveződése, ez a fizikai történések közötti alapviszony. Az extenzív kontinuum a világ minden lehetséges szemszögének összetartozása.⁵³⁹ A fizikai világ minden aktuális történése az extenzív kapcsolódás egy relációtagja. Az aktuális történések a szubjektum számára relációtagként tárgyasulnak, megtartva extenzív összefüggéseiket. Az extenzív kontinuum az aktuális létezők kapcsolódásainak háttere, a sok aktuális létező egyetlen aktuális létezőben való szintetizálásának feltétele. A kiterjedés „összefüggések olyan általános rendszere, amely azt a képességet szolgáltatja, hogy sok tárgy egy tapasztalás egységébe forrhat össze”.⁵⁴⁰ *Az univerzum konjunktív szintézisének lehetőségfeltétele az aktuális történések egy extenzív kontinuum, vagy konnektív szintézise.* Ebből következően az extenzív kontinuumot a felépült szubjektum is magában foglalja. Az extenzív kontinuum egyszerre az aktuális történéseket nexussá összekötő viszonyrendszer és az egyes aktuális történések szintetizált adatainak belső viszonyrendszere.⁵⁴¹ Mivel az, ami valóságos, egyedül az aktuális létező szintetikus egysége, az extenzív kontinuum pusztán potencialitás, ami az atomi aktuális létező szintézisében aktualizálódik. A kontinuum nem határozza meg a szubjektum szintézisét, ám alapja azoknak a fizikai viszonyoknak, amelyek e szintézisben megjelennek. Ezt Whitehead valóságos potencialitásnak (*real potentiality*) nevezi.

A szubjektum az univerzum minden elemét önmagára vonatkoztatja, vagyis létesülése által teljes meghatározottságra, konkrétásra tesz szert. Ennyiben létesülése a konkretizáció folyamata, avagy „konkreszcencia” (*concrecence*). A konkreszcencia az egész univerzum

⁵³⁹ Uo. 87.

⁵⁴⁰ Uo. 89.

⁵⁴¹ Uo. 326–327.

individualizálódása.⁵⁴² Minden új összetevő módosítja a szintézist, ahogy egy új vörös folt felvitele egy festményre módosítja a kép egész egyensúlyát.⁵⁴³ A konkrét aktuális létező magában foglalja az egész univerzumot, az univerzum minden elemével teljesen meghatározott kapcsolatban van, azt önmagára vonatkoztatja. Ezt nevezi Whitehead prehenzióknak (*prehension*). A prehenzió az univerzum elemeinek kisajátítása az aktuális létező létesülése érdekében.⁵⁴⁴ Ha az elemet a szubjektum szintézise befogadja, pozitív prehenzióról, ha pedig kizárja, negatív prehenzióról beszélhetünk.⁵⁴⁵ A kizárás is a meghatározás része, sőt feltétele. Minden meghatározás tagadás. A szubjektum érzését a pozitív prehenzió adatai építik fel. A prehenzió minden prehendált adatot az alakuló szubjektív célhoz (pl. túléléshez) viszonyított relevancia egy bizonyos fokával lát el. A pozitív módon prehendált adat több vagy kevesebb relevanciával bír, a negatív módon prehendált adat relevanciája nulla.

A szubjektum konjunktív szintézisének alapvetően kétféle adata lehet: konkrét aktuális létezők és absztrakt örök tárgyak (*eternal objects*); más szóval partikulárek és univerzálék. Az aktuális létezők korábban létesült és tárgyiasult történések. Az egymással kapcsolatban álló, egymást érző aktuális létezők egy nexust alkotnak. Két aktuális létező nexusában a szubjektum a két létező által egymásban érzett érzéseket érzi, azokat szintetizálja, azonos adataikat egyesíti, míg különbségeiket is megőrzi. Ezzel pedig nemcsak az aktuális létezőket, hanem magát a nexust is tárgyiasítja.⁵⁴⁶ Például a test különböző aktuális történéseinek egyes érzései (a szem által látott szék és a kéz által tapintott szék) a testi nexusra mint egységre vonatkozó érzéssé szintetizálódnak (a szék észlelése).⁵⁴⁷ Minden aktuális létező kapcsolatban áll egymással, vagy közvetlenül, vagy közvetített módon. Ennek alapja a már említett extenzív kontinuum vagy konnektív szintézis. A kapcsolódás lehet tartalmazás, átfedés vagy érintkezés.⁵⁴⁸ E kapcsolódásokat szintetizálja a szubjektum, a vonatkoztatás kiindulási alapjaként pedig teste szolgál.⁵⁴⁹ Egy ak-

⁵⁴² Uo. 198.

⁵⁴³ Uo. 64.

⁵⁴⁴ Uo. 255.

⁵⁴⁵ Uo. 59.

⁵⁴⁶ Uo. 266.

⁵⁴⁷ Uo. 354–355.

⁵⁴⁸ Uo. 333–336.

⁵⁴⁹ Uo. 203.

tuális létező tárgyasulása a szubjektumban szintén lehet közvetlen vagy közvetített. Ez utóbbi egy olyan aktuális létezőben tárgyasul, amely a szubjektumban tárgyasul.⁵⁵⁰ A közvetített tárgyasulások tehát az egymásra következő közvetlen tárgyasulások sorain át továbbítódnak (nem létezik távolba hatás).⁵⁵¹ Az aktuális létezők mindegyike tartalmaz további, korábban tárgyasult aktuális létezőket – azaz tárgyasulások láncainak végtelenbe tartó sorait. Az aktuális létező tehát nemcsak a világ térbeli extenzív kontinuumát foglalja magába, hanem történetét, időbeli extenzív kontinuumát is. Továbbá minden aktuális létező tartalmaz örök tárgyakat.

Az örök tárgyak absztrakt fogalmi létezők, univerzálék. Lehetnek objektív formájúak, mint például a matematikai tárgyak, és szubjektív formájúak is, mint az érzelmek vagy az érzéki minőségek. Az örök tárgyak önmagukban, a világtól elvonatkoztatva egy időtlen, elválasztott, diszjunktív sokaságot, egy „platóni ideavilágot”⁵⁵² alkotnak. Az örök tárgyak diszjunktív sokasága annyiban potenciális, amennyiben híján vannak egy aktuális szintetikus egységnek. Mivel az örök tárgyak elválasztottak, nem gyakorolnak hatást. Általános potencialitások (*general potentiality*) vagy tiszta potencialitások, melyek önmagukban nem eredményeznek újdonságot. Pusztán az aktuális létezőben bírnak hatással azáltal, hogy konjunktív szintézisében összekapcsolódnak és annak adatává válnak, azaz realizálódnak.⁵⁵³ Az örök tárgyak olyan fogalmi lehetőségek, amelyek az aktuális létező létesülési folyamatába bekerülve azt fogalmilag meghatározzák. Az örök tárgyak konjunktív szintézise adja az aktuális létező fogalmát. Ez nem az individuum teljes meghatározása – ezt az általa prehendált aktuális létezők relációi adják. Több aktuális létező rendelkezhet ugyanazzal a fogalommal, ám ami a szubjektumot individuálja, az nem más, mint a tárgyasult aktuális létezők összessége.⁵⁵⁴ Az örök tárgyak az aktuális létezők meghatározottságának formái.⁵⁵⁵ Az aktuális létezők meghatározhatóságának, elválaszthatóságának feltételeit jelentik. Az örök tárgyak úgy lépnek be az egyes aktuális létezők létesülési folyamatába, hogy egyszerűen megőrzik saját elválasztottságukat, potencialitásukat más

⁵⁵⁰ Uo. 322.

⁵⁵¹ Uo. 347.

⁵⁵² Uo. 65.

⁵⁵³ Uo. 58.

⁵⁵⁴ Uo. 81.

⁵⁵⁵ Uo. 37.

létesülések számára. Az örök tárgyak különböző komplexitással rendelkezhetnek. A legalacsonyabb szintű örök tárgyak az érzetek.⁵⁵⁶ Az örök tárgyak bekerülésének feltétele, hogy konzisztensek legyenek az aktuális létezőprehendált adataival. Az inkonzisztens örök tárgyak kirekesztődnek a folyamatból. Az aktuális létezőben összekapcsolódott örök tárgyak egy kontrasztot alkotnak, amennyiben bizonyos jellegzetességeik közösek, mások azonban nem állíthatók relációba. Például a kék szín és a piros szín egy kontrasztot alkot.⁵⁵⁷

Hogyan szintetizál egy szubjektum komplex örök tárgyakat és aktuális létezőket? Hogyan idomul az örök tárgyak kontrasztja az aktuális létezők nexusához? Hogyan jön fedésbe egy meghatározás egy aktuális történéssel? Például egy nexus az ókori Római Birodalomnak az európai történelemmel alkotott komplex nexusa. A kontraszt ez esetben „egy birodalmi, római, ókori város kontrasztja egy tengerek s folyók szabdalta, hegyek tarkította, hatalmas szántóföldek és óceánok határolta, civilizált, barbarizált, krisztianizált, kommercializált, iparosított kontinens történelmével”.⁵⁵⁸ Ne feledjük, hogy a szubjektum szintézisébe olyan tárgyasult aktuális létezők nexusai kerülnek, amelyek egyszerre foglalnak magukban további nexusokat a végtelenségig, illetve eleve meghatározottak, vagyis örök tárgyak kontrasztjainak sokaságát tartalmazzák.

⁵⁵⁶ Uo. 140–141, 179. A *Tudomány és a modern világ* című, három évvel korábban kiadott művében Whitehead az elszigetelt potenciális örök tárgyak absztraktív hierarchiáiról ír. A hierarchia legalsó fokán az egyszerű örök tárgyak állnak (pl. a zöld egy meghatározott árnyalata). A hierarchia további fokozatai az egyszerű örök tárgyak valamilyen halmazát, illetve a halmazok halmazát stb. tartalmazza. Ezek a komplex örök tárgyak fokozatai. Az absztraktív hierarchia alsó foka tartalmazhat akár véges, akár végtelen számú örök tárgyat, ahogy fokozatai is lehetnek véges vagy végtelen számúak. Minden komplex örök tárgy egy olyan véges absztraktív hierarchiát határoz meg, amely legfelső fokának ő az egyedüli tagja, és amely analízis által feltárható. A hierarchia minden fokozatának bármely örök tárgya potenciális eleme egy aktuális történés létesülésének mint annak formája. A komplexitás magas fokán álló örök tárgyak közelebb kerülnek a történés teljes konkréttségéhez, míg az alacsony fokon állók távol maradnak attól, az egyszerű örök tárgyak pedig a legabsztraktabbak e tekintetben. A lehetőségek tekintetében viszont épp ellenkezőleg, a komplexitás magas fokán álló örök tárgyak a legabsztraktabbak, míg az alacsony fokon állók, illetve az egyszerű örök tárgyak foglalják magukba a legtöbb lehetőséget. Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World*. Cambridge University Press, Cambridge, 1926, 232–240.

⁵⁵⁷ Whitehead: *Folyamat és valóság*, 141, 265.

⁵⁵⁸ Uo. 266.

Amint láttuk, a szubjektum konjunktív szintézise az univerzum minden elemétprehendálja, elsajátítja. A prehenzió viszont lehet pozitív (befogadó) vagy negatív (kizáró). Mivel az aktuális világban minden kapcsolatban van, a szubjektum a világ minden aktuális létezőjét a relevancia valamely foka szerintprehendálja. Viszont az örök tárgyak elválasztottak, ezért azoknak nem mindegyikét fogadja be szintézisébe a szubjektum, csak egy csoportját. A létesülési folyamatának része az örök tárgyak értékelése (*evaluation*), vagyis minősítésük a szubjektív cél szerinti relevancia fokozatai alapján, aszerint hogy mennyire kerülnek kontrasztba a kezdeti adatokkal. Az egység érdekében a szintetizált adatokkal inkonzisztens örök tárgyak kirekesztődnek.⁵⁵⁹ Vagyis a pozitív prehenzió az aktuális világ minden aktuális létezőjére, valamint az örök tárgyak egy csoportjára vonatkozik, míg a negatív prehenzió a kizárt örök tárgyakra.⁵⁶⁰ A szubjektum tehát a potenciális örök tárgyak között egy választást, egy kiválasztást vagy szétválasztást hajt végre. Ezt nevezi Whitehead fogalmi felismerésnek. A fogalmi felismerés minden aktuális történésseljellemezhető, nem feltételez tudatosságot.

A prehenzió lehet fizikai és fogalmi. Az első esetben a prehendált adat aktuális létező, a második esetben pedig a prehendált adat örök tárgy. Mindkettő érzésként jelentkezik, nem elsősorban tudatosságként. A tárgyiasulás a fizikai érzésben közvetített, a fogalmi érzésben közvetlen.⁵⁶¹ Egy fizikailag érzett aktuális létezőnek a fogalmilag érzett örök tárgy ad meghatározottságot.⁵⁶² A fogalmi érzés az örök tárgynak azt a képességét érzi, hogy az a létesülési folyamat meghatározó adata legyen.⁵⁶³ Ezáltal a szubjektum individuálja is az örök tárgyat.⁵⁶⁴

Minden aktuális létező egyszerre fizikai és mentális létező. Érzése egyszerre fizikai és fogalmi érzés, azaz egyszerre épül fel tárgyiasult aktuális létezőkből és örök tárgyakkból. „A fizikai érzés egy valóságos ténytet érez, a fogalmi érzés egy absztrakt lehetőséget értékel.”⁵⁶⁵ Az aktuális létező egyrészt fizikai öröklődés, másrészt az örökségre adott fogalmi reakció. Ez a reakció a potenciális örök tárgyakkal

⁵⁵⁹ Uo. 62, 263.

⁵⁶⁰ Uo. 60, 178, 255.

⁵⁶¹ Uo. 348.

⁵⁶² Uo. 42, 269, 285.

⁵⁶³ Uo. 277.

⁵⁶⁴ Uo. 45.

⁵⁶⁵ Uo. 313.

a relevanciájuk szerinti értékelésében nyilvánul meg, amely a szubjektív célhoz igazodik. A fogalmi reakció részben idomul a fizikai öröklődéshez, részben viszont kontrasztot képez vele, és új célt vezet be az örök tárgyak vonzereje alapján.⁵⁶⁶ A fogalmi értékelés alakítja ki a szubjektív célt, ami egyediséget, újdonságot ad a szubjektum szintézisének.⁵⁶⁷ A szubjektív cél biztosítja, hogy a szubjektum ne pusztá reprodukciója legyen a korábbi aktuális történéseknek.⁵⁶⁸ Az utódokat meghatározzák az elődök, de az általuk esetlegesen választott örök tárgyak is. Ez utóbbi képezi az emberi felelősség és szabadság alapját.⁵⁶⁹

A fizikai érzések mindig korábbi tapasztalatból származnak. A jelen idomulása a múlthoz a tárgyiasult aktuális létezők sokaságának reprodukcióját jelenti. Ez különösen olyan létezők jellemzője, melyek szervezettsége alacsony rendű (például egy molekula esetében). Az újraalkotott aktuális létező ugyanakkor már egy új szintézis elemeként jelentkezik. Ez azt jelenti, hogy már nem tartalmazza az eredeti érzés teljességét, hisz az már csak egy adat a sok közül. A szintézis érzését nem lehet reprodukálni.⁵⁷⁰ Minden fizikai érzés maga után von fogalmi érzést, melynek adata az érzett aktuális létezőt meghatározó örök tárgy.⁵⁷¹ A fizikai örökség maga is örök tárgyak egy bizonyos realizált csoportját tartalmazza. Az örök tárgyak relációi együtt öröklődnek az örökölt aktuális létezőkkel. Részben ez határozza meg azt, hogy mely örök tárgyak kapcsolódnak össze és válnak adattá a szubjektum felépülésében. Az adattá vált örök tárgyak egy része tehát öröklött. Egy test (mely aktuális történések nexusa) korábbi állapotai, addigi működése átörökíti az azt meghatározó örök tárgyakat, és viszont, az örök tárgyak reprodukálják a múlt

⁵⁶⁶ Uo. 133.

⁵⁶⁷ Uo. 43.

⁵⁶⁸ Uo. 286.

⁵⁶⁹ „Bármilyen messzire terjedjen is a ható-okság egy konkreszcencia összetevőinek – adatainak, emócióinak, értékeléseinek, céljainak, a szubjektív cél fázisainak – meghatározódásában, az összetevők meghatározódásán túl mindig megmarad az univerzum önteremtő egységének végső reakciója. [...] A viszonylag csekély tapasztalási intenzitású történések időbeli világában a teremtő nyomatékot érintő választásai individuálisan elhanyagolhatóak az általuk befogadott és továbbadott determinált összetevőkhöz képest. Azonban az összes ilyen [...] választás végső összegződése alkotja a formák történelembeli folyamatának azt a speciális elemét, amely [...] ellenáll minden racionális kísérletnek.” Uo. 66.

⁵⁷⁰ Uo. 275, 355.

⁵⁷¹ Uo. 42.

aktuális történéseit a jelen aktuális történéseiként.⁵⁷² A tartós tárgy (*enduring object*) aktuális történések egymásutánjának történetSORA, melyek bizonyos örök tárgyakat örökítenek, azaz idomulnak egymáshoz. Egy kő az egyes őt alkotó aktuális történések egyidejű nexusa és történetSORA, mely az extenzív kontinuum egységébe olvad, és észlelése többek közt a szürke színérzet örök tárgyát örökíti.⁵⁷³ „Az edinburgh-i Kastélyszikla pillanatról pillanatra, évszázadról évszázadra a saját korábbi történéseinek történetSORA által eredményezett választásoknak köszönhetően létezik.”⁵⁷⁴ Hasonlóan, egy tartós személyiség a testben az egymás utáni pillanatokban domináns aktuális történések történetSORA.⁵⁷⁵ Az örök tárgyak kiválasztását meghatározzák az aktuális létező környezetének társulásai, azok rendje és törvénye. Akkor beszélhetünk társulásról, ha tagjai tartalmaznak olyan örök tárgyakat, amelyek a társulás minden tagjának szintéziséhez hozzájárulnak. Ilyen például egy nyelv ismerete egy adott közösségben. E tudás a társulás közös öröklődő jellegzetessége, örök tárgya.⁵⁷⁶ Mármint ha egy társulás tagjainak felépülésében az öröklött örök tárgyak dominálnak, akkor az aktuális létezők közötti különbségek jelentéktelenné válnak. A közös örök tárgyak hiánya pedig az aktuális létezők „perspektíva-merészségével” jár. Egy környezet társulásai a környezet rendezett elemét alkotják, a nem társult aktuális létezők pedig a kaotikus elemet. Az aktuális létező maga a rend és a káosz valamilyen koordinációját jelenti.⁵⁷⁷

A létesülés folyamatába olyan örök tárgyak is beléphetnek, melyek különböznek a kezdetben adott örök tárgyaktól. Ez egy új fogalmi érzés keletkezését jelenti. A fizikai örökséggel kontrasztba kerülő fogalmi reakció a propozícióban történik meg. A propozíció a létesülésbe potenciálisan bekerülő örök tárgyak valamely halmazára az örök tárgyak halmazára az aktuális létezők halmazára meghatározásuk lehetőségeként vonatkozik. Más szóval a propozíció az aktuális létezők értékelése a potenciális örök tárgyak szerint. Logikai szubjektuma egy aktuális létező, vagy az aktuális létezők egy nexusa. Pre-

⁵⁷² Uo. 82–85.

⁵⁷³ Uo. 100.

⁵⁷⁴ Uo. 62. A tartós tárgyak persze sosem örök tárgyak: ahogy valamikor keletkeztek, úgy egy idő után el is pusztulnak (vagyis megszűnik a történetSORUK aktuális történéseit jellemző komplex örök tárgy öröklődése).

⁵⁷⁵ Uo. 146.

⁵⁷⁶ Uo. 113.

⁵⁷⁷ Uo. 136, 138.

dikátuma örök tárgyak valamilyen összekapcsolódása, kontrasztja. A propozíció funkciója valamilyen érzésnek (például a szomjúság oltásának) a vonzása, amely törekvésként a létesülés folyamatát irányítja, vagyis azt, hogy mely örök tárgyak legyenek befogadva és melyek kizárva e folyamatban. A propozíció egy potenciális szintézist mint szubjektív célt vázol fel. A propozíció tehát egy érzéssel van kapcsolatban, és csak ritkán tudatos.⁵⁷⁸ A propozíció akkor igaz, ha idomul a már tárgyiasult aktuális létezőkhöz, és akkor hamis, ha nem idomul azokhoz. A nem idomuló propozíció az aktuális létezők és örök tárgyak egy új lehetséges szintézisét eredményezi. Vagyis épp a téves propozíciók vezetnek el az univerzum egy új konjunktív szintéziséhez, egy új aktuális történés létrejöttéhez. „A tévedés az az ár, amit a haladásért fizetünk.”⁵⁷⁹ A propozíció által az aktuális világ ténye alternatív világok lehetőségével kerül összeütközésbe. Vagyis a propozícióban egy potenciális fogalmi prehenzió ütközik az aktualitások fizikai prehenziójával.⁵⁸⁰

Tudatosság akkor lép fel, amikor a fizikai érzés adata kontrasztba kerül a potenciális propozícióval, vagyis a tény a lehetőséggel. A tudatosság e kontraszt érzésének szubjektív formája. Más szóval a tudatosság a szubjektum által érzett negatív prehenziókra, kizárt örök tárgyakra vonatkozik. A tudatosság annak érzése, amikor a potencialitás szembekerül az aktualitással: azt érzi, ami van, de akár nem is lehetne, vagy azt, ami nincs, de akár lehetne is.⁵⁸¹

Szervezettségük szerint az aktuális létezők négy különböző fokozatát különböztethetjük meg. A legalacsonyabb rendű szervezettség az „üres tér” nem társult aktuális történéseit jellemzi. A második fokozat az élettelen tartós tárgyak élettörténetének pillanatai. Itt a reakció, a fogalmi érzés alkotó eleme jelentéktelen, a múlt ható-oksága, a múlt aktuális történéseinek átvétele és továbbadása a meghatározó. Az élő tartós tárgyak élettörténeteinek pillanatai esetében a külvilághoz fűződő kauzális viszony érzésében, illetve az önfenntartásra irányuló aktivitásban megfigyelhető a fogalmi érzés (példa erre a növények törekvése a nedves talaj és a fény felé). Végül a tudatos megismeréssel rendelkező tartós tárgyak élettörténete pillanatainak megkülönböztető jellegzetessége a tények összeha-

⁵⁷⁸ Uo. 39–40, 218–220, 294.

⁵⁷⁹ Uo. 221.

⁵⁸⁰ Uo. 223.

⁵⁸¹ Uo. 279, 304, 311.

sonlítása lehetőségek képzetével, illetve a kritikai ítéletalkotás, ami a tapasztalás jelentőségét relativizálja. Az aktuális történések egyes szintjei közötti különbség tehát fokozati.⁵⁸²

A létesülés folyamatának beteljesülése a kielégülés (*satisfaction*), a szubjektív cél elérése, az univerzum összes elemének pozitív vagy negatív prehenziója, vagyis az aktuális létező teljes meghatározottsága. A kielégülés az univerzum teljes sokaságának konjunktív szintézise egyetlen komplex érzésben.⁵⁸³ A kielégülés léte nem más, mint érződése: „*esse est sentire*”.⁵⁸⁴ A kielégülés az objektív adatok sokaságának szubjektív egységbe foglalása, elsajátítása.⁵⁸⁵ Ez mutat rá a kanti és a whiteheadi konjunktív szintézis közötti alapvető különbségre. Ugyanis Whitehead esetében nem a szubjektum *a priori* szintézise alkotja meg az objektumot, mint Kantnál, hanem az objektumok *a posteriori* szintézise alkotja a szubjektumot. Az objektum potencialitás arra, hogy a szintézis eleme legyen, a szubjektum pedig a szintézis folyamata és beteljesülése.⁵⁸⁶ Másrészt e kielégülés nem lehet tudatos, hisz e tudás újabb elem lenne, és ez esetben a kielégülés nem adna teljes meghatározottságot.⁵⁸⁷

Összefoglalva, a szubjektum konjunktív szintézise aktuális létezők, örök tárgyak és proposíciók kontrasztjaiból épül fel a szubjektív cél által kijelölt érzés komplex egységében. A szintézis módját egyrészt meghatározzák a múltból örökölt aktuális történések és az azokat meghatározó örök tárgyak, másrészt a szubjektív cél kialakítását ösztönző újonnan belépő potenciális örök tárgyak és proposíciók. A szintézist a múlt aktualitása és a jövő korlátozott potencialitása együttesen határozza meg.

Összességében az aktuális létező létesülési folyamata vagy konjunktív szintézise három egymásra következő fázisra osztható. Az első a rezponzív fázis (*responsive phase*), a már tárgyiasult aktuális létezők befogadása a szintézis objektív adataként. A második a kiegészítő fázis (*supplemental phase*), a szubjektív cél formálódása az örök tárgyak és proposíciók bekerülése által. Az objektív adatok értékelésük és egységbe vonásuk által ebben a fázisban válnak szubjektív érzéssé, egy perspektíva elsajátított elemeivé. Végül a harmadik fázis

⁵⁸² Uo. 211–212.

⁵⁸³ Uo. 42, 185.

⁵⁸⁴ Uo. 256.

⁵⁸⁵ Uo. 112.

⁵⁸⁶ Uo. 112.

⁵⁸⁷ Uo. 108.

a kielégülés, a szubjektív cél elérése, az univerzum összes elemének konjunktív szintézise, azaz teljes meghatározódása egy egységes érzésben.⁵⁸⁸ A folyamat célja végső soron a szubjektív egység, az érző érzésének egysége.⁵⁸⁹

A kielégülésben ugyanakkor a létesülés ténnyé alakul, elveszti aktualitását, belső folyamatát, és potenciális objektum lesz más létesülések számára. A szubjektum beteljesülése egyszersmind pusztulása. A szubjektum létesülésében privát, a világ számára nem nyilvános, eredményében viszont más létesülések számára válik nyilvános adattá. A létesülés magánjellegű, ami létesült, az viszont áthatja az egész világot.⁵⁹⁰ Az aktuális létező létesülése által maga is a világ extenzív kontinuumának részévé válik. Egy aktuális történés az általa szintetizált aktuális történésekhez képest egy új entitás. Az általa szintetizált aktuális világ egy olyan nexus, amely a későbbi aktuális világokban alárendelt nexussá válik.⁵⁹¹ Vagyis a felépült aktuális létező a világban a sok egy elemévé lesz. A teremtő előrehaladás a következőképp foglalható össze: „A sok egygyé válik, és eggyel növekszik.”⁵⁹² A létesült aktuális létező így potenciális adat minden újabb aktuális létező létesülése számára. Vagyis az aktuális létező egyrészt saját létesülésének folyamata. Ennyiben szubjektum. Ugyanakkor potenciális adat más létező létesülési folyamatában. Ennyiben pedig „szuperjektum” (*superject*).⁵⁹³ Az aktuális létező beteljesülésében szubjektumból szuperjektummá válik. Elveszti belső felépülésének cél-okságát, de más aktuális létezők tekintetében ható-okságra tesz szert. Mivel teljesen meghatározott, ezért tárgyiasult létezőként már nem változik (ami változik, az a tartós tárgyak esetében a kiválasztott örök tárgyak halmaza).⁵⁹⁴ A szubjektum kielégülésében elpusztul, de szuperjektumként objektív halhatatlanságra (*objective immortality*) tesz szert.⁵⁹⁵ Vagyis más létesülések objektív adataként őrződik meg. Ez a szubjektum megszüntetve megőrzésének whiteheadi értelme. Egyszersmind ez azt jelenti, hogy a szuperjektum elveszti a szubjektum aktualitását, és más aktuális létezők számára válik potenciális

⁵⁸⁸ Uo. 247.

⁵⁸⁹ Uo. 258.

⁵⁹⁰ Uo. 328, 350.

⁵⁹¹ Uo. 44.

⁵⁹² Uo. 37.

⁵⁹³ Uo. 38.

⁵⁹⁴ Uo. 80.

⁵⁹⁵ Uo. 45, 181.

adattá, a potenciális sokaság egy elemévé. A szubjektum egy önmagát felépítő privát érzés, a szuperjektum ennek nyilvános eredménye, amely ahhoz a nyilvánossághoz adódik hozzá, amelyből felépült.⁵⁹⁶ A cél a szubjektív kielégülés és az objektív halhatatlanság.⁵⁹⁷

Ebben áll tehát a teremtő előrehaladás (*creative advance*), avagy az újdonság elve (*principle of novelty*). A világ extenzív kontinuum, konnektív szintézise egy olyan organikus közösséget alkot, amely minden létesüléssel túllép önmagán.⁵⁹⁸ „Az univerzum egysége és minden egyes elemének egysége a teremtő előrehaladás során a végső időkig ismétli önmagát teremtményről teremtményre, miközben minden egyes teremtmény magába foglalja a történelem egészét.”⁵⁹⁹ A teremtőerő (*creativity*) az „a legvégső alapelv, mely által a sok, azaz a diszjunktív állapotú univerzum [*the universe disjunctively*], egyetlen aktuális történésé válik, ami a konjunktív állapotú univerzum [*the universe conjunctively*]”, és a konjunktív állapotú univerzumot a diszjunktív állapotú univerzum, a sok egy tagjává teszi.⁶⁰⁰

Miben áll Isten szerepe a szubjektum szintézisében? Isten őstermészete, avagy primordiális természete (*primordial nature*) az örök tárgyak teljes sokaságának fogalmi értékelése, a bennük rejlő általános potencialitás teljes gazdagságának realizálása. Isten olyan aktuális létező (de nem aktuális történés), aki minden örök tárgyat időtlen módon pozitívanprehendál, azok egységének állandó konkreszcenciája. Ugyanakkor Isten primordiális természete hiányos aktualitás (*deficient actuality*), amennyiben csak fogalmi érzései vannak.⁶⁰¹ *Isten az örök tárgyak elválasztott egységét jelenti, potencialitásuk diszjunktív szintézisét.* Isten a biztosítéka annak, hogy minden egyes örök tárgy pozitív módonprehendált egy aktuális létező (ti. maga Isten) által, és így lehetőségként időtlenül adott, és ez akkor is így lenne, ha az adott örök tárgyat minden aktuális történés kizárná magából. Isten teszi lehetővé, hogy az örök tárgyak megfelelő elválasztott csoportjai az aktuális történések releváns vonzerőiként alakítsák ki együtt az egységes szubjektív célokat. Ezáltal jelenhet meg a tény meghaladó releváns lehetőség a szubjektum számára. A világ rendje, az aktuális történések harmonikus illeszkedése az örök

⁵⁹⁶ Uo. 107, 328.

⁵⁹⁷ Uo. 108.

⁵⁹⁸ Uo. 327.

⁵⁹⁹ Uo. 265.

⁶⁰⁰ Uo. 36–37.

⁶⁰¹ Uo. III–III, 386.

tárgyak e primordiális együttességén, Isten e folyamatán nyugszik. Az örök tárgyak értékelése nem más, mint a megfelelő aktuális történés meghatározásában az örök tárgyak relevanciájának fokozatokra osztása, kiválasztása és a kiválasztott csoport belépése az aktuális történésbe. Az értékelés rögzíti az adott örök tárgy relevanciáját az aktuális történés meghatározásában. Isten a létesülés adatai elrendezésének feltételeit adja. Isten az érzés vonzereje, az ösztönzés a szubjektív cél beteljesülése felé, egy fogalmilag érzett adat fizikai realizálódása felé. Isten primordiális természete maga a minden örök tárgyat átható törekvés, a potencialitásuk realizálására irányuló törekvés. A potencialitásokra irányuló fogalmi érzés realizálódását csak az aktuális létező fizikai érzése adhatja meg. Isten tehát nem a Világon túli létező, hanem olyan létező, amely folyamatosan részt vesz az aktuális létezők létesülésében, bennük tárgyasul, és általuk válik maga is hiánytalanul aktuálissá.⁶⁰² „Isten az az aktuális létező, amelynek köszönhetően az örök tárgyak teljes sokasága elnyeri a maga fokozatokra osztott relevanciáját a konkreszcencia minden egyes szakaszára vonatkozóan.”⁶⁰³ Isten az egyes aktuális történések fogalmi érzésében és szubjektív céljában betöltött szerepe által válik immanenssé a világban. Isten nem teremti az aktuális történést, hanem vezeti annak önteremtő folyamatát.

A potencialitás Whitehead esetében annak lehetősége, hogy egy entitás egy aktuális történés konjunktív szintézisének eleme lehessen.⁶⁰⁴ Az aktualitás pedig nem más, mint potencialitások közötti választás.⁶⁰⁵ Az eddigiek alapján a potencialitások kétféle rendjét különíthetjük el. Az egyik az örök tárgyak általános, tiszta potencialitása. Ennek egysége az azokat értékelő Isten diszjunktív szintézise. A másik az aktuális világ valóságos potencialitása. Ennek egysége az extenzív kontinuum konnektív szintézise. Isten az összes tiszta potencialitás egysége, az extenzív kontinuum pedig a valóságos potencialitások rendszere. Az örök tárgyak általános potencialitása hordozza a teremtőerőt, az aktuális világ valóságos potencialitása szorítja e teremtőerőt feltételek közé, melynek alapja az extenzív

⁶⁰² Uo. 47–50, III. Mivel a tudatosság feltételezi a fogalmi érzés és a fizikai érzés kontrasztját, Isten primordiális természete, mely pusztán fogalmi érzés, még nem tudatos. Tudatosságát fizikai realizálódásában nyeri el. Uo. 386.

⁶⁰³ Uo. 196.

⁶⁰⁴ Uo. 38.

⁶⁰⁵ Uo. 62.

kontinuum.⁶⁰⁶ E kétfajta potencialitásból építi fel magát az aktuális létező. A szubjektum az univerzum szemszöge a múlt aktuális létezőinek és az örök tárgyakkal a meghatározott prehenziója szerint. Ez azt is jelenti, hogy az egyidejűleg létesülő aktuális létezők egyike sem adata a másik prehenziójának. Az egyidejű létezők kauzálisan függetlenek egymástól. Mind atomi létezők, melyek a már tárgyiasult aktuális létezők összességétprehendálják.⁶⁰⁷ Ebben áll a potencialitás harmadik formája, az egyidejű világ kauzálisan nem ható, passzív potencialitása (*passive potentiality*).⁶⁰⁸

Mind Isten, mind a Világ folyamatok, méghozzá párhuzamos, egymásra utalt folyamatok. Mindkét folyamat potenciális sokaságot tartalmaz, mely beteljesülésre törekszik. A Világ potenciális sokasága a már ténnyé vált aktuális létezők. Isten potenciális sokasága az elválasztott, hatás nélküli örök tárgyak. A beteljesülés feltétele az aktualizálódás, annak feltétele pedig egy szintetikus egység létesülése. A szintetikus egység, a szubjektum konjunktív szintézise viszont épp a két folyamat, Isten és a Világ érintkezése által válik lehetségessé. Isten és a Világ a szubjektum szintézise által tesz szert aktualitásra, ez az aktualitás viszont a Világ és Isten által tartalmazott potenciális sokaságból épül fel. Isten és a Világ egymásból való részesülése azt is jelenti, hogy mindkettőjük primordiális természetű a másik által befolyásolt következményi természetűre (*consequent nature*) tesz szert. Isten primordiális természetű potenciális örök tárgyak diszjunktív szintézise. A Világ primordiális természetű aktuális történések diszjunktív sokasága, melyek összefüggésének alapja az extenzív kontinuum konnektív szintézise. Az örök tárgyakkal a Világba való bevezetése által egy új aktuális történést szintetikus egysége, konjunktív szintézise létesül. Ezzel a Világ az egység következményi természetűre tesz szert, melyet saját sokaságának primordiális természetűbe olvaszt. Ezáltal az egység a Világ sokaságának egy elemévé válik. Isten pedig az örök tárgyakkal a létesülési folyamat szintézisébe való bekerülése által aktuális hatást gyakorol. Ezzel a sokaság következményi természetűre tesz szert. Következményi természetűben már nemcsak az örök tárgyak fogalmi prehenziójának egysége, hanem az aktuális létezők sokaságának fizikai prehenziója is – egy hiánytalan aktualitás (*full actuality*), amely azonban az idő-

⁶⁰⁶ Uo. 86, 103.

⁶⁰⁷ Uo. 87.

⁶⁰⁸ Uo. 82–83.

ben valósul meg. Ez a következményi természet az aktuális létezők beteljesült, objektíve halhatatlanná vált, ha nem is örök (*eternal*), de örökké tartó (*everlasting*) voltának realizálódása, illetve az aktuális világ örökké tartó teremtő előrehaladásának realizálódása, melyet Isten saját egységének primordiális természetébe olvaszt. Ez a teremtő aktust beteljesítő utolsó fázis az önmagukat teremtő aktuális létezők örökké növekvő sokasága, melyek mindegyike elődeik szintetikus összegzése; a sokaság teremtő előrehaladása harmonikus fogalmi illesztésük egységében. Isten és a Világ végső metafizikai alapja az újdonságba történő teremtő előrehaladás.⁶⁰⁹

Végső soron elmondhatjuk: az aktuális létező konjunktív szintézise mellett maguk az annak adatául szolgáló elemek is szintéziseket alkotnak, potencialítások szintéziseit. Egyrészt az extenzív kontinuum a potenciális aktuális létezők konnektív szintézise, mely az aktuális világ minden nexusának alapja. Másrészt az elválasztott örök tárgyak együttese Isten diszjunktív szintézise, aki mindet értékeli, és egy csoportját a szubjektum létesülési folyamatába bevezeti. Whitehead esetében tehát mindhárom szintézist megtaláljuk egy konzisztens metafizikai rendszerbe ágyazva. Whitehead filozófiája a szintézisek immanens használatának legkifinomultabb példája. Ugyanakkor mind Isten, mind a Világ szintézise potencialítások együttese, melyeket a szubjektum konjunktív szintézise aktualizál. Ahogy az extenzív kontinuum valóságos potencialításait, úgy az örök tárgyak tiszta potencialításait is a szubjektum realizálja. Egyúttal azonban feltételezi is azokat mint szintézise elemeit. A valóban aktuális szintézist mégis egyedül a szubjektum szintézise jelenti. Ami történik, e konjunktív szintézisben történik. „A szubjektumok tapasztalásain kívül nincs semmi, semmi, semmi, csak merő semmiség.”⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Uo. 392–394. „A teremtés a változatlanság és az áramlás megbékélését akkor valósítja meg, amikor elérte utolsó fogalmát, az örökké tartónak a fogalmát – a Világ Apoteózisát.”

⁶¹⁰ Uo. 200. „A szubjektivizmus alapelve.”

LUCRETIUS

Az epikureus filozófia számára az univerzum minden létezője atomok véletlenszerű kapcsolódásának eredménye. A világegyetem atomok konnektív szintézise. Ugyanakkor maguk az atomok oszthatatlan, diszjunkt elemek. Lucretius *A természetről* című műve az epikureus filozófia kifejtésének legterjedelmesebb fennmaradt szövege. Ennek elemzésén keresztül igyekszem e filozófia összefüggő fogalmi viszonyait feltárni.

Az első alapelv Lucretiusnál az, hogy a semmi semmit nem hoz a világra, ahogy nem pusztul semmi a semmibe.⁶¹¹ A testek nem keletkezhetnek a semmiből, ahogy nem is oszolhatnak a semmibe, kell tehát lennie valamilyen alapelemnek, amiből a testek felépülnek, és ami nem bontható újabb elemekre.⁶¹² Ugyanakkor mivel van mozgás, az alapelemek mellett feltételeznünk kell az űrt (*inane*) is.⁶¹³ Ebből következően a második alapelv az, hogy a természetnek két forrása van: a testeket felépítő alapelemek és a testek mozgását lehetővé tevő űr.⁶¹⁴ A világ testekből tevődik össze, és minden test valamilyen magból, valamilyen őanyagból vagy ősdologból (*primordia rerum*) jön létre, vagyis minden test összetevőiből keletkezik és idővel összetevőire bomlik szét.⁶¹⁵ Az ősdolog maga tömör, egyszerű és oszthatatlan, minden összetétel alapeleme.⁶¹⁶

⁶¹¹ Lucretius: *De rerum natura*, I. 206–210. (Magyarul: Titus Lucretius Carus: *A természetről*. Ford. Tóth Béla, Alföldi Magvető, Debrecen, 1957.)

⁶¹² Lucretius: i. m. I. 242–243, 609–620.

⁶¹³ Uo. I. 328–333.

⁶¹⁴ Uo. I. 413–415.

⁶¹⁵ Uo. I. 539–541. Epikurosznál: *arkhé*. Tóth Béla fordításában az „őselem” kifejezést használja, ami helyett a latin eredetihez közelebb álló „ősdolog” kifejezést alkalmazom. A javaslatért köszönettel tartozom Boros Gábornak.

⁶¹⁶ Uo. I. 542–544.

Az ősdolog az, aminek nincsenek további részei. Mivel az ősdolog abszolút tömör, a természet két forrása kizárja egymást: ahol ősdolog van, ott nincs űr, ahol üresség van, ott nincs ősdolog. A testek tartalmazzák mindkettőt, vagyis porózusan kapcsolódó ősdolgokból állnak. A két forrás együtteséből következik, hogy míg minden test előbb-utóbb feloszlik az őt alkotó ősdolgokra, maguk az ősdolgok örökkévalóak.⁶¹⁷ Ám az sem elképzelhető, hogy egy idő után minden test őszanyagára hulljon szét, és attól fogva pusztán elszigetelt ősdolgok létezzenek. Az ősdolgok folyamatosan ütköznek egymással, és így az őszanyag harca, „szünet nélkül tartván az idők elejétől”,⁶¹⁸ állandóan új testek keletkezését eredményezi. Másrészt ahogy a világnak nincs vége az időben, hasonlóképp a térben sincs, vagyis a térnek nincsen széle. Hiszen ha feltételeznénk a tér szélét, azt csak úgy láthatnánk, ha már túl is mennénk azon a látóhatár felé.⁶¹⁹ A különböző testek összessége – vagyis a világ – a végtelen térben és időben a végtelen számú ősdolgok különböző mozgásai, összeverődései és kapcsolódásai révén jön létre.⁶²⁰ Keletkezésüket tehát nem valamiféle univerzális ész határozza meg, sem más szándék vagy akarat, vagyis nincs semmiféle tervszerű rendjük:⁶²¹ „mindig szabadon, s nagyögű istenuraktól / Menten, a természet végez mindent s maga alkot”.⁶²² A testek nem valamilyen funkció, valamilyen célokság végett vesznek fel bizonyos formákat, hanem véletlenszerűen alakulnak ki, melyek alakjait tevékenységeink során bizonyos funkciókra alkalmasnak találhatjuk. *A világ kialakuló rendje a végtelen változatosságú ütközések és kapcsolódások során megszilárduló együtteseken alapszik.*

Mínthogy [...] változatos mozgással ezernyi
Formát öltenek, ütve-verődve az űrben örökké,
Megpróbálva az összeverődés minden alakját,
Végre olyan formákra akadnak, mint milyenekből

⁶¹⁷ Uo. I. 493–533.

⁶¹⁸ Uo. II. 574.

⁶¹⁹ Uo. I. 952–959.

⁶²⁰ Uo. I. 625–629.

⁶²¹ Uo. I. 1015–1024.

⁶²² Uo. II. 1087–1088. (Ford. Tóth Béla.)

Áll a világnak a mostani rendje teremtve, s amelyben
Fenntarthatja magát esztendő hosszú során át,
Mint ahogy végre a kellő mozgásokba verődött.⁶²³

Minden test addig marad fenn, amíg az azt meghatározó ősdolgok el nem szakadnak tőle, vagyis meg nem változtatják mozgásukat, és az ő helyüket újabb, hasonló ősdolgok nem töltik fel.⁶²⁴ A testek pusztulása tehát az ősdolgok kiáramlása, illetve megritkulása, valamint kívülről jövő ősdolgok ütései – pontosabban ezek együttes hatása – által történhet.⁶²⁵ A mindenkori rend egyedül az ősdolgok véletlenszerű mozgásain és ütközésein alapul.

Az ősdolog nemcsak a testeknek, hanem a testek minden mozgásának is forrása.⁶²⁶ Az ősdolog mozgásának magának két forrása van: súlya és más ősdolgokkal való ütközése (ami tömörségéből fakad).⁶²⁷ Súlya az ősdolgot az űrben lefelé hajtja.⁶²⁸ Mivel az űr nem rendelkezik ellenállással, minden ősdolog, súlyától függetlenül, egyforma sebességgel zuhan az űrben.⁶²⁹ Azonban ha csak e mozgással rendelkeznének, akkor a párhuzamosan hulló ősdolgok soha nem találkoznanának egymással, és így testek sem jöhetnének létre. A súly azonban nemcsak lefelé hajtja az ősdolgot, hanem egyszersmind minimálisan (*nec plus quam minimum*) el is hajlítja (*inclinare*) pályáját.⁶³⁰ Ez az elhajlás (*inclinatio*) a feltétele a más ősdolgokkal való ütközésnek, egyáltalán a világ keletkezésének.

[...] mikor őselemünk egyenest lefelé megy az űrben,
Önmaga súlyától egy kissé félrecsapódik,
Mindig más-más helyt és más-másféle időben,
Annyira épp, hogy irányát kissé félreterelje,

⁶²³ Uo. I. 1018–1024. (Ford. Tóth Béla.) Epikurosz Hérodotosznak küldött levelében azt írja, hogy mivel végtelen számú atom van, melyek a végtelen térben mozognak, a kapcsolódásaik által létrejövő világok is végtelen számúak. Lásd: Epikurosz üdvözlétét küldi Herodotosznak. In: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, X. 45.

⁶²⁴ Lucretius: *De rerum natura*, I. 1032–1045.

⁶²⁵ Uo. II. 1116–1139. Lásd: Long, Anthony: *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Osiris, Budapest, 1998, 67.

⁶²⁶ Uo. II. 132–133.

⁶²⁷ Uo. II. 83–85.

⁶²⁸ Uo. II. 201–205.

⁶²⁹ Uo. II. 225–239.

⁶³⁰ Uo. II. 243–245. Gör. *klinamen*.

Mert e kitérés [*declinare*] híján úgy hullnának alá, mint
 Hullnak a zápor csöppjei sűrűn a végtelen űrben,
 S érintés, lökés így nem támadna közöttük.
 Melynél fogva a természet se teremtene semmit.⁶³¹

Mivel az ősdolgok egyforma sebességgel esnek, elhajlásukat nem akadályozza meg függőleges egymásra zuhanásuk.⁶³² Ami a mozgás második forrását, az ütközést illeti, mivel az ősdolgok közötti találkozások véletlenszerűek, az ebből eredő mozgásirány is az.

Aszerint, hogy az összeverődött ősdolgok elhelyezkedése mennyire sűrű, azaz aszerint, hogy a kialakult struktúrában mennyire mozgékonyak, különböző halmazállapotban jelentkeznek:

Egyrészt széjjelugornak nagy térközre szakadva,
 másrészt összébb kergeti őket az összeverődés.
 És amelyek, sűrűbben összeverődve,
 kis térközre szorulva mozognak az űrben,
 S egybe fonódó formájuk nyűgként köti őket,
 Alkotják a kemény sziklák elemét s a rideg vas
 Testét s még néhány más ilyennemű tárgyat. A többi
 Ősi elem, mely szétszóródva bolyong a nagy űrben,
 Egymástól jó messze ugorva s messzire futva,
 Nagy közöket hagyván, alkotja a híg levegőt és
 Adja a nap ragyogó fényének ritka anyagját.
 Sok szállong ezeken kívül szanaszét a nagy űrben,
 Messze kerülve a dolgok mindenféle alakját,
 Mert társulva se tudnak azok módjára mozogni.⁶³³

Bár az ősdolgok száma végtelen, méretbeli korlátjukból fakadóan lehetséges formáik vagy alakjaik száma véges. Az eltérő formát csak az adott forma részeinek különböző elhelyezkedése magyarázhatja. Ez az ősdolgok esetében, mivel azok valóságosan nem feloszthatók,

⁶³¹ Uo. II. 217–224.

⁶³² Uo. II. 240–250. Epikurosz meghatározásában az atomok lefelé súlyuk által, felfelé és oldalra lökés következtében mozognak. A mozgás minden irányban a végtelenbe tart. Mozgásuk sebessége ellenállás híján mindig ugyanakkora: a gondolat sebessége. A folyamatos mozgásnak ez az időköze az idő legrövidebb, oszthatatlan pillanata. Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, X. 61–62.

⁶³³ Lucretius: *De rerum natura*, II. 102–111. (Ford. Tóth Béla.)

pusztán gondolati felosztást jelent. Az eltérő formák véges száma tehát az ősdolgoz gondolatban felosztható részeinek korlátozott számú variációjából következik.⁶³⁴ Minden test az ősdolgoz többféle alakját rejtí magában, és minél komplexebb a test, minél többféle hatással, erővel rendelkezik, annál többféle alakból áll.⁶³⁵ A különböző ősdolgozokból álló különböző fajok önnön alkotóelemeiket örökítik tovább, kivette magukból az oda nem illó elemeket.⁶³⁶ Ugyanakkor minden egyed alkotóelemei és azok viszonyai között van valamennyi különbség, és épp e különbség a létezők megkülönböztetésének alapja.⁶³⁷

Mivel a testszín változó, ami ellentmond az őt alkotó ősdolgoz változatlanságának, ebből következően az ősdolgozoknak nincsen színük.⁶³⁸ Hasonlóképp nem rendelkeznek hővel, hanggal, illattal és tapintással sem, minthogy az érzékek számára túl kicsik.⁶³⁹ Mindezen tulajdonságok az ősdolgoz kapcsolódási módjának függvényeként jelennek meg.⁶⁴⁰

Minél simább, gömbölyűbb és kisebb az ősdolgoz, annál kevésbé ütközik ellenállásba (más ősdolgozokba), vagyis annál dinamikusabb. Épp ilyen elemekből épül fel a lélek (*anima*) és az elme (*animus*), amelyek egymással szorosán összekapcsolódnak (*coniuncta*). Az elme a mellkas közepén helyezkedik el, onnan mozgatja a lélek többi részét, amelyek az egész testben szerteáramlanak, gyorsabban minden más dolognál.⁶⁴¹ Az érzés feltétele lélek és test összekapcsolódása: a lelket alkotó ősdolgoz csak testhez kötötten képeznek érző, élő lelket; test nélkül, a levegőben széjjeloszolva holt anyagot alkotnak csupán.⁶⁴² Midőn a lélek alkotóelemei kiszállnak a testből, „e kurta, halandó / létet végnélküli enyészet váltja fel”.⁶⁴³ Ám épp ezért nem kell félnünk a haláltól, „mert aki nincs, nem szenved, s nem számít neki semmi”.⁶⁴⁴ Ahogy pedig az érzékszervek lélek nélkül elenyésznek, éppúgy feltétele a lélek működésének az érzékek kialakulása,

⁶³⁴ Uo. II. 478–499.

⁶³⁵ Uo. II. 581–588.

⁶³⁶ Uo. II. 706–716.

⁶³⁷ Uo. II. 719–726..

⁶³⁸ Uo. II. 746–753.

⁶³⁹ Uo. II. 839–861.

⁶⁴⁰ Tehát nem az érzékelésben keletkeznek. Ebben áll alapvető különbségük az újkori másodlagos minőségekkel szemben.

⁶⁴¹ Uo. III. 177–230.

⁶⁴² Uo. III. 568–569. (Ford. Tóth Béla.)

⁶⁴³ Uo. III. 865–866. (Ford. Tóth Béla.)

⁶⁴⁴ Uo. III. 863–864. (Ford. Tóth Béla.)

hiszen egy érzéketlen testbe hiába jutnak be lélekelemek, nem tehetik élővé azt.⁶⁴⁵

Az érzékelés során a lelkes testhez kapcsolódó érzékszervek a dolgok széléről leváló, azokhoz kapcsolódásaikban hasonlító, mindenféle terjedő, hártyaszerű „gyöngéd képecskékkel” (*tenuia simulacra*) ütköznek.⁶⁴⁶ A képecskék egymással is összekapcsolódhatnak, ami által, mint a kentaur esetében, képzeletbeli formákat vehetnek fel. E vékony képecskék azután „testünk apró lyukain behatolva, / bent szellemképpé alakulnak, s keltik az érzést”.⁶⁴⁷ Így alakulnak ki a képzeleti képek. Másrészt vannak egyedi atomok kapcsolódásából keletkező finom képecskék is, melyek könnyen veszik fel bármelyik létező alakját, és az elmébe jutva szintén képzeleti képeket alkotnak.⁶⁴⁸ Minthogy a képecskék könnyű, apró elemekből állnak, mozgásuk sebes.⁶⁴⁹ Elemeik ritkasága pedig lehetővé teszi, hogy könnyen átsűrűrdhessenek a levegőn, és beáramolhassanak más porózus testekbe, így az érzékszervekbe is.⁶⁵⁰ Ugyanakkor alkotóelemeik a levegő bizonyos elemeivel ütköznek, sebes mozgásukkal azokat maguk előtt tolják, és ebből következtet az érzék az érzékelt dolog távolságára.⁶⁵¹ Mindez azonban a ritka részekből álló, fénnel telített levegőre igaz. Sötétben a levegő sűrűbb, így eltorlaszolja a szemhez vezető utat, és ellenáll a képecskék áramlásának.⁶⁵² Magukra az érzékekre is igaz tehát, hogy nem valamilyen célokság által jöttek létre, hanem

⁶⁴⁵ Lásd erről Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, X. 63–64. Amennyiben a testet felépítő atomok kombinációja oly mértékben feloldódik, hogy organikus rendszerének létezési és mozgási feltételei már nem ugyanazok, akkor a lélek is feloldódik, és az érzékelés elenyészik. Uo. X. 65–66.

⁶⁴⁶ Lucretius: *De rerum natura*, IV. 46–52, 722. skk. A testeken azonban nem lehet észrevenni, hogy ettől fogynának. Ahogy Epikurosz írja, helyükre újabb részek jönnek.

⁶⁴⁷ Uo. IV. 712–713.

⁶⁴⁸ Uo. IV. 117–130, 717–720.; Long: *Hellenisztikus filozófia*, 40–41.

⁶⁴⁹ Lucretius: *De rerum natura*, IV. 181–189. Epikurosznál a képek (*eidóla*) minden elképzelést meghaladó rövid idő alatt teszik meg az űrben a legnagyobb távolságot. Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, X. 46.

⁶⁵⁰ Lucretius: *De rerum natura*, IV. 201–203.

⁶⁵¹ Uo. IV. 227–238.

⁶⁵² Uo. IV. 331–335.

véletlenszerűen, és hogy a dolgok önmagunkra vonatkoztatásának alapja a testek és képek ősdolgainak esetleges kapcsolódásai.⁶⁵³

Ahogy a világot alkotó testek maguk bizonyos ősdolgok kapcsolódásai révén jöttek létre, és így halandók, akképp keletkező és múló maga a világ is.⁶⁵⁴ A világ felbomlásakor az ősdolgok harca

[...] a távolságot, utat, súlyt, összeverődést,
Kapcsolatot, mozgást, löketést mindegyre zavarta,
Mert eltérőek voltak külsőre, alakra,
És így nem tudtak mind összefonódva maradni,
Sem mozgás, egységes, nem jött létre közöttük.⁶⁵⁵

Éppígy a világ keletkezése az egymásnak megfelelő elemek kapcsolódása és a nekik meg nem felelők elkülönülése által megy végbe, megalapozva ezáltal a világteremtés diszjunkcióit:

Ekkor kezdett elkülönülni a föld a nagy égtől,
Ekkor vált el a tenger s tárult széjjel a tükre,
És ekkor különült el tiszta tüzével az aether.⁶⁵⁶

Mind a lélek önmagára vonatkoztatásainak, mind a kozmikus rend elválasztásainak az alapja az ősdolgok véletlenszerű kapcsolódásai, így az előbbiek maguk is véletlenszerűek. E világban semmilyen célok és semmilyen formai ok nem létezik, csakis anyagi ok. A célok és formák az őanyag önmagával űzött játékeinak látszatviszfényei csupán. Az a cél és az a forma is, amelyért és amelyben e költemény íródott.

Az összetett testeket elemeik kapcsolódásának módja határozza meg. Úgy tűnik, az epikureizmus a konnektív szintézis transzcendens

⁶⁵³ „...távolról sem szabad gondolnod ezekről [ti. az érzékekről], / hogy hasznuk céljából lettek volna teremtvé.” Uo. IV. 837–838. (Ford. Tóth Béla.) Epikurosz azt írja, a látvány azáltal marad meg bennünk, hogy a testről folyamatosan leválnak ugyanazok a képecskék. A testek az adott érzékszervnek megfelelő részecskéket bocsátanak ki. Például a látószervnek megfelelő képecskék mellett a hangot kibocsátó tárgyból a hallásnak megfelelő, egyenlő mértékű részecskék sora is kiindul a lehelethez hasonló áramlásként. Hasonlóképp a szaglás is részecskék kibocsátása által jön létre. Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, X. 50–53.

⁶⁵⁴ Lucretius: *De rerum natura*, V. 225–236.

⁶⁵⁵ Uo. V. 428–432. (Ford. Tóth Béla.)

⁶⁵⁶ Uo. V. 436–438. (Ford. Tóth Béla.)

használatából indul ki, és a többit ebből vezeti le. Az ősdolgokat azonban egyrészt az őket az összetett testektől megkülönböztető tulajdonságok, az oszthatatlanság, a változatlanság és az áthatolhatatlanság definiálja, másrészt az őket más ősdolgoktól elválasztó tulajdonságok, a súly, az alak, a nagyság és a mozgás. A keletkező-pusztuló testek és világok kapcsolódásai mélyén önmagukban fennálló, változatlan atomok örökké tartó, véletlenszerű irányú zuhanását látjuk a végtelen ürességen át. A konnektív szintézis feltételes: feltételezi diszjunkt ősdolgok találkozását. Az ősdolgok közötti kapcsolat feltételezi az ősdolgok elkülönült önazonosságát.

NÁGÁRDZSUNA

A *mahájána* buddhizmushoz tartozó Nágárdzsuna középút (*madhjamaka*) tanának alapelve a függő keletkezés tanításában foglalható össze. Ennek lényege, hogy minden létező önmagában tekintve, saját, elválasztott létében üres. Egyrészt állandó változásban, keletkezésben és elmúlásban vannak, másrészt e változásban kölcsönösen egymástól függnek, egymáshoz kapcsolódnak. A tanítás feladata a saját létükben tekintett létezők ürességének felmutatása, ami a függő keletkezés valóságának belátását vonja maga után. Ez a belátás a voltaképpeni *nirvána*.

Nágárdzsuna kritikájának egyik célpontja a *hinajána* buddhista szarvástivádinok. Ők ugyanis a Buddhának a keletkezés egymáson függő láncszemeiről szóló beszédét⁶⁵⁷ úgy értelmezték, hogy a világ nem más, mint oszthatatlan, atomisztikus dolgok (*dharma*) vég nélkül

⁶⁵⁷ A Buddha „a keletkezés egymáson függő láncszemeit” tárgyaló beszédében a láncszemek konnektiójának következő sorrendjét állapítja meg: „A tudatlanság következményei az adottságok, az adottságok következménye a megismerés, a megismerés következménye a név és alak, a név és alak következménye a hat érzékelés [az öt érzék és az azokat szintetizáló elme], a hat érzékelés következménye az érintkezés [az érzékek, a tudat és az alak között], az érintkezés következményei az érzetek, az érzetek következménye a létszomj, a létszomj következménye a léthez kapcsolódás, a léthez kapcsolódás következménye a létezés, a létezés következménye a születés, a születés következménye az öregség és halál, bánat, fájdalom, szenvedés, szomorúság, gyötrelém. Így jön létre ez az egész egyetemes szenvedés.” (*Maddzshima-nikája*, 38. In: *Buddha beszédei*. Ford. Vekerdi József. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1999.) A tudatlanság megszüntetése sorban a lánc egyes elemeinek kioltódását, a létesüleselemek elfogyatkozását és ezzel a szenvedés megszűnését eredményezi. Ez az ellobbanás (*nirvána*) vagy üresség (*súnjató*). A láncszemek mögött nem ragadható meg egy őket hordozó alany (*anátman*). Pusztán folyamatosan változó pillanatnyi halmazokról (*szkandha*) beszélhetünk, amelyeknek nincsenek állandó formát öltő hordozói. (Körtvélyesi Tibor: A Buddha filozófiája. In: *Buddhizmus*. Szerk. Szilágyi Zsolt – Hidas

egymáshoz kapcsolódó folyama (*szantána*). A *dharmáknak* se térbeli, se időbeli kiterjedése nincs, pusztán egy pillanatra jönnek létre, és a következő pillanatban már meg is szűntek létezni. A következő *dharmá* viszont az előző *dharmáktól* függően jön létre, vagyis az egymásba kapcsolódást az okság törvénye határozza meg. Kauzális láncolatuk alapján a *dharmák* halmazokat alkotnak, és az állandóság látszatát keltik. A *nirvána* állapotában a tudat a halmazokat felszámolja, és a világot mint pillanatnyi (*ksanika*) *dharmák* folyamat ragadja meg. Nágárdzsuna számára viszont a kapcsolódások e végső ösdolgainak saját-léte még mindig a *szanszára* illúziójához tartozik, melyeket szintén fel kell számolni azáltal, hogy belátjuk a diszjunkt elemek függő keletkezésében és egymáshoz kapcsolódásában rejlő ellentmondásokat. A továbbiakban ezekről az ellentmondásokról lesz szó. Nágárdzsuna tanítását három verses művén, *Az ellenvetések megsemmisítése*, a *Drágakőfüzér (Ratnávalí)* és *A középut alapversei (Múlamadhjamaka-káriká)* című műveken keresztül elemzem. Ez utóbbihoz felhasználok Csandrakírti és Buddhapálita kommentárjait. Mindehhez Fehér Judit fordításait veszem alapul.

Először is hogyan jellemezhető a középut tanának episztemológiai megközelítése? A megismerés fogalmát illetően a bráhmanikus hagyományhoz tartozó Njája logikája különbséget tesz a *pramána*, a megismerés eszköze, valamint a *praméja*, a megismerés tárgya között. A megismerésnek négy eszköze van: a percepció (*pratjaksza*), a következtetés (*anumána*), az analógia (*upamána*), illetve a hiteles beszéd (*sabda*).⁶⁵⁸ A *pramána* és a *praméja* viszonyát *Az ellenvetések megsemmisítésének* 5–6. és 30–51. versszaka elemzi.⁶⁵⁹ Nágárdzsuna szerint nemcsak a megismerés tárgyai, hanem a négy megismerési eszköz is függő keletkezésben van, vagyis saját-létük vagy öntermészetük (*szvabháva*) szerint üresek, és csak ellentmondásosan értelmezhetők. Így Nágárdzsuna öntermészetükre vonatkozóan sem nem állít, sem nem tagad. Kijelentése, miszerint „minden dolog üres”, nem az üres,

Gergely. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest, 2013, 53–56.)

⁶⁵⁸ Schmidt József: *Az ind filozófia*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1991, 87–88.

⁶⁵⁹ Az itt következő idézetek forrása: Nágárdzsuna: *Az ellenvetések megsemmisítése*. Ford. Fehér Judit. In: *Buddhista logika*. Balassi Kiadó, Budapest, 1995. A szöveg értelmezéséhez felhasznált irodalom: Fehér Judit: *A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei*. In: *Buddhista logika*. Az idézetek után zárójelben a versszak számozása kerül feltüntetésre.

saját-létükben ellentmondásos dolgokkal szembeállított nem-üres, saját-léttel bíró igazság, hanem, mivel maga is a megismerés folyamatába tartozik, éppúgy üres és saját-létében ellentmondásos, mint a megismerés minden más tárgya.⁶⁶⁰

Az ellenvetés, miszerint ez az igazság is saját-léttel bír, akkor lenne megalapozott, ha bizonyítani tudná a *pramánák* és a *praméják* saját-létét. Ha viszont a megismert tárgy öntermészetét a megismerés eszköze bizonyítja, akkor felmerül a kérdés, hogy mi bizonyítja a megismerés eszközének öntermészetét. Hiszen amennyiben a megismerés tárgyának elkülönült létét bizonyítani kell, akkor, mivel a megismerés eszköze éppúgy a megismerés tárgyává tehető, annak magában való létét is bizonyítani kell.⁶⁶¹

Amennyiben a megismerés tárgyának bizonyítását a megismerés eszköze adhatja, vagyis amennyiben a megismerés tárgyává tett *pramánák* bizonyítása újabb *pramánákat* feltételez, ez végtelen regresszushoz vezet.⁶⁶²

Ám az ellenvetést tevő érvelhet amellett, hogy a *pramánák*, mint-hogy önmagukban evidensek, mind a megismerés tárgyait, mind önmagukat bizonyítják.⁶⁶³ Ám ha a megismerés eszközei önmagukat bizonyítják, akkor olyan létük van, ami nem szorul más létre, így a *praméják* létére sem. Így viszont a *pramánák* nem lehetnek a *praméják* megismerési eszközei, vagyis nem azok, amik.⁶⁶⁴

A *pramánák* tehát nem bizonyíthatják önmagukat. De bizonyíthatja-e más a *pramánákat*? Amennyiben a megismerés eszközeinek bizonyítása a megismerés tárgyai által történik, ez egy *circulus*

⁶⁶⁰ „Ha észlelnék valamit érzékeléssel / És a többi (megismerési) eszközzel, / Akkor állítanék vagy tagadnék. / Mivel ilyen (tárgy) nem létezik, (ez) a kritika nem érint engem.” (30.)

⁶⁶¹ „Ha számodra az egyes tárgyak / A megismerés érvényes eszközeivel nyerne bizonyítást, / Akkor mondd meg, hogy maguk a megismerési eszközök / Hogyan nyerne bizonyítást számodra?” (31.)

⁶⁶² „Ha a megismerési eszközök más megismerési eszközökkel / Nyerne bizonyítást, akkor abból végnélküliség lesz. / Abban az esetben a kezdetnek nincs bizonyossága, / (S így) a középnek s a végnek sem.” (32.)

⁶⁶³ „Ahogy a tűz megvilágítja / Saját magát és más is, / Úgy bizonyítják a megismerés eszközei / Magukat és más is.” (33.)

⁶⁶⁴ „Ha a megismerési eszközök önmagukat bizonyítják, / Akkor nálad a megismerési eszközök bizonyítása / A megismerés tárgyaira való tekintet nélkül történik. / (Hiszen) az önmagát bizonyító nem függ mástól. / Ha nálad a megismerési eszközök bizonyítása / A megismerés tárgyaira való tekintet nélkül történik, / Akkor azok az ilyen megismerési eszközök / Semminek sem (megismerési eszközei).” (40-41.)

vitiosus eredményez: hiszen a megismerés tárgyainak bizonyossága feltételezi a megismerés eszközeinek bizonyosságát. Ezzel egyszersmind a már eleve bizonyosnak vett kerül újfent bizonyításra. Másrészt, ha a megismerés eszközei bizonyításra szorulnak, akkor nem bizonyíthatják a megismerés tárgyait, és így nem lehetnek a megismerés eszközei. Ez azt jelenti, hogy a megismerés tárgyainak feltételezett bizonyossága nem a megismerés eszközei által van. Ez esetben azonban nincs semmi haszna a *pramánák* bizonyításának.⁶⁶⁵

Végso soron a megismerés eszközeinek bizonyítása a megismerés tárgyai által a két funkció felcserélődését feltételezi: ez esetben tehát a *pramána* valójában *praméja*, és a *praméja* valójában *pramána*. Mindkettő saját másíkja.⁶⁶⁶

Hátramarad az a lehetőség, hogy a *pramánák* és a *praméják* kölcsönösen bizonyítják egymást. Ám mivel funkciójuk szerint a megismerés eszköze az, ami a megismerés tárgyát bizonyítja, ahogy az apa teremti a fiút, és nem fordítva, ezért a kölcsönös bizonyítás azt eredményezi, hogy mindkettő felveszi mindkettő funkcióját: mindkettő egyszerre apa és fiú, *pramána* és *praméja*.⁶⁶⁷

A végso következtetés tehát így szól:

A megismerési eszközök sem saját maguk, sem egymás által,
Sem más megismerési eszközök által,
Sem a megismerendő tárgyak által,
Sem bizonyíték nélkül nem nyernek bizonyítást.

A *pramánák* semmilyen módon nem bizonyíthatók, ami azt jelenti, hogy nincs magában való létük, csak függő keletkezésük: üresek.

⁶⁶⁵ „És mily hiba merül föl akkor, ha elfogadjuk, / Hogy függésben nyernek bizonyítást? / A bizonyítottnak vett bizonyítása lesz, / Mivel a nem-bizonyított nem függ mástól. / Ha a megismerési eszközök mindenképpen / A tárgyak viszonylatában válnak bizonyossá, / Akkor a megismerés tárgyainak a bizonyítása bizony / A megismerési eszközöktől függetlenül történik. / Ha pedig a megismerés tárgyainak a bizonyítása / Nem a megismerési eszközök viszonylatában történik, / Akkor mi értelme a megismerési eszközöket bizonyítanod? / Az, ami végezt vannak, bizonyított.” (42–44.)

⁶⁶⁶ „Ha ezzel szemben a megismerési eszközök bizonyítása / Nálad a megismerendő tárgyak viszonylatában történik, / Akkor nálad a megismerési eszközök és a megismerés tárgyai / Elkerülhetetlenül felcserélődnek.” (45.)

⁶⁶⁷ „Ha az apa teremti a fiút, / S ha ugyanaz a fiú / Teremti azt az apát, / Mondd meg: ki kit teremt akkor? / Mondd meg: ki az apa, / És ki a fiú itt? / Mivel mindketten viselik az apa- illetve a fiú-tulajdonságot, / Kétségünk van efelől.” (49–50.)

Nágárdzsuna esetében tehát a megismerés problémája abban áll, hogy a megismerés eszközének kellene kezeskednie a megismerés tárgyának bizonyosságáért, ám mivel mindkettő a függő keletkezés folyamatán belül érthető meg, ebben a funkciójában, mint saját-léttel bíró létező, ellentmondásosnak bizonyul. Ebből következően a megismerés bizonyított tárgya, mint magában való, szintén ellentmondásosnak mutatkozik. Nem kivétel ez alól Nágárdzsuna megismerése, a megismerés eszközt tárggyá tevő mindenkori megismerés sem: mivel a megismerés a megismerést ítéli üresnek, magában való létében ellentmondásosnak, ezzel önmaga ítéletét minősíti annak. A kijelentésnek nincs saját-léte, nem állít, nem tagad, csak megálapítja a függő keletkezés folyamatát, és ezzel minden megismerés öntermészetének ürességét.

Lássuk most már a középút tanának ontológiai elméletét! Az üresség tanításának egyik legtömörebb megfogalmazását *A középút alapversei* XXIV. 18. versében találjuk:

A függésben való keletkezés [*pratitjaszamutpáda*] az,
 Amit ürességnek [*súnjátá*] mondunk.
 Az üresség csupán annak egy elnevezése.
 Ez maga a közbülső út [*madhjamá*].⁶⁶⁸

A középút tana szerint minden létező függő keletkezésben van, és ezért minden létező üres. Hogy helyesen értsük e következtetést, különbséget kell tennünk mind a függő keletkezés, mind az üresség helyes és téves értelme között.

A függő keletkezés téves értelme szerint a függésben keletkező elemek saját-léttel, öntermészettel (*szvabháva*) rendelkeznek. A saját-lét vagy öntermészet definícióját Csandrakírti a *Praszannapadá*-kommentárban a következőképp fogalmazza meg: „Azt a tulajdon-ságot [*dharma*] nevezzük öntermészetnek [*szvabháva*], ami az adott tárgyat változatlanul elkíséri; mivel más tárgyhoz nem társul.”⁶⁶⁹ Az öntermészet vagy saját-lét az, ami az adott létezőt önmagával azonosná és mástól különbözővé teszi, vagyis ami a létezőt elválasztja a többi létezőtől. Az öntermészet az, ami az adott létezőben állandó,

⁶⁶⁸ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, XXIV. 18. (Magyarul: Fehér Judit: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1997.)

⁶⁶⁹ Csandrakírti: *Praszannapadá*, 241. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 121.

nem változó, az tehát, ami a függőségi viszonyon kívül marad, ami e viszonyban nem keletkezik és nem pusztul el. Ahogy Nágárdzsuna fogalmaz, „ha mindez nemüres, / nincs keletkezés és elmúlás”.⁶⁷⁰ Ha a dolog saját-léte önmagába zárt, elszigetelt, akkor nem hathat rá semmi, és így nem is változhat.

Ha magában való a létezés,
Akkor a lények nem születnek, nem múlnak el,
Hanem maradandóakká válnak,
És a különféle létformáktól mentesek lesznek.⁶⁷¹

Ha viszont nem hat a saját-létre semmi, nem is lehet része a szenvedés, ezért Buddha négy nemes igazsága sem lehetne igaz:

Hogyan létezhet szenvedés,
Ha nem függésben keletkezik?
Ami mulandó, azt mondjuk szenvedésnek,
A magában való viszont nem az.⁶⁷²

Másrészt viszont ha eleve szenvedésként határozzuk meg a saját-létet, akkor attól az sosem szabadulhat meg.

Ha [mindez] nem üres,
Akkor az el-nem-értet elérni,
A szenvedésnek véget vetni,
A szenvedésként megszabadulni sem lehet.⁶⁷³

A szenvedéstől való megszabadulás egyetlen lehetősége, ha az egymástól kölcsönösen függő elemek saját-létét üresnek tekintjük. Ebben áll a függő keletkezés fogalmának helyes értelmezése.

Mi a helyzet akkor, ha az oksági viszonyt saját-létek kauzális egymásra következéseként értjük? Amennyiben az ok saját-létében megelőzi az okozat saját-létét, akkor amíg ez utóbbi nem létezik, nem is lehet semmilyen viszonyban az okkal. Ha pedig az okkal egyidejűleg saját-létként létezik, nincs értelme függésről beszélni.

⁶⁷⁰ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, XXIV. 20a.

⁶⁷¹ Uo. XXIV. 38. Másik példa ugyanabból a műből: „Ha öntermészet (*szvabháva*) létezne, változása minek lenne?” Uo. XIII. 4b.

⁶⁷² Uo. XXIV. 21. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁶⁷³ Uo. XXIV. 39.

Ha még nem létezik az a dolog,
 Amely a másiktól függve lesz igaz,
 Akkor hogyan lehet függő viszonya?
 Ha viszont már létezik, a függésnek értelme nincs.⁶⁷⁴

Vagyis az önmagukban létezők létehez nem kell más ok, a nemlétezőnek pedig nem lehet semmiféle viszonya, így oksági viszonya sem. Ahogy Nágárdzsuna a *Drágakőfüzér*ben fogalmaz:

Az egyedileg, magukban létező dolgok
 Hogyan létezhetnek egymás által?
 Az egyedileg, magukban nemlétező dolgok
 Hogyan létezhetnek egymás által?⁶⁷⁵

Ha a függő keletkezés folyamatában az egymástól megkülönböztetett oknak és az okozatnak saját-létet tulajdonítunk, épp ennyiben nem függnek egymástól, vagyis nincs köztük oksági viszony. Ez esetben pedig nem értelmezhető a saját-léttel bíró keletkezése, sem az elmúlása. Amennyiben viszont azt állítjuk, hogy a függő keletkezés során a létező önmagából keletkezik, vagyis az ok azonos az okozattal – és Csandrakírti kommentárja szerint a *szánkhja* hívei a természet fogalmát illetően így gondolkodtak⁶⁷⁶ –, akkor a keletkezés fogalma nem értelmezhető, hiszen mindig csak ugyanaz jön létre. Nágárdzsuna egy másik kommentátora, Buddhapálita a *Múlamadhjamaka-vritti* című művében ennek kapcsán a következőképp fogalmaz: „A dolgok nem keletkezhetnek saját magukból, mert akkor értelmét vesztené a keletkezésük, és a keletkezés vég nélkül zajlana. Ha a dolgok már önnön mivoltukban léteznek, akkor nincs szükség arra, hogy újra keletkezzenek.”⁶⁷⁷ Mindebből következik, hogy a keletkezés során

⁶⁷⁴ Uo. X. 11.

⁶⁷⁵ Nágárdzsuna: *Ratnávalí*, 88. (Magyarul: Fehér Judit: *Nágárdzsuna*, 231.

⁶⁷⁶ Csandrakírti: *Madhjamakávatára*, VI, 11–13. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 4. A természet *szánkhja* fogalmáról lásd könyvünk „Ísvarakrisna” című fejezetét.

⁶⁷⁷ Buddhapálita: *Múlamadhjamaka-vritti*, 10. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 4. Az oksággal kapcsolatos problémákat Buddhapálita a következőképp foglalja össze: „...a dolgoknak nincsen ön-léte sem a feltételekben, sem a feltételektől valami különbözőben, sem mindkettőben. Miért? Mert az az elképzelés, hogy a keletkezés feltételek alapján történik, az értelmetlenség hibáját vonja maga után. Vagyis, ha a dolgoknak már önnön létezése van akár a feltételekben, akár a feltételekből valami különbözőben, akár mindkettőben, akkor mi értelme van egy már létező dolog keletkezésének? Értelmetlen a már saját maguk révén létező

a saját-léttel bíró ok és a saját-léttel bíró okozat sem azonos, sem különböző nem lehet. Vagyis e nevek üresek, pusztán a konvenció termékei. Ahogy az anyagi ok kapcsán ezt Nágárdzsuna megfogalmazza:

Lehetetlen, hogy az okozat
Azonos legyen az okkal,
Lehetetlen, hogy az okozat
Különböző legyen az októl.⁶⁷⁸

Láthatjuk tehát, hogy ha a függő keletkezést saját-létek közötti kapcsolatként értelmezzük, ellentmondáshoz jutunk, akár azonosnak, akár különbözőnek tekintjük e saját-léteket.

Egy és ugyanaz nem működhet együtt.
Más a mással nem működhet együtt.
Ezért az együtt-működés tárgya,
Aktusa és alanya nem létezik.⁶⁷⁹

E versben az együttműködés vagy kapcsolatra lépés az egymástól elválasztott saját-létek, a saját-létként értelmezett alany, tárgy és esemény közötti kapcsolódásra vonatkozik. Vegyük például a látás tárgyának, aktusának és alanyának az együttműködését, amennyiben azoknak saját-létet tulajdonítunk. Ha a látóérezék, avagy a látó alany saját-létéhez tartozik a látás, akkor ehhez nincs szükség látható tárgyra. De látható tárgy nélkül nincs látás.

Ha látás nélkül nincs
Semmilyen látóérezék,
Akkor miképp helytálló az, hogy
„A látóérezék lát?”⁶⁸⁰

dolgoknak az újrameletkezését feltételezni. És mi értelme van a feltételeknek egy már létező dolog esetében? Így tehát nincs értelme feltételeket elképzelni.”
Buddhapálita: *Múlamadhamaka-vritti*, VI. 3. Idézi Fehér Judit: A buddhista középút filozófiája. In: *Tibeti buddhista filozófia*. (Történelem és kultúra, 11.) Balassi Kiadó, Budapest, 1997 (2. kiadás), 7–58.

⁶⁷⁸ Nágárdzsuna: *Múlamadhamaka-káriká*, IV. 6.

⁶⁷⁹ Uo. XIV. 8.

⁶⁸⁰ Uo. III. 4.

Így a látást okozó és a látottat önmagára vonatkoztató alany saját-létének feltételezése téves következtetésen alapul. Az érzékelés alanya, tárgy és eseménye egymást kölcsönösen feltételezi, elkülönült saját-létük pusztán a megkülönböztető nevek használatát illető megszokáson alapuló látszat. Hasonló a helyzet a cselekvő alany és a cselekedet viszonyának tekintetében:

A cselekvő a tettől függ,
A tett pedig ugyanattól a cselekvőtől függ.
Semmilyen más alapon nem
Tudjuk igazolni a létüket.⁶⁸¹

Buddhapálita a vers következő magyarázatát adja: „A cselekvő alanyt a tett függvényében, a tett alapján, a tetre való tekintettel nevezzük el, hívjuk cselekvő alanynak. A tett pedig ugyanazon cselekvő alany függvényében jön létre, és az ő tette elnevezést kapja. Ezért ez a két dolog olyan elnevezés, amelyek egymás viszonylatában léteznek. Önmagukban azonban nem léteznek sem mint igazi, sem mint nem igazi [tényezők].”⁶⁸² Mivel alany, tárgy és aktus keletkezése és elmúlása egymástól függő, elválasztott saját-létük üresnek bizonyul.

Ámde nem következik-e ebből, hogy a tanítás magára a függő keletkezésre tekint saját-létként – ami mindennek tulajdonítható? Ez azonban megint csak ellentmondáshoz vezetne. Ez esetben ugyanis a függő keletkezés vagy maga is keletkezett vagy nem keletkezett. Az első esetben a függő keletkezés esetleges volna, ami ellentmond egyetemességének, másrészt feltételezne valamit, amiből keletkezett, és aminek az esetében ugyanez a dilemma áll fenn. Ha pedig a függő keletkezés maga nem keletkezett, ez megint csak ellentmondana egyetemességének: épp ő lenne tanának cáfolata. Vagyis az, amit a tan függő keletkezésésként nevez meg, maga is saját-lét nélküli, üres.⁶⁸³

A függő keletkezéshez hasonlóan az ürességről (*súnjátá*) is két értelemben beszélhetünk: egy helyes és egy téves értelemben. Az üresség téves értelme szerint ami létében üres, az nem létezik. A helyes érteleme szerint az üresség egyetemes függési viszony, a saját-léttől való üresség. Ha a létezés üres, a létezés tagadása is az. A középút a lét

⁶⁸¹ Uo. VIII. 12.

⁶⁸² Buddhapálita: *Múlamadhjamaka-vritti*, 129. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 76.

⁶⁸³ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, VII. 1.

és a nemlét végletes szemléletei közötti út, mely elkerüli a mindkét nézetben inherens ellentmondásokat.

Például az erkölcs vonatkozásában a saját-lét feltételezése azt vonja maga után, hogy a tettnek van következménye. Ez érényes cselekedetre sarkall. Ezzel szemben a saját-lét tagadása és ezzel a nemlétezés állítása etikai dimenzióban a tett következménynélküliségét vonja maga után. Ez pedig etikátlan cselekedetekhez vezet. Viszont a középút tana elveti mind a saját-létnek, mind annak hiányának feltevését. Ezzel túljut jön és rosszon, érényen és bűnön, vagyis minden elválasztáson és minden vonatkoztatáson. Az érényes élet továbbra is a *szanszárában* létesülő élet, noha magasabb formában történik a létesülés. A középút viszont magának az okfüggő létesülésnek a felfüggesztése – a megkülönböztetések és önmagára vonatkoztatások felfüggesztése által. Az erkölcs a *szanszára* erkölcse, amiképp pontosan a *karma* az, ami a létforogathoz köt. Tehát az erkölcs meghaladása nem a tettek következménynélkülivé válása, hisz az még mindig erkölcsi probléma, a cselekvés problémája, hanem a tett és a tett alanya kölcsönös függési viszonyának belátása – annak belátása, hogy nincs semmilyen önmagában való alany a tettet megelőzően.

„A tettnek nincs következménye”:
A nemlétezés nézete tömören ez;
Érénytelen és rossz születésre vezet,
Téves nézetnek mondják ezt.

„A tettnek van következménye”:
A létezés nézete tömören ez;
Érényes és jó-születésre vezet,
Helyes nézetnek mondják ezt.

De mikor a tudástól nyugszik a lét s a nemlét,
Érényen s bűnön túljutunk;
Ezért az igazak azt mondják,
Rossz és jó léttől is szabadulunk.⁶⁸⁴

A függő keletkezés megértésének folyamata eszerint két fázisra bontható: a saját-lét tagadásának elvetésére (a kauzalitás tapasztalata

⁶⁸⁴ Nágárdzsuna: *Ratnávalí*, 43–45.

alaján) és a saját-lét állításának elvetésére (a megkülönböztetett saját-létek elvetése alapján). E két belátás együtt vezet el a saját-lét ürességének megértéséhez.

Ha az ember belátja, hogy így keletkezik ok és okozat,
S elismeri a sokféleség alapján születő
Köznapi tapasztalat valóságát,
A nemlétezést nem fogadja el.

Ha pedig rájön, hogy megszűnik ez a valóság,
Ha a sokféleség nincsen,
Nem vallja a létezést sem;
A kettősségtől függetlenül így lesz szabad.⁶⁸⁵

A fejezetben elsőként idézett vers, a XXIV. 18. harmadik sora arra utal, hogy maga az üresség is elnevezés, vagyis önmagában üres, nem létkategória, azaz nem jelöl sem létezőt, sem valaminek a nemlétét. Az üresség inkább minden létkategória és minden ontológia elvetését jelenti.

Az üresség [*súnjátá*] minden nézet eleresztése,
Így mondták a Győzedelmesek.
S menthetetlennek nevezték azokat,
Akiknek az üresség a nézete.⁶⁸⁶

Csandrakírti kommentárja szerint: „Az üresség nem egy dologi létező (*bháva*), hanem pusztán a nézetek gyártásának beszüntetése.”⁶⁸⁷ Aki az ürességben valaminek a létét vagy épp nemlétét látja, azt nevezi a vers menthetetlennek. A megnevezés eredetét a Csandrakírti által idézett *Drágakőhalom-szútrában* (*Ratnakúta-szútra*) találjuk meg: „Kásjapa, azokat, akik úgy támaszkodnak az ürességre, mintha egy tárgy [*álambana*] lenne, reménytelenül elveszetteknek tartom.”⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Uo. 50–51. Lásd még: „A lét és nemlét szemléletének kioltását / Nevezzük *nirvanának*.” Uo. 42b.

⁶⁸⁶ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, XIII. 8. Vagyis nem állítható a létről sem az üresség, sem a nem-üresség, sem a kettő együtt, sem nem tagadható róla mindkettő. Uo. XXII. 11.

⁶⁸⁷ Csandrakírti: *Praszannapadá*, 247. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 124.

⁶⁸⁸ Csandrakírti: *Praszannapadá*, 248. Idézi Fehér: *Nágárdzsuna*, 125.

A függő keletkezés konnektív univerzumában honnan származnak az elválasztások és az önmagára vonatkoztatások? Az önmagára vonatkoztatásért az öt halmaz, az ún. *upádána-szkandha* a felelős. Ennek elemei szintén függő keletkezésben vannak, ami azt jelenti, hogy az önmagára vonatkoztatás alanya, tárgya és eseménye egymástól függő, egymással okságilag összekapcsolt, önmagában üres, valamint folyamatosan változó, keletkező és elmúló. Épp állandó változásuk a szenvedés forrása.⁶⁸⁹ Az önmagára vonatkoztatás alapja a brahmanista elképzelés szerint az önmaga (*átman*) vagy a személy (*purusa*), mely a vonatkoztatott természettől elkülönült módon létezik, mégis a vonatkoztatás hordozója, illetve forrása. Ez utóbbi, mint *ahankára*, a természet önmagára vonatkoztatott elemeit „enyémként” (*mama*) sajátítja ki.⁶⁹⁰ A függő keletkezés tanításából viszont az következik, hogy ha az *átmant* az önmagára vonatkoztatás folyamatától és a vonatkoztatott halmazoktól elválasztjuk, akkor semmilyen módon nem vonatkoztathatjuk rá a természet tulajdonságait: az önmaga mint saját-lét meghatározatlan marad, mivel meghatározását csakis a rálönmagára vonatkoztatott elemek adhatnák. Ha viszont az *átman* saját-léte üres, akkor nem lehet hordozója semmiféle tulajdonságnak, vagyis az ekként felfogott tulajdonságok saját-léte is üres.

Ha az én [*átman*] azonos lenne a halmazokkal [*szkandha*],
 A keletkezésüknek és elmúlásuknak lenne részese.
 Ha más lenne, mint a halmazok,
 A halmazok tulajdonságai nem jellemeznék.

Ha pedig nem létezik az én,
 Az énnak tulajdonsága hogy lehet?
 Az én és tulajdona szertefoszlásával
 Az ember enyémtelen [*nirmama*] és éntelen [*nirahankára*].⁶⁹¹

A tulajdonsághordozó, érzékelő alany minden vonatkoztatott tulajdonságát megelőzően, vagyis önmagában szemlélve meghatározatlan. Ha viszont mégiscsak feltesszük egy efféle, változó tulajdonságaitól független, meghatározatlan saját-lét létezését, akkor a vonatkoztatott

⁶⁸⁹ Fehér: *Nágárdzsuna*, 108.

⁶⁹⁰ Lásd ehhez az Ísvarakrisnáról szóló fejezetet.

⁶⁹¹ *Nágárdzsuna: Múlamadhjama-káriká*, XVIII. 1–2.

tulajdonságok is valamiféleképp tőle függetlenül, alany nélkül léteznek. Ha viszont nincs önmagában való alany, akkor önmagukban való vonatkoztatott tulajdonságok sincsenek – hisz nincs azokat mire vonatkoztatni.

Egy olyan létezőről, amely már
A látás, a hallás s a többi képesség
Az érzések s egyebek előtt eleve megvan,
Minek alapján lehet fogalmat alkotni?

Ha a látás és a többi képesség nélkül
Már eleve megvan,
Akkor kétségtelenül azok is
Nélküle léteznek majd.

Ha pedig a látásnak, a hallásnak,
S a többi képességnek,
Az érzéseknek s egyebeknek nincs alanya,
Akkor azok sem létezhetnek.⁶⁹²

Ahogy Nágárdzsuna az alapelemek kapcsán megjegyzi, a tulajdonsághordozó alany csak a tulajdonság által nyilvánul meg, ezért tulajdonságaitól elkülönült saját-léte elgondolhatatlan. Így viszont értelmetlenné válik arról beszélni, hogy a tulajdonságot valami hordozza, hogy a tulajdonság valaminek a tulajdonsága.

Sehol, semmilyen dolog [*bháva*] sem létezik
Jellegzetesség nélkül.
Ha nem létezik a jellegzetesség nélküli dolog,
Akkor a jellegzetesség mihez járul?

Ha a jellegzetesség nem járul semmihez,
Akkor a jellegzetességnek alanya [*laksya*] sem lehet.
Ha a jellegzetességnek alanya nem lehet,
Akkor a jellegzetesség sem létezhet.

⁶⁹² Uo. IX. 3-4, 11.

Következésképpen nem létezik
 Sem a jellegzetesség alanya, sem a jellegzetesség.
 De a jellegzetesség alanyától és a jellegzetességtől
 Különálló létező sincsen.⁶⁹³

Vagyis mind a tulajdonság, mind a tulajdonság alanya önmagában szemlélve üres név. Sem a függő keletkezés elemeinek, sem az őket hordozó alannak nincs saját-léte. Ebből azonban félrevezető lenne azt a következtetést levonni, hogy nem léteznek, hiszen a nemlét állítása még mindig a saját-létre vonatkozik. Márpedig ha a saját-lét értelem nélküli, annak nemléte, hiánya is az: „Ha nincs létező, / minek lehet nemlétezése?”⁶⁹⁴ Az önmaga (*átman*), avagy az önmagára vonatkoztató én (*ahankára*), ahogy az enyém (*mama*) is, üres kategória, hasonlóképpen a „nem-én” és a „nem az enyém”, az éntelen (*nirahankára*) és az enyémtelen (*nirmama*) is az, hisz e kategóriák negatív módon még mindig az énhez kötődnek. A különbség csak annyi, hogy ezúttal az én az éntelenséget vonatkoztatja önmagára.

De nem létezik az sem,
 Aki enyémtelen [*nirmama*] és éntelen [*nirahankára*];
 Aki enyémtelennek és éntelennek
 Látja magát, nem lát.⁶⁹⁵

Nágárdzsunának a *Drágakőfüzér*ben írt hasonlata szerint a halmazok alkotják azt a tükröt, amelyen keresztül – és csakis azon keresztül – az *ahankára* láthatóvá válik. A halmazok és az általuk tükrözött *ahankára* egymástól függő létezők. Nem áll a tükör előtt egy *átman*, aki azután a halmazokban, akár homályosan is, de tükröződik. Egy mágiikus tükörről van szó, melyet az általa tükrözött kép hoz létre. Tükör és tükrözött kölcsönös függő keletkezése indítja be a létesülés oksági láncát és ezzel az újralétesülés folyamatát.

Ahogy a tükör által látható
 A saját arcunk tükörképe,
 Noha az valójában
 Egyáltalán nem létezik,

⁶⁹³ Uo. V. 2, 4–5.

⁶⁹⁴ Uo. V. 6a.

⁶⁹⁵ Uo. XVIII. 3.

Ugyanúgy a halmazokon [*skandha*] át észlelhető
Az énünk képe [*ahankára*], noha az,
Mint arcunk tükörképe,
Egyáltalán nem létezik.

Ahogy tükör nélkül nem látható
A saját arcunk tükörképe,
Ugyanúgy a halmazok nélkül
Sem látható az énünk képe.

Amíg halmazokat észlelünk,
Mindaddig az énkép is megvan.
Ha fennáll az énkép, új tettet okoz,
Az pedig ismételt születést.⁶⁹⁶

Mindennek belátása ahhoz vezet el, hogy a halmazok alapjaként tekintett én képzete (*ahankára*) üresnek bizonyul, ami maga után vonja a halmazok ürességét is. A létesülésnek a Buddha által tanított tizenkét tagú oksági láncolatából kiszakad az önmagára vonatkoztatás láncszeme, vagyis a sorozat megszakad, s ezzel az én megszűnik tovább létesülni.

A halmazok [*skandha*] az énképből [*ahankára*] fakadnak,
Ám az énképzet valójában hibás;
Ugyan melyik hibás magból
Sarjad igaz hajtás?

Ha belátjuk, hogy a halmazok valótlanok,
Az én képe [*ahankára*] is eltűnik.
Ha pedig az én képe eltűnik,
Többé nem állnak össze halmazok.⁶⁹⁷

Vagy *A középút alapverseinek* nyelvén:

⁶⁹⁶ Nágárdzsuna: *Ratnávalí*, 31–33, 35.

⁶⁹⁷ Uo. 29–30.

Amikor az enyém és az én képzete
 Kívülről-belülről tovatűnik,
 Megszűnik a birtokló megragadás [*nirudhjata upádánam*],
 S ennek megszűnésével a továbblétesülés is.⁶⁹⁸

Ez a *móksa* (megszabadulás) vagy *nirvána* (ellobbanás) állapota – nem megsemmisülés tehát, hanem a *függő keletkezés elválasztások nélküli konnektív szintézisébe merülés*. A megszabadulás vagy megvilágosodás útja tehát az elválasztások, a megkülönböztetések felszámolása, ami által megszűnik a vonatkoztatás is. *Ezt nevezhetjük a konnektív szintézis transzcendens használatának*. Ha belátjuk, hogy a tapasztalat számára adódó sokféleség megkülönböztetett létezőinek saját-léte üres (ahogy nemléte is az), elvesztik jelentésüket, és megszűnnek saját-létként létezni (valamint nemlétezni is).⁶⁹⁹ Ezzel megszűnik az abból adódó szenvedés, hogy a saját-létként képzelt átman és halmazai oksági viszonyaik által újralétesülnek.

A szabadság a *karma* és a szenvedés elfogyásából fakad,
 A *karmát* és a szenvedet a különbségtevés [*vikalpa*] szüli,
 A különbségtevést pedig a sokféleség [*prapancsa*].
 A sokféleség azonban az ürességben [*súnjatá*] megszűnik.⁷⁰⁰

Mindez vonatkozik a létforgatag és az ellobbanás, a *szanszára* és a *nirvána* megkülönböztetésére, illetve énre vonatkoztatására is. Mindaddig, amíg a kettőt két önmagában álló állapotként fogjuk fel, melyeket az én önmagára vonatkoztathat, a létforgatag rabjai maradunk.

⁶⁹⁸ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, XVIII. 4. Vagy ahogy Nágárdzsuna a *Drágakőfüzér*ben fogalmaz: „Nem vagyok és nem leszek, / Nincs semmim és nem is lesz.« / Réműl ettől az értelem, / S tűnik félelme a bölcsnek.” Nágárdzsuna: *Ratnávalí*, 26.

⁶⁹⁹ A nemlét kapcsán Nágárdzsuna a *Drágakőfüzér*ben a következő metaforát használja: „Balgaz, aki a délibábot / Víznek véve odamegy, / Majd ott megállapítja: / »Nincs víz.«” Uo. 55. A víz a megkülönböztetések világának metaforája, míg a délibáb ezek látszatvoltának felismerését jelöli. Ám a helyes felismerés nem a megkülönböztetett létezők nemlétének, hanem függő keletkezésének belátása.

⁷⁰⁰ Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká*, XVIII. 5.

„Ellobbanok majd megragadás-menten,
 Az ellobbantság az enyém lesz.”
 Azokat, akik ezt tartják,
 Erősen fogva tartja a megragadás.⁷⁰¹

Vagyis a megkülönböztetések felszámolásával a *szanszára* és a *nirvána* közötti különbséget is üresnek kell minősíteni.

A *szanszárának* a nirvánával szemben
 A legkisebb különbözősége sincsen.
 A *nirvánának* a *szanszárával* szemben
 A legkisebb különbözősége sincsen.⁷⁰²

A *nirvána* az, hogy helyes belátással bírunk a *szanszáráról* mint egyetemes függő keletkezésről. E belátás számára minden név és általuk jelölt minden dolog (beleértve az üresség tanát is) üressé válik.

Minden tárgyasítás megbékélése
 És az illúziók megbékélése:
 Buddha semmikor, sehol, senkinek,
 Semmilyen tant nem hirdetett.⁷⁰³

Az üresség következetes tanítása minden meghatározás, minden név ellentmondásosságára mutat rá. A tudás ezáltal elnémul, és feloldódik a kölcsönösen függő keletkezés világának áramló kapcsolódásaiban. Ahogy Plótinosz diszjunktív szintézisének elveként az Egy kapcsán, vagy ahogy Schopenhauer konjunktív szintézisének elveként az akarat kapcsán, most Nágárdzsuna konnektív szintézisének elveként a függő keletkezés esetében jutunk el az abszolút tagadáshoz. A valóság problémájának megoldására törekvő gondolkodás a három szintézis egyoldalú használatának eredményeként ugyanahhoz a szakadékhoz jut el: ahhoz a szakadékhoz, amely az adott szintézis elveként mint a problematikus valóság transzcendens, problémán és valóságon túli eredete jelenik meg.

⁷⁰¹ Uo. XVI. 9.

⁷⁰² Uo. XXV. 19.

⁷⁰³ Uo. XXV. 24. (Fehér Judit fordítását Jay L. Garfield fordítása alapján módosítottam – C. Gy.)

SPINOZA

Leibniznél láthattuk, hogy a világ konnektív szintézise lehet Isten által determinált szintézis is. Spinozánál ennek egy másik esetét találjuk. Az *Etika* szerint minden dolog Istenben van, és általa fogható fel, amennyiben Isten végtelen hatóképességének véges módosulása, e módosulás pedig más módosulások által determinált, melyek együttesen a természet rendjének konnektív szintézisét alkotják. Az alábbiakban elemzett fő mű, az *Etika* az Isten lényegéből szükségszerűen következő létezők elveit is deduktív módon, meghatározások, axiómák, tételek és azok egymásból következő bizonyításai által határozza meg.

A mű Isten fogalmának kifejtésével indul. Isten, avagy a szubsztancia az attribútumai által kifejeződő feltétlenül végtelen létező,⁷⁰⁴ vagy ami ugyanaz, végtelen hatóképesség (*potentia*), és így önmaga szabad oka.⁷⁰⁵ A szubsztancia egy és oszthatatlan, minden őbenne van, és őáltala meghatározottan fogható fel.⁷⁰⁶ A szubsztancia örök és végtelen lényegét végtelen sok attribútum fejezi ki, melyek közül értelmünk kettőt fog fel. Az egyik attribútum a kiterjedés, vagyis Isten kiterjedt dolog (*res extensa*),⁷⁰⁷ a másik attribútum a gondolkodás, vagyis Isten gondolkodó dolog (*res cogitans*).⁷⁰⁸ A gondolkodó dolog ideát alkot.⁷⁰⁹ A gondolkodó szubsztancia megalkotja saját

⁷⁰⁴ Spinoza: *Etika*, I. 6. definíció. (Magyarul: Ford. Szemere Samu, Boros Gábor. Osiris, Budapest, 1997.)

⁷⁰⁵ Uo. I. 34. bizonyítás, I. 17. 2. következtetett tétel.

⁷⁰⁶ Uo. I. 5., 12–15.

⁷⁰⁷ Uo. II. 2.

⁷⁰⁸ Uo. II. 1.

⁷⁰⁹ Uo. II. 3. definíció.

lényegének ideáját, valamint a lényegéből szükségszerűen következő dolgok ideáját.⁷¹⁰

A gondolkodó szubsztancia lényegéből szükségszerűen következő dolgok ideái, a gondolatok, olyan móduszok, amelyek a gondolkodó szubsztancia lényegét mint gondolkodóképességet (*cogitandi potentia*) meghatározott módon fejezik ki.⁷¹¹ A meghatározott gondolkodóképességet kifejező ideák tárgyai a testek, amelyek olyan móduszok, melyek a kiterjedt szubsztancia lényegét mint cselekvőképességet (*agendi potentia*) meghatározott módon fejezik ki.⁷¹² A meghatározott gondolkodóképességet kifejező ideák rendje és kapcsolata (*ordo et concatenatio*, ill. *ordo et connexio*) ugyanaz, mint a meghatározott cselekvőképességet kifejező testek rendje és kapcsolata. Vagyis a dolgok és az ideák ugyanabban a rendben és ugyanúgy kapcsolódva következnek a szubsztanciából. A különbség abban áll, hogy az első esetben a kiterjedés, míg a másodikban a gondolkodás attribútumából fejtjük ki a rendet és a kapcsolatot.⁷¹³ A móduszok rendje és kapcsolata azt fejezi ki, hogy Isten annyiban oka a véges móduszoknak, amennyiben az egy attribútumot kifejező móduszok egymást afficiálják és determinálják véges létezésre, azaz korlátozzák egymás hatóképességét – mind a testek, mind az ideák esetében.⁷¹⁴

Nézzük először a testeket, azaz Spinozának az *Etika* II. részében kifejtett fizikáját! Minden test természetét szubsztanciája és módosult alakja határozza meg, vagyis a végtelen hatóképesség és annak egy bizonyos módosulása. Minden test a kiterjedés attribútumát fejezi ki, illetve minden test vagy mozog, vagy nyugalomban van.⁷¹⁵ A testek szubsztanciájuk tekintetében nem különböznek, vagyis csakis mozgásuk és nyugalomuk tekintetében tehető közöttük különbség.⁷¹⁶ Ami a testeket individuálja, az az alak: minden test egyedinek mondható, amennyiben alakjuk, vagyis mozgásuk és nyugalomuk tekintetében különböznek egymástól.⁷¹⁷ Egy adott test egyediségének, vagyis mozgásának és nyugalomának oka más, őt körülvevő és alkotó testek

⁷¹⁰ Uo. II. 3. bizonyítás.

⁷¹¹ Uo. II. 21. bizonyítás.

⁷¹² Uo. II. 13.

⁷¹³ Uo. II. 7. tétel, bizonyítás, következtetett tétel és magyarázat; V. 1.

⁷¹⁴ Uo. I. 28., II. 9.

⁷¹⁵ Uo. II. 13., 2. segéd-tétel.

⁷¹⁶ Uo. II. 13., 1. segéd-tétel.

⁷¹⁷ Uo. II. 13., 3. segéd-tétel és bizonyítás.

mozgása és nyugalma, a természet pedig az egymást mozgásra és nyugalomra determináló testek rendje és kapcsolata. A természet minden része összefügg a többi részével.⁷¹⁸ Ha különböző testek mozgásukat egy meghatározott szabály szerint közösen alakítják ki és tartják fenn (ami nem jelenti azt, hogy ugyanazt a mozgást végzik), akkor azok egyetlen individuális testet alkotnak.⁷¹⁹ Vagyis a testet az őt alkotó testek egymással kommunikált mozgása individuálja. E testek leválhatnak és más testekkel is kapcsolatba léphetnek. Mindez addig nincs hatással az individuum természetére, amíg benne a közösen kialakított mozgás és nyugalom aránya továbbra is változatlan. Az individuum akkor is megőrzi természetét, ha az őt alkotó testek cserélődnek, együtt nagyobbá vagy kisebbé válnak, vagy közösen megváltoztatják irányukat, de egymással közölt mozgásuk és nyugalomuk aránya nem változik.⁷²⁰ Maga az egész természet is egyetlen individuumot, egyetlen végtelen individuumot alkot, vagyis ami a természetben állandó, az az egymáshoz kapcsolódó, egymást afficiáló testek mozgásának és nyugalmanak viszonya.⁷²¹ Noha a végtelen természetnek nincs alakja (az ugyanis csak véges és határolt testeknek lehet),⁷²² ő is a szubsztancia egy bizonyos módosulása, végtelen módusza. Ezt a végtelen móduoszt nevezzi Spinoza Schullerhez írt egyik levélben az egész világegyetem arculatának (*facies totius universi*).⁷²³ Ez az individuum tehát úgy gondolható el, mint a testek rendje és kapcsolata, mint *minden test meghatározott konnektív szintézise*.

Az idea a test ideája, illetve a test ideájának ideája stb. Ahogy tehát a testek, úgy az ideák is összetettek.⁷²⁴ A testek kapcsolódása az ideában affekcióként jelenik meg. Az affekció ideája egyaránt magába foglalja az afficiáló test és az afficiált test természetét, inkább ez utóbbit érvényesítve.⁷²⁵ Az afficiáló testet az emberi elme (*mens*) mindaddig jelenvalóként érzékeli, ameddig a testet nem éri olyan

⁷¹⁸ 32. levél. Spinoza Oldenburghoz. (Magyarul: Spinoza, Baruch: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1980.)

⁷¹⁹ Spinoza: *Etika*, II. 13., definíció.

⁷²⁰ Uo. II. 13., 4–6. segéd-tétel.

⁷²¹ Uo. II. 13. megjegyzés. 32. levél. Spinoza Oldenburghoz.

⁷²² 50. levél. Spinoza Jelleshez.

⁷²³ 64. levél. Spinoza Schullerhez.

⁷²⁴ Spinoza: *Etika*, II. 15.

⁷²⁵ Uo. II. 16. tétel, bizonyítás és 2. következtetett tétel.

affekció, amely kizárja annak a létezését.⁷²⁶ Mármost az emberi elme az ekképp létrejövő ideák kapcsolatait különböző módokon alkothatja meg. Ez pedig visszahat az affekciókra. Vagyis „aszerint, amint a gondolatok és a dolgok ideái elrendeződnek és összekapcsolódnak az elmében, pontosan úgy rendeződnek el és kapcsolódnak össze a test affekciói, vagyis a dolgok képei a testben”.⁷²⁷ Az elme tehát képes arra, hogy az affektus ideáját elválassza az őt afficiáló test ideájától és egy másik ideához kösse. Más szóval az elme képes affektusait egymással valamely rend szerint összekapcsolni. Épp az ideák közötti kapcsolatok megalkotása alapján tehető különbség az ismeret nemei (*generis cognitio*) között. Az ismeret három felsorolt neme az emberi elme számára egyszersmind a legfőbb erényhez, avagy boldogsághoz való eljutás fokozatait alkotja.

Az ismeret első nemében az ideák rendje és kapcsolata az affekciók rendje és kapcsolata szerint alakul.⁷²⁸ Az ideákat ekkor az emberi elme az emberi test affekciói szerint vonatkoztatja önmagára. Amint láttuk, az affekció ideája inkább az emberi test jelen állapotát jelzi, mintsem az őt afficiáló test természetét.⁷²⁹ Ez bizonytalan tapasztalati ismeretet eredményez, amelyben a dolgok zavaros módon, rend nélkül jelennek meg.⁷³⁰ Ez esetben a dolgoknak pusztán érzéki képzeleti képe (*imaginatio*) alakul ki az emberi elmében. E kép inadekvát, amennyiben nem mutatja fel a testek és ideáik valódi okait. Ugyanis a testek, beleértve az emberi testet is, végtelen sok olyan egymáshoz kapcsolódó testből épülnek fel, amelyek mozgásukat egymással kommunikálják, ezek adekvát megismerése pedig a véges elme számára az affekció szintjén nem lehetséges. Továbbá az affekció ideája nemcsak az afficiált, hanem az afficiáló testet is magában foglalja, amiről

⁷²⁶ Uo. II. 17. Az I. 11. második bizonyítása szerint „minden dologra meg kell tudnunk jelölni az okot vagy alapot, hogy miért léteznek, vagy miért nem léteznek”. A nem-létezésnek olyan oka kell legyen, ami megakadályozza, hogy a dolog létezzen, vagy megszünteti annak létezését. Az ok a testek egyetemes rendjéből következik. Vagyis egy test nem-létezésének okát azon létező testek rendje és kapcsolata adja, amely az adott pillanatban kizárja az illető test létezését. A nem-létezés ugyanolyan meghatározott, mint a létezés. Ilyen módon foglaltatnak benne a nem-létező módusok ideái Isten ideájában (uo. II. 8.), és ezáltal alkothatunk igaz ideát nem-létező móduszokról is (I. 8. 2. megjegyzés).

⁷²⁷ Uo. V. 1.

⁷²⁸ Uo. II. 18. megjegyzés.

⁷²⁹ Uo. IV. 1. magyarázat.

⁷³⁰ Uo. II. 40. 2. megjegyzés.

szintén nem alkothat az emberi elme adekvát ideát.⁷³¹ Voltaképp az affekcióról alkotott adekvát idea feltételezi a természet egész közös rendjének, *konnektív szintézisének ismeretét*, ami viszont csak Isten ideájában, avagy végtelen értelmében van meg.⁷³² Így viszont az affekcióknak az emberi elmére vonatkoztatott ideái „olyanok, mint az előtételek nélküli zárótételek”, vagyis zavarosak.⁷³³

Az emberi testre vonatkoztatott affekciók rendje és kapcsolata az emlékezet alapján alakul ki. Az emlékezet mechanizmusa a következő: Az észleleti kép egy külső testnek az emberi test lágy részeire sűrűn gyakorolt hatása által jön létre. E lágy rész megváltozott felületéről, mely megőrizte a test nyomát, a későbbi képek éppúgy verődnek vissza, mint amikor a külső test hatást gyakorolt rá.⁷³⁴ Az affekciók emlékezeten alapuló kapcsolódása egy asszociatív kapcsolat, amely azon alapul, hogy két dolog gyakran afficiálta ugyanazt a testet. Például egy ókori római gyakran hallotta a *pomus* szót, amikor gyümölcsöt is látott, ezért a kettőt összekapcsolta egymással. Ezek a kapcsolatok nem alkotnak egy közös rendet. A katona a ló képét a lovas és a háború képével kapcsolja össze, míg a paraszt az eke és a szántóföld képével. Az affekciók rendje és kapcsolata esetleges, minden embernél más, és egy ember esetében is változó.⁷³⁵

Mivel az anyag különbözőképpen afficiált, a képzelet (*imaginatio*) részeket különít el benne. A mennyiséget elvontan, felszínesen fogja fel, végesnek, oszthatónak és részekből állónak képzelet, a móduszokat pedig egymástól valóságosan elválasztott testekként és ideákként, főként, ha úgy tűnik számára, hogy természetük különbözik egymástól. *A mennyiségi elválasztások a természetben a képzelet szüleményei.* Az értelem (*intellectus*) ellenben mindezt egyetlen, végtelen és oszthatatlan szubsztanciaként érti meg.⁷³⁶ Vagyis a képzelet elvonatkoztat a szubsztanciától, és arra, ami valójában rész, egészként tekint.⁷³⁷ Az értelem számára viszont a létezők pusztán modálisan és

⁷³¹ Uo. II. 24–25.

⁷³² Uo. II. 30. bizonyítás, II. 3–4. Lásd még 32. levél. Spinoza Oldenburghoz. Isten ideája, avagy a végtelen értelem a gondolkodás attribútumában kifejezett közvetlen végtelen módusz (szemben a kiterjedés attribútumában kifejezett közvetlen végtelen módusszal, a mozgással és nyugalommal). Lásd *Etika*, I. 21. bizonyítás, illetve 64. levél. Spinoza Schullerhez.

⁷³³ Spinoza: *Etika*, II. 28. bizonyítás.

⁷³⁴ Uo. II. 17. következtetett tétel bizonyítása.

⁷³⁵ Uo. II. 18. megjegyzés.

⁷³⁶ Uo. I. 15. megjegyzés. Vö. 12. levél. Spinoza Meyerhez.

⁷³⁷ 32. levél. Spinoza Oldenburghoz.

nem reálisan különböznek, azaz ugyanazt a szubsztanciát fejezik ki a maguk módján. Erre a szemléletre az ismeret második neme jut el.

Az ismeret második neme a minden testben és minden ideában fellelt közös fogalmakra (*notiones communes*) irányul. A közös fogalmak nem képzeleti képek, hanem a dolgok közös tulajdonságainak ideái, amelyeket az ész (*ratio*) ismer meg.⁷³⁸ A közös fogalmak nem is transzcendentálék (*termini transcendentales*, pl. létező, dolog, valami) vagy egyetemes fogalmak (*universales*, pl. ember, ló, kutya). E két utóbbi úgy jön létre, hogy amikor a test már nem képes a képek túl nagy számát elkülönítetten felfogni, és azok zavarossá válnak, akkor azokat az elme egyetlen tulajdonságban foglalja össze, és ezt jelöli az adott fogalommal. Márpedig ezt a fogalmat mindenki saját affekcióinak, azok gyakoriságának megfelelően alkotja meg.⁷³⁹ Az egyetemes fogalmakat az elme azután mintaképpül használja az adott nembe tartozó dolgok esetében. A dolgok annyiban tűnnek tökéletlennek, amennyiben nem felelnek meg e mintaképnek, vagyis természetüket tekintve privációt, megfosztottságot jeleznek.⁷⁴⁰ Például ha az ember egyetemes fogalmát felruházzuk a látás képességével, akkor a vak ember tökéletlenséget fejez ki. A tökéletlenség, a priváció gondolata pusztán a dolgok összehasonlításából ered, és valójában csak negáció, azaz olyasmi, ami nem tartozik hozzá a dolog természetéhez.⁷⁴¹ A közös fogalmak viszont nem mintaképek, hanem a dolgok közös tulajdonságait fejezik ki, amelyek tekintetében minden dolog a tökéletesség, avagy a hatóképeség egy bizonyos fokával rendelkezik.⁷⁴² Ilyen közös fogalmak a testek esetében a kiterjedés, a mozgás és a nyugalom. A közös fogalmak megértése minden időbeli vonatkozás nélkül, az örökkévalóság szemszögéből történik, és a fogalmak Isten örök és végtelen lényegének ismeretét nyújtják.⁷⁴³ A közös fogalmak ismeretének a feltétele ugyanakkor az emberi test találkozása minél több más testtel, vagyis minél többféle affekció

⁷³⁸ Spinoza: *Etika*, II. 40. 2. megjegyzés.

⁷³⁹ Uo. II. 40. 1. megjegyzés.

⁷⁴⁰ Uo. IV. előszó.

⁷⁴¹ 21. levél. Spinoza Bylenbergh-hez.

⁷⁴² 19. levél. Spinoza Bylenbergh-hez. Fontos tehát a különbségtétel „egyetemes” és „közös” között. Az „egyetemes” valójában valamely különös önkényes általánosság tétele és más különösek alárendelése. Ellenben a „közös” a dolgokban valóban közös tulajdonság kifejezése.

⁷⁴³ Spinoza: *Etika*, II. 44. 2. következtetett tétel bizonyítása, II. 46. bizonyítás.

tapasztalása.⁷⁴⁴ Ám szemben a képzelettel, amelynek fókuszában az affektusok olyan rendje és kapcsolata áll, amely minden emberben, sőt még egy emberben is időről időre különböző, az ész azt ragadja meg, ami közös bennük. Következésképp az emberek természete épp annyiban közös, amennyiben az ész vezetése szerint élnek. Közös javukat az adekvát megismerés, az ideáknak az értelem szerinti közös rendje és kapcsolata képezi, amely egy szükségszerű kapcsolat.⁷⁴⁵

Az ismeret harmadik neme Istennek mint az egyedi dolgok (*res singulares*) lényegének adekvát ismeretét jelenti. Ezzel az ismerettel az értelem (*intellectus*) rendelkezik. Ezt nevezi Spinoza intuitív tudománynak (*scientia intuitiva*).⁷⁴⁶ Isten mint lényeg nem lehet képzelet tárgya. Itt a képzelet még csak kiindulópont sem lehet, mint a közös fogalmak megalkotása esetében.⁷⁴⁷ Az egyedi dolog lényege nem a közös fogalom, hisz azt más dolgok is tartalmazzák.⁷⁴⁸ Az egyedi dolog lényege nem más, mint az a végtelen hatóképesség, aminek a dolog a véges módosulása, és ami által fennmarad létezésében (noha létezésének adott módjára más egyes dolgok determinálják).⁷⁴⁹ A szubsztancia mint az attribútumai által kifejeződő feltétlenül végtelen létező (ahogy az az 1. rész 6. definíciójában szerepel) az ismeret harmadik neme által a módusz örök és végtelen lényegeként fejeződik ki.

Az adekvát idea olyan idea, amely kifejezi saját okát. A legfőbb erényre törekvő elme feladata az ideák összekapcsolása olyan módon, hogy saját okaikat fejezzék ki. Ahogy az inadekvát idea az ismeret első neméből származott, az adekvát idea az ismeretnek a második és harmadik neméből jön létre. Vagyis az adekvát idea a szubsztancia örök és végtelen lényegéből a móduszok közös fogalmai alapján következő idea (az ismeret második neme), illetve a szubsztancia lényegét kifejező módusz örök és végtelen lényegének ideája (az ismeret

⁷⁴⁴ Uo. II. 39. következtetett tétel.

⁷⁴⁵ Uo. IV. 33, 35–36.

⁷⁴⁶ Uo. II. 40. 2. megjegyzés; V. 24–29.

⁷⁴⁷ Spinoza az ismeretek harmadik nemének megalkotása kapcsán írja: „Hogy azonban az embereknek Istenről nincsen ugyanolyan világos ismeretük, mint a közös fogalmakról, az onnan van, hogy Istent nem tudják elképzelni, mint a testeket, s hogy az Isten nevet oly dolgok képeivel kötötték össze, amelyeket látni szoktak.” Uo. II. 47. megjegyzés.

⁷⁴⁸ „Az, ami minden dologban közös, s ami egyformán megvan úgy a részben, mint az egészben, nem lényege semmilyen egyedi dolognak.” Uo. II. 37.

⁷⁴⁹ Uo. II. 45. megjegyzés.

ret harmadik neme).⁷⁵⁰ Az idea tehát annyiban adekvát, amennyiben Istenre vezetjük vissza – és nem csupán akkor az, ha minden részét felfogjuk, ami a véges elme számára lehetetlen.⁷⁵¹

Az inadekvát ideából szenvedély (*passio*), passzív affektus származik, amely kétféle lehet. Amennyiben az affektus a módusz fennmaradása szempontjából hasznos, és megőrzi a test részeinek arányviszonyait, annyiban növeli vagy elősegíti a cselekvőképességet és a gondolkodóképességet, és az öröm affektusát okozza. Amennyiben viszont az affektus a módusz fennmaradása szempontjából ártalmas, és változást idéz elő a test részeinek arányviszonyaiban, annyiban csökkenti vagy gátolja a cselekvőképességet és gondolkodóképességet, és a szomorúság affektusát okozza.⁷⁵² Viszont az elme képes arra, hogy az affektus ideáját elválassza inadekvát okának ideájától (vagyis annak ideájától, ami csak részben oka az affektusnak) és a teljes adekvát ok ideájához kapcsolja, vagyis az elmére vonatkoztatott, elképzelt affektust az értelem által megismert affektusra cserélje. Ekkor az inadekvát ok iránt érzett szenvedély is megsemmisül.⁷⁵³ Más szóval az elme képes arra, hogy az emberi testre vonatkozott affekciók rendjét és kapcsolatát az ideáknak az értelem rendje szerinti kapcsolatára váltsa fel, amely azokat Istenre vezeti vissza, és amely minden emberben azonos.⁷⁵⁴ Az adekvát idea a módusz

⁷⁵⁰ Uo. II. 40. 2. magyarázat. Az ismeret e nemei a véges értelem lépéseit jelentik az Isten adekvát megértése felé vezető úton. Ezt azért érdemes kihangsúlyozni, mert Spinoza beszél végtelen értelemről is, amely szintén a létrehozott természethez, a *natura naturatá*hoz tartozik, azaz a gondolkodás bizonyos módusza, ti. végtelen módusza (uo. I. 31.). Az ismeret harmadik neme tehát a véges módusra, az abban kifejeződő végtelen lényegre vonatkozik.

⁷⁵¹ „Ha Ön véleményemet tudakolja abban a kérdésben, *hogyan ismerjük meg, hogy a természet minden egyes része egyezik a maga egészével és összefügg a többi részszel*, ezt úgy fogom fel, hogy Ön azt kérdezi, mily alapon vagyunk meggyőződve arról, hogy a természet minden egyes része egyezik a maga egészével és összefügg a többiekkel. Mert hogy valójában hogyan függnek össze, s minden egyes rész hogyan egyezik a maga egészével, azt [...] nem tudom, mert ennek tudásához szükség volna az egész természetnek és valamennyi részének ismeretére.” 32. levél. Spinoza Oldenburghoz.

⁷⁵² Spinoza: *Etika*, IV. 8. tétel és bizonyítás, IV. 39.

⁷⁵³ Uo. V. 1–3.

⁷⁵⁴ Uo. II. 18. megjegyzés. Ezen a ponton érezhető erős párhuzam Spinoza és a sztoa etikája között. A sztoikus rendszer (amelynek a kidolgozása feltehetőleg legnagyobb mértékben Khrüszipposznak köszönhető) a következő alapfogalmakból épül fel. A kozmosz két princípiuma az aktív, irányító Logosz és a passzív, bármivé alakulni képes anyag. A Logosz tüzes leheletként (*pneuma*) áthatja és elrende-

zi a kozmosz egészét, általa minden dolog egymással oksági összefüggésben van, kapcsolódik egymáshoz (*szümpatheia*), és eseményeik egy szükségszerű láncolatot alkotnak (*eiromené*). A Logosz egyszersmind Fátum (*heimarmené*). A kozmosz egyetlen élőlény, melynek vezérlő lelke a Logosz. Ennek a léleknek a részei az anyagba csiralogoszként, *logosz szpermatikoszként* kerülnek, és különböző módokon fejlődnek ki, megadva az adott test szubsztanciájának a maga minőségét. Fokozatos módon az élettelen testekben összetartó erőként, a növényekben a növekedés képességeként, az állatokban észlelő- és mozgóképességgént, az emberben pedig gondolkodóképességként bontakoznak ki. Ez utóbbiban jelenik meg a Logosz tulajdonképpen önmagaként, irányító eszként. A kialakuló test természetének alapja az *oikeiósizisz*, az elsajátítás, az önmagára vonatkoztatás, vagyis az a készletés, hogy a számára megfelelő felé közeledjen, és a számára ártalmastól meneküljön – ez az ösztön. Az emberi testben azonban a gondolkodóképesség kialakulásával (ami 14 éves korra tehető) a helyzet megváltozik. Hogy a kozmikus természetet az isteni Logosz irányítja, úgy az emberi mikrokozmosz, a lélek irányítójává is a logosz válik. (A lélek is testi, a Logosz tüzes *pneumájából* való és feszültségi állapota (összehúzódása vagy kiterjeszkedése) szerint eleme az anyagi kozmosz kauzális láncának. Részai az öt érzék, a beszéd, a szaporodóképesség, valamint a vezérlő lélekrész, a *hégemonikon*.) Amiképp a kozmikus *hégemonikon* az anyagot összetartó és rendező erő, úgy a lélek *hégemonikonja* a képzetek (*phantaszia*) összetartó és rendező ereje. Ennek mércéje a Logosz törvénye, amely a kozmosz harmóniáját biztosítja, és amelyet a vezérlő lélekrész erkölcsi jóként sajátít el (ez elsődlegesen a négy kardinális erény). A cél a Logosz törvényének megvalósítása a képzetek között is. A vezérlő lélekrész célja tehát nem pusztán saját természetével, hanem az egyetemes természettel összhangban (*homológia*) lévő élet. Így viszont a racionális *oikeiósizisz* szembekerül az ösztönös *oikeiósizisszal*, az érzéki képzetek alapján kialakuló törekvések vagy háritások szembekerülnek a *hégemonikon* által önmagában jónak ítélt törekvésekkel és háritásokkal, vagyis a megragadó képzetek (*kataléptikén phantaszian*) szilárd, konzisztens rendszerével. (Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. VII.85–89, 134–157. Ford. Joó Mária; Aulus Gellius: *Noctes atticae*, 12.5.7–10. Ford. Barcza József, Soós József; Cicero: *De finibus bonorum et malorum*, 3.6. Ford. Némety Géza. In: *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat, Budapest, 1983, 109–110, 130–132, 151–161.) A *hégemonikon* eszköze e konfliktusban az ítéletként jelentkező képzetek jóváhagyása (*szünkatatheszisz*), illetve a jóváhagyás megvonása. (A sztoikus logika elsősorban a kauzális viszonyt kifejező feltételes következtetésekkel foglalkozik – azaz ítéletek helyes összekapcsolásával.) Khrüszipposz szerint a jóváhagyásnak két oka van. A járulékos vagy mellékok az a képzet, ami nélkül nem jöhet létre jóváhagyás. A tökéletes vagy főok pedig a lélek természete, amelyből szükségszerűen következik a jóváhagyás. (Cicero: *De fato*, 18.41–19.45. Ford. Szekeres Csilla. Európa, Budapest, 1992, 35–39.; Aulus Gellius, 7.2.6–13. In: *Sztoikus etikai antológia*, 104–105.) A képzetek kétféle jóváhagyása között tehetünk különbséget. Az egyik a vélekedésből eredő képzetek hibás vagy gyenge jóváhagyása. Ennek eredménye a szenvedély (*pathosz*: a törekvő vágy és a háritó félelem, valamint az ezek jóváhagyása révén kialakuló gyönyör, illetve fájdalom, aszerint hogy az eredmény a test természetének megfelelő vagy azzal ellentétes).

cselekvőképességéből és gondolkodóképességéből, nem pedig külső testekből következnek, vagyis az adekvát ideából szükségszerűen cselekvés származik, amely minden esetben növeli vagy elősegíti a cselekvőképességet és a gondolkodóképességet, és ezzel az öröm affektusát okozza.⁷⁵⁵ Az ismeret harmadik neme által az adekvát idea a testet és annak ideáját mint a szubsztancia örök és végtelen lényegét kifejező dolgot jeleníti meg. A gondolkodóképesség így a legfőbb tökéletességre megy át, azaz a legfőbb örömet okozza.⁷⁵⁶

Az ismeret nemei közötti alapvető különbség a szeretet kétféle fogalma segítségével világítható meg. A szeretet fogalmát Spinoza az *Etika* harmadik könyvében vezeti be, a következőképpen definiálva: A szeretet (*amor*) „öröm, amelyet egy külső ok ideája [idea causae externae] kísér”.⁷⁵⁷ Figyeljünk fel arra, hogy a meghatározás felmerülésének és alkalmazásának kontextusa a harmadik könyvben az affektusok elképzelésének, vagyis képzeleti képek alkotásának módozatai, amely a megismerés első nemébe tartozik! Az elképzelt affektus, „amelyet az elme szenvedélyének mondunk, zavaros idea, amellyel az elme testének vagy teste valamely részének a korábbinál nagyobb vagy kisebb részét állítja, s amelynek adottsága az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint

A jóváhagyás másik típusa a Logosz alapján elrendezett megragadó képzetek jóváhagyása. Ennek eredménye a bölcsesség, valamint az érzelemmentesség (*apatheia*), illetve a jó érzelmek (*eupatheia*: a törekvő jóakarát és a hártó óvatosság, valamint az ezek jóváhagyása nyomán létrejövő öröm – a fájdalomnak a jó érzelmek közt nincs párja, hisz az egyetemes természettel semmi nem lehet ellentétes). (Diogenész Laertiosz, 7.110–117.; Sztobaiosz: *Eclogae*, 2.88–92. Ford. Steiger Kornél. In: *Sztoikus etikai antológia*, 141–144, 210–214.) Mivel az erkölcsi jó természettől való és nem konvencionális, az minden érényes ember közös tulajdonsága, akik között ezért a jóra vonatkozó tudomány tekintetében egyetértés van. (Sztobaiosz, 2.93–94. In: i. m. 215–216.) Epiktétosznál a lélek terápiája során először is a vélekedésből származó képzeteket el kell választani az őket kiváltó eseménytől (meg kell tőlük vonni a jóváhagyást), majd helyettesíteni kell megragadó képzetekkel. Így a késztetések és cselekvések már nem az előbbiekből, hanem az utóbbiakból erednek. (Epiktétosz: *Kézikönyvecske*, 2.2. Lásd erről Steiger Kornél: A sztoikus etika és Epiktétosz lélekterápiája. In: *Epiktétosz összes művei*. Gondolat, Budapest, 2014, 323–352.) Az anyagi kozmosznak az isteni *hégemonikon* által meghatározott konnektív szintézise az a törvény, amelyhez az emberi hégemonikonnak képzeleti rendjét és kapcsolatát igazítani kell.

⁷⁵⁵ Spinoza: *Etika*, III. 3. definíció; III. 1.; III. 11. magyarázat.

⁷⁵⁶ Uo. V. 27. bizonyítás, V. 36. bizonyítás.

⁷⁵⁷ Uo. III. 13. megjegyzés.

a másikra”.⁷⁵⁸ A szeretet mint elképzelt affektus tárgyára oly módon irányul, hogy egyúttal azt másokkal szemben kiemeli és elhatárolja. Mivel azonban a szerető tárgya folyamatosan kapcsolatban van más létezőkkel, az általuk őt ért örömteli vagy szomorú affektusok elképzélése elkerülhetetlenül a szeretőben is az öröm és a szomorúság, és külső okai szerint a szeretet és a gyűlölet affektusainak különféle kombinációihoz vezet.⁷⁵⁹ Például a féltékenység esetében annak elképzeléséről van szó, hogy mivel a szeretett lény ugyanolyan vagy szorosabb baráti kötelékkel fűz magához egy harmadikat, mint amellyel a szerető őt fűzi kizárólagosan magához, és így a szeretett lény örömét már nem a szerető, hanem a harmadik képe kíséri, ezért a szerető szomorúságot és annak külső oka, a szeretett lény iránt gyűlöletet fog érezni, a harmadik iránt pedig irigységet.⁷⁶⁰

Ezzel szemben az értelmi szeretet nem az ismeret első, hanem annak harmadik neméből ered. Ez pedig nem a minket afficiáló tárgy elképzelésén alapul, hanem önmagunk lényegének mint Isten végtelen hatóképességét véges módon kifejező módusznak a megértésén. Istent mint létezésünk okát nem a jelenben afficiáló erőként *képzeld el*, hanem örökkévalóként *értjük meg*. Isten értelmi szeretete (*amor Dei intellectualis*) az ismeret olyan öröme, melyet Isten ideája mint ok kísér.⁷⁶¹ Látható, hogy Spinoza az értelmi szeretet esetén is a harmadik könyv meghatározását használja, miszerint a szeretet olyan öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér. Csakhogy az értelem számára megmutatkozó Isten aligha nevezhető külső oknak, mivel „minden, ami van, Istenben van”, azaz „Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka [*causa immanens, non vero transiens*]”.⁷⁶² Ha tehát el akarjuk kerülni a szeretet két fogalmának összemosisából

⁷⁵⁸ Uo. III. Az affektusok általános definíciója.

⁷⁵⁹ Uo. III. 21., 22. „[A]z érzéki szerelem (*amor praeterea meretricius*), azaz a nemzés vágya, amelyet a külső alak gerjeszt, s általában minden szeretet, amelynek más oka van, mint a lélek szabadsága, könnyen gyűlöletbe megy át, hacsak nem, ami még rosszabb, az óriultság egy neme, s ekkor inkább táplálja a viszály, mint az egyetértés.” IV. 19. főtétel.

⁷⁶⁰ Uo. III. 35.

⁷⁶¹ Uo. V. 32., következtetett tétel. Isten ideája itt *genetivus objectivus* (szemben a I. 21. bizonyításával, ahol Spinoza a kifejezést *genetivus subjectivus*ként használja).

⁷⁶² Uo. I. 15., 18. A harmadik könyv 30. tételének magyarázatában a megelégedettség és a megbánás kapcsán Spinoza beszél belső okról (*causa interna*), ámde világos, hogy ez esetben nem önmagam adekvát módon megértett lényegeről, hanem egy elképzelt affektust kísérő zavaros ideáról van szó. Az V. rész 27. és 32. tételében a megelégedettséget Spinoza már az ismeret harmadik neméből

adódó ellentmondást, az értelmi szeretetre a következő meghatározást kell adnunk: olyan öröm, amelyet Istennek mint *immanens* oknak az ideája kísér. Az ismeret harmadik neme azt a belátást nyújtja, hogy az adekvát ismeretből szükségképpen szeretet, méghozzá értelmi szeretet ered, hogy önmagam lényegének adekvát ismerete és szeretete egymást feltételezik. E megértés egyrészt az ember önnön lényegére mint Isten kifejeződésére vonatkozó megértése, másrészt Isten – az immanens ok – értelmi szeretete, harmadrészt pedig más emberek iránti szeretet, akik szükségképpen ugyanazt a lényegét fejezik ki.⁷⁶³ Csak a módusz és a szubsztancia e viszonyának megismerésében jelenik meg az adekvát, mert megszüntethetetlen szeretet: Isten értelmi szeretete.

Miért megszüntethetetlen az értelmi szeretet? Szemben a szeretettel mint elképzelt affektussal, az értelmi szeretet nem szenvedély, hanem cselekvés, magának a végtelen és örökkévaló hatóképességnek az állítása. Ebből következően ennek a szeretetnek nincs ellentéte, mely azt megszüntethetné, mert maga a létezés nem más, mint a hatóképesség afirmációja.⁷⁶⁴ Ezzel szemben, mint láthattuk, a szeretet szenvedélyének, a „közönséges szeretetnek” (*communi amore*)⁷⁶⁵ van olyan ellentéte, amely azt megszüntetheti, mégpedig a gyűlölet, és ez az ellentét elkerülhetetlenül színre is lép az affektusok játékában. Mivel Isten értelmi szeretete minden szenvedélytől mentes cselekvés, és mivel a gyűlölet csak a szenvedélyként értett szeretet ellentétéként lép elő, azaz szintén szenvedélyként, „senki sem képes gyűlölni Istent”.⁷⁶⁶ Ezért van az, hogy az értelmi szeretet képes bármely szenvedélyt, akár szomorút, akár örömtelit megszüntetni.⁷⁶⁷ E terápia folyamata a következőképpen zajlik le. Az ismeret első neméből származó ideát, az affektus passzív ideáját nem az azt okozó külső tárgy inadekvát ideájához, hanem az egymással érintkező móduszok közös fogalmai által kialakított adekvát ideához kötjük.⁷⁶⁸ Ezáltal testünk affekcióit az értelemnek megfelelő rend szerint kapcsoljuk össze, vagyis egy olyan rend szerint, amely azokat Isten ideájára

eredeztetni, ám a 32. tételben explicit módon különbséget tesz a megelégedettség, vagyis önmagunknak az örömet kísérő ideája, illetve Isten ideája mint ok között.

⁷⁶³ Uo. V. 36. következtetett tétel.

⁷⁶⁴ Uo. V. 20. megjegyzés; V. 37.

⁷⁶⁵ Uo. V. 20. megjegyzés.

⁷⁶⁶ Uo. V. 18.

⁷⁶⁷ Uo. V. 3., 4., 15., 16.

⁷⁶⁸ Uo. V. 2.

vezeti vissza.⁷⁶⁹ Ezzel eljutunk az ismeret második neméhez. Ez szükségképp örömet okoz, mert saját gondolkodóképességünket ismerjük meg általa. Amennyiben mármost az adekvát ideát egyrészt Isten örök és végtelen lényegének, avagy hatóképességének kifejezéseként ismerem meg, másrészt saját lényegem ideájaként, annyiban eljutottam az ismeret harmadik neméhez, a végtelennek a véges létezőben való kifejeződéséhez, a végtelen által magában foglalt végesnek a megértéséhez. Ez a szeretetnek és az örömnél egy olyan szilárd, megszüntethetetlen affektusát eredményezi, amely kiszorítja az eredeti szenvedély esetleges és ezért megszüntethető affektusát. Például féltékenységet, és így gyűlöletet érzek egy másik ember iránt, ami szomorúságot okoz. Azonban a minden emberben közös affektusok (öröm, szomorúság, szeretet, gyűlölet stb.) rendje alapján képes vagyok megérteni azt, hogy szomorúságom szenvedély, inadekvát idea, minthogy külső okból következik. Továbbá a közös fogalmak alapján belátom a természet konnektív rendjének szükségszerűségét és benne jelen helyzetem szükségszerűségét is.⁷⁷⁰ Maga ez a megértés már adekvát, cselekvés, az elmém gondolkodóképességének következménye. Ezután intuitív módon belátom, hogy elmém gondolkodóképessége a gondolkodás attribútumában kifejeződő olyan hatóképesség, amely egyszerre fejezi ki Isten örök és végtelen lényegét és az én módosult véges lényegemet. Mindez a gondolkodóképesség aktivitásából fakadó örömmel és ennek immanens oka, Isten iránti szeretettel jár együtt. E szeretet, minthogy semmi nem szüntetheti meg, lévén nincs ellentéte, erősebb, mint az előbbi gyűlölet, amelyet ellentéte – a szeretet – megsemmisíthet, és meg is semmisít.

A szeretet két formája között egy további fontos különbség is megállapítható. A féltékenység esetében azt láthattuk, hogy ha a szenvedélyes szeretet tárgya egy harmadik félhez hasonló módon vagy még jobban kötődik, akkor gyűlölet tárgyává válik, míg a harmadik fél irigység tárgyává. A szenvedélyes szeretet tárgya nem válhat közös szeretet tárgyává, vagyis az affektív szeretet másokat kizáró, exkluzív. Ezzel szemben az Isten iránti értelmi szeretet „annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal

⁷⁶⁹ Uo. V. 39. bizonyítás.

⁷⁷⁰ Az a szomorúság, melyet valaminek az elvesztése felett érzünk, tehát már azért is megenyhül, hogy belátjuk, semmiképp sem menthettük volna meg. Uo. V. 6. megjegyzés.

a kötelékével kapcsolódik Istenhez”. „S ezért nem szennyezheti be sem az irigység affektusa, sem a féltékenysége...”⁷⁷¹ Mivel a szubsztanciát a móduszok egyéni lényege alapján megismerő értelmi szeretet Istent nemcsak saját létezésének, hanem minden létezőnek az immanens okaként fogja fel, Istent nem képes másokat kizáró módon szeretni. Az értelmi szeretet nem lehet exkluzív, csakis inkluzív. Ez abból is belátható, hogy míg a szenvedélyes szeretetben működő képzelet a létezőket felosztja és végesként elhatárolja, az elhatárolást pedig valóságosnak tekinti, addig az értelem a „végtelen, egyetlen, oszthatatlan szubsztanciára” irányul, és a benne kifejeződő létezőket csak modálisan, nem pedig reálisan választja el.⁷⁷²

A „közös” fogalma nemcsak az ismeret második, hanem harmadik nemének esetében is alapvető jelentőségű. Láthattuk, hogy az ismeret második neme a móduszok közös fogalmainak megismerését jelenti. Viszont a harmadik nem esetében nem egy közös fogalom megismeréséről van szó, mivel a közös fogalom általánossága nem képezheti egy létező egyedi lényegét.⁷⁷³ Amiről ezzel szemben itt szó van, az mindenki „legfőbb java”, mely az értelem megjavításáról szóló *Tanulmány* első mondata szerint „közössé teheti önmagát” (*sui communicabile est*).⁷⁷⁴ Az *Etika* szerint e legfőbb jón alapuló közösséget nem egy közös fogalomból, hanem az elme lényegéből vezetjük le, abból a gondolkodóképességből, amely magában foglalja egyrészt Isten lényegének mint végtelen hatóképességnek az ismeretét, másrészt önmagának mint a végtelen hatóképesség módosult kifejeződésének ismeretét. Ez minden elme lényege, ezért e „közös jóban” osztozom másokkal, amennyiben ők is megismerik azt, vagyis a velem való közösségüket Istenben.⁷⁷⁵ Mivel pedig számomra az a leghasznosabb, ha olyasmivel találkozom, ami természetemnek megfelel, és mivel az emberek természete akkor felel meg egymásnak, ha az ész vezetése szerint élnek, minél inkább megismerem eszem által Istent, annál inkább arra törekszem, hogy más emberek is megismerjék Őt.⁷⁷⁶ E törekvés által az emberek egyszerre valósítják

⁷⁷¹ Uo. V. 20., bizonyítás.

⁷⁷² Uo. I. 15. megjegyzés.

⁷⁷³ Uo. II. 37.

⁷⁷⁴ Erre a kifejezésre, mely gyakran a fordításokban (így a magyar fordításban is) eltűnik, Boros Gábor hívja fel a figyelmet. Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz, Budapest, 1997, 168.

⁷⁷⁵ Spinoza: *Etika*, IV. 36., megjegyzés.

⁷⁷⁶ Uo. IV. 35. 1. következtetettétel, 37. bizonyítás.

meg saját hatóképességüket és segítik elő mások hatóképesség-maximalizálását. Ugyanakkor az elme legfőbb törekvése a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti megértése.⁷⁷⁷ Ha tehát valaki eljutott az ismeret harmadik neméhez, ez azt jelenti: arra törekszik, hogy mások is eljussanak oda, és részesüljenek *Isten értelmi szeretetének konnektív közösségében*. Ez azért lehetséges, mert a szeretet nem exkluzív, oka nem az esetleges szenvedély, amely különös tárgyat igyekezne egyetemes módon érvényre juttatni, ám e tárgy mégis újra és újra különösként lepleződné le, és amely így mások előtt gyűlöletessé tenné őt.⁷⁷⁸ Az értelmi szeretet oka az a végtelen hatóképesség, amely minden individuum módosult hatóképességében fejeződik ki, ezért az ebből eredő szeretet csak inkluzív lehet. Az ismeret harmadik nemén, avagy Isten értelmi szeretetén alapuló közösségnek szükségképp nincs elvi korlátja, csakis (potenciálisan vagy aktuálisan) egyetemes közösségként gondolható el. Az *Etikában* az ismeret második neme juttatott el a közös fogalmak mentén az univerzális közösség gondolatához, de a harmadik nem az, amely az univerzális közösséget a szinguláris örömmel szükségképp összekapcsoltan érti meg.⁷⁷⁹ Ez a megértés önmaga immanens okának szeretetében jut kifejezésre.

Az elme testének egyedi lényegét az ismeret harmadik nemében az örökkévalóság szemszögéből, *sub specie aeternitatis* érti meg, vagyis úgy, hogy az Istenben van.⁷⁸⁰ Az elme maga annyiban pusztuló és időbeli, amennyiben képzeletként a test jelenlétére vonatkoztatott affekcióit foglalja magában. Ellenben annyiban örökkévaló és időtlen, amennyiben értelemként a közös fogalmak alapján felfogott dolgokat, illetve a test egyedi lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki.⁷⁸¹ A test egyedi lényegének ismerete nem azt jelenti, hogy a módusz megismeri a test és ideája minden részét a maga viszonyában és egészében, úgy, ahogy azt Isten megismeri, hanem azt, hogy a móduszra Isten hatóképességének módosulásaként tekint, ahogy az Istenben örökkévalóan meghatározott. Az elme az ismeret harmadik

⁷⁷⁷ Uo. V. 25.

⁷⁷⁸ Uo. IV. 37. 1. megjegyzés.

⁷⁷⁹ Uo. V. 36. megjegyzés.

⁷⁸⁰ Uo. V. 29., 30. Nem pedig: ahogy az Istenben van.

⁷⁸¹ Uo. V. 23. megjegyzés, V. 29. bizonyítás, 40. következtetett tétel. A 23. tétel megjegyzésében Spinoza azt írja, hogy a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből magába foglaló elme érzékeli (pertinet), hogy örökkévaló, vagyis hogy létezése nem határozható meg az idő által, nem magyarázható a tartam által.

nemében ismeri meg testének és önmagának lényegét örökkévalóként, azaz Istenben és Isten által felfogva.⁷⁸² Ennyiben valóban azzal az örök ideával rendelkezik, amellyel Isten. Amennyiben tehát az idea, amellyel a módusz rendelkezik, Isten szeretetével jár együtt, maga Isten rendelkezik Isten szeretetének ideájával: a módusz Isten iránt érzett értelmi szeretetével Istennek a móduszain keresztül kifejeződő, önmaga iránti szeretetét valósítja meg – ez pedig egyszersmind az Isten lényegét kifejező móduszok iránti szeretetet jelenti. A módusz Isten iránti értelmi szeretete része Isten önmaga iránti végtelen szeretetének. „Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következésképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz.”⁷⁸³ Istennek az önmaga és a móduszok iránti szeretete csak a harmadik nemből válik érthetővé. Az ismeret első neméből származó passzív affektív szeretetet nem tudjuk Istenhez kapcsolni. Az ismeret második neme szerint levezetett közös fogalmak még mindig szenvedélyekből származnak. Ennek alapján a szubsztancia oly módon mutatkozik meg, mint amelyet semmilyen öröm vagy szomorúság nem afficiálhat, és amely épp ezért nem is szerethet. Az ismeret második nemében az Isten ideája által kísért örömet, vagyis az Isten iránti szeretetet nem kíséri Isten szeretete.⁷⁸⁴ Csak a módusz egyedi lényegének megértése felől tárulhat fel az önmagát és móduszait végtelen értelmi szeretettel szerető Isten. Az ismeret harmadik neme a módusz tartamos létezésével szemben annak örök, időtlen lényegének megismerését jelenti, vagyis az elmének az örök életben való bennfoglaltságát és ezzel a mást kizárólagos módon önmagára vonatkoztató, végességekhez kötött és félelemben élt élettől való megszabadulást. Isten értelmi szeretete egyszersmind a halálfélelem csökkenését, illetve megszűnését eredményezi.⁷⁸⁵

A probléma az emberi szolgaság, a szenvedélyeknek való alávettség, a „tehetetlenség az affektusok mérséklésében és megfékezés-

⁷⁸² Uo. V. 30.

⁷⁸³ Spinoza: *Etika*, V. 36., következtetett tétel.

⁷⁸⁴ Uo. V. 17. bizonyítás és következtetett tétel. Látható, hogy a bizonyítás az első két részre hivatkozik. Deleuze szerint az *Etika* az V. könyv 21. tételéig az ismeret második nemének a közös fogalmakon alapuló útját követi. Lásd erről, valamint az Isten szeretetének két fogalma közötti különbségtételről a megismerés második és harmadik neme alapján Deleuze, Gilles: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Osiris, Budapest, 2000, 358–375.

⁷⁸⁵ Spinoza: *Etika*, V. 21–23., megjegyzés, V. 38.

sében”.⁷⁸⁶ Ez abból fakad, hogy az ismeret első nemében vagyunk, azaz inadekvát ideáink vannak. A szabadság útja az affektusok feletti uralom, megfékezésük és mérséklésük képessége, melynek feltétele, hogy adekvát ideákat alkotunk róluk az ismeret második és harmadik nemében.⁷⁸⁷ Az idea annyiban inadekvát, amennyiben azt és tárgyát elválasztott és az egyedi elmére vonatkoztatott módon képzeljük el, míg annyiban adekvát, amennyiben a végtelen hatóképesség véges módosulásaként és egy egyetemes konnektív szintézis (avagy egy végtelen módusz) részeként értjük meg a közös fogalmak, illetve a véges módusz egyedi lényegének belátása révén. Az elme cselekvőképességének növekedése az elválasztások és elmére való vonatkoztatások felszámolását, valamint a kapcsolódások értelem szerinti rendjének kialakítását jelenti. A kapcsolatok rendje, ahogyan Istenben van, egy determinált rend, és a legtöbb, amit az emberi elme ennek kapcsán tehet – a saját szabadsága és boldogsága érdekében is –, az az, hogy (megszüntetve saját szintetikus aktivitásával kapcsolatos elképzelését) megérti a kapcsolatok e rendjét. Spinozánál a konnektív szintézis egyoldalú használata egy egészen speciális használati mód, amennyiben a determinált isteni rend maga a konnektív szintézis.

⁷⁸⁶ Uo. IV. előszó.

⁷⁸⁷ Uo. V. előszó.

BERGSON

Bergson számára az intuíció annak eszközét jelenti, ahogy az észlelés által a világ konnektív folyamába beiktatott elválasztásoktól visszatalálhatunk belső tartamunk eredendő, egymáshoz kapcsolódó és egymást átható elemeinek sodrához. A bergsoni metafizika feltérképezésekor elsősorban az *Anyag és emlékezet* című könyvre összpontosítok, mely annak legmélyebb ismertetését nyújtja. Ennek előzményét jelenti *A tudat közvetlen adottságai* című munka, melynek áttekintése az előbbi mű megértése szempontjából megkerülhetetlen.⁷⁸⁸

A tudat közvetlen adottságai alapvetése szerint a gondolkodás hibái alapvetően abból adódnak, hogy két valóság metszéspontján helyezkedik el, de csak magát a metszéspontot tudatosítja. E két ellentétes valóság a szubjektum külső és belső valósága. A szubjektumon kívüli valóság a tér, melyben nincs mozgás, csak helyzetek vannak, a mozgó helyzetei, egy állandó jelen, az adott helyzet homogén egyidejűsége, amelyben a múlt helyzeteiből nem marad meg semmi: amikor az egyik állapot megjelenik, a másik eltűnik. Állapotai csak az emlékező tudat számára követik egymást, csak számára van bennük változás. Ezzel szemben a szubjektum belső valósága az idő, melyben az emlékezetben megtartott heterogén minőségű tudati állapotok kölcsönösen egymásba hatolnak és ezáltal egy folyamatot, egy tartamot (*durée*) alkotnak.⁷⁸⁹ „Énünkben egymásutániség van, kölcsönös egymásonkívüliség nélkül [*succession sans extériorité*

⁷⁸⁸ A tudat közvetlen adottságai magyar nyelven *Idő és szabadság* címmel jelent meg.

⁷⁸⁹ Bergson, Henri: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Ford. Dienes Valéria. Universum Reprint, Szeged, 1990, 117. A tartam „egy emlékezet folyamatos élete”. Bergson, Henri: Bevezetés a metafizikába. Ford. Dékány András. In: uő: *A gondolkodás és a mozgás. Esszék és előadások*.

réci-proque]; énünkön kívül pedig kölcsönös egymásonkívüliség van, egymásután nélkül”.⁷⁹⁰ Az egymásután csak egy tudatos szemlélő számára jelenhet meg, aki képes emlékezni a múltra. A tudat e visszaemlékezés által alkotja meg az egymás utáni helyzetek szintézisét. Ez egy minőségi szintézis, egymás után következő heterogén érzetek fokozatos szerveződése. A heterogenitás, a minőség, az intenzitás e szellemi szintézis eredményei: a térben csupán homogén mennyiségek találhatók. A tartam pillanatai ugyanakkor közelíthetők a tér megfelelő állapotaihoz, és egymással összehasonlíthatók. Az idő és a tér metszete az egyidejűség.⁷⁹¹ Mivel a szemlélő a külső valóságot, a tér valóságát szemléli, az idő egymásutánját hajlamos egyidejűségként, a tér egymásmellettijeként (körre, számegyenesre vagy elágazásokra kivetítve) tudatosítani.⁷⁹² Innen származik az időnek a homogén egymás utáni és egymáson kívüli jelenpillanatokból álló téves eszméje. Ennek eredménye, hogy a tudat nemcsak a külső valóságot, hanem saját belső valóságát is a tér közegén keresztül, tehát nem közvetlen módon, nem tartamként szemléli. A vonalként szemlélt tartam azonban, melyet szemünkkel végigpásztázunk, nem az eljövő és múló időnek, hanem az elmúlt időnek a szimbóluma.⁷⁹³

Mindebből következően a tudat az egymásra következő érzetek kétféle szintézisét hajthatja végre. Az egyik esetben önmaga felé fordul, belemerül a rajta átvonuló érzetekbe, visszatartja és heterogén csoportba szervezi őket. A másik esetben a metszésponton marad, az érzeteket jelenvaló állapotokként egymástól elválasztja, szétszedi, a tér homogén közegébe helyezi, és azon elemzi, rendszerezi, absztrahálja őket. Az első esetben a részek mindegyike az egészet fejezi ki, a második esetben az elkülönült részek pusztán érintkeznek egymással. Az első esetben a sokaság folytonos, összefolyó, a második esetben diszkrét, szaggatott. Az első esetben a hangok egymásutánja kölcsönösen egymásba hatoló, egybeolvadó, összetartozó dallamként gyakorol benyomást a befogadóra, a második esetben minőségüktől megfosztott hangok egymásutánját egy térre kifeszítve (vagyis kottaként lejegyezve) szemlélheti és elemezheti. Az első esetben a hangok minőségi változások egymásutánjaként

L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. Budapest, 2012, 145.

⁷⁹⁰ Bergson: *Idő és szabadság*, 117.

⁷⁹¹ Uo. 118–119.

⁷⁹² Uo. 113.

⁷⁹³ Uo. 161.

jelentkeznek, a második esetben az elme rendet észlel bennük. Az első esetben a tudat a tiszta tartammal találkozik, a második esetben a tartamot kiterjedésben fejezi ki, az időt a térbe vetíti. *Az első esetben a tudat szintézisét nevezhetjük az érzeteket összekapcsoló, a másodikat az érzeteket elválasztó szintézisnek.*

A térben elszigetelt érzet megnevezhető tárgyként adódik, szemben a tartammal, ami a maga mozgékonyságában kifejezhetetlen. A név tehát elválasztás és elszigetelés eredménye, megtartott és összekapcsolt érzetektől nyert elválasztás eredményéé.⁷⁹⁴ „Beszívom egy rózsza illatát és azonnal homályos gyerekkori emlékek ébrednek emlékezetemben. Igazában ezeket az emlékeket nem a rózsza illata idézte fel: magában az illatban lelhetem fel őket; ez az illat rám nézve mindaz, amit magával hoz.”⁷⁹⁵ Nem a rózsához társítok különböző emlékeket, hanem a különböző benyomásokból kiküszöbölem azt, ami személyes, elszigetelem a rózsát és illatát, és a tér másokkal közös, személytelen tartományába helyezem – ekképp tudok nevet adni neki.

A gyakorlati élet feltétele bizonyos ismétlődő benyomások kiemlése és közöttük rögzített kapcsolatok, automatizmusok kialakítása.

Reggel, amint az óra üt, melyben fel szoktam kelni, [...] engedhetném, hogy [a benyomás] beleolvadjon azon benyomások zavaros tömegébe, melyek elfoglalnak, talán akkor nem is bírna cselekvésre. De ez a benyomás legtöbbször ahelyett, hogy egész tudatomat megrendítené, mint a kő, mely a vízzel teli edénybe hull, csupán egy a felületen úgyszólván megszilárdult eszmét mozdít meg, azt, hogy felkeljek és szokott foglalkozásaim után nézsek. Ez a benyomás és ez az eszme lassanként egymáshoz kötődtek. Követi is a tett a benyomást anélkül, hogy személyiségem érdeklődnék iránta: tudattal bíró automata vagyok ilyenkor, és nagyon előnyös, hogy az legyek.⁷⁹⁶

Szabad ezzel szemben csak akkor vagyok, ha a tett a folyamatosan alakuló személyiség egészének, az edényben keletkező hullámoknak a kifejeződése, melyben benne van annak egész elmúlt története. Ezért nem lehet a lélek esetében kauzális szükségszerűségről beszélni, melynek fogalmát a múltban megfigyelt ugyanolyan feltételek között ismétlődő egymásutánosságokból nyerjük. Egy fizikai állapottal

⁷⁹⁴ Uo. 129–132.

⁷⁹⁵ Uo. 149.

⁷⁹⁶ Uo. 153. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

ellentétben egy mélylélektani állapot egyszeri, soha vissza nem térő hatással bír, egy érzelem ismétlődése már egy új érzelem.⁷⁹⁷ A szabadság nem a cselekedet vonatkozásában nyer értelmet ahhoz, ami nem ő, vagy ahhoz, ami lehetett volna – ez pusztán az utólagos szemlélés által kifeszített időből következő látszat. A szabadság a személyiségből következő cselekvés önérzése, amelyet ha valaki megpróbál megragadni, „csak a téren át megtört sugarakban látja magát”.⁷⁹⁸ Ez esetben nem az épp születőben levő, eljövő, hanem a már véghezvitt, elmúlt tettet ragadja meg, melyben a spontaneitás már tehetetlenségként adódik. A tett kiragadása és diszjunktív szembeállítás a más lehetőségekkel valójában az egymáshoz kapcsolódó, egymást átható heterogén elemekből álló tartamtól való elvonatkoztatás és egy homogén térbeli közegbe helyezés eredménye.⁷⁹⁹

A belső és a külső, a szerves és a szervetlen közötti különbséget tehát az emlékezet jelenti. Ezt a különbséget Bergson az *Anyag és emlékezet* című művében elemzi. Az anyagot itt képek aggregátumaként határozza meg. A kép (*image*) nem feltételez észlelőt, jelen lehet anélkül, hogy megjelenítve lenne, önmagában létező. Az anyagi kép, a jelenvaló kép egy cselekvésközpont (*centre d'action*), amely közvetlenül reagál a környező pontok cselekvésére állandó törvények,

⁷⁹⁷ Uo. 155.

⁷⁹⁸ Uo. 160–162.

⁷⁹⁹ Bergson *A lehetséges és a valóságos* című később írt tanulmányában mutat rá arra, hogy nem a valóság tartalmaz valami többletet a lehetőséghez képest, hanem épp fordítva. „Hiszen a lehetséges (*possible*) nem más, mint a valós (*réel*), a szellem egy olyan aktusával kiegészülve, amely visszaveti a már egyszer létrejött képet a valósból a múltba.” (Bergson, Henri: *A lehetséges és a valóságos*. In: *Bergson aktualitása*. Szerk. Ullmann Tamás, Jean-Louis Vieillard-Baron. Gondolat, Budapest, 2011, 25.) A valós retrospektív vagy retroaktív módon válik lehetségessé. (Uo. 26.) A lehetséges a valósból visszavetített „ideális preegzisztencia” (*préexistence idéale*). (Uo. 31.) E visszavetítés által a múlt egy elmúlt (elszalasztott vagy elkerült) jelen lehetőségeként jelenik meg. A szabadság így a lehetőségek közötti választássá válik, ezzel azonban a szabadság a valódi, egyszeri újdonság megvalósításából pusztán az újnak a régi elemekből történő újrendezésére szűkül. „A valós az, amely önmagát lehetségessé teszi, és nem a lehetséges az, amely valóssá válik.” (Uo.) Az élet valósága az újdonság folyamatos keletkezése. Az élő lényege a tartam, mely folyamatosan új módon fejeződik ki. A múlt és a jelen, az örökség és a körülmények által aktuálisan felkínált anyagból az élőlénynek folyamatosan új formákat kell létrehoznia. Az élet állandó kutatás és tapogatózás, mert a megújuló időben zajlik. Csak a szervetlen világ ismétlődései integrálhatók előre jelezhető változásokká. Az értelmi megismerés ebből az előre haladó folyamatból szűri ki és izolálja az ismétlődő elemeket, rendszerességet és általános ideákat formálva belőlük. (Uo. 13–19.)

a természet törvényei szerint. A kép tehát nem egy dolog, ami cselekszik, ami hat más dolgokra, és amire más dolgok hatnak, hanem maga a cselekvés, maga a hatás, teljességgel azonos azzal. A képen minden irányban olyan módosulások mennek végbe, amelyek szétterjednek a világegyetem végtelenségében. Az anyagi univerzum minden pontja hat minden más pontra a fizika törvényei szerint. A kép mindazt továbbítja, amit kap, semmit nem tart vissza, semmit nem tesz hozzá. A szerves világ egész kapcsolódási rendszerét tekintetbe véve az egyes cselekvésközpontok mechanikai, fizikai és kémiai reakciói elvileg előreláthatók, kiszámíthatók, meghatározottak.⁸⁰⁰ A külső, az anyag tekintetében tehát az elméletben egy alapvető változást láthatunk. A mozgás nem a belső, az emlékezet privilégiuma. A külső sem más, mint egymáshoz kapcsolódó cselekvések, szubsztrátum nélküli mozgások, rezgések, nem egy tárgy mozgása, hanem „mozgások mozgása” (*mouvement de mouvements*).⁸⁰¹ Az anyagi világ cselekvések összekapcsolódó szintézise. Az észlelés állandó módosulása egyszerre az észlelő személyiségének módosulása és az észlelt szín módosulása. A valóság, akár külső, akár belső, lényegét tekintve mozgékony, változó, változó dolgok nélkül.⁸⁰² A mozdulatlan csupán a kétféle mozgékony metszéspontjában létrejövő képzet. „[A] mozgékony, bizonyos mértékig való bizonyos hozzáigazítása idézi elő a mozdulatlan hatását.”⁸⁰³

E metszéspont maga is egy speciális kép. A szerves test és azon belül az agy olyan kép, amely a kapott ingerek és a továbbított reakciók közé egy meghatározatlansági zónát (*zone d'indétermination*) ékel be. Az egymásra ható, egymás számára áttetsző képek univerzumában egy meghatározatlansági központ (*centre d'indétermination*) bukkan fel: *az agy képek egy vonatkoztatási rendszerét hozza létre önmaga körül, és ezzel határozatlanságot, újdonságot visz a világ hatásmechanizmusába*. Ez azt jelenti, hogy az agy része az anyagi világnak, és nem az anyagi világ része az agynak. A szerves test pusztán azt vonatkoztatja önmagára, amit önmaga körül talál. Az élő test, mint minden más kép, mozgást kap és ad tovább, egy cselekvésközpont, ám egyszersmind vonatkoztatási pont is, amely

⁸⁰⁰ Bergson, Henri: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Félix Alcan, Párizs, 1903, I–2, 10, 18, 23.

⁸⁰¹ Bergson: A változás észlelése. Ford. Dékány András. In: *A gondolkodás és a mozgó*, 120–121.

⁸⁰² Uo. 122.

⁸⁰³ Uo. 127.

késlelteti és megválasztja az őt ért hatásokra adott reakcióját. Vagyis megválasztja reakciójának módját és idejét. Az idegrendszer funkciója az, hogy irányítsa, koordinálja, illetve gátolja a kapott ingereket, vagyis hogy az ingerek lereagálásához a motoros mechanizmusok lehető legnagyobb számát vegye tekintetbe. Minél fejlettebb az idegrendszer, annál több különböző ingert képes koordinálni, és annál komplexebb motoros mechanizmust képes ehhez felhasználni. A reakció meghatározatlanságának mértéke, a meghatározatlansági zóna nagysága egyenesen arányos az idegrendszer bonyolultságával. A gerincvelő és az agy közötti különbség abban áll, hogy az előbbi az ingert egy kiválasztott szervhez vezeti, mely mozgással lereagálja azt, míg az utóbbi meghosszabbítja a mozgást születőben lévő, lehetséges reakciók felé, hogy azok közül válasszon. Az agy a környező képek cselekvéseire késleltetve reagál, hogy több lehetséges reakció közül válassza ki a számára leghasznosabbat. A bejövő inger az érzőidegtől az agyig fut, ott több lehetséges motoros mechanizmusra bomlik az agykéreg sejtjeinek különböző interakciói szerint. Ezután az agy kiválasztja a továbbítandó mozgást, majd az inger az agyból a kiválasztott motoros mechanizmushoz fut, és végrehajtja azt. Az agy tehát a kapott mozgás alapján bizonyos lehetséges cselekvéseket válasz fel önmaga előtt, melyeket a képek visszatükröznek, és amelyek közül a megfelelőt aktualizálja. Ezzel valami előre láthatatlant, valami újat hoz a világegyetembe. Ez azonban nem azt jelenti, hogy létrehoz valamit: egy kép nem hozhat létre másik képet. Az agy a kapott mozgás tekintetében az analízis eszköze, a végrehajtott mozgás tekintetében a választás eszköze. A kapott inger késleltetését, visszatartását a megfelelő reakció kiválasztása érdekében – ezt a folyamatot nevezi Bergson észlelésnek (*perception*). Az észlelés tehát nem közömbös, tiszta tudás, hanem a hasznosság elve által vezérelt cselekvés. Az észlelés az, ami a kép jelenlétét megjelenítésé alakítja azáltal, hogy önmaga számára elszigeteli, elválasztja azt a képek univerzális hatásmechanizmusától. Az észlelés a képeknek a szükségletek alapján történő elszigetelése.⁸⁰⁴ *Az elválasztást az észlelés vezeti be a világegyetembe.*

Az elválasztás folyamata az emlékezet által megy végbe: az észlelt képek megfelelő elválasztását a múlt alapozza meg. Az észlelés nemcsak a jelen érzetet tartalmazza, hanem számtalan emlékképet (*image-souvenir*) is. A múlt tapasztalatai minden pillanatban

⁸⁰⁴ Bergson: *Matière et mémoire*, 18–25.

kiegészítik a jelenbeli tapasztalatot, avagy a jelenbeli tapasztalat aktualizálja a múlt hasznosnak ítélt tapasztalatait. Az észlelés és az emlékezés folyamatosan áthatja egymást: az észlelés magába foglalja és egyszersmind aktualizálja az emlékezést.⁸⁰⁵ A tudat abban érdekelt, hogy a meghatározatlan jövőt meghatározza, és ezért a jelen állapot szempontjából hasznos emlékképeket aktualizálja. Az idő folyásában megőrzött emlékek a jelenvaló térben virtuális cselekvésekként (*action virtuelle*) jelennek meg. Az élő test aktuális szükséglete, funkcionális érdeke, vagyis a képek hasznossága alapján az előhívott emlékek kiszorítják a jelenlévő képek nagy részét, és csak néhányat tartanak meg jelként, melyek korábbi hasonló képekre utalnak. Az észlelés a közömbös képeket elengedi, az érdekeseket pedig elszigeteli. Az észlelés nem ad hozzá semmit a kapott képekhez (nem kettőzi meg a valóságot), hanem inkább kivon belőlük – ti. kivonja az érdektelen képeket. Ezáltal a visszatartott kép elveszti aktuális cselekvését, hatásmechanizmusát, hogy megjelenítse virtuális cselekvését, azaz befolyásolhatóságát. Az aktuális cselekvés (*action réelle*) áthalad, a virtuális cselekvés megmarad – így jön létre az észlelés. A feltartóztatott képek ezáltal leválnak arról a mozgásról, amelynek elemei voltak.⁸⁰⁶ Ugyanakkor az élő test egy kép a sok közül, és éppúgy ki van téve más képek cselekvéseinek és a dezintegráció veszélyének, mint a többi test. Minél kisebb a különbség az izolált kép és a test között (azaz minél közvetlenebb a veszély vagy az ígéret), a virtuális cselekvés annál inkább válik aktuálissá. Ha a távolság nulla, vagyis az észlelés tárgya a saját testünk, akkor az észlelésben megjelenő cselekvés aktuális – ez az affekció. A saját test nem csak észlelt, hanem érzett is.⁸⁰⁷ Bergson tehát a cselekvésből vezeti le mind az észlelést, mind az affekciót.

Bergson az emlékezet két formája között tesz különbséget. Az egyik az időben egymás után történő eseményeket emlékképekként rögzíti, melyeket azután a tudat felidézhet, és ez alapján az észlelés felismerheti már tapasztalt tárgyát. A másik mozgásokat, motoros mechanizmusokat gyűjt, hogy külső inger esetén reakcióként azt ismétlje, amelyik az aktuális észleléshez hasonlót közvetlenül követett. Ez utóbbi tehát voltaképpen megszokás (*habitude*), mivel nem felidézi a múlt emlékképét, hanem ismétli akcióját. Ezzel szemben

⁸⁰⁵ Uo. 59–60.

⁸⁰⁶ Uo. 25–27, 65–66.

⁸⁰⁷ Uo. 48–50.

az előbbi nevezhető *par excellence* emlékezetnek vagy tiszta emlékezetnek (*souvenir pur*). A tiszta emlékezet a lefolyt és megőrzött idő teljességét, az egész múltat tartalmazza, amely a múlt jelennel folyamatosan bővül. A múlt nem az agyban van. Az agy egy jelenvaló kép vagy cselekvésközpont, amely szenzomotoros mozgásokat irányít. Egyetlen emlék sem veszik el az agy meghibásodása által, legfeljebb az agy veszíti el az emlék előhívásának képességét.⁸⁰⁸ Ahogy az anyag, a test az észlelés objektív oldala, az emlékezet alkotja a megismerés szubjektív oldalát. *A világ hatásmechanizmusait önmagára vonatkoztató és a hasznosakat elkülönítő észlelési pontban ott található az egész múlt.*

A tiszta emlékezet kúpként ábrázolható, melynek alapja az egymásutániségében rögzített események egymást átható sorát, konnektív szintézisét tartalmazza, csúcsa pedig alakuló jelenként érinti az anyagi világ észlelt síkját.⁸⁰⁹ A saját test képe, amelyre más testek cselekvései hatnak, és amely emlékezete alapján reagál rajuk, a síkon az érintkezési pont körül helyezkedik el. A pont a test meghatározatlansági zónája és egyben mind az objektív világ (az anyagi testek világa), mind a szubjektív világ (az emlékezet) vonatkoztatási pontja. A jelen egyszerre irányul aktuális észlelésként a jövőre, és válik virtuálisan saját maga emlékezetévé. A jelen maga ez a hasadás, az észlelés és annak egyidejű tükröződése az emlékezetben. A jelen nem elmúlásával, hanem megszületésével válik emlékké.⁸¹⁰ A kúpban különböző szintek különíthetők el. A szinteken egymáshoz erőfeszítés nélkül kapcsolódó emlékképek folyamatát találjuk. Egy emlék annál általánosabb, minél feljebb található, azaz minél inkább összehúzódott, koncentrált állapotban van, és annál egyedibb, annál személyesebb, minél lejjebb van, azaz minél tágabb, elernyedtebb.

⁸⁰⁸ Uo. 164. Bergson: A változás észlelése. I. k. 123.; *L'âme et le corps*. In: *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. Félix Alcan, Párizs, 1936, 55-63.

⁸⁰⁹ Bergson: *Matière et mémoire*, 165. Az események teljes sora, a személy egész története a halál fenyegető árnyékában játszódhat le újra. (A változás észlelése. I. k. 124.) Figyeljünk fel arra, hogy míg az anyagi képek konnektív szintézise fizikai törvényeknek alávetett, „objektív”, addig az emlékképek konnektív szintézise szubjektív. Az utóbbi esetben a kapcsolatok kevésbé szorosak, helyet hagyva a kontingenciának, ugyanakkor a tudatban egész tartalmuk megjelenik. Az előző esetben viszont a kapcsolatok szükségszerűek, viszont a tudat számára csak részlegesen adódnak. (*Matière et mémoire*, 159-160.)

⁸¹⁰ Ez a magyarázata a *déjà vu* illúziójának, amely az életre irányuló figyelem csökkenésével állhat elő. Bergson: *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*. In: *L'énergie spirituelle*, 144-161.

Ez utóbbi ernyedett állapotra példa az álom, amelyben az emlékek kitágult szintje idéződik fel. Ez esetben ugyanis az emlék nem kerül összevonásra az aktuális észlelés érdekében. A fogalmi általánosítás, ahogy a konkretizálás is, nem más, mint a két állapot közötti mozgás. Egy általános idea a kúp csúcsa és alapja közötti összehúzódás (*contraction*) és kitágulás (*dilatation*) mozgása: a csúcsban testi viselkedésként vagy kimondott szóként manifesztálódik, míg az alpnál virtuális egyedi emlékek sokaságaként léteznek. A megszokás, avagy a motoros mozgásokat koordináló emlékezet közvetlenül a kúp csúcsa alatt helyezkedik el, mindig az aktuális jelenre és közvetlen jövőjére fókuszálva. A személyiség egész múltjának a jelen cselekvés érdekében történő aktualizálása során az emlékezet egyszerre kétféle mozgást hajt végre: egyrészt áthelyezi a múltat azáltal, hogy a tapasztalatnak megfelelően összevonja, másrészt elforgatja, hogy az a helyzet szempontjából legelőnyösebb oldalát mutassa. Az emlékezet az egész múltat a maga oszthatatlanságában aktualizálja, azt a megfelelő módon összevonva és annak megfelelő oldalát kiemelve. Folyamatosan az aktuális jelenben az egész, állandóan bővülő, mozgó múlt ismétlődik, a megfelelő formában összevonva, mindig új módon. Az aktualizált múlt elszigetelt emlékképként akkor válik le a múlt egészéről, amikor összeolvad az észlelt képpel.⁸¹¹ Az aktuális észlelés viszi bele az elválasztást nemcsak a külső, hanem a belső világ folyamába is. *Az észlelés vonatkoztatási pontja az anyagi képek konnektív szintézise és az emlékképek konnektív szintézise metszéspontjában iktatja be hasznosságuk alapján a megfelelő elválasztásokat.*⁸¹²

⁸¹¹ Uo. 165–169. Az emlékezet álombeli ernyedett állapotáról lásd még Bergson: *Le rêve*. In: *L'énergie spirituelle*, 91–116. Amint láttuk, a jelen alapjaként értett múlt Schelling *Világkorszakok* című szövegében is az összehúzódó erő és a kitáguló erő együtteseként jelenik meg. Ezek ott ugyanakkor egy olyan ellentmondást, egy olyan harcot alkotnak, amelyet a jelen old fel azáltal, hogy a kitáguló erő elválasztja önmagát az összehúzódó erőttől, és egyszersmind saját alapjaként vonatkoztatja azt önmagára. Bergsonnál viszont a két erő összjátéka az, ami a múlt egymásba kapcsolódó tartalmait a jelenben aktualizálja.

⁸¹² Az élőlények különféle fajai különböző vonatkoztatási rendszereket képeznek. Közös bennük az, amit a *Teremtő fejlődésben* Bergson életlendületnek (*élan vital*) nevez. Az életlendület lényege a lehető legnagyobb meghatározatlansági zónák teremtése az anyagi világban. (Bergson, Henri: *Teremtő fejlődés*. Ford. Dienes Valéria. Akadémia, Budapest, 1930, 119.) Ennek feltétele az, hogy e zónák leválsszák és elnyeljék, azaz molekulák formájában rögzítsék és elraktározzák a rájuk ható energiafolyam azon részét, amelyet a kellő időben szükségleteik

kielégítésére felhasználhatnak. Az életlendületnek az energiával kapcsolatos két alapvető hajlama (*tendance*) a megkötés és a felszabadítás. (Uo. 109.) Mivel a meghatározatlansági zónák maguk nem hoznak létre anyagot, hanem csupán az őket ingerként érő energiát különítik és raktározzák el, az anyag egyszersmind korlátozza lehetőségeiket, ellenállást jelent számukra. És úgy tűnik, az anyag a fejlődés egy fokán csak olyan szervezeteket tesz lehetővé, melyekben vagy az egyik, vagy a másik hajlam kerül túlsúlyba. A két hajlam együttese a meghatározatlansági zóna mind nagyobb kitágításával összhangban csak a szerves testek differenciálása által valósulhat meg. (Uo. 95–96.) A növény a levegőből, a vízből és a földből folyamatosan bizonyos elemeket von ki és köt meg saját molekuláiként. (Uo. 101.) Az állat pedig mozgékonyága (tehát energiafelhasználás) által a már szervessé rögzített elemeket sajátítja ki vagy közvetlenül (növényevők), vagy közvetett módon, hogy a kötött energiát a megfelelő pillanatban felszabadítsa, vagyis mozgássá konvertálja. (Uo. 103.) Ugyanakkor az élőlények mindkét országa magában hordja evolúciós múltjaként a hajlamok eredeti egységét, ám csak azt érvényesíti, amelyik szervezetének megfelel. (Uo. 112–113.) A hajlamok virtuálisan átjárják egymást, sosem szakadnak el teljesen egymástól. (Uo. 127.) Az állati szervezet uralkodó rendszere a szenzomotoros rendszer, vagy más szóval az idegrendszer és a hozzá kapcsolódó izomrendszer. A többi (emésztő-, légző-, keringési és kiválasztó) rendszer célja az idegrendszer karbantartása, védelmezése, számára a megfelelő közeg megteremtése, de legfőképp a mozgáshoz szükséges potenciális energia biztosítása. (Uo. 117.) Az idegrendszer által az inger leereagálása számára nyitott különböző utak iktatják be a meghatározatlanságot az anyagba. Az életlendület problémája e meghatározatlansági zóna bővítése, vagyis a választási lehetőségek kiterjesztése. (Uo. 119.) E probléma két elágazó megoldása az ösztön (*instinct*) és az értelem (*intelligence*). (Uo. 133.) Az ösztön a megoldáshoz eszközül testét, szerveit használja fel, míg az értelem szervesen eszközöket, mesterséges szerszámokat készít és használ. Az ösztön által használt eszköz önmagát tartja karban, pontosan, könnyedén és egyszerűen végzi el a kellő pillanatban feladatát. Alkalmazási köre viszont struktúrájának állandóságából fakadóan korlátozott, specializált. Ezzel szemben az értelem által készített eszköz ugyan tökéletlen, készítése és használata fáradságos, viszont bármilyen formát ölthet és bármilyen célt szolgálhat. Az értelem ezzel határtalanul kiterjeszti cselekvésének meghatározatlansági zónáját, vonatkoztatási rendszerét, vagyis szabadságát. (Uo. 131–132.) Mindezt azon az áron teszi, hogy az anyagot egy homogén térbe vetítve feldarabolja, vagyis elfedi heterogenitását és tartamosságát, hogy ezáltal különítse el azt a formát, melyre szüksége van. (Uo. 143–144.) Az értelem ezen a módon jár el magával a szerves testtel is: nem tudja elgondolni elemeinek folytonos, tartamos egymásba hatolását, vagyis teremtő fejlődését. Az értelem az alakuló hajlamot mozdulatlan állapotok soraként gondolja el. Nem tudja tehát elgondolni az újdonságot, a teremtést. (Uo. 150–151.) „Az értelmet az élet természetes nem-értése jellemzi.” (Uo. 153.) Az ösztön ezzel szemben közvetlenül maga a tartamos élet áramlása, mivel egész múltját magában hordozza és öntudatlanul kifejezi. (Uo. 155.) Az élet megértéséhez a tudatnak az ösztön felé kell fordulnia, pontosabban az ösztönnek kell az értelmén keresztül tudatosítania önmagát, felülemelkedve spontán haszonelvűségén. Bergson intu-

A bergsoni metafizika azt kutatja, hogyan jelenik meg az egymást átható elemek kapcsolódásaiból álló világban az elválasztás, illetve hogyan tud visszatérni az elválasztásokat létrehozó észlelés az élet eredeti mozgásához. Az elválasztás tehát valami levezetett, méghozzá a tér és az idő, a külső és a belső vonatkoztatási pontján elhelyezkedő emlékező észlelés eredménye. Mindez viszont előfeltételezi egyrészt külső és belső világ elválasztását, magában valóságát, másrészt mind a belső, mind (legalábbis az *Anyag és emlékezettől* kezdve) a külső világnak mint egymáshoz kapcsolódó képek totalitásának transzcendens ideáját.

ícióknak (*intuition*) nevezi „az érdegmentessé vált, önmagát tudatosító ösztönt”. (Uo. 163.) Az ekképp az intuíció szolgálatába került értelem saját elégtelenségére mutat rá. (Uo. 164.) Az intuíció tárgya az emlékezetben adódó tartam elemeinek egymásba fonódása, kapcsolódása, teremtő fejlődése.

MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty a világ konnektivitását sem nem a külső viszonyokban, sem nem a szubjektum belső szférájában fedezi fel, de még csak nem is azok elválasztott és az észlelés metszéspontján találkozó ket-tősségében, hanem az észlelésnek egy olyan harmadik síkján, amely mindkettő alapját képezi. Élete vége felé az észlelés világának egy egyszerre konnektív és konjunktív szintéziséhez, Hegelhez hasonlóan a szintézisek egy részleges immanens használatához jut el. Első fő művében ezt írja: „A magábanvaló és a magáértvaló szintézisének, amiben a hegeli szabadság megvalósul, mégis megvan a maga igazsága. Bizonyos értelemben ez maga az egzisztencia definíciója, ami minden pillanatban a szemünk láttára megy végbe a jelenlét fenomen-jében: de mivel mindig rögtön újra kell kezdődnie, sohasem törli el végességünket.”⁸¹³ Hegelhez hasonlóan Merleau-Ponty is a szubjektum és megjelenő tárgya közötti szintézisre törekszik. Az idézetből azonban láthatóvá válik a hegeli fenomenológia és Merleau-Ponty fenomenológiája (illetve általában a XX. századi fenomenológiai mozgalom) alapvető különbsége is. Míg a hegeli fenomén egy már megszerzett ismeret, a tudat egy elmúlt alakja, melyet az önmagát megismerő szellem szintetizál önmaga fogalmaként, addig Merleau-Ponty fenoménje a keletkező, eljövő jelen, melyet a világra nyitott testi észlelés szintetizál.⁸¹⁴

⁸¹³ Merleau-Ponty, Maurice: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. L'Harmattan, Budapest, 2014, 487.

⁸¹⁴ Merleau-Ponty gondolkodásának kiindulópontja a kései Husserl. A husserli transzcendentális redukció által a világ olyan fenoménként jelenik meg, amelyet a transzcendentális szubjektum szintézisei konstituálnak. Ahogy Husserl *Az európai tudományok válságában* fogalmaz, a világ az a minden intencionális tudati aktust átfogó nyitott horizont, az az elemi szintetizáló intencionalitásokból álló értelemképződmény, amely a szintetikus összekapcsolódó teljesítmények

Az észlelés fenomenológiájának témája a testi észlelés szintézise, pontosabban „kvázi-szintézise” (*quasi-synthése*), amennyiben heterogén elemek beteljesületlen szintéziséről van szó. Avagy Husserl kifejezésével, egy „átmenet-szintézisről” (*synthése de transition*), amely horizontjaikon keresztül az egyik perspektíváról a másikra való átmenetet hajtja végre.⁸¹⁵ Merleau-Ponty mélységnek (*profondeur*) azt a dimenziót nevezi, amelynek kvázi-szintézise együtt tartalmazza az egymást kizáró, egyúttal egymást kölcsönösen implikáló, komposszibilis tapasztalatokat, az észlelési folyamat lehetőségeit.⁸¹⁶ A testi észlelés egy nyitott rendszer, különböző nézőpontokat magába záró horizontok, ekvivalens pozíciók egymásra utaló végtelenségével.⁸¹⁷ Az észlelés szintézisének beteljesületlensége azonban nemcsak a tér, hanem az idő szintézisében is érvényesül. A tér szintézise az idő azon kibomló, egyik jelenből a másikba átmenő sorozatának szintézisének alapul, amely a múlt és a jövő kettős horizontját vetíti a jelen köré, egyszerre adva ezzel vastagságot és orientációt az észlelésnek, történetivé téve a szubjektumot.⁸¹⁸ A test szintézise a szétszóródottságból kilépve egy egységes intenció szerint von össze, vetíti maga köré egy környezetet.⁸¹⁹ „Észlelésaktusom nem saját maga hajtja végre a szintézist, hanem már egy elvégzett munkából húz hasznót, egy egyszer s mindenkor konstituált általános szintézisből [*synthése générale constituée*].”⁸²⁰ Az észlelés szintézise a világ konnektív szintézisének, „egy hatalmas individuumnak” (*immense individu*) a hátterén vonja össze „egy globális fogás-

korrelátuma. (Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.* Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 1998, 185–186, 211.) A transzcendentális ego a világ egymáshoz kapcsolódó, áramló-állandó sorozatainak egyetemes konjunktív szintézise, egy világtól független, a valóságból (a redukció által) kiemelt szintetikus elv.

⁸¹⁵ Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*, 291, 358.

⁸¹⁶ Uo. 290.

⁸¹⁷ Uo. 164.

⁸¹⁸ Uo. 264. Vö. Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.*, 212.: „Az észlelés mint áramló-álló jelen csak azáltal konstituálódik, hogy a szilárd jelennek kétoldali, noha eltérően strukturált horizontja van: [...] retenciók és protenciók kontinuumma.” Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* úgy fogalmaz, hogy a belső időtudat „az egyetemes szintézis alapformája, mely minden más tudatszintézist lehetővé tesz”. *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába.* Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000, 55–56.

⁸¹⁹ Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*, 257.

⁸²⁰ Uo. 263.

ban” (*prise globale*) tartalmait.⁸²¹ „Az egzisztencia mozgása nem elnyomja a tartalmak radikális különeműségét, hanem összeköti őket, nem egy »én gondolom« uralma alá helyezi az összeset, hanem egy »világ« interszenzoros egysége felé orientálja.”⁸²² Az észlelés szubjektuma nem egy autonóm, személyes én, inkább egy névtelen, általános szubjektum, egy puszta érzékenység, amely eredendően nyitott a világra, és azzal szinkronban van. „*Valaki* észlel bennem [*on perçoit en moi*], nem én észlelek.”⁸²³ Az általános szubjektum nem individuális: a párbeszéd tapasztalatában mint a másik és az én közös terepe jelenik meg, mint annak a helyzetnek a konstitutív szintézise, amelybe egymásba csúszó perspektíváikkal, gondolkodásukkal, megismeréseikkel, tetteikkel mindketten beleilleszkednek.⁸²⁴ A világ konnektív szintézisével az általános én konjunktív szintézise korrelál. „A természetes világ minden horizont horizontja, minden stílus stílusa, amely tapasztalataimnak, személyes és történelmi életem minden repedése ellenére, egy adott – nem pedig megkövetelt – egyseget biztosít; ennek bennem levő korrelátuma pedig érzéki funkciói

⁸²¹ „Egyetlen pillanatra sem kételkedem abban, hogy a dolgok önmagukban összeegyeztethetőek és komposzibilisek, mert kezdettől fogva kommunikálok egy egyedi-egyetlen léttel, egy hatalmas individuummal, ahonnan a tapasztalataimat veszem és ami megmarad életem horizontján, mint ahogy egy nagyváros moraja háttérként szolgál mindannak számára, amit ott csinálunk.” Uo. 356. Lásd még 439.

⁸²² Uo. 161.

⁸²³ Uo. 239.

⁸²⁴ Uo. 382. Fontos látni mind a kapcsolatokat, mind a különbségeket Merleau-Ponty általános szubjektuma és Husserl transzcendentális szubjektuma között. A világ interszubjektív konstitúciójáról a *Válságban* Husserl azt írja, hogy a kölcsönös megértés során az én és a másik tapasztalati sorozatai úgy kerülnek egymással összefüggésbe, ahogy az én életemen belül az egyes tapasztalati sorozatok: egy korrekciós vagy harmonizációs folyamat által, amelynek során bizonyos tartalmak objektív érvényre tesznek szert. A világ minden valóságos és lehetséges tapasztalati sorozatot egymáshoz kapcsoló nyitott horizontként válik érvényessé. (Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I.*, 206–207.) „A fokozatok és rétegek, amelyek révén az intencionálisan szubjektumtól szubjektumig nyúló szintézisek összeszövődnek, a szintézis egyetemes egységét alkotják, általa jön létre a tárgyi univerzum, a világ.” (Uo. 211.) A teleologikus történelem transzcendens eszméje a személyek eszközzsége által konstituált világ a harmonikusan összekapcsolódó intencionális teljesítményekkel, melynek korrelátuma az önmaga univerzális konjunktív szintézisét teljes mértékben feltáró, evidenciáit egyetemes módon normalizáló transzcendentális szubjektum. Ez a teleológiai-teológiai aspektus Merleau-Pontynál nem jelenik meg.

adott, általános és preperszonális létezése, amelyben a test lényegét ismertük fel.⁸²⁵ A világ ennek a korrelációnak, ennek az intencionális viszonynak a tagjaként létezik. „A dolog és a világ csak mint általam megélt vagy a hozzám hasonló szubjektumok által megélt létezik, ugyanis a dolgok és a világ perspektívák kibontakozásai, ám az összes perspektívát meghaladjuk, mert ez a kibomlás időbeli és beteljesületlen.”⁸²⁶

A világ elválaszthatatlan a szubjektumtól, ám egy olyan szubjektumtól [*sujet*], amely nem más, mint a világ kivetítése [*projet du monde*]; a szubjektum pedig elválaszthatatlan a világtól, ám egy olyan világtól, amely saját magát vetíti ki. A szubjektum világon-lét [*être-au-monde*], a világ pedig „szubjektív” marad, ugyanis textúráját és artikulációját a szubjektum transzcendencia-mozgása rajzolja ki. [...] A világ [...] minden tapasztalatunk primordiális egysége életünk horizontján és minden kivetülésünk végpontja.⁸²⁷

A szubjektum nem a világot konstituáló konjunktív szintézis pusztá azonosságpontja, hanem a világ egy mindig beteljesületlen szintézise. Ám a világ maga úgy jelenik meg, mint a szubjektum intenciójának korrelátuma. Az általános szubjektum mint a konjunktív szintézis elve a világ eredete. „Én vagyok az abszolút forrás.”⁸²⁸

Az élete utolsó éveiben írt jegyzetekben, melyek egy részét Claude Lefort *A látható és a láthatatlan* címen adta közre, Merleau-Ponty célja egy olyan új ontológia kidolgozása, mely túllép a szubjektum és objektum, elgondoló és elgondolt dualitásán – vagy inkább hátralep attól annak közös eredete felé. Ez az ontológia a világ „vad létét”, az észlelés világát egymást átható elemek alakuló diakritikus konnektivitásaként írja le. Az észlelés ennek a világnak az önmagára göngyölgődése, amely az észlelő elmozduló-visszahúzódó origója körül differenciálódik. A következőkben e koncepciót elemzem részletesebben.

Merleau-Ponty szerint a kettősségtől, a belső pszichikai és a rajta kívül álló fizikai világ szétválasztásától csak az észlelési hithez (*foi perceptive*) való visszatérés szabadíthat meg. A hit ugyanis megelőzi

⁸²⁵ Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*, 358.

⁸²⁶ Uo. 362.

⁸²⁷ Uo. 461.

⁸²⁸ Uo. 9.

a tudást: itt a világ még nem különíthető el a világ észlelésétől, az észlelés a világra való eredeti nyitottságunk.⁸²⁹ Más szóval az észlelési hit megelőzi a rá történő reflektálást. A reflexió az észlelési hit megkérdőjelezése, amikor a figyelem önmagára irányul. A reflexív filozófia útja ugyanakkor olyan út, amelyet a filozófiának végig kell járnia. Örök igazsága, hogy tagadja, hogy az észlelő és az észlelt dolog viszonya külső viszony, hogy azt a világ alapozza meg. De átcsap annak ellentétébe, és azt állítja, hogy a világot az észlelőre kell vonatkoztatni, hogy az észlelt világ maga egy elgondolt dolog.⁸³⁰ A reflexív filozófia ezzel a privát élmények börtönébe zárja magát.⁸³¹ Azonban a tapasztalat forrása már mindig az előzetesen jelenvaló világ, az észlelési hit számára adódó világ. Ennek a hitnek az alapján gyakorolhatja a reflexió az önmagához való visszatérés illúzióját. A reflexív filozófia nem hamis, hanem naiv, amennyiben elfedi önmaga elől saját eredetét.⁸³²

Valójában sem a „belső”, sem a „külső” világ nem eredeti és nem is származékos, az észlelő és az észlelt reciprok viszonyban van, szimmetrikusak egymással. „Ami adott, az nem egy tömör és átlátszatlan világ, vagy egy adekvát gondolati univerzum, hanem a világ sűrűségére visszahajló reflexió, amely miközben átvilágítani próbálja e tömör masszát, csupán tulajdon fényének visszatükröződésével találkozik.”⁸³³ Az észlelési hit túllép önmagán, és elmerül az észlelhetőben. Ezért kell a reflexió, hogy e hit kilépjen naiv bővületéből, és önmagára irányítsa figyelmét. A reflexióban az észleleteibe veszett én újra megtalálja önmagát azáltal, hogy észleleteire mint gondolatokra talál rá. Ám a reflexió az észleletet hajlamos visszavezetni a gondolkodásra, ezért szükséges az, hogy a reflexió az észlelési hit reflexiója legyen, ami e visszavezetést cáfolja. A reflexió csak az érzékszervek, a test felfedező munkájában megvalósuló „képes vagyok”-nak a meghosszabbítása kell legyen. Az észlelési hit e reflexióját nevezi Merleau-Ponty hiperreflexiónak (*surréflexion*). A hiperreflexió reflektál a reflexió eredetére, azokkal a változásokkal is számot tud vetni, amelyeket az ő beavatkozása idéz elő a látványban, nem feledkezik el a nyers észlelésről, nem

⁸²⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest, 2007, 42.

⁸³⁰ Uo. 46.

⁸³¹ Uo. 44.

⁸³² Uo. 48.

⁸³³ Uo. 49.

vágja el az észlelő és az észlelt közti eredeti kapcsolatot, épp azt vizsgálja. A reflexiónak nem arra kell törekednie, hogy uralma alá hajtja a világot. „Ellenkezőleg, inkább bele kell hatolnia és el kell merülnie benne, ki kell faggatnia, bele kell lépnie a vonatkozásoknak abba az erdejébe, amelyeket állandó kérdésünk kelt benne életre, hogy végül kimondhassa a világgal azt, amit csendje üzen...”⁸³⁴ A hiperreflexió tézise a következő:

...én, aki már minden reflexió előtt úgy hittem, hogy testem révén, más megtestesült létezőkkel együtt, egy valóságos világ része vagyok; én, aki mindig is látni véltem, hogy mások is ugyanazt a világot észlelik, mint én, és azt hittem, én is csak egy vagyok a saját világukat szemlélő szubjektumok közül, honnan is meríthettem volna ezt az első látásra oly nyilvánvaló, és ugyanakkor az utólagos reflexióra alkalmat adó meggyőződést, ha nem a reflexiót megelőző zavaros észlelésbe való naiv beavatottságomból?⁸³⁵

Merleau-Ponty egy olyan létet kíván faggatni, amely már azelőtt létezett, hogy a reflexió kettéhasította volna: amelybe már bele voltunk vetve, amikor beszéltünk és gondolkodtunk. Nem arra kell törekedni, hogy birtokoljuk ezt a létet, hisz ez már a gondolkodásnak alávetett lét volna. Márpedig a gondolati szétválasztás (*démélé*) csak érthetlenné teszi a jelenséget.⁸³⁶ Ehelyett arra kell törekednünk, hogy lenni hagyjuk a létet – észleljük a dolgok folyamatos kialakulását és felbomlását. Ezt nevezi Merleau-Ponty nyers létnek (*étre brut*) vagy vad létnek (*étre sauvage*). A filozófus tehát arra kérdez rá, hogy „mi a világ, mielőtt nyelvünk tárgyává és magától értetődő dologgá válik; mi a világ, mielőtt kezelhető, megragadható jelentések együttesére redukáltuk”.⁸³⁷ Ehhez az észlelési hitet kell faggatni. Először is, miben áll az észlelési hit hite?

Ha tekintetünket először egy tárgyra, mondjuk egy asztalra irányítjuk, [...] azt kell mondanunk, hogy az előttem lévő asztal sajátos kapcsolat tart fenn szememmel és testemmel. Akkor látom csak az asztalt, ha az tekintetem hatósugarába esik. E hatósugár fölött homlokom sötét

⁸³⁴ Uo. 52.

⁸³⁵ Uo. 63.

⁸³⁶ Uo. 299.

⁸³⁷ Uo. 118.

tömege, alatta pedig bizonytalan arcrészletek tűnnek fel; egyik is, másik is éppen hogy csak látható, mégis képesek elterelni figyelmemet az asztal látványától, mintha világra irányuló látásom maga is a világ egy bizonyos pontjából indulna ki. Továbbá: észleleteim során test- és szemmozgásaim folytonos vibrálása a világot is remegteti. [...] És amikor szemünk minden egyes pillantásával a szempilla redője lehúzódik, majd felemelkedik, egy pillanatra sem gondoljuk, hogy maguk a dolgok halványultak volna el.⁸³⁸

Figyeljünk fel arra, hogy ebben az észlelési hitet integráló leírásban nem esik szó se tudatról, se belsőről, csak az észlelt világ dolgai és az észlelő test közötti különböző kapcsolatokról! Az észlelési hit azt jelenti, hogy a dolgok mozgása, vibrálása nem töri meg a dolgok evidenciáját. Az észlelési hit széttöri azt az illúziót, hogy az észlelés és a dolgok egybeesnek egymással, vagyis az *esse est percipi* illúzióját. Az észlelést az a hit hatja át, hogy az észlelt dolgok az észleléstől függetlenül is léteznek. Az észlelési hitből származik az a meggyőződésünk is, hogy túlmehetünk a dolgok észlelhetőségén magában való létük felé. Az észlelési hit hozza létre a magában való lét konstrukcióját. Az észlelhető világ ősbibb a fizikai világnál, a tudomány által egy vonatkoztatási rendszerben konstruált világnál; az észlelési hit bizonyul e konstrukció alapjának is.⁸³⁹

Mit talál az észlelési hitet faggató kérdés az észlelőről és az észleltről? Nézzük először ez utóbbit. Ahhoz, hogy láthassuk valamilyen konkrét pirosat, fókuszálnunk kell rá, hogy az általános pirosság homályából kiemelkedjen. Ezután a szem vagy belemerül a megtalált piros tárgy szerkezetébe, vagy ismét elkalandozik, és a színe visszanyeri iménti diffúz meghatározatlanságát.⁸⁴⁰ Ezenkívül a színminőség környezetéhez is alkalmazkodik: „...ez a piros itt az orrom előtt csak más, körülötte lévő pirosakkal való összefüggésében, a velük alkotott meghatározott konstellációban olyan, amilyen, továbbá függ az általa uralt vagy az őt uraló, őt vonzó vagy éppen taszító egyéb színektől is. [...] a szín [...] a látható világ lenyomata: csomó az egyidejű és az egymást követő események szövedékében.”⁸⁴¹ A piros a piros dolgok által tagolt láthatatlan mező

⁸³⁸ Uo. 19.

⁸³⁹ Uo. 27–28.

⁸⁴⁰ Uo. 149.

⁸⁴¹ Uo. 150.

csomópontja: „...a tetőcserepek pirosa, a bakter és a Forradalom zászlójának vöröse, bizonyos Aix környéki és madagaszkári tájak rozsdaszíne”.⁸⁴² A piros ruha csomópontja női ruháknak, professzori, püspöki, ügyvédi palástoknak. Egy konkrét ruha pirossága is más és más aszerint, hogy milyen összefüggésben kerül elő, aszerint hogy például a forradalom vagy az örök nőiség megjelenítője. „A vörös valamely meghatározott árnyalata képzeletszülte világok mélyéről előhozott őskövület.”⁸⁴³ A szín dolgok egymáshoz képest folyton elcsúszó, pontosan soha nem illeszkedő, alakját állandóan változtató minősége, illékony moduláció, színkülönbség, dolgok differenciálódásának egy ritmusa. A szín egy esemény, a legkülönfélébb dolgok között létesülő kapcsolatok, találkozások eseménye. Az észlelés egy diakritikus, kölcsönösen függő viszonyokból, kapcsolatokból álló rendszer, mely meghatározza a differenciálódásnak azt a folyamatát, amelyben a sokaságok elkülönülnek.⁸⁴⁴

A mező, amelyen az észlelés eseménye a maga folyamatos modulációjában keletkezik, amelyen a piros tartalma folyamatosan módosul, a láthatóban benne lévő láthatatlan. E háttérből kiemelkedve differenciálódik a forma a tudatosítás során, és e háttérrel mosódnak össze kontúrjai a felejtés során.⁸⁴⁵ A figura észrevétlenül, a tekintet mélyén kristályosodik ki.⁸⁴⁶ A háttér vagy mélység az észlelésnek az a tudatalattija, ami az észlelt tárgyak megjelenésének lehetőségfeltétele, az a láthatatlan világ, ami ugyanakkor átítatja és deformálja a látható dolgok terét, „olyan, mint a fák cikcakkjai közötti mélység, közös háttér”.⁸⁴⁷ Amit a tudat nem lát, az épp az,

⁸⁴² Uo.

⁸⁴³ Uo.

⁸⁴⁴ Uo. 231, 239, 293.

⁸⁴⁵ Uo. 215, 221.

⁸⁴⁶ Uo. 276. A látható világnak a mélységből történő magától formálódó keletkezéséről tanúskodik a modern festészet is. Ahogy Merleau-Ponty *A szem és a szellem* című tanulmányában Klee nyomán fogalmaz: „A látható időtlen mélyén valami megmozdul, lángra kap, ami elárasztja a festő testét, és minden, amit fest, válasz erre a felindulásra, a keze »csak egy távoli akarat eszköze«. [...] Ez tehát a néma Lét, amely maga nyilvánítja ki a saját jelentését.” Így formálja meg Cézanne festményén, a Vallier arcképén a fehér szín „a sárga-létezőt, a zöld-létezőt, vagy a kék-létezőt”. Vagy így hozza létre önnön kiterjedését és ezzel a dolog térbeliségét, a látható genezisést Klee vonalának elhajlása, kalandja, története. Merleau-Ponty, Maurice: *A szem és a szellem*. Ford. Vajdovich Györgyi, Moldvay Tamás. In: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. Bacsó Béla. Kijárat, Budapest, 2002, 70, 72, 75.

⁸⁴⁷ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 202.

ami lehetővé teszi látását.⁸⁴⁸ Minden láthatóhoz hozzátartozik az a minden irányban nyitott háttér, amelyből a tárgyak megszületnek és amely maga láthatatlan, látens marad, amely maga a világ nyitottsága.⁸⁴⁹ Peggy szavaival kifejezve, a jelenség „a világ eseményének egy sajátos ritmusa”.⁸⁵⁰ *A világ nem más, mint a diakritikus rendszer konnektióinak állandóan megújuló, végtelenül nyitott horizontja, folyamatos keletkezés.*

Sohasem tiszta individuumok vannak előttünk, az oszthatatlan létezők gleccsere, de nem is időn és téren felül álló lények, [...] nem egy szeriális idősort és teret észlelünk magunk előtt [...], hanem minket minden oldalról körülölelő és belénkhatoló teret és időt, burjánzó, mindent átható tér-időt, az egymásbahatolás, a részleges átfedések, a kitüremkedések hemzsegő terét és idejét – folyamatos pregnancia, folyamatos születés, keletkezés, általánosulás és általánosság [*générativité et généralité*], vad esszencia és vad egzisztencia; ugyanannak a lét-rezgesnek közép- és csomópontja.⁸⁵¹

Az „empirikus pregnancia” (*prégnance empirique*) azt jelenti, hogy az észlelés számára megjelenő formát meghatározza az ekvivalenciák egy rendszere, ami körül a forma elrendeződik.⁸⁵² A láthatatlan a látható virtuális forrása.⁸⁵³ A virtuális nem más, az észlelés jelen- és múltbeli tartalmainak túldetermináltsága, melyek megalapozzák az asszociáció folyamatát. A tartalmak túldetermináltsága egymásra vonatkoztatott, diakritikus viszonyokat, gazdag értelmű utalás-összefüggést érvényesít. A túldetermináltság nemcsak a jelent, hanem a múltat is alakítja: egy retrográd mozgás, amely mindig újabb értelmet tár fel egy adott asszociációban; ilyenek a pszichoanalízis által feltárt asszociációs sorozatok.⁸⁵⁴ Ugyanakkor egy olyan konstellációról van szó, ami egy bizonyos jövőt rajzol előre.⁸⁵⁵ A pregnancia a látható világban rejlő termékenység, produktivitas, amely megkövetel az észlelő részéről egy bizonyos reakciót, helyes beállítást, pontos fókuszálást,

⁸⁴⁸ Uo. 277.

⁸⁴⁹ Uo. 276.

⁸⁵⁰ Uo. 220. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁸⁵¹ Uo. 133

⁸⁵² Uo. 233.

⁸⁵³ Uo. 241.

⁸⁵⁴ Uo. 269.

⁸⁵⁵ Uo. 202.

és ami e helyesség és pontosság mércéjéül szolgál.⁸⁵⁶ Az észlelhető világnak van egy bizonyos logikája, amely által ekvivalenciák diakritikus rendszerévé válik. Az észlelhető tartalmak ekvivalenciájának alapja nem objektív következtetés, hanem a pillanatnyi észlelés hatóköre. Az észlelés egy *világ-sugár* (*rayon du monde*) által fogja össze tartalmait. A világ-sugár a tekintetből indul ki és a mélység felé tart; úgy hasítja fel a világ mélységét, „mint sebész a testet”.⁸⁵⁷ A világ-sugár keresztülhatol az emlék síkján, amelynek hiányosságait a képzelet egészíti ki, melyből eleven, egyedi emlékek tárulnak fel.⁸⁵⁸ Nemcsak az aktuális vagy a múltbeli, hanem a lehetséges észleléseket is egy egyidejűségben vonja össze.⁸⁵⁹ A látott táj magában foglalja az egész időt egyetlen egyidejűségben.⁸⁶⁰ A mélység „az egyidejűség tulajdonképpeni dimenziója”.⁸⁶¹ Az észlelés eseménye „egy akaratlanul megérintett világ-sugárhoz tartozik”.⁸⁶²

Az észlelhető nem pusztán egyedi, általánossá is válhat. Az általánossá válás e folyamatát nevezi Merleau-Ponty az észlelhető dimenzióvá válásának. A dimenzióvá váló észlelhető önmagán keresztül egy világot nyit meg, világ-sugarat alkot, s ekképpen „*minden lehetséges lét kifejezőjévé*” válik.⁸⁶³ Az általános az egyedi e dimenzióvá tágulásából származik, ahogy például a víz vagy a levegő elemként jelenik meg. A sárga éppen a saját partikularitásán keresztül képes univerzummá, elemmé válni. „Egy szín alaptónussá válhat, egy tény kategóriává emelkedhet.”⁸⁶⁴ Egy észlelhető mindig magában rejtí azt a lehetőséget, hogy dimenzióvá nyíljon. A világ bármely része az egész *teljes részévé* (*partie totale*) válhat.⁸⁶⁵ A piros önmagában

⁸⁵⁶ Uo. 234.

⁸⁵⁷ Uo. 243.

⁸⁵⁸ Uo. 268.

⁸⁵⁹ Uo. 270.

⁸⁶⁰ Uo. 298.

⁸⁶¹ Uo. 245. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁸⁶² Uo. 276.

⁸⁶³ Uo. 243.

⁸⁶⁴ Uo. 244.

⁸⁶⁵ Uo. 243. Vö. Leibniz: A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*, 48. Itt Leibniz a világ egészét kifejező szellemekről mint egészes részekről (*partes totales*) ír (lásd e könyv Leibniz-fejezetét). Merleau-Ponty saját szavaival a következőkben osztja Leibniz gondolatait: „...minden világra nyíló nézőpont egy önálló világ, ugyanakkor az egyes nézőpontot a többitől elkülönítő sajátosságok az összes többi nézőpont számára is hozzáférhetőek; a monások egymással és a világgal a kölcsönös kifejezés viszonyában vannak, vagyis egymástól és a világ egészétől egymást tükröző

hordja azt a képességet, hogy a látvány semleges háttérévé váljon, a megvilágítás alapszínévé táguljon. Vagy épp egy hang, mely egy adott zenedarab hangnemén belül csak egy a sok közül, egy másik darabban az egész zene hangnemét meghatározó hanggá válhat.⁸⁶⁶ Van azonban egy észlelhető, mely maga a *par excellence* dimenzióvá válás: az észlelő teste. A test „*dimenzióvá váló ez [ceci dimensionnel]* [...] Univerzális dolog. Mert míg a többi érzékelhető csak általt emelkedhet dimenzióvá, hogy egy *mező* részévé válik, addig a testem maga a mező, vagyis a *magát* dimenzióvá tágító érzékelő/érezhető [*sensible*] univerzális mérték.”⁸⁶⁷

Az észlelő test az észlelésben úgy jelenik meg, mint ami folyamatosan visszahúzódik az észlelés elől – maga is láthatatlan.⁸⁶⁸ Az észlelés nem képes a testet észlelés közben megragadni. Például amikor az egyik kezemmel megérintem a másik kezemet, az előbbi az észlelő, az utóbbi az észlelt test. E viszonyt ugyan megfordíthatom, ám az észlelő és az észlelt közötti diszkrepancia mindig fennmarad. A testet úgy tapasztalom meg, mint amibe az észlelés ágyazódik, és mint ami ugyanakkor a világba vet bele engem.⁸⁶⁹

Az észlelés letapogatja és magába olvasztja az észlelhető dolgokat úgy, hogy eközben idomul is hozzájuk.

Hogyan vagyok képes a kezemet a megfelelő sebességgel, a megfelelő irányban és szögben mozgatni, hogy ezáltal pontosan érezhessem egy felület sima vagy éppen érdes tapintását? Ez csak úgy lehetséges, ha valamely eredendő összetartozást és rokonságot feltételezünk a tapogató és az általa tudomásomra jutó tapintás-információ, kezem fürkésző

perspektívákként különülnek el.” (Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 249.) Elutasítja viszont az eleve elrendelt harmónia koncepcióját, minthogy az előfeltételezi a magában való dolog gondolatát. (Uo.) Továbbá a különféle lehetőségek nem feltételeznek különböző világokat: Merleau-Pontynál egy világ tartalmazza a lehetőségek összességét. „Ezt az egyetlen világot veszi körül a világ attribútumaiként a lehetőségek fényudvara.” (Uo. 256.)

⁸⁶⁶ Uo.

⁸⁶⁷ Uo. 290.

⁸⁶⁸ *Az észlelés fenomenológiájában* Merleau-Ponty ezt írja (122.): „A testi tér [...] olyan, mint a színházterem homálya, ami az előadás világosságához szükséges. A testi tér az az álomháttér vagy a homályos erőtérnek az a tárháza, amelyről leválik a gesztus és annak célja, az a nem-lét zóna, amely előtt világos körvonalú létezők, alakok és pontok jelenhetnek meg.”

⁸⁶⁹ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 21, 151–152.

mozgása és a megérintett felület között, ami a tapintható világra való rányílás, az abba való beavatódás alapjául szolgálhat...⁸⁷⁰

E beavatódás feltétele az, hogy testem is az észlelt létből való: hogy a kezem, mely tapint, maga is tapintható (pl. a másik kezem által), a tapintható dolgok egyike, önmaga is része az általa megnyitott tartománynak. A tapintás tapintása által az érintő alany az érintett dolgok sorába lép, leszáll közéjük, közülük valóként észleli magát. A különböző érzékek sem különülnek el mereven egymástól. A látható beékelődik a tapinthatóba, és minden tapintás megelőlegezett látás. Az érzékek közt is kölcsönös egymásba hatolás és átfedés van, anélkül hogy lefednék egymást: egy részleges átfedés.⁸⁷¹ Minden egyes érzékszervem észlelése összekapcsolódik egymással a testemben, egy „általános Érzékelhetőséget érző általános Érzékenységet” alkotva.⁸⁷² Ez a hús (*chair*) tapasztalata. A test húsa, mint az észlelő és az észlelt kettőssége, egyesít minket közvetlenül a dolgok testével, tesz minket a világból valóvá, a világ részévé és a világra nyitottá.

Mindez érvényes a másik testére is. Az én és a másik viszonya nem tudatok harca, hanem privát világok egymásba csúsztatása. A másik tapasztalata annak tapasztalata, hogy a másikkal is van egy hozzám hasonló, mégis privát világa, ami által a világ megduplázódik, s mindegyik privát világ a világ egy-egy variációjaként jelentkezik, melyek kommunikálnak egymással.⁸⁷³ „Valakivel együtt nézzük a tájat és beszélünk róla: az én testemnek és az ő testének egymáshoz hangolódo műveletei révén az én számomra feltáruló látvány átlép belé, a mező szemeim előtt kinyíló egyedi zöld színe meghódítja az ő látómezejét is, anélkül, hogy az enyémet közben elhagyná.”⁸⁷⁴ A világ az ént és a másikat egymáshoz fűző „ösegüttlét”,⁸⁷⁵ amely lehetővé teszi a világ egyik variációjából a másikba való átmeneget. A lét nem egyszerűen interszubjektív, hanem interkorporális. „Egy mindkettőnkben egyszerre bennlakó anonim láthatóság, egy általános látás valósítja meg önmagát.”⁸⁷⁶ Ez persze szintén egy részleges átfedés, mivel a számomra látható sosem illeszkedik pon-

⁸⁷⁰ Uo. 151.

⁸⁷¹ Uo. 151–152, 241.

⁸⁷² Uo. 161.

⁸⁷³ Uo. 22–23.

⁸⁷⁴ Uo. 161.

⁸⁷⁵ Uo. 202.

⁸⁷⁶ Uo. 161. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

tosan ahhoz, ami a másik számára látható, mégis ama látványra nyílik rá, amiképp mindkettő ugyanannak az érzékelhető világnak a nyitottságából fakad.⁸⁷⁷

⁸⁷⁷ Uo. 241. Érdemes összehasonlítani az én és a másik viszonyának Merleau-Ponty-féle elméletét, amely (Husserlt követve) az észlelések kölcsönös átfedésén alapszik, Sartre-nak *A lét és a semmi*ben kidolgozott koncepciójával, amelynek alapja a tudatok harca. Szemben Merleau-Pontyval, akinél az észlelő minden ízében a világból való, a sartre-i tudat egy „lét-lyuk a lét belsejében”, amely önmagára vonatkoztatva szintetizálja, semmíti és ezzel önmaga körül centralizálja a létet: minden az ő középpontja körül szerveződik. A sokaság épp e szintézis által kapja meg egységét és jelenik meg világgént, azaz egy észlelés tárgyként és annak háttéréként. A tudat, az önmagáért-való a világnál való jelenlét, a világot szintetizáló jelenlét és így önmagában a világ tagadása. Ő maga kívül van a totalitáson, ami azt jelenti, hogy a totalitás szükségképp befejezetlen. Az önmagáért-való az a semmi, ami által a lét van. A lét eleve szintetiziként van. Ámde nem a szintézis hozza létre a világot, hanem az a szintézis által jelenik meg a maga transzfenomenalitásában. Ugyanakkor az önmagáért-való is csak a lét által van. A lét szintézisének alapja az a semmi, ami maga is lét kell legyen – a létet önmagára vonatkozó semmi. (Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest, 2006, 233–234.) Mi történik akkor, amikor egy másik semmités is jelentkezik a lét belsejében? Megjelenik egy másik szintézis, ami maga körül centralizálja a létet, beleértve az én létemet is. A dolgok, melyeket eddig én semmitettem, ekkor a másik felé áramlanak és körülötte szerveződnek. A másik felbukkanásával olyan világba kerülök, ami a másik felé áramlik, objektivitásom a másik szubjektivitásának fényében körvonalazódik. „Ily módon hirtelen egy olyan tárgy jelent meg, ami elrabolta tőlem a világot. Minden a helyén van, minden a számomra létezik, viszont egy láthatatlan és dermedt eláramlás formájában egy új tárgyhoz lépett tovább. A másik világban való megjelenése tehát az egész világ egyfajta dermedtségbe süllyedésével jár, a világ decentralizációjával, ami aláássa azt a centralizációt, amit eközben végrehajtok.” (Uo. 316–317.) Sartre-nál tehát a létteljeségen belül örvények, tudati szintézis-központok jelennek meg, amelyek a létet önmaguk körül szervezik, és amelyek által a lét önmagára vonatkozhat. Ám az örvények felbukkanása egyszersmind a lét semmitését is jelenti. A lét csak azáltal ébredhet önmaga tudatára, hogy elveszíti önmaga létteljeségét – azaz csak szabad tudatként. Mivel a szintézis az egész létet vonatkoztatja önmagára, amikor egy másik szintézissel, egy másik tudattal találkozok, viszonyuk végső soron nem a kölcsönös átmenet, hanem csakis a harc lehet. A történelem mint a harmonizáció teleologikus folyamata itt eleve kizárt. Az én és a másik kapcsolata önmagára vonatkozó szintézisek harca, melyek egyike sem teljesedhet ki: a tudat folyamatosan a másik szintézisének válik elemévé, anélkül hogy teljesen felszámolhatná saját szintézisét. A sartre-i fenomenológiai ontológia a megjelenő lét e semmitéseit írja le: abból a szintézisből indul ki, amely a létet önmagára vonatkoztatja és e szintézis kudarcáig jut el. Felmutatja a konjunktív szintézis konzisztenciájának szükségszerű kudarcát, de egyben abszolúttá is teszi a kudarcot és ezzel magát a szintézist is.

Ám a test húsa nemcsak a másikkal, hanem minden létezővel alkot közösséget. „A testi lét mint a mélységek léte, felületeivel vagy lapjaival és egy bizonyos hiány megjelenésével, magának a Létnak egy prototípusa.”⁸⁷⁸ Mindez nemcsak a testünket, hanem egyáltalán a láthatót, minden látható dolgot jellemez. Ebbéli közösségüket fejezi ki a hús fogalma. „A Lét és nem pusztán az emberlét paradoxona ez.”⁸⁷⁹ Az észlelhető és az észlelő közössége a világ léte, „az egyetemes hús”.⁸⁸⁰ Az észlelő és az észlelt ugyanannak az eleven testnek a színe és a fonákja. A test „egyszerre testesíti meg magában az érzékelhető egészét, s ugyanakkor belefoglalja magát a »magában való Érzékelhetőbe« [*Sensible en soi*]”.⁸⁸¹ Az észlelt nem az észlelőben van, és az észlelő sincs az észleltben. Az észlelő nem foghatja teljesen át az észlelt világot, és a világ sem zárulhat rá teljesen a benne megnyíló látásra. A látvány az én látásom által létezik, de a világ a testemet is magában foglalja. Nem láthatom a retinámat, de biztos vagyok létében, mert az látásom feltétele. A hús az észlelő és az észlelt kölcsönös egymásba fonódása és egymásba illesztettsége. Amíg önfelédten élek, a kettő egybeesik, amint öntudatomra ébrednek, a kettő elcsúszik egymáshoz képest. Két érzetnek (pl. a két kéz kölcsönös érzetének) az egybeesése mindig csak küszöbön áll. Illeszkedésük sosem hézagmentes, folytonosan elmozdulnak egymáshoz képest. Tengelyük, mely körül az egyik a másikba átfordul, örökre láthatatlan marad előttem, mint amikor két tükör végtelenül tükrözi egymást.⁸⁸² Mégis, e körül a tengely körül forog énem egésze és a világ egésze. Egybe-nem-esésük „szerencsés hiba”: ennek a hibának köszönhető maga a lét, a világ léte.⁸⁸³

Látás és tapintás akkor jön létre, ha egy meghatározott látható és tapintható létező visszahajlik [*se retourne sur*] a látható és tapintható valóság egészére, ha hirtelen az őt minden irányból körülölelő, látható dolgok közegében találja magát, és a velük való kapcsolatban megjelenik egy magában álló – sem a testhez, sem a világhoz egyértelműen nem hozzátartozó – Láthatóság és Tapinthatóság...⁸⁸⁴

⁸⁷⁸ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 154. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁸⁷⁹ Uo.

⁸⁸⁰ Uo. 155.

⁸⁸¹ Uo. 156. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

⁸⁸² Uo. 156–157.

⁸⁸³ Uo. 142.

⁸⁸⁴ Uo. 157. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

A lét az észlelési hit önmagára eszmélése, az önmagára eszmélő érzéki valóság. Az észlelő magának az észleltnek a közepéből észlel, az őt is kitölti. Az észlelő egyben észlelhető, a látó egyben látható. Aki felfogja a világ színeit, hangjait, úgy érzi, mintha egyfajta megkettőződés módján belőlük emelkedne ki és egynemű velük. A lét nem előttem vagy szemben velem van, hanem körülölel és keresztülfolyik rajtam. A létet a lét kellős közepéből látom.⁸⁸⁵

szemeim, amelyek látnak, kezeim, amelyek érintenek, maguk is láthatóak és érinthetőek, vagyis azt mondhatjuk, hogy szemeim és kezeim belülről látják és érintik a láthatót, az érinthetőt; miközben húsunk beburkol, sőt magába foglal minden látható és érinthető dolgot, körbe is veszi magát velük: a világ és én egymásban vagyunk, [...] közöttük egyidejűség, vagy még inkább kölcsönös előidejűség [*retard*] van.⁸⁸⁶

A közös elem a hús. Az érzéki valóság a hús megkettőződése. A hús nem anyag, nem szellem, hanem általános létminőség.⁸⁸⁷ „A hús a látható önmagára göngyölődése [*enroulement*] a látó testben, a tapintható önmagára göngyölődése a tapintásban.”⁸⁸⁸ A hús a világ léte, ahogy azt az önmagát észlelő észlelési hit (a reflexió eredeteként) feltárja. Az észlelő hiperreflexiója által belátja, hogy minden ízében abból az észlelhető világból való, amely észlelése háttereként vagy mélységeként, láthatatlanul alakítja észlelését; belátja, hogy észlelése ekvivalens tartalmait egybefogó „világ-sugara” által maga az észlelhető világ észleli önmagát, a lét mint észlelhetőség észleli önmagát mint háttérből kiemelkedő formát, mint a láthatatlanból kiemelkedő láthatót. *A világ diakritikus konnekciók folyamatos alakulása, amely egyúttal önmagára göngyölődik, világ-sugarat bocsájt ki, mely összevonja e tartalmakat, létrehozva ezáltal az észlelés paradoxonát mint az észlelhető és észlelő elcsúszását.* Ezt nevezi Merleau-Ponty egyik utolsó munkajegyzetében stabilizált robbanásnak (*explosion stabilisée*). „Az érzékelhető abszolútum [*L'absolu du »Sensible«*] nem más, mint ez a stabilizált robbanás, vagyis olyan robbanás, amely önmagára visszahajlást hordoz magában [*comportant retour*].”⁸⁸⁹ A robbanás, „a Lét egyetlen, egészes robbanása [*seul éclatement*

⁸⁸⁵ Uo. 132.

⁸⁸⁶ Uo. 141.

⁸⁸⁷ Uo. 158.

⁸⁸⁸ Uo. 165.

⁸⁸⁹ Uo. 299. (A fordítást módosítottam – C. Gy.)

d'Étre]” a világ-sugarak örökké tartó kiáradása, melyek egyúttal visszahajlanak észlelőjük testére, általa stabilizálódnak.⁸⁹⁰ A reflexió önmagára vonatkoztatása, a gondolkodás elválasztásai mind a világ érzéki húsának diakritikus, konnektív mezején jönnek létre. Merleau-Ponty többször is kritikával illeti a transzcendentális szintézis fogalmát, ám ő e fogalmon a kanti–husserli hagyomány alapján a perspektíva önazonos jelenpontra vonatkozó konjunktív szintézisét érti. Ugyanakkor mégis csak a világot a maga egészségében ragadja meg, olyan totalitás-ideaként, amelynek diakritikus kapcsolódásait önmagára göngyölődésének – ha nem is a jelenpontra vonatkoztatott, de – elmozduló konjunktívja vonja össze.

Az észlelő az észlelhetőből való. Ám az észlelhető a maga keletkező struktúrájában szintén feltételezi az észlelőt, vagyis eleve önmagára hajtottságát, robbanása stabilizáltságát, azt a láthatatlan és elérhetetlen mélységet, amely összevonja, stabilizálja kapcsolódásainak nyitott végtelenségét. Az észlelés világának konnektív mezeje egy elcsúszó, megragadhatatlan konjunktív körül szerveződik. *Az észlelés szintézise egy egyszerre konnektív és konjunktív szintézis.* Itt tehát – Hegelhez hasonlóan – megint a transzcendentális szintézis részleges immanens használatáról van szó: az észlelhető kapcsolódásai és azoknak az észlelő általi összevonása egymástól elválaszthatatlan, egymást átható elemei az észlelésnek. Ám az elválasztások idegenek az észlelés világtól: azok az észlelésen alapuló gondolkodáshoz tartoznak.

⁸⁹⁰ Uo. 296. Szabó Zsigmond a stabilizált robbanást a következőképp értelmezi: „A káosz, az egyesíthetetlen sokféleség csak a rendezett állapotok látszatán keresztül nyilvánulhat meg. Éppenséggel a kimerevített, zárt állapotok szétnyílása, a zárt formák deformálódása utal a robbanás feltartóztatatlanságára. A tapasztalatban észlelt rend óhatatlanul egy ehhez a rendezettséghez tartozó egész képzetét, egy mindenre kiterjedő állapotszerűséget, a meghatározottság látszatát kényszeríti ránk. A robbanás pedig minden egész szétnyílását, minden rész továbbalakulását jelenti.” Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája.* ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2005, 97.

DELEUZE

Merleau-Pontyhoz hasonlóan Deleuze is a keletkezés ontológiáját dolgozza ki. Merleau-Ponty ontológiájában azonban alapvető marad a fenomenológiai kiindulópont: a világra a hiperreflexió kérdez rá, az észlelés keletkező világának kapcsolódásai egy észlelő perspektívája körül szerveződnek, azt feltételezik. Deleuze ontológiája viszont már magának az individuumnak és szemlélésének a keletkezéséről ad számot egy konnektív mezőn – akár tartalmaz önvonatkozást, akár nem. Deleuze filozófiája az univocitás filozófiája: minden létező ugyanabban az értelemben létezik. A létezők virtualitások egyetlen kaotikus közegének különböző aktualizációi, egy háttérből, egy mélységből kiemelkedő individuális különbségek, a káoszról való keletkezés folyamatai. A virtualitások pedig differenciális elemek változó kapcsolódásainak univerzális konnektív szintézisét alkotják. E folyamatot elsősorban a *Különbség és ismétlés*, illetve az egy évvel később megjelenő *Az értelem logikája* alapján elemzem.⁸⁹¹

Deleuze Bergson nyomán különbséget tesz a virtuális aktualizációja (*actualisation du virtuel*) és a lehetőség megvalósulása között. A lehetőség megvalósulásának folyamata a hasonlóságon és a korlátozáson alapul. A valós az általa megvalósított lehetségesnek a képe. A megvalósulás során néhány hasonlatos lehetőség meghíúsul, míg mások átlépnek a valósba. Úgy tűnik, a lehetőségek a megvalósulás folyamata előtt már mindig eleve adottak; nincs új a nap alatt. A bronzszobor létrejövetelének feltétele az, hogy a bronzban lehetőségként eleve benne van a szobor. Valójában azonban a valós képe utólag vetül vissza a lehetségesbe, azzal a feltételezéssel, hogy megvalósulása előtt is bármikor megvalósulhatott volna. A lehet-

⁸⁹¹ Jelen fejezet részben *Az immanens elkülönöződés filozófiája* című doktori disszertációm egyik fejezete alapján készült el.

séges a valós absztrakciója, duplikátuma, amely egy utólagosan létrehozott teleológiai sémába kerül bele. A mozgás elve a hiány, ám hiány csak akkor lehetséges, ha az, ami valóságosan hiányzik, már lehetőség szerint megvan. Ezzel szemben a többlet mint mozgáselv olyan virtualitás, amely sosem-volt aktualitást, különbséget hoz létre. A virtuális tehát nem a valóssal áll szemben, hanem az aktuálissal; a virtuális, bár nem aktuális, valós. A virtualitások szintje az aktualizáció folyamatát megalapozó valós. A virtuális aktualizációjának szabályai a különbség és a keletkezés. A virtualitások keletkezés által aktualizálódnak, így nem rendelhetők alá semmiféle teleológiának. A virtualitások elve a többlet.⁸⁹²

A virtualitások szintje egy differenciális rendszer, differenciális viszonyok (*rappports différentiels*) rendszere. A differenciális viszony olyan viszony, amelynek elemei csak e kapcsolat által nyernek meghatározást. Ennek matematikai kifejezése a differenciálhányados. Deleuze értelmezésében dy és dx értéke egyszerre meghatározatlan (*indéterminé*), meghatározható (*déterminable*) és meghatározás (*détermination*). Először is dy és dx meghatározatlanok y -hoz és x -hez való viszonyukban. Ám az, hogy dy semmi y -hoz való viszonyában, nem azt jelenti, hogy nem valóságos, hanem azt, hogy nem lehet mennyiségi kategóriákkal megragadni. Másodszor dy és dx meghatározható egymás viszonyában. Az elemek meghatározatlanok, viszonyuk viszont meghatározható, vagyis a viszonyt nem elemei határozzák meg. A differenciális mennyiségek csak egymás viszonyában léteznek, viszont dy és dx egymás viszonyában meghatározható. Bár dy és dx mennyisége önmagában nem meghatározott és így nem reprezentálható, mégis arányuk egy meghatározott, aktuális reprezentációt hoz létre. Meghatározásuk reciprok meghatározás. A dx értéke az egyenlet elhanyagolható értékét képezi ($x+dx=x$), vagyis értéke kívül esik az egyenleten. Mégis a differenciálszámítás során a meghatározott y , x mennyiségeket a meghatározatlan differenciális tagok (dy , dx) arányának meghatározásán keresztül nyerjük. A dy , dx mennyiségek az aktuális y , x mennyiségek valóságos transzcendentális feltételei.⁸⁹³

⁸⁹² Deleuze, Gilles: *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Atlantisz, Budapest, 2010, 104–106.

⁸⁹³ Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*. Presse Universitaires de France, Paris, 1968, 221–224.

A differenciális viszonyok sorozatokat (*séries*) alkotnak. Ilyen sorozat például egy matematikai rendszerben a reguláris pontok sorozata egy görbén, egy geológiai rendszerben a vízcseppek sorozata a tengerben, egy biológiai rendszerben ingerek sorozata egy pályán, vagy egy lingvisztikai rendszerben fonémák sorozata egy kijelentésben. A sorozatot minden esetben az elemek különbsége határozza meg. Egy rendszer, egy genetikus struktúra két vagy több heterogén sorozatból áll, melyek egymással véletlenszerűen rezonálnak, kommunikációba lépnek, kapcsolatot hoznak létre, szintézist alkotnak. Például ilyen a nyelvi rendszerben a jelölők és a jelöltek sorozata.⁸⁹⁴ A rezonancia hatására mindkét sorozat kimozdul önmagából, megkettőződik a másokban, a kettő egy folyamatos elmozdulásban kapcsolódik össze. A kapcsolódó sorozatok lehetnek konvergensek vagy divergensek. A sorozatok nem hasonlók, nem ellentétesek és nem is analógok, nincs privilegizált sorozat, csak különböző sorozatok vannak, melyek maguk is különbségekből állnak. A sorozatok különbségekből épülnek fel, ezért kapcsolódásuk különbségek különbsége, „másodfokú” különbség. A szintézis tehát két szinten valósul meg: egyrészt a sorozatok konnektív szintéziseként, másrészt a különböző sorozatokat összekapcsoló szintéziseként.⁸⁹⁵ A különböző sorozatok által teremtett távolságban vagy intervallumban egy jel villan fel. A kapcsolódás eredménye egy kierőszakolt mozgás, amelynek amplitúdója meghaladja a kapcsolódó sorozatokét. Intenzitások (elektromos töltések) különbsége eredményezi a villámlást. A különböző ingersorozatok egy belső rezonanciát váltanak ki, amely

⁸⁹⁴ A két sorozat Saussure szinkronikus nyelvészeti elemzésében a fogalom és a hang differenciális viszonyainak kettősségeként jelenik meg. Saussure, Ferdinand: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Corvina, Budapest, 1997, 133–141.; Deleuze: *Différence et répétition*, 264.

⁸⁹⁵ Deleuze *Az értelem logikájában* a leibnizi filozófiát a következőképpen értelmezi. Egy világot szinguláris események egy konvergens sorozata definiál, ami individuális monászok által fejeződik ki. Egy monász világos módon véges számú szinguláris eseményt aktualizál vagy fejez ki. Az egymással imkomposszibilis lehetséges világok divergens sorozatok, együtt egy kizáró diszjunktív szintézist alkotnak: Isten kiválasztja közülük a legjobb konvergens sorozatot. Ezzel szemben Deleuze esetében a divergens sorozatok egymással rezonálnak és kommunikálnak, így diszjunktív szintézisük immár nem kizáró és elválasztó, hanem a sorozatok távolságát affirmáló. (Deleuze: *Logique du sens*, 133–137, 200–207.) Ámde amire az affirmáció igent mond, az mégiscsak a sorozatok között létrejövő kapcsolat.

mozgásra ösztönöz.⁸⁹⁶ Proustnál a *madelaine* íze összekapcsolódik a combray-i táj emlékével, és a kettő egy sosem volt bensőséges viszonyt alkot.⁸⁹⁷ Ugyanígy, egymáshoz problematikusán kapcsolódó sorozatok kényszerítik ki a probléma megoldására törekvő gondolkodást. Gombrowicz *Kozmosz* című regényében két sorozat bontakozik ki: egy akasztott dolgokból álló sorozat (felakasztott veréb, felakasztott bot) és egy női szájakból álló sorozat (Lena szája, Katasia szája). A két divergens sorozat egyre elviselhetetlenebbé váló (mert egyre több jelet generáló) rezonanciája hozza létre a főhősben Katasia macskájá felakasztásának gondolatát.⁸⁹⁸

Azt, ami a sorozatok közötti kommunikációt biztosítja, Deleuze *précurseur sombre*-nak vagy paradox instanciának (*instance paradoxale*) nevezi. A *précurseur sombre* egy elővillám, egy „előfutár” (*précurseur*), amely két heterogén sorozat között villan át, ezáltal megteremtve kettejük között a kommunikációt. *Sombre*, vagyis sötét, mivel nem látható, elrejtőző; paradox, mivel önmagához képest elmozduló, önazonosság nélküli, önmagában hiányként vagy többletként jelenik meg. A *précurseur sombre* a heterogén sorozatok között cirkulál.⁸⁹⁹ Poe *Ellopott levél* című novellájában a levél ez a paradox instancia, amely – amikor a királynő eltitkolja a király elől, és a miniszter belép – meghatározza az alábbi sorozat differenciális viszonyait: a király, aki nem tudja; a királynő, aki tudja, hogy a király nem tudja; végül a miniszter, aki tudja, hogy a királynő tudja, hogy a király nem tudja. E sorozatot a miniszter által ellopott levél helye rezonáltatja egy divergens sorozattal, ahol az általa meghatározott differenciális viszonyok hasonlóak, ám a szereplők helye más (a rendőrfőnök, aki nem tudja; a miniszter, aki tudja, hogy a rendőrfőnök nem tudja; végül Dupin felügyelő, aki tudja, hogy a miniszter tudja, hogy a rendőrfőnök nem tudja). A sorozat elemeit a paradox instanciától való távolság határozza meg. A mi-

⁸⁹⁶ Deleuze: *Différence et répétition*, 154–156, 237–238, 288, 314–315, 356.; *Logique du sens*, 65–66.

⁸⁹⁷ Deleuze: *Différence et répétition*, 160.; Proust. Ford. John Éva. Atlantisz, Budapest, 2002, 62–63.

⁸⁹⁸ Deleuze: *Différence et répétition*, 161.; *Logique du sens*, 53–54.

⁸⁹⁹ Deleuze: *Différence et répétition*, 156–158.; *Logique du sens*, 54–56. Az elővillám a villámlást megelőző jelenség, amely ionizálja, elektromosan vezetővé teszi a levegőt, és ezzel lehetővé teszi, hogy a föld és a felhő, vagy két felhő különböző elektromos töltésű mezője között kapcsolat alakuljon ki, és köztük áthaladjon a villám.

niszter változó identitását a paradox instancia által meghatározott sorozatban betöltött pozíciója határozza meg.⁹⁰⁰

Minden individuum megjelenésének elégséges alapja, transzcendentális feltétele intenzív közege. Az intenzitás heterogén sorozatokból, különbségekből áll. A hőmérséklet vagy a sebesség nem más hőmérsékletekből vagy sebességekből épül fel, nem ugyanazon rend más tagjaiból. Az intenzitás a mennyiségi különbségek vég nélküli egymásra utalódása. Az intenzív mennyiségi különbség nem redukálható sem mennyiségi egyenlőségre, sem minőségre, csak újabb mennyiségi különbségekre utal. Az intenzitás olyan egyenlőtlen erőpárokból áll, amelyekben mindegyik elem más rend elemeinek párszára vonatkozik. Az erőpárok mennyiségi különbségei végtelen módon utalnak más mennyiségi különbségekre. Az intenzitás olyan mennyiségi különbséget kifejező pár, ahol a pár mindkét tagja egy újabb mennyiségi különbséget kifejező párt fejez ki, és így tovább: , ahol , ahol stb. A pár így minden szinten egyenlőtlenéget foglal magában, és ez a redukálhatatlan egyenlőtlenéget az intenzitás.⁹⁰¹ Az intenzitás világa egy identitás és hasonlóság nélküli világ, ahol csak végtelenbe tartó különbség és elkülönöződés van. Ezt nevezi Deleuze az érzéki aszimmetrikus szintézisének (*synthèse asymétrique*).⁹⁰² Az intenzitás világa az egymással kommunikáló divergens sorozatok villámló világa. Ez a káosz, amely minden divergens differenciális sorozatot magában foglal.⁹⁰³ Az intenzitás a „*Chaosmos*” (Joyce), a káosz és a világ belső azonossága.⁹⁰⁴ *Az intenzitás a differenciális elemek és sorozatok kapcsolódásainak univerzális konnektív szintézisét fejezi ki.*

Formálisan különbséget kell tennünk az érzéki intenzitás mennyiségi különbségei és a virtualitások differenciális viszonyai között (ahhoz hasonlóan, ahogy Spinozánál a szubsztancia két attribútuma között csak formális, de nem ontológiai különbséget teszünk). A differenciális elemek nem hasonlítanak arra az individuumra, amit téridőbeli sorozatokban aktualizálnak. A differenciális elemek alak vagy funkció nélküliek, nem lokalizálhatók térben és időben, vagyis

⁹⁰⁰ Deleuze: *Logique du sens*, 52–54. Amit Lacan jelölőnek nevez, az Deleuze-nél „elővillámként” vagy „paradox instanciaként” jelenik meg, amely éppúgy többlet (a levél birtokosának korlátlan hatalmat ad), mint hiány.

⁹⁰¹ Deleuze: *Différence et répétition*, 286–287, 306.

⁹⁰² Uo. 314–315.

⁹⁰³ Uo. 311–313.

⁹⁰⁴ Uo. 382. Lásd még Deleuze: *Logique du sens*, 206.

ideálisak. A sorozatok rezonanciája egy ideális eseményt (*événement idéal*) alkot, amelynek ugyanakkor megvan a maga meghatározott, elkülönített viszonyrendszere, struktúrája. Az egymással rezonáló sorozatok rendszereit Deleuze ezért ideáknak (*idée*) nevezi. Az idea tehát nem általános lényeg vagy absztrakt fogalom, hanem heterogén sorozatok rezonanciáit magában foglaló esemény, amely azok konnektív szintézisét alkotja. Nem örök fogalom vagy örök tárgy, hanem keletkező esemény. Az idea különbséget és a különbség ismétlését, az állandó keletkezést jelenti. Ahogy az intenzitásban minden sorozat végtelenül utal minden más sorozatra, az idea is feltételez minden más ideát. Az ideában együtt létezik minden elem. Ezt az együttlétezőt nevezi Deleuze virtualitásnak.⁹⁰⁵

Másrészt viszonyaiktól függően az ideák különböző rendekhez tartoznak. A differenciális elemek természetük szerint lehetnek matematikaiak, fizikaiak (részecskék), biológiaiak (DNS-szekvenciák), pszichikaiak (részleges tárgyak), szociológiaiak (termelőerők), nyelvészetiek (fonémák) stb. A rendek ugyanakkor viszonyaik megváltozása által át is mehetnek egymásba, egy magasabb rendűben feloldódva, vagy egy alacsonyabb rendűben reflektálva.⁹⁰⁶ Az egyes rendek ideái magukba foglalják az adott rend minden elemét és viszonyát. „A szín ideája olyan, mint a fehér fény, amely az összes szín genetikus elemét és viszonyát önmagában összefogja [*perpliquer*], de különböző színekben aktualizálódik, azok megfelelő tereivel...”⁹⁰⁷ Hasonlóképp a hang ideája a minden hangot tartalmazó fehér zaj, a nyelv ideája a minden fonémát tartalmazó „fehér nyelv” stb. Az együtt létező differenciális elemek egy „réservoir”-t vagy repertoárt képeznek a meghatározott irányú aktualizáció (minden aktuális szín, hang, nyelv) számára.⁹⁰⁸ Az, hogy a differenciális viszonyok ideálisak és virtuálisak, nem jelenti azt, hogy ne lennének valóságosak – csak épp nem aktuálisan azok. Olyan virtuális valóságot, ideális eseményt alkotnak, amely az aktuális valóság, az empirikus esemény transzcendentális feltétele. Az ideák Deleuze esetében nem

⁹⁰⁵ Deleuze: *Différence et répétition*, 357–358. Schelling az, aki az ideákat hasonló módon keletkező és elmúló pillanatnyi látomásokként értelmezi. Azonban nála az ideák a teremtmények elkülönülő ősképei vagy előképei, nem pedig differenciális viszonyok rendszerei. Schelling: *Die Weltalter*, 1813, 154–157, 162–163.; *Die Weltalter*, 1815, 247, 252, 288–289.

⁹⁰⁶ Deleuze: *Différence et répétition*, 328, 242.

⁹⁰⁷ Uo. 266–267.

⁹⁰⁸ Uo.

egy diszjunktív szintézist, hanem egy konnektív szintézist alkotnak mind belső, mind külső viszonyaik tekintetében.

A sorozatok reguláris és szinguláris pontokból állnak. Egy szinguláris pont (*point singulier*) egy sorozat megkülönböztetett, meghatározó pontja. A differenciálszámításban a szinguláris pont által meghatározott irány kiterjed a környezetében található reguláris pontok sorozatára, egészen egy másik szinguláris pont környezetéig, amely pont egy újabb sorozatot határoz meg. Ez utóbbi sorozat az előzővel vagy konvergál, vagy divergál. A szinguláris pontok eloszlása így a görbe teljes meghatározását adja.⁹⁰⁹ A szinguláris pontok egy sorozat kritikus vagy érzékeny pontjai: inflexiós pontok, központok, töréspontok, gyűjtőpontok, fúziós pontok, sűrűsödési pontok, „sírások és örömkítőrések”. A hőmérséklet szinguláris pontjai az olvadáspontok, fagyáspontok, forráspontok stb. A szinguláris pontok nem kötődnek sem személyekhez, sem tárgyakhoz, minden individualitást megelőző ideális események, amelyek meghatározzák a személyek és tárgyak aktuális sorozatait. „Például a fonémák közötti differenciális viszonyok kijelölik a nyelvben azokat a szinguláris pontokat, amelyeknek a közvetlen környezetében helyezkednek el azok a jelentésmegkülönböztető mozzanatok, melyek az adott nyelvre jellemzőek.”⁹¹⁰ A sorozatok rezonanciájának hatására a szinguláris pontok elmozdulnak, újrendeződnek, egymásba alakulnak, ezáltal megváltoztatva az általuk meghatározott rendszert. Az esemény nem más, mint a sorozatok szingularitásainak újraelosztása, az általuk meghatározott rendszer átalakulása.⁹¹¹

A szinguláris pontok eloszlása a sorozatok és a rezonanciáikból felépülő ideák teljes meghatározását adja. Az idea (az ideális esemény) meghatározása tehát három aspektusban összegezhető. Egyrészt a differenciális elemek adják a meghatározhatóságot (*déterminabilité*), másrészt a differenciális viszonyok a reciprok meghatározást (*détermination réciproque*), végül a szinguláris pontok eloszlása a teljes meghatározást (*détermination complète*). Az ideát a differenciális viszonyok reciprok meghatározásainak játéka és a szinguláris pontok eloszlásának teljes meghatározása teszi meghatározhatóvá.⁹¹² Ez az idea reciprok szintézise (*synthèse*

⁹⁰⁹ Deleuze: *Différence et répétition*, 227–228, 245–246.

⁹¹⁰ Deleuze: *Logique du sens*, 66–68. (Szabó Zsigmond fordítása.)

⁹¹¹ Uo. 68.

⁹¹² Deleuze: *Différence et répétition*, 221–228, 357.

reciproque).⁹¹³ Az ideák teljesen megkülönböztetettek, ugyanakkor e megkülönböztettségük kifejeződése homályos, nem világos. Vagyis különbséget kell tenni – szemben a karteziánus logikával – a virtuális idea elkülönítettsége és az idea aktualizációjának világossága között. Az, ami kifejezi az ideát, világosan (*clair*) csak bizonyos viszonyokat fejez ki, melyekre összpontosít, ugyanakkor e kifejezés zavaros (*confus*) módon magában foglal minden differenciális viszonyt, melynek háttérén aktualizálódik. Viszont maga az idea elkülönített (*distinct*), meghatározott szinguláris pontokból áll, amelyek még nem differenciáltak, nem aktualizáltak, vagyis homályosak (*obscure*). A virtuális idea elkülönített és homályos, az idea aktualizációja világos és zavaros. Nem létezik teljesen tudatosított idea – az idea mindig tartalmaz tudattalan szingularitásokat. A leibnizi példa esetében a tenger vízcseppjei változó differenciális viszonyokat alkotnak, a hullámmozgást pedig a szinguláris pontok eloszlása rajzolja ki. Együttesen a tenger elkülönített, ámbar homályos ideáját adják. Észlelésünk a tenger morajlásáról tartalmazza az egész ideát, ám zavarosan, míg világosan csak azokat a viszonyokat és szingularitásokat fejezi ki, amelyek a testünk és a tenger viszonya által meghatározott tudatossági küszöb felett jelennek meg.⁹¹⁴ Hasonlóképp, a másik arca magában foglal és kifejez egy egész világot. „Albertine arca kifejezi a tengerpart és a hullámok vegyülékét: »Mely ismeretlen világ alapján különböztet meg ő engem?«”⁹¹⁵

Az intenzitás az, ami érzékileg kifejezi az ideát. Az idea differenciális viszonyainak reciprok szintézise az érzéki viszonyok aszimmetrikus szintézisében folytatódik.⁹¹⁶ Az idea minden esetben problematikus, melynek meghatározása a szinguláris pontok kijelölése alapján történik, megoldása pedig a heterogén sorozatok közötti rezonanciák és kommunikációk létesülése mentén. Ebben az értelemben minden esemény egy probléma, melynek megoldása a sorozatok rezonanciaterében létrejövő individuum. Minden individuum egy probléma megoldása. Éppígy a gondolkodás is egy heterogén sorozatok találkozásából fakadó problémával veszi kezdetét, amely kényszert gyakorol rá.⁹¹⁷ A probléma megoldása itt

⁹¹³ Uo. 314–315.

⁹¹⁴ Uo. 324–326, 358–359.

⁹¹⁵ Uo. 335.

⁹¹⁶ Uo. 314–316.

⁹¹⁷ Deleuze Proustot idézi, aki rámutat, hogy a gondolkodás eredete nem az igazság természetes vágya vagy szeretete, hanem a gondolkodáson erőszakot tévő, azt

is a sorozatok közötti kapcsolatok létrehozásából ered, szinguláris pontjaik meghatározása alapján. A megoldás ugyanakkor sosem fedile és szünteti meg a problémát – hisz az magában foglalja az intenzív világ egészét, nem csak azt tehát, ami világos módon fejeződik ki. A probléma továbbra is fennáll a megoldásban. A tenger példájánál maradva, úszni tanulni annyit jelent, hogy összekapcsoljuk testünk szinguláris pontjait a tenger ideájának szinguláris pontjaival, ezáltal létrehozva egy problematikus mezőt. A kapcsolat meghatároz egy tudatosodási küszöböt, amely felett tetteinkkel a viszonyok észleléséhez igazodunk, míg alatta a differenciális viszonyok az apró percepciók tudattalan tárgyai. A tanulás nagyrészt tudattalan módon történik.⁹¹⁸ A szinguláris pontok elosztásának és a heterogén sorozatok közötti kommunikáció létrehozásának, vagyis a probléma meghatározásának és megoldásának művészetét nevezi Deleuze dialektikának.⁹¹⁹

Az idea elkülönített struktúrája, teljes meghatározása értelemként (*sens*) jelentkezik. Ez az értelem a sorozatok szinguláris pontjainak eloszlásától függ. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szinguláris pontok határozzák meg a sorozatok irányát (*sens*).⁹²⁰ Az értelem tehát esemény, a heterogén sorozatok rezonanciáinak ideális eseménye. Az ekképp keletkező értelem aktualizálódik, rögzül a kijelentésben, vagyis tényállások jelöléseként (deszignáció), egy szubjektum megnyilatkozasként (manifesztáció), illetve általános fogalmakon alapuló következtetéseként (szignifikáció).⁹²¹ Az értelem egyrészt az aktuális kijelentés virtuális értelme (egy kijelentés sosem képes jelölni saját értelmét). Másrészt viszont az értelem a kijelentés által jelölt test vagy tényállás testetlen, ideális attribútuma, mint az az

kikényszerítő véletlen. E véletlen fosztja meg jelként a gondolkodást nyugalmatól, hogy az igazság kutatására ösztönözze. A féltékeny embert a szeretett lény egy elejtett hazugsága kényszeríti az igazság kifürkészésére. A kényszer a kérdés imperatívuszában fejeződik ki („Mit hallgat el?”). Ennek, azaz önmagának engedelmeskedve igyekszik az igazságot kutató gondolkodás kibontani a rajta erőszakot tévő jel értelmét. Deleuze: *Proust*, 22, 96.; Proust: *Az eltűnt idő nyomában*. 7. köt. *A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Atlantisz, Budapest, 2009, 212–213.

⁹¹⁸ Deleuze: *Différence et répétition*, 38, 214.

⁹¹⁹ Uo. 82–88, 91–92

⁹²⁰ Uo. 357.; *Logique du sens*, 69–70.

⁹²¹ Deleuze: *Logique du sens*, 22–35. Az értelem tehát nem a jelölés eredményes módjának szabálya, az állítás igazságának lehetőségfeltétele (vagyis azon feltételek összessége, amelyek mellett egy állítás igaz lehet), hanem annak valóságos, ámbár virtuális feltétele. Deleuze: *Différence et répétition*, 198–201.

esemény, ami az adott dologban vagy tényállásban aktualizálódik. Az értelem nem az állítás attribútuma, nem a szubjektumnak tulajdonított predikátum, de nem is egy testi minőség, hanem a test testetlen attribútuma. Az értelem az állításra, az esemény a testekre vonatkozik: a kettő egyetlen felület két oldala. Az értelem-esemény a szavak és a dolgok közötti kapocs vagy rezonancia: az esemény a nyelvben szubzisztál, de a dolgokban történik.⁹²² A nonszensz az a paradox instancia, ami képes a *sens* e kettősségére (azaz önmagára) rámutatni. A nonszensz a két heterogén sorozat között cikázva egyikhez sem tartozik, és épp ezáltal indítja be játékukat. Ilyen a szekér Khrüszipposz paradoxonában: „...ha mondasz valamit, az a szádon jön ki; ha tehát azt mondogod, »szekér«, egy szekér jön ki a szádon.”⁹²³ Vagy ilyenek Carroll ezoterikus szavai, mint például a *Snark*, amely egyszerre tárgyak és értelmek sorozataihoz kapcsolódik: „üldözheted gyűszűvel vagy gondoskodással, keresheted reménnyel vagy vasvillával”.⁹²⁴

A paradox instancia vonatkozásában a különböző sorozatok egyidejűvé válnak akkor is, ha egyébként más időben aktualizálódnak. Ez az értelem ideje, avagy *Aión* ideje. Míg a testek állapota az állandó jelen egymásutániségában változik (Kronosz ideje), addig az értelem egy mindenre kiterjedő ideális egyidejűségben adódik. *Aión* ideje egy szinguláris pont, egy kritikus pont, egy törés, egy cezúra a szukcesszív időben, amely előttre és utánra, múltira és jövőre osztja az időt, végtelen sebességgel végigfut mindkét sorozaton, ezáltal egy

⁹²² Deleuze: *Logique du sens*, 47, 195, 211.

⁹²³ Uo. 18. (Szabó Zsigmond fordítása.)

⁹²⁴ Uo. 39. (Szabó Zsigmond fordítása.) Az értelem kifejezésének eseménye austini beszédaktusként értelmezhető. Az *Ezer fennsíkból* leírt értelmezés szerint a beszédaktus nem reprezentál vagy referál, hanem illokúciós ereje révén beavatkozik azáltal, hogy egy testnek egy testetlen attribútumot tulajdonít, amely megváltoztatja magát a testet – nem minőségében, hanem hatásában, hatóképességében. A referencia tényeinek pragmatikája nem külsődleges az állítás szemantikájához képest. A jelentés (pl. „A vádlott bűnös” kijelentés jelentése) nem pusztán szemantikai, hanem pragmatikai probléma. Két sorozat egymásba fonódásáról van tehát szó: az egyik az egymásra ható testeké (a tulajdon teste, az áldozat teste, a vádlott teste, a bíró teste; mind meghatározott hatóképességet, illetve más testekkel való meghatározott kapcsolódási módokat tartalmaznak), a másik a testeknek tulajdonított testetlen alakulásoké (a vádlott átváltozása elítéltté a bíró ítélete alapján, és ezáltal hatóképességének megváltozása). Az állítás értelme az állítás által jelölt aktuális tényállás vagy állapot valóságos-virtuális feltételét képezi. Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. Minuit, Paris, 1980, 102.

csapásra új értelmet adva nekik (új módon elosztva a szinguláris pontokat). Az esemény ideje a kiközösített idő, mely az egész *Aiôn* hosszán kiterül, összevonja az idő egészét.⁹²⁵

Ami a múlt sorozatát illeti, ez az emlékezet egy olyan differenciális sorozata, mely magában foglalja az egész múltat, ám szinguláris pontjai által meghatározott módon. Az emlékezet nem más, mint a különbözőképp összevont múlt-sorozatok szintézise, vagy ahogy Bergson nevezi, a tulajdonképpeni, *par excellence* emlékezet.⁹²⁶ Az emlékezet szintézise különböző szintekből áll, és minden szint az általában vett múlt összevonásának egy fokát alkotja oly módon, ahogyan a szinguláris pontok (domináns emlékek) meghatározzák az adott szint sorozatát. Az egész múlt végtelen sok különböző szinten, az összevonás és elengedés intenzitásának végtelen sok különböző fokában, különböző kapcsolódásokkal, különböző hangsúlyokkal, különböző emlékek körül van összevonva. Összevontabb állapotban az emlékek általánosabb formát kapnak, míg elengedettebb állapotban személyesebbet. Az egyes szintek között a differenciális viszonyok és a szingularitások eloszlása tesz különbséget. A különböző sorozatok ugyanakkor egymással folyamatosan rezonálnak, variálódhatnak.⁹²⁷ Az általában vett múlt az a múlt, amibe minden

⁹²⁵ Deleuze: *Logique du sens*, 77–78.

⁹²⁶ Deleuze tehát a múlt szintézisének tekintetében Bergsont követi.

⁹²⁷ Deleuze: *Différence et répétition*, 113, 274, 367, 373.; *A bergsoni filozófia*, 66–67. Az elkülönülő szintek a hangsúlyok határait kijelölő elmúlt jelenek alapján szukcesszív időknak, egymás után jövő koroknak mutatkoznak (gyermekkorom, fiatalkorom, érett korom stb.), ám az aktuális jelen szempontjából, mely közös határukat alkotja, mind egyidejűek. „Fellini mondata bergsonian hangzik: »az emlékezet távlatában jövünk létre, egyszerre vagyunk gyerekkor, ifjúkor, öregkor és érett kor.«” (Deleuze, Gilles: *Az idő-kép. Film 2.* Ford. Kovács András Bálint. Palatinus, Budapest, 2008, 119.) Az emlékezet különböző szintjeiről Proust a következő leírást adja: „...a valódi benyomásaink mindegyikét egyedivé tevő különbség [...] valószínűleg abból ered, hogy a legegyszerűbb szavunkat, amit életünk egy bizonyos szakaszában mondtunk, a legjelentéktelenebb gesztusunkat, amit tettünk, olyan dolgok ölelték körül, vetítették rá visszfényüket, amelyek értelemszerűen nem tartoztak hozzá, ezért értelmünk, nem tudván mit kezdeni velük, leválasztotta őket róla, mivel a józan gondolkodás így kívánta, de amelyek [...] a legegyszerűbb gesztust és tettet is úgy zárják magukba, mint ezer és ezer lepecsételt edény, melyek mindegyike más és más színű, illatú, hőmérsékletű dolgot tartalmaz, nem beszélve arról, hogy ezek az edények éveink teljes magassága mentén sorakoznak, melyek során szüntelenül változtunk, még ha csak álmunkban és gondolatban is, így nagyon különböző magasságokban kapnak helyet, és sajátágosan változatos légkörök érzetét keltik.” (Proust: *A megtalált idő*, 200–201.)

egykor volt és jelenbeli jelen beágyazódik, további rezonanciákat keltve. Az egykor volt jelen és a jelenbeli jelen sorozata közötti rezonanciára és a kettő között cirkuláló paradox instanciára jelentett példát a Combray-t felidéző *madelaine*-íz. Az egész múltat más-más módon összevonó szintek együtt léteznek egymással és a jellel – vagyis virtuálisak.⁹²⁸ Minden pillanatban virtuálisan az egész múlt ismétlése történik meg, mindig új módon, ám ennek csak kis része jelenik meg képszerűen, aktuálisan. Az egész múlt ismétlését nevezi Deleuze végzetnek: mindenki folyamatosan ugyanazt az általában vett múltat, ugyanazt az univerzális múltat ismétli – ám a maga egyedi, szinguláris módján. Mindez nem pusztán egy életre, hanem különböző életre is vonatkozik. „Mivel mindegyik egy múló jelen, egy élet újrájátszhat egy másikat egy tőle különböző szinten, mintha a filozófus és a disznó, a bűnöző és a szent ugyanazt a múltat játszaná el egy gigantikus kúp különböző szintjein.”⁹²⁹ A jelen az általában vett múlt legösszevontabb állapotát jelenti, azt az állapotot, ahol a múlt emlékei az aktuális praktikus cselekvést elősegítő eszközként lettek összevonva és kiválasztva. Az aktualizáció folyamata: az általában vett múlt valamelyik megkülönböztetett szintjének (viszonyainak és szingularitásainak) kiválasztása és összevonása egy olyan oszthatatlan reprezentációban, ahol az emlék képpé válik, és a hasznosság elve alapján összeolvad a jelen észleleti képével. Az emlék képként aktualizálódik, az aktualizáció pedig az általában vett múlt valamely szintjének kiválasztása és összevonása a jelenben. Bergson kifejezésével élve, az „emlékképek” sorozata kommunikál az „észleleti képek” sorozatával.⁹³⁰

⁹²⁸ A tulajdonképpeni emlékezetben kortársai maradunk „annak a gyermeknek, akik voltunk, mint ahogy a hívő is Krisztus kortársának érzi magát”. (Deleuze: *Az idő-kép*, 111.) A múlt tekintetében a paradox instanciát Deleuze (Bergson nyomán) virtuális objektumnak (*objet virtuel*) nevezi. (Lásd Deleuze: *Différence et répétition*, 134–136.)

⁹²⁹ Deleuze: *Différence et répétition*, 113. Lásd az emlékezet kúp-elméletét a Bergson filozófiájáról írt fejezetben.

⁹³⁰ „Mi történik, amikor egy emléket keresünk? Bele kell helyezkednünk az általában vett múltba, azután kell keresnünk egy területet [szintet]: melyikbe bújhatott az emlék, hol húzhatta meg magát, vár ránk, rejtőzködőn? (Gyerekkori barát, ifjúkori iskolai, vagy a katonaságból való...?) Bele kell ugrani a kiválasztott régióba, azután visszajönni a jelenbe, hogy még egyet ugorhassunk, ha a keresett emlék nem válaszol, és nem testesül meg egy emlék-képben.” Deleuze: *Az idő-kép*, 119.

A differenciális viszonyok és szinguláris pontjaik által meghatározott rendszerek individuációs folyamatokat rajzolnak elő. A virtualitások szintje egy preindividuális, személytelen sokaság szintje, amely nélkülöz minden identitást. Az individuáció feltételei olyan egymással kommunikáló differenciális sorozatok, amelyeket változó szingularitások határoznak meg. Az individuációs folyamatok „passzív egők” (*moi passifs*), „lárva-szubjektumok” (*sujets larvaires*), „apró egők” (*petits moi*) szintézisei. Az individuációs folyamat ezernyi passzív szintézis, amelyek egy szervezet működésében egyesülnek. A szubjektív szintézisek passzívak, mert pusztán szemlélik azokat az elemeket, amelyekből létrehozzák önmagukat. Szemlélésük tárgyai a sorozatokat összekapcsoló rezonanciák vagy kommunikációk (jelek) és az általuk kierőszakolt mozgások. Az individuumok tulajdonképpen jelző-, illetve jelrendszerek. Minden individuum egymással rezonáló szeriális intenzitáskülönbségekből épül fel, amely által létrehozza saját individuális különbségét. Az apró én az összevont heterogén sorozatok rezonanciaterében formálódik. A szubjektum ennyiben egy paradox instancia, egy töredezett én. Az individuációs folyamat mélyén különbségek vannak individualitás nélkül, azonosság nélkül.⁹³¹

⁹³¹ Deleuze: *Différence et répétition*, 317–318, 331, 354–355. Deleuze az individuáció fogalma kapcsán Gilbert Simondon elméletére hivatkozik. Simondon szerint a (fizikai, biológiai, pszichikai, kollektív, technológiai) individuáció folyamatának alapja egy preindividuális túltelített, metastabil rendszer, amely a közeg legalább két szélsőséges (az individuumnál nagyobb és kisebb) nagyságrendű feltétele (pl. potenciális energia és anyag) között létesülő kommunikáció eredményeképp aktualizálódik-szerveződik a létrejövő egyed minden egyes fázisában. (A preindividuális létnek nincsenek fázisai, csak a stabilizálódott individuumnak. Ez utóbbi mindig hordoz magában potenciált további metastabil állapotok és individuációk számára.) Egy növényt a fény kozmikus rendje és az ásványok, az oxigén stb. inframolekuláris rendje közötti kapcsolat individuálja. Az individuum az eltérő nagyságrendek (a Nap fényenergiája és a Föld ásványai) inkompatibilitásából fakadó szélesebb körű probléma szinguláris megoldása. A kapcsolat nem két független létező között jön létre, hanem magához a léthez tartozik. „Az individuum egy konstituáló kapcsolat valósága.” A különbség a fizikai és az élő individuáció között az, hogy míg az előbbinél a konstitúció a széleken történik, a belseje már szedimentálódott (lásd egy túltelített oldat egyetlen kristálykából kiinduló kristályosodásának folyamatát), addig az utóbbit folyamatosan belső rezonanciái konstituálják. Így egyszerre képes a bensőjével és a környezettel kapcsolatba lépni. A pszichikai individuáció esetén pedig önmaga mint szubjektum is eleme a megoldandó problémának. Ez utóbbi további feltétele az a már preindividuális szinten működő kollektív individuáció, amelyre a pszichikai individuáció is hatással van. Simondon, Gilbert: *L'individu et sa genèse psycho-*

Minden (élő és élettelen) individuációs folyamat érzékelésként fogható fel, ahol is egy passzív szintézis bizonyos elemeket kiválaszt és önmagára vonatkoztat. Az érzékelési folyamat esemény, amely az azt alkotó heterogén intenzitások hatásfokaiként fejeződik ki (pl. hőfok, a fehérség foka). A folyamat az intenzitások különbségének érzékelése, a hőmérséklet, a színárnyalat fokozati különbségének érzékelése. Az érzékelés ezeknek a heterogén fokoknak az összekapcsolódása (egy meleg nyár fehér felhői).⁹³² Az érzékelés szintézisei kiválasztják, összevonják és megtartják azokat a komponenseket, amik az érzékelés közegét, *milieu*-jét alkotják, és ekképpen teremti meg az érzékelés önmagát: ő maga ez a kiválasztott, megtartott és összevont intenzitás mint érzékszerv és mint érzékelő szervezet. Az érzékszerv nem előzi meg az érzékelést. A látó szem azáltal jön létre, hogy az érzékelés töredezett és diffúz fényingereket (differenciális viszonyokat) köt meg a test egy privilegizált, kódolt felületén. „A szem fényt köt meg, ő maga egy megkötött fény.”⁹³³ Az érzékelés nem egy individuum tulajdonsága, nem egy minden érzékelésen innen előzetesen adott érzékelőképesség működése, hanem folyamat, praxis, az érzékelés kísérletező gyakorlata, a közeg differenciális sorozatainak kiválasztása, összevonása és megtartása, mely meghatározott hatóképességet kifejező egyedi különbséget, individuumot eredményez. Az individuáció sem nem egy preegzisztens forma, sem nem egy preegzisztens tökéletesedési vonal mentén megy végbe, hanem a populáció és a differenciális viszonyok új változatokat képző produktivitása szerint. A létrejövő érzékelés egy *niche* virtuális folyamatainak aktualizációja. Az érzékelés nem bizonyos élőlények kitüntetett tulajdonsága, hanem minden individuáció szintetikus folyamata. A kristályszerkezet formálódása egy intenzív *milieu* megkülönböztetett, megtartott és összevont, azaz érzékelt tömegének megtestesülése.⁹³⁴ A fehérjeszintézis felismert és összevont aminosavak megtartott rendje. Az érzékelés önmagát teremti meg virtuális elemeinek kiválasztása, összevonása és megtartása által.⁹³⁵

biologique. Presses Universitaires de France, 1964; Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, 26, 30–33, 60.

⁹³² Deleuze–Guattari: *Mille plateaux*, 319.

⁹³³ Deleuze: *Différence et répétition*, 128.

⁹³⁴ Deleuze–Guattari: *Mille plateaux*, 60–65.

⁹³⁵ Deleuze és Guattari a *Mi a filozófia?* című művük egy helyén a következőt írják: „A növény szemlél, amikor összevonja azokat az elemeket, amelyekből kihajt, a fényt, a színt, a sókat, és színekkel, szagokkal töltkezik, amelyek egyedi

Az érzékelés szintézise szerves testek esetén az emlékezés és a várakozás összevonása a jelenben. Minden organizmus érzéki összevonásokból, vagyis retenciókból és várakozásokból épül fel. Az organizmus vizet, földet, fényt és levegőt von össze. Az összevonás tekintetében a szervezet múltra vonatkozó emlékezete a sejtek örökítő anyaga (fehérjék és nukleinsavak szintézise), jövőre vonatkozó várakozása pedig a szükséglet. A passzív organikus szintézisre épülő perceptív szintézisek az ösztön és a tanulás, az emlékezés és az intelligencia szintéziseiként nyilvánulnak meg. Az én maga is elemek és esetek összevonása alapján válik érzékelhetővé, vagyis azzá, ami. „A cselekvő én alatt apró egók szemlélnek, amelyek lehetővé teszik mind a cselekvést, mind a cselekvő szubjektumot.”⁹³⁶ Maga a passzív szintézis, az emlékezés és a várakozás összevonása, nem más, mint a szokás szintézise. Az élő organizmus ezernyi tudattalanul érvényesülő szokásból épül fel. A szokás a múltat a jövő szabályaként tétélezi, a jövőre vonatkozó általános kategóriákba helyezi a múltra vonatkozó különös kategóriákat.⁹³⁷ A szokás szintézise az időt egy olyan folyamatos jelenként szervezi meg, „amihez alkalmazkodnunk kell, és tudunk is alkalmazkodni”.⁹³⁸

Láthatjuk tehát, hogy az idő is két heterogén sorozatból épül fel: a múlt más sorozatokkal együtt létező, virtuális sorozatából és a jelen aktuális, szukcesszív sorozatából. Az első esetben az egész virtuális múlt ismétlődik, a másodikban az aktuális jelen ismétlődik. A különbség az egész múlt ismétlésében a koextenzív szintek között van, a jelen ismétlésében pedig a szukcesszív pillanatok

változatát, kompozícióját mutatják: a növény önmagában való érzet, önmagában való érzékelés.” Az érzékelés egy plótinuszi értelemben vett teremtő szemlélet. „A szemlélet teremtés, a passzív teremtés misztériuma, érzékelés.” Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Műcsarnok, Budapest, 2013, 178–179. Lásd még Deleuze: *Différence et répétition*, 102.

⁹³⁶ Deleuze: *Différence et répétition*, 103.

⁹³⁷ Uo. 101, 137–138. A fáradtság azt jelenti, hogy a passzív szintézis nem képes összevonni azt, amit szemlél. Ez a szintézis tehát nem a kanti appercepció szintézise, amelyet az „Én gondolkodom” képzete kísér. Közelebb áll a szubjektum whiteheadi szintéziséhez, amely érzésként vonatkoztatja önmagára az univerzum minden adatát, és ezáltal hozza létre önmagát.

⁹³⁸ Uo. 140. Míg a múlt szintézise kapcsán Deleuze Bergsonra támaszkodott, a jelen szintézise esetében Hume az irányadó. Kettejük összeillesztése alkotja az idő deleuze-i fogalmát mint virtualitások aktualizációját. Magáról a deleuze-i filozófiáról is elmondható, hogy különböző filozófusok, művészek és tudósok heterogén, sőt divergens fogalmi sorozatainak rezonanciaterében konstruálódik.

között. Az első esetben az egész sorozat a maga totalitásában eleve adott, a második esetben fokról foka létrejövő. A két heterogén sorozat az emlékezet és a szokás szintéziseiben, illetve a két sorozat szingularitásait újraelosztó esemény (*Aiôn*) idejében folyamatosan rezonál egymással. Például a pszichoanalitikus elméletben az aktuális, kibomló sorozat az önfenntartási ösztön sorozata a jelenben, a cselekvő én szintéziseivel és a vonzó vagy taszító tárgyakkal, míg a vele rezonáló virtuális, együtt létező sorozatok a szexuális ösztön tudattalan sorozatai az általában vett múltban, a sorozatok között cikázó „virtuális objektum” (*objet virtuel*) átviteleivel és elfedéseivel.⁹³⁹ Vagy például a nyelv virtuális totalitása (a nyelv ideája) rezonál a beszéd lépésről lépésre történő aktuális előrehaladásával. Vagy a történelemben a társadalmi (jogi, vallási, politikai, gazdasági, erkölcsi stb.) rend szabályainak összessége rezonál a természet (az energiaforrások, a tárgyak) meghódításának fokozatos haladásával. Avagy egyszerűbben: a termelési viszonyok sorozata kommunikál a termelőerők sorozatával. A forradalmak a két sorozat rezonanciaterében keletkeznek, amennyiben a kettő divergenssé válik, egymáshoz képest elcsúszik (a társadalmi rend újjászervezése a technikai fejlődés eredményeinek függvényében).⁹⁴⁰

A *virtualitások aktualizálódásának formája a differenciálás, az elválasztás*. Míg Deleuze az ideák meghatározottságát, elkülönítettségét a *differentiation* terminussal jelöli, addig az aktualizáció elválasztó folyamatát a *differenciación* kifejezéssel. Mint láttuk, a *differenciación* egyrészt a differenciális viszonyok reciprok meghatározása, másrészt a szinguláris pontok eloszlásának teljes meghatározása. Az előbbi alapján a *differenciación* szintén párhuzamosan két úton megy végbe. Egyrészt minőségi, másrészt mennyiségi diszjunkcióként; egyrészt a *species*re jellemző minőségek elválasztásaként, másrészt a test részeinek elválasztásaként. A minőség a differenciális elemek között átvillanó jelek alapján jön létre, míg a részek a szinguláris pontok eloszlása alapján alakulnak ki. Például láthattuk, hogy a szín ideája a színek differenciális elemei közötti viszonyok virtuális együtteséből áll. E viszonyok – mondjuk egy festményen – minőségileg elválasztott színekben aktualizálódnak, míg szinguláris pontjaik eloszlása elválasztott terekben, kiterjedésekben testesül meg (minden színnek megvan a maga tere az adott

⁹³⁹ Uo. 133.

⁹⁴⁰ Deleuze: *Logique du sens*, 63–64.

festményen). Vagy például az élet morfogenezisében a fajt a gén-szekvenciák differenciális viszonyai specifikálják, az aktuális test szerveződése (az irányok kialakulása) pedig a környezet sorozataival való kommunikáció szerint a szinguláris pontok eloszlása alapján történik. A test egyes részeinek funkcióját egy-egy sorozat határozza meg a maga szinguláris pontjaival, mely sorozatok egymással folyamatosan kommunikálnak. Ebben az értelemben nevezhető az aktualizáció az integrálás folyamatának. A megtermékenyített petesejt az individuáció kiindulópontja, egy intenzív individuációs mező, míg az embrió maga az individuációs folyamat. Az individuáció szintézisei irányítják az aktualizáció folyamatát, az organikus szerveződést és a fajmeghatározást.⁹⁴¹

Az individuáció intenzív téridőbeli dinamizmusokat indít be. A tér tekintetében a gének differenciális viszonyai meghatározzák a test belső közegét, a környezet szingularitásai pedig a külső mozgásokat. A tér e belső és külső dinamizmusok kommunikációból és kapcsolódásából épül fel. Az idő tekintetében a meghatározott viszonyok és irányok különböző differenciális ritmusokat, növekedési, fejlődési sebességeket, sebességváltozásokat, tartamokat produkálnak. Egy adott faj más fajokkal szembeni különbségének alapja a differenciációs folyamat megállása a fejlődés egy adott pontján. Ennyiben a differenciációs folyamat ismétlés, de a különbség ismétlése. A különbség a differenciális viszonyokban és a szinguláris pontok eloszlásában van. Végül is a különböző intenzív téridőbeli viszonyok együttesen határozzák meg az aktualizáció irányát.⁹⁴²

⁹⁴¹ Deleuze: *Différence et répétition*, 271, 315–316, 320–322, 357. Dacára a terminológiai különbségeknek, az *autopoiészis* folyamatának egy hasonló modelljét találjuk a Guattarival együtt írt *Mille plateaux* (Ezer fennsík) „A morál geológiája” című fejezetében. Eszerint az aktualizáció egy kettős folyamat. Hjelmslev szemiotikai meghatározásait átvéve az egyik folyamat a tartalom síkján, a másik a kifejezés síkján megy végbe. A tartalom síkján bizonyos virtuális intenzitások, differenciális elemek instabil összetételeinek, konnektívumainak kiválasztása és elkülönítése történik egy bizonyos rend alapján. A kifejezés síkján a kiválasztott konnektívumok stabil zárt funkcionális struktúra szerint artikulálódnak. Például az üledékes kőzet esetén először az üledékképződés folyamatában ciklikus üledékek egységei rakódnak le egy üledékgyűjtő medencében egy bizonyos statisztikai rendnek megfelelően: elsőként szemcsék, majd összetapadásuk nyomán homokkő, illetve pala. Végül mindebből egy stabil funkcionális szerkezet jön létre: az üledékből üledékes kőzet lesz (diagenézis). Deleuze–Guattari: *Mille plateaux*, 54–60.

⁹⁴² Deleuze: *Différence et répétition*, 278–281.

Minden extenzív mennyiség és minden minőség intenzív mennyiségi különbség aktualizációja.⁹⁴³ A sokaság két szintje: intenzív folytonos heterogén sokaság és extenzív diszkrét homogén sokaság. Az extenzitás külsővé teszi, homogenizálja, minőséggé alakítja és ezzel elfedi az intenzitásokat.⁹⁴⁴ Ennek matematikai példáját ismét a differenciálszámításban találjuk meg. Az integrálás a deriváltak összegzése, célja az, hogy a differenciális függvényből kiindulva meghatározza a primitív függvényt, vagyis a görbe irántangenséből a görbe függvényét. Láttuk, hogy a differenciális függvény csak a tagok reciprok viszonyában ad értéket. Ezzel szemben a primitív függvény aktuális hosszak, extenzív mennyiségek viszonyait vizsgálja.⁹⁴⁵ Az elfedés abban mutatkozik meg, ahogyan a primitív függvényben kifejezett egyenlet elhagyja a differenciálhányados által kifejezett differenciális mennyiséget ($x+dx=x$). Másik példa: a hő heterogén intenzív mennyiségi különbségek viszonya, melynek mérése e viszonyt a hőmérő higanyhosszának homogén extenzív mennyiségeként aktualizálja, és ezzel el is fedi annak intenzív jellegét. A hőmérséklet mennyiségekre osztható, de nem fejezhető ki két fele akkora hőmérséklet összegeként, mivel azok természetükben különböznek tőle – intenzív mennyiség. Ezzel szemben a hőmérő higanyszálának hossza mennyiségekre osztható, és kifejezhető két fele akkora hossz összegeként – extenzív mennyiség. Az utóbbi úgy reprezentálja az előbbit, hogy elfedi annak intenzív jellegét.⁹⁴⁶ Az intenzitások elfedődése többek között azt eredményezi, hogy a gondolkodás a szervezetet és a fajfogalmat az individuáció elé helyezi, és ezzel az individuum szingularitását egy részből álló egészé, illetve egy faj egyedévé absztrahálja.⁹⁴⁷ Ami azután a gondolkodást meghatározza, az a szervezetek, illetve fajok között létesített analógia és hasonlóság.⁹⁴⁸ Ám az individuáció intenzív folyamata megelőzi magát az individuumot: az intenzitás az individuum transzcendentális feltételét alkotja. Az intenzitás konnektív szintézise jelenti azt a mélységet (*profondeur*), amelynek hátterén azok az individuációs folyamatok szerveződnek, amik extenzív mennyiségként és minőségként

⁹⁴³ Uo. 76.

⁹⁴⁴ Uo. 355–356.

⁹⁴⁵ Uo. 231.

⁹⁴⁶ Uo. 299–307.

⁹⁴⁷ Uo. 318.

⁹⁴⁸ Deleuze–Guattari: *Mille plateaux*, 286–290.

aktualizálódnak.⁹⁴⁹ A virtualitások aktualizációja elválasztások és önmagára vonatkoztatások létrejötte a *differentiation* mozgásában. Mindezt azonban differenciális sorozatok kapcsolódásai alapozzák meg a *differentiation* mozgásában.

A virtuális aktualizációja különböző oldalait mutatja az idő és a tér sorozataiban. Az idő sorozataiban a virtuális az egyidejűséget, az aktuális az egymásutániséget jelenti. A tér sorozataiban a virtuális az elkülönített (*differentiation*), az aktuális az elválasztott (*differenciacion*). Összefoglalva, az individuációs mező olyan intenzitáskülönbségekből áll, amelyek együtt létező differenciális sorozatok kommunikációit fejezik ki, és amelyek a differenciális viszonyoknak megfelelő *species*ben és a szinguláris pontok eloszlásának megfelelő organikus részekben testesülnek meg szukcesszív állapotokban.

Az individuum egy univerzális konnektív szintézis mélységéből emelkedik ki. Az individuum önmagára vonatkozó szemléletének szintézise heterogén sorozatok rezonanciaterében képződik kierősza-
kolt mozgásként, elválasztása más individuumoktól pusztán elfedése az intenzitás ama világának, melynek mindannyian aktualizációi. Mind a szubjektív konjunkciót, mind a tárgyak diszjunkcióit a differenciális viszonyok és sorozatok konnektív szintézise alapozza meg vagy inkább alaptalanítja.⁹⁵⁰

⁹⁴⁹ A mélységet Merleau-Ponty is virtuális egyidejű különbségek dimenziójaként írja le. A tér – az időhöz hasonlóan – nem pontokból és egyenesekből áll, benne „a vonal már eleve vektor és a pont erőközpont”, minden dolog eleve különbségeként határozódik meg. „A (tér- vagy időbeli) dolgot mint azonosságot kell magunk mögött hagyni, és helyette a (tér- vagy időbeli) dolgot, mint különbséget, azaz mint transzcendenciát, azaz mint mindig valami mögött, valamin túl levőt, mint távolságot elgondolni.” (Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 219. A fordítást módosítottam – C. Gy.) A mélység az, amiből a tér és az idő differenciális sorozatai kibomlanak – az észlelés egészes, önmagára göngyölődő folyamatában.

⁹⁵⁰ *Anti-Ödipusz* című könyvükben Deleuze és Guattari a három szintézist a produktív vágy passzív szintéziseiként határozzák meg. A termelés maga egy konnektív szintézis, amely áramlásokat kapcsol össze heterogén módon különféle részleges tárgyakkal, sokaságok nyitott folytonos sorozatát alkotva (és...és...és...). A diszjunktív szintézis bizonyos kapcsolódásokat elválasztva, koegzisztens módon rögzít a szervek nélküli test felületén emlékezetként (vagy...vagy...vagy...). A konjunktív szintézis az előző két szintézis eredményeként létrejövő intenzitás elfogyasztása, vagyis a szubjektum mint érzem és érzés állapotról állapotra történő újjászületése a szervek nélküli testen vándorolva („érzem”). A folyamat alapja tehát a vágyó termelés konnektív szintézise – ezen alapul a másik két szintézis. Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *L'Anti-Édipe. Capitalisme*

et Schizophrénie. Minuit, Párizs, 1972, 7–29. Egy individuuum feltételeinek konnektív szintézisét Deleuze később immanencia-síknak (*plan d'immanence*) nevezi. Ám amennyiben a virtualitások szintjén a különbségek egy univerzális szintéziséről van szó, nem beszélhetünk-e vajon ugyanígy minden létező immanencia-síkjáról, „az” immanencia-síkról? Akkor viszont nem válik-e észrevétlenül „az” immanencia-sík maga is transzcendens ideává? Deleuze Guattarival közösen írt utolsó könyvének egy helyén a következőket olvashatjuk: „Azt állítjuk, hogy AZ immanencia-sík az, amit el kell gondolnunk, és ami mégsem gondolható el. Ez maga az elgondolhatatlan a gondolkodásban. Ez minden sík talapzata, minden elgondolható sík számára immanens, amellyel nem történik meg, hogy elgondolják. Ez a gondolkodás legbenső magja, ugyanakkor abszolút kívüliség. Kívülőbb akármilyen külvilágnál, mivel bentebbi akármilyen belső világnál [...]” (Deleuze–Guattari: *Mi a filozófia?*, 52.) Mintha itt a konnektív szintézis transzcendens ideája a maga tisztaságában jelenne meg. Ugyanitt azt olvassuk, hogy a filozófia síkjaiban közös „a transzcendencia és az illúzió visszaállítás (nem tudják meggátolni), de a transzcendencia és az illúzió elleni nyughatatlan küzdelem is”. (Uo.) Alighanem ez a megállapítás a deleuze-i filozófiára is érvényes.

ÖSSZEFOGLALÁS

A könyvben kifejtettek annak a tézisnek az igazolásául szolgáltak, miszerint a valóság mint egész elégséges transzcendentális feltétele három szintézis. A *diszjunktív szintézis* minden létező világos, körülhatárolt elválasztása és hierarchikus elrendezése az isteni vagy természeti rendben. A *konjunktív szintézis* minden létezőnek az önmagával azonos, önmagát tudó és önmagában bizonyos szubjektumra, az énré vonatkoztatása. Végül a *konnektív szintézis* minden létező kauzális vagy egymást átható összekapcsolása a világ eseményében. Isten elválasztó-elrendező szintézise, az Én önmagára vonatkozó szintézise és a Világnak egy eseményben összekapcsoló szintézise: mindhárom szintézis önmagában a valóság szükséges, ámde nem elégséges feltételét jelenti. Alapvetően eltérő működésük okán konfliktusban állnak, viszont csak együtt adják a valóság elégséges transzcendentális feltételét. Ugyanakkor mindhárom szintézis a valóság egészére kiterjedő szintézis. Isten, Én és a Világ: mindhárom teljességigénnyel, a valóság mint egész szintézisének igényével lép fel. Ebben áll a „plurikonzisztens” valóság transzcendentális problémája.

A vizsgált fogalmi rendszerek a valóság teljes körű, mégis konzisztens meghatározása érdekében a szintézisek valamilyen összehangolási kísérletét mutatják. Ám konzisztenciát csak valamelyik szintézis kiemelése biztosíthat. Vagyis az összhang érdekében bizonyos szintézisek előtérbe kerülnek és a konzisztencia alapjává válnak, mások pedig annak alárendelődnek. A konzisztenciára törekvő gondolkodás a konfliktusos szintézisek valamelyikét dominánsként, mását alárendeltként ragad meg. Az alárendelt szintézis ekkor vagy a domináns szintézis által megalapozottként, vagy abból levezetettként mutatkozik meg. Mindezzel a gondolkodás létrehozza a szintézisek egy bizonyos rögzített dominancia-viszonyát. Más szóval: a konfliktusos szintézisek dominancia-viszonyai a valóság egészét

konzisztens módon meghatározni igyekvő fogalmi rendszerekként rögzülnek. Ez azt jelenti, hogy mindegyik meghatározás a valóság egyoldalú, bizonyos elemeit kihangsúlyozó meghatározása csupán. Ezt nevezem az adott szintézis transzcendens használatának, avagy a valóság transzcendens ideájának. A transzcendentális kritika épp erre az egyoldalúságra mutat rá – ám ezzel egyúttal a valóság problematikus ideájának konfliktusosságára és sokszínűségére is felhívja a figyelmet. Nem arról van tehát szó, hogy egyik fogalmi rendszer sem ragadja meg helyesen a valóság mint egész konzisztenciáját. Ellenkezőleg: mindegyik annak egy alapvető oldalára mutat rá – ámbár azt túlzott megvilágításba is helyezi. Inkább arról van szó, hogy maga a teljes körű konzisztencia illúzió, transzcendentális illúzió: a konzisztencia ára az egyoldalúság. A valóság problematikus immanens ideája három szintézis harca és együttműködése.

Az egyes fejezetekben a valóság átfogó meghatározására, illetve problémájának megoldására irányuló különböző törekvéseket, a valóságot konstituáló szintézisek különböző használati módjait és dominancia-viszonyait vizsgáltam. Azokat a fogalmi rendszereket elemeztem, amelyek átfogó és konzisztens meghatározását, illetve megoldását igyekeznek adni a valóság problémájának. Az összefoglalás feladata mindezek alapján annak összegzése, milyen módokon határozza meg a gondolkodás a valóság konzisztens ideáját, és milyen mértékben egyoldalú ez a meghatározás a valóság konfliktusos immanens ideáját tekintve. Más szóval: a kritikai feladat annak megmutatása, hogyan rögzül a bölcselettörténet legátfogóbb fogalmi rendszereiben a valóság problematikus ideája a szintézisek valamilyen egyoldalú dominancia-viszonyaként.

Az egyes fogalmi rendszereket a valóság mint egész problémája tekintetében a szintézisek használati módja és dominancia-viszonya alapján lehet összevetni. Először olyan rendszereket tárgyaltam, amelyek a diszjunktív szintézist emelik ki, majd a konjunktív szintézis transzcendens használatára hoztam példákat, végül a konnektív szintézis egyoldalú alkalmazását vizsgáltam.

Az első két fejezetben az elválasztó szintézis transzcendens használatának két formáját elemeztem. Plótinosz esetében e szintézis princípiuma az Egy, mely transzcendens eredetként sugározza fényét a sokaságra mint azok egysége. Az Egy, avagy a Jó a létezők létezésének és rendezettségének elveként, valamint törekvésük céljaként jelenik meg. Túl a változó érzéki világon, ahol a dolgok sokasága egymást áthatja, táplálja és szüli, azaz egymáshoz kapcsolódik, és

amelyek érzékiségét, anyagiságát a lélek önmaga testére vonatkoztatása által teremti meg, az önmagába mélyedő, önmagát szemlélő értelem számára feltárul a tisztán intelligibilis világ, melyből ő maga is mint megtestesült (kizuhant) lélek, minden egyéb testtel együttesen ered. Az intelligibilis világot az ideák, avagy értelmek hierarchikus örök rendje alkotja, egy, a nemek és a fajok felosztásán alapuló szilárd rend, egy diszjunktív szintézis, amelyet minden individuális értelem potenciálisan magában foglal, és amely egyetemes értelemként potenciálisan magában foglalja az individuális értelmek teljes sokaságát. Aktualitása ugyanis az egység, a diszjunktív szintetikus egysége, melynek alapelve maga az Egy. Plótinosz – a platóni hagyományt folytatva és szisztematikusan kiteljesítve – a létezők sokaságát szabályszerűen elkülönítő diszjunktív szintetikus értelemként transzcendálja és a változó érzéki világgal szemben mint változatlan érzékfeletti ideák elválasztott szintetikus egységét helyezi el. Így emeli ki a konzisztencia-viszonyok konfliktusából a diszjunktív szintézist mint örök harmóniát és eredetet, amelynek transzcendens forrása a szintézis egysége, az Egy ideája. Ez az idea, mely már minden elválasztást és így minden predikátumot nélkülöz, csak egy negatív teológia által közelíthető meg, mindannak tagadása által, ami mondható.

Leibniznél elsöre a három szintézis immanens használatát találjuk. Mindhárom szintézis a maga totalitásában jelenik meg, ráadásul együttműködésük teljes mértékben harmonikus. Az ablaktalan monászok konjunktív szintézise az egész világot magában foglalja és egy egyéni perspektívából fejezi ki. Minden komposszibilis monász ugyanazt a világot fejezi ki, más-más eseményeit aktualizálva konnektív szintézisének virtuális sorozataiból. A monászok aktualitásának alapja pedig Isten, aki a lehetséges világok diszjunktív szintézise alapján kiválasztja a leggazdagabb és legegyszerűbb világot. A harmónia eleve elrendelt. Ez viszont azt jelenti, hogy a három szintézis harmonikus együttműködése egy elégséges alapot feltételez. Ez pedig a szintézisek egyike, az elválasztó szintézis, Isten minden időt megelőző választása, döntésének időn túli múltja. E választás, miközben feltételezi a többi szintézist, a valóság tekintetében meg is határozza azokat: ha nem is kényszeríti a monászokat, de legalábbis hajlamosítja, vagyis eseménysorozataiknak végtelenbe tartóan kis elemeit determinálja. A monászok örök fogalmának és minden predikátumának (a világ minden eseményének) elégséges alapja Istennek a valóságost a lehetségestől történő elválasztása. A har-

monikus együttműködés csak Isten eme aktusának kiemelésével, transzcendálásával biztosítható.

Az előzőekben a diszjunktív szintézis két eltérő transzcendens használatát láthattuk. Plótinosz esetében az elválasztó szintézis elszakad a többi szintetikus működéstől és az érzék feletti világ örök rendjeként kerül szembe az érzéki világ kapcsolódásaival és vonatkoztatásaival. Leibniznél ellenben az elválasztás nem pusztán az értelmi formák felosztáson alapuló definiálása, hanem a fogalmak evilági kompossibilitásának megalapozása a lehetséges világok közötti választással. Az örök fogalmak mint monások virtuálisan magát a világot fejezik ki egy egyedi perspektívából. Plótinosznál az Értelem diszjunktív szintéziséből kizuhant, megtestesült lélek szemlélete önmaga értelmé felé kell forduljon, hogy visszatérhessen valódi otthonába. Leibniz esetében a monász nem kerülhet Isten elválasztó szintézisének kívül. Nála a diszjunktív szintézis a másik két szintézis működésének és örök rendjének elégséges alapja, azok determinánisa.

A konjunktív szintézis transzcendens használata a hindu bölcseletben bukkan fel. Ísvarakrisna *szánkhja* filozófiája a tudattalan természettől (*prakriti*) elkülöníti a tudatos személyt (*purusa*). A létező okozat tana alapján a természet kauzális sorozatok autopoietikussá konnektív szintéziséként határozható meg. Ennek az okságilag önmagát mozgató, heterogén, megnyilvánuló természetnek az eredete nem maga a személy, hanem a homogén, mozdulatlan és megnyilvánulatlan természet. A megnyilvánulatlan, potenciális természet három összekapcsolódó pszichofizikai minőség (*guna*) egyensúlyát őrzi. Ennek az egyensúlynak a megbomlása aktualizálja az egymással összezsapó minőségek dominancia-viszonyát a megnyilvánuló természet adott tárgyának minőségeként. Szemben a termékeny természettel, a tőle elkülönülő személy terméketlen, pusztá szemléző tudat, szemtanú. Ezáltal azonban egyúttal kapcsolódik is a természethez, és azt mint érzékeket, cselekvőerőket és elemeket vonatkoztatja önmagára. Ennek alapja az „én-alkotó” (*ahankára*) önmagára vonatkoztatása és az elme (*manasz*) szintézise, amelyek az értelem (*buddhi*) révén kötődnek a személyhez. A személy célja az, hogy ráébredjen a természettől való elkülönültségére, saját transzcendens eredetére, és ezáltal megszabaduljon szintetizáló tevékenységétől. A személy azonban csak ezáltal jelenhet meg transzcendens eredetként, hogy az önmagára vonatkozó szintézist a természet konnektív szintézisével

téziséhez képest transzcendálja, és önmagát mint a szintézis elvét a természettől elkülöníti.

Nyugaton a konjunktív szintézis transzcendens használata az újkorban válik dominánssá. Kant határozza meg transzcendentális szintézisként, vagyis a tapasztalat lehetőségfeltételeként mint az appercepció szintetikus egysége, az „én gondolkodom” minden képzzettel együtt járó képzete. Schopenhauer számára viszont ebből az következik, hogy a képzeteken, a világon túl, vagyis a dolgok térbeli, időbeli és oksági kapcsolatain túl, melyek a szubjektum megismerő tevékenységének következményei, kell legyen valami magában-való, ami e szintetikus tevékenységet végrehajtja. Ez pedig nem más, mint az akarat, mely maga nem tehető képzet tárgyává. A tárgyak képzetek, vagyis csak egy alanyra vonatkoztatottan léteznek. A tárgyak képzetei a megismerő szemlélet számára térben és időben, egymással ok-okozati kapcsolatban jelennek meg. Az értelem a világot mint okságilag kapcsolódó képzetek szükségszerű egymásutánját vonatkoztatja önmagára. Az alany az, aki a világot képzetként önmagára vonatkoztatja, viszont önmaga nem képzet – túl van a jelenségvilágon. Önmaga magában való akaratként e világ eredete, minden objektiváció transzcendens forrása. Mivel az akarat megelőz minden képzetet, nem köthető individuumhoz sem, vagyis forma nélküli, időtlen és univerzálisan Egy. Ez az akarat objektiválódik az egyes dolgokban diszjunkt ideák mintaképei alapján a komplexitás különböző fokai szerint, melyek a kauzalitás törvényének *a priori* formája alapján kapcsolódnak egymáshoz a szemléletben. A világ annak minden küzdelmével egyetlen életakarat, egyetlen végtelen törekvés a tárgyasulásra, mely hiányának újra és újra ideiglenes tárgyat ad, de egyúttal újra is termeli hiányát és szenvedését. Ebből a céltalan folyamatból a kiutat annak tagadása jelentheti, vagyis önmaga tagadása azáltal, hogy megismeri önmagát mint transzcendens forrást, mint kielégíthetetlen akaratot, ami egyúttal a világ képzetként való megismerése és eltávolítása. Vagyis a probléma megoldása önmagának mint a konjunktív szintézis működtetőjének tagadása és ezzel az ideák diszjunkciónak és a világ konnekciónak megszüntetése. A megoldás azonban előfeltételezi a probléma meghatározását a megismerő szubjektum konjunktív szintézisének egyoldalú használata által.

Schopenhauer-nél tehát sok tekintetben ugyanazt találjuk, mint a *szánkhja* esetében: A valóság problémájának meghatározása a szubjektum önmagára vonatkozó szintézisének transzcendens

használata alapján történik, a probléma megoldása pedig szintetizáló tevékenységének beszüntetése. A világ elégséges alapja, a *szánkhja* filozófiához hasonlóan, az okság elve. Ám míg Ísvarakrisnánál a természet léte a személytől független, addig e tekintetben Schopenhauer inkább az *advaita védántához* és Sankarához közelít, akinél a tárgyat szintén az alany önmagára vonatkoztató szemlélete eredményezi (valamint abban is hozzá áll közelebb, hogy a szubjektum transzcendens forrása egyetlen univerzális elv). A szenvedéstől való megszabadulás mindegyik esetben a tárgy önmagára vonatkoztatásának berekesztése. Schopenhauer azonban következetesebben határozza meg azt, amivé az önmaga saját szintetizáló aktusának felszámolásával válik. Ez a semmi. Ha Plótinosz Egye kapcsán beszélhettünk negatív teológiáról, akkor Schopenhauer esetében beszélhetünk „negatív egológiáról”, a szubjektum abszolúttá emelt szintetikus működésének tagadásáról. A negatív út immár kétfelé ágazik el.

Ha az önmagára vonatkoztató szintézist emeljük ki a valóság problémájának meghatározásakor, akkor a problémává a szintézis elvének, az Énnel önmagával való azonossá tétele válik. Az Én alapproblémája az, hogy egy önmagára mint tárgyra való vonatkozást foglal magába, vagyis egy hasadást önmaga és másléte, végtelen azonossága és véges elkülönöződése között. Mivel az Én konjunktív szintézise a valóság önmagára vonatkoztatása, és önmaga is a valóság része, ezért önmagát is vonatkoztatja. A probléma ez a szubjektumon belüli hasadás, a megoldás pedig a hasadás megszüntetése, az önmagával való végtelen azonossá válás. A probléma megoldásához a gondolkodás választhatja azt az utat, hogy e szintézis elvét mint transzcendens forrást igyekszik elkülöníteni a vonatkoztatott tárgytól, vagyis megszabadítani saját szintetizáló tevékenységétől. Erre láthattunk különböző megoldásokat az előző két esetben. Ám követheti azt az utat is – és a következő három filozófus ezt példázza –, hogy kiteljesíti a szintézis működését, azt, hogy a konjunktív szintézis elsajátítsa, magáévá tegye tárgyát, azaz megismerje azt önmaga abszolútumaként. Szemben a hindu kultúrával, ez az újkori Nyugat útja. Ekkor a következő ellentmondással szembesülünk: Ha az abszolútumot önmagára vonatkoztató szintézisként határozzuk meg, akkor nem pusztán magában való ideaként, hanem egyszersmind önmagáról tudó, magáért való szellemként ragadjuk meg. Ezzel pedig egy olyan abszolútumhoz jutunk, amely önmegismerésében egyszerre vonatkoztatja önmagára a megismert tárgyat és állítja szembe azt önmagával mint tőle elválasztott magában való tárgyat. Ebben, az

önmagára vonatkoztatás és az elválasztás közötti ellentmondásban áll a német idealizmus alapproblémája. Mint láttuk, a kettő abszolút szintézisét a három tárgyalt filozófus más-más módon gondolja el.

Fichte korai tudománytanában a kiemelt szintézis az önmagához visszatérő Én konjunktív szintézise, amely azonban önmagára vonatkoztatásában el is választja önmagától a vonatkoztatott nem-Ént. Így a szintézis eszmei vagy inkább eszményi, soha el nem ért marad, egy törekvés tárgya. Forrása, az intellektuális szemlélet pedig egy minden vonatkoztatást és elválasztást megelőző transzcendens eredet. Fichte a szintézisek konfliktusos együttműködéséből az önmagára vonatkozó szintézis elvét, az Ént transzcendálja, egyszerre eredetté és eszmei totalitássá teszi, ám épp ezáltal egyszerismind elérhetlenné. Az elérhetetlenség okát pedig az önmagára vonatkoztatástól elválaszthatatlan elválasztásban detektálja. Az, hogy az Én egyetlen viszonya a máshoz az elválasztás lehet, az Én önazonosságának és autonómiájának állításából következik. A más ekképp az Énből kiindulva negációként, nem-Énként nyer meghatározást. Ez az Énből levezetett és rá vonatkoztatott nem-Én ugyanakkor az, ami az Ént mint önmagába visszatérő cselekvést eszmeivé, végtelen törekvéssé teszi.

Noha Schelling filozófiája egy folyamatos változáson megy keresztül az évek során, alapproblémája mindvégig az elválasztás és az önmagára vonatkoztatás abszolút szintézise. Kezdetben, Fichte örökségeként és módosításaként ez az eredeti szétválasztás (*Urteilung*), az Énnel szemben megjelenő nem-Én és annak az abszolút Énre való vonatkoztatása. A tudás transzcendentális filozófiájában az Én aktusa mint a szubjektum ideális, határtalan, korlátozhatatlan tevékenysége és az objektum reális, meghatározott, korlátozható tevékenysége közti szintézis jelenik meg, melynek tudattalan alapja az intellektuális szemlélet, egyszerre tudatos és tudattalan végpontja pedig az esztétikai szemlélet. Ám a transzcendentális filozófia önmagában csak a teljes filozófiai rendszer egyik oldalát képviseli, mely a tudásból, a szubjektumból indul ki. Az abszolútum filozófiájának integrálnia kell a tárgyból kiinduló természetfilozófiát is. Az integrációt elvégző azonosságfilozófiában minden véges létező, legyen benne mennyiségi túlsúlyban akár a szellemi, szubjektív, akár a természeti, objektív elem, az abszolút azonosságon, avagy az éssen belül létezik, annak egy differenciája. Az abszolút azonosság önmaga számára tárgyiasul, önmagát ismeri meg, vagyis önmagában tartja és önmagára vonatkoztatja a megismert tárgyat. Az abszolút szintézis

nem eszmény immár, hanem eredendő valóság, vagyis előfeltevés. Ez az előfeltevés a vallás közvetlen tárgya. Ez a *Szabadság*-tanulmányban Isten mint alaptalan mélység, mint indifferencia vagy mint öslény(eg), mely öröktől fogva nemzi a világ két kezdetét: az önmagába záródó alapot, realitást vagy természetet, valamint az idealitást vagy szellemet, mely az alapon megnyilvánulva válik egzisztálóvá. A kettő szintézise az emberben, az emberi szellemen történik meg. Ezt egyrészt az értelem viszi véghez, mely az erők szétválasztása által bevezeti az ideákat a természetbe, másrészt a jó választása, mely alárendeli a reálist az ideálisnak, a természetet a szellemnek. Ellenkező választás esetén ugyanis a szellem az abszolútumra vonatkoztatásból pusztán a természet önmagára vonatkoztatásává, elválasztott, önmagába záródó önmagára vonatkoztatássá, „énséggé” válik, azaz kizuhan az abszolútumból. Isten csak e szabad választás által, csak az elválasztás és az elválasztottnak a szellemre vonatkoztatása által ismerheti meg önmagát, válhat egzisztálóvá. A *Világkorszakokban* Isten önkinyilatkoztatása időbeli dimenziót kap. Az önmagához eljövő istenség az örök jelen, a létező Isten, amely önnön természetét örök múltjaként választja el önmagától, ám egyszersmind saját egzisztenciájának alapjaként önmagára vonatkoztatja. Ezt ismétli a maga szűkebb körében minden egyes teremtmény. Mindennek előfeltevése az indifferens istenség szabadságának eredendő állapota. Az egész történelem az abszolútumon belül játszódik le, és előfeltételezi azt mint azonosságot. A diszjunkció és a konjunkció együttes szintézise egy transzcendens forrás önmaga megismerésére és létezővé tételére vonatkozó szintézise.

Hegel e szintézist újra a tudás szintéziseként gondolja el. A tudás célja az igazság, vagyis azonossága tárgyával. A tárgy először a maga közvetlenségében, a szellem megőrzött szubsztanciájaként, magában-való módon adott. Ám ahhoz, hogy igaz lehessen, a tudatnak vissza kell lépnie e közvetlenségtől, hogy az a tudás tárgyává váljon, hogy a tudat rá vonatkozzon. A szellem az emlékezés és a művelődés által önnön szubsztanciájában bensővé válik, és tudata tárgyává teszi azt (vagyis önmagát). Ekkor a tárgy egyszerre az, ami a tudatra vonatkoztatott és ami a tudattal szemben álló, tőle elválasztott. Az értelem meghasonlik önmagával, amennyiben tárgya egyszerre számára való jelenség és magában való lényeg. Meg kell vizsgálnia, vajon megfelel-e a számára megjelenő tárgy magában való létének, lényegének. Úgy tűnik, a magában való lét a tudat számára hozzáférhetetlen. Ám mivel e különbséget maga a tudat

tette, tudása igazságának kritériumát nem kell kívülről vennie, hanem maga szolgáltatja. Ezzel azonban már végre is hajtott egy újabb visszalépést: ezúttal magát a megkülönböztetést teszi tárgygyá. Ezáltal a megkülönböztetett meghatározások egymásra vonatkoztatottan jelennek meg, vagyis ellentmondásba kerülnek. A spekulatív ész az ellentmondást azáltal oldja fel, hogy az elválasztott és egymásra vonatkoztatott meghatározásokat magában és magáért való létének mozzanataiként őrzi meg, ami által egy új tudáshoz (és ezzel egy új tárgyhoz) jut el. Szintézise egy egyszerre elválasztó és önmagára vonatkoztató szintézis. A szellem mozgása, a szubsztancia szubjektummá válása a szubsztancia közvetlenségét megszüntető, ám azt az öntudat közvetített (elválasztott és egymásra vonatkoztatott) mozzanataiként magában és magáért való létében megőrző mozgás. A tárgy a folyamat során egyre összetettebb tartalommal bír, míg nem a tudás elérkezik ahhoz a formájához, amely magáért-valóvá, szubjektummá tette a szubsztancia minden mozzanatát, és ezzel megismerte önmagát, fogalma azonos lett tárgyával. Az abszolút tudás tehát eredmény, a mozzanatok megszüntetve megőrzésének eredménye, a felszínre hozott tudati alakzatok dialektikus sora. A szellem hátratekint, elmúlt létezését, szürkére festett alakzatait ismeri meg. Az eljövő, az éppen keletkező, alakuló esemény nem tárgya a szellemnek. A mást a szellem nem szemtől szemben, hanem önmagában találja meg. A szellem szintézise diszjunkciók és konjunkciók szintézise.

A német idealizmus alapproblémája, hogy az abszolútum nemcsak lét, hanem e lét megismerése is, azaz reflexió. A magáért-való azonban önmagára vonatkoztatásában egyszersmind magában-valóként el is választja azt, amit önmagaként megismer. Az abszolútum tehát egyszerre önmagára vonatkoztató és elválasztó mozgás – egy ellentmondás. Az ellentmondás feloldásaként az egyszerre diszjunktív és konjunktív szintézis három formáját tártuk fel. A fő különbség e formák között az alábbiakban rejlik. Fichte és Schelling esetében a szubjektum és az objektum eredeti elválasztása egy transzcendens eredetre utal: ez az intellektuális szemlélet, avagy az indifferencia transzcendens forrása, ahol szubjektum és objektum még nem vált szét, ahol a szintézis alapelve még mentes saját szintetizáló tevékenységétől. Míg Fichte esetében ez az intellektuális szemlélet a magáért való, önmagát tételező én, addig Schelling e felfogástól eltávolodva a magában való abszolútumba helyezi azt. Hegelnél azonban a magáért való szemlélet vagy a magában való lét pusztá

elvont közvetlenség, amely csak az elválasztás és a vonatkoztatás mozgásában, azaz a fogalomban válik konkrétta, igazzá, ott jut el a más által közvetített önmagához. Hegel esetében ezért olyan immanens használatról beszélhetünk, amely mentes a transzcendált eredettől, ám amelyet mégis részlegesnek kell tekintenünk: a világ aktuális eseményének konnektív szintézise elsajátíthatatlanul idegen az önmagában elmerülő szellem számára.

Mind a hegeli szellem, mind a plótinosi Értelmek egy olyan önmagát gondoló gondolat, amely magába foglalja az összes értelmi alakot vagy formát mint partikuláris öntudatokat. Plótinosznál az örök értelemformák egy felosztáson alapuló hierarchikus diszjunktív szintézist alkotnak, egy olyan sokaságot, melynek egységet adó szintetikus elve a transzcendens Egy. A lelkek ebből az örök szintézisből kizuhant, megtestesült partikuláris értelmek, melyek bensővé válva térhetnek vissza ismét otthonukba. Hegelnél a szellemi szubsztancia tudati alakjainak elkülönülő tárgyá tétele, valamint az azokat önmagára vonatkozó szellem önmagához való visszatérése a megőrzött történeti múltban való elmerülés által valósul meg. A visszatérés alapja itt is az egyes tudat bensővé válása, azaz művelődése, amely által mozzanatait – fogalmi alakra hozva – egy dialektikus folyamatban rendszerezi. Ez esetben tehát már nem az eredeti, közvetlen állapothoz tér vissza, hanem az immár önmagát fogalomként tudó szellemhez. A folyamat maga nem más, mint egy egyszerre konjunktív és diszjunktív szintézis önmagát kibontó folyamata, a két szintézis immanens használata.

Whitehead *Folyamat és valóság* című művében kifejtett filozófiai rendszerében úgy tűnik, hogy mindhárom szintézisre kiterjedő immanens használatot találunk. Az univerzum a teremtő előrehaladás folyamata, amelyben minden aktuális történés az univerzum teljes sokaságának prehendált, önmagára vonatkoztatott szintézise, ami egy szubjektív érzésben fejeződik ki. A konjunktív szintézis kétféle adathoz áll: konkrét aktuális létezőkből és absztrakt örök tárgyakkól. Az aktuális létezők korábban létesült konjunktív szintézisek. A Világ aktuális létezői között nexus, téridőbeli kapcsolódás, vagyis extenzív kontinuum van, amely konjunktív szintézisük feltétele. Az extenzív kontinuum létrejött aktuális létezők potenciális konnektív szintézise, ami a szubjektum konjunktív szintézisében, annak belső viszonyrendszerében aktualizálódik. A konjunktív szintézis által létrejött új szubjektív érzés mint teljesség magánjellegű, ám létesülése által maga is a világ extenzív kontinuumának részévé válik, vagyis újabb

szubjektív szintézisek potenciális adatává. Ez a teremtő előrehaladás. A szubjektum szintézisének másik adattípusa, az örök tárgy olyan időtlen fogalmi lehetőség, amely a szintézis adataként azt fogalmilag meghatározza. A potenciális örök tárgyak totalitása Istenben egy elválasztott egységet, egy diszjunktív szintézist alkot, aktualizálásuk feltétele pedig az, hogy bekerüljenek egy szubjektum önmagára vonatkozó szintézisébe. Mind a Világ konnektív szintézisének, mind Isten diszjunktív szintézisének az adatai potencialitások, melyek csak a szubjektum, az aktuális történés konjunktív szintézisében aktualizálódnak. Másrészt a szubjektum létesülése feltételezi a másik két szintézis működését, amelyeknek adataiból ő maga felépül. Whitehead metafizikájában tehát valóban a három szintézis együttes működéséről, méghozzá harmonikus együttműködéséről van szó. Ám mindez azért lehetséges, mert csak egyikőjük, a szubjektum önmagára vonatkozó szintézise aktuális történés.

Eddig két fogalmi rendszerben találtuk mindhárom transzcendentális szintézisnek, a szubjektum szintézisének, a Világ szintézisének és Isten szintézisének az együttes használatát. A három szintézis azonban a két rendszerben igencsak eltérő dominancia-viszonyt mutat. Whiteheadnél, amint Leibniznél is, a szubjektum szintézise önmagára vonatkoztatottan magába foglalja az egész univerzumot mint a világ aktuális történéseinek vagy eseményeinek potenciális vagy virtuális konnektív szintézisét. Ahogy Whitehead esetében a szubjektum konjunktív szintézise a maga totalitásában privát érzés, az egész világot tartalmazó leibnizi monász is ablaktalan. Másrészt viszont a whiteheadi szubjektum kielégülésekor szuperjektummá válik, és tárgyiasulva hozzáférhető lesz minden más újabb konjunktív szintézis számára. Leibniznél pedig a monással történő eseményeket (többnyire virtuálisan) tartalmazza minden más monász is. Ami a fő különbség a két rendszer között, az az aktualizáció, a világ valóságossá válásának folyamata. Whitehead esetében maga a szubjektum önmagára vonatkozó szintézise aktualizálja saját potenciális adatait, mind a világ tárgyiasult aktuális létezőinek nexusait (valóságos potencialitás), mind az Isten szintéziséből a szubjektum szintézisébe bekerülő örök tárgyakat (tisza potencialitás). Leibniznél azonban Isten elválasztó szintézise az, amely kiválasztja a leggazdagabb és legegyszerűbb világot, valamint az e világot szintetizáló komposzibilis monászokat a lehetséges világok közül. Leibniz esetében tehát a szubjektumra vonatkoztatott események az eleve elrendelt harmónia alapján bomlanak ki, míg a whiteheadi

szubjektum szintézise valóban új aktuális történést eredményez, ezzel biztosítva a teremtő előrehaladást. A valóságos világ feltételeként Isten választásának időn túli múltja áll itt szemben a szubjektum kielégülésének időn túli jelenével. Bár a valóság konzisztenciáját mindkét gondolkodó a szintézisek együttes használatán keresztül határozza meg, végül is magát az aktualizációt Leibniznél Isten diszjunktív szintézise, Whiteheadnél pedig a szubjektum konjunktív szintézise jelenti.

A konnektív szintézis transzcendens használatára az első példa Lucretius volt. Az epikureus filozófiában minden test és minden világ tömör, egyszerű, áthatolhatatlan, oszthatatlan és változatlan ősdolgok konnektióiból keletkezik, és ugyanezen ősdolgok kiáramlásával vagy megritkulásával, esetleg más testek ütésének hatására bomlik fel. Az ősdolgok súlyuknál fogva az űrben azonos sebességgel zuhannak, ugyanakkor irányuk az elhajlás következtében változik, és ennek következménye véletlenszerű ütközésük és esetenként összekapcsolódásuk, illetve az így létrejövő porózus testek. A lélek is korporális, csupán a testnél simább, gömbölyűbb és kisebb ősdolgokból áll, melyek szétáradnak a testben. Észleléskor az észlelt test széléről leszakadó, finom apró ősdolgok kapcsolódásaiból álló hárttyavékony képecskék jutnak el a levegőn súrlódásmentesen áthaladva a lelkes test érzékszerveibe és rajtuk keresztül a lélekbe. Mind a lelkes test konjunktívainak, mind a kozmosz diszjunktívainak az alapja az ősdolgok véletlenszerű kapcsolódásai. Az univerzum atomok konnektív szintézise. Az oszthatatlan és változatlan atomok örök zuhanása azonban túl van a testek és világok keletkezési és pusztulási folyamatán. A konnektív szintézis feltételezi az elválasztott ősdolgok véget nem érő elhajló mozgását. Az ősdolgok konnektívja feltételezi az ősdolgok diszjunktívját.

A buddhista szarvasztivádinok is oszthatatlan, ugyanakkor csak pillanatnyi ideig létező atomok kauzálisan egymáshoz kapcsolódó folyamaként gondolják el a valóságot. Velük szemben Nágárdzsuna azt mutatja ki, hogy ha a kapcsolódást és a keletkezést elválasztott, saját-léttel bíró elemekből akarjuk felépíteni, ellentmondáshoz jutunk. Ok és okozat egymással a függő keletkezés viszonyában vannak. Más szóval a lánc minden eleme saját-létében üres: kölcsönösen egymástól függenek, és e függő viszonyban állandóan létrejönnek és elmúlnak. Éppúgy üres az elemeket hordozó alany saját-léte: a vonatkoztató én és a vonatkoztatott halmazok létükben egymástól függenek és egymás által keletkeznek. A függő keletkezés univerzális

konnektív szintézisének, a létforgatag (*szanszára*) helyesen szemlélt folyamatának belátása vezet el a szenvedéstől való megszabaduláshoz (*móksa*), avagy az életszomj ellobbanásához (*nirvána*). E szintézis minden saját-léttől mentes, feltétlen konnektív szintézis. A szenvedés oka épp a saját-létként képzelt átmannak és az önmagára vonatkoztatott halmazoknak az újralétesülése. A függő keletkezés tanának tudása viszont megszünteti a saját-léteket feltételező elválasztásokat és vonatkoztatásokat, és üressé teszi az azokat jelölő neveket. Vagyis mind a megkülönböztetés, mind az önmagára vonatkoztatás és így a továbblétesülés eredője a nem-tudás. A kölcsönösen függő keletkezés tanának egyedül konzisztens kifejtése nem más, mint rámutatás minden dolog és név ürességére – beleértve a tan neveit is. Ezzel elmerül a függő keletkezés egyetemes konnektív szintézisében, felszámolva minden elválasztást és vonatkoztatást. E tanítás ezzel a negatív út egy újabb, harmadik elágazására lép rá, amit „negatív kozmológiának” hívhatunk.

A *via negativa* a tárgyak, valamint a tárgy és az alany elválasztásának fokozatos felszámolása, a megnevezhetőség, a meghatározottság fokozatos megszüntetése az *unio mystica* létrehozása céljából. A negatív út a valóság problémájának megoldása az elválasztásoktól való megszabadulás által. Ennek három különböző elágazása rajzolódik ki attól függően, hogy a valóság problémájának meghatározásakor a gondolkodás melyik szintézist emeli ki. Plótinosz esetében a megszabadulás útja a felemelkedés vagy befelé fordulás a változó érzéki világtól az ideák örök intelligibilis világa felé, majd onnan az ideák diszjunktív szintézisének elve, az Egy felé, mely abszolút egységében túl van minden elválasztáson és meghatározáson. Schopenhauer-nél a szenvedés megszüntetésének megoldása a szubjektumnak az objektumot önmagára vonatkozó szintézisének beszüntetése, az azonosulás az Egy akaráttal. Nágárdzsuna esetében pedig a megszabadulás a kölcsönösen függő keletkezés konnektív szintézisének elvében, a *szanszárában*, avagy a személytelen tudat folyamában való elmerülés, amely maga a *nirvána*, és amely ellentmondásossá tesz minden elválasztott tárgyat és önmagára vonatkozó alanyt. Mindhárom esetben a gondolkodás a kiemelt szintézisnek a valóság transzcendens forrásaként megmutatkozó elvével azonosul. A gondolkodás feloldódik az isteni fényben, önmaga közömbösségében, illetve a világ folyamában. Három út csábítja a lelket a problematikus valóságon túli lét (avagy semmi) felé, három ösvény kecsegett a valóság komplikációinak teljes felszámolásával: a negatív teológia,

a negatív egológia és a negatív kozmológia útja. Amint Van Gogh egyik utolsó festményén, a *Gabonaföld hollókkal* című képen a sötét ég előtt háromfelé ágazik el a sehoval sem vezető út, a *via negativa* is a valóságon túli három irányába tart, három illuzórikus transzcendens eredet felé. Illuzórikus, amennyiben a kiemelt szintézis elvének visszfénye csupán.

Ísvarakrisna hindu bölcsellete és Nágárdzsuna buddhista bölcselete között a szintézisek tekintetében döntő különbség van. Bár mindkettő a passzív szemlélés elérésére törekszik, a *szánkhja* filozófia ezt az által véli megvalósíthatónak, hogy a *purusa*, avagy az átman elszakad attól a konjunktív szintézistől, ami a természet konnektivitásához köti. Ezzel szemben a *madhjamaka* tanítása magának az átmanak az állandóságát, saját-létét tagadja, hogy ezáltal épp a konnektivitáshoz, a kölcsönösen függő keletkezés szemléléséhez jusson el. A két gondolkodásmód más-más szintézist emel ki és használ transzcendens módon, másképp egyoldalúsítva ezzel a valóságot. (Épp erre mutat rá a dzsaina *anekantavada*-tan [„nem-egyoldalúság”], amely mind az átman, mind a kölcsönösen függő keletkezést a valóság igaz, ám egyoldalú meghatározásaként fogja fel.)

Spinoza *Etikájában* a konnektív szintézis egyúttal isteni rendként mutatkozik meg. Minden létező Isten végtelen hatóképességének véges módosulása, amely egyúttal más módosulások által determinált. E móduszok kapcsolata együttesen a természet rendjének determinált konnektív szintézisét vagy végtelen móduszát alkotja. A boldogság kulcsa e rend megismerése, vagyis a dolgok adekvát ideájának létrehozása, amely magába foglalja azok okát, Istent. Egy megismert idea annyiban inadekvát, amennyiben azt és tárgyát a képzelet által kapcsolataitól elválasztott és az egyedi elmére vonatkoztatott módon értjük meg (az ismeret első neme). Az idea ezzel szemben annyiban adekvát, amennyiben azt és tárgyát az értelem által a végtelen hatóképesség véges módosulásaként és a természet konnektív szintézisének részeként fogjuk fel a közös fogalmak, illetve a véges módusz egyedi lényegének belátása révén (az ismeret második és harmadik neme). Itt sincsenek tehát oszthatatlan ösdolgok: a természet minden része kapcsolódik minden más részhez. Az értelem az egyetlen szubsztanciában kifejeződő létezőket pusztán modálisan, nem pedig reálisan különböző testekként és ideákként ismeri meg. Az elme az elválasztások és elmére való vonatkoztatások felszámolása, valamint a kapcsolódások értelem szerinti rendjének kialakítása által juthat el a legfőbb jóhoz és örömhöz, hatóképessége

maximalizálásához. Ez Isten értelmi szeretete, amely egyszersmind Isten önmaga iránti szeretetén keresztül az őt kifejező módusok közösségének szeretete is. A probléma a szenvedélyeknek való alávetettség, amelynek alapja, hogy egyszerre egészként és a természet elválasztott részeként képzeljük el magunkat, vagyis külső hatalmak által meghatározott létezőként. A probléma megoldása egy értelmi folyamat, amely a természetet mint egyetlen szubsztancia kifejeződését, egyetlen konnektív szintézist érti meg. Spinoza esetében tehát a determinált isteni rend nem hierarchikus elválasztások diszjunktív szintéziseként, hanem a testek és ideák rendezett kapcsolatainak konnektív szintéziseként jelenik meg.

A természetet megalapozó istenség három radikálisan eltérő, átfogó és konzisztens meghatározását találhattuk Plótinosz, Leibniz, valamint Spinoza filozófiájában. Plótinosznál az örök formákat, avagy értelmeket elválasztó szintézis elveként jelenik meg, amely minden lélek, minden szemlélet eredete. Leibniznél a valóságos világ konnektívainak, illetve monászai konjunkcióinak elégséges alapja, aki egy választással aktualizálja e világot. Spinozánál Isten maga a természet, annak konnektív szintézise, melyben minden módusz szükségszerűen következik az általa kifejezett szubsztanciából. Isten egy örök és szükségszerű rend szintetikus elveként különböző formákat vehet fel: akár egy intelligibilis világ diszjunktív szintézisét, akár a monászok komposszibilis konjunkatív szintéziseiből álló aktuális világét, akár a természet konnektív szintézisét. A német idealizmusban Isten már az embertől elválaszthatatlan, általa kiteljesedő szintézisként jelenik meg, mint egyszerre diszjunktív (önmagát önmagától elválasztó) és konjunkatív (az emberben az elválasztottat önmagára vonatkoztató) szintézis. Végül láthattuk, hogy Whitehead esetében Isten mint az örök intelligibilis tárgyak diszjunktív szintézise már pusztá potencialitás a szubjektum egyedül aktuális szintézisében. Mindez Isten fogalmára vonatkozóan egy folyamatot rajzol ki a nyugati bölcsélet történetében: Isten szintézise egy önálló, örök szférából az újkorban egyre közelebb kerül a világ és a szubjektum változó, történeti szintéziséhez, míg végül azzal eggyé, illetve annak alárendeltjévé válik.

Bergson a szubjektum önmagára vonatkoztató szintézisét a világ és saját emlékezete konnektív szintézisei között elhelyezkedő meghatározatlansági zónaként határozza meg. *A tudat közvetlen adottságai* című művében a szerző a tudatot a szubjektum belső és külső valóságának metszéspontján helyezi el. Itt még a szubjektumon

kívüli valóság, a tér, egy állandó jelen, amelyben nincs mozgás, csak helyzet, egyidejűség, amely csupán az emlékező tudat számára mutat egymásutániségot, változást. A belső valóság ezzel szemben az idő, melyben az emlékezetben megtartott heterogén minőségű tudati állapotok kölcsönösen egymásba hatolnak, egy tartamot alkotnak. Ez alapján tesz különbséget Bergson a tudatnak a szukcesszív érzetekre vonatkozó kétféle szintézise között. Az egyik esetben, mikor önmaga felé fordul, belemerül az egymáshoz kapcsolódó, egymást átható, az egészet minőségként kifejező heterogén érzetek tartamába. A másik esetben a metszésponton marad, az érzeteket jelenvaló állapotokként egymástól elválasztja, minőségüktől megfosztja, és a tér homogén közegében rendezi el őket. Az első esetben az érzeteket összekapcsoló, a másodikban az érzeteket elválasztó szintézist hajt végre. Az *Anyag és emlékezet* szerint viszont a külső valóság olyan anyagi képekből áll, amelyek cselekvésközpontokként reagálnak egymásra állandó törvények szerint. Az univerzum cselekvések, szubsztrátum nélküli mozgások, rezgések konnektív szintézise. Vagyis itt már mind a belső, mind a külső valóság mozgásként, diszjunkt dolgok nélküli kapcsolódások változó világaként jelenik meg. Az elválasztott tárgy csupán a kétféle mozgékony metszéspontjában létrejövő észleleti képzet. Ennek cselekvésközpontja (az agy) egyszerűsmind egy meghatározatlansági központ is, amely a kapott ingerek és a továbbított reakciók közé ékelődik, ezzel késlelteti a reakciót, hogy kiválaszthassa azt. Ennek feltétele az, hogy az észlelés a képet elválasztja hatásmechanizmusától. A meghatározatlansági központ az észlelésben absztrahált képek egy vonatkoztatási rendszerét hozza létre önmaga körül, és ezzel határozatlanságot visz a világba. Az elválasztások alapja az emlékezet, amely magában foglalja az egymásutániségükben rögzített események totalitásának egymást átható sorát, és azt (vagyis az egész múltat) a jelen hasznossága szempontjából megfelelő módon összevonva aktualizálja, hogy a keresett emlékképet a múltból leválasztva az észleleti képpel egybeolvassza. Az észlelés két valóságnak, az anyagi képek konnektív szintézisének és az emlékképek konnektív szintézisének a metszéspontján vezet be az elválasztást a világegyetembe. Mindez azonban előfeltételezi a két valóság magában való létét és egyoldalú meghatározásukat képek összekapcsolódó szintéziseiként.

Bergsonhoz hasonlóan Merleau-Ponty filozófiájának is központi tárgya az észlelés keletkező szintézise. Az ő esetében viszont az észlelés nem a külső és a belső világ metszéspontja, hanem azok alapja. Az

észlelés fenomenológiájában a testi észlelés háttere a mélységnek egy olyan, egymásra utaló horizontok végtelenségét magában foglaló befejezetlen kvázi-szintézise, amely az észlelés által összevont térbeli és időbeli átmenetekben bomlik ki. A világ az általános, preperszonális szubjektum intencionális tárgya, e szubjektum így viszont az észlelhető világnak, vagyis magának a világnak a transzcendens forrása. A *látható és a láthatatlan*ban azonban az észlelés világa már úgy jelenik meg, mint ami megelőzi szubjektum és objektum szembenállását. E vad lét egy egymáshoz képest elcsúszó minőségek kölcsönösen függő viszonyaiból, kapcsolataiból álló rendszer. Ez voltaképp a világnak az a nyitottsága, amelyből mint láthatatlan háttérből vagy mélységből kiemelkedve a látható forma differenciálódik a tudatosítás során. A virtuális háttér a jelenbeli, múltbeli és lehetséges tartalmak gazdag értelmű utalás-összefüggéseket magukban hordozó túldetermináltsága. Az észlelés egy, a testből kiinduló és a mélység felé tartó világ-sugár által vonja össze e tartalmakat egy egyidejűségben. A különböző érzékek is egymásba hatolnak, és egymást részlegesen átfedik. Az észlelő testek privát világai ugyancsak egymásba csúsznak, egymással kommunikálnak. Az észlelő test idomul az észlelhető minőségekhez, ám egyszersmind folyamatosan vissza is húzódik előlük, láthatatlan marad. Az észlelő egyben észlelhető, ám észlelő és észlelt sosem esik egybe. Az észlelő maga is abból az észlelhető világból való, amelynek tartalmi a mélységből lépnek elő. Általa maga az érzéki világ húsa göngyölődik önmagára, észleli önmagát mint a láthatatlan háttérből kiemelkedő látható formát. Az észlelés világa diakritikus konnektívumok alakulása, amely önmagára göngyölődik, túldeterminált tartalmait összevonja. Az észlelhető világ tartalmainak robbanását az észlelő visszahúzódnó konjunkciója stabilizálja. A gondolkodásnak mind az észlelést kettéhasító reflexiója, mind tárgyi elválasztásai ezen a mozgáson alapulnak. Az észlelés világa az észlelhető minőségek az észlelő elmozduló konjunkciója körül szerveződő konnektívumainak mezeje. Az észlelés egy egyszerre konnektív és konjunktív szintézis. A hegeli fenomenológia után Merleau-Ponty fenomenológiájában a szintézisek egy újabb részleges immanens használatára bukkantunk – ezúttal nem a megismerés, hanem az észlelés szintéziseként.

A világ konnektív szintézise Leibniznél egyrészt a monaszok aktuális konjunktív szintézise által kifejezett, másrészt Isten választása által determinált. Schopenhauerrel a világ konnektív szintézise képzet, a szubjektum önmagára vonatkoztatott képzete, melynek

kauzális törvényei hasonlóképp szükségszerűek. Whitehead esetében az aktuális világ a szubjektum mint aktuális történés szintézisnek építőeleme, amely aktuális történés azután maga is az aktuális világ egy adatává válik – egy újabb szubjektum szintézisében. Merleau-Ponty esetében viszont a világ konnektív szintézise már nincs alárendelve más szintézisnek, noha elválaszthatatlan az észlelő konjunkciójától, világ-sugarától. A világ kapcsolódásai itt végtelen nyitottságként, esetlegességgként, mélységként mutatkoznak meg. Ezzel egyúttal a szubjektumnak a végtelenül nyitott világban való léte problematikussá válik. A fenomenológia kísérlet annak leírására, hogyan konstituálják a szubjektum szintézisei a világot mint az értelmképződések nyitott horizontját. Merleau-Ponty kései ontológiája azonban az észlelőt már nem világon túli szubjektumként, hanem a világ önmagára hajlásaként fejezi ki – ami ugyanakkor az észlelhető világ nullpontja. Deleuze esetében viszont épp a szubjektum az, ami az intenzív világ differenciális viszonyainak rezonanciaterében konstituálódik a maga szintéziseivel. A szubjektum konjunktív szintézise immár a világ konnektív szintéziséből levezetett. Deleuze-nél maga a konnektív szintézis válik transzcendens ideává, a másik két szintézis alapjává.

Deleuze filozófiája sok mindenben tekinthető Merleau-Ponty keletkezés-ontológiája kidolgozottabb követőjének, ám talán a legfontosabb eltérés, hogy ez esetben már hiányzik a fenomenológiai kiindulópont. A *Különbség és ismétlés*ben a differenciális elemek konnektív szintézise minden individuum keletkezésének alapja – maga a szemlélet konjunktív szintézise is differenciális elemek kapcsolódásaiból jön létre. A lét virtualitások aktualizálódása, a keletkezés folyamata, melynek során egy egyedi különbség egy olyan univerzális háttérből vagy mélységből emelkedik ki, amelyet alapjaként magában foglal. A virtualitások együtt létező ideális differenciális viszonyok, amelyek heterogén divergens sorozatokat, egy érzéki intenzív világot alakítanak ki. A sorozatok irányát, avagy értelmét szinguláris pontjaik határozzák meg. Az e sorozatok közötti rezonancia vagy kommunikáció eseménye minden individuáció alapja, ahol a szokás konjunktív szintézisei kialakulnak. Minden individuáció érzékelési folyamat, ahol is a sorozatok közötti rezonanciaterben egy vonatkoztatási pont (egy apró *ego*) jelentkezik, amely a heterogén intenzitásból bizonyos elemeket kiválaszt és önmagára vonatkoztat. Az individuum ezeknek a töredékes szubjektumoknak az integrálása, a különböző sorozatok közötti kommunikáció problémájának megoldása. A virtuális szint

együtt létező differenciális sorozatai a térben elválasztott extenzív mennyiségként és elválasztott minőségekként aktualizálódnak, az időben pedig szukcesszív sorozatokként. Mindezek elfedik az alapul szolgáló intenzitás kapcsolódásait. A virtualitások szintje azonban, mint univerzális konnektív szintézis, mint minden individuáció háttere és alapja, a valóságnak csak egyik, a többitől elvonatkoztatott, egyoldalúan használt transzcendentális szintézise.

Elindultunk Plótinosztól, aki számára minden annyiban létezik, amennyiben egy, és elérkeztünk Deleuze-höz, aki számára minden annyiban létezik, amennyiben sok. Az előbbinél a transzcendens forrás az Egy, amely a szemlélt ideák diszjunktív szintézisének elve, az utóbbinál a sokaság, amely a szemlélt ideák konnektív szintézisének elve. Így maga az idea is más értelmet vesz fel. A különféle fogalmi rendszerekben a dialektikus idea háromféle meghatározásával találkozunk. A plótinوسي–platóni ideák vagy formák a *genusok* és *speciések* szerinti felosztások hierarchikus rendszerét, diszjunktív szintézisét alkotják, a dialektika a felosztás (*diaireszisz*), az elválasztás művészete. Hegelnél az idea az önmeghatározás önmagát megszüntetve megőrző folyamatának eredménye, egy olyan folyamaté, amely elválasztott meghatározásait egymásra vonatkoztatja és önmagáért való létében szintetizálja. A dialektika az *Aufhebung* mozgása. Deleuze esetében az idea differenciális viszonyok konnektív szintézise. A dialektika a problematikus idea virtuális-ideális konnektívainak aktualizálása, a problematikus idea meghatározása és megoldása egy aktuális eseményben. Mindhárom esetben az idea valamely szintézis kiemeléséből, totalizálásából származik, vagyis annak egyoldalú használatán alapul – az idea transzcendens idea.

Deleuze filozófiájában a létező magában foglalja az alapot mint a világ konnektív szintézisét, melynek bizonyos elválasztott, aktualizált elemeit önmagára vonatkoztatja. Érdemes összehasonlítani ezt Leibniz és Whitehead elsöre hasonlóan tűnő koncepciójával. Leibniznél a valóságos világ egy konvergens sorozat, amely divergál más lehetséges világok sorozataitól, és amelyet minden monász a maga szemszöge szerint szintetizál. Whitehead esetében az aktuális világ olyan aktuális létezőkből áll, amelyek e világ korábbi állapotainak szintézisei. Deleuze esetében a világ divergens sorozatokból áll, olyan megkülönböztetett, együtt létező virtuális differenciális sorozatokból, amelyek a létezőkben aktualizálódnak, ám azokban el is fedődnek. A legfőbb különbség azonban az, hogy a három fogalmi rendszer más-más szintézist emel ki az aktualizáció alapjaként: Leibniz Isten

diszjunktív szintézisét, Whitehead a szubjektum konjunktív szintézisét, Deleuze pedig a virtualitások konnektív szintézisét. A virtualitások deleuze-i szintézise kapcsolódik a spinozai szubsztancia hatóképességét kifejező móduszok és részeik kapcsolódásaihoz, Bergsonnak a tartam egymást átható elemeihez, amelyek az észlelésben aktualizálódnak, valamint Merleau-Ponty világához mint az észlelés virtuális hátterének, mélységének diakritikus rendszeréhez. Mindezek a konnektív szintézis kiemelt használatán alapulnak.

Foglaljuk össze mindezek alapján mindazt, amit a valóság három konstitutív szintézisének harcáról és együttműködéséről megtudtunk! Az egyes szintézisek használatuk és a dominancia-viszonyban elfoglalt helyük függvényében a fogalmi rendszerekben különböző funkciókat töltenek be. Ez egyszersmind meghatározza a valóságra mint egészre kérdező gondolkodás számára a probléma meghatározásának, illetve megoldásának módját.

Az elválasztás levezethetőnek mutatkozik más, domináns módon használt szintézisekből, akár az önmagára vonatkoztató szintézisből, ami egyszersmind elkülöníti és szembeállítja önmagával azt, amit önmagára vonatkoztat (német idealizmus), akár a konnektív szintézisből, amelynek aktualizálása és egyszersmind elfedése az elválasztott tárgyak észlelése (Bergson, Deleuze). Ha az elválasztás maga a domináns szintézis, akkor vagy egy ideális világra, annak örök fogalmi ideáira vagy tárgyaira irányul (Plótinosz), vagy az aktuális világra, annak kapcsolódásait és szubjektumai vonatkoztatásait megalapozva és determinálva (Leibniz). Amennyiben a domináns diszjunktív szintézis feltétlen módon, az aktuális világ eredeteként adódik, mint Plótinosznál, annyiban a gondolkodás számára a valóság problémájának megoldásaként az e szintézishez, illetve annak elvéhez mint transzcendens forráshoz való visszatérés kínálkozik. Ez azonban előfeltételezi a szintézis transzcendens használatát.

Az önmagára vonatkoztatás felfogható megalapozott, avagy feltételes módon, mint eredmény, egy differenciáló-aktualizáló folyamat eredménye, melynek során az univerzum kapcsolódásaiból, sorozataiból létrejön az azokat saját perspektívája szerint önmagára vonatkoztató percepció, érzés vagy szemlélet (Leibniz, Whitehead, Deleuze). A platonista-keresztény hagyományban az önmagára vonatkoztatás az isteni abszolútumból való kizuhanásként jelenik meg, vagyis mint a rossz, a gonosz forrása, mint bűn (lásd Plótinosznál, de még Schellingnél is). Amennyiben az önmagára vonatkoztatás domináns szintézisként jelentkezik, a gondolkodás azzal

az alapproblémával néz szembe, hogy a vonatkoztatás egyszerre a más elsajátítása és elidegenedés önmagától a másban. A hangsúly a vonatkoztatás kapcsán kerülhet mind az elsajátítás, mind az elidegenedés oldalára, ez pedig két különböző útra tereli a gondolkodást. Amennyiben a második aspektus, az önmagától való elidegenedés válik kiemeltté, akkor a megoldás a megszabadulás lehet e másban léttől, a negatív szabadság, a negatív út. Ezt láttuk Ísvarakrisnánál és Schopenhauer-nél. Ám a cél lehet épp ellenkezőleg, a kivetülés, az önkívület, a világra, a világ konnektióira való nyitottság, ahogy azt Merleau-Ponty egyszerre konnektív és konjunktív szintézise esetében láthattuk. Ha viszont az első aspektuson, a más elsajátításán van a hangsúly, akkor a cél a más, az elválasztott, a szembeállított elsajátításán keresztüli azonosulás önmagával mint a konjunktíót és a diszjunktíót szintetizáló abszolútummal. Ez Fichte, Schelling és Hegel útja. Vagyis a valóság problémájának megoldására, illetve meghatározására törekvő gondolkodás számára a konjunktív szintézis transzcendens használata két irányba vezet: vagy e szintézis működésének felszámolása és annak transzcendens forrásával való azonosulás felé, vagy a szintézis kiteljesítése, abszolúttá tétele felé. Ez utóbbi viszont csak egy másik szintézissel való összeolvadás által lehetséges – legyen az az isteni rend diszjunktív szintézise, vagy a világ konnektív szintézise. A konjunktív szintézis totalizálása tehát szintén két iránnyal kecsegtet: az önmaga múltját megismerő megismerés egyszerre diszjunktív (önmagát önmagától elválasztó) és konjunktív (önmagára vonatkozó) szintézisével, illetve az eljövő világ kapcsolódásaira nyitott észlelés egyszerre konnektív és konjunktív szintézisével. Mindegyik megoldás, illetve meghatározás alapja azonban az adott szintézis kiemelt, illuzórikus használata.

A kapcsolódás mint transzcendentális szintézis megint csak meghatározható feltételes vagy feltétlen módon. Az első esetben az összekapcsolás diszjunkt elemeket feltételez, azok oksági kapcsolata, akár véletlenszerűen (Lucretius), akár szükségszerű módon (Ísvarakrisna, Schopenhauer). A második esetben a konnektív elemek egymást átható (Bergson), diakritikus (Merleau-Ponty), differenciális viszonya (Deleuze), avagy a függő keletkezés viszonya (Nágárdzsuna), amely viszony megint csak lehet esetleges (Merleau-Ponty, Deleuze, a bergsoni emlékképek) vagy determinált (Spinoza, a bergsoni anyagi képek). A valóság problémájának megoldását a szintézis feltétlen használata esetében minden elválasztás, minden saját-lét felszámolása jelenti, vagyis az elmerülés a világ, a *Chaosmos* áramló folyamában.

E folyam maga azonban nem más, mint az összekapcsoló szintézis egyoldalú használatából keletkező transzcendens idea.

Láthatjuk: a valóság problémája csak azáltal mutatkozik megoldhatónak, hogy valamelyik szintézist a gondolkodás egyoldalú módon használja, kiemeli a három szintézis konfliktusos együttes működéséből. A megoldást ekkor az illuzórikusan kiemelt szintézis elvével való azonosulás jelenti, amely így a valóság transzcendens forrásaként jelenik meg.

Úgy tűnik, különbség tehető a kiemelt szintézis feltétlen és feltételes használata között. Leibniznél Isten diszjunktív szintézise, választása feltételezi a lehetséges világok konnektív szintéziseit és monászaik konjunktív szintéziseit. Whitehead esetében a szubjektum konjunktív szintézise feltételezi az örök tárgyak diszjunktív szintézisét és a világ extenzív kontinuumát, konnektív szintézisét. Lucretiusnál a testek és világok konnektív szintézise feltételezi a diszjunkt ősdolgokat. Valójában azonban valamely szintézis transzcendens használata *mindegyik esetben előfeltételezi* a három szintézis problematikus viszonyát, melyből az adott szintézist a gondolkodás kiemeli. Az Egy plótinuszi diszjunktív szintézise, a megismerés schopenhaueri konjunktív szintézise vagy a virtualitások deleuze-i konnektív szintézise – hogy csak három példát említsek – mind egy-egy kísérlet a szintézisek konfliktusos viszonyának megoldására. A német idealizmus egyszerre diszjunktív és konjunktív szintézise mint abszolút szintézis sem tud számot adni a harmadik szintézis konstitutív szerepéről. Hasonlóképp, Merleau-Pontynál a világra mint egésze nyitott észlelés egyszerre konnektív és konjunktív szintézise az elválasztás aktusát az észlelésen alapuló gondolkodás területére száműzi. Végül Leibniz és Whitehead esetében is csak azáltal válik a három szintézis egyetlen harmonikus együttesé, hogy valamelyik közülük a valóság alapjaként kap prioritást. Egyszóval a valóság konzisztens meghatározása feltételezi a transzcendentális problémát, amelyet megoldani hivatott, és amelyet csak a valóság ideájának egyoldalúvá tételével tud megoldani.

A valóság konzisztenciájának transzcendentális elveként *három* szintézis adódott. E szintézisek csak azáltal hangolhatók össze, hogy valamelyiket közülük a gondolkodás kiemeli, transzcendálja, a többi pedig abból vezeti le, vagy általa alapozza meg. Ezzel azonban a valóságnak egy egyoldalú, transzcendens ideájához, a valóság konzisztenciájának transzcendentális illúziójához jut. A valóság immanens ideája egy problematikus idea: a három szintézis harca és

együttműködése. Különös sors jutott a valóságra kérdező gondolkodásnak... Sorsa az, hogy konzisztenciára való törekvése jóvoltából újra és újra igyekezzen teljesíteni a lehetetlen küldetést: a valóság teljes körű konzisztens meghatározását. Sorsa az, hogy a probléma megoldására törekedve a valóság egyoldalú, illuzórikus ideáját alkossa meg. A bölcelet története e sors jegyében íródik.

Mindezek alapján felvázolhatók a transzcendentális szintézisek használatának bizonyos történeti tendenciái (melyek persze nem többek tendenciáknál). A nyugati bölcelet történetében (és alapvetően a nyugati gondolkodás reflektált önmagára történeti módon) az egyes szintézisek egyoldalú használata bizonyos korokhoz és irányzatokhoz köthető. Az ókori platonizmust, valamint annak keresztény örökösét az isteni rend diszjunktív szintézisének transzcendens használata jellemzi. A karteziánizmushoz kapcsolódó kantiánus hagyományban tendenciáját tekintve a szubjektum konjunktív szintézise válik kiemeltté. Végül a XX. századi francia filozófia tendenciájában a világ konnektív szintézisének transzcendens használatát mutatja. (Plótinosz, Schopenhauer és Deleuze filozófiája talán a legvilágosabb megnyilvánulásai a három szintézis egyoldalú használatának.) Mindezek alapján történetileg a transzcendentális szféra áthelyeződéséről beszélhetünk Istenről az Énre, majd a Világra. Hasonlóképp kirajzolódnak azok a korszakok, amelyekben bizonyos szintézisek (jellemzően az addig domináns és az újonnan dominánssá váló szintézisek) egymással konfliktusba kerülnek; a gondolkodás feladata ekkor azok valamilyen összhangjának létrehozása. Ilyen a XVII–XVIII. század, amelyben az isteni rend platonikus-arisztotelészi hagyománya a szubjektív megalapozás karteziánus követelményével kerül összeütközésbe, vagy a német idealizmus, amely a két gondolkodásmód szintézisét igyekszik létrehozni. Ilyen továbbá a XX. század (és azon belül kiváltképp a fenomenológia), amelyben a szubjektum szintézise mint vonatkoztatási pont a világ kapcsolódásainak nyitott végtelenségével kerül problematikus viszonyba. (E konfliktusok összeegyeztetési kísérleteinek tekinthető Spinoza és Leibniz, Schelling és Hegel, Whitehead és Merleau-Ponty filozófiája.) A valóságra mint egészre kérdező gondolkodás számára a transzcendentális probléma egy olyan „történeti *a priori*”, amelynek meghatározási, illetve megoldási módjai alapján megírható a szintézisek egyoldalú használatának története, vagyis a transzcendentális

illúzió története.⁹⁵¹ E metafizikai gondolkodás ugyanakkor egy tágabb kontextusba helyezhető, az általában vett (művészeti, tudományos, etikai stb.) gondolkodás kontextusába. A metafizikai gondolkodás azok egy reflektált, univerzális konzisztenciára törekvő formájának tekinthető. Ezt a tágabb értelemben vett gondolkodást, a kultúrát ugyancsak meghatározzák a valóság egészére vonatkozó transzcendentális szintézisek (akár reflektálatlanul, akár reflektáltan), amelyek tendenciáikban bizonyos korrelációt mutatnak az imént felvázolt irányokkal. A kultúra történetének elemzése a transzcendentális illúzió keletkezése és története szempontjából azonban már egy másik könyv feladata.⁹⁵²

Végül is mi marad számunkra, ha lemondunk a valóság problémájának megoldhatóságáról? Mi marad hit és remény nélkül? A szeretet feltétlen tárgyat keres magának. Ámde nem elégül ki sem az isteni rendben, sem a szubjektum szabadságában, sem a világ eseményében – ezek mind egyoldalúnak bizonyulnak. Az egyetlen, amit talál, a három konfliktusa, a három harca és változó együttműködése – a történelem. Mindez nem ad a kezébe megoldást, nem vezet el egy specifikus területre vagy gyakorlathoz, melynek egész addigi elmékedését alárendelhetné. Ami marad, az maga a bölcsélet, önnön örök problémájával. Nem marad más, mint e bölcsélet feltétlen szeretete – vagyis a filozófia.

⁹⁵¹ A történeti *a priori* fogalmáról lásd „A történelem transzcendentális illúziója” című cikkemet. *Különbség. Filozófiai folyóirat*, 2017. XVII. évf., 1. sz.

⁹⁵² Lásd erről Czétány: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*.

BIBLIOGRÁFIA

Amennyiben az idézett mű megjelent magyar nyelven, a lábjegyzetekben erre a kiadásra hivatkoztam.

PLÓTINOSZ

Az *Enneádok* görög nyelvű kiadása: *Plotini Opera*. Szerk. Paul Henri, Hans-Rudolph Schwyzer. Brüsszel–Párizs, 1951–1973. Az általam használt angol fordítás: *Enneads*. Transl. Stephen MacKenna. Penguin Books, Harmondsworth, 1991.

Az *Enneádok* egyes fejezetei magyarul:

Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Ford. Horváth Judit, Perczel István. Európa, Budapest, 1986.

A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról. Ford. Techert Margit. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1998.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Leibniz műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz I–VII*. Weldmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875–1890. Repr. Georg Ohms, Hildesheim, 1965.

Leibniz idézett műveinek helye magyarul:

Válogatott filozófiai írásai. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Európa, Budapest, 1986.

Újabb értekezések az emberi értelemről. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005.

- A *Leibniz–Clarke levelezés*. Ford. Bálint Péter. L'Harmattan, Budapest, 2005.
- A természetről magáról, avagy a teremtményekben rejlő erőről és működéséről. Ford. Bauer Simon, Vida Sándor, Boros Gábor. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Áron–Brozsek, Budapest, 2011.
- A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről. Ford. Bauer Simon, Vida Sándor, Boros Gábor. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Áron–Brozsek, Budapest, 2011.
- Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén. Ford. Schmal Dániel. In: *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Áron–Brozsek, Budapest, 2011.

ÍSVARAKRISNA

- Szánkhja-káriká*. Angol fordítás, Gaudapada kommentárjával: *The Sankhya Karika with the Bhashya or Commentary of Gaudapada*. Transl. Henry Thomas Colebrooke, Horace Hayman Wilson. Oxford, 1837. Magyarul: Ruzsa Ferenc: *A klasszikus szánkhja filozófiája*. Ford. Ruzsa Ferenc. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997 (szanszkrit nyelven, magyar fordítással és kommentárral). További kiadás: Ísvarakrisna: *A számvetés megokolása*. Patandzsali: *Az igazság szövétneke*. Ford. Farkas Attila Márton, Teingl-Takács László. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 1994.

ARTHUR SCHOPENHAUER

- Schopenhauer műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hrsg. Hans-Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Schopenhauer idézett művei magyarul:

- Az ideálisról és a reálisról szóló tan*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995.
- A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Osiris, Budapest, 2002.
- A nemi szerelem metafizikája*. Ford. Schmidt József. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2004.

Az alap tételéről. *Kant filozófiájának kritikája*. Ford. Kurdi Imre. L'Harmattan–Könyvpont, Budapest, 2013.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Fichte műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Gesamtausgabe*. Hrsg. Erich Fuchs, Hans Gilwitzky, Reinhard Lauth, Peter K. Schneider. Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1962–2012.

Fichte idézett műveinek helye magyarul:

Válogatott filozófiai írások. Ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Gondolat, Budapest, 1981.

A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívó gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. Ford. Felkai Gábor. In: Felkai Gábor: *Fichte*. Kossuth, Budapest, 1988.

Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése (1793–1800). Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004. III. évf., 1–2. sz.

Zürichi előadások. A tudománytan fogalmáról. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004. III. évf., 3. sz.

A teljes tudománytan alapja 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011. LV. évf., 3. sz.

Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. *Passim*, 2013. IX. évf., 1. sz.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Schelling műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart–Augsburg, 1856–61; *Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. Manfred Schröter. Biederstein–Leibniz, München, 1946–1965.

Schelling idézett művei magyarul:

Előadások az akadémiai stúdium módszeréről. Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985. XXIX. évf., 5–6. sz.

Fiatalkori írásai (1794–1797). Ford. Weiss János. Jelenkor, Pécs, 2003.

Stuttgarti magánelőadások. Ford. Weiss János. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007.

- A transzcendentális idealizmus rendszere.* Ford. Endreffy Zoltán. Lectum, Budapest, 2008.
- Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról.* Ford. Gyenge Zoltán. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2010.
- Filozófiai rendszerem bemutatása. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011.
- Filozófia és vallás.* Ford. Weiss János. Attraktor, Máriabesnyő, 2012.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Hegel műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Werke in 20 Bänden mit Registerband. Gesamte Werkausgabe.* Hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt, 1969–1971.

Hegel idézett művei magyarul:

- A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1961.
- A logika tudománya.* Első rész. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1979.
- A logika tudománya.* Második rész. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1979.
- Ifjúkori írások.* Ford. Révai Gábor. Gondolat, Budapest, 1982.

ALFRED NORTH WHITEHEAD

- The Concept of Nature.* Cambridge University Press, Cambridge, 1920 (2004). Magyarul: *A természet fogalma.* Ford. Szabados Levente. Typotex, Budapest, 2007.
- Science and the Modern World.* Cambridge University Press, Cambridge, 1926.
- Process and Reality. An Essay in Cosmology.* Macmillan, New York, 1929. Corr. ed. (eds. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne). The Free Press, New York, 1978. Magyarul: *Folyamat és valóság. Kozmológiai értekezés.* Ford. Fórizs László, Karsai Gábor. Typotex, Budapest, 2001.

TITUS LUCRETIUS CARUS

De rerum natura. Latin kiadás: Ed. William Ellery Leonard, Stanley Barney Smith. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1942 (1970). Magyarul: *A természetről*. Ford. Tóth Béla, Alföldi Magvető, Debrecen, 1957.

NÁGÁRDZSUNA

Múla-madhamaka-káriká. Angol fordítás: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nágárdzsuna's Múlamadhyamakakáriká*. Transl. Jay L. Garfield. Oxford University Press, New York – Oxford, 1995 (kommentárral). Magyarul: *A középút alapversei*. Ford. Fehér Judit. In: Fehér Judit: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1997 (I–VI., VIII–XVI., XVIII. és XXIV. fejezetek szanszkrit és tibeti nyelven, magyar fordítással és kommentárral). További kiadás: Fehér Judit: *A buddhista középút filozófiája*. In: *Tibeti buddhista filozófia*. (Történelem és kultúra, 11.) Balassi Kiadó, Budapest, 1997 (2. kiadás). (I., II. és XXV. fejezetek Buddhapálita *Múlamadhyamakavritti* kommentárjával.)

Vigraha-vjávartani (Az ellenvetések megsemmisítése). Ford. Fehér Judit. In: *Buddhista logika*. Balassi Kiadó, Budapest, 1995.

Ratnávalí (Drágakőfüzér). Ford. Fehér Judit. In: Fehér Judit: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1997 (szanszkrit és tibeti nyelven, magyar fordítással).

BARUCH SPINOZA

Spinoza műveinek összkiadásai közül a következőt használtam: *Opera quae supersunt omnia*. Ed. Carl Hermann Bruder. Lipsce, 1843–1846.

Spinoza idézett művei magyarul:

Politikai tanulmány és levelezés. Ford. Szemere Samu. Akadémia, Budapest, 1980.

Etika. Ford. Szemere Samu, Boros Gábor. Osiris, Budapest, 1997.

HENRI BERGSON

- Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit.* Félix Alcan, Párizs, 1903.
- L'évolution créatrice.* Félix Alcan, Párizs, 1907. Magyarul: *Teremtő fejlődés.* Ford. Dienes Valéria. Akadémia, Budapest, 1930.
- Essai sur les données immédiates de la conscience.* F. Alcan, Párizs, 1912. Magyarul: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól.* Ford. Dienes Valéria. Universum Reprint, Szeged, 1990.
- L'énergie spirituelle. Essais et conférences.* Félix Alcan, Párizs, 1936.
- La pensée et le mouvant. Essais et conférences.* Presses Universitaires de France, Párizs, 1955. Magyarul: *A gondolkodás és a mozgó. Esszék és előadások.* Ford. Dékány András. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. Budapest, 2012. További kiadás: *A lehetséges és a valóságos.* In: *Bergson aktualitása.* Szerk. Ullmann Tamás, Jean-Louis Vieillard-Baron. Gondolat, Budapest, 2011.

MAURICE MERLEAU-PONTY

- Phénoménologie de la perception.* Gallimard, Párizs, 1945 (1976). Magyarul: *Az észlelés fenomenológiája.* Ford. Sajó Sándor. L'Harmattan, Budapest, 2014.
- Le visible et l'invisible.* Ed. Claude Lefort. Gallimard, Párizs, 1964. Magyarul: *A látható és a láthatatlan.* Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- L'oeil et l'esprit.* Gallimard, Párizs, 1964. Magyarul: *A szem és a szellem.* Ford. Vajdovich Györgyi, Moldvay Tamás. In: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika.* Szerk. Bacsó Béla. Kijárat, Budapest, 2002.

GILLES DELEUZE

- Proust et les signes.* Presse Universitaires de France, Párizs, 1964 (2014). Magyarul: *Proust.* Ford. John Éva. Atlantisz, Budapest, 2002.
- Le bergsonisme.* Presse Universitaires de France, Párizs, 1966 (2014). Magyarul: *A bergsoni filozófia.* Ford. John Éva. Atlantisz, Budapest, 2010.
- Différence et répétition.* Presse Universitaires de France, Párizs, 1968.
- Logique du sens.* Minuit, Párizs, 1969.

- L'Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie.* Minuit, Párizs, 1972 (Félix Guattarival).
- Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie.* Minuit, Párizs, 1980 (Félix Guattarival).
- L'image-temps. Cinéma 2.* Minuit, Párizs, 1985. Magyarul: *Az idő-kép. Film 2.* Ford. Kovács András Bálint. Palatinus, Budapest, 2008.
- Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Párizs, 1991 (Félix Guattarival). Magyarul: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Műcsarnok, Budapest, 2013.

TOVÁBBI IRODALOM

- Arisztotelész: *Metafizika.* VII. könyv. Ford. Steiger Kornél. *Gond*, 1992. I. évf., 1. sz.
- Biblia.* Ford. Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor, Tarjányi Béla. Szent István Társulat, Budapest, 1976.
- Bondeli, Martin: Hegel und Reinhold. *Hegel-Studien*, 30, 1995.
- Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája.* Atlantisz, Budapest, 1997.
- Böhme, Jakob: *Szent sóvárgás.* Ford. Isztray Botond. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- Buddha beszédei.* Ford. Vekerci József. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1999.
- Czétány György: A megismerés mint recedens mozgás. A szellem mozgástana Hegel filozófiájában. *Elpis*, VII. évf., 1. sz., 2013.
- Czétány György: *Az immanens elkülönöződés filozófiája. Az immanencia hegeli és deleuze-i fogalma és a transzcendentális illúzió. Doktori disszertáció.* Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, 2014. Újabb kiadás: GlobeEdit, Beau Bassin, 2018.
- Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért.* L'Harmattan, Budapest, 2015.
- Czétány György: A történelem transzcendentális illúziója. *Különbség. Filozófiai folyóirat*, 2017. XVII. évf., 1. sz.
- Deleuze, Gilles: *Le pli. Leibniz et le baroque.* Minuit, Párizs, 1988.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza és a kifejezés problémája.* Ford. Moldvay Tamás. Osiris, Budapest, 2000.
- Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2.* Ford. Rokay Zoltán. Jel, Budapest, 2005.

- Eliade, Mircea: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Európa, Budapest, 1996.
- Epiktétosz: *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest, 2014.
- Fehér Judit: A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. In: *Buddhista logika*. Balassi Kiadó, Budapest, 1995.
- Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2005.
- Hankovszky Tamás: Fichte jénai tudománytanának kiindulópontja. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55/3, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960.
- Hölderlin, Friedrich: Ítélet és lét. Ford. Tandori Dezső. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993. 5–6. sz.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Husserl, Edmund: *Kartezianus elméletek. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, 2000.
- János apokrifon. Ford. Egedi Barbara, Hasznos Andrea, Luft Ulrich. In: Luft Ulrich (szerk.): *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2003.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris–Gond, Budapest, 2003.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004.
- Körtvélyesi Tibor: A Buddha filozófiája. In: *Buddhizmus*. Szerk. Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest, 2013.
- Liske, Michael-Thomas: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ford. Felkai Gábor. Typotex, Budapest, 2013.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Osiris, Budapest, 2003.
- Long, Anthony: *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Osiris, Budapest, 1998.
- Marcase, Herbert: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichlichkeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.
- Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Comitatus, Veszprém, 1998.
- Platón: Timaios. Ford. Kövendi Dénes. In: *Platón összes művei*. Harmadik kötet. Európa, Budapest, 1986.

- Platón: *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond, Horváth Judit. Atlantisz, Budapest, 2006.
- Platón: *A szofista*. Ford. Kövendi Dénes, Bene László. Atlantisz, Budapest, 2006.
- Platón: *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Atlantisz, Budapest, 2007.
- Platón: *Menón*. Ford. Bárány István. Atlantisz, Budapest, 2013.
- Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2014.
- Porphüriosz: *Aristotelis Categorias Commentaria*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 4, 1. Hrsg. M. Hayduck, Berlin, 1897.
- Porphüriosz: *Eiszagógé*. Ford. Geréby György, Pesthy Mönika. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984. 3–4. sz.
- Proklosz: *The Elements of Theology*. Ed., transl. Eric Robertson Dodds. Clarendon, Oxford, 1933 (1963) (görög nyelvű kiadás és angol fordítás).
- Proklosz: *Théologie platonicienne, 6 vol.* Ed., transl. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Les Belles Lettres, Paris, 1968–1997 (görög nyelvű kiadás és francia fordítás). *Platonic Theology*. Transl. Thomas Taylor, London, 1816 (angol fordítás). Repr.: Selene Books, Kew Gardens, 1995.
- Proust, Marcel: *Az eltűnt idő nyomában*. 7. köt. *A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Atlantisz, Budapest, 2009.
- Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei*. Ford. Vassányi Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013. 2. sz.
- Reinhold, Karl Leonhard: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlat*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest, 2006.
- Saussure, Ferdinand: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy Éva. Corvina, Budapest, 1997.
- Schmidt József: *Az ind filozófia*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1991.
- Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az Istenséghez. Eckhart mester misztikus antropológiája, valamint ennek összevetése a zen-buddhizmus misztikájával*. Ford. Vásárhelyi Szabó László, Imregh Mönika. Arcticus, Budapest, 2004.
- Simondon, Gilbert: *L'individu et sa genèse psycho-biologique*. Presses Universitaires de France, 1964; Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995.
- Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat, Budapest, 1983.
- Steiger Kornél: *A sztoikus etika és Epiktétosz lélekerápiája*. In: *Epiktétosz összes művei*. Gondolat, Budapest, 2014.

- Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája.* ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2005.
- Upanisadok.* 1. kötet. Ford. Pál Dániel. Filosz, Budapest, 2016; 2. kötet. Ford. Főríz László. Filosz, Budapest, 2016. Szanszkrit eredeti és angol fordítás: *The Early Upanishads. Annotated Text and Translation.* Transl. Patrick Olivelle. Oxford University Press, New York – Oxford, 1998.
- Wallis, Richard T.: *Az újplatonizmus.* Ford. Buzási Gábor. Osiris, Budapest, 2002.

