

57402

57 402



különbség

aj.

különbség

VII/12

különbség

VII. évfolyam 12. szám

Felelős szerkesztők:

Minkó Mihály (nezach@freemail.hu),
Polgárdi Ákos (polgardiakos@freemail.hu)

Szerkesztők:

Deczki Sarolta, Minkó Mihály, Módos Ádám,
Molnár Péter, Pavlovits Tamás, Polgárdi Ákos,
Sárközi Richárd

A folyóirat megjelenését támogatták:

Szegedi Tudományegyetem
Filozófia Tanszékének Tudományos Diákköre

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
(6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30-34.
Tel: 62-425-109)

JATEPress
(6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30-34.)

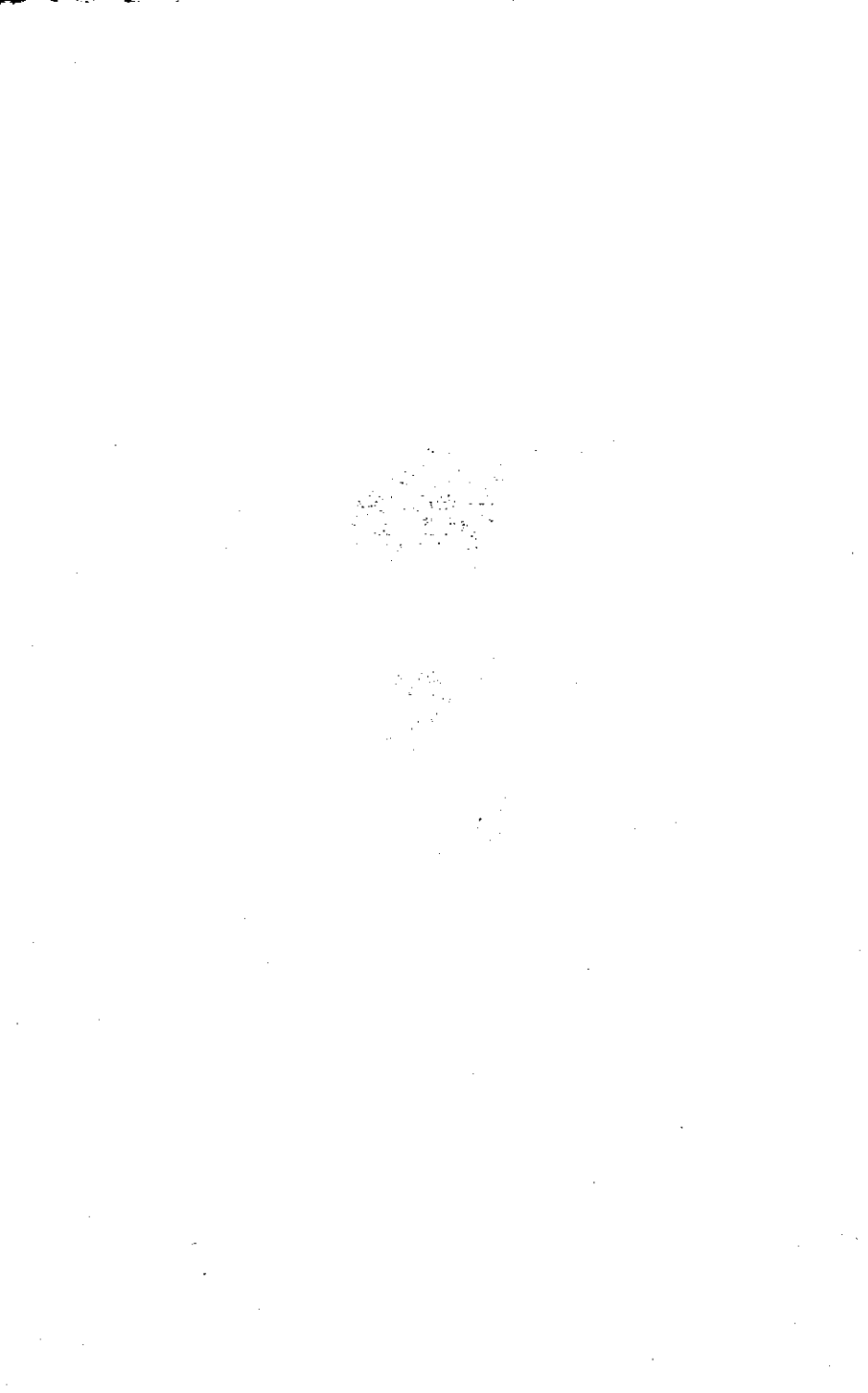
web:
<http://primus.arts.u-szeged.hu/philo/>

Készült a **JATEPress** nyomdájában, Szegeden,
2003. novemberében.

tartalomjegyzék

I	5
Almási Gergely: Az érzéki világtól elszakadó létező megjelenésének problémája Xenophanész és Parmenidész filozófiájában	9
Michael Serres: A platóni dialógus és az absztrakció interszubjektív keletkezése	29
Dolleschall János: Epikurosz és a halálfélelem	39
II	47
Martin Heidegger: Nietzsche- A hatalom akarása mint művészet	51
Molnár Péter: Az érzéki jelenvaló lét	61
Hans-Georg Gadamer: A gondolkodás kezdetéről	65
Tematikus részletek a Leibniz-Clarke levelezésből (A tér és az idő)	99
III	135
Varga Balázs: Jake Smiles, egy link topográfiája	139
Bártfai Imre: Emlékezés és létmegértés	147
Bakonyi Pál: Élet – ész – rendszer Husserl késői filozófiájában	153
Slavoj Žižek: Mátrix: A túlzások igazsága	169
Molnár Péter, Sárközi Richárd, Vizi Balázs: Architekt variációk egy Mátrixra	177





Almási Gergely

Az érzéki világtól elszakadó létező megjelenésének problémája Xenophanész és Parmenidész filozófiájában

I. A princípium megjelenése

Xenophanész és Parmenidész kétségkívül az episztemológia kezdetének két nagy vezéralakja. Tanításuk több részlete hasonló, de legalább ugyanennyi különböző is. A doxográfiai hagyomány rokonítja őket¹, egyes filozófiatörténészek szerint a kettejük között lévő kapcsolat „nyilvánvalóan azon a felszínes hasonlóságon alapul, amely az előbbinél a mozdulatlan egy istenség és az utóbbinál a Létező mozdulatlan gömbje között fennáll.”² Az egyezések, különbségek, áthallások tengeréből azonban kitűnik egy fő problémakör, mellyel a filozófiának mindig is számolnia kellett. Ideális-szenzibilis, általános-egyes, valóság-látszat, tudás-vélekedés korrelatív fogalompárjai ugyanannak a problémának különböző megjelenési formái, s így eredetük is közös. Ezen eredet vizsgálata a jelen dolgozat tárgya.

Úgy tűnik, már jóval a filozófia mint tudomány megjelenése előtt törekedett az ember a világ magyarázatára.³ E magyarázat sajátosságai egy különös

¹ Platón *soph. D* (DK 21 A 29):

„A mi eleai nemzetségünk Xenophanésztól fogva, sőt már azelőtt is azt fejtegette mítoszaiban, hogy amit mi „minden”-nek nevezünk, az valójában egy.

² G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok* (248.o.)

³ Gondoljunk csak az ősi, vadászatot ábrázoló barlangrajzokra, melyek megalkotása „biztosította” a gazdag zsákmányt. Ezen aktus egyfajta misztikus okra vezeti vissza a vadászat sikerességét. Az állat legyőzésének előzetes

viszony jellegzetességeire vezethetők vissza: az ember és a világ viszonyára. Az ember eredendően a természetes beállítódás, a „hétköznapi világtapasztalat” talaján mozog. Ebben az állapotban az embert dolgok, tárgyak sokasága veszi körül. Minden tárgy „tapasztalhatóan reális”, számunkra közvetlenül adott. Azonban e világ rögtön elveszíti „otthonosságát”, mihamarabb felmerül az okok ismeretének igénye. A tárgyak sikeres használata megköveteli a pusztán fizikai világ kibővülését, s megjelenik a metafizikai dimenziója.⁴ E megjelenés formája kezdetben korántsem radikális. A homéroszi istenek nem egy külön világ lényei, lakhelyük az Olympos hegye, antropomorf vonásokkal rendelkeznek, tulajdonképpen a fizikai világ – melyben az ember is él – részei. Tisztán metafizikainak tűnő elvként egyedül a Moira szolgálhat, a sors, mely mindenható erőként még az isteneket is köti. Azonban még ő is istenség formájában jelenik meg, jelezve, hogy a homéroszi kor emberére a metafizikai tisztán fogalmi elgondolása még nem jellemző.

Az okok kérdése egyben az eredet kérdése is. Valóság és látszat fokozatos elkülönülése az ok és okozat realitásának különböző mértékű megítéléséből, másrészt a közös alap, az arché, keresésének igényéből származhatott. E két észrevétel – mely szerint az okozat valóságossága nem ér fel az ok valóságosságának mértékével, s így a princípium a dologtól magától valamiképpen különböző entitás – a tárgy fokozatos „leértékelődéséhez” vezetett, míg az végül pusztán jelenségként kapott helyet a megismerés-viszonyban. A cél a jelenségek egységes magyarázata, oka, mely maga nem a

bemutatása, e helyzet „életre hívása” a feltétele vagy oka a zsákmány valódi elejtésének. E gesztusban az a hit nyilvánul meg, hogy „így működik a világ”.

⁴ Természetesen e metafizikai terület kezdetben nem explicit fogalmi módon adott, léte csupán egyfajta „igényként”, követelményként tétéleződik.

jelenséggel azonos érték/valóság szinten helyezkedik el, hanem mint a legvalóságosabb létező. Ezen archét kezdetben a gondolkodók a jelenségvilágban is – valamilyen formában – megtalálható elemek sorából emelték ki. Föld, víz, tűz, levegő, és ezek elegyei alkotják az alap-elemet ezen első kozmológiákban. A dolgok az alapelemből (elemekből) állnak, attól legfeljebb minőség tekintetében térhetnek el. Az arché tehát a világban megtalálható, azt „belülről” irányító elv, s a világ maga az anyag módosulásainak összessége. A princípium ezen világképekben megjelenő abszolút immanenciája fokozatosan széttöredezett, míg végül abszolút transzcendenciába torkollott. Véleményem szerint e tendencia alapmozzanata a logosz, a ráció felértékelődésében, előtérbe kerülésében érhető tetten. Mítosz és logosz viszonyából itt csupán egyetlen momentumot ragadunk ki: a logosz felértékelődésével a világról való gondolkodásnak új perspektívái nyíltak, s ezen „új” típusú gondolkodást a mítosz hagyománytisztelete sem tudta többé teljes mértékben korlátozni. A logosz „kiterjesztése” az egész kozmoszra azonban új típusú problémák megjelenésével járt, melyek megoldására tett kísérletek sora a tulajdonképpeni filozófiatörténet.

Dolgozatomban – Xenophanész filozófiai munkásságából kiindulva, majd Parmenidész rendszerének sajátosságait bemutatva – annak a folyamatnak a megragadására törekszem, melynek következményeként a racionális, absztrakt módon megragadott princípium szükségszerűen eltávolodik a plurális világ jelenségeinek sokféleségétől, s végül képtelen megadni e jelenségek magyarázatát.

II. Xenophanész

Xenophanész filozófiai értelmezésének legfőbb problémája tanításainak egymáshoz való viszonya, fontossági sorrendje a teljes életművön belül. A mai napig kérdéses annak eldöntése, hogy filozófiájának középpontjában mely tanítása áll. Gondolkodásának megítélése – attól függően, mely tanítását tekintjük centrális helyzetűnek –, nagymértékben változhat. Egyes nézetek szerint Xenophanész eleai logikával akart egy metafizikai tökéletességet megragadni, így jutott el a mozdulatlan egy istenség gondolatához. Mások a természet tanulmányozását, megint mások homéroszi valláskritikáját tekintik a középponti tannak, s abból eredeztetik a többi tanítást. A jelen dolgozat célja, az ideális tartalom „evilágítól” való eltávolodásának bemutatása, lehetővé teszi Xenophanész filozófiájának vizsgálatát anélkül is, hogy egyértelműen állást foglalnánk valamely tanítását centrális motívumként kiemelő elmélet mellett. Mivel azonban filozófiájának bemutatása szükségképpen csak valamilyen sorrendben történhet, s Xenophanész életművében teológiája kétségtelenül fontos szerepet játszik, így elemzésünket vallási tanáinak kifejtésével kezdjük.⁵

Teológia

Xenophanész teológiájának leglényegesebb jellemzője a hagyománytól való radikális elszakadás, s az ok, mely erre a döntésre készítette. A homéroszi hagyomány a vallás alapját képezte, s így egyben a görög ember mindennapjainak,

⁵ Vizsgálódásunk során mindvégig figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy Xenophanész és Parmenidész végső, tökéletes entitása sok szempontból nem feleltethető meg egymásnak. Ez Xenophanésznál egy istenség, Parmenidésznél viszont az egyetlen szubsztanciális létező. A hangsúlyos, közös momentum inkább a hétköznapi világtapasztalattól való eltávolodás tendenciájában, s ezáltal tanításaik következményeinek elfogadhatatlannak tűnő, meghökkentő voltában keresendő.

világképének gerincét alkotta. Ezen vallás alapjának, a homéroszi istenek létének megkérdőjelezése⁶ komoly következményekkel járt, hiszen a világnézet gyökeres megváltozását eredményezhette. A hagyományos vallás isteneinek támadása „két oldalról” történt: immoralitásuk illetve antropomorf természetük felől.

Az istenek immorális viselkedése két viszonyban is megnyilvánul. Egyfelől az istenek erkölcstelenül viselkednek egymással, másrészt az emberekkel. Xenophanész feltehetőleg ez utóbbival szemben viseltetett ellenérzéssel. Az ember esendő, gyakran immorálisan cselekvő lény. Hiba lenne ezen emberi gyengeségekkel az isteneket is felruházni. Ezen észrevételről tanúskodik az alábbi töredék:

„Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal
minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél:
lopni, paráználkodni s amellet csinai is egymást.”⁷

Xenophanész felismerte, hogy az istenek immoralitása nem csupán következtelen „belevetítés”, hanem veszély forrása is lehet. Az isteni erkölcstelenség képes lehet az emberi immoralitás legitimációjára is. Úgy tűnik, hogy Xenophanész tartott attól, hogy az emberek utánozhatják az isteneket, s így az istenekről szóló történetek felbujtók lehetnek. Azonban valószínűtlen, hogy egy antik görög utánozni merete volna az isteneket. Mindebből arra következtethetünk, hogy valami törés állhatott be a hagyományos vallásban. Az istenek tekintélyének csökkenése valós társadalmi veszélyt jelenthetett. Eszerint a valláskritika az isteni tekintély

⁶ Hiba lenne azonban Xenophanész valláskritikáját ateizmusra való törekvésként értelmezni.

⁷ fr. 11, Sextus Empiricus *adv. math.* IX 193

visszaállítását célozhatta⁸. E gondolatmenet viszont feltételezi, hogy Xenophanész tudatában lehetett vallás és moralitás szoros összefüggésének, annak, hogy a hit tárgyának megreformálásával egyúttal az emberi moralitás is új alapokra helyeződhet. A hit új tárgyának így szükségképpen különböznie kell moralitását illetően az embertől. A gyenge, ingadozó moralitású emberrel szemben megjelenik a szilárd erkölcsű, isteni tökéletesség. E tökéletesség egyben példaképpül szolgálhat a hívő számára, másrészt áthidalhatatlan szakadékot teremt az emberi és az isteni moralitás között.

Xenophanész istenkritikájának másik fő jellemzője a homéroszi istenek antropomorf jellege ellen intézett támadás. A homéroszi isteneket emberi formával rendelkezőnek képelték el, s emberi természettel ruházták fel őket. Xenophanész zseniálisan rávilágított arra, hogy semmi okunk sincsen az isteneknek antropomorf jelleget tulajdonítani, egy adott rasszhoz (saját rasszunkhoz) tartozónak képzelni, hiszen ez embercsoportonként különböző jellegzetességekkel rendelkező isteneket eredményezne, ami elfogadhatatlan, abszurd gondolat:

„...a négernek fekete s laposorrú <az isten> / a thrákoknál
ime kékszemű, rőt.”⁹

E töredék újszerű, antropológiai megközelítésmódról tanúskodik. Az istenek antropomorf jellege egy lényegesebb problémát is felvet. Ha az isteneknek emberi külsőt tulajdonítunk, akkor az istenit az emberitől függővé tesszük.

⁸ Ez Mogyoródi Emese meglehetősen újnak számító gondolata. Az elmélet kifejtését ld. részletesebben in. Mogyoródi Emese: **Kolophóni Xenophanész teológiája és a görög morálfilozófiai reflexió kezdetei** (Doktori disszertáció) kézirat

⁹ fr. 16, Alexandriai Kelemen *strom.* VII 22, 1

Ezáltal megint csak csökken az isteni hatalom, tekintély, mely vallási, társadalmi válsághoz vezethet. (Mint arra már fentebb utaltunk, valószínűsíthető, hogy éppen egy ilyen válság idézhette elő a homéroszi istenek jellemzőinek felülbírálását.) A hagyomány tekintélye nem korlátozhatja mindenhatóan a gondolkodás igazságát, s ha az istenek emberi formájára, antropomorf jellemzőire nem találunk elégséges alapot, ha a ráció nem erősíti meg azt, akkor el kell vetnünk ezt az elképzelést. Xenophanész a gondolatmenetet a végsőkig továbbvive jut el konklúziójához, miszerint az istennek emberalakot tulajdonítani szubjektív aktus, önkényes „belevetítés”, melyet nem erősít meg az értelem szava, és ekképpen akár annyi istennek kellene léteznie, ahány elme gondolja el azt. Az istenképzet-alkotás szubjektív mivoltának szemléletes példája azon gondolatkísérlet, mely szerint amennyiben az állatok is meg tudnák alkotni saját istenképüket, úgy azok is mindannyian saját képükre (saját fajuknak megfelelően) alkotnák meg azokat:

„Ám ha a lónak, ökörnek, oroszlánnak keze volna,
s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember,
akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörre hasonlón
mintázná meg az isteneket, testük meg olyannak
alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.”¹⁰

Xenophanész teológiája nem áll meg a pusztán negatív kritika szintjén. Istenének természetéről pozitív leírást is ad. A kritika két alapvető mozzanata (az isten az emberrel ellentétben sohasem cselekszik immorálisan, s az istennek antropomorf jelleget tulajdonítani csupán a

¹⁰ fr. 15, Alexandriai Kelemen *strom.* V 109, 3

következetlen emberi gondolkodás terméke, az isten valójában nem antropomorf) eltávolodást eredményezett ember és isten között. A Moira rendelkezése szerint fennálló emberek-istenek között tátongó szakadék (az ember halandó, az istenek örökké élnek) Xenophanész kritikája folytán tovább szélesedik, istene természetének kifejtése folytán pedig az az ember számára áthidalhatatlanná válik.

Az egy istenség

Xenophanész Parmenidésztől eltérően nem a priori dedukcióval, hanem a homéroszi istenkép negatív kritikájával, az istenhit és moralitás védelmében alkotta meg az Egy-et. A megalkotás tényének ismeretelméleti tanítása sem mond ellent, a fr. 34 ugyanis azt nem állítja, hogy nem lehetünk bizonyosak egy hiedelem téves voltában. Akár metafizikai, akár morális tökéletességet akart létrehozni, ez nem változtat azon a tényen, hogy ezzel a lépésével növelte (metafizikai, ontológiai vagy morális értelemben) ember és isten egymástól való távolságát. A relatív emberivel szemben megjelenik az abszolút isteni képzelet, mely kettősség ismeretelméletében realizálódik legradikálisabb formában.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Xenophanésznál az abszolút-relatív szétválása még korántsem olyan radikális, mint ahogy az Parmenidésznél jelenik meg. A xenophanészi egy istenség egyaránt rendelkezik testi, és értelmi jellemzőkkel is. Az istenség ugyan „...a halandóknak formára sem, észre se mása”¹¹, mégis ezáltal testtel és értelemmel kell rendelkeznie. Ennyiben tehát megőrizte az emberhez való hasonlóságát. Talán az antik gondolkodásnak ezen a fokán egy pusztán metafizikai, téren és időn túli létező elgondolása még túlságosan problematikusnak

¹¹ fr. 23, Alexandriai Kelemen *strom.* V 109, 3

bizonyulhatott. Az alak és az értelem különbségén túl a térbeli létezés egy újabb problémát von maga után: a mozgás problémáját. A szüntelen mozgó, változó kozmosz sokaságával szemben jelenik meg a mozdulatlan, változatlan istenség:

„Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva – örökkön,
s össze se fér vele az, hogy majd ide, majd oda menjen,
(hanem) fáradalom nélkül ráz mindent gondolatával.”¹²

A mozgás idegen ezen istentől, és tulajdonképpen nincs is rá szüksége, hiszen gondolatainak segítségével mozgat, anélkül, hogy önmagának mozognia kellene. Isten kapcsolata a világgal tehát a gondolkodáson keresztül nyilvánul meg. Ez egyben eredményezi isten világ feletti mindenhatóságát (hiszen gondolatával¹³ *mindent* ráz) is. Amennyiben az isteni hatás gondolati jellegű, úgy az ember számára (ki legfeljebb is csak a hatást, az okozatot ismerheti) örökké rejtélyes, megfejthetetlen. Az isteni abszolútum további lényegi jegyeit tárgyalja a következő töredék is:

„Egészében lát és egészében ért és egészében hall is.”¹⁴

Xenophanész ezen isteni jellemzőkhöz talán a homéroszi istenek tulajdonságainak negálásával jutott el, azonban a homéroszi istenek egyik fő jellegzetessége éppen antropomorf jellegükben állt. Így mondhatjuk, az ember

¹² fr 26 és 25, Szimplikiosz *in phys.* P. 23, 11. 20 Diels

¹³ A közvetlen fizikai ráhatással való irányítás ehhez képest abszurdnak tűnhet. Egy testtel rendelkező isten nem tudna egy időben a kozmosz minden létezőjére hatást gyakorolni.

¹⁴ Fr. 24, Sextus Empiricus *adv. math.* IX 144

tulajdonságainak, érzéki képességeinek ellentétéként jelennek meg az isteni tulajdonságok.

Parmenidész rendszerével ellentétben itt még nem értékelődött le teljesen a tapasztalat megismerésben betöltött szerepe. (Kérdéses lehet ugyan az is, hogy Xenophanész istenénél beszélhetünk-e egyáltalán megismerésről. Például amennyiben elfogadjuk Teophrasztosz értelmezését, és az egy istenséget azonosítjuk a kozmosz egészével. Ebben az esetben nehezen lehetne megismerésről beszélni, hiszen – isten a mindenség lévén – a megismerés-viszonyban nem lenne tárgy, csupán megismerő alany. Teophrasztosz nézetét azonban fenntartásokkal kell kezelnünk. Az ellene felhozható legfőbb ellenérv: hogyan lehetne azonos egy mozdulatlan isten a szüntelenül mozgó kozmosz egészével?) Érdemes megvizsgálni, vajon az „egészében érzékelés” csupán az emberi empirikus megismerő képesség végletekig történő fokozása, tehát mennyiségi többlet, vagy e teljesség egyben nagyfokú minőségi tökéletességet, tökéletes megismerést is biztosít-e. Xenophanész úgy tarthatta, hogy az emberi megismerés tökéletlen, relatív volta az érzékszervek és az értelem végességéből ered. Ezt bizonyítja ismeretelméleti tanítása is. Az istenség viszont „egészében ért”, értelme a teljességet ragadja meg. A tökéletes értelem, s annak helyes használata Parmenidész számára már elegendő a belátáshoz, Xenophanész „legfőbb létezője” azonban értelmi tevékenységén kívül érzékel is.

Nem kívánjuk azt sugallni, hogy Xenophanész az érzékelést – ezen antropomorf jellegzetességet – mint isten tevékenységét „meghagyva” hibát vétett egy tökéletes istenkép megformálási kísérlete során. Ez csak abban az esetben lehetne felróható, amennyiben egy metafizikai tökéletesség létrehozása volt a célja. Azonban kétséges,

hogy rendelkezett-e efféle tökéletesség-fogalommal, s hogy valóban ez lett volna a célja. Valószínűbb, hogy egy teológiai tökéletességet akart megragadni, melynek metafizikai tökéletessége csupán másodlagos jelentőséggel bír. Alaptézisünk szempontjából leginkább az isten (az emberivel szemben alkotott) tökéletessége a döntő motívum a xenophanészi teológiában. Az emberi és isteni megismerés, ember és igazság viszonya azonban a legnagyobb kontrasztot ismeretelméletében mutatja.

Ismeretelmélet

Xenophanész ismeretelmélete látszólag aláássa a minden más tanításában megfogalmazott tartalom adekvátságát. Szkepszisről tanúskodó költeménye az embert látszólag örökre elválasztja mindenfajta biztos tudás megszerzésének lehetőségétől:

„Egyetlen ember sem tud semmi bizonyosat és senki sem lesz / tudás birtokosa az istenekkel és azzal kapcsolatban, amit a dolgok összességéről mondok: / mert ha véletlenül ki is mondaná a leginkább teljes (igazságot), / ő maga akkor sem ismeri azt; hisz mindenre rátelepszik a látszat.”¹⁵

Xenophanész ezen – dolgozatunk szempontjából talán legjelentősebb – töredéke, mely egyben jelentheti a filozófia és a tudomány végét is, a teljes szkepszisről tanúskodik. Joggal merülhet fel azonban a kérdés: Egy ember, aki tagadja minden emberi bizonyosságnak még a lehetőségét is, milyen joggal jelenthet ki bármit?¹⁶ Ez az érv

¹⁵ fr. 34, Sextus Empiricus *adv. Math.* VII 49. 110

¹⁶ Amennyiben véleményét csupán a valószínűbb, a legvalószínűbb véleményként kívánja feltüntetni, úgy viszont már rendelkeznie kellene az abszolút igazság tudásával, hiszen csak ehhez képest megítélhető egy vélemény legvalószínűbb volta.

alááshatja magának a szkeptikus kijelentésnek az igazságtartalmát is. (A kijelentés univerzalitása vonatkozik magára a kijelentésre is.) A „semiben nincs bizonyosság” kijelentés - amennyiben igazságot akar állítani - ellentmond önmagának, ezért hamis.

A kijelentés állításának szigorúságát azonban valamennyire feloldják a következő töredékek:

fr. 35: „Legyenek vélve ezek; az igaziakra hasonlók.”¹⁷

fr. 18: „...csak kutatás által lel idővel jobbra az ember.”¹⁸

E második töredék a kutatás eredményességével kecsegtet. Ennek oka csakis az lehet, hogy valóságunk (mely látszat) és az igazi valóság *hasonló*. E hasonlóság alapján tehetünk kijelentéseket, de tudatában kell lennünk annak, hogy kijelentésünk csak a látszat-valóságra vonatkozhat. Így akár univerzális kijelentéseket is tehetünk, akár „jóslataink” be is igazolódhatnak, de mégsem fogja determinálni őket a valóság.¹⁹ Ennek oka: a világot csak relatív mivoltában tudjuk szemlélni. Az emberek a relativitás „csapdájában” érzékelnek, gondolkodnak. Emellett érvel Xenophanész következő töredékében:

„Sárgaszínű mézet ha nem adna elébük az isten,
édesízűbbnek vélnék ők a fűgét...”²⁰

¹⁷ Plutarkhosz *quaest. Conv.* IX 7: 746 B

¹⁸ Sztobaiosz *anth.* I 8, 2

¹⁹ Ha eddig még egyszer sem fordult elő, hogy nem kelt fel a nap, tehetek egy olyan univerzális kijelentést, miszerint minden elkövetkezendő reggelén fel fog kelni a nap - s bár lehetséges, hogy a jövőben állításomnak megfelelően történnek a dolgok -, mégis úgy kell ezt a kijelentést tennem, hogy tisztában legyek vele, nem lehetek bizonyos a kijelentés örök, változatlan, szükségszerű igazságában.

²⁰ fr. 38, Héródianosz *mon. lex.* p. 41, 5 Lentz

Soha sem lehetünk bizonyosak abban, hogy a lehető legédesebb dolgot kóstoltuk meg, s annál nem létezhet még édesebb. Soha sem lehet tudásunk a valóság egészéről, saját „valóságunkat” az általunk megismert valóságpartíciókból építjük fel. Ki kell hangsúlyozni, hogy ettől függetlenül még „működhetnek” elméleteink a gyakorlatban. Ennek tudatában következtetett pl. Xenophanész pár megkövesedett kagylóból arra, hogy egykor az egész földet víz borította (Hippolütosz ref. I 14, 5-6)²¹.

Xenophanész a „látszat” fogalmát az igazira hasonlóként határozta meg, utat nyitva ezzel – bár elég szűk utat – az emberi 'igazságkeresés' lehetőségének, még akkor is, ha ezen 'igazság' helyességét csak a gyakorlat igazolhatja. A látszat azonban a valósággal nem azonos (realitás) szinten helyezkedik el, a vélekedés pedig csak erős fenntartásokkal tartható bármilyen tudásnak. (Ha el is érzük az igazságot, akkor sincsen fogalmunk róla, ez viszont a nem tudás egy formája.) Xenophanész rendszere kiválóan alkalmas a továbbfejlesztésre, ami ezen elmélet totális radikalizálódását eredményezte Parmenidész filozófiájában.

²¹ Különbös pontja Xenophanész rendszerének természetfilozófiája. Számos filozófiai újítása ellenére naiv elmélete – mely szerint minden földből és vízből keletkezik – visszatérni látszik a milétoszi kozmológiákhoz. Jelen koncepciónk számára leginkább a kozmosz keletkezése volt, és a plurális világ dolgainak keletkezése között fennálló ellentét a hangsúlyos. Ez – Xenophanész több más tanításával együtt – akár a parmenidészi „kettős világ” előképeként is felfogható.

III. Parmenidész

Az Igazság felé vezető út

Az igazság felé vezető út Parmenidésznél valóban egy utazás, ahogyan azt hexameter-költeménye bevezetőjében írja (fr. 1, Sextus Empiricus *adv. math.* VII 3): Az istennőhöz vezető utat a „tudó” férfi járja, s e jelző joggal tűnhet problematikusnak. Ha valóban tudó a férfi, akkor nem járná a tudás útját. A jelző vagy ironikus felhanggal értendő, vagy vonatkozhat a megszerzendő tudás tisztán a priori voltára is²².

Parmenidész „útja” teljesen különbözik Xenophanész gondolatmenetétől, s bizonyos mértékben válasz is arra. Xenophanész konklúziója szerint az empirikus vizsgálódás módszerével csak a látszat-valóságon belül maradhatunk. Parmenidész válasza erre ez lehetne: Amennyiben ez így van (s ezt neki is el kellett ismernie), akkor vizsgálódásunkban mellőzni kell minden a posteriori, empirikus, indukción alapuló feltevést. Még kell keresni, hogy „mi marad” ezeket kizárva, amiből kiindulva elérhetünk célunkhoz, az igazi Valósághoz, a valódi Létezőhöz. Parmenidész elméletének legnagyobb újítása, hogy nem pusztán a kutatandó tárgyat vizsgálja, hanem magát a kutatás folyamatát is. A vizsgálandó tárgyról semmit sem tudhatunk, mégis feltérképezhetjük azt, hogy milyennek kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán meg lehessen ismerni, érdemes legyen elindulni a kutatás útján.

²² A szükségszerű igazságok valamiképpen saját elménkben származnak, azt fejezik ki, aminek lennie kell. Az érzékek ezzel ellentétben csak arról tudósítanak, ami van.

A fr. 2-ben²³ a görög létige logikai jellemzőiből vezeti le a vizsgálandó tárgy szükségszerű jellemzőit. E jellemzőkkel szükségképpen rendelkeznie kell a tárgynak, hogy egyáltalán kutatható legyen:

1. A tárgynak szükségképpen léteznie kell, hogy elgondolhassuk, hogy valamit állíthassunk róla. (Ez a létige egzisztenciális olvasatából következik.)

2. A tárgynak *szükségszerűen* kell tulajdonságaival rendelkeznie. (Ez a létige predikatív olvasatából következik.)

A „van” útján kívül azonban egy másik út is elgondolható, tehát egy másik út is létezik: a nem létező, a Semmi kutatása. Ehhez az úthoz tartozik mindazon dolgok kutatása, melyek nem felelnek meg a fenti két követelménynek. A Semmi kutatása nem vezethet bizonyossághoz, hiszen a kutatás tárgya nincs összhangban a megismerő értelemmel. A bizonyosság ösvényén kell elindulni, és teljes mértékben el kell határolódnia a 'másik úttól'. A két út teljes mértékben kizárja egymást, azonban az emberek mégsem hozzák meg a kutatás megkezdéséhez szükséges kritikai döntést, nem különböztetik meg a létezőt a nem létezőtől, s így „tanácstalanság kormányozza keblükben a tévelygő gondolkodást”²⁴, s nem szerezhetik meg a bizonyosságot.

Parmenidész rendkívül elutasító az érzékeléssel, az érzéki megismerés adekvát voltával szemben. Rendszere mellőz minden empirikus jelleget, az érzéki megismerést nem tartja igazságra vezetőnek, és egyenesen felszólít: Ne használj „céltalan szemet vagy értelmetlen zajjal teli fület és

²³ Proklosz *in Tim.* vol. I, p. 345, 18 Diels (1-2. sor)

Szimplikiosz *in phys.* p. 116, 28 Diels (3-8. sor)

²⁴ fr. 6 Szimplikiosz *in phys.* p. 117, 5-6

nyelvet²⁵! Tisztán deduktív rendszere nem tűri, hogy bármely érzéki látszat-igazságot (pl. pluralitás; változás...) valódi igazságként fogjunk fel.

A kutatandó tárgynak meg kell felelnie a fent említett két követelménynek. De az elgondolható, kimondható, tulajdonságaikkal szükségszerűen létező dolgoknak látszólag óriási köre van. Az alaptéziseket „kibontva” azonban sikerül egyre redukálnia a valóban létezők számát.

A parmenidészi „Egy”

Xenophanész egy „külső”, a hagyományon alapuló rendszert (Homérosz, Hésziodosz istenvilágát) vizsgált felül, így alkotva meg saját istenképét. Parmenidész viszont csak saját rendszerén belül mozoghat, csak azt kifejtve juthat el a Létezőhöz. A Semmi nemlétezését posztulálva előtűnnek a Létező fő attribútumai:

1. Keletkezetlen, pusztulhatatlan²⁶: ha valami keletkezett, akkor az valamikor nem volt, viszont a nemlétezőből nem keletkezhet létező. (Ahogyan létezőből sem keletkezhet nemlétező.)

2. Egy és folytonos²⁷: az előző pont az időbeli létezését már tagadta, így valószínűleg térbeli egységre; folytonosságra gondolhatunk. E szerint a Létező azonos a valóság egészével.

3. Változatlan²⁸: a Létező nem rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy más legyen önmagától. A változás valóságának elfogadásával a dolgoknak egyes tulajdonságai

²⁵ Fr. 7, Sextus Empiricus *adv. math.* VII 114 (A mondat másik lehetséges értelmezése szerint csupán a „céltalan”, nem megfelelően használt érzékszervek segítségével történő megismerést utasítja el.)

²⁶ Id. fr. 8, 5-21, Szimplikiosz *in phys.* p. 78, 5 és p.145, 5 Diels

²⁷ Id. fr. 8, 22-25, Szimplikiosz *in phys.* p. 144, 29 Diels

²⁸ Id. fr. 8, 26-31, Szimplikiosz *in phys.* p. 145, 27 Diels

keletkeznének (a semmiből), mások pedig pusztulnának (a semmibe), ellentmondva ezzel az 1. pont állításának.

4. Teljes, befejezett²⁹: ha a Létező - létezésre és így létezésre - determinált, akkor nem lehet hiányos, így tökéletlen sem.

Többször használja Parmenidész a „szélső határ” kifejezést, s a „jólkerekített gömb”-hasonlat is azt a gyanút erősítheti, hogy Parmenidész valós, határolt térbeli kiterjedést tulajdonít Létezőjének. Ellenérvként megjegyezhető, hogy ha gömbként fogta fel a Létezőt, akkor el kellett volna fogadnia, hogy a gömbön kívül üresség van. Nem hiszem, hogy ez az ellenérv elkerülte volna Parmenidész figyelmét. Lehetséges, hogy Zénón és Melisszosz előtt fel sem fogták a végtelen fogalmát, s a gömb-hasonlat csak a Létező tökéletességére, a „szélső határ” pedig determináltságára utal.

A Létező definiálása után Parmenidész az emberi vélekedések kritikájára tér át. Tisztán a priori megragadott Létezője szöges ellentétben áll az érzékelés által megragadható létezőkkel. Egy olyan világnép, melyben nem létezik változás, pluralitás, keletkezés érthetetlen és elfogadhatatlan a tapasztalás világában. Jogot formálhat-e kizárólagosságra egy olyan igazság, mely a priori érvényesnek tűnik ugyan, mégis összeegyeztethetetlen a számunkra megjelenő világgal, mely hétköznapi tapasztalatunk teljes felülbírlására szólít fel?

²⁹ Id. fr. 8, 32-49, Szimplikiosz *in phys.* p. 146, 5 Diels

Létező és létezők³⁰

Parmenidész filozófiájában végérvényesen szétválik egymástól elmélet és gyakorlat. Az elméleti síkon igaz Létezőt cáfolják az érzékelés, tapasztalat síkján adott létezők, s fordítva. Ha elfogadjuk a Létező kizárólagos igazságát, akkor nem tudjuk magyarázni a mozgást, nem tudunk a világra reflektálni, sőt, még beszélni sem. (Még Parmenidész hexameter-költeményének „igazság-részében” is helyet kellett kapnia a pluralitásnak, mikor is az istennő így fogalmaz: a kutatásnak két útja létezik.)

Fényre és Éjre alapozott kozmológiája is azt bizonyítja, hogy ha a körülöttünk lévő világot akarjuk tanulmányozni, akkor szükségképpen el kell fordulnunk a Létező teóriájától, s a létezőket (a plurális, változó, mozgó „jelenségeket”) kell vizsgálnunk. A létezők szigorúan vett értelemben nem léteznek, azonban elgondolhatók, ezért nem létezőknek sem nevezhetők. A valóság tehát Parmenidésznél radikális módon kettéválik elméleti tökéletességre, a Létezőre és a Létező tulajdonságaival nem rendelkező, tapasztalati jelentőségű létezőkre, jelenségekre. A létezők világa megfeleltethető a xenophanészi látszat-valóságnak, melynek igazságait nem determinálja a valóság, de amelyben mégis tehetünk (kénytelenek vagyunk tenni) kijelentéseket. Tehetünk kijelentéseket, de tudnunk kell, hogy azok nem lehetnek a priori érvényűek, örök szükségszerűségek.³¹

³⁰ A Létező (nagy kezdőbetűvel) a parmenidészi szubsztanciális valóságot, a létezők (kis kezdőbetűvel) a jelenség-valóság 'ontikusan adott' építőköveit jelölik.

³¹ Jó példa erre a fizikában az örök érvényűnek hitt newtoni rendszert felváltó einsteini rendszer. Egyetlen <tapasztalati> tudományos rendszer sem lehet kizárólagos érvényű.

IV. A megoldásra váró probléma³²

Tézisünk szerint a probléma – igazság, bizonyosság, valóság radikális elválása az emberi tapasztalat szférájától –, mely Xenophanész teológiájában és ismeretelméletében jelent meg új formájában, kiinduló alapul szolgálhatott Parmenidész számára, ki a megismerés szigorú vizsgálatával megalkotta „két világ” elméletét. Az egyetlen létező igazsága azonban a tudomány, a filozófia végét, ezek szükségtelenségét vonhatja maga után. Az elmélet igazsága ellentétbe került hétköznapi tapasztalatunk „igazságával”, természetes meggyőződéseinkkel. Az ész ezen tiszta igazsága nem volt képes elszámolni az érzékek igazságával. Parmenidész költeményében az istennő harmadik ígérete a látszat érvényesülése okának magyarázata volt, a válasszal azonban az istennő adós maradt. A látszat-világ elveszítette ontológiai realitását, azonban annak kérdése honnan származik a látszat, ha egyáltalán nem áll mögötte ontológiai realitás, megválaszolatlan marad.

A Parmenidész utáni gondolkodók nem kerülhették meg a tiszta deduktív elemzéssel megalkotott létező és világtapasztalatunk valósága kontrasztjának problémáját. A zénóni paradoxonokat könnyen lehet a parmenidészi rendszer kihívásaira adott válaszként értelmezni. Fennmaradt antinómiáiban zseniális módon, a priori logikával „zavarja össze” a józan eszt, megmutatva, hogy „egy filozófiai tétel számára nem végzetes az az ellenvetés, hogy

³² A probléma hatástörténeti áttekintésében a *parmenidészi* „kihívásra” adott válaszokból ragadunk ki néhány jelentős példát. E tekintetben Parmenidész Xenophanésszal szembeni „prioritása” azzal indokolható, hogy – véleményem szerint – az előbbi rendszerében jelenik meg a jelen probléma a legnyilvánvalóbb, legtisztábban kidolgozott formában.

ténylegesen vagy látszólag abszurd konklúzióra vezet³³. Empedoklész Parmenidész filozófiájában radikális episztemológiai kihívást látott, s céljául tűzte ki az érzékszervek, az érzéki megismerés „rehabilitálását”. Az érzékszervek használatát – állítja – hiba teljes mértékben elvetni, hiszen megfelelő használatuk a dolgok megismeréséhez vezethet. Az európai filozófiatörténet egyik legmeghatározóbb alakjának, Platónnak ontológiája is felfogható a parmenidészi kihívásra adott válasz kísérletként: az abszolút lét és az abszolút nemlét egymást kizáró kettőssége helyett a ’különböző’ ideáját bevezetve próbálja az érzéki világot egyfajta relatív nemlétként, a létezőre hasonlóként elhelyezni. Platón követően a filozófia a szenzibilis és ideális világ egymáshoz való viszonyának kikerülhetetlen problémáját egyre differenciáltabb formában kísérlete meg kifejteni:

³³ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: A preszókratikus filozófusok (404.o.)

Michael Serres

A platóni dialógus és az absztrakció interszubjektív keletkezése

Ismerjük a szimbólum fogalmával kapcsolatos nagy logikai vitákat.¹ Anélkül, hogy belemennénk a hilbertiánus típusú realistákat, a Quine-követő nominalistákat, a lengyel iskola képviselőit és a többieket elválasztó érvek érdemi tárgyalásába, most csupán, eltérő irányt felvéve, a kérdés egyik szeletét érintjük.

Amikor kommunikálni kívánok egy másik emberrel, egy sor technika áll a rendelkezésemre, legyenek régiek vagy újak, sőt pillanatnyilag az sem érdekes, hogy természetesek vagy kiagyaltak: nyelvek, írások, az üzenetek felhalmozásának, átadásának, sokszorosításának eszközei, hangszalagok, telefon, nyomtatás és így tovább. Az írás a legegyszerűbbek, ugyanakkor a leggazdagabbak közül való, hiszen a segítségével felhalmozhatom, átadhatom és sokszorosíthatom az információt. Ám mielőtt még rátérnénk e kérdésekre, amelyekhez a stílus, az elbeszélés vagy az érvelés elrendezése és más efféle problémák csatlakoznak, a grafizmusról van szó: az írás mindenekelőtt rajzolat, ideogramma vagy konvencionális ábra. Azt máris elismerhetjük, hogy írott kommunikáció csak akkor jöhet két személy között, ha az írásosság egyazon módozatában

¹Ld. Roger Martin *Logique contemporaine et formalisation* 24-30.

járatosak², ha az értelem kódolására és dekódolására kialakított eszközeik ugyanarra a kulcsra járnak.

Vegyünk tehát kiindulásképpen egy írott üzenetet: mondjuk úgy, hogy csak akkor érthető, ha a befogadó birtokában van a rajzolat kulcsának. Ez a befogadás feltétele, méghozzá lényegi feltétele. Van azonban egy másik is, amely jóllehet pusztán a körülményektől függ, mégis nem kevésbé méltó az elemzésre. Az írnoknak a lehető legjobban kell elkészíteni a rajzolatot. Mit jelent ez? Először is azt, hogy az ábra lényegi, értelemmel teljes jegyeket hordoz: a betűk (normalizált) alakja, a betű- majd szósorok megfelelő (morfológiai és szintaktikai szabályok szerinti) kialakítása stb.; azután azt, hogy nem lényegi, véletlenszerű, a jelentéshez nem tartozó jegyek járulnak hozzá, amelyek függenek az írás készítőjének készségétől, ügyetlenségétől; kultúrájától, hajlamaitól, betegségétől...: az írásmód megremegései, a rajzolat fogyatékoságai, a helyesírási hibák és társaik. Az első feltétel ortogrammat és kalligrammat kíván meg; márpedig ilyesmi sohasem vagy majdnem sohasem áll elő.³ A kalligramma óvja a formát az esetleges zavarokkal szemben: s amennyiben a logikusokat érdeklődésük a formához köti, úgy lehetséges olyan

²Könnyűszerrel kimutatható az is, hogy egyetlen kommunikációs eszköz mint olyan sem lehet univerzális: éppen ellenkezőleg, mindegyikük regionális; azaz egy nyelvvel izomorf. A nyelvi kommunikáció tere (amely tehát egyben mindenfajta kommunikáció tere) nem izotróp. Létezik mindazonáltal egy tárgy, ami univerzális kommunikáns, illetve univerzális kommunikált: a technikai tárgy általában véve. Ezért tarthatjuk úgy, hogy a történelem hajnalán az első diffúzió vele esett meg: kommunikációs tere izotróp. De nem szabad ámtítani magunkat: most a történelem-előtti meghatározásáról van szó. A történelem a regionális nyelvvel, az anizotróp kommunikációs térrel veszi kezdetét. Innen a három állapot törvénye: technológiai izotrópia, nyelvészeti anizotrópia, nyelvi-technikai izotrópia. Nemsokára a harmadiknak is be kell következnie.

³Aligha szükséges hangsúlyozni, hogy a nyomtatás elsődleges jótéteménye az, hogy az olvasónak immár nem kell epigráfusnak is lennie. A nyomtatott szöveg kalligramma (jóllehet nem mindig ortogramma). Magától értetődik, hogy a második jótétemény a mesterséges sokszorosíthatóságban áll.

érdeklődés is, amely a patológiához, azaz a kakográfiához fűződik. A grafológia a hamisság ama tudománya (vagy az a hamis tudomány), amely a kakográfia pszichológiai hajtóerőinek kötelezte el magát: de vajon beszélhetünk-e tisztán ez utóbbiról, lehet-e szó tisztán a tiszta szennyeződésről?

A kommunikáció patológiája nem kizárólag az írás ügye. A beszélt nyelvben éppúgy nyomára akadhatunk: dadogás, baki, tájszólás, hangképzési hibák, kakofónia. Hasonlóképpen a kommunikáció technikai segédeszközeinél: alapzaj, vízcsobogás, áthallások, paraziták, szinkronkiesés – mintha csak a gondolategységek volnának akcidentálisak, a *lényegi* viszont, a kommunikáció számára, az alapzaj volna.

Elfogadva a tudományos tradíció szóhasználatát, nevezzük *zaj*nak a zavaró áthallások ama jelenségcsoportját, amely a kommunikáció akadályaként nyilvánul meg. A kakográfia ezek szerint az a zaj, amely az írásosság esetén lép fel, jobban mondva az írásosság egyfelől valamiféle lényegi formát, másfelől valamiféle – lényegi vagy alkalmi jellegű – zajt hordoz: rosszul írni annyi, mint megmeríteni a grafikai üzenetet ebben az olvasást akadályozó zajban, ami tehát epigráfussá változtatja az olvasót. Vagy inkább mondjuk azt, hogy az írás az a kockázatos vállalkozás, amely megkísérel formát vinni a zűrzavarba. S ugyanígy, az orális kommunikáció sem egyéb, mint merész kísérlet arra, hogy értelmet alkossunk a zajból. Egyes nyelvtudósok szemében⁴ ezek a jelenségek olyannyira fontosnak tűntek, hogy őket alapul véve nem haboztak átalakítani a dialógusról alkotott felfogásunkat: eszerint a kommunikáció egyfajta játék két szövetségesnek tekintett résztvevő között, akik összefognak

az áthallás és zavarás jelenségei, mi több, azon személyek ellen, akiknek valamiért érdekében áll a kommunikáció megzavarása.⁵ A résztvevők tehát nem szembenálló felek, mint azt a művelet hagyományos, dialektikus felfogása vélte, hanem éppen hogy egyazon táborhoz tartoznak, érdekazonosság fűzi őket össze: vállvetve küzdenek a zaj ellen. A kakográfus és az epigráfus, a rosszul beszélő és a hallgató kölcsönösen átvehetik egymás szerepét a dialógusban, ahol a kibocsátó befogadóvá, a befogadó kibocsátóvá válik valamiféle ritmus szerint, s végül kitűnik, hogy együttes küzdelmük egy közös ellenség ellen irányul. *Dialógusba bocsátkozni nem más, mint tételezni egy harmadikat, majd megkísérelni kívül rekeszteni őt; a sikeres kommunikáció annyi, mint a kizárt harmadik.* A legmélyebb dialektikai probléma *nem a másik problémája*, aki csupán az ugyanaz változatossága - avagy változata -, *hanem a harmadik ember problémája.* Ezt a harmadik embert neveztük már *Démonnak* is, ő a zaj megszemélyesítője.

A dialógusnak ez a felfogása közvetlenül alkalmazható egyik-másik nevezetes filozofémára, amely így soha nem hallott jelentésre tesz szert. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* például kiválóan magyarázható a szóban forgó elvek mentén: célja az, hogy fellelje a másikat, szövetségesül az ugyanaz számára, hogy elűzhessék a harmadik embert.⁶ Pillanatnyilag maradjunk csak a platóni

⁴Például B. Mandelbrojt és Jakobson. Ld. Norbert Wiener: *The Human Use of Human Beings*, IV. és XI. fejezet.

⁵Amiként az írott kommunikáció is az érdek- és szándékszövetséget kötött lejegyző és az olvasó harca a kommunikáció akadályaival szemben: a tengerbe vetett palack esete.

⁶Közzé fogjuk tenni a vonatkozó értelmezést, melynek eredményeként nagyjából az a gondolat áll elő, hogy a descartes-i szöveg a fizikai kísérlet lehetőségfeltételét alkotja, ami ily módon tehát metafizikának bizonyul. A platóni szövegek ezt megelőzően a matematikai ideáció lehetőségfeltételeit biztosították.

dialógusoknál: A bábáskodó módszer voltaképpen a szülés levezetésében egyesíti a kérdezőt és a válaszolót. A dialektika mindkét résztvevőt azonos oldalon helyezi el, együttesen küzdenek egy igazság megszületéséért, amelynek kérdésében képesek egyetértésre jutni, egyszóval a fáradozások tétje a sikeres kommunikáció. Bizonyos értelemben együttesen küzdenek meg a zavarral, a démonnal, a harmadik emberrel. A harc, mint tudjuk, nem mindig vezet diadalra: az aporetikus dialógusok esetében a győzelmet a zaj hatalma ragadja el, de az összezsapás a többiben is igen heves, és ez is ama bizonyos harmadik erejét mutatja. Lassanként visszaalopódzik a derű, de csak ha az ördögűzés már mindörökre (?) eredményesnek bizonyult.

Nem férne bele e tanulmány keretei közé, ha a maga teljes gazdagságában ki akarnánk fejteni a harmadik témáját a platóni dialógusokban; túl messzire vezetne, valójában máris meglehetősen messzire kalandoztunk premisszáinktól. Ám korántsem oly messzire, ahogyan tűnhet.

Térjünk vissza logikához, ezáltal pedig az íráshoz. A logikus számára egy szimbólum egyenlő egy rajzollattal, egy ábrával, amit egy kréta segítségével megformálok a táblán. Egy adott szimbólum az egymást követő formulákban többször előfordulhat. A matematikusok *mindannyian és egyöntetűen osztoznak* abban, hogy "ugyanazt" a szimbólumot *ismerik fel* a maga két vagy több előfordulása során. És mégis, minden egyes előfordulás, bármilyen legyen is, különbözik a többitől, méghozzá éppen az írásosság következtében: megremeg a húzott vonal, elcsúszik a mozdulat stb. A logikus ettől kezdve nem az itt és most a táblára rajzolt konkrét ábra alapján okoskodik, hanem, miként Tarski mondotta, ama tárgyak osztálya

alapján, amelyek egyazon formával bírnak: a szimbólum eszerint egy absztrakt létező, amit a kérdéses ábra csupán felidéz. Ha merészelhetek így fogalmazni, e létező felismerése a gráfok homeomorfiája révén megy végbe. A felismerés feltételezi, hogy a formát megkülönböztetjük attól, amit fentebb kakográfának neveztem. A matematikus nem lát itt semmi nehézséget, s a további szószaporítás az ő szemében általában mérőben haszontalannak látszik.

Ám ahol a tudós türelmét veszítve feszengeni kezd, a filozófus megálljt int, s azt tudakolja, miként alakulna ez a kérdésfeltevés, *ha a matematika nem létezne*. Látja, hogy a matematikusok mindannyian kiegyeznek: készek ugyanazt a változatlan formát felismerni az azt megidéző írásosság eltérő változataiban. Márpedig azt ő is tudja, akárcsak mindenki más, hogy egyetlen írásmód sem hasonul a másikkhoz; s ha felmerül a kérdés, hogy az írásban mekkora rész jut a formának és mekkora a kakográfának, akkor bizony be kell látni, hogy a zaj, mint némelyek mondják majd, elborítja az egészet. Mindebből pedig, s ha számot vet a korábban mondottakkal, arra a következtetésre jut, hogy *egy és ugyanazon aktus hatálya alatt történik meg az absztrakt létező felismerése a konkrét ismertetőjegyek előfordulásaiban és az egyetértés megszületése e felismerés vonatkozásában*. Más megfogalmazásban: a kakográfia megszüntetésének aktusa, a zaj kiküszöbölésének kísérlete egyszerre *feltétele az absztrakt forma megragadásának és a kommunikáció sikerének*. A matematikus azért türelmetlen, mert egy olyan társadalomban gondolkodik, amely, amennyire csak lehet, diadalmaskodott a zaj felett, méghozzá oly régóta már, hogy meglepetést okoz, ha e probléma újból felmerül. A "mi" világában és az absztrakció világában gondolkodik, márpedig ez két izomorf világ, sőt az is meglehet, hogy azonosak. Hiszen az absztrakt

matematika szubjektuma nem más, mint az a "mi", aki az ideális állapot lakja – és vessük közbe: ebből is látható, hogy Plátón és Leibniz nem voltak idealisták –, vagyis a zajtól a legnagyobb mértékben megtisztított kommunikáció városát. Formalizálni, általában véve, annyit tesz, mint befutni azt a pályát, amely a konkrét gondolkodásmódoktól egy absztrakt formáig (vagy formáig) vezet; egyszersmind pedig megvalósítani a lehető legoptimálisabb zajszűrést. Rádöbbenünk tehát, hogy a matematika birodalmában a zaj csupán a majdnem tökéletesen megvalósult kommunikáció, a *manthanein* elkerülhetetlen hordaléka lehet, hogy e birodalomban kizárt a harmadik, a démont majdhogynem végérvényesen elűzték. Ha matematika nem létezne, az ördögűzést kezdhetnénk előről.

A demonstráció megismétlődik. A logika hajnalán, mármint a logika egyszerre történelmi és logikai kezdeteinél, egyszersmind a matematika logikai kezdeteinél Hilbert és mások újra végigkövették az absztrakt idealitásokkal kapcsolatos platóni eljárást, ami a matematika – történelmi – hajnalán a görög csoda egyik feltételét képezte. Csakhogy a tárgyalás a mi esetünkben igencsak csonka, hiszen mi már nem tehetjük zárójelbe a matematika történelmi létezésének megkerülhetetlen tényét. Platónnál ezzel szemben az érvelés teljes volt és kimerítő: egybeesett benne az *absztrakt forma felismerése* és a *dialogus sikerének problémája*. Amikor kimondom az "ág" szót, nem egy ilyen és ilyen ágyról, az enyémről vagy a tiédről, erről vagy egy másikról beszélek, hanem az ág ideáját idézem fel; amikor négyzetet és átlót rajzolok a homokba, a legkevésbé sem erről a reszketeg, szabálytalan és pontatlan rajzolatról kívánok szólni, hanem az átló és a négyzet ideális formáját idézem meg általa: kiküszöbölöm azt, ami empirikus, anyagtalánítom az okoskodást. S miközben így teszek, megalapozom egy

tudomány lehetőségét, a szigor és az igazság nevében járok el, de ugyanakkor az egyetemes, a *magábanvaló Egyetemes* nevében is. Miközben így teszek, kiküszöbölöm mindazt, ami elfedi a formát, a kakográfiát, a zavart és a zajt, lehetővé teszem egy tudomány kibontakozását abban, ami *számunkra Egyetemes*. A matematikai forma egyszerre a magábanvaló Egyetemes és a számunkra való Egyetemes: és ezért van, hogy az *elsődleges erőfeszítés, amely a kommunikáció sikerére tör a dialógusban izomorf azzal az erőfeszítéssel, amely megállapítja a formát az empirikus megvalósulástól függetlenül*. Ez az empirikus megvalósulás az a bizonyos harmadik a forma esetében, ez jelenti a zavart és a zajt a számára, és ennek folytonos beszüremkedése okozza az első dialógusok aporetikusságát: *A dialógus dialektikus módszerének ugyanaz a forrásvidéke, mint a matematikai módszernek, mely utóbbi egyébiránt ugyancsak a dialektika nevét visel.*

Az empirikus kizárása egyenlő a különbségtétel, az ugyanazt elborító mások sokaságának kizárásával. Íme a matematizáció, a formalizáció első mozzanata. Ebben az értelemben a modern logikusok szimbólummal kapcsolatos megfontolásai analógiát mutatnak a homokba rajzolt geometriai forma platóni tárgyalásával: ki kell küszöbölni a kakográfiát, a meghúzott vonal egyenetlenségét, a rajzolat szeszélyességét, a mozdulat esetlenségét, azokat a véletlen körülményeket, amelyek miatt egyetlen ábra sem lesz egészen pontosan olyan, mint a másik. Aminthogy az érzékelt dolog is végletes megkülönböztetőséget rejt: külön szót kellene találni minden egyes körhöz, minden szimbólumhoz, minden fához és galambhoz; aztán külön szót a tegnap, a ma és a holnap számára; aztán külön-külön szót attól függően, hogy te érzed-e az illető dolgot, vagy én, hogy valamelyikünk éppen dühös-e, esetleg sárgaságban

szenved, és így tovább a végtelenségig. Az empirizmus legvégső következményeként az értelem tökéletesen elmerül a zajban, elszemcsésedik a kommunikáció tere⁷, a dialógus felett a kakofónia hirdeti ítéletet: a kommunikáció átvitele örökös átalakításként valósul meg. Szigorúan véve tehát ami empirikus, az a lényegi és esetleges zaj. Mindenekelőtt az empirista a kizárandó "harmadik ember", a kizárandó harmadik az empíria; és ez a démon bizonyul minden démonok legerősebbikének, hiszen elég, ha kinyitjuk szemünket és fülünket, máris látjuk, hogy ő a világ ura.⁸ Ha lehetővé akarjuk tenni a dialógust, be kell hunynunk szemünket, be kell fognunk fülünket a szirének hangja és szépsége elől. Egyazon mozdulattal megszüntetjük a hallást és a zajt, a látványt és a mindig tökéletlen rajzolatot; vagyis egy csapásra *felfogjuk a formát és megértjük önnön magunkat*. És ha megteszünk még egy lépést, elmondhatjuk, hogy *a matematika görög csodájának egyidőben* – egyazon történelmi, logikai, reflexív időben – *kellott megszületnie a dialógus filozófiájával, a dialógusban kibomló filozófiával*.

Az a kötelék, amely a platonizmusban összefűzi a dialektikus módszert – mármint a kommunikáció dialektikus módszerét – és az absztrakt idealitások geometriai stílusú,

⁷Ebből következően belátható, hogy amennyiben a *megkülönböztetetheletlenség elvét* elfogadjuk, úgy el kell fogadnunk a Leibniz által következetesen képviselt álláspontot, miszerint *a monások nem hallanak és nem hallatnak magukról, ajtó és ablak nélkül valók*. Ha Zénónnak igaza volt, az Eleátáknak el kell némulniuk.

⁸Amiként az is jól látható, hogy valahányszor egy empirista és egy racionalista – mondjuk Locke és Leibniz – vitázik egymással, *mindig az empiristának volna igaza, feltéve hogy a matematika nem létezne*. Az empirizmus válik az igaz filozófiává, mihelyt a matematika zárójelek közé kerül. Még mielőtt a matematika elnyerte volna kényszerítő tekintélyét, s hogy elnyerhesse azt, *akami kellett, hogy ne halljuk meg Prótagorasz és Kalliklész szavát: éspedig azért, mert igazuk volt*. Az az érv, amelyet Leibniz fogalmazott meg Locke-kal szemben, hogy tudniillik ez utóbbi nem ismeri a matematikát, nem egyszerűen *argumentum ad hominem*, hanem az egyetlen lehetséges logikus védekezés.

mind kifinomultabb, letisztultabb ábrázolását, nem valamiféle eszmetörténeti véletlennek, de nem is a filozófus személyes elhatározásának köszönhető: a dolgok természete írta elő. Az ideális forma kibontakoztatása azt jelenti, hogy megszabadítjuk azt az empiriától és a zajtól; a zaj nem más, mint az üzenet empirikussága, ahogyan az empiria pedig a forma zajossága. Ebből a szempontból az a kevéske szokratikus dialógus prematematikainak minősül, miként az volt hajdan egy négyzet alakú búzatábla megmérése is a Nílus völgyében.

[Sutyák Tibor fordítása]

Epikurosz és a halálfélelem

Az emberek többsége fél a haláltól. Ez a félelem valószínűleg abból adódik, hogy egy ismeretlen dologgal állunk szemben. Az ember általában tart mindentől, amiről nem tudja, hogy mi, így a haláltól is. Ráadásul a haláltól való retteget még az a vallásos meggyőződés is növeli, hogy a túlvilágon a bűnösökre büntetés vár. Ez azért ijesztő, mert mindenki, ha mélyen magába néz, találni fog valami „bűn”-t, melyért büntetésre számíthat. Ráadásul a „moralisták” már az ókorban is rendkívül kegyetlen büntetéseket emlegettek egyes bűnök következményeként. Vegyük például Platón *Államából* „Er-mítoszáat”, melyből megtudhatjuk, hogy minden bűnért tízszeres büntetés jár. Gondoljunk csak bele, ha valakit, pl. gyomorszájon vágunk, mi ezt tízszer kapjuk vissza!

Nézzük Epikurosz milyen gyógyszert ajánl a halálfélelem ellen: „A halál számunkra semmi; a feloszlott ugyanis nem érzel; ami pedig nem képes érzékelni, az számunkra semmi.”¹ Ez a kijelentés két szempontból is jelentős. Először próbáljuk meg felületesen értelmezni, mint ahogy Long is teszi a *Hellenisztikus filozófiában*: „Azt reméli, ha tagadja, hogy a személyiség a halál után bármilyen formában fennmarad, akkor be tudja bizonyítani, hogy a földi életben elkövetett dolgokért járó jutalmak és büntetések rendszerébe vetett hit nem egyéb, mint merő mitológia.”² Valóban, ha ez így van, nem kell félnünk a

¹ Epikurosz: *Küriai doxia* (II.), idézi Long: *Hellenisztikus filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, 71.o.

² Long: *Hellenisztikus filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, 71.o.

túlvilági büntetéstől. A túlvilág helyébe a semmi kerül. A semmi, pedig nem rossz, hanem egyszerűen semmilyen. Lucretius is amellett érvel, hogy ha nem létezőnk, nem érhet semmilyen hatás, így nem lehet semmi kellemetlenségben részünk.

Még mielőtt tovább lépnénk, részletesebben is ki kell térnünk Lucretiusra, mert néhány ponton eltér Epikurosztól. „Semmi tehát a halál”³ kezdi Lucretius mondandóját, majd rögtön elkezd amellett érvelni, hogy nincs okunk félni tőle. Halálunk után, bármilyen katasztrófa történik is, ez nem fog minket zavarni ugyanúgy, ahogy születésünk előtt sem zavart, hiszen nem lesz öntudatunk. Ám ezután mintha kicsit szkeptikusabban kezdené el kezelni a halál kérdését:

„Ámde ha érzene is [ti. az öntudatunk] testünktől
elkülönülve,

Mint attól elvált s különálló lelki tehetség,
Az sem hatna reánk, kik lélek és test anyagából
Jöttünk létre s válottunk alkalmas egészé.”⁴

Pusztán feltevésként megjegyzi, hogy abban az esetben, ha az öntudatunk mégis túléli a test halálát, ez akkor sem probléma, mert mi, mint test és lélek vagyunk egész, tehát az öntudatunk önmagában tulajdonképpen nem is mi vagyunk. Ez a gondolatmenet további magyarázatot igényelne, ám Lucretius ehelyett újabb meglepő tézissel rúkkol elő:

„Vagy ha halálón túl az idő még egyszer olyaná
Változtatná is testünk anyagát, amilyen volt,
S újból felcsillanna az élet fénye előttünk,
Ez sem volna reánk már többé semmi hatással,
Meg lévén egyszer múltunk emiéké szakadva.
Úgy mint most sem bánt, hogy régebben kicsodák is

³ Lucretius: *A természetről*, III. könyv, 827. sor

Voltunk, és többé nem gondol véle az ember.
Mert ha reá gondolsz, hogy a végtelenül nagy időből
Mennyi lefolyt már, és hogy az őselemekben a mozgás
Mily sokféle, egész könnyen képzelheted azt, hogy
Testünk magvai már gyakran léteztek ilyesmí
Rendben, mint amilyenben most vannak, de azért nem
Képes az ember eszével visszaidézni a múltat,
Mert közben szünet állt be az életben, s valamennyi
Mozgás érzés nélkül játszódott le az űrben.⁴⁵

A fenti idézetben Lucretius lehetségesnek véli, hogy mi tulajdonképpen már léteztünk a születésünk előtt is. Az érvelés kicsit hasonlít ahhoz, ahogy Nietzsche érvel az örök visszatérés mellett. A lényeg az, hogy mivel az idő végtelen (vagy közel végtelen), és az atomok véletlenszerű kombinációja hozza létre a testeket, előfordulhat, hogy már létezett a mi testünket (és lelkünket) alkotó atomkombináció. Homályban marad, hogy Lucretius szerint ahhoz, hogy „visszatérjünk” csak az szükséges, hogy az atomok ugyanolyan formában kapcsolódjanak össze, mint korábban, vagy az is szükséges, hogy ugyanazon atomok alkossák a kombinációt. Az viszont bizonyos, ha ez így van, akkor sincs semmi okunk félni a haláltól, mert a két életünk között nem fogunk szenvedni (mert nem létezőnk), az új életben pedig, már nem fogunk emlékezni az elmúltra.

Mindezek után visszatér annak a bizonyítására, hogy, ha nem létezőnk, nem szenvedhetünk. Nem kell aggódnunk amiatt, hogy mit kezdenek holttestünkkel, mert már úgysem érezzük. Nem lesznek vágyaink, sem fájdalmaink. Örök békében nyugodhatunk, és nem kell valamilyen túlvilági büntetéstől szenvednünk.

De biztos, hogy aki nem hisz a túlvilágban, nem fog

⁴ Lucretius: *A természetéről*, III. könyv, 840-843. sor

félni a haláltól? Biztos, hogy a semmi semmilyen? A semmi talán az unalomhoz hasonlít a legjobban. Az unalomra se mondható, hogy eredendően jó vagy rossz lenne. Vagy mégis? Ki szeret unatkozni? Az unalom nyilván nem jó, tehát rossz. És a semmi? Ki merné azt mondani a semmire, hogy jó? Ha nem létezőnk, akkor viszont a semmi nem lehet rossz sem, és egyáltalán nem lehet semmilyen. Ez rendben van, de amíg létezőnk, valahogy viszonyulunk a semmihez. Márpedig ez a viszonyulás csak pozitív vagy negatív lehet (ha valamihez semlegesen viszonyulunk, akkor nem viszonyulunk hozzá). Akik számára az élet nem más, mint szenvedés, lehet, hogy a semmi jó (pl. Schopenhauer). Ám az emberek nagy többsége többé-kevésbé élvezi az életet (vagy létet), és a semmit rossznak tartja. Ilyen körülmények között a semmi, mint egy rém ott áll az élet végén és rettegéssel tölti el minden pillanatot, melyben az életet élvezzük. Gondoljunk csak Don Manuel-re, Unamuno kisregényének főszereplőjére. Don Manuel egy falunak az egyetlen plébánosa. A faluban mindenki mélyen vallásos, látszólag ő is. A háttérben azonban egy sötét titok lappang. Don Manuel sem Istenben, sem a túlvilágban nem hisz. Ugyanúgy, ahogy Epikurosz meg van róla győződve, hogy a halál után a lélek megsemmisül. Vajon miért nem mondja el az igazat? Amikor Lázaro ezt a szemére veti, a következő választolja: „Az igazság? Lázaro, lehet, hogy az igazság valami rettenetes, valami elviselhetetlen, valami gyilkos dolog; az egyszerű emberek nem élnék túl.”⁶ Arról van szó, hogy az embereknek szüksége van rá, hogy higgyenek a túlvilágban. Ha megtudnák, hogy a halállal végleg kilépnek a létből, minden reményüket elvesztenék.

⁵ Uo., 844-858. sor

⁶ Unamuno: *Don Manuel, szent vértanú*, in: *Öt kisregény*, Nagyvilág, Budapest, 1999, 158.o.

Azonban, mint már említettem, eddig felületesen elemeztük Epikurosz, most ássuk magunkat mélyebbre agyának atomjai közé! „A halál számunkra semmi” kijelentésen van a hangsúly. A halál nincsen, nem létezik, nem avatkozik bele az életbe. Amíg élünk (egzisztálunk), addig a halál nem jön el, majd miután eljött, mi már nem egzisztálunk. Az ember egész egyszerűen nem hal meg. A halálra mindig csak, mint jövőbeni eseményre gondolhatunk. És ez miért jó? Mert mindig van reményünk rá, hogy tovább élünk, még a halálunk előtti néhány másodpercben is. Nyugodtan halhatatlannak tarthatjuk magunkat, és nem kell félnünk a haláltól, mert, ha még élünk nyugodtan bízhatunk abban, hogy a következő pillanatban, órában, évben is élni fogunk. A haldokló még eltervezheti, hogy másnap mit fog csinálni, reménykedhet a folytatásban. Ha viszont meghal, elillan a remény, de ő ezt már nem éli meg. Mivel az ember képtelen megélni a halált, így a halál eliminálódik. Ám a továbbélés reménye mindig megmarad. Kicsit elrugaszkodva Epikurosztól, még azt is mondhatjuk, hogy, ha valaki teljesen biztos rövidesen bekövetkező halálában még mindig bízhat a túlvilági életben. Számára a túlvilág valóban létezni fog, hiszen soha nem döbbenhet rá, hogy nem létezik. Ezért fontos, hogy Don Manuel ateista meggyőződése ellenére Isten és a túlvilág létét prédikálja az embereknek.

Van egy tényezője az epikureus halálfelelésnek, amivel ritkán és keveset foglalkoznak a kommentárok. Az eddigiekből kiderült, hogy az ember miként viszonyulhat saját halálához. De mi a helyzet a másik ember halálával? Például egy barát halálával, hiszen az epikureusoknál a barátság a legnagyobb etikai érték. „Azt, amit megéltünk, még a minket majd elragadó halál sem ragadhatja el tőlünk: ezek bizony halhatatlanok, mondja Epikurosz, nem azért, mert nem halunk meg, hanem azért, mert a halál sem

törölheti el azt, amit megéltünk, azt, amit mulandóan, de végérvényesen megéltünk.”⁷ mondja Comte-Sponville Epikuroszot idézve. Nem a múlt az, amit a halál megsemmisít, hanem a jövő. A múlt mindig megmarad, mert már megéltük és nem vonhatjuk vissza. Mégis van hát az emberben valami, ami halhatatlan. Ha meghalunk, egy barátunk vagy ismerősünk mindig visszaidézheti, amit együtt átéltünk, s így halhatatlanná válunk. Ezek az emlékek sosem csak x vagy y barátunk emlékei, hanem egyben a mieink is, hiszen mi is szereplünk benne. A halállal elvész a lélek, de az emlék megmarad, elvész a jövő, de a múlt örök.

Ez eddigiek után érdemes még szót ejteni az epikuroszói halálfelfogás hatásairól. Ennek több eleme is megjelenik későbbi filozófusoknál, főként az egzisztencialistáknál (pl. Unamuno)⁸, vagy Wittgenstein-nél. És Wittgenstein az, akiről most bővebben szólnék, mivel halálfelfogása oly hasonló epikuroszéhoz, hogy akár neoepikureusnak is mondhatjuk. A halálról vallott nézeteit elsősorban a *Logikai-filozófiai értekezésben* fejti ki.

„Mint ahogy a halál bekövetkezésével sem változik meg a világ, hanem véget ér.”⁹ Ezzel a mondattal kezdi Wittgenstein a halálra vonatkozó eszme-futtatását. Ha meghalunk számunkra véget ér a világ, tehát a halál után nem kerülünk egy másik jobb vagy rosszabb világba. Epikurosznál is hasonló a helyzet, mint ahogy már fentebb láttuk, nincs semmilyen más világ, ahol az élet folytatódhatna. De a wittgenstein-i kijelentésből az is levonható, hogy teljesen mindegy, hogy úgy halunk meg, hogy mások túlélnek bennünket, vagy úgy, hogy az egész

⁷ Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*, Osiris, Budapest, 2001, 169.o.

⁸ Az egzisztencialisták halálfelfogásáról bővebben lásd: Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Pallas-Attraktor, Budapest, 2002

⁹ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémia, Budapest, 1989, 88.o.

világ véget ér mikor meghalunk. Vagyis, ha egy természeti katasztrófa miatt kihal az emberiség, az semmivel sem rosszabb, mintha csak én halnék meg, hiszen a világ számomra így is úgy is véget ér. Ám Epikurosz ezzel nem értene egyet. Nem, mert nála nagy szerepe van a hermeneutikai halhatatlanságnak, annak, hogy a régi idők emléke fennmaradjon valaki emlékezetében. Azzal viszont egyet értene, hogy „a halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át.”¹⁰ Ez tulajdonképpen azt mondja, amit már fent említettem, amíg élünk nincs jelen a halál, amikor a halál eljő, akkor már nem leszünk. Nem kell félnünk a haláltól, mert soha sem fogunk találkozni vele, nem éljük át.

Wittgenstein-nél is van bizonyos fajta örökélet vagy halhatatlanság koncepció, de ez nem egyezik meg azzal, amit Epikurosz kifejtett az emlékről, ám egy olyan ötlet, mely akár neki is eszébe juthatott volna. „Ha az örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, úgy örökké él az, aki a jelenben él.”¹¹ Élünk a jelenben és az életünk örök lesz. Ki tudjuk küszöbölni a jövőt a jelennel. Ez a kijelentés, habár Epikurosz nem fejti ki expliciten, mégis ott bujkál az epikureus felfogásban. Az epikureus etikából, az élet élvezetéből, a hedonizmusból következik, hogy a jelenben kell élni. „Szakítsd le a napot”, ahogy Horatius mondta. Mind Wittgenstein-nél, mind az epikureusoknál hallatlan szerepe van a jelennek, etikájuk egyik lényegi pontja a pillanat élvezete, mert ezzel még az örök élet is lehetővé válik. „Életünk éppúgy vég nélküli, ahogy látóterünk határ nélküli”¹² fűzi még hozzá Wittgenstein. Hiába tekintünk a

¹⁰ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai, Budapest, 1989, 88.o.

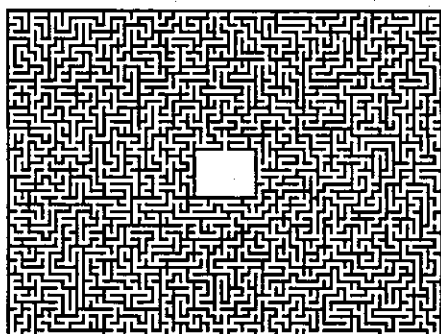
¹¹ Uo.

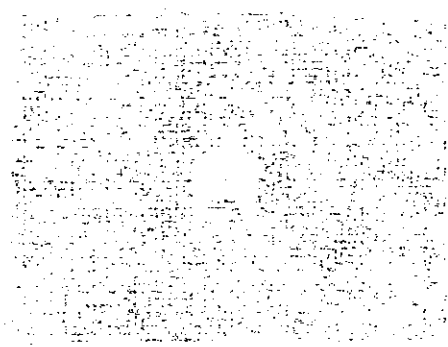
¹² Uo.

jövőbe, a halált nem pillanthatjuk meg, mert ilyen esemény nincs. Csak az életünkre tekinthetünk előre, abban viszont nem szerepel a halál. Ráadásul, ha a jelenben élünk, egyébként sem kell a jövőre gondolnunk.

Wittgenstein még elmondja, hogy a lélek halhatatlansága, mint az időbeni végtelen élet nem bizonyítható, és ha az lenne, akkor se oldaná meg a világ megismerhetőségének problémáját. Ebbe viszont már ne menjünk bele, hiszen csak a halálról és nem a megismerésről kívántunk beszélni.

Végül tekintsük át az epikureus halálfelfogás főbb momentumait! Először is megtudtuk, hogy a halállal elvész a lélek, ezért nem kell attól tartanunk, hogy a pokolba kerülünk. Lucretius ehhez még azt is hozzáfűzte, hogy lehetséges a visszatérés, de ez nem változtat lényegében semmin, mert az előző életünkre nem fogunk emlékezni, a két életünk között, pedig nem létezőnk. Másodszor a halál mivel „nem eseménye az életnek”, nem megélhető, ezért nem kell attól tartanunk, hogy valaha is találkozunk vele. Mindig remélhetjük, hogy még nem jön el, ha pedig eljött, mi már nem fogjuk tudni. Harmadszor kijelenthetjük azt is, hogy létezik bizonyos fajta halhatatlanság. Hiszen egyrészt a múlt, az emlékek mindig megmaradnak, ezeket senki sem veheti el tőlünk. Másrészt, ha a pillanat örömeit élvezzük, képesek lehetünk a jelenben élni, és mivel nem látjuk a halált, mint a jövőt, ezért örökké élünk. A lényeg tehát az, hogy a halál semmi, ezért „sose halunk meg”!





Martin Heidegger

Nietzsche - A hatalom akarása mint művészet¹

**15.§ A mámor mint esztétikai alapállapot
/részletek/**

**1. Nietzsche ellentmondásos esztétikájának
expozíciója: A művészet mint a nihilizmussal
szembenálló ellenmozgás és a művészet mint a
fiziológia tárgya**

Szándékunk tulajdonképpen az, hogy a művészetet mint a hatalom akarásának egy kitüntetett megjelenését ragadjuk meg. Ez a következőket jelenti: Nietzsche művészetfelfogásából kiindulva - tekintettel a létező egészének alapkarakterére - a hatalom akarását önmagán megmutató lényegén keresztül értjük meg.

Ehhez arra van szükségünk, hogy Nietzsche első pillantásra teljesen ellentétes mozgásokat végző művészetfelfogását egységesen, egy összefoglaló gondolatban ragadjuk meg. A művészet egyrészt a nihilizmussal szembeni ellenmozgás, azaz azokat az új értékeket szabja meg, amelyek mint mértékek és törvények a történeti- szellemi embert [Dasein] készítik elő és alapozzák meg. Másrészt a művészetnek a fiziológia útján és a fiziológia közvetítésével kell megragadhatónak lennie.

E tekintetben könnyedén vélhetnénk Nietzsche álláspontját értelmetlennek és képtelennek, illetve a nihilizmus ismertetőjegyeit viselőnek. Amennyiben a művészetet a fiziológia egyik területének képzeljük, akkor a művészet lényege és valósága az idegállapotokban és - folyamatokban ill. az idegsejtekben lenne feloldható. Mi

rejtőzhet ebben a zavaros történésben, amely önmaga adhatná meg az értékeket; értékelveket alapozhatna meg és mértékjelzőket állíthatna fel?

Csak a természettudományosan behatárolt természeti folyamatok területén (ahol - az ok és okozat vonatkozásaiban - csak az elmozdulás kiegyenlítődéésének és a kiegyenlítőés-mentességének törvénye uralkodik) lesz minden esemény egyaránt lényeges és lényegtelen. Ezen a területen nincs fontossági sorrend: minden az, ami; és az is marad, ami. Ennek a gondolatnak az egyszerű jogosultsága abban áll, hogy létezik. A fiziológia nem ismeri a döntések és választások tartományát. A művészet „fiziológiájának” kidolgozását így a következőképpen mutathatnánk meg: a művészetet a gyomornedvek működésre kellene redukálnunk. Hogyan alapozhatná és határozhatná meg a művészet a tulajdonképpeni és megkülönböztetett érték-adást? A művészet mint a nihilizmussal szembenálló ellenmozgás és a művészet mint a fiziológia tárgya: tűz és víz, amelyeket össze akarunk vegyíteni. Ha még itt egyáltalán egyesítés lehetséges, akkor az csak úgy valósulhat meg, ha művészetet mint a fiziológia tárgyát nem csak mint ellenmozgást, hanem a nihilizmus kifejezett főmozgását értelmezzük.

Nietzsche legbelsőbb szándéka azonban egész máshogy fest. Jóllehet a legbelsőbb szándékban állandó ellentmondás, teljes kiegyensúlyozatlanság uralkodik, amelyek ide-oda ingadoznak a kifejtett ellentétekben (s ez kívülről szemlélve csak zavarodottságnak látszik). Mégis meg kell próbálnunk mindenekelőtt a *Másikat* (kiemelés tőlem - a ford.) megpillantani.

Azonban, hogy egyáltalán láthassuk ezt a *Másikat*, nem feledkezhetünk meg arról, hogy mit mond ez az esztétika ill. hogyan is mondja mindezt. Természetesen ezen

esztétika lezárt kifejtését megnehezíti az a tény, hogy Nietzsche csak kifejtetlen megjegyzéseket, utalásokat, terveket és „provokációkat” hagyott hátra. A *hatalom akarása* tervében ugyanakkor szerepel ezen esztétika egységes vázlata „A művészet fizioiógiájához” címmel (XIV. 432-34). Viszont ez csak 17 pontban felsorolja azokat az összefoglaló témákat, melyek nem rendelhetők egy világos vezér-gondolat alá. A címek összeállítása elsősorban a végigkövetendő vizsgálódások számára lesz irányadó, mivel már a tisztán tartalmi ismertetés is átfogó áttekintést adhat arról, hogy mi rejlik ebben az „esztétikában”.

„A művészet fizioiógiájához

1. A mámor mint előfeltétel: a mámor indítékai
2. A mámor tipikus jellegzetességei
3. Az erő és teljességérzés a mámorban: *idealizáló* hatása
4. Az erő tényleges *többlete*: az erő tényleges megszépítő volta (Az erő többlete pl.: a nemek *tánca*) Ami a mámorban beteges: a művészet fizioiógiai veszélye-. Megfontolandó: mennyiben tekinthető a „szép” értékünk teljesen *antropocentrikusnak*: a gyarapodás és haladás biológiai előfeltételei.
5. az apollói és dionüszoszi: alaptípusok. Átfogóbb, összehasonlítva a mi különc-művészünkkel
6. Kérdés: mire vonatkozik a felépítés?
7. A művészi képesség közreműködése a hétköznapi életben, gyakorlatában tonizáló: ellentéte a rüt
8. A járvány és betegség kérdése
9. Az „egészség” és „hisztéria” problémája.- zsenialitás = neurózis

10. A művészet mint szuggeszció, mint a közlés eszköze...

11. A művészetlen állapotok: objektivitás, tükrözési-mánia, semlegesség. A meggyengült akarat; a veszteség általi ösztönzés.

12. A művészetlen állapotok: absztraktivitás. A meggyengült érzékek

13. A művészetlen állapotok: elemésztődés, elszegényedés, kiüresedés- a semmi akarása (keresztény, buddhista; nihilista). A meggyengült szív.

14. A művészetlen állapotok: az erkölcs-idioszinkrácia. A gyengék féelme. A közepszerűség ízlése, hatalma, mámora (az élet legyőzötteinek ösztöne)

15. A romantikusok mintaképe: kétértelmű. Az ebből adódó következmények

16. Hogyan lehetséges a tragikus művészet? ez a „naturalizmus”

17. A színészek problémája. A „tisztességtelenség”, a tipikus átváltoztató-erő mint karakter-hiba... A szemérmesség hiánya, a „Paprika Jancsi”, a szatír; a színész, aki művészt játszik.”

A különböző, sokrétű kérdések anélkül, hogy valamilyen felépítést megalapoznának vagy vázolnának; nincs körvonalazva az a tartomány, ahol mindez elhelyezhető lehetne. Azonban alapvetően nem mások A hatalom akarása töredékének 794-853: közötti aforizmái sem, csak kifejtettebbek.

Ez az elemzés nem arra törekszik, hogy Nietzsche tanításait csupán ismeretszerűen elsajátítsuk, hanem hogy megragadjuk a művészet nietzsche-i koncepcióját, illetve látszólagos idegenségét: a művészetnek mint a nihilizmussal szembenálló ellenmozgásnak és a

művészetnek mint a fiziológia tárgyának megragadását. Amennyiben itt egységről beszélhetünk, akkor ez az egység magának a művészetnek a lényege; és ha a művészet a hatalom akarásának egyik formája, akkor egyúttal a hatalom akarásának lényegét, egy mélyebb értelmezését is magában hordozhatja. Erre vállalkozunk akkor, mikor megpróbáljuk Nietzsche esztétikai tanításait bemutatni.(...)

b) Az apollói és a dionüszoszi genezise mint a mámor fajtáinak megalapozása

A korábban megadott meghatározások az esztétikában alapozzák és tapasztalják meg a művészetet, figyelmen kívül hagyva annak az embernek a „lelkiállapotát”, akihez a létrehozás és a szép élvezete tartozik. Nietzsche-nek szüksége van az „esztétikai állapot” kifejezésre (XIV.229); később esztétikai „tevékenységről és szemléletről” fog beszélni. Ez az esztétika azonban fiziológia is egyben. Azaz: A „lelkiállapotok” (tisztán lelki értelemben) visszavezethetők egy hozzájuk tartozó testi állapotra. Lényegében a testi-lelki elválaszthatatlanságról van szó; arról az Élőről, amely az esztétikai állapotok tartományaként jelölhető meg, mint az ember élő „természete”.

Amikor Nietzsche fiziológiáról beszél, a testi állapotok hangsúlyozottságára gondol; azonban a testi állapotokban mindig van valami „lelki” is, ami így a „pszichológiához” tartozik. Az állatok és az emberek testi állapotai lényegileg különböznek egy „Test” állapotától pl. egy kőétől mint „testétől”. Minden élő(lény) egy test, de nem minden test élő. Megfordítva: amikor Nietzsche a „pszichológiáról” beszél, mindig hozzáérti a test állapotainak (fiziológiai) mozzanatait is. Gyakran beszél Nietzsche az

„esztétikai” állapotok mellett inkább a „művészi” ill. „művészietlen” állapotokról. Annak ellenére, hogy a művészetet a művészből kiindulva vizsgálja, a „művészi” kifejezést nem csak a művészre, hanem a művész állapotaira is alkalmazza. Ezek az állapotok a művészet (ill. a művész) vonatkozásában teremtést vagy befogadást, világra hozatalt és felderítést ill. elakadást és csömört jelenthetnek.

Egy esztétikának -mint a művészet (vagyis a művész) fiziológiájának- mindenekelőtt azoknak a testi-lelki állapotoknak a lényegét kell felmutatnia, amelyben a tevékenység és a szemlélet egyszerre követi a természet formáját. Az esztétikai alapállapot meghatározásához a *Bálványok alkonya* c. művet hívjuk segítségül. Az idézett rész így szól: „*A művész pszichológiájához.*- A művészet ill. az esztétikai tevékenység és szemlélet létezéséhez nélkülözhetetlen egy fiziológiai előfeltétel: a *mámor*. A mámoroknak először az egész testet izgalomba kell hoznia: ezt megelőzően nem juthatunk el a művészetig. A mámor nagyon is különbözőnek feltételezett módjai rendelkeznek ezzel az erővel: mindenekelőtt a nemi izgalom, a mámor legősibb és legeredendőbb formája. A mámor minden nagy vágy, minden erőteljes affektus kíséretében létrejön; az ünnepek mámora, a küzdelem, a bravúr, a győzelem felett érzett mámor, minden extrém testmozgás, a kegyetlenség, a rombolás mámora; bizonyos klimatikus hatások pl. a tavasz mámora, vagy a narkotikus befolyásoltság; végül az akarat mámora, a túlárado és pazarló akarat mámora.”

Ezeket a gondolatokat egy mondatban is összefoglalhatjuk: A mámor esztétikai alapállapot, amely [a „mámor”] különböző módjait feltételezheti, okozhatja ill. mozdíthatja elő.(...) Nietzsche a 798. és a 799. aforizmában két állapotot említ, „amelyben a művészet a természet

kényszerítő erejével lép fel az emberben.” Ahogyan azt a 798. aforizma címe is mutatja, ez a két állapot az „apollói” és a „dionüszoszi”. Nietzsche első írásában (*A tragédia születése a zene szelleméből*, 1870/71) fejlődött ki ez a különbség illetve ellentét. *A tragédia születésében* az „apollói” és a „dionüszoszi” az „álom” és a „mámor” pszichológiai jelenségeinek analógiájaként határozódott meg. Ezen összefüggéshez idézünk a 798. aforizmából: „Mindkét állapot létezik a hétköznapi életben is, csak gyengébben: az álomban és a mámorban”.

Itt válik világossá: a mámor csak az egyik esztétikai állapot. A *Bálványok alkonya* álláspontja alapján mégis úgy értjük, hogy mámor az esztétikai alapállapot. A *hatalom akarásában* is megtalálható ez a gondolat. A következő (799.) aforizma első mondata igazolja ezt: „A dionüszoszi mámorban benne rejlik a nemiség és a kék; és ez nem hiányzik az apollóiból [az apollói mámorból] sem.” *A tragédia születésében* és a 798. aforizmában egyedül a dionüszoszi a mávorszerű és az apollói az álomszerű. A *Bálványok alkonyában* az apollói és a dionüszoszi a mámor két fajtája, tehát mindkettő alapállapot is.

c) A mámor mint élő meghatározottság- a mámor lényege általában véve

Nietzsche arra a kérdésre, hogy mi a mámor lényege, egy szűkszavúan válaszol: „Ami a mámorban lényeges, az az erőtöbblet és a teljesség érzése.” Ugyanezt olvashattuk *A művészet fizioiógiájához* 3. pontjában: „az erő és teljességérzés a mámorban.” Korábban a mámort határoztuk meg a művészet fizioiógiai előfeltételeként, így

most lényegileg az *érzésről* [Gefühl] kell beszélnünk. A mámor mindig mámor-érzés.(...) Maga az érzés sohasem csak valami „belső”, hanem jelenvalólétünk minden alapmódjának foglalatja; a *hangulat* [Stimmung] sem csak belső meghatározottság, hanem mindenekeelőtt egy önmeghatározás [sich Be-stimmen] és hangulatba hozatal magában a hangulatban. A hangulat az az alapmód, amelyben önmagunkon *kívül* vagyunk és lényegében mindig is így létezőnk.(...)

Minden érzés egy élő hangulat és egy „felhangolt” élő. A mámor egy érzés, mégpedig egy igazi érzés, hiszen az élő „hangoltság” egységét teremti meg.

Nietzsche tehát a mámor kettős jellegét hangsúlyozza: 1. az erő-többlet érzését és 2. a teljesség érzését. Az erő-többletet úgy kell értenünk, mint a „önmagunkon feletti kívüliét képessége” [Über-sich-hinaus-Vermögen], tehát ez magához a létezőhöz kapcsolódik; ebben a viszonyban a létező gazdagabbnak, átláthatóbbnak és lényegibbnek látszik. A többlet nem az erő egyfajta növekedésének „objektív” fölöslegét jelenti. Az [erő]többlet hangulatszerűként értelmezhető: az emelkedésben, az önmaga általi emelkedésben határozható meg.²

Ugyanez figyelhető meg a teljesség érzésénél is: nem a belső események erőteljesebb fellendülését jelenti, hanem egy olyan hangoltságot, aminek semmi sem idegen vagy túl sok, ami mindenre nyitott, és mindig ugrásra készen vár: a legnagyobb örültség és a legmagasabb kockázat sűrűsödik össze benne.

Így egy harmadik mámor-érzés áll előttünk: a tevékenység és szemlélet, a befogadás és benyomás ill. a közlés és az önmegszabadítás váltakozó érvényesülésének minden telítettsége és minden ereje. „-ilyenformán ezek az állapotok összefonódnak, pedig talán lenne alapjuk arra,

hogy idegenek maradjanak egymástól. Például: a vallási mámor és a nemi izgalom érzése (e két mély érzés csodálatosan össze van hangolva...)” (800.)

Az esztétikai alapállapot a vele ellentétes jelenségekből is világossá válhat: ti. a józan, a fáradt, a kimerült, a kiszáradt [ember] művészietlen állapotaiból (801.), az elszegényítő, a lehúzó, a megfakító [emberekből], akikre pillantva az élet szenved: - a keresztény.” (812)

A mámor egy érzés. Azonban pontosan a művészi és a művészietlen állapotok ellentétéből válik világossá, hogy Nietzsche a *mámor* szó alatt nem egy futólagos állapotot ér, amely mint a „részegség” elizzik és elillan. A mámor ezért nehezen értelmezhető csupán affektusként; a mámor talán mint *szenvedély* fogható fel. Azonban máris előttünk a kérdés: mennyiben?

A *hatalom akarásának* egyik szöveghelyét hívjuk most segítségül: „A művészek *nem* a *nagy* szenvedély emberei, bárhogyan is szeretnék ennek ellenkezőjét velünk és önmagukkal elhitetni.” (814.) Nietzsche két okot említ ezzel kapcsolatban:

1. A művészek, miközben művészek (ti. alkotnak) meglesik önmagukat, nem szégyellik magukat önmaguk előtt és a nagy szenvedély előtt sem. A művészek meglesik, összegyűjtik, kizsákmányolják és átformálják szenvedélyeiket; túlságosan is kíváncsiak ahhoz, hogy valamilyen nagy szenvedélyt csak úgy „átéljenek”, (a szenvedély nem érez kíváncsiságot önmaga iránt; szemérmességet viszont annál inkább.)

2. A tehetséges művész tehetsége áldozata is; tehetsége sajnálja tőle a nagy szenvedély tökéletes pazarlását. „Nem azzal szabadulunk meg szenvedélyeinktől, hogy ábrázoljuk őket. Sokkal inkább akkor szabadulunk meg tőlük, *amikor* ábrázoljuk őket.” (814.)

Maga a művészi állapot sohasem a nagy szenvedély;
a művész úgy fogja át a létező egészének állandóságát,
hogy sajátosan ragadja meg magában ezt a szenvedélyt:
szemmel tartja, és formába kényszeríti.(...)

[Molnár Péter fordítása]

¹ Martin Heidegger: *Nietzsche- Der Wille zur Macht als Kunst, Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1936/37*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1985, 108-124.

² Ezt a két állapotot mint vizionárius kényszert és mint orgiasztikus kényszert határozza meg Nietzsche.-(a ford. megjegyzése)

³ A "tónikus" (τὸνοσις= feszesség és tágasság egyszerre!) ld. 809. aforizma:
„Minden művészet tonizálóan hat...”

Az érzéki jelenvalólét

Martin Heidegger *Lét és idő* c. művében nincs jelen az *érzékiség*. A jelenvalólét [Dasein] autentikussága az egzisztenciális analitika meghatározott szerkezeti felépítésében ill. ez által a szerkezet által irányított kérdésfeltevésben válik megragadhatóvá.¹

A heideggeri fundamentálonológiában a lét értelmére irányuló kérdés kiindulópont és végpont is egyben. A fundamentálonológiának minden ontológiát meg kell alapoznia, amely a *létkérdés vezérfonalán* keresztül tétéleződik: az eddigi ontológiák ill. az ontológia-történet destrukciója jelenti azt az utat, amelyen feltárható a létkérdés konkretizálódásának horizontja. Az eddigi metafizika kategóriáinak általános és merev fogalmi meghatározottságaival szemben ez a vizsgálódás a fenomenológiai módszer segítségével írható le és írható elő.² A lét-mint fenomén- értelme csak a jelenvalólét számára adódhat: a létmegértés megjelenítése az átlagos- homályos és *mindennapi* létmegértésből kiindulva halad a *tulajdonképpen* létmegértés felé.³

A jelenvalólét egzisztenciális térbelisége mint lényegi feltárultságának foglalata gondolható el, ahol a jelenvalólét a „belső”-ben is kívül van; világviszonyulása egy uralkodó létmód által meghatározott. Ez nem jelent mást, mint a

¹ M. Heidegger: *Lét és idő*, Osiris, Bp., 2001. 75-56. old. 2. Bekezdés „A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia...”

² Mennyiben tekinthető egy ontológia fundamentálisnak, amely kizárja magából az érzékiséget; *magával* az ontológiával összeegyeztetetlen az élet fogalom nélküli közvetlensége?

³ Heidegger: *Lét és idő*, 54.5, 311. old

világban való „feloldódást”, ahol a másokkal való együttlétben a jelenvaló lét nem önmaga. Az autentikusság vagy tulajdonképpeniség egy olyan egzisztenciális (vagy egzisztens) választás eredménye lesz, amelyben a jelenvaló lét megtalálhatja tulajdonképpen *Önmagát*. Ezek a „szabadság” pillanatai. Ezek a pillanatok általánosak és univerzálisak, tudniillik maga az egzisztencialitás, az egzisztenciális választás válik itt általánossá.

Az egzisztenciális választásban (és nem-választásban) megragadhatatlan az érzékiség: nem értelmezhető sem a mindennapiság alkotó-részeként, sem a tulajdonképpeniség egzisztenciáléjaként. Ez a *hiány* jelenti számomra a kiindulópontot Heidegger *Nietzsche-előadásainak* értelmezésekor.⁴ A Nietzsche-előadásokban felismerhetőek ugyan a Lét és idő „fogalomrendszerének” töredékei, azonban ezek a töredékek csak arra szolgálnak, hogy elveszítsék korábbi jelentésüket.⁵

Mi az a fő kérdés, amit ki kell emelnie ennek az értelmezésnek? Ez az a tartomány, ahol a lét és igazság egybekapcsolódhat. Ez a kapcsolat Heideggernél végül mindig egyfajta autentikussághoz köthető; ezt az autentikusságot a Nietzsche-előadásokban a művész filozófusban találjuk meg, aki *létrehozni-tudásával* teszi megvilágítottá a létet. A létrehozni-tudás, az alakulás (vagy megsemmisülés) öröme az érzékiség tulajdonképpeniségéből táplálkozik. Itt válik hangsúlyossá a *mámor* állapotának vizsgálata. A mámor különböző „fenoméneken” keresztül értelmeződik, ti. az érzés [Gefühl] és a hangulat [Stimmung] segítségével. A mámorban benne

⁴ A Nietzsche-előadások művész-filozófusa és a heideggeri -(nem csak a) *Lét és időből* megismert jelenvaló lét *ellentétes* tulajdonképpenisége szerintem nem kizárja, hanem valamiképpen kiegészíti egymást.

⁵ Olyan ez, mint amikor csakis azért *használunk* egy (már) jelentés nélküli szót, hogy majd a *beszéd során* tegyen szert új jelentésre.

rejlük az „ön-meghatározás” és az „önmagunkon feletti kívüli képessége”. Ezt a képességet én egy érzékiséggel telített „világban-benne-létként értem.

A mámor a művész számára mint alap-diszpozíció adott: a mámor nélkül a művész nem (-) művész. Az autentikusság azt jelenti, hogy a művész közvetíteni tudja a mámor érzését; formába tudja önteni ezt az érzést. Erre a megformált szenvedélyre pillantva ébred fel újra a mámor formátlan és átélhető állapota. Azonban más dolog megmutatni és átélni valamit. Az igaz, hogy ez két motívum a művész-filozófusnál egybekapcsolódik, azonban különböző hangsúllyal tartoznak egybe. (Ennek analógiájaként az apollói és a dionüszoszi mámor tempókülönbségét említeném.)

Amit autentikusnak nevezünk az mindig *más*. Ebben az értelemben a mámort mint esztétikai alapállapotot csak az értelmezheti autentikusként, aki számára a mámor nem faktikus (ti. aki nem művész). Heidegger ezekben az előadásokban úgy viszonyul Nietzschéhez mint egy Másikhoz.⁶ Nem hiszem, hogy ez részéről csak az értelmezés belső törvényeinek kifejtése volna, sokkal inkább egy olyan beállítódás ez, amely megmutatni és nem átélni akar. Viszont ez a megmutatás a Másik átélését úgy szeretné közvetíteni, hogy elkülönít és „el-távolít”.

⁶ M. Heidegger: *Der Wille zur Macht als Kunst*, „megismerni és felismerni a lényegi határt és a Másikat.” 12§ 80o. vagy „És mégis meg kell próbálnunk mindenekeelőtt ezt a Másikat megpillantani.” 15§ 110. old

Hans-Georg Gadamer

A gondolkodás kezdetéről¹

Mostanában újult érdeklődéssel fordulnak Martin Heidegger Marburg előtti korszaka, azon korai freiburgi évek felé, amikor teológusként és gondolkodóként még csak kereste saját útját. Eme fordulat alapjául az a döntő jelentőségű esemény szolgál, hogy Walter Bröcker és hitvese megjelentették egy korai, az 1921/22-es téli szemeszterben tartott előadását. Emellett még különösen Thomas Sheehan munkáinak kell köszönetet mondanunk, amelyek tovább árnyalják ismereteinket pályakezdéséről. Ernst Tugendhat közvetítésével bepillantást nyerhetett Helene Weiß jegyzeteibe, amelyek "A vallás fenomenológiája" c. előadáson készültek, és más egyéb anyagokat is felkutatott Heidegger korai időszakából. Az az új szemléletű kutatás pedig, melyet Otto Pöggeler és munkatársai nagy gondal folytatnak, állandóan újabb információkkal áraszt el minket Heidegger korai korszakáról. Én azonban nem érzem feladatomnak, hogy részt vegyek ebben a kutatásban. De az sem lenne helyes, ha ezek eredményeire várnék. Mindaz, amit időközben megtudtunk, teljessé teszi a fiatal teológus Heidegger képét; ragaszkodását az élet világosságához, valamint felmutatja gondolkodásának sajátos merészségét azon az úton, amelyen a 20. sz. egyik legnagyobb filozófusává kellett válnia. Különösen megköszönjük, hogy "A vallás fenomenológiája" c. előadásról szóló beszámoló egy nagyon fontos utalást

¹ A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Hans-Georg Gadamer: *Vom Anfang des Denkens*. In: *Gesammelte Werke III. Neuere Philosophie 1*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1987. 374-393.o.

tettek arra, hogy a fiatal Heideggert már korai, freiburgi időszakában miért izgatta annyira az idő problémája. Mindezt, ahogyan én látom, kifejtettem egy dolgozatban "A vallásos dimenzió" cím alatt. (Heideggers Wege, fent S. 308 ff)².

Heidegger világszerte egyre inkább tudatosuló jelenlétének - még ha ez, szemben más országokkal, az angolszász területeken szemlátomást kevésbé intenzív - mindenhol megalapozott és értő kritikákkal volt dolga. Ezt alaposan meg kell fontolnunk, ha meg akarjuk érteni Heidegger tanítását a gondolkodás kezdeteiről. Nem másról van szó ugyanis, mint hogy vajon ez az eredet mögöttünk van-e, s akkor gondolkodásunk kezdete az ősidőkbe vész, vagy éppen még előttünk áll, mint egy olyasfajta gondolkodás, amely mindenképpen a filozófia művészetének a végét jelentené. A filozófia ezen utóbbi elgondolása a vallás és költészet nyugati történetében a tudományra korlátozódott, amit végső soron a modern tudományok is határok közé szorítottak.

Az első nagy, Heideggernek szegezett ellenvetés a logikához való viszonya. Nem is annyira az a tény, hogy a logika az utóbbi évtizedekben meglepő fejlődésen ment keresztül, míg Heidegger, s vele együtt az én generációm is még az elavult arisztotelianus logikát tanultuk. Csakhogy a játék egy mélyebb konfliktusra fut ki, ami nem csak Heideggert érinti, hanem egyáltalán a kontinentális filozófiát. Így Carnap modorában akár minden mondatát ízekre is szedhetjük. Híressé vált az a tanulmánya, melyben

² Heidegger halálának tizedik évfordulója 1986-ban az összkiadás kutatásaival együtt több alkalmat adott műve megvitatására. Így én is csak azt tudom elismételni - végső soron nem őt túléló kortársként -, hogy ehhez törekszünk hozzájárulni, Leidenben, Oxfordban, és Londonban, Münchenben, Meßkirchben, Bochumban, Trierben és Perugiában. Néhányat a készülöben lévő protokolláris publikációkból felhasználtam a következő három tanulmányhoz.

mestersége minden fortélyát - bevetve valósággal meggyötörte Heidegger *Mi a metafizika?* című freiburgi megnyitó előadását³. Ebben, mint tudjuk, a Semmi semmítéséről [Nichten] van szó. Ha Carnappal együtt megpróbáljuk ezt a mondatot a matematikai szimbólumok eszközeivel fölírni a táblára, meg kell állapítanunk, hogy tényleg nem megy. Ebben a formális nyelvben, amiben minden gondolhatónak egyértelműen rögzülnie kell, nincs szimbólum a Semmire; esetleg csak egy, de az is a tételek tagadására. Ezek szerint Heidegger beszéde megengedhetetlen misztifikáció lenne. Az ilyen ellenvetés helyes is lehet a kijelentéslogika szempontjából. De mit mond erre a filozófia?

Hegel helyzete sem jobb a modern logika szemében. És a homályos Hérakleitosz? Tisztáznunk kell magunkban, mi is a filozófiai beszéd, és milyen alapon akar megmenekülni a kijelentéslogika törvényeitől. Valójában ez nem csak rá érvényes, hanem az emberek közötti beszéd minden módjára, ami korábban a retorika alá esett, és ismét más módon érvényes ez minden költői beszédre. A filozófia számára mindenesetre első rangú feladat marad azt belátni, hogy amit a nyelv megenged, és amit a szimbolikus logika megtilt, miért nem lehet egyszerűen az "érzésre" - ahogy Carnap javasolta -, vagy a kötelezettség nélküli költői játékra áthárítani.

A második ellenvetés, ami a filozófia kezdetének sajátos témájával összefügg, a filológia oldaláról érkezik. Egyszerűen nem szabad jogosulatlanak tekintenünk, ha a klasszikafilológus (ami egy kicsit én is vagyok) gyakran erőszakoltnak látja, ahogy Heidegger a görög szövegeket

³ Utalás Rudolf Carnap: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv értelemkritériumán keresztül* című tanulmányára (In: Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi kör filozófiája*. Gondolat, Bp., 1972.) (a ford.)

értelmezi, vagy egyenesen azt állapítja meg, hogy interpretációi pontatlanok. Úgy gondolom, fel kell tennünk magunknak a kérdést: vajon emiatt szabad-e fölénylenéznünk erre a nagy gondolkodóra, és vajon nem tévesztünk-e talán valami fontosabbat szem elől, ha egy ilyen fennakadás miatt elzárkózunk Heidegger gondolkodásának erejétől.

A harmadik ellenvetés végül a tudományoké. Itt vannak egyrészt a társadalomtudományok, amelyek úgy gondolják, Heidegger az ő területüket elhanyagolta, vagy éppenséggel eltorzított formában tálalta. "A társadalom" az "akárki" [das Man] szférájának tűnik nála; ők pedig túlzottnak találják ezt a feltételezést. Másrészt pedig a természettudományok sem tudják felfogni, hogyan mondhatta Heidegger azt, hogy "a" tudomány nem gondolkodik". De talán mégis megérthető egy ilyen tétel, egy ilyen gondolkodás, ami valóban eltér attól, amelyik a tapasztalati tudományokban működik.

Mindez ebben az uralkodó előítéletben csúcsosodik ki: amit Heidegger a *Lét és idő* után mondott, többé egyáltalán nem igazolható; poézis, vagy még inkább egy pszeudomítosz. Ebben elméséli a létről, hogy "adódik" [es gibt], "küldetik" [es schickt], "adatik" [es reicht], és mindazt, amit erről a misztikus valamiről, a létről nem lehetne másképp elmondani. Összehasonlítva ezt a freiburgi megnyitó előadás "semmiző Semmijével" - amit Carnap az említett módon használt fel -, az még valami egészen más. A "Semmi" csaknem ártalmatlanul bukkan fel. Itt egy különösen arra a szerepre vonatkozó kérdés rejlik, amit a művészet; és mindenekelőtt Hölderlin költészete játszott a kései Heidegger gondolkodásában. Ezzel foglalkoznunk kell.

Csak azért említem ezeket a Heideggerrel szembeni ellenvetéseket, hogy nagyon is aktuális témánk számára

ezáltal teret nyerjek. Ezzel előállt egy civilizációnkra, mint olyanra irányuló kérdés. Nyugaton keletkezett, s mint egy többé vagy kevésbé sűrű háló, az egész világra kiterjeszkedett. Az a játék, ami korunkat jellemzi, a tudományok és a tudományosság alapmagatartására fut ki. A fejlődés rajta nyugvó belső kényszerfolyamata, minden szuggesztivitása ellenére kezd lassan beáramlani a köztudatba is, mint olyan, amit problematizálni kell. Immár negyven éve, hogy Heidegger megírta tanulmányát *A filozófia vége* címen, és ez az írás úgy cseng most, mintha minden, gondolkodásunkat és gondjainkat azóta is mozgó dolog kimondatott volna már benne. Így *A filozófia kezdetének és végének* minket foglalkoztató témája is valami olyan, ami Heidegger munkájára támaszkodik, de mégis minket magunkat kérdez. Mit jelentsen, hogy a filozófia a végéhez ért? És hogy még a legjobb esetben is feloldódik a szaktudományok sorában az, amit tudományos kultúránk egészében talán csak egységes elnézéssel tűrtek meg más tudományok mellett? Korunk miféle tendenciája ez, ami formálisan a filozófia végét kell vázolja? És miféle gondolkodás kezdődhet ennél a végnél?

Ez biztos nem jelentheti, hogy a technológiai mámoron kívül semmi egyéb nem él már elevenen köztünk. Ha Heidegger a filozófia végéről szól, azonnal tudjuk, hogy így csak nyugati perspektívából lehet beszélni. Máshol egyáltalán nincs olyan filozófia, ami ennyire elkülönülne a poézistól, vallástól és tudománytól, sem Kelet-Ázsiában, sem Indiában, sem ismeretlen földrészeken. A "filozófia" a nyugati sors-út [Schicksalweg] kifejeződése. Heideggerrel szólva: léttörténet, ami ténylegesen sorsunkká vált. A mai civilizáció, úgy tűnik, ebben a sorsban teljesedik be, melynek az ipari forradalom diktátuma alatt az egész emberiség áldozatául esik. Hogy vajon ez melyik gazdasági

rendszerrel van kapcsolatban, annak itt alárendelt a szerepe. Egy központosított gazdaság, - ahogy ez az orosz öt éves tervekben megmutatkozik -, rendkívüli hasonlóságot mutat a kapitalista társadalom kényszerfolyamataival.

Ha a filozófia végéről hallunk, akkor ezt ebből a kiindulópontból értjük. Tudatában vagyunk, hogy a választóvonal vallás, művészet és filozófia, és talán még a filozófia és tudomány között is nem minden kultúrában őshonos, hanem éppen a nyugati világ sajátos története formálta ki. Tépelődünk, hogy miféle sors ez. Honnan érkezik? Hogyan történhetett, hogy a technika egy ilyen önálló kényszerhatalmat fejlesztett ki, ami a mai emberiség kultúrájának ismertetőjegyévé vált? Mikor így kérdezünk, először is az a meglepően és paradoxul hangzó heideggeri tézis jelenik meg számunkra egyszerre csak döbbenetesen érzékletesen, hogy a görög tudomány és metafizika az, melynek a világcivilizációba való kifutása jelenünket uralja.

Persze, a mai technikai civilizáció történelmünk régebbi korszakaival szemben egy új bélyeget visel magán. Maga Heidegger egy, a technikáról szóló írásában amellest kardoskodott, hogy a technika nem egyszerűen a szokásos kézműipar meghosszabbítása és az emberiség ipusztudományi eszének [industriellen Vernunft] tökéletesítése, hanem egy sajátos rendszerre szilárdult. Heidegger ezt a rendszert a provokatív "kényszerítő keret"⁴ [das Gestell] névvel látta el - egy eredeti heideggeri szóalkotással. Sajátos szóalkotó és -átalakító készségéről még beszélünk kell. Hogy a "kényszerítő keret" fogalmához közelebb kerüljünk, csak a szó néhány szokásos alkalmazására kell gondolni. Így

⁴ A hírhedt heideggeri terminus pontos fordítása, mint az ismeretes, lehetetlen. Ahelyett tehát, hogy a szokásos "állvány" kifejezést venném igénybe, inkább használok Vajda Mihály megoldását, ami némiképp közelebb visz a jelenség lényegéhez.

például beszélünk olyanról, hogy váltoállító készülék [Stellwerk]. Ez egy olyan, minden pályaudvaron használatos berendezés, amiben kapcsolásokat hajtanak végre, és segítségével irányítják a vonatokat különböző vágányokra. Innen kiindulva érhető meg minden heideggeri fogalom. A "kényszerítő keret" a lényeg, az összesség, valamilyen állítás és tevékenység, valamilyen intézkedés és biztosítás. Heidegger meggyőzően kifejtette, hogy itt egy mindent meghatározó gondolkodási módról van szó, és semmiképpen sem csak az ipari gazdaság sajátosságait, mint olyanokat tartja szem előtt. Tézise úgy szól, hogy a filozófia végéhez ér, mert gondolkodásunk a "kényszerítő keret" tökéletes uralma alá kerül.

Heidegger mármost azt kérdezi: honnan jön ez? Mi a kezdete ennek a történetnek? A kezdet mindenesetre nem csak abban rejlik, hogy a modern tudomány mindinkább függővé válik a technika fejlődésétől. A modern tudomány bizonyos értelemben már maga a technika. Ez azt akarja jelenteni, hogy a természetes létezőkhöz való viszonya a konstruktív átalakítás, és ezért az ellenállást áttörni igyekvő támadás. Ennyiben a tudomány mindig agresszív, mikor a létezőkre rákényszeríti objektív ismereteinek a természetre vagy a társadalomra jellemző viszonyait. Hogy ezt egy, társadalmiságunk okán általánosan ismert példán illusztráljuk, nézzük meg a kérdőíveket. A kérdőív egy szembeötlő dokumentum, melynek célja, hogy az emberre kérdéseket kényszerítsen rá, amikre válaszolnia kell. Legyen bár, hogy nem akarunk válaszolni, legyen akár, hogy nem tudunk felelősségteljesen válaszolni – ez akkor is kényszerként jelentkezik⁵. A társadalomtudományoknak

⁵ Watson/Watson-Franke (vö. Anm. 7 in Ges. Werke 2 S. 9) mutatta ki az etológia ebből a szempontból kedvező hatását arra, hogy szkeptikussá

éppúgy szükségük van statisztikáikra, mint ahogyan a természettudományoknak arra, hogy kvantitatív módszereiket a természetre alkalmazzák. Mindkét esetben a módszer uralma határozza meg, mit érdemes kutatni, és egyáltalán mi képes a tudomány tárgyává lenni. Ez azt jelenti, hogy a tudáshoz való hozzáférésnek ellenőrizhetőnek kell lennie. A tudományelmélet még fejleszthet ki ilyen bonyolult fogalmakat a tudomány folyamatáról. Az vitathatatlan, hogy ennyiben még ma is tovább hat a 17. századi nagy áttörés. Ez első lépéseit Galilei és Huygens fizikájában tette meg, és Descartes reflexióiban találta meg alapvető formáit. De tudjuk azt is, hogyan fosztotta meg a világot önnön varázsától a modern tudomány térhódítása nyugaton. A tudományos kutatás ipari felhasználása végül az egész planéta hegemoniájára emelte fel a nyugatot, és egy mindent uraló gazdasági- és közlekedési rendszert tár szemünk elé. De ez egész biztosan nem az első kezdet volt. Beszélhetünk egy még ennél is régebbiről, "a felvilágosodás" úgynevezett első hullámáról, amelyben a tudományok és kutatásaik első alkalommal fedezték fel a világot. Ez az a kezdet, amit Heidegger szem előtt tartott, és amire mindig is gondol, ha a filozófia végéről beszél. Ez a görögök áttörése a *teóriához*. Heidegger provokatív tézise mármost, hogy a tudományos felvilágosodás ezen kezdete egyenesen a metafizika kezdete. Noha a modern tudomány harcban áll a tradicionális metafizikával, de ez valójában azt foglalja magában, hogy maga is a görögök fizikájának és metafizikájának utóhatása. Nem itt rejlik-e a ránk rótt sors valódi kezdete? Heidegger ezzel egy olyan kérdést vetett fel, ami jó ideje foglalkoztatja az újabb kori gondolkodást.

váltunk a kérdőív-módszerrel szemben. Hiszen már a tudomány neve is felszólítást jelez.

Ez egy sajátos, jól ismert eseten illusztrálható. A modern tudomány kezdeteinél, a 17. században kezdtek figyelni a legismeretlenebb görög gondolkodóra, Démokritoszra. Tény, hogy Démokritosz tanítása, az atomelmélet vált a modern kutatás győztes modelljévé. Csakhogy majdnem semmit sem tudunk róla. S éppen ez vezetett oda, hogy - mindenekelőtt a 19. században, amikor a köztudat számára is világossá vált a modern tudomány diadalmenete - Démokritoszt nagy előfutárrá stilizálták fel, akit egy Platón és egy Arisztotelész obskurantizmusa nyomott el. A görög kezdetekhez való viszonyunk ettől fogva lett sajátosan megtört és vitatott. Ez különösen Platónra érvényes. Hiszen Arisztotelész már régóta egy tapasztalásra vak dogmatikusnak számít, és az arisztotelészi gondolkodás hegeli újragondolása sem tudta ismét fölkelteni figyelmünket iránta. Ezzel szemben Platón Kant előtti kantianussá vált, és a matematikai természettudományok ősatyjává stilizálták - hacsak nem éppen fordítva, a görög kutatók sokat ígérő kezdeményezéseinek reakciós szétrombolójaként tekintették. Heidegger mármint ezen vitáknál lényegesen radikálisabban tette fel a görög kezdeteinkre irányuló kérdést. A nyugati történelem mélyen fekvő kontinuitását fedezte fel, ami korábban született meg, s még ma is jelen van. Éppen ez vezetett a vallás, a művészet és a tudomány elkülönüléséhez, és még magán az európai felvilágosodás radikalitásán is tútesz. Hogyan került Európa erre az útra? Egyáltalán mi ez az út? Hogyan kezdődött, és hogyan halad tovább, hogy végezetül útja beteljesedésének programszerű kifejeződését a heideggeri "semmibe vezető ösvényben" [Holzwege] találja meg?

Kétségtelenül azzal függ össze ez a fejlődés, amit a németben fogalomnak [Begriff] neveznek. Azt megmondani, mi egy fogalom, talán éppoly nehéznek tűnik számunkra,

mint Ágostonnak arra válaszolni, mi az idő. Mindannyian tudjuk, s mégsem vagyunk képesek számot adni arról, hogy mi ez. Ha a fogalomról van szó, úgy ez a szó mindig már tükröz valamit. Egy fogalomban valamit egyesítenek, összefognak. A szóban az rejlik, hogy a fogalom megragad [greift], hozzányúl [zugreift] és egyesít [zusammangreift], s így valamit magában foglal [begreift]. A fogalmi gondolkodás tehát egy tevékeny, egybekapcsoló [eingreifendes] és messzire kiterjedő [ausgreifendes] gondolkodás. Heidegger mármost a metafizika történetét a lét eredendő görög tapasztalatának kifejeződéseként értette, és pedig mint gondolkodási tapasztalatuk azon mozgását, melyben a létezőt létében úgy ragadjuk meg, hogy mint felfogottat [Begriffene] rögzítjük, és ennyiben kézben tartjuk. Ennek megformálása a metafizika feladata; a létezőt mint olyat, létezőségében [in seiner Seiendheit] megragadni [zu erfassen], és ez vezet a definíciók, a *horiszmosz* logikájához, amelyben a létezőt fogalmára hozzuk. Ez volt az a nagy feladat, amit a gondolkodás állított maga elé, és ez a szókratikus fordulat nem valamiféle eltévelyedés arról a helyes útról, amit állítólag az antik atomisták jártak. Ez csak az újkori fordulat bekövetkeztével tűnhetett így fel. A görög filozófiának és minden tudásvágyának átalakulása a Róma utáni időkben, majd a keresztény középkorban, és végül az újkor küszöbén a görög tradíció humanista felújításában a tudomány és a tapasztalás egy új fogalmához vezetett. Ez azonban hosszú történet.

Heidegger már 1923-ban "gond az megismert megismerés miatt" [Sorge um die erkannte Erkenntnis] kifejezéssel jelölte az újkor vonulatát. Ezzel az irodalmilag még nem ismert formulával Heidegger azt akarta mondani, hogy az igazság (*veritas*) kérdését elnyomja a bizonyosság

(*certitudo*) iránti gond. Ez úgyszólván a módszer morálja; az ember szívesebben tesz meg kicsi, akár mégoly szerény lépéseket is, ha ezek abszolút ellenőrizhetőek és biztosak. Így áll ez Descartes *Regulae* című írásában. Akár azt is mondhatjuk, hogy a mai angolszász analitika hűbb maradt ehhez a tudományos morálhoz, mint Hegel vagy Heidegger.

Heidegger mármint arra törekedett, hogy ebből a meglátásból kiindulva felmutassa a nyugati történelem sorsszerű egységét - ez szűnt meg a görög metafizikával, a technika és az ipar totális uralma alatt pedig majd bevégződik. Erre a célra irányult páratlanul gazdag imaginatív gondolkodásának egész súlya. Ez a törekvés azonban azt is magában foglalja, hogy vissza kell menni a kijelentéslogika mögé. Ezt nehezen háríthatja el az ember, ha filozófiával foglalkozik, ami az igazság kérdésében harcban áll a vallással és a művészettel. Olyan kérdésekkel van dolga, amelyeket sem megkerülni nem lehet, sem bizonyítható választ találni rájuk. Itt van például a jól ismert, a kozmológiai antinómiákra vonatkozó kérdés a tiszta ész kanti dialektikájából: mi volt kezdetben? A fizikus nem kérdezhetne így. Ha azt kérdeznénk tőle, mi volt a *Big Bang* előtt, csak nevetne. Az ő tudományos önértéséből kiindulva ez a kérdés értelmetlen. Kantnak ebben igaza volt. Mégis valamennyien ezt tesszük. Mi, filozófusok mindannyian tántoríthatatlanok vagyunk abban a kényszerhelyzetben, hogy kérdeznünk kell, ott is, ahol nincs válasz, s még csak a megválaszolás útja sem érzékelhető. Erre gondolok, ha arról beszélek, hogy vissza kell menni a kijelentéslogika mögé. Ez a visszaút a mögé vezet, ami érvényes kijelentésekben formulázható. Magával a logikával, érvényességével és vitathatatlanságával egy ilyen visszalépésnek semmi dolga. De azzal igenis kezdenie kell valamit, hogy imaginatív, kérdésekben manifesztálódó

gondolkodásunk következetes vitájának. monológja nem hallgattatható el. Az ilyen kérdésekben végbemenő visszalépés nem csak olyan kijelentések mögé megy vissza, amiket a mindennapi élet nyelvében használunk. Még a mögé is visszalép, amit nyelvünkben egyáltalán mondhatunk és kérdezhetünk. Állandó feszültségben találjuk magunkat a között, amit mondani akarunk, és a között, amit mégsem vagyunk képesek megfelelően mondani. Ez az a konstitutív nyelvkényszer, ami az emberhez tartozik, ami elébe megy minden eredeti gondolkodónak, s amit a fogalmiság erőfeszítése nem engedhet meg.

A nyelvet nem a filozófia számára teremtették. Ezért a filozófiának abból a nyelvből kell szavakat kölcsönöznie, amelyben élünk, és ilyen szavakat kell feltöltenie sajátos fogalmi értelemmel. Ezek gyakran műszavak, amik egy széleskörű iskolakultúrában sémaszerű szimbólumokká romlanak, s kikopik mögülük mindenféle eleven nyelvi szemlélet. Ez megfelel az emberi jelenvalólét: [Dasein] hajlandóságának a hanyatlásra - erről írt Heidegger a *Lét és időben*. Formulákkal, normafogalmakkal, iskolafogalmakkal és konvenciókkal szolgáljuk ki magunkat, anélkül, hogy eredeti módon gondolkodnánk.

Korunkban a modern tudományok ezzel új feladat elé állítják a gondolkodást. Ezt már, mint olyat a német idealizmus is felismerte, de csak részlegesen tudott vele megbirkózni; én pedig Heideggernél tanultam meg megragadni. Arról van szó, hogy tudatában legyünk annak a fogalmiságnak, amelyben gondolkodunk. Honnan jön ez? Mi van ebben? Mi az akaratlan és tudattalan abban, ha én például "szubjektumot" mondok? A "szubjektum" ugyanaz, mint a "szubsztancia". A "szubjektum" és a "szubsztancia" egyaránt az arisztotelészi kifejezés, a "hypokeimenon"; az alap fordításai. Ez a görög fogalom magából kiindulva

biztosan nem tud mit kezdeni a szubjektum német fogalmával, ami az "ént" jelenti. Mégis egészen magától értetődően mondjuk valakiről (ha csak egy kis lekicsinyléssel is): fatális szubjektum. S filozófusként a transzcendentális szubjektumról is beszélünk (bátortalan nagybecsüléssel), amelyben a megismerés minden objektuma konstituálódik, és ami nem lehet sem az empirikus én, sem egy kollektív szubjektum. - Látható a példán, mennyire elidegenedhetett a filozófia fogalmisága a beszéd eredendő értelmétől. Ez volt a metafizikai fogalmi tradíció destrukciójának feladata, s a fiatal Heidegger határozottan meg is ragadta ezt. Képességeinktől függően megtanultuk tőle újra megtalálni az utat a fogalomtól a szóig, nem azért, hogy feladjuk a fogalmi gondolkodást, hanem visszaadjuk számára megjelenítő erejét. A görögök készítettek elő minket erre a gondolkodásra, s mi ezt követjük; mégpedig kiváltképpen Arisztotelész nyomán járunk, aki *Fizikájának Delta* könyvében alapvető fogalmakat analizált, és jelentésük sokféleségét a nyelvhasználatból építette fel. Tehát arra megy ki a játék, hogyan tehetjük ismét járhatóvá az utat a fogalomtól a szóig, hogy a nyelv ismét kifejezővé válhasson. Egy kétezres éves gondolkodási tradíció terhe alatt ez nem kis feladat. Nehéz biztos határt kimutatni a precízen kidolgozott fogalom és a nyelvben elevenen élő szó között. Mindannyiunk számára ismerős, hogy önkéntelenül olyan, a metafizikából származó fogalomszavakat használunk, amelyek a gondolkodásban gondolat nélkül élnek tovább. Heidegger páratlan nyelvi erőt tudott mozgósítani, hogy a nyelvet ismét megszólaltassa a filozófia számára. Sokan eszméltek föl akkor. Mert ez végül is nagy örökségünk, ami arra várt, hogy valaki végre felvállalja. A német nyelv számára ez mindenekelőtt Eckhardt mester keresztény misztikáját jelenti, a Luther-Bibliát és szájhagyományunk

kifejezőerejét, ami elérhetetlen maradt az iskolai nyelv és a művelt fecsegés számára.

Heidegger esetében mármost az volt az újdonság, hogy nem csak olyan nagy nyelvi erővel rendelkezett, mint a szász cipész, Jacob Böhme, hanem azáltal, hogy a görög kezdetekig ment vissza; áttörte fogalmi nyelvünk egész latin iskolai tradícióját. Így sikerülhetett neki ismét föllismerni a szemléletébresztő szót a fogalomban. Ez a különös adottság kezdetektől fogva jellemezte Heideggert. Nem vitatható azon kényszer-jelenléte, mely egy fogalom kidolgozása során az egyértelmű fogalmi definíció javára visszaszorítja a szó szótörténeti implikációit. Arisztotelész belefutott ebbe a zsákutcába. Mégis egy új, egy új módon megszólaló Arisztotelész volt az, aki Heidegger értelmezésében a retorikáról és az etikáról szóló írásaiban új nyelven beszélt, és aki a metafizikára is új fényt vetett. Így sikerült Heideggernek visszamenni a neoskolasztikus - tomista hagyomány mögé. S végül érthetővé válik, hogy nem poézis és nem a kedély-ébredálmodása, ha az ember olyan nyelvi potenciálokat épít ki, melyek értelmi tartalma nem írható fel a táblára.

A nyelv potenciáljának a gondolkodást kell szolgálnia. Ez azt jelenti: a szó jelentésének analízise által határolódik be egy fogalom. A fogalmi analízis tehát többféle jelentést különböztet meg, amelyek a nyelvben mind eleve vannak, de mindenkor csak a beszéd összefüggésében nyerik el korlátozott meghatározottságukat. Ezt mindig említette is az implicit definíciókról szóló tan. Végül a kijelentésben egy jelentés egy másikkal szemben vezető szerepre kényszerül, és más, implicit jelentések legfeljebb még hozzájátszanak ehhez. Így fest a szavak gondolkodó használata.

A költészetben sincs ez teljesen másképpen. Ott egy szó sokféle jelentése csendül fel, de - a gondolkodáshoz hasonlóan - a szó használata során oly széles körben rögzítik a tulajdonképpeni jelentés irányát, hogy a beszéd értelmének egysége megragadható marad. A nyelvi potencialitás azonban sokkal inkább kibontakozik. Pontosan ez teszi gazdaggá a költői beszédet; azaz sokrétűen árnyalja a szavakkal járó és együtt játékban lévő több jelentés és többjegyűség.

De a filozófia esetében sem hagy fel a nyelv azzal, hogy produktív erejét megpróbálja kijátszani. Így egy többjelentésű kifejezés konvenció által rögzített jelentésének egyértelműsége mellett a háttérben itt is együtt játszanak a szóban rejlő együttes jelentések [Mitbedeutungen]. Ezek segítik beszéd és gondolkodás közben a szavak összeilleszkedését. De el is tudják téríteni őket. Ez elmehelet odáig, hogy a gondolkodást teljesen kivetli megszokott pályájáról. Hegel tudatosan és gyakran alkalmazta azt az eljárást, hogy egy kifejezés spekulatív tartalmát ellentmondásban élezte ki. Heidegger néha még erőszakosabban lépett fel; ezt egyenesen megkövetelte tőlünk is, amikor az "ugrásról" [Sprung] beszélt. A gondolkodást úgyszólván arra az ugrásra kell kényszeríteni, melynek eredményeképpen a szavak és mondatok többi jelentése [Nebensinn] ellentétes értelméig fokozódik fel. A filozófiai beszédösszefüggésben alapvető jelentősége lehet annak, mikor a szokásos kifejezés a kijelentésben egy többjelentésű szó valamelyik jelentése által egészen új értelmet nyer. Így Heidegger a kérdést: "Mit jelent gondolkodni?" nem a "heiβt"⁶ szó konvencionális,

⁶ heißen: neveznek, hívnak vkit; jelent vmit

"bedeuten"⁷ értelmében olvasta, hanem a "heißt" másik jelentésének egy meglepő elhajlásában, amit ő oldott fel a többi közül, s így azt jelenti: "gebieten"⁸. Ezt biztos nem tudja senki utánacsinálni. De Heideggernél megéri utánanézni ilyen irányelveknek. Amin nem azt értem, hogy egyszerűen meg kell ismételni ezt az elvet, hanem követni kell őt: Ez azt jelenti, hogy saját gondolkodási irányt kell felvenni, és ezt tartani. Így ez a provokatív játék a "heißt" szóval egyértelművé teszi: nyelvnek hatalmában áll, hogy gondolkodási lehetőségeket előre jelezen.

Egy másik példa: Heideggernek a technikáról szóló írásában van egy fejtegetés a kauzalitásról és okságról. Ott azt mondja: "Ez valójában indítóok. [Veranlassung]." Fejtegetésének összefüggéseit követve pontosan megértjük, mit is jelent tulajdonképpen az indítóok. Felfedezzük, hogy a szövegben benne rejlik a "hagyás"⁹ mozzanata. Az elkezdődés [Anhebenlassen] mindig magában foglalja a hagyást, engedést [man es läßt] is. Heidegger egy normális német szót úgy tölt fel, hogy ez magából kiindulva, önmagán túl még valami mást is jelent. Azt mondja: a lenni hagyás [hier wird etwas ins Sein gelassen] mozzanata is belejátszik abba, amikor valami kezdetét veszi [wenn es anhebt]. Sőt az autók világából ismert szó, az "indítómotor" [Anlasser] is ebben az értelemben bukkan fel.

Egészen biztosan merényletet követünk el a szövegek ellen, mikor úgy bánunk velük, hogy a jelzett módon foglalatostkodunk a nyelvvel. A szövegnek megvan a maga egységes intenciója. Ném szükségszerű, hogy ez az írás tudatos intenciója legyen, de mindenesetre a címzetté, a megfejtőé, akire a szöveg jelentése irányul. Világos, hogy

⁷ Bedeuten: jelent, jelez.

⁸ Gebieten: követel, rendelkezik, parancsol, uralodik.

⁹ Lassen: enged, hagy, ill. a műveltetés kifejezése.

Heidegger néha egyenesen a feje tetejére állította egy mondat intencióját. A szó hirtelen túlmegy alkalmazásának szokásos lehetőségein, és szükségessé válik valami elfeledettet, már nem gondolat láthatóvá tenni. E cél érdekében Heidegger sokszor az etimológiát mozgósította. Ha itt a tudományos kutatásra támaszkodunk, véleményem szerint persze hogy a gyorsan változó tudományos érvényesség függőségébe kerülünk. Ebben az esetben Heidegger felhívása az etimológia művelésére gyorsan elveszíti meggyőző erejét. Ezzel szemben más esetben Heidegger az etimológia segítségével valami olyat tudatosíthat, ami a nyelvérzékben látenszen még szintén felhangzik [mitspricht], és ezzel megerősíti, illetve megszilárdítja álláspontját. Ilyenkor sikerül a szavakat egy olyan eredendő tapasztalatra visszavezetni, amelyből származnak, és ezt újra hallhatóvá tennie.

Minden esetben közismert, hogy olyan szavakra megy ki a játék, melyek jelentését újra fel lehet ismerni, és beszédbe hozni. Ennek a műveletnek vannak nagy modelljei - mindenekelőtt Arisztotelész. A legismertebb példa a görög, létet jelölő szó, az "*ousia*", ami a latin metafizikában az "*essentia*" fogalmának értelmét kapta. Ez volt az "*ousia*" Cicerótól származó fordítása. De mit jelentett ez a szó minden időkbén a beszélt görögben? A németben jó helyzetben vagyunk, számunkra a nyelv lehetővé teszi ezen összefüggés képzését: az "*ousia*" azt jelenti, hogy birtok¹⁰, mezőgazdasági birtok, ahogyan mi is mondjuk; egy ház vagy egy külön udvar. Egy paraszt azt mondja a birtokáról: "Ez egy szép gazdaság" [Es ist ein schönes Anwesen]. Így mondják ezt a görögök is, egészen mostanáig. Aki ismeri

¹⁰ Lefordíthatatlan kifejezés; az *Anwesen* egyszerre jelent gazdaságot, birtokot, lakóhelyet, illetve jelenlétet, jelentéstartománya tehát nagyjából megegyezik a görög *ousia*-val. (a ford.)

Athént, láthatja. A régi Athén évszázadunk húszas éveinek kezdetén, a görögök bevándorlása után Kisázsziából körülbelül egymillió menekülttel gyarapodott, és kiterjeszkedett vidékre is: De mindannyiuk egy kicsi, saját házikóban telepedett le. Mindegyikőjüknek megvan még a saját birtoka [Anwesen]. Így az, ami mint "ouszia" a létező létét képezi, őrzi az eredeti szemléletet. A jelenlét a jelenlévő [Das Anwesen ist: das Anwesende]... A jelenlét/birtok alkotja a paraszti lakozás [Wohnen] lényegét [Wesen]. A paraszt saját *oikos*zában van, saját műhelyében, tudatában van saját létének, s ez ma is így van. Itt tehát az "ouszia" szó hozzásegít, hogy a filozófiai fogalmi értelem az eredeti szójelentésen érthetőbbé váljék:

Ha az ember az *ouszia*, *parouszia*, *apousia* egész jelentésmezőjével tisztában van, akkor a "kéznéllevőség" [Vorhandenheit] fogalmának heideggeri használatát egyébiránt nem találhatja kielégítőnek. Nincs jobb javaslatom, de a "kéznéllevőség" kifejezésben vagy a pusztá egzisztálás jelentése csendül fel újra, a túlságosan is a tizennyolcadik század iskolafilozófiájának értelmében vett "Existenzia", és ezzel az egész fogalmi világ, ami az újkor kizárólag számítható, méricskélő és mérlegelő tapasztalati tudományainak tartozéka. Ezzel erőszakot követnénk el a görög fogalmon. Vagy pedig az emberi kézre vonatkozó viszony hallható ki belőle túlságosan, ami akkor, ha lefordítják idegen nyelvekre, csaknem megkülönböztethetetlené és egymásba folyóvá teszi a "kéznéllevőt" [Vorhanden] és a "kézhezállót" [Zuhanden]. Egyik sem hordozza a lét mint birtok/jelenlét értelmét. Ez nem a tárgy mérés és számítás által megállapított létét [Existenz] jelenti, de nem is a pusztá cselekvésre vonatkozó "procheiron"-t, ami kézhez áll [zur Hand ist]. Heidegger,

mikor elhatározta magát¹¹ a "kéznéllevőség" [Vorhandenheit] kifejezésre, elhanyagolta a görög metafizika és az újkori természettudomány létmegértése közötti különbséget. Ezzel szemben a "létezőséggel" [Anwesenheit] célba talált, mert ebben a szóban, mint ahogyan még a görög "parousia"-ban is, felcsendül az isteni jelenléte a létben. Ez éppen a gondolkodásban történik meg. Amikor szavakat szólaltatunk meg, ezek nem mindig találóak. Néha elmennek a beszélő tulajdonképpeni intenciója mellett. Heideggertől meg lehet tanulni a nyelvvel való ilyen gondolkodás lehetőségeit, mint ahogyan a veszélyeit is.

Különösen illusztris, ahogyan Heidegger az *aletheiát* "el-nem-rejtettségeként" fordította. Nem csak azért, mert ezzel megőrizte a szóképzés privatív karakterét; ez még nem teszi különlegessé. Egyenesen gyerekes, amikor az emberek mostanában arra mutatnak rá, hogy ezt már máshol talán Heidegger előtt is észrevették, és ezt a szót el-nem-rejtettségek [Unverborgenheit], el-nem-zárultságnak [Entborgenheit] vagy el-nem-titkoltnak [Unverhohlenheit]¹² fordították. Ez természetesen így történt. Amire a görögök képesek voltak, arra mások is. Az eredeti görög szóhasználatához egyébként az el-nem-titkoltság állna a legközelebb. Humboldt így fordította. Valójában a szó szabályszerűen a *verba sentiendi*-vel¹³ kapcsolódik össze. Heidegger makacsul tiltakozott a nyelvi evidenciának a

¹¹ Ez csak a húszas évek közepén, a *Lét és idő* kidolgozása során történt. A szó még hiányzott az 1924/25-ös (20. kötet), marburgi előadásokon.

¹² A három német szó jelentése nagyjából megegyezik, s mindhárom a jelenség ugyanazon megközelítését nyújtja, amire a magyarban bevett klasszikus fordítási gyakorlat az el-nem-rejtettség. Hogy ne kelljen szót ismételni, s hogy fentebbi jellegükön kívül még kiemeljem az adott szó sajátos jelentéstartalmát is, ezért döntöttem a fentebbi megoldások mellett. (a ford.)

¹³ Vö. E. Heitsch in: *Hermes* 97 (1969), 292-96. o. és *PhJ.* 76 (1968), 23-36.o.

verba sentiendi-vel való összefüggése ellen, és folyton hangsúlyozta, hogy az *aletheia* nem elsősorban a mondatban, hanem magában a létben az elsődleges. Ezért fordult Arisztotelészhez, végül is mégsem teljes joggal. De számára annak volt jelentősége, hogy a lét az, ami megmutatkozik vagy elrejtőzik, és nem a létről beszélő szubjektum. Nem az volt a fontos, hogy meg kell őrizni a lét függetlenségét és vonatkozásnélküliségét a szubjektív megismeréstől és beszédétől valami modern "realizmus" stílusában, ami valami senki által nem vitatottat állapít meg. Ellenkezőleg; számára az volt lényeges, hogy a létben magában eredendő tapasztalatként ismerjük fel nem csak a feltárás [Entbergung], hanem az elrejtés [Verbergung] mozzanatát is. Megmutatkozás [Sich-zeigen] és rejtőzködés [Sich-verbergen] feloldhatatlanul összetartoznak (ahogyan a *Lét és időben* a tulajdonképpeniség és a nem-tulajdonképpeniség). Heidegger tehát egy olyan esszenciális kétértelműségbe helyezkedett bele, amit az *aletheia* és a lét fogalmában gondolt el, és ahogyan az 1921/22-es marburgi előadások is mutatják, ezt már egészen korán szem előtt tartotta. Ez végül oda vezetett nála, hogy visszakérdezett a metafizika mögé. Nevetséges lenne, ha Heideggert követve megállapítanánk, hogy a metafizika nem a lét után kérdezett; hiszen a "lét" alatt ő is ugyanazt értette mint a létező létét fogalmára hozó Arisztotelész.

Heidegger visszakérdezése a metafizika mögé inkább a lét és az "aletheia" eredendő megtapasztalásáról szólt, amelynek még meg kellett előznie a metafizika felé történt fordulatot. A korai görög gondolkodókon is ugyanezeket a jegyeket kereste. A preszókratikusokról, Anaximandroszról, Parmenidészről és Hérakleitoszról szóló tanulmányaiban ki kellett volna hallania a hagyományból a lét ezen eredendő tapasztalatát, mint jelenlétet [Anwesen] és mint elmúlást

[Verwesen], mint elidőzést [Weile], és ezzel mint jelenvalóságot [Da], amelyben a lét a gondolkodás számára megmutatkozik. Hiszen ez a tapasztalat valóban hátrahagyta a nyomát az "aletheia" szó képzésén. A szó a "iethe"-ben tartalmazza mindkettőt; elrejtést [Bergung] és feltárást [Verbergung]. Heideggernek mindenesetre végül fel kellett ismernie, hogy fáradhatatlan kutatásai, amelyekkel a preszókratikusokat önmaga bizonyítására vonultatta fel, zátonyra futottak. (Zur Erfahrung des Denkens, S. 34.). Az "aletheiá"-nak egy olyan dimenzióként való tényleges elgondolása, amelyben a lét megtörténik [ereignet sich], és végbemegy, valójában sohasem ragadható meg fogalmilag. Az "esemény" [Ereignis] temporális struktúrája helyett, amit Heidegger a létben és az "aletheiá"-ban keresett, a szövegekben mindig csak a létező jelenét [Gegenwart], jelenvalóságát [Anwesenheit], távollétét [Abwesenheit] találta, s nem a "jelenlétet" [Anwesen]. Ebből egy fontos következmény vonható le. Alapvetően nem ezen korai gondolkodók mondatai és kijelentései azok, amiket Heidegger magára öltött, s amelyek értelmezése révén a lét eseményét fogalmilag meg lehetne határozni. Inkább olyan szemantikai tényállásokról, jelentéskörökről beszélhetünk, melyek a görög alapszavakkal, mint például logosz, physis, "on", "hen", stb. léptek fel, s melyek azzal az ígérettel kecsegtetik a mai gondolkodókat, akik kísérletet tesznek a visszalépésre, hogy általuk bepillantást nyerhetünk a legrégebbi tapasztalásba. A kifejezett fogalmi gondolkodástól ezek még messze vannak. Ez a görög nyelv őstörténete (vagyis inkább csak a sejtés róla), s ez Heidegger tekintete előtt roppant jelentőséggel tárult fel. Heidegger igazi zsenije abban rejlik, ahogyan az ábrázolt értelmezés-kísérleteket - és nem csak ezeket - felmutatta. Nem annyira a szövegek interpretációjában, mint a szavak és

egész szómezők felmérésében, a nyelv ősközetében meghúzódó titkos hajlamok követésében. Gondolkodásának intenzitása tehát abban a kérdésben csúcsonyul ki, hogy ezekben az esetekben vajon a görögök gondolkodásáról vagy költészetéről van szó, vagy valami hasonlóról saját német anyanyelvén.

Talán azt mondhatnánk, hogy Heidegger a szó mélyebb dialektikáját fedezte fel a lét művészi dialektikája mögött, mint Hegel, aki *Logikájában* mindezt avégett artikulálta, hogy visszalépjön a görögök fogalmi nyelvére. Hegelnél azonban ez csak esetleges szerepet játszott, míg Heidegger különösen hegyezte erre a fülét. Az anyanyelvben, mint minden nyelvben a világtapasztalat egésze artikulálódik és sematizálódik, és ez úgy kerül napvilágra, ha az ember feltárja ezen mű finom erezetét, illetve néha egészen felszínre is emeli. Nem mindig. A bányában sem minden tárnának jó a hozama.

Ez döntő marad minden, Heidegger alapvető kérdését jellemző eredetiség és radikalitás mellett. Így, amikor az "aletheia"-t el-nem-rejtettségként gondolta el, túlságosan megterhelte a görög kezdetekről kialakult vízióját, amely kezdeteknek, ahogy egyre inkább elmélyült a görög írásos emlékek kutatásában, egyre homályosabb előidőkbe kellett visszaszorulniuk. Az el-nem-rejtettségben az elrejtettség is felhangzik. Ez számunkra egy másik jelentést is hordoz, aminek valódi tartalmát csak lassan fogjuk fel, azt ugyanis, hogy az el-nem-rejtettségben benne rejlik az elrejtettség megszüntetve-megőrzése [Aufhebung] is - Heidegger ezt akarta feloldani. Ami a gondolkodó odafordulásban és a nyelvben felszínre bukkan, illetve megmutatkozik, megegyezik azzal, ami a szóban elrejtett, és talán még akkor is elrejtett marad, ha valami napvilágra kerül belőle, és el-nem-rejtetté válik. A műalkotás, és

különösen a költészet lényege rajzolódik itt ki. Ez fedésben van Heideggernek a fogalmakra irányuló stratégiájával; a lét megtapasztalását mint az elrejtés és felfedés ellentétét kell elgondolni. Így sikerülhetett az a törekvése, hogy a jelenlétesség léttapasztalatából a nyugat sorsát és a görögöktől az eljövendő napjaink létfelejtéséig húzódo utat tudatosná tegye. Ezzel felvázolta a különböző korokat, az ókort, a középkort, és az újkort, s a nyugat léttörténetként felfogott egységét. Már Arisztotelész-interpretációiban megállapította a provokatív tény - csak ezt sajnos eleresztettük a fülünk mellett -, hogy a létet csak mint a jelenlét jelenlétességét és el-nem-rejtettséget, az időt pedig csak mint a mostok megszámlolt mennyiségét gondolták el. Ez kihívássá lett saját, kereszténységgel vívódo önértése számára is. Élethosszig tartó küszködése Hegel spekulatív idealizmusával szintén ebbe az irányba mutat. Mindenekelőtt nagy kísértést jelenthetett számára, akinek kételyeit a keresztény teológia generálta, hogy elfogadja a vallás és a filozófia dialektikus megbékélésének hegeli gondolatát. Még csábítóbb volt a történelem és a szellem megbékélése Hegelnél, ami jelentős benyomást gyakorolt a katolikus teológia történelmi osztályában kitűnően nevelt Heideggerre. Így az úgynevezett "Duns Scotus"-könyvben valójában egy csaknem programszerű Hegel-hitvallás található. Mindeközben az akadémiai sápadtság, amivel a felbomló neokantianizmus Hegelhez fordult, nem állta meg a helyét tekintete előtt. Kierkegaard (és mögötte Luther) vált meghatározóvá az ifjú istenkereső és minden tökéletlenség radikális kritikusa számára. Erről egy egyértelmű utalás ad számot az összkiadás hatvanegyedik kötetében. A Kierkegaard-idézet, ami alatt a tervezett (és soha be nem fejezett) könyv állt, Heideggert a "fakticitás hermeneutikája" felé vezető úton mutatja. Mivel

ez a könyvtervezet a *Bevezetés Arisztotelészhez* címet viselte, ma már persze kérdésként merül fel, hogy Kierkegaard Heideggerre gyakorolt radikális hatása mennyiben befolyásolta Arisztotelész-interpretációit, illetve hogyan nyomja rá bélyegét a "Philosophos" szövegeire.

Visszatekintve világos, hogy Heidegger ezen konfrontációinak kritikai vonatkoztatási pontja a görögök által meghatározott keresztény teológiai és ontológiai fogalmiságon nyugszik, úgyhogy Arisztotelész és Luther egymás mellé állítását valóban provokációként fogta fel. Így történhetett, hogy inspirátorait, Hegelt, Kierkegaardt, Dilthey-t éppúgy, mint Augustinust és a praktikus filozófia Arisztotelészét ugyanazzal a kritikával illette: nem volt elég gazdag fogalmiságuk ahhoz, hogy lényegi intencióiknak megfeleljenek. Ezért volt Heidegger számára Arisztotelész helyzete különleges. Habár Heidegger interpretációi szerint Arisztotelész hajtotta végre és vezette diadalra a sorsdöntő fordulatot a jelenlét metafizikája felé - amit a fiatal Heidegger gondolkodói küldetésének érzett feloldani -, de ugyanakkor Arisztotelész volt az egyetlen, akiről Heidegger feltételezte, hogy ki tudott fejleszteni egy intencióinak megfelelő fogalmiságot: (Korai hallgatói, akik közé magam is számítottam, ezt az értelmezést csak idő teltével fogták fel.) Az össze többi, általa csodált és őt inspiráló filozófus nem volt erre képes; sem a spekulatív szintézis Hegele, sem az a Kierkegaard, aki megalkotta az "indirekt közlés" kifejezést, amit a fiatal Heidegger a "formális jelzés" formulává alakított át. Így történhetett, hogy végül is legtartósabban a fogalmi iparosságban elég gyenge nagy elődje, Nietzsche varázsa bővölte el, mégpedig éppen nyilvánvaló gyengesége okán..

Akkoriban Marburgban annyira lenyűgözött minket Heidegger, hogy a *Retorika* és a *Nikomakhoszi etika* értelmezése során, és mikor saját tapasztalatait formálta

szavakká, hogy aztán ezekből mutassa fel a konkrét, arisztotelészi intenciókat, olybá tűnt ő számunkra, mint egy új életre kelt Arisztotelész, aki új utakat taposott ki a metafizika számára. Ez Arisztotelész gyökeresen új megközelítése volt, és bizonyosan az egyetlen kínálkozó, ha az ember a metafizikus-idealisztikus tradícióval szemben, és a fiatal Heidegger nyomán az "értelem-történés" fogalmával [Vollzugssinn] valóban komolyan számot vetett. Később Heidegger az "értelem-történés" helyett az *actus exercitus* skolasztikus kifejezést használta, s ezzel a varázsszóval valamennyiünket befolyása alá vont. Nem csak az *actus signatus* adott számunkra, a kijelentés és predikatív struktúrája, hanem az *actus exercitus* is. Fink később, Husserlt másolva, ebből fejlesztette ki az "operatív fogalom" terminust.

Azokban az időkben még mindannyian sokkal naivabbak voltunk, és Heidegger Arisztotelész-értelmezéséről azt hittük, ez az ő saját filozófiája. Nem láttuk, hogy Arisztotelész számára az az ellenséges védőbástya volt, amelybe jelenkorunk keresztény neveltetésű és Kierkegaardtól inspirált gondolkodójaként a saját faktikus élettapasztalatából származó, egészen újszerű kérdéssel tört be. Ő maga sohasem felejtette el Luther heidelbergi ediktumának felszólítását, miszerint keresztényként Arisztotelészre is fel kell esküdni. A Heideggert Arisztotelésszel való azonosításunkat azonban alaptételére gondolva kell érteni: az embernek ellenfelét kell erősítenie. Ő e szerint dolgozott, és ránk is ezt hagyományozta. Ez az eljárása valóban sikerrel járt. Kinyilatkoztatásszerű volt számunkra, mikor felfogtuk, hogy a "*zoon logon echon*"-t nem "*animal rationale*"-ként kell elgondolnunk, hanem mint azt a létet [Wesen], ami nyelvvel bír. Ma már csaknem elgondolhatatlannak tűnik, hogy

akkoriban a skolasztikus tradíció szorítása annyira erős volt, hogy maga a neokantianizmus nem szövegei evidenciájának politikai helyzete révén lett úrrá felette. S azt is láthatjuk, hogy Heidegger egy késői publikációjának címe, az *Útban a nyelvhez*, mennyire korán jelen volt gondolkodásának tendenciáiban.

Milyen következményei voltak mindennek a nyelvre nézve a filozófiai gondolkodásban? Nem abban rejlik-e a szó varázsa és még magáé a fogalomszóé is, hogy nem csak jelként utalnak valami másra, amihez megpróbálunk saját magunk közelebb férkőzni, hanem mindenekelőtt abban, hogy kimondása során mindig inkább elrejtőzik? A jeleknek minden ilyesfajta relációt el kell utasítaniuk. Egyáltalán nem könnyű dolog a jeleket mint jeleket megérteni. A kutyák nem képesek erre. Ők nem oda figyelnek, ahová az ember mutat, hanem inkább a mutatóujj után kapkodnak. Úgyhogy már akkor valamennyien gondolkodók vagyunk, ha csak ilyen jeleket is megértünk. S mennyivel inkább azok vagyunk, ha szavakat értünk meg. Hiszen nem csak arról van szó, hogy egy szót különálló szóként megértsünk, hanem az is döntő, hogyan szólnak a szavak egy dallamos beszédfolyam egészében, ami meggyőző erejét a teljes beszéd artikulációjából nyeri. A szavak mindig egy beszéd összefüggésében adóttak. A beszéd pedig a maga részéről nem csak jelentést hordozó szavak struktúrájának lefutása. Gondoljunk a példamondatok tartalmi ürességére, melyek egy idegen nyelv helyes nyelvtanát szemléltetik. Ezek tudatosan értelmetlenek tartalmilag, hogy ne tárgyi tartalmukra, hanem rájuk, mint szavakra figyeljünk. De ez egyáltalán nem valódi beszéd. A táblára felírt beszéd mint olyan, valójában nem beszéd. A beszéd mindig szól valakihez. Csak akkor beszél "szövegként", ha a benne megszólító hangsúly megérint engem. Van hamis és igazi

hangsúly, meggyőző vagy nem meggyőző, igaz vagy hamis beszéd - s ezeket nem mindig mondja ki vagy írja le, hozza elő vagy állítja elének elrejtettségéből a beszéd, illetve nem is mindig az ilyen ábrázolás teszi ezeket felismerhetetlenné.

Heidegger a "logosz" szó értelmezése során az etimológiát hívta segítségül, ennek eredménye lett a "feltáró összegyűjtés" [legende Lese]¹⁴. Mikor én ezt első alkalommal olvastam, tiltakoztam ellene, és a szó erőltetett értelmezésének tartottam, hogy a "logosz" rejtőző s ugyanakkor feltáruló. De Heidegger provokációjára mégis csak feleszméltem. Csakhamar maga is bevonódik a játékba, aki a szemantikai mező felásásának mentén halad, és innen fordul vissza a jól ismert "logosz" fogalomszóhoz, hiszen hirtelen egy gazdag és rejtett háttér szivárog be gondolkodási és nyelvi érzékébe. El kell ismernem, hogy Heidegger újra élővé tett egy szót, azzal, hogy bevonta a beszédbe. A "logosz" valójában az "összegyűjtő feltárás" [lesende Lege], a "legein": olvasás, összegyűjtés és összerakás, mint ahogyan a szőlőbogyók szüret idején összegyűlnek és egyben el is rejtőznek. Amik így a logoszban az olvasás egységeként összerakódnak, biztosan nem csak mondatot alkotó szavak. Már maga minden szó nagyon sok összetevőből áll - melyek az "eidosz" egységét adják, ahogyan Platon mondhatta, mikor a logosz után tudakozódva az eidoszra kérdezett.

¹⁴ A "logosz" heideggeri, több szálon futó és rétegzett értelmezéséhez ld. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába* (ford.: Vajda Mihály) Bp., IKONKiadó, 1995. 63.o.skk. " Λεγο, λεγειν, latinul legere, ugyanaz a szó, mint a mi "lesen" szavunk: *Ähren lesen* {kalászt szedni}, *Holz lesen* {rözsét szedni}, *Weinlese* {szüret}, *Auslese* {kiválasztás}; "ein Buch lesen" {könyvet olvasni}: a tulajdonképpen értelemben vett "Lesen"-nek csupán egyik alfaja. E tulajdonképpen értelemben vett *lesen* ezt jelenti: egyiket a másikra helyezni, egybe összehozni, röviden: gyűjteni; ezenközben ugyanakkor kiemeljük az egyiket a másikkal szemben." (a ford.)

Különösen Hérakleitosznál mutatkozik meg nagyon meggyőzően; hogy mi minden rejtőzhet egy szóban és egy mondatban. Heidegger számára kétségtelenül ő volt a legérdekesebb az összes korai görög gondolkodó közül. Mondatai mint a rejtélyek; szavai mint a jelek. Todtนาberg feletti kunyhóján; ajtószemöldökként fakéregbe karcolva ez a felirat függött: "A villám irányít mindent", görög betűkkel. S ez a mondat valójában Heidegger alapvető vízióját fogja össze: a jelenlévő csak egy pillanatra jön elő jelenlétébe. A tekintet számára minden világos, mint a nap, hogy aztán éppoly hirtelen ismét a legsötétebb éjszakába süllyedjen. Ebben a pillanatszerűségben, melyben a "jelenlét" villámszerű tekintetként van jelen [da]; sejtette Heidegger a lét görög megtapasztalását. A villám, ami egy csapásra mindent jelenlévővé tesz; csak egy röpké idejű jelenlévőséget engedélyez. Ebben az esetben ez egy kész tétel, ami egy pillanatra láthatóvá teszi az elrejtőzés és feltárulás összetartozását, mint a lét alaptapasztalását. El lehet képzelni, miért szerette annyira Heidegger Hérakleitoszt. Persze, hogyan válhat ez a hirtelen mindent megvilágosító villám tartammá; a szóban való elrejtőzéssé, mindent megvilágító beszéddé? Ez a nagy feladat, de egyszerűs mind a gondolkodás ínsége is. Fent töltöttem egy napot Heideggernél a kunyhóban. Felolvasott nekem egy Nietzsche-munkát, amin akkoriban dolgozott. Kis idő múltán félbeszakította magát, kezével az asztalra csapott, hogy csörömpöltek a teáscsészék, és kétségbeesetten felkiáltott: "de hiszen ez mind kínai!". Így bizony nem viselkedik egy olyan ember, aki homályos és nehéz szeretne lenni. Heideggert nyilvánvalóan valóban gyötörte a kísérlet, hogy megtalálja a szót, ami a metafizika nyelvét meghaladva, rajta túl tudna megszólalni. Hogyan lett a szemlélet egésze abból a vakító világosságból, melyben a villám szétszakította

az éjszakát? Hogyan illeszkednek össze ezek a gondolatok egymást követve, hogy a szavak egy újfajta beszéddé váljanak? Valójában egy alapvető emberi tapasztalat kap itt szót.

Így abban a kitüntetettségben élünk, hogy a "szellemben", *νοῦ παρρησια*, a jelenlévő is jelen van. Minden gondolkodás kifelé irányul, kifelé tervez, és kifelé álmodik, túl röpké jelenvalóletünk határain. Sohasem vagyunk képesek megőrizni - és mégsem tudjuk teljesen elfeledni, hogy csak "időzésről" beszélhetünk, és azt sem tudjuk megérteni, hogy a szellem végtelenségét hogyan határolhatja a végesség, a halál. Heidegger ebből kiindulva egy univerzális ontológiai fordulatra gondolt. Másrészt talált egy egészen egyszerű szót, ami ki tudja fejezni ezt a tapasztalatot: "adódik" [es gibt]. Mi az a valami [es], ami adódik [gibt]? Ki ad itt micsodát? Mindez homályos kontúrokba mosódik el. Noha mindenki tökéletesen érti, mit jelent az, hogy valami adódik: "valami jelen van" [etwas ist da]. Heidegger egyszerűen ismét a nyelvhez fordult, és egy ősrégi tapasztalatot tudatosított, ami mind a görögben, mind a németben is jól ismert; gondoljunk a neutrum költői misztériumára.

Végül tegyük fel a kérdést, hogyan gondolta el a késői Heidegger a halál tapasztalatát. A *Lét és idő* szorongásanalízise ezt plasztikusan ábrázolja. De elgondolható a halál rejtélye az elrejtőzés és feltárulás kettősségéből? Heidegger arról a rejtőzködésről beszél, amelyben a halál elrejtőzik és elzáródik. Ez a halál megtapasztalásának azt a módját mutatja fel, ami talán minden kultúrában így történik, még ott is, ahol valamilyen ősvallás ural mindent. A *Lét és idő* kétségtelenül keresztény tapasztalati bázisról indult ki. De nyugati gondolkodásunk nem az egyetlen lehetséges a halál elgondolására. Képes

volt vajon a késői Heidegger saját keresztény tapasztalati világán túli dolgokat is elgondolni? Talán. A görög kezdeteket mindenesetre igen. Aki nem tartja szem előtt a görög kezdetek Heideggerre gyakorolt hatásának jelentőségét, az valójában nem tudja megérteni a kései Heideggert. Ez nem Heideggeren múlik, hanem azon, amit magunk között "filozófiának" hívunk¹⁵, és amit kultúránk tudásának gyarapodása során felmutatott. Ennek az uralma mindig meghatároz minket, de ugyanakkor kezünkbe kell adnia jövőnket és a gondolkodás lehetőségeit is.

Folyton ezt halljuk: miért mozgat meg minket úgy a görög filozófia; az, hogy ők anélkül járták be a beszélő és válaszoló szó útját, hogy rögtön reflektáltak volna arra, mi az, amit beszélnek, és ki ez a beszélő. A görögöknek nem volt szavuk a "szubjektumra". S nem volt szavuk a "nyelvre" sem. A logosz a kimondott, a megnevezett, az összegyűjtött és a lerögzített. Ez nem a beszélő teljesítményéből válik láthatóvá, hanem sokkal inkább arról a platformról, ahol minden együtt, összegyűlve adódik, és ezek tekintetében összhang van közöttünk. Van Szókratésznek egy klasszikus mondása, ami így hangzik: "nem az én logoszom, amit folyton beszélek". Ez éppúgy érvényes Hérakleitoszra, mint Szókratészre. A Logosz közös. Ezért utasíthatott el Arisztotelész minden olyan teóriát, ami a szavakon egy természetes dologi vonatkozást gondolt el. A jelek, amiket szavaknak hívunk, "κατα συντηκεν", ami azt jelenti, hogy konvenciók. Ez nem valaha valóban megtörtént egyezségeket jelent, de nem is azt, hogy természettől valók lennének. Egy minket folyamatosan összezáró egyetértésről van szó, ami minden nyelvi differenciálódást előzetesen elhelyez ebben vagy abban a szóban, ebben vagy egy másik

¹⁵ Itt a "heißen" ige szerepel, ami a fentebbiek értelmében másfajta fordítást is lehetővé tesz; "amit köztünk a "filozófia" követel" (a ford.).

nyelvben. Ez az a kezdet, ami sohasem vette kezdetét, hanem mindig már van. Ez alapozza meg a feloldhatatlan közelséget gondolkodás és nyelv között, és magának a kezdetnek, vagy a filozófia végének kérdése még megfontolandó marad.

[Deczki Sarolta fordítása]

...
 ...
 ...
 ...

...



Tematikus részletek a Leibniz-Clarke levelezésből¹

(A tér és az idő)

A levelezés, melyből az itt közölt szemelvények származnak, Isaac Newton (1642/3-1726/7) és Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) között zajló szellemi, egzisztenciális párbeszéd második felvonásának „jegyzőkönyve”. A kor két zseniális gondolkodójának első összeütközése 1699 után következett be, amikor egy matematikus a kalkulus kidolgozását Newton nevéhez kötötte, és Leibnizet azzal gyanúsította meg, hogy ugyanezen módszer nagyjából egyidejű kidolgozásánál részben Newtonra támaszkodott. Az 1713-ig tartó prioritásvita – mely a tekintélyes *Royal Society* felügyelete alatt zajlott, végül Newtont ismerte el a módszer szerzőjének, és Leibniz a plágium vétkével bűnösnek bizonyult. 1710-ben megjelent a *Teodícea*, melyben Leibniz kemény kritika alá vette a gravitáció newton-i elméletét. A kritikát Roger Cotes, a *Principia* 1713-as második kiadásában szereplő előszó szerzője válaszolta meg. Leibniz, miután ezúttal már saját filozófiája került a támadás középpontjába, régi barátjához, Caroline wales-i hercegnőhöz fordult, hogy figyelmeztesse azokra a veszélyekre, melyek a természetes vallást fenyegetik az egész angol, de leginkább a newtoni gondolkodás részéről. Caroline Leibniz levelét Samuel Clarke (1675-1729) teológus és filozófus felé továbbította, aki a válaszával kibontakozó levelezésben a newtoni gondolkodást vette védelmébe.²

A levelezésben két gyökeresen különböző tradíció, az angol kísérleti természetfilozófia vagy matematikai filozófia és a karteziánizmus hagyományából kibontakoztatott német racionalista rendszerfilozófia ütközik össze. Az előttünk álló vita egyben az európai szellemtörténet vagy azon utolsó pillanatát jeleníti meg, melyben még lehet természetfilozófiáról beszélni, vagy azon első pillanatot, amikor már megszületett az első kísérleti szaktudomány. Nagyon bonyolult lenne arra a kérdésre válaszolni, Leibniz vagy Newton mozdította-e előre ezt a folyamatot, vagy azt, hogy melyikük mennyit tett hozzá a szaktudományok emancipációjához. Az azonban mindenképp világos, hogy gyökeresen másképp viszonyultak a természet megismeréséhez.³ Ezt a különbséget az itt következő szövegekben alapvetően a tér és az idő felfogás kapcsán vizsgálhatjuk meg, ez a kérdés azonban, mint az nagyon könnyen felismerhető, nem választható el teológiai, metodikai, sőt vallási, erkölcsi kérdésektől sem. Éppen ezért hangsúlyoznám ki, hogy bár a „filozófiai köztudat” a levelezéshez elsősorban a térrel és az idővel kapcsolatos problémák tárgyalását társítja, a levelezés tárgyköre jóval gazdagabb, ahogy ez filozófiatörténeti hatásának sokszínűségében is megmutatkozik.⁴

Részletek Leibniz ötödik leveléből:⁵

Az 5. és a 6. Bekezdéshez

26. Elismerem, ha kettő egymástól tökéletesen megkülönböztethetetlen dolog létezne, az kettő lenne,

azonban ez a feltételezés helytelen és ellentétes az ész nagy alapjával.⁶ A közönséges filozófusok tévedtek, amikor úgy hitték, léteznek *solo numero* vagy csupán abból kifolyólag különböző dolgok, hogy történetesen ketten vannak, és ebből a hibából származik az akörüli zavarodottságuk, amit az *individualitás alapjének* neveznek. A metafizikát általában úgy kezelték, mint pusztán szavak tudományát, mint filozófiai szótárat, anélkül, hogy az a dolgok megvitatásába bocsátkozna. A felszínes filozófia, olyan, mint azoké, akik az atomokat és a vákuumot tanítják [atomists and vacuists], olyan dolgokat talál ki, amiket felsőbb észbeli alapok nem tűrnek meg. Remélem, bizonyításaim megváltoztatják a filozófia megítélését, azon gyenge ellenvetések ellenére, melyeket a szerző fogalmaz meg velem szemben.

27. Az idő vagy a hely részei magukban ideális dolgok, és ezért, mint két elvont egység, tökéletesen hasonlítanak egymásra. De nem így van ez két igazán aktuális konkrét egységgel vagy két reális idővel vagy két kitöltött térrel.

28. Nem azt mondom – amivel a szerző vádol –, hogy a tér két pontja egy és ugyanaz a pont, sem azt, hogy az idő két pillanata egy és ugyanaz a pillanat. De egy ember hiányos tudása miatt képzelheti azt, hogy két különböző pillanat van ott, ahol tulajdonképpen csak egy van, hasonlóképpen – ahogy előző válaszom 17. bekezdésében megjegyeztem – a geometriában gyakran, hogy a tagadás hibás voltát kimutassuk, kettőt feltételezünk ott, ahol valójában csak egy van. Ha bárki azt feltételezné, hogy egy egyenes vonal két pontban metsz egy másikat, azt találná, hogy a két várt pont egybeesik, és egy pontot tesz ki.

29. Megmutattam, hogy a tér semmi más, mint a dolgok létezésének rendje, amit együttlétezővel figyelhetünk

meg, és ezért egy, a végtelen űres térben mozgó véges, anyagi univerzum⁷ kitalációja nem fogadható el. Ez teljes egészében ésszerűtlen és megvalósíthatatlan. Ugyanis azon túl, hogy az anyagi univerzumon kívül nincs valóságos tér, egy ilyen cselekedet célszerűtlen volna, *agendo nihil agere*, olyan cselekvés, amely során semmit sem tesznek. Semmi olyan változás nem történne, amit valaki is megfigyelhetne. Ezek olyan filozófusok képzelődései, akiknek hiányos fogalmaik vannak, s akik a teret abszolút valósággá teszik. Egyszerű matematikusok – akik kizárólag a képzelet szüleményeivel vannak elfoglalva – hajlamosak olyan fogalmakat kitalálni, amelyekre felsőbb észbeli alapok rácsáfolnak.

30. Abszolút értelemben úgy tűnik, Isten képes az anyagi univerzumot kiterjedésében végesnek teremteni, de ennek ellenkezője látszik bölcsessége számára inkább megfelelőnek.

31. Nem fogadom el, hogy minden véges mozgatható. Az ellenfeleim hipotézise szerint a tér egy része – bár véges – mégsem mozgatható. Ami mozgatható, annak képesnek kell lennie helyzetét valami máshoz képest megváltoztatni, és egy új, az elsőtől megkülönböztethető helyzetbe kerülni, máskülönben a változás csak kitaláció. Egy mozgatható végesnek ezért részét kell képeznie egy másik végesnek, hogy megfigyelhető változás léphessen fel.

32. Cartesius azt állítja, az anyag határtalan, és nem hiszem, hogy elégségesen megcáfolták volna. Noha ebben igazat adunk neki, ebből még nem következik, hogy az anyag szükségszerű vagy hogy az örökkévalóságtól fogva létezik, minthogy az anyag e határtalan szétterjedése – jobbnak látván ezt – Isten választásának az eredménye.

A 7. Bekezdéshez

33. Minthogy a tér – ahogy az idő is – magában ideális dolog, a világon kívüli tér képzeletbeli kell legyen, mint azt maguk az iskolafilozófusok is elismerték. A helyzet ugyanez a világban lévő üres térrel is, amit én a korábban felvázolt alapok miatt szintúgy képzeletbelinek tartok.

34. A szerző a magdeburgi Guerike úr⁸ által felfedezett vákuumot hozza fel ellenem, melyet egy tartályban lévő levegő kiszivattyúzásával hoztak létre, és azt képzelem, hogy e tartályban igazából tökéletes vákuum, vagy – legalább is részben – anyag nélküli tér található. Az arisztoteliánusok és a karteziánusok, akik nem ismerik el az igazi vákuumot, azt válaszolták Guerike úr, ahogy a firenzei Torricellius⁹ (aki egy üvegcsőből higany segítségével ürítette ki a levegőt) kísérletére is, hogy a csőben vagy a tartályban egyáltalán nincs vákuum, minthogy az üveg tele van kis pórusokkal, melyeken a fénysugarak, a mágnes effluviája, és más nagyon híg [thin] folyadékok áthatolhatnak. Én az ő véleményükön vagyok, és úgy gondolom, a tartály egy vízben lévő lyukakkal tell dobozhoz hasonlítható, melybe halakat és más durva testeket zártak, s ha kivesszük ezeket, a helyüket víz fogja betölteni. A különbség csak az, hogy bár a víz folyékony és sokkal hajlékonyabb, mint azok a durva testek, mégis olyan nehéz és masszív – ha nem még jobban –, mint azok; míg az anyag, ami a levegő helyére a tartályba jut, sokkal finomabb. A vákuum új rajongói, azt állítják e példára adott válaszukban, hogy nem az anyag durvasága, hanem pusztán mennyisége okozza az ellenállást, és hogy szükségképpen nagyobb vákuum van ott, ahol kisebb az ellenállás. Hozzáteszik, hogy az anyag finomságának semmi köze mindehhez, és hogy a higany részecskéi ugyanolyan finomak és aprók, mint a víz részecskéi, mégis a higany ellenállása körülbelül tízszer nagyobb. Erre azt válaszolom,

nem annyira az anyag mennyisége, mint inkább a hely átadásának nehézsége okozza az ellenállást. Például egy úszó fagerenda kevesebb nehéz anyagot tartalmaz, mint egy ugyanakkora méretű víztömeg, mégis nagyobb ellenállást fejt ki egy csónakra, mint a víz.

35. Ami a higanyt illeti, igaz, hogy körülbelül tizennégyszer annyi nehéz anyagot tartalmaz, mint egy ugyanakkora méretű víztömeg, de nem következik ebből, hogy abszolút értelemben is tizennégyszer annyi anyagot tartalmazna. Épp ellenkezőleg, a víz – ha hozzászámoljuk saját nehéz anyagát, és a nem-nehé [void of heaviness] idegen anyagot, mely áthatol pórusain – ugyanannyi anyagot tartalmaz. Ugyanis mind a higany, mind a víz nehéz anyagból álló tömegek, tele pórusokkal, melyeken rengeteg nem-nehé anyag áramlik keresztül [ami nem okoz érzékelhető ellenállást], olyanok, mint valószínűleg a fénysugarak, és más érzékelhetetlen folyadékok és különösen az, ami a durva testek nehézkedésének [gravity] az oka a középponttól eltávolodva, ahová e testeket irányítja. Mert furcsa elképzelés minden anyagot minden más anyag irányába nehézkedéssel ellátni, mintha minden test tömegeiknek és távolságaiknak megfelelően egyformán vonzana minden más testet, és mindez tulajdonképpen valami vonzás által, melyet nem a testek egymásra gyakorolt okkult behatásaiból vezetünk le; ezzel szemben az érzékelhető testeknek a Föld középpontja felé irányuló nehézkedését valamilyen folyadék mozgásának kell előidézni. És a helyzet ugyanez kell legyen más, mint a bolygóknak a Nap vagy egymás felé irányuló nehézkedése esetében is. [Egy test sohasem mozog természeténél fogva, kivéve ha egy másik megérinti és meglöki, ezek után addig folytatja mozgását, amíg egy másik, ezt megérintő test meg

nem akadályozza ebben. A testekre gyakorolt bármilyen más hatás vagy csodaszerű vagy képzeletbeli.]

A 8. és a 9. Bekezdéshez

36. Azt az ellenvetést tettem, hogy a testek nélkül valami valóságosnak és abszolútnak vett tér, örök, befolyásolhatatlan és Istentől független dolog volna. A szerző e nehézséget azzal igyekszik kikerülni, hogy a teret Isten tulajdonságaként állítja be.¹⁰ Válaszként erre előző levelemben azt hoztam fel, hogy Isten tulajdonsága a megmérhetetlenség [immensity], de a tér – mely a testekkel gyakran összemérhető – és Isten megmérhetetlensége nem ugyanaz a dolog.

37. Továbbá azt az ellenvetést is tettem, hogy ha a tér egy tulajdonság, és a végtelen tér Isten megmérhetetlensége, akkor a véges tér valami végesnek a kiterjedése vagy megmérhetősége. Ezért a tér, amit a test elfoglal, annak a testnek a kiterjedése lesz. S ez képtelenség, minthogy a test változtathatja [éppen elfoglalt]¹¹ terét, de nem hagyhatja el saját kiterjedését.

38. Azt a kérdést is feltettem, hogy ha tulajdonság a tér, milyen dolog tulajdonsága egy lehatárolt üres tér, amelyet egy kiürített tartályban képzelsz az ellenfelem? Nem tűnik ésszerűnek azt mondani, hogy ez az üres tér – legyen kerek vagy szögletes – Isten tulajdonsága. Akkor talán valami immateriális, kiterjedt, képzeletbeli szubsztanciának a tulajdonsága, mely szubsztanciát a szerző képzeletbeli terekbe látszik odaálmodni?

39. Ha a tér a térben lévő szubsztancia tulajdonsága vagy velejárója [property or affection], akkor ugyanaz a tér egyszer egyik, máskor egy másik test, valamikor egy immateriális szubsztancia s néha, amikor onnan minden más

anyagi vagy immateriális szubsztancia hiányzik, talán magának Istennek a velejárója. De furcsa tulajdonság vagy velejáró az, amelyik egyik alanyról a másikra vándorol. Így az alanyok, mint ruhákat, levetik magukról akcidenciájukat, hogy más alanyok vehessék fel ezeket. Most akkor hogyan különböztessük meg az akcidenciákat és a szubsztanciákat?

40. Ha a lehatárolt terek lehatárolt szubsztanciák velejárói, melyek benne vannak, és a végtelen tér Isten tulajdonsága, akkor – ami nagyon furcsán veszi ki magát – Isten tulajdonságának a teremtmények velejáróiból kell összeállnia, ugyanis minden véges teret egybevéve áll össze a végtelen tér.

41. De ha a szerző tagadja, hogy a lehatárolt tér lehatárolt dolgok velejárója, akkor azt állítani sem ésszerű, hogy a végtelen tér egy végtelen dolog velejárója vagy tulajdonsága. Előző levelemben mindezeket a nehézségeket felvettem, de úgy látszik, mintha a szerző nem nagyon igyekezne válaszolni rájuk.

42. Más alapokból kiindulva is megfogalmazhatóak kifogások e furcsa képzelődés ellen, miszerint a tér Isten tulajdonsága. Ha így lenne, a tér Isten lényegéhez tartozna. De a térnek részei vannak, ezért Isten lényegében is részeknek kellene lenni. *Spectatum admissi*.¹²

43. Továbbá, a terek valamikor üresek, máskor telítettek. Így Isten lényegében valamikor üres, máskor teli részek jelennek meg, következésképp lényege örökös változásnak van alávetve. Testek, melyek kitöltik a teret, Isten lényegének részét töltik ki, és összemérhetőek volnának vele, és a vákuum létrehozásának feltételezésével Isten lényegének egy része a tartályba kerülne. Ilyen részekkel bíró Isten nagyon is a sztoikusok Istenére hasonlít, ami az isteni élőlényként felfogott egész univerzumot jelentette.

44. Ha a végtelen tér Isten megmérhetetlensége, akkor a végtelen idő Isten örökkévalósága, és ezért azt kell mondanunk, ami a térben, az Isten megmérhetetlenségében, és következésképp lényegében van; és ami időben az [Isten örökkévalóságában és] lényegében is van. Furcsa megnyilatkozások, melyek világosan megmutatják, hogy a szerző rosszul használja a kifejezéseket.

45. Itt van erre egy újabb példa. Istent megmérhetetlensége jelenlévővé teszi minden térben. Azonban ha Isten a térben van, hogyan mondhatjuk azt, hogy a tér Istenben van, vagy hogy ez Isten tulajdonsága? Gyakran hallottuk, hogy egy tulajdonság az ő alanyában van, de sosem hallottuk, hogy egy alany az ő tulajdonságában volna. Hasonlóképpen Isten minden időben létezik. Hogyan lehet akkor az idő Istenben, és hogyan lehet ez Isten tulajdonsága? Ezek folyamatos *alloglossiák*.¹³

46. Úgy tűnik, a szerző összekeveri a megmérhetetlenséget vagy a dolgok kiterjedését a térrel, mely szerint ezt a kiterjedést mérjük. A végtelen tér nem Isten megmérhetetlensége, a véges tér nem a testek kiterjedése, ahogy az idő sem ezek tartama. A dolgok megtartják kiterjedésüket, de nem mindig tartják meg [éppen elfoglalt] területet. Minden dolognak megvan a maga kiterjedése, tartama, de nincs saját ideje, és nem tartják meg saját [éppen elfoglalt] területet.

47. Az itt következőkben megmutatom, hogyan jutnak el az emberek a tér fogalmának kialakításához. Megállapítják, hogy sok dolog létezik egyszerre, és az együttlétezésnek egy bizonyos rendjét figyelik meg bennük, melynek megfelelően egyik dolognak a másikhöz való viszonya többé-kevésbé egyszerű. Ez a rend a *helyzetük* vagy [egymástól való]¹⁴ távolságuk. Ha az történik, hogy az

együttlétező dolgok közül egy megváltoztatja a viszonyát más dolgok sokaságához képest, melyek maguk közötti viszonyán belül nem áll be semmi változás, és az a másik újonnan jövő dolog a többivel ugyanabba a viszonyba lép, amiben az előző volt, akkor azt mondjuk: ez az előző helyére jött, és ezt a változást, azon test mozgásának nevezzük, amelyikben a változás közvetlen oka van. És bár sok vagy akár az összes együttlétező dolog az irány és a gyorsaság bizonyos ismert szabályai szerint megváltozhat, mégis egy mindig meghatározhatja a helyzetnek azt a viszonyát, amelybe minden együttlétező minden más együttlétezővel léphet, és – amennyiben ez az egy egyáltalán nem, vagy csupán másképp változott meg –, azt a viszonyt is, melyben minden más együttlétező ezen eggyel vagy ezen egy minden mással állhatna. És azt feltételezve vagy gondolva, hogy azon együttlétezők között elégséges számmal van olyan, amely nem szenvedett el semmilyen változást sem, azt mondhatjuk, hogy azok, amelyek ugyanabban a viszonyban állnak az állandó létezőkkel, mint amilyenben mások álltak ezekkel, *ugyanazon a helyen* vannak, amelyiken a másikkak. Azt, ami magába foglalja mindazokat a helyeket, térnek nevezzük. Ez pedig azt mutatja, hogy a hely és következésképp a tér ideájának megalkotásához elégséges e viszonyokat és változásuk szabályait figyelembe venni anélkül, hogy azon dolgokon kívül, melyek helyzetét számításba vesszük, szükség volna bármilyen abszolút realitást elképzelni. Hogy adjunk egy meghatározást, a *hely* az, amiről azt mondjuk, ugyanaz A és B tekintetében, amennyiben B-nek C, E, F, G, stb-vel való együttlétezési viszonya tökéletesen megegyezik azzal az együttlétezési viszonyal, mint amilyenben A volt C, E, F, G, stb-vel, feltéve, hogy a C, E, F, G stb-ben változásnak semmi oka nem volt. Anélkül, hogy további részletekbe

mennénk, azt mondhatjuk, a *hely* az, ami ugyanaz különböző pillanatokban, különböző létező dolgok tekintetében, amennyiben ezek együttlétezési viszonyai azokkal a bizonyos más létezőkkel – melyeket egyik pillanatról a másikra rögzítetteknek feltételezünk – tökéletesen megegyeznek egymással. Az *rögzített létezők* azok, melyek másokkal való együttlétezésének rendjében semmiféle változásnak sem volt oka, vagy – ami ugyanaz – melyekben nem ment végbe mozgás. Végül a *tér* az, ami a helyek összeadódásából áll elő. És itt nem lényegtelen a hely és a helyzet viszonyának különbségét fontolóra venni, mely a helyet kitöltő testben van. Ugyanis A és B helye ugyanaz, míg A viszonya a rögzített testekhez nem pontosan és egyedileg ugyanaz, mint az a viszony, melyet B (ami annak helyére kerül) ugyanazon rögzített testekkel alakít ki; csak ezek a viszonyok egyeznek meg. Két különböző alany, mint A és B – lehetetlen lévén, hogy ugyanaz az egyedi akcidencia legyen két alanyban, vagy hogy egyik alanyról a másikra vándoroljon – nem rendelkezhet pontosan ugyanazzal az egyedi tulajdonsággal. De a szellem nem elégszik meg egy megegyezéssel, azonosságot keres, valamit, ami igazából ugyanaz, és ezt olyasmiként képzei el, ami az alanyokhoz képest külsődleges, és ezt hívjuk *helynek* és *térnek*. De ez kizárólag egy ideális dolog lehet, ami egy bizonyos rendet ölel magába, és amiben a szellem a viszonyokat fogja fel. Hasonlóképpen, ahogy a szellem maga elé képzelhet egy leszármazási ágakból álló rendet, melynek nagysága csakis a nemzedékek számából állna, melyben minden személy megkapná a maga helyét. Ha ehhez hozzáadjuk a *metempsychosis*¹⁵ képzetét, és ugyanazon emberi lelkeket visszük át, a személyek azokon az ágakon helyet cserélhetnek; aki apa vagy nagypapa volt, fiúvá vagy unokává válhat stb. Mégis azok a leszármazási helyek, ágak

terek, bár valós igazságot fejeznének ki, ideális dolgok lennének. Említék egy másik példát, hogy az alanyban lévő akcidenciák nyomán hogyan szokott a szellem az alanyon kívül az akcidenciáknak megfelelő valamit elképzelni. Két vonal, L és M közötti viszonyt vagy arányt háromféleképpen foghatjuk fel: mint a nagyobb L viszonya a kisebb M-hez, mint a kisebb M viszonya a nagyobb L-hez, végül mint valami mindkettőtől elvont, vagyis L és M közötti viszony anélkül, hogy figyelembe vennénk, melyik az előzmény, melyik a következmény, melyik az alany, melyik a tárgy. Ilyennek tekintik az arányokat a zenében. Az első esetben, ahogy figyelembe vehetjük L, a nagyobb, a másodikban M, a kisebb az alanya annak az akcidenciának, melyet a filozófusok viszonyoknak neveznek. De melyikük lesz az alany a harmadik esetben? Nem mondhatjuk, hogy mindkettő, L és M együtt alanya egy ilyen akcidenciának, ugyanis ha így lenne, akkor egy akcidencia két alanyban volna, egyik lábával az egyikben, másikkal a másikban állna, mely azonban ellentétes az akcidenciák fogalmával. Ezért azt kell mondanunk, hogy ez a viszony ebben a harmadik esetben, mégis az alanyokon kívül van, azonban sem szubsztancia sem akcidencia nem lévén, pusztán ideális dolog kell legyen, mely figyelembevételével mégiscsak hasznos. Végezetül: itt egészen hasonlóan jártam el, mint Euklidész, aki nem tudta kellően megértetni olvasóival, mi a *viszony* a géométerek által használt abszolút értelemben, ezért meghatározta, mit jelentenek *ugyanazon viszonyok*. Hasonlóképpen, hogy megmagyarázzam, mi a *hely*, megelégedtem annak meghatározásával, mit jelent *ugyanazon hely*. Végül megjegyzem, hogy a mozgatható testek nyomai, melyeket azokon a mozdulatlanokon hagynak, melyeken elmozdulnak, lehetőséget adott az embereknek, hogy képzeletükben olyan ideát alakítsanak ki, mintha valamilyen nyom továbbra is ott

maradna, még ha semmi mozdulatlan sem volt. De ez pusztán egy ideális dolog, és azt sejteti, mintha bármilyen mozdulatlan dolog volna ott, ahová a nyom esik. Ezen analógia miatt képzelnek el emberek helyeket, nyomokat, tereket, holott ezek a dolgok pusztán viszonyok igazságából és egyáltalán nem valamiféle abszolút valóságból állnak.

48. Végezetül. Ha a testek nélküli tér – melyet a szerző képzelt – nem teljesen üres, akkor mi tölti ki? Talán kiterjedt szellemek vagy immateriális szubsztanciák töltik ki, melyek képesek kiterjeszkedni és összehúzódní, melyek benne mozognak, és zavartalanul hatolnak át egymáson, ahogy két árnyék a fal felületén? Úgy tűnik, Dr. Henry More – egyébként egy tudós és jó szándékú férfi – és mások szokatlan képzelődései keltek új életre, akik azt gondolták, hogy azok a szellemek, amikor csak akarják, képesek magukat áthatolhatatlanná tenni. Sőt néhányan azt képelték, az ember az ártatlanság állapotában az áthatolhatóság ajándékát is megkapta, és csak amikor bűnbe esett, akkor vált szilárddá, át nem látszóvá és áthatolhatatlanná. Nem rombolja szét a dolgokról alkotott fogalmainkat az, hogy Istennek részeket tulajdonítunk, és a szellemeket kiterjedéssel ruházzuk fel? Az elégséges alap szükségességének alapelve egymagában elűzi a képzelődésnek mindezen kísérteteit. Az emberek könnyen a képzelődés hibájába esnek, mert nem használják helyesen e nagy alapelvet.

A 10. Bekezdéshez

49. Nem mondhatjuk azt, hogy [egy bizonyos] tartam örökkévaló, de [azt mondhatjuk], hogy azok a dolgok, amelyek [szakadatlanul új tartammal gyarapodva] mindig folytatódnak, örökkévalóak. Bármilyen, ami időből és

tartamból áll [egymásra következő lévén] folyamatosan elvész; akkor hogyan létezhet egy dolog örökké, mely – helyesen szólva – soha sem létezik. Hogyan létezhet ugyanis egy dolog, melynek egyetlen része sem létezik soha? Az időből soha nem létezik semmi más, csak a pillanatok, és egy pillanat maga nem része az időnek. Aki megfontolja ezeket a megállapításokat, könnyen belátja, hogy az idő csak egy ideális dolog lehet. Az idő és a tér közötti analógia könnyen világossá teszi, hogy az egyik csakúgy, mint a másik, pusztán ideális. [De ha azalatt, hogy a dolog tartama örök, csak azt értik, hogy a dolog örökké tart, akkor nincs ellene semmi kifogásom.]

50. Ha a tér és az idő valóságossága Isten megmérhetetlensége és örökkévalósága számára szükségszerű, ha Istennek a térben kell lennie, ha a térben létezés Isten tulajdonsága, akkor bizonyos mértékig függ az időtől és a tértől, és szüksége van rájuk. Ugyanis azt a kibúvót, hogy a tér és az idő Isten[ben vannak, mint ahogy ezek a] tulajdonságai, már kivédtem. [Kitarthatna bárki is azon álláspont mellett, miszerint a testek az isteni lényeg részeiben mozognak?]

A 11. és a 12. Bekezdéshez

51. Azt az ellenvetést tettem, hogy a tér nem lehet Istenben, mert részei vannak. Erre a szerző a szavak általánosan elfogadott értelmétől elrugaskodva egy másik kibúvót keres azt állítván, hogy a térnek nincsenek részei, mert a részei nem választhatóak, és osztással nem távolíthatóak el egymástól. De elégséges az, hogy a térnek részei vannak, akár elválaszthatóak egymástól, akár nem, és ezek kijelölhetőek vagy a benne lévő testek, vagy

vonalak és felületek által, melyeket megrajzolhatunk, vagy leírhatunk benne.

A 13. Bekezdéshez

52. Annak bizonyítására, hogy a testek nélküli tér abszolút valóság, a szerző azt az ellenvetést tette, hogy a véges, anyagi univerzum mozoghat a térben. Azt válaszoltam, nem tűnik ésszerűnek az anyagi univerzumot végesnek venni, de ha végesnek is vesszük, mégsem ésszerű, hogy részei maguk közötti helyváltoztatásán túl másfajta mozgása legyen, ugyanis egy ilyen mozgás nem hozna semmi megfigyelhető változást, és célszerűtlen volna. Egy más dolog az, ha részei maguk között változtatják helyzetüket, ugyanis ekkor van mozgás a térben, de ez csak a megváltozott viszonyok rendjében áll. A szerző ezúttal azt válaszolta, hogy a mozgás valóságossága nem azon múlik, hogy megfigyelték-e, továbbá hogy egy hajó mozoghat, még ha a hajóban lévő ember nem is észleli azt. Azt válaszolom, a mozgás csakugyan nem azon múlik, hogy megfigyelték-e, hanem azon, hogy lehetséges-e megfigyelni. Nincs mozgás, ha nincs megfigyelhető változás. És ha nincs megfigyelhető változás, akkor egyáltalán semmi változás sincs. Az ezzel ellentétes véleményt a valóságos, abszolút tér feltételezésére építik, melyet meggyőzően megcáfoltam a dolgok számára megkívánt elégséges alap szükségességének elvével.

53. Sem a *Természet Matematikai Alapelveinek* Nyolcadik Definíciójában, sem a Tanulmányban nem találtam semmi olyasmit, ami bizonyítaná vagy bizonyíthatná a tér létezését magában. Bár elismerem, hogy van különbség egy test abszolút, igaz mozgása, és ennek egy másik testhez viszonyított helyzetének pusztán relatív megváltozása

között. Mert ha a változás közvetlen oka a testben van, akkor az a test igazából mozgásban van, de ennél fogva más testek hozzá viszonyított helyzete is – bár a változás oka nem bennük van – megváltozik. Igaz, hogy – pontosan szólva – egyetlen test sincs tökéletes és teljes nyugalomban, hanem a nyugalom egy fogalmát – azáltal, hogy a dolgot matematikailag gondoljuk el – mi alkotjuk meg. Így nem hagytam semmit sem megválaszolatlanul abból, amit a tér abszolút valóságossága mellett hoztak fel. Ennek hamisságát egy olyan alapvető – az ész és a tapasztalat számára az egyik legbizonyosabb – elvvel igazoltam, mely alól semmilyen kivétel sincs. Végül mindabból, amit mondtam, bárki beláthatja, hogy nem kell sem egy mozgatható univerzumot, sem akármilyen az anyagi univerzumon kívül lévő helyet elismernem.

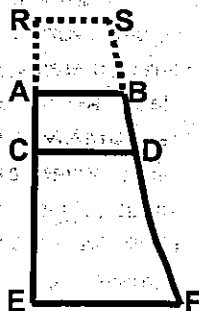
A 14. Bekezdéshez

54. Nincs tudomásom olyan ellenvetésről, melyet – úgy gondolom – ne válaszoltam volna meg. Arra, ami azt az ellenvetést illeti, miszerint a tér és az idő mennyiségek, vagy inkább mennyiségekkel felruházott dolgok, és miszerint a helyzet és a rend nem az, azt válaszolom, hogy a rendnek is megvan a mennyisége: valami megelőző és valami rákövetkező, távolság vagy intervallum található benne. A relatív dolgoknak, ahogy az abszolútaknak is, megvan a maguk mennyisége. A matematikában például a viszonyoknak vagy arányoknak is megvan a mennyiségük, melyek logaritmusokkal mérhetőek, és mégis relációk. És ezért, bár az idő és a tér relációkból áll, mégis megvan a mennyiségük.

A 15. Bekezdéshez

55. Annál a kérdésnél, hogy Isten a világot korábban is teremthette-e volna, szükséges egymást jól megérteni. Ha azt mondaná valaki, miután bebizonyítottam, hogy a dolgok nélküli idő nem más, mint pusztán ideális lehetőség; hogy ugyanezt, a már aktuálisan megteremtett világot – bármi más változás nélkül – korábban is teremthették volna, nyilvánvalóan semmi értelmet sem állítana. Ugyanis nem volna semmi olyan különbség vagy ismertető jegy, amiből lehetséges volna tudnunk, hogy ezt a világot korábban teremtették. Ezért – ahogy korábban is mondtam – kimérikus az a feltételezés, miszerint Isten ugyanezt a világot korábban teremtette. Ezzel az időt abszolút, Istentől független dologgá teszik, míg az idő csak a teremtményekkel együtt létezik, és csakis változásaik rendjén és mennyiségén keresztül fogható fel.

56. Azonban abszolút értelemben mégiscsak elképzelhetjük, hogy az univerzum korábban kezdődött, mint valójában. Jelölje az AF alakzat a mi univerzumunkat – vagy akármelyik másikat –, és az AB ordináta az első, a CD és az EF ordináta a következő állapotait; tehát elképzelhetjük, hogy ez a világ korábban kezdődött, ha SRABS hozzáadásával meghosszabbítjuk visszafelé az alakzatot. Mert ha a dolgokat meghosszabbítjuk, az idő is hosszabb lesz. De hogy egy ilyen megnagyobbítás ésszerű és megfelelő volna-e Isten bölcsessége számára, ez egy másik kérdés, melyre nemmel felelünk; különben Isten maga megnagyobbította volna meg így. Ez olyan volna, mint



*Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.*¹⁶

A helyzet ugyanez az univerzum elpusztításával kapcsolatban is. Ahogy elképzelhetjük, hogy valamit hozzáadunk a kezdetéhez, úgy azt is elképzelhetjük, hogy elveszünk valamit a végéből. De így megrövidíteni szintén ésszerűtlen volna.

57. Így látható, hogyan kell értenünk azt, hogy Isten abban az időben teremtette a dolgokat, amelyekben neki tetszet, ugyanis ez azoktól a dolgoktól függ, melyekről elhatározta, hogy megteremti őket. De ha egyszer viszonyaikkal együtt határozott a dolgokról, nem marad választása az időt és a helyet illetően, melyek maguk semmi valóssal sem bírnak, s melyek nem tartalmaznak semmi olyat, ami kitüntethetné valamelyiküket, vagy ami [alapján az egyik a másiktól]¹⁷ megkülönböztethető volna.

58. Ezért nem mondhatjuk azt – ahogy a szerző itt teszi –, hogy Isten bölcsességének jó alapja lehet a világot ebben vagy abban a különös időben teremteni; ez a különös idő a dolgok nélkül lehetetlen kitaláció, és nem lehet jó alapot találni a választáshoz ott, ahol minden dolog megkülönböztethetetlen.

59. Amikor *erről a világról* beszélek, akkor ez alatt a dolgok kezdete óta együttlévő anyagi és immateriális teremtmények egész univerzumát értem. De ha valaki ez alatt csak az anyagi világ kezdetét érti, és immateriális teremtményeket feltételez előtte, akkor némileg több alapja van a feltételezéséhez. Így ugyanis az idő, melyet a már létező dolgok jeleznek, nem volna közömbös többé, és lehetőség nyílna a választás számára. Valójában ezzel azonban csak kitérnének a nehézség elől. Mert azt feltételezvé, hogy az immateriális és az anyagi

teremtményekből együttálló egész univerzumnak kezdete van, nem marad többé választás az időt illetően, amelyhez Isten a kezdetet kapcsolhatná.

60. Ezért nem mondhatjuk – ahogy a szerző teszi itt –, hogy Isten abban a különös térben, abban a különös időben teremtette a dolgokat, amelyekben neki tetszett. Mert az összes idő és az összes tér közül – magukban tökéletesen egyneműek és egymástól megkülönböztethetetlenek lévén – egyik sem tetszhet jobban a másiknál.

61. Nem fogom hosszasan fejtegetni a máshol már hangoztatott véleményemet; miszerint nincsenek anyagtól teljesen mentes szubsztanciák. A régiekhez hasonlóan és az ésszel összhangban úgy tartom, hogy az anyagoknak vagy intelligenciáknak valamint a durva testektől különálló lelkeknek is mindig van finom testük, bár ők maguk testetlenek. A közönséges filozófia könnyen elfogad mindenféle kitalációt – az enyém azonban sokkal szigorúbb.

62. Nem azt mondom, hogy az anyag és a tér ugyanaz a dolog, csupán azt, hogy nincs tér ott, ahol nincs anyag, és hogy a tér magában nem abszolút valóság. A tér és az anyag különbözik, ahogy az idő és a mozgás is. Azonban bármennyire is különböznek ezek a dolgok, mégsem választhatóak el egymástól.

63. Mégsem következik, hogy az anyag örökkévaló és szükségszerű, hacsak nem feltételezzük a teret örökkévalónak és szükségszerűnek – [ami]¹⁸ egy minden tekintetben alaptalan feltételezés.

[...]

A 29. Bekezdéshez

79. A tér nem minden dolog helye, legalábbis Istené nem. Máskülönben egy Istennel együtt örökkévaló és tőle független dologgal állnánk szemben, sőt amennyiben helyre van szüksége, ő maga is ettől függene.

80. Az sem világos, hogyan mondhatják azt, hogy a tér az ideák helye, hiszen az ideák az értelemben vannak.

81. Azt mondani is nagyon furcsa, hogy az ember lelke azon képmások lelke, melyeket észlel. Az értelemben lévő képmások a szellemben vannak, de ha a szellem a képmások lelke volna, akkor külsődlegesek volnának hozzá képest. És ha a szerző testi képmásokra gondol, hogyan lesz így az ember szelleme azon képmások lelke, mely képmások csak a lélekhez tartozó testben lévő múltó benyomások.

82. Ha Isten a szenzórium¹⁹ segítségével észleli a világban zajló eseményeket, akkor - úgy tűnik - a dolgok hatást gyakorolnak rá, és azzá lesz, amit mi a világ lelkének nevezünk. A szerző azzal vádol, hogy csak ismételvegtem ellenvetéseimet anélkül, hogy figyelembe venném válaszáat; de nem vettem észre, hogy megválaszolta volna e nehézséget. Jobban tennék, ha elfelejtenék e kitalált szenzoriumot.

[...]

A 41. Bekezdéshez

104. Nem azt mondom, hogy a tér az a rend vagy helyzet, mely a dolgokat alkalmassá teszi, hogy helyzetet vegyenek fel [being situated]; ez ugyanis értelmetlenség volna. Csak figyelembe kell venni saját szavaimat, és hozzáadni azt, amit fent (47. Pont) elmondtam, hogy megmutassam, miképp formálja meg magának a szellem a tér ideáját, miközben nincs szükség semmi valóságos és

abszolút, az ideának megfelelő létezőre, ami a szellemtől és az összes viszonytól elkülönülten állna. Így nem azt mondom, hogy a tér rend vagy helyzet, hanem hogy a helyzetek rendje, vagy (egy rend), melynek megfelelően a helyzetek elrendeződnek, és hogy az elvont tér azoknak a lehetségesként felfogott helyzeteknek a rendje. A tér ezért valami [pusztán]²⁰ ideális. Úgy tűnik azonban, a szerző nem akar megérteni. Azt az ellenvetést pedig, miszerint a rendnek nem lehet mennyisége, már megválasoltam ebben a levélben (54. Pont).

105. A szerző azt az ellenvetést teszi itt, hogy az idő nem lehet egymásra következő dolgok rendje, mert az idő mennyisége lehet kisebb vagy nagyobb úgy, hogy az egymásra következők rendje változatlan marad. Azt válaszolom, ez nem így van. Ugyanis ha az idő nagyobb, több, és ha kisebb, kevesebb egymásra következő és hasonló állapotok ékelődnek közbe, tekintettel arra, hogy – ha lehet így mondani – az időben sincs inkább vákuum, sűrűsödés vagy áthatolás, mint a térben.

106. Igaz, hogy Isten megmérhetetlensége és örökkévalósága akkor is létezne, ha nem volnának teremtmények, azonban ezek az attribútumok sem időtől, sem helytől nem függenének. Ha nem volnának teremtmények, nem létezne sem idő, sem hely, és következésképp semmilyen aktuális tér sem. Isten megmérhetetlensége független a tértől, ahogy örökkévalósága is független az időtől. Ezek az attribútumok [a dolgok e két rendje tekintetében] csak azt fejezik ki, hogy Isten jelen volna és együttlétezne azokkal a dolgokkal, melyek létezhetnének. És éppen ezért nem fogadom el, amit itt kifejtettek, hogy ha Isten egymagában létezne, idő és tér ugyanúgy volna, ahogy most; ellenben véleményem szerint ezek csak Isten ideáiban léteznének merő lehetőségként.

Isten megmérhetetlensége és örökkévalósága nem csak a nagyságot, hanem a dolgok természetét tekintve is sokkal transzcendensebb²¹ dolgok, mint a teremtmények tartama és kiterjedése. Ezek az isteni attribútumok nem vonják maguk után az olyan, Istenhez képest külsődleges dolgok feltételezését, mint az aktuális hely és idő. Ezeket az igazságokat hittudósok és filozófusok elégségesen elismerték.

Részletek Clarke ötödik válaszából:²²

26-32. Ezek a bekezdések úgy tűnik, számos ellentmondást tartalmaznak. Elismeri (26. §), hogy két pontosan egyforma dolog valóságosan kettő volna, s mégis azt állítja, híján volnának az *individualitás princípiumának*, és a 4. Levél 6. Bekezdésében határozottan megerősíti, hogy ezek ugyanazok a dolgok volnának két különböző névvel ellátva. Egy (26. §) feltételezést lehetségesnek tart, azonban nekem mégsem szabad e feltételezéssel élnem. Az (27. §) idő és a tér részeit magukban pontosan egyformának, azonban, ha testek léteznek bennük, már nem egyformának ismeri el őket. A tér különböző együttlétező részeit, és az idő különböző egymásra következő részeit egy egyenes vonalhoz hasonlítja (28. §), mely egy másik egyenes vonalat két pontban metsz, mely azonban [mint kiderül] csak egyetlenegy pont. Azt állítja, hogy (29. §) a tér nem más, mint együttlétező dolgok rendje, mégis (30. §) bevallja, hogy az anyagi univerzum esetlegesen véges lehet, s ez esetben szükségszerűen kell egy üres világon kívüli térnek lennie. Elismeri (30, 8, 73. §), hogy Isten képes lett volna az anyagi univerzumot végessé tenni, és mégis azt a feltételezést, miszerint esetlegesen véges lehet, nem csak ésszerűtlen és célszerűtlen feltételezésnek, hanem (29. §)

megvalósíthatatlan képzelődésnek is nevezi, és megállapítja, hogy nincs semmi lehetséges alap, ami korlátozhatná az anyag mennyiségét.^a Megállapítja, hogy az anyagi univerzum mozgása semmilyen változást nem hozna (29. §), de mégsem adott semmilyen választ sem az általam felhozott évrre, miszerint az egész mozgásának hirtelen növekedése vagy megállása érezhető lökést adna minden részének, és nyilvánvaló, hogy az egésznek egy körkörös mozgása minden részében *vis centrifugát* ébresztene. Az érveket, miszerint az anyagi világ mozgatható kell legyen, amennyiben az egésze véges, (31. §) tagadja, mert a tér részei mozdulatlanok, melynek egésze végtelen és szükségszerűen létezik. Azt állítja, a mozgás szükségszerűen magába foglalja egy test más testekhez viszonyított helyzetének relatív megváltozását, de mégsem mutat fel semmit, hogy elkerülje ezt az abszurd konzekvenciát, miszerint akkor egy test mozgathatósága más testek létezésétől függ, és miszerint bármely egyes, egyedül létező test képtelen mozgásba jönni, vagy miszerint egy körkörös mozgást végző test – tegyük fel, a Nap – részelt, amennyiben minden külső anyag megsemmisülne körülöttük, elveszítenék körkörös mozgásukból származó *vis centrifugát*. Végül azt állítja, hogy az (32. §) anyag végtelensége Isten akaratának eredménye, mégis Cartesius elképzelését (uo.), mint vitathatatlant, jóváhagyja, mely megalapozásáról mindenki tudja, hogy nem más, mint az a feltételezés, miszerint az anyag a dolgok természetéből szükségszerűen végtelen, s ellentmondás végesnek feltételezni – saját szavaival: *puto implicare*

^a Negyedik Levél, 21. §.

contradictionem, ut mundus sit finitus.^a Mely ha igaz, akkor eszerint Istennek sohasem állt hatalmában meghatározni az anyag mennyiségét, következésképp nem teremtette, és nem képes megsemmisíteni azt.

És valójában folyamatos inkonzisztencia vonul végig azon keresztül, amit e tudós szerző az anyagról és a térről ír. Néha ugyanis úgy érvel a vákuum – vagy az anyag nélküli tér – ellen, mintha az (29, 33-5, 62-3. §) a dolgok természetéből kifolyólag – tér és anyag elválaszthatatlan (62. §) lévén – teljesen lehetetlen volna, gyakran mégis az univerzumban lévő anyag mennyiségét Isten akaratától teszi függővé (30, 32, 73. §).

33-35. Az ellenállás bizonyos terekben előforduló hiányból az anyag plénuma ellen megfogalmazott érvekre e tudós szerző azt felelte, hogy ezek a terek nem (35. §) gravitáló anyaggal telítettek. De ezt az érvet nem a gravitációra, hanem az ellenállásra építettem, melynek, függetlenül attól, hogy az anyag gravitál-e vagy sem, arányosnak kell lennie az anyag mennyiségével.^b

E választ megelőzendő, azt hozza fel, hogy (34. §) az ellenállás nem annyira az anyag mennyiségéből, mint inkább a hely átadásának nehézségéből származik. De ennek a megállapításnak semmi köze a szóban forgó kérdéshez, ez ugyanis kizárólag azokra a folyékony testekre vonatkozott, melyek csak kicsit vagy egyáltalán nem szívósak [have little or no tenacity], mint a víz vagy a higany, melyek részei számára abban, hogy helyet adjanak át, semmi más nem okoz nehézséget, mint az az anyagmennyiség, melyet tartalmaznak. Az úszó fadarab

^a Epist. 69, Partis primae. [Levél Henry More-hoz, 1649. április 15-én, Clersélier, I, 69, Adam & Tannery, V, 345. o., azaz: „Úgy gondolom, ellentmondást eredményez az, hogy a világnak végesnek kellene lennie.”]

^b Különben, mi teszi a Föld testét – akár gravitációjának irányával megegyezően – nehezebben mozdíthatóvá, mint a legkisebb golyót?

(uo.) példája, mely fadarab kevesebb nehéz anyagot tartalmaz, mint egy ugyanakkora méretű víztömeg, és ami mégis nagyobb ellenállást fejt ki, meglepően afilozofikus, ugyanis egy ugyanakkora méretű, edénybe zárt vagy jéggé fagyott és úszó víztömeg – az ellenállás ezúttal az egész víztömegeből adódóan – nagyobb ellenállást fejt ki, mint egy úszó fa, ha azonban a víz folyékony állapotában szabadon elterülhet [is loose and at liberty], akkor az ellenállást nem az ugyanakkora méretű víztömeg egésze, hanem csak annak egy rész fejt ki, és így egyáltalán nem meglepő, ha a fáénál kisebb ellenállást látszik kifejteni.

36-48. Ezek a bekezdések – úgy tűnik – nem tartalmaznak komoly érveket, csupán csak rossz színben festik meg Isten megmérhetetlenségének és mindenhol való jelenlétének elképzelését; Isten nem pusztán *intelligentia supramundana*, (semota a nostris rebus sejunctaque longe) *nincs távol egyikünkötől sem, mert benne élünk, mozgunk, létezőnk mi^a* (és az összes dolog).

A tér, melyet egy test elfoglal, nem a (36-7. §) test kiterjedése, de a kiterjedt test abban a térben létezik.

A valóságban nincs olyan dolog, mint (38. §) a korlátok közé szorított tér, hanem képzeletünkben csak mi rögzítjük figyelmünket arra a részre vagy mennyiségre, amelyekre nekünk tetszik, mely maga mindig és szükségszerűen korlátlan.

A tér nem (39. §) egyik vagy másik test, vagy bármilyen véges létező velejárói, s nem is vándorol alanyról alanyra, hanem változatlanul mindig egy és ugyanannak az *immensum*-nak a megmérhetetlensége.

^a ApCsel XVII. 27, 28.

Véges terek egyáltalán nem (40. §) véges szubsztanciák velejárói, hanem a végtelen térnek pusztán azon részei, melyekben véges szubsztanciák léteznek.

Ha az anyag végtelen volna, a végtelen tér így sem volna inkább (41. §) ennek a végtelen testnek a velejárója, mint ahogy a véges terek véges testeké, hanem ez esetben a végtelen anyag – ahogy valójában a véges testek – a végtelen térben volna.

A megmérhetetlenség, ahogy az örökkévalóság (42. §) lényegileg Istenhez tartozik. A megmérhetetlenség részei^a – teljesen különbözőek lévén a romlékonyság alapjául szolgáló testi, részekre bontható, elválasztható, osztható, mozgatható részekről – nem akadályozzák inkább a megmérhetetlenséget, hogy lényegileg egy legyen, mint a tartam részei akadályozzák a tartamot, hogy lényegileg egy legyen.

Maga Isten azon dolgok változatosságán és változékonyságán keresztül, melyek benne élnek, mozognak és léteznek, egyáltalán nem szenved el (43. §) semmiféle változást.

Ez a (44. §) furcsa tanítás Szt. Pál^b egyértelmű megnyilatkozása, mint ahogy a természet és az ész tisztán hallható hangja is.

Isten nem térben és időben létezik (45. §), hanem létezése²³ hozza létre a teret és időt. És ha a közönséges beszéd mintájára azt mondjuk, ő minden térben és minden időben létezik, ezek a szavak csak azt jelentik, hogy ő mindenhol jelenlévő és örök, vagyis, hogy a korlátlan tér és idő létezésének szükségszerű következményei, és nem azt,

^a Lásd fenn Harmadik Válaszom 3. és Negyedik Válaszom 11. §-át. [24. jegyzet]

^b ApCsel XVII. 27, 28.

hogy a tér és az idő tőle különböző létezők, amelyekBEN léteznek.

(46. §) Hogy a véges tér miért^a nem a testek kiterjedése, már megmutattam fent, a 40. Bekezdéshez írottakban. És a következő két bekezdést (47. és 48. Bekezdés) is csak azzal kell összevetni, amit az eddigiekben elmondtam.

^a A tér természetét illetően a legtöbb író által előadott nézetekben megjelenő összevisszaság és következetlenség fő oka és alapja – úgy tűnik –, a következő: hogy az emberek – hacsak nem járnak el kellő gonddal – nagyon hajlamosak elfeledkezni arról a szükségszerű különbségről – mely nélkül nem lehet világosan gondolkodni –, melyet az elvontak és a konkrétak, olyanok mint az *immensitas* és az *immensum*, valamint az ideák és a dolgok, úgy mint megmérhetetlenség fogalma – mely a lelkekben van – és – ami aktuálisan, rajtuk kívül létezik – a valóságos megmérhetetlenség között kellene meglátni.

Minden felfogás – azt hiszem –, melyet valaha alkottak vagy alkotni fognak a térrel kapcsolatban a következők. A tér vagy abszolút semmi, vagy pusztá idea, vagy csak egy dolog egy másikhoz való viszonya, vagy egy test, vagy valamilyen más szubsztancia, vagy pedig egy szubsztancia tulajdonsága.

Az, hogy nem abszolút semmi, ez a lehető legeggyértelműbb. Ugyanis a semminek nincs se mennyisége se terjedelme se tulajdonsága. Ez az elv az első alapja bármiféle tudománynak kimondván az egyedüli különbséget aközött, ami létezik, és aközött, ami nem.

Az, hogy nem pusztá idea, az hasonlóképpen nyilvánvaló. Ugyanis a tér semmilyen ideáját nem lehet végesnél nagyobbba megalkotni, de az ész mégis azt bizonyítja, hogy ellentmondás az, ha a tér maga nem aktuálisan végtelen.

Az, hogy nem egy dolog egy másikhoz való – ezeknek egymás közötti helyzetéből vagy rendjéből származó – pusztá viszonya, nem kevésbé világos, mert a tér mennyiség, míg a viszonyok – mint a helyzet és a rend – nem, ahogy lent, főként az 54. Bekezdésben megmutattam. Továbbá azért is, mert ha az anyagi univerzum tulajdonképpen véges vagy esetlegesen véges lehet, nem lehetséges más, csak az, hogy aktuális vagy lehetséges világon kívül tér létezzék: lásd a 31, 52. és a 73. Bekezdéshez írottakat.

Az, hogy nem test, az is a lehető legvilágosabb. A test akkor ugyanis szükségszerűen végtelen volna, és semmilyen tér nem maradna ellenállásmentesen a mozgás számára. Ez pedig ellenkezik a tapasztalattal.

Az, hogy a tér nem valamilyen szubsztancia, nem kevésbé érthető. Mert a végtelen tér *immensitas*, nem pedig *immensum*, míg a végtelen szubsztancia *immensum*, nem pedig *immensitas*. Csakúgy, mint a tartam sem szubsztancia, mert a végtelen tartam *aeternitas*, nem pedig *aeternum*, de a végtelen szubsztancia *aeternum*, nem pedig *aeternitas*.

Az marad hátra tehát szükségszerű végkövetkeztetésként, hogy a tér, ahogy az idő is, tulajdonság. Az *immensitas* *non immensit*, ahogy az *aeternitas* is *non aeternit*.

49-51. Úgy tűnik számomra, ez csak játék a szavakkal. Arról, hogy a térnek vannak-e részei, lásd feljebb 3. Válasz 3. Bekezdés, és 4. Válasz 11. Bekezdés.²⁴

52. és 53. A testektől valóságosan független tér fogalmáért folytatott itteni érvelésem az anyagi univerzum végességének és mozgathatóságának lehetőségén alapul, éppen ezért nem elég e tudós írónak azt válaszolnia, hogy szerinte nem volna bölcs és ésszerű dolog Istentől az anyagi univerzumot végesnek és mozgathatónak teremteni. Vagy ki kell jelentenie, hogy lehetetlen volt Isten számára a világot végesnek és mozgathatónak teremteni, vagy különben szükségszerűen el kell ismernie érvelésem helyességét, melyet a világ végességének és mozgathatóságának lehetőségéből építettem fel. Szintén nem elégséges folyvást azt ismételtetni, hogy egy véges anyagi univerzum mozgása semmi se volna, és hogy – más testek híján, melyekkel össze lehetne vetni – (52. §) semmilyen megfigyelhető változást nem hozna, hacsak nem tudja megcáfolni azt a példát, amit egy nagyon jelentős változásról adtam, tudniillik, hogy a részek egy érezhető lökést kapnának az egész mozgásának hirtelen gyorsulása vagy megállása következtében; mely példára egyébként nem is próbált meg válaszolni.

53. Abból, hogy itt e tudós szerző az abszolút valóságos mozgás és a relatív mozgás különbségének elismerésére kényszerül, nem következik-e, hogy a tér a testek helyzetétől vagy rendjétől valóban teljesen különböző dolog, azok megítélésére bízom, akik összehasonlítják azt, amit e tudós író itt kifejt, azzal, amit Sir Isaac Newton *Principiája* I. Könyvének 8. Definíciójában ír.

54. Azt állítottam, hogy az idő és a tér Mennyiségek, míg a helyzet és a rend nem az. Erre a következő választ adta: *a rendnek is megvan a mennyisége,*

valami megelőző és valami rákövetkező, távolság vagy intervallum található benne. Azt válaszolom, a megelőzés és a rákövetkezés alkotja a helyzetet vagy rendet, de a távolság, intervallum vagy az idő és a tér mennyisége, melyben egy dolog a másikat követi, teljesen különbözik a helyzettől vagy a rendtől, és nem hozza létre a helyzet vagy a rend mennyiségét; a helyzet és a rend megmaradhat úgy is, hogy a közbeeső idő és a tér nagyon is különbözik. E tudós szerző a továbbiakban azt írja, hogy a viszonyoknak vagy arányoknak (54. §) megvan a maguk mennyisége, így meglehet az időnek és a térnek is, bár ezek nem mások, mint viszonyok. Először is: ha igaz volna, hogy néhány különös viszonyfajta – mint a [matematikai]²⁵ viszonyok vagy arányok – mennyiség volna, mégsem következne ebből, hogy a helyzet és rend, melyek egészen másfajta viszonyok, szintén mennyiségek volnának. Másodsor: az arányok azonban nem mennyiségek, hanem mennyiségek arányai. Ha mennyiségek volnának, mennyiségek mennyiségei volnának, ami képtelenség. Ugyancsak ha mennyiségek volnának, – mint más mennyiségeket – összeadással növelni lehetne, de az 1 az 1-hez arányt 1 az 1 arányhoz hozzáadva, továbbra is csak 1 az 1-hez arányt kapunk, és a fél az 1-hez arányt az 1 az 1 arányhoz hozzáadva nem másfél az 1-hez arányt, hanem fél az 1-hez arányt kapunk. Az, amit a matematikusok néha pontatlanul az arányok mennyiségének neveznek, az – pontosan és szigorúan – csak egy dolog egy másikhoz viszonyított relatív és összehasonlított nagyságának a mennyisége, de az arány nem maga az összehasonlított nagyság, hanem a nagyság egy másik nagysággal való összehasonlítása vagy viszonya. A 6 az 1-hez aránynál a 3 az 1 arányhoz viszonyítva nem az arány kétszer akkora mennyiségéről, hanem kétszer akkora mennyiség arányáról van szó. Általánosságban, amire azt

mondják, kisebb vagy nagyobb arányt mutat, az arálynak vagy viszonynak nem kisebb vagy nagyobb mennyiségét, hanem egy kisebb vagy nagyobb mennyiség egy másikhoz mért arányát vagy viszonyát mutatja; nem az összehasonlítás kisebb vagy nagyobb mennyiségéről, hanem egy kisebb vagy nagyobb mennyiség összehasonlításáról van szó. Egy arány (54. §) logaritmikus kifejezése az arálynak nem mértéke – ahogy e tudós szerző írja –, hanem mesterséges jele vagy jelzése, nem az arány mennyiségének a kifejezése, csupán jelzése annak, hányszor ismétlődik vagy foglaltatik benne. Az egyenlőség arányának logaritmus 0, mégis éppen annyira valós és éppúgy arányosság, mint bármelyik másik; és ha a logaritmus negatív, mint a -1 , az arány maga, aminek ez a jelzése vagy jele, pozitív marad. Kétszeres vagy háromszoros arány nem az arány mennyiségének kétszeresét vagy háromszorosát jelzi, hanem azt, hogy hányszor ismétlődik az arány. Bármilyen nagyság vagy mennyiség egyszeri megháromszorozásával olyan nagyságot vagy mennyiséget kapunk, mely az előzővel 3 az 1-hez arányban áll. Másodszor is megháromszorozva nem az arány kétszer akkora mennyiségét, hanem olyan nagyságot vagy mennyiséget kapunk, mely az előzővel – négyzetesnek nevezett – 9 az 1-hez arányban áll. Harmadszor is megháromszorozva nem az arány háromszor akkora mennyiségét, hanem olyan nagyságot vagy mennyiséget kapunk, mely az előzővel – háromszorosnak nevezett – 27 az 1-hez arányban áll, és így tovább. Harmadszor: az idő és a tér természete egyáltalán nem olyan, mint az arányoké, hanem mint az abszolút mennyiségeké, melyekhez az arányok tartoznak. Például: a 12 az 1-hez sokkal nagyobb arány – vagyis, ahogy az imént megjegyeztem nem az arány nagyobb mennyisége, hanem egy nagyobb

összehasonlított mennyiség aránya –, mint a 2 az 1-hez, és mégis egy és ugyanaz a változatlan mennyiség ugyanabban az időben egyik dologgal a 12 az 1-hez, míg másik dologgal 2 az 1-hez arányban állhat. Így egy nap időtartama sokkal nagyobb arányban áll egy órával, mint egy fél nappal a két arány ellenére az idő ugyanazon mennyisége esetén. Ezért az idő – és ugyanezen érv alapján a tér – természete nem olyan, mint az arányoké, hanem mint az abszolút és változatlan mennyiségeké, melyekhez különböző arányok tartoznak. E tudós szerző véleménye továbbra is – saját bevallása szerint – ellentmondásos marad, hacsak nem mutatja ki ezen okfejtés tévességét.

55-63. Mindez – merő ellentmondásnak tűnik számomra, és a tudósok megítélésére bízom. Egyik bekezdésben (56. §) egyenesen és határozottan azt állítja, hogy Isten annyival korábban vagy később is teremthette volna a világot, ahogy csak jónak látta. A többiben (55, 57-63. §) pontosan ugyanazokat a („korább” vagy „később”) kifejezéseket értelmetlen kifejezéseként és lehetetlen feltételezéseként kezeli. Ugyanezt az anyaggal töltött térre vonatkozóan: lásd fent a 26-32. Bekezdésekhez írottakat.

[...]

79-82. Mindazok az ellenvetések melyek az (79, 80. §) első két bekezdésben találhatóak, pusztán játék a szavakkal. Ahogy már gyakran megjegyeztem: Isten létezése hozza létre a teret, és ebben a térben létezik minden más dolog. Ezért ez (80. §) az ideák helye is, mert maguknak a szubsztanciáknak a helye, melyek értelmeiben az ideák léteznek.

[...]

104-106. Most pedig azt írja, hogy (104. §) a tér nem rend vagy helyzet, hanem a helyzetek rendje. Az ellenvetés azonban továbbra is megállja a helyét, miszerint a helyzetek rendje – a térrel ellentétben – nem mennyiség. Ezért az 54. Bekezdésre utal, ahol – úgy gondolja – bizonyította, hogy a rend mennyiség; én pedig arra utalok, amit e levélben fent írtam e szakasszal kapcsolatban, ahol – úgy gondolom – bizonyítottam, hogy nem mennyiség. Amit pedig hasonlóképpen az idővel (105. §) kapcsolatban állít, az a következő képtelenségben foglalható össze: az idő kizárólag az egymást követő dolgok rendje, s igazából mégis mennyiség, mert nem kizárólag az egymást követő dolgok rendje, hanem a részecskék közé eső tartam mennyisége is ebben az egymást követő rendben. S ez nyilvánvaló ellentmondás.

Azt állítani, hogy (106. §) a *megmérhetetlenség* nem korlátlan teret és az *örökkévalóság* nem kezdet és vég nélküli tartamot vagy időt jelent, – úgy gondolom – annyi, mint azt állítani, hogy a szavaknak nincs értelmük. Ahelyett, hogy kifejtené a kérdést, arra utal, amit bizonyos – e tudós szerző véleményével egyetértő – hittudósok és filozófusok elismertek, azonban itt nem erről van szó.

[Bálint Péter fordítása]

¹ A fordítás H. G. Alexander (ed.): *The Leibniz-Clarke Correspondence* (Manchester University Press, 1998) kiadás alapján készült. A fordításhoz továbbá felhasználtam a levelezés Clarke-i szöveggondozásának német fordítását is: *Samuel Clarke: Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716, Übersetzt und mit einer Einführung, Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Ed Dellian* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990). A szövegben Clarke saját megjegyzéseit latin betűs lábjegyzetek tartalmazzák, a szerkesztői, fordítói megjegyzések végjegyzetként szerepelnek. Leibniz ötödik levelében előforduló szögletes zárójeles magyar nyelvű tartomány – amennyiben a végjegyzet nem nevezi meg a szöveg forrását – Leibniz saját kiegészítéssel. Szögletes zárójeles tartalmazzák

továbbá bizonyos kifejezések eredeti változatát. Minden egyéb szögletes zárójeles szövegrész szerkesztői, fordítói kiegészítés, melyek eredetét, ahogy a jegyzetknél is, - leszámítva a fordítói kiegészítéseket - minden esetben a szerző monogramjával jelölöm.

² Bővebben: *Corr.* ix-xii. o., *Der Briefw.* xi-xv. o.

³ *Der Briefw.* ix. o., vö. *Corr.* ix-xii. o.

⁴ Mig tömérdek irodalom tárgyalja a levelezés hatását Kant transzcendentális esztétikájára, vagyis a térrel és idővel kapcsolatos megfontolásaira; nem igazán vették észre, hogy Clarke teológiája milyen szoros összefüggésben áll a kantí gyakorlati észhasználat és a szabadság általános feltételeivel.

⁵ 1716. augusztus 18-án küldte el Leibniz ötödik és egyben utolsó levelét Caroline hercegnőnek, aki a leveleket Clarke és Leibniz között közvetítette. L.: *Corr.* 55. o.

⁶ Leibniz szerint - ahogy ezt 2. Levelének elején is írja - az igazságok megismerése a megfelelő alapelv megválasztásán múlik. A matematika legfőbb alapelve az ellentmondás vagy az azonosság elve, ezzel az összes matematikai ismeret igazolható. A metafizika sem nélkülözheti ezen elvet, ami ugyanis ellentmondásos az eleve lehetetlen. Azonban kizárólag az ellentmondás elvének alkalmazásával nem léphetünk túl a lét lehetőségességén. A valóságos létezésről csak a másik, az elégséges alap elvének segítségével szerezhetünk ismeretet. Leibniz, amikor az ész nagy alapelvéről beszél, e kettő közül - a kevés és a fenti szövegekben nem szereplő kivételt leszámítva - az elégséges alap elvére gondol.

⁷ Leibniz itt többek között Clarke előző levelében felhozott rendkívül szemléletes példájára hivatkozik, mellyel amellet igyekezett érvelni, hogy különbséget kell tenni a helyzet megváltozása és a mozgás, vagyis a relatív és abszolút mozgás között. Clarke példája saját szavaival a következő: „Két hely, bár teljesen egyforma, nem ugyanaz a hely. S az univerzum mozgása vagy nyugalma sem inkább ugyanaz az állapot, mint egy hajó mozgása vagy nyugalma ugyanaz csak azért, mert egy ember a fülkébe zárva, amennyiben a hajó egyenletesen mozog, nem észleli, hogy siklik-e vagy sem. A hajó mozgása, bár az ember nem észleli, egy valóságosan különböző állapot, és valóságosan különböző hatásai vannak, és egy hirtelen megállás esetén más valóságos hatásai volnának, ahogy az univerzum felismerhetetlen mozgása esetében is.” C4, 13. §

⁸ Guericke (1602-1686). A légszivattyú feltalálója. Azt tartják róla, hogy az uralkodó, III. Ferdinánd előtt bemutatott egy kísérletet, amihez vett két üreges vörösréz félgömböt, szivattyújával kiürítette belőle a levegőt, és megmutatta, hogy harminc ló - tizenöt húzva az egyes félgömböket - sem képes kettéválasztani ezeket. Leibniz 1671-72-ben levelezett Guericke-vel a légszivattyúról. - H. G. A.

⁹ Torricelli (1608-1647). Galilei tanítványa és a barométer feltalálója. Leghíresebb kísérletében vett egy hosszú, egyik végén zárt csövet, megtöltötte higannyal, majd ujjával elzárta a nyitott végét, és belefördította az egészet egy higannyal töltött edénybe. Amikor elvette az ujját, a csőben lévő higany szintje a felszín fölött tizenhárom hüvelyk magasságig esett vissza átlátszó vákuumot hagyva maga után a cső felső végében. - H. G. A.

¹⁰ Clarke a *tulajdonság* kifejezésnek a használataát a levelezés Des Maiseaux-féle kiadásának előszavában található jegyzetben finomítja. E szövegrész H. G. A. szerint azt mutatja, hogy Clarke is tisztában van ezen elmélet számos nehézségével. Az előszóban a következő áll: „Mint hogy a minőség vagy tulajdonság kifejezés általában más értelemmel bír, mint amilyen értelemmel itt szerepel, Clarke úr arra kért, hívjam fel az olvasói figyelmét arra, hogy

„amikor végtelen térről vagy megmérhetetlenségről és végtelen tartamról vagy örökkévalóságról beszél, s a nyelv elkerülhetetlen tökéletlenségével egy olyan szubsztancia minősége vagy tulajdonsága nevet adja ezeknek, mely megmérhetetlen és örökkévaló, a minőség vagy tulajdonság kifejezéseket nem ugyanabban az értelemben szándékozik venni, mint akik a logikát vagy a metafizikát tárgyalták, és a dolgokra vonatkoztatják őket, hanem e nevekkel csupán arra gondol, hogy a tér és a tartam azon Szubsztancia létezésének modulusa, mely valóságosan szükségszerű, és szubsztanciálisan mindenhol jelen lévő és örökkévaló. Ez a létezés nem szubsztancia, nem is minőség vagy tulajdonság, hanem egy Szubsztancia létezése minden attribútumával, minőségével, tulajdonságával, és a hely, a tartam létezésének olyan modulusai, melyek nem tagadhatóak magának a létezésnek a tagadása nélkül. Ha olyan dolgokról beszélünk, melyek nem esnek az érzékeink tárgyai közé, nehéz képietes kifejezések használata nélkül megszólalni.” L.: *Corr.* xxix. o.

¹¹ Itt, a 37. és később, a 46. bekezdésekben szereplő „éppen elfoglalt” kifejezés saját kiegészítés.

¹² „Ha ilyesmit látnátok, barátaim, megállnátok-e nevetés nélkül?” Horatius, *De Arte Poetica*, I. – H. G. A.

¹³ „alloglossia”, (ἀλλογλωσσία): idegen hangzású. – H. G. A.

¹⁴ Saját kiegészítés.

¹⁵ Azaz: „lélekvándorlás”.

¹⁶ Ha egy festő egy ló nyakát kívánná egy ember fejéhez illeszteni” Horatius, *De Arte Poetica*, I. – H. G. A.

¹⁷ Saját kiegészítés.

¹⁸ Saját kiegészítés.

¹⁹ Sensorium vagy szenzórium: angolul sensory, vagyis érzék, érzékelő. Pontosabban az a hely, ahol az érzékelés végbemegy, a newtoniánus metafizikában első megközelítésben a tér, amin „keresztül” Isten a dolgokat észleli; nem véletlenül fordítja E. D. „Ort der Sinneswahrnehmung”-nak vagyis az „érzék észlelés helyének v. helyszínének”. Newton először ezt az *Optika* c. művében fejtette ki. Leibniz sensorium-mal kapcsolatos problémájának a gyökere kettős, legalább egy tartalmi és egy formai oka lehetett: az egyik tartalmi a következőképpen rekonstruálható a levelezés korai szakaszából: Leibniz szerint Isten nem lehet kezdet és minden dolog teremtetője, ha rászorul valami közvetítőre (a sensoriumra), amin keresztül észleli a dolgokat, és tud rólok. Ha ugyanis rászorul, ez azt jelenti, nem tudja nélküle tökéletességeit gyakorolni, isteni mivolta külsődleges dolgoktól válik függővé, márpedig az isteni mivolt éppen a függetlenségben van. Ennek a tartalmi problémának a formai okai pedig E. D. szerint a következők lehetnek: „... hogy Leibniz tulajdonában Newton *Optikájának* (London, 1706.) egy, a latin nyelvű kiadásából származó olyan példánya lehetett, melyben a kérdéses helyen a teret ténylegesen Isten sensoriuma-ként jelölték meg. E kiadás csaknem összes többi példányában a kérdéses 315. oldalt Newton és Clarke fellépése nyomán kicserélték, s ennek következtében a latin *tanquam* szó beillesztésével a tér úgy tűnt fel, *mintha* Isten sensoriuma volna. Clarke pedig erre a kijavított megfogalmazásra utal. Vö. A. Koyré and I. B. Cohen: *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke*, Isis Nr. 52 (1961.) 555. o. sk.” L.: *Der Briefw, Anmerkung des Herausgebers* 2., 139. o.

²⁰ Clarke kiegészítése. – H. G. A.

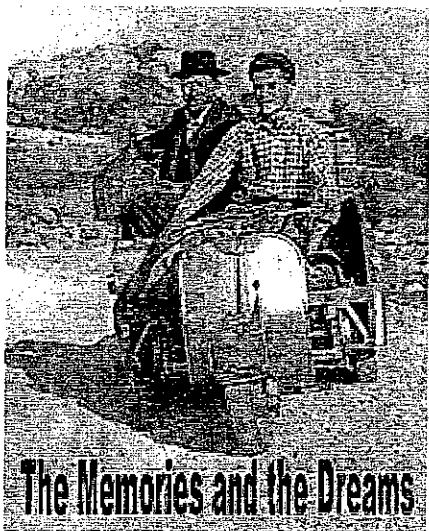
²¹ „éminent” azaz: kiváló. – H. G. A.

²² Clarke 1716. október 29-én küldte el az utolsó levelét. Leibniz nem sokkal utána, 1716. november 14-én meghalt, s a levelezésnek ezzel egyúttal vége is szakadt. – H. G. A.

²³ Clarke itt negyedik válaszában 10 bekezdéséhez írt jegyzetre hivatkozik, ahol Newton Principiájának Scholium Generale-jéből idéz: „... Örök és végtelen, mindenható és mindentudó, vagyis tartama örökkévalóságtól az örökkévalóságig, jelenléte végtelenségtől a végtelenségig tart, ő kormányoz mindent, és tud mindent, ami van vagy ami lehet. Ő nem örökkévalóság és a végtelenség, de örökkévaló és végtelen, nem tartam vagy tér, de tart és jelen van. Örökké tart, és mindenhol jelen van, mindenkor s mindenhol való létezésével konstituálja a tartamot és a teret. Mivel a tér minden része mindenkor, és a tartam minden oszthatatlan pillanata *mindenhol* van, így minden dolog Teremtője és Ura semmiképp sem lehet semmikor és sehol... Nem pusztán hatása révén, hanem szubsztanciálisan is mindenhol jelenlévő, ugyanis hatás nem lehetséges szubsztancia nélkül”. L.: *Corr.* 167-168. o.

²⁴ C3, 3. §: „Abban sincs semmi nehézség, amit azzal kapcsolatban mondtam, hogy a térnek részei vannak. Ugyanis a végtelen tér egy, teljesen és lényege szerint oszthatatlan, és azt feltételezni, hogy részekre van osztva, önellentmondás, mert magához a részekre osztáshoz is tér kell, mely azt jelentené, egyazon időben részekre is van osztva meg nem is.” Majd második levelének 4. bekezdéséhez irányítja az olvasót: „A tér - legyen véges vagy végtelen - abszolút oszthatatlan, bármennyire is az [mármint osztható] gondolatban, - elképzelni, hogy részei eltávolodnak egymástól annyira, mint elképzelni, hogy önmaguktól távolodnak el - , de mégsem egy egyszerű pont.” Majd Newton-tól idéz: „Ahogy az idő részeinek rendje változhatatlan, úgy a tér részeinek rendje is. Képzeljük csak el, hogy kimozdítjuk e részeket a helyeikről, ezzel - ha szabad így mondani - saját magukból mozdítjuk ki őket.” *Newton: Principia*, a 8. Definícióhoz írt Tanulmány.

²⁵ Saját kiegészítés.



The Memories and the Dreams



Varga Balázs

Jake Smiles, egy link topográfiája

Jake Smiles: 1link¹

„Valójában hosszú évek óta azon dolgozik, hogy globalizálja a libidóját, s valahogyan pótolja az elveszejtett dimenziót – nem tűnt volna fel senkinek az év eleji hardverigény-listáján: a 3D-s videokártya, 64 mega RAM-mal?”

Jake Smiles: 1 link; 054.0

Ki lehet Jake Smiles? Mi a neve? Ki őrzi e titkot? Nem a miénk-e ez a titok; a miénk, kik sürgető türelmetlenséggel próbálunk valami támaszt, biztos pontot találni, a magabiztos azonosítás pillantását, amely fellebbenti a titkot rejtő fátylat? S ha a miénk valóban, ha a fátyol mögött a másik vágyott igazsága helyett magunkat találjuk csak, vagyis hogy ama igazság mi magunk vagyunk, miben áll a titok tapasztalata? Ami előttünk titok, ami más titka, azt *par excellence* nem tudhatjuk, kizáratunk belőle, de mi van, ha az egyúttal birtokosa, hordozója számára is titok?² Hogyan

¹ Magvető, Bp., 2001.

² „A feladványok megoldatlanok maradnak, az a megoldás pedig, amelyet mi adhatunk, csak abban áll, hogy az egyiptomi művészetnek és szimbolikus műveinek a talányait úgy fogjuk fel, mint olyan feladatokat, amelyeket maguk az egyiptomiak sem fejtettek meg.” G.W.F. Hegel: *Estztétika*, ford.: Tandori Dezső, Bp., 1974., 180.o.

tapasztaljuk a titkot? Más titkát, amely igazságot, identitást kölcsönöz neki, homályos, ismeretlen, de úgy érezzük, azonosítható identitást? Honnan az értelem s az él/vezet e többlete? Mi ennek az igazságnak, azonosítható identitásnak az értelme? Ki vagy inkább mi az a Jake Smiles?

Az olvasás tapasztalatában cselekvő személyként, identitásként adódik (író, főszereplő), de vajon szubjektum-e? Identitása a hiány, minthogy a titok úrjében fogant, a titok nyugtalanító tapasztalatában találkozunk vele, e tapasztalat tételezi. Az, ami nem tudható. Jake Smiles nem szubjektum. Nem egy könyv főhőse, nem egy, gyermekét és feleségét elhanyagoló, link családapa, nem egy megbízhatatlan, link alkalmazott, nem egy virtuális identitás a virtuális térben, nem egy *nickname*, nem egy online regény ismeretlen szerzője: Jake Smiles nem létezik. Pontosabban: Jake Smiles 1 link. A link az, ami „létezőt köt létezőhöz, de semmi.”³ Mint egy csók (uo.). Sohasem tapasztalatunk eleve adott tárgya. Informatikai szemszögből hivatkozás, hivatkozás egy másik helyre. De ez nem egyszerű jelviszony, a link logikai szempontból olyan tulajdonnév, amely nem állhat helyettesítő funkcióban, minthogy bár ekkor (mondjuk egy reklámplakáton) valóban egy egyszerű név, nem link többé, mindig közvetlen jelenlevőt prezentál. A megszólítás gesztusa aktualizálja, a közvetlenül adó odafordulás, melyben eltűnik, anélkül, hogy bármikor volna, törés egy síkon (a weblapon), amely egy másik sík begyűrődése, szökésvonal, amely síkok végtelen sorát fűzi egybe, rendezí egy síkba⁴, a teljes világháló

³ Jake Smiles, 047.0.o.

⁴ Még hozzá egy idő nélküli síkba, minthogy a link ideje a technikai infrastruktúra függvénye, s ideális esetben közelít a nullához (egyszerűbben: az internetkapcsolat sávszélességén, a kiszolgálók, a használt hardver stb. gyorsaságán múlik).

síkjába. S így a világháló valójában a szökésvonalak síkja, az időtlen, nem létező linkeké. A világháló konkrét tapasztalatában a link aktuális tárgyi megvalósulása érdektelen (a megjelenő, kiemelt név a weblapon), a link logikája a lényeges, az ugrás mozzanata egyik síkból a másikba egy nem létező kapcsón keresztül, s ezen törések, időben kiterülve, véget nem érő mozgásként jelennek meg, mint a szökésvonalak időben kiterülő síkja. Tapasztalatunk közvetlen tárgya, a világháló valójában a link logikájának, vagyis a végtelen átmenetnek a megjelenése. Konkrétan tapasztalt síkok (letöltött weblapok) váltakozása, s ekként egy sík folyamatos kifejlése. A link nem található az összekapcsolt síkok dimenziójában, egyik sík sem tartalmazza, önmagában nem lehet tapasztalatunk tárgya. Sokkal inkább ennek közege. Egy absztrakt sík, irányok végtelenje. A link logikájának tiszta felmutatása végtelen körbenforgás, maga a mozgás: ``⁵, a linkre mutató link, "a non-link, az önmagának való link, a leglinkebb link." (uo.) Ez viszont nem tárgyasul, maga a virtuális tér, a kibertér, amely potenciálisan végtelen számú dimenzióban terjed ki, amelynek pontjai egyidejűleg kijelölésükkel el is törlődnek, amely ekképp mindig valós idejű (real time), ám jelen nélküli, amelynek sem kezdete, sem vége, mindig csak közepe lehetséges⁶. Tetszőleges útvonalak: végtelenje, bejáratok, kijáratok, zsákutcák. A konkrétan megvalósuló, s ezért minden esetben töredékes,

⁵ 1 link, 068.0. Ez a formula a html dokumentumokban (a világháló jellemző dokumentumfajtája) a link, az idézőjelbe írt kifejezés a cím, amelyre a link mutat, így a fenti idézet olyan link, amely a "linkre" mutat.

⁶ „Amikor a gép előtt ül és feledi a funkciót, Smiles brunó! univerzumba kerül, amelynek sehol sincs perifériája; középpontja pedig mindenütt – bármely olyan pontján, ahonnan a megfigyelő,

fragmentált virtuális tér, vagyis a böngészés által bejárt út egy térképet vázol föl, a linknek topográfiája van, mindig egy mintázat. A világháló egy felszín tapasztalata, a megjelenő virtuális tér visszavonhatatlanul a sík foglya, két dimenzióban terjed ki (pl. egyszerűen egy monitor – mára már ráadásul *flat* sőt egyenesen *real flat*- képernyője), s e felszín különbségeinek nem szűnő kavargása a minta, a rajzolódó térkép.

Jake Smiles egy link, nem létezik, nem szubjektum. Nem egy középpont, amely gondolatok, cselekedetek forrása, személyiség, tulajdonságok hordozója lenne. Jake Smiles a link neve. Jake Smiles egy út, egy folytonos mozgás. Az olvasás tapasztalatában talán elkülöníthető Jake Smiles-ok, az író, az eleven főszereplő, a virtuális identitás semmiképp sem különböző szubjektumok, s nem is egyetlen rejtve maradó szubjektum különböző arcai, ami összefűzi őket, a titok tehát, a link. Jake Smiles identitásának látszata a nem létező Jake Smiles effektusa. Jake Smiles titka, hogy nem létezik, hogy nincs titok, egyszerűen az, ahogy adódik, az értelem és az élvezet mindenféle többlete nélkül, síkok a regény olvasásában tapasztalható egymásbaágyazódása. Pusztán egy link, amely a regény konkrét síkjaként aktualizálódik. Nem egyszerűen csak eredendően adott síkok közötti külsődleges kapcsolat, a szöveg térképét rajzolja fel, átmenet fejezetről fejezetre, szóról szóra. Végigbarangol egy világon, s e világ felszíne, a kirajzolódó mintázat, a háló: a regény. A regény tapasztalata Smiles nyugtalan száguldása, de nem lineáris időben, ahogy a térben irány nélkül, úgy időben is elveszve. A térkép Smiles nyoma, de korántsem kontinuos, diszkontinuos, fragmentált nyom. A térkép e

például Smiles, úgymond végtelenségében és lényegi egységében szemléli." 023.0

szöveg tapasztalata. Az olvasó minduntalan Smiles-ra kénytelen kattintani, de e link nem egy konkrét bejárat, nem egy konkrét átmenet, e link a linkre mutat (), végtelen link, a link tiszta mozgása. Ezért, hogy nem jelöl, s nem jelölhet ki egy csapást, egy kényelmes ösvényt, tetszőleges bejáratokat köt össze tetszőleges kijáratokkal, nem tudni, hol tesz le, melyik égtájon, működése véletlenszerű mintákat ír. Egyszerűen: a regény bárhol elkezdhető, bárhol folytatható, letehető, váratlanul bukkannak fel helyszínek, váratlanok a jelenetek. Szabadon lehet benne *ugrálni*, pontjai tetszőlegesen összeköthetők, végül kiderülhet: mindegyik mindegyikkel, zsákutcák, kerülők indulnak, "teleportok" szökésvonalai hálózják be. Mindez azonban az olvasás lináris idejében bomlik ki, amely erőszakosan s kikerülhetetlenül átszeli a Smiles-i felszín eredendő sokféleségét, limitálván ezzel a lehetséges irányok sokaságát, egy útvonaltervet kijelölván a térképen. Ám ez egyúttal a link megvalósulása, s kizárólagos valósága, maga a szöveg-fenomén. Mert a link nincs sehol sem, egy logika, a síkba kiterülő sokféleség. S látható így, hogy a titok, ki lehet Jake Smiles, sokkal inkább a mi titkunk, a miénk, akik saját tapasztalatunkon túl a link egy meghatározott alakzatát szubjektumként éljük meg, amelynek mássága a titok értelme. Jake Smiles nem tapasztalatunk tárgya, lévén ennek konstituense.

A regény eredeti közegében, a világhálón (online regény) Jake Smiles valóban – technikai értelemben is – egy link volt, amely önmagára, egy Jake Smiles-ra (a főszereplő) mutatott, aki a maga részéről szintén csak átmenet. Egymásra mutató Smiles-ok végtelen hálózata, noha Jake Smiles csak egyetlen egy van, 1 link. A link a felszín végtelen kiterjedésének logikája, azonban önmagában

ekként nem tárgyiasul. A tapasztalat tárgya a világháló, amelyet ez a logika annak eltűnő, a tárgyi dimenzióban meg nem jelenő mozzanataként szervez. A tapasztalat konkrét tartalma, a megvalósuló, megvalósult, viszonylagos szilárdságra szert tevő minta a vágy útja, amely tárgya felé fordul. A smiles-i univerzum a libidó vándorlása, a tárgyakban realizálódó libidó térképe, valós ellenállások nélküli virtuális tér, ahol a libidó szabadon, akadály nélkül áramolhat. Így lesz a link logikájában megjelenő szöveg egy libidinális minta, a libidó egy topográfija, ahol Jake Smiles az eltárgyasító funkció, a libidó megjelenítése egy felszín megszakíthatatlanul egymásba olvadó, konkrét konfigurációiban. Újfent érdemes itt utalni a regény eredeti, virtuális valóságára, ahol nem annyira egy esztétikai tárgy, az olvasás elé kitűzött cél, mint inkább egy eszköz, avagy valóban egy út volt, a libidó ténylegesen eltárgyasult mintája, Jake Smiles a harcok link küzdött az arénában shotgunnal, rakétavetővel, vagy csak megtévesztéssel⁷, gyönyört, kielégülést ígért, felkínálkozott a közönség libidójának: „bennem légy valóságos”, de csak hogy önző, kegyetlen harcát sikerre vigye, hogy mie vigye, hogy min fraget”, hogy a hitelbe adott libidó célszerű befektetése révén az első legyen „az első magyar on-line regénypályázaton” - ujjong a közönség, „csörög a sok ócska kevlár meg titán, mocskos plebsz, vicsorít Smiles...”⁸

A virtuális tér pedig a libidó teljes felszabadítása, „a libidó globalizálása”, korlátok nélküli áramlása. Logikus tehát, hogy a valóságos, testi világ (IRL), ahol a libidó rendre külső mintázatokba kényszerül, ahol eredendő strukturális ellenállások jelölik ki megszállásainak térképét,

⁷ „mindenféle hadviselés a megtévesztésen alapszik.” 019.0

⁸ 018.0

áramlásának irányát, csak a cél megvalósulásának legnagyobb akadályaként jelenhet meg. Innen az örökös hardverprobléma, a menekülés a testi világból, de a virtualitás anyagi letéteményese, az interfész, a számítógép iránt érzett gyűlölet is⁹. A libidó totális globalizációja a magáértvaló minta, önmaga tiszta megvalósulása¹⁰: Erősz. Ennek letéteményese haw_king, a libidó legtisztább formája: „Ő a világbajnok. Haw_king-ről amúgy tudnivaló, hogy IRL egy darab agy és egy tolószék. Játszottál már haw_king-gel?”¹¹ Teste „szó szerint az elme által feltalált terek konfigurációja”, a libidó abszolút nullfoka, az elrendeződés üres logikája, amely elérhetetlen, de az egyetlen valós cél: a feloldódás, a semmi: Thanatosz. „Játszottál már haw_king-gel? Nem izmozik, az eszével öl, miközben egy ládányi libidó kóstolgatja szemből, oldalról, hátulról.”

A háló a valóság kiterjesztése (.org), a vágykielégülés lehetőségének megsokszorozódása, lehetséges megszállás-minták sokfélesége, ám a Valós fenyegető ellenállása nélkül, ami végtére a test tapasztalataként „mind egymástól való különállásunknak, mind személyes jelenlétünknek”¹² oka. A smiles-i univerzum a közvetlen kielégülés közege, minthogy nem kényszeríti a vágyat előre megrajzolt útvonalakra, végtelen rizomatikus szétterülése mind az abszolút különállás, mind a személyes jelenlét lehetetlensége, ám egyúttal különállások és jelenlétek megszámlálhatatlan konfigurációja. Az ellenállás

⁹ „egyre jobban gyűlöli az interfészt, szemét egy dolog, nélküle bezzeg ébren is képes a városba álmodni magát” 093.0

¹⁰ „a kibertér atmoszférája ugyanazt az aurát jelenti, amely valaha a bölcseletet lengte körül. A tiszta információként élénk tálat világ nem csupán a szemét és az elmét búvóli el, de a szívet is elragadja. Kitégít, és erővel tölt el. Ez Erősz.” 0108.0

¹¹ 069.0

¹² 025.0

nélküli kiterjedés, a teljesen szabad elrendeződés, a közvetlen vágykielégülés a hálóba (illetve a monitorba) projektált skizoid logika. Középpont nélküli, lehetséges síkok megszámlálhatatlan sokasága, a vágy korlátlansága. A háló titka, hogy az általa megvalósított kielégülés csak a kielégülés formája, mert a háló transzparens, légies, „nem hagy rajta nyomot a katarzis”¹³. Vonatkoztatási pont nélküli, uralhatatlan, indifferens tér, a link tere:

„Az 1 link; törött.

Jake Smiles.

Nulla, és nullius res.”¹⁴

¹³ 026.0

¹⁴ 0150.0 nullius res : uratlan, tulajdonos nélküli dolog

Bárfai Imre

Emlékezés és létmegértés

*„A túlvilágot eltüntettük, de
a belső világ új ég lett”*

(Max Stirner)

„Milyen kár, hogy nem él majd... de ki is él majd?” ezekkel a szavakkal zárul a Szárnyas Fejvadász (Blade Runner) című film.

A felügyelő, aki ezt a levegőben lógó, megválaszolatlan, mondhatni költői kérdést felteszi, az egész film során kísérte főhősünket; nyomában hajtogatott papírfigurákat hagyva. Kérdése akkor hangzik el ismét, amikor Deckard és Rachel elhagyják a férfi lakását és Rachel rátapos egy ilyen papírfigurára. A papírfigura emlékeztető. Deckardnak ugyanis meg kellett ölni minden replikánst, s még egy maradt: a lány, Rachel. Persze lehet, hogy maga Deckard is ilyen szintetikus ember, beültetett memóriával (ilyen a legfejlettebb típus). Hiszen akinek mesterséges memóriája van, nem emlékszik másra, mint amit beléültettek, de honnan tudjuk a mi emlékünke amire visszaemlékszünk? Gyanús hát minden, még önmagunk emlékei is, de Deckard tudja mire kell emlékeznie; a papírfigura nélkül is fejében van a lényeges tartalom, amit a felügyelő kérdése kifejez. De ki is él majd? A lány, Rachel, replikáns, azaz olyan szintetikus ember, akinek képességei felülmúlják a természetes emberek képességeit, de aki épp ezért, rövid életre van kárhóztatva: hét év után megsemmisül. Így tehát, akár Deckard öli meg, akár azok a fejvadászok, akik majd nyomukba szegődnek ezután (s ilyen

mindig akad) rövid ideig fog élni. Mivel tudja ezt, és hogy eddigi emlékei hamisak, másvalaki emlékei, minél több mindent akar megélni, az emlékek élménylenyomatát hagyni énjében, mielőtt az szétrobbanna a semmibe. A lét alapvető folyamatossága folytonos, megszakítatlan levés melyben egyedül a tudat az állandóság, a lét ennél fogva történés is. Mert minden létező, elmúlik, ami „van” az csak a megszüntetett létezés, az emlék. A létező léte a semmi, a levés tagadása. Az egzisztencia csak egy pillanat a semmi levésében, egy pillanat állandóság. Csakhogy ezt a pillanatot, ezt a darab létet, egy olyan darab előzi meg, melyben ő maga még semmi volt, és a következő pillanatban ő maga már megint semmi. Aki a semmiről úgy beszél, mint létezőről, nem tudja mit beszél – vélte Heinrich Rickert (Rickert: A filozófia alapproblémái). Csakhogy Hegel nem véletlenül a *Léttel és a Semmivel* kezdi Logikáját. A semmi ugyanis az üres lét, közelebbről a létező, nemlétezőként elgondolva. A pillanatnyi létező, önmagával határolva a semmit, levésében, azaz útjában a semmiből a semmibe, történés is. Megtörténés, mert valami létezőnek elmúlása. A semmi nem lesz ugyanolyan eme darab lét elmúlása után, mert ami megtörtént, az igaz, és megszüntetve, de megőrizve továbbadja magát. A létező ugyan megsemmisült, de nem a lét maga. Ami megtörtént az elmúlt, de visszaidézhető. A pillanat örök, két semmi között felvillanva is, mint az emlék. Azzal, hogy egyszer már volt, legyőzte a semmit. Emlékeink két dolgot bizonyítanak tehát (s ez a fontos Rachelnek) hogy voltunk, s hogy vagyunk. És nemcsak elmúlt és jelenvaló Énünket tudjuk (ez önmagában üres volna) de az elmúlt pillanat is újjáéled, tudatunk tárgya: a világ. Ami az emlékezetben jelen van, a képzelőerő ismét régi fényében ragyog, az emlékezet megőrzi a létet az elmúlással szemben. Ha a lét levés

valójában, a levés pedig történés kétféle semmi között, akkor emlékezni annyi, mint megállítani a létet és örökké tenni, uralni, és egyé válni vele. A tudatban lévő emlékezet rögzíti azt, ami a semmié, megmerevíti a folytonos átmenetet. Az emlékezés: lét, az élet csak levés. Ezért kell emlékeznie Rachelnek, ezért akar emlékeket gyűjteni a replikánsok vezére, mielőtt meghalt. Megőlhette volna Deckardot, de nem tette, csak egyvalamiért: hogy megossza vele emlékeit. Istent a filozófia, mint abszolút létet változhatatlannak, egynek, örökkévalónak fogta fel, Parmenidész Egy-je, majd Platón nyomán. De Isten most, az újabb korban, csak a tiszta ész antinómiáiban jelenik meg, a végtelen objektivitás, a tiszta lét nem elérhető a mulandóságra ítélt szubjektum számára. Ha az állandóság és mindenség idegen tőlem, rajtam kívül van, nem is lehet valóságos. A tudattal szemben tárgyak állnak, vagy hozzá hasonló véges tudatok, de ha van végtelen, abban kell lennie mindennek. A végtelen, a legfőbb jó, mint rajtunk kívül álló idegen személy vagy tárgy, melyben nem önmagunkat tudjuk, ellentmond nekünk. Még csak nem is szerethetjük e halott objektivitást-ahogy az ifjú Hegel megjegyezte az elidegenült kereszténység kapcsán-hiszen szeretni csak a velünk egyenrangút lehet. A modern szubjektivitás (a Kant utáni) magában találja meg az abszolútot, az állandót, ahogy a mozgás szubsztátuma, a szubsztancia, most nem a külvilágban, hanem a tudatban van, a világ közvetlenül bensővé válik de csak azért mert teljesen külső lett, mert énünktől idegenné vált, s most visszahúzódunk bensőnkbe. Az egzisztencialista számára pedig aki a pillantását a levésre, az elmúlás világára veti, a halál egyedül a végtelen. A végtelenség most a „semmi szakadéka, melyben minden lét elmerül” a „végtelen fájdalom”. (G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, Suhrkamp

1999, 432.) mert a tudat a véges világ tudata, a végtelen pedig csak ebben a szembeállítottságban létezik. A gondolkodás végtelen, de vele egy olyan világot szegezünk szembe melynek csak üressége a végtelen. Így létünk hiányba vész. Ha van valami, ami abszolút még: az az emlékezés. A replikánsok haldokló vezetője megosztotta emlékeit Deckarddal, talán abban a naiv hitben, hogy így nyomot hagy az elmúlás világán. Ha másképp nem, emlékeinek emlékeiben, ahogy a történelem teszi élővé azt, ami már rég elmúlt, egyrészt azzal, hogy megalapozza a jelent, másrészt azzal, hogy megérteti magát velünk, hogy tudjuk, ő a mi elmúlt jelenünk, azaz mi magunk. Mert a történelem is emlékezés és emlékeztetés, melyben a pillanatok egymásba mennek át és szűnnek meg, a lét mozgása. Tulajdonképpen csak akkor beszélünk történelemről, ha mint elmúltra tekintünk vissza a létezőre. De elmúltságában is a miénk, s talán mi magunk is emlékek vagyunk. Hiszen még önmagunkat, nemcsak a minket körülvevő világot, még saját énünket is történésként értjük meg, a megélten és a hogyanon keresztül, örök visszatekintésként.

A valódi megértés egyfajta hasonulás is, egy objektumként vett dolog tárgyiségének beemelése a szubjektumba. Minden megértés egyfajta hasonulás. Azt akarjuk hogy megértsenek minket, mert így ismerik el személyiségünket. Át kell adnunk önmagunkat, hogy visszakapjuk, meg kell értetni magunkat másokkal, hogy lehessünk a saját magunk számára is.

Így Deckard, amikor a replikánsok vezetője nem öli meg, sőt, megosztja vele emlékeit, részesül a másik énjéből, és megérti hogy minden én - Én. Az egzisztencia pillanatszerűsége, a semmi levésében lévő örök, a szubjektum mindig ugyanaz. Minden élőt közös sors béklyóz,

sőt, minden létezőt, de a létező dolog, önmaga számára sohasem egység, így a felbomlás tudata sem fenyegeti. A lét talán csak egyszeri jogtalankodás amiért a létezőnek elmúlásával kell fizetnie. De aki rögzítette már maradandó emlékbe az elmúltot, a szép, de tovatűnő pillanatot, az borzad a semmitől. A levés útja viszont semmiből semmibe vezet. A lét és semmi váltakozásában mulandóként lepleződik le minden maradandónak ítélt szépség, hiteltelen lesz a szép és a jó, mert jelenségek, alávetve egy olyan világnak, melynek üressége még azután is megmarad, hogy minden, ami szép tovatűnik. Sőt, lesz még majd olyan idő is, hogy maga a világ, a kozmosz is, maga a lét is elmúlik. Kicsiben már elmúlt számtalanszor, minden megsemmisült eddigi létezőben. Ezt a szomorú dialektikát érti meg Deckard: azt hogy mind halálraítéltek vagyunk, kitarva a semmibe, amely azonban nem más, mint saját, bár lét nélküli létehetőségünk. Minek hát ölni egy olyan világban ahol úgyis mindenki meghal? Minek fájdalmat okozni, ha az élet maga is végtelen fájdalom?

Deckard meg kell hogy értse minden létező közösségét a létben, hisz az elmúlásban mind közösen osztoznak. Innen tudjuk, hogy nincs lényegi különbség lényegünk között. A lét, jobban mondva a levés, mint kapcsolatrendszer, együttmozgás lepleződik le, ahelyett hogy pusztán intencionális meghatározottság volna. Levésünk pedig a semmi mozgása, s mi magunk emlékezet és emlékező vagyunk. A halálra, mint a semmire való pillantásban feltárul az ének közössége, mert ugyanabban a forrásban merítkeznek meg, és merülnek alá, ugyanaz a Styx folyó törli ki emlékeiket. Jóllehet kitörli, de fenyegetően felmagasló réme a megtörténtet mégsem teheti meg nem történtté. És a halálra irányuló pillantás énünket létmegértésre készíteti, mert a létet elmúlóként, olyan

változásként leplezi le, amelyben minden elmúlik, átlát a rögzített tárgyiség mindennapjain, megismeri a középpontot, és épp ezért nem vész el benne. A lét meghal, de a létet megértő cselekvése nyomán felmagasztosul.

„A pillanatok elvesztek az időben...mint a könnyek.”- mondja a replikánsok vezére haldokolva, s kevéssel ezután az eddig kezében tartott galamb kirepül elernyedtt szorításából: a szabadság utolsó aktusa egy semmihez szegezett világban. Utolsó, talán ezért olyan szép felvillanás, egy emlék. Emlék, ami arra bírja Deckardot, hogy megértse a létet, és emlékeket adjon Rachelnek, így hátráltatva ezzel is a semmi végső, elkerülhetetlen diadalát. Hogyha a lét ellentéte, a semmi, egykor majd megszünteti a létet, akkor a lét önmagában hiányos, a *kellésre*, azaz az etikai mozzanatra van szükség, a létet be kell teljesíteni. Mi lehet ez a beteljesítés, ha nem a Jó és a Szép, Deckard és Rachel esetében a szerelem? Persze a szerelem nagyon is mulandó, mint minden az ég alatt, legyen érzés, vagy gondolat, vagy tett. Elmúlik, de csak azután hogy a nem-elmúló világot szegezte szembe saját végzetével, csak a távolság megsemmisítése után adja át magát a végtelen távolságnak. Tehát tagadja a semmit, saját végzetét, a szükségszerűt átértékeli. Csak a heideggeri „akárki” hal meg, az én itt és most legyőzi a negativitást, összekapcsolja a két elválasztottat, az éneket, és egyesíti a szeretetben. A lét kötelessége legyőzi a lét valóságát, az ígéret, a remény a biztos jövődőt, a feladott az adottat. Ha minden elmúlás tagadja az életet, akkor minden beteljesítés tagadja az elmúlást. A lét dialektikája ellentmondásain át beteljesül és önmagában huny ki.

Erre emlékeztet hát minket a felügyelő megjegyzése, mely most tárgyilagosan, de ironikus-szomorúan hangzik: „Milyen kár, hogy nem él majd...de ki is él majd?”

Élet – ész – rendszer Husserl késői filozófiájában

Edmund Husserl több művében megfogalmazta azt a filozófiai látomását; hogy az általa kidolgozott fenomenológiai módszerrel megalkotható a valóban tudományos igényű egyetemes, átfogó jellegű filozófia szellemi épülete.¹ De olyan módon, hogy az ennek létrehozásán munkálkodó filozófus nem pusztán valami személyes beállítottságától és állásfoglalásaitól távol tartható teoretikus eszménynek engedelmeskedik, hanem életének legszemélyesebb rétegét, világhoz való saját viszonyát gyökeresen átalakító metanoia-jellegű átalakulást kell folyamatosan végrehajtania.² Ugyanakkor azért, hogy a személyes szintet megmozgató jellegtől visszakanyarodjunk az egyetemes mivolthoz, azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a tudományos, valóban biztos alapokon és módszeresen felépülő filozófia nem csak a filozófáló személyes ügyé, hanem egyúttal „Menseitsfunktion”³ betöltését is jelenti.

¹ Talán éppen ez a szemléleti, módszertani és tartalmi sokrétősége és gazdagsága teszi a husserli fenomenológiát az egyik legnagyobb hatású filozófiai teljesítménnyé. Itt nem csak a korabeli fenomenológiai hullámra gondolok; mely a heideggeri továbbgondoláson és a nagy francia recepción keresztül érvényesült, hanem a kortárs fejleményekre is: A fenomenológia szűken vett filozófián belüli eleven hatékonyságán és a még sok feladat megoldása előtt álló Husserl-kutatáson kívül érdemes figyelni arra, hogy a fenomenológia milyen hatással van a társadalomtudományokra és a pszichológiára, napjainkban is.

² A metanoia-jelleget nyilvánvaló módon fogalmazza meg Husserl a „Válságban”, amikor a fenomenológiai szemléletváltás horderejéről szól: „A teljes fenomenológiai beállítódás ... olyan teljes személyes átalakulást hivatott előidézni, amelyet leginkább a vallási megtéréshez lehetne hasonlítani.” in: Edmund Husserl: Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I. Atlantisz 1998; 176.o

³ Ezt a kifejezést ebben a formában például az „Erste Philosophie – Kritische Ideengeschichte” (Hu VII.) 236. oldalán találhatjuk meg.

Toronyai Gábor könyve⁴ azt kívánja felmutatni, hogy Husserl miként is váltja aprópénzre ezeket a teoretikus igényeket. Toronyai elsősorban a kései husserli filozófiát veszi szemügyre, mivel a husserli fenomenológia tartalmi és módszertani gazdagsága ekkor állt a legközelebb az említett eszmény megvalósításhoz.⁵

Toronyai tézisé, melyet művében kibont, a következőképp foglalhatjuk össze, legalábbis az én olvasatomban: Husserl kései filozófiáját tanulmányozva arra a felismerésre juthatunk, hogy Husserl valóban egy rendszeres filozófia alapvonalait vázolta fel, tehát az egyetemes filozófiai épület fentebb említett eszméje nem csak filozófiai látomás, hanem bizonyos elemei készen állnak már, és egész világos architektonikával rendelkezünk az egész alkotásról. Ismételjük, ez a kései korszak műveinek platformján állva válik láthatóvá, ugyanis ekkora tette differenciálttá Husserl a fenomenológiát módszertani és tartalmi szempontból. Másrészt ez a rendszerszerűség összefüggésben áll a husserli életfogalommal. Az élet husserli fogalmát a rendszeresség feltárása által érthetjük meg a legteljesebben. Így a kései husserli filozófia Toronyai szerint „tudományos életfilozófiának” bizonyul.⁶

⁴ Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*; Osiris, Budapest 2002; 233 p.

⁵ „Ha tehát a husserli filozófia utolsó alakját választjuk elemzésünk elsődleges tárgyának, akkor lehetőségünk nyílik a transzcendentális fenomenológia szisztematikus – legalábbis a husserli rendszergondolat szempontjából vett – egészének olyan áttekintésére, amely bizonyos módon a történeti kibontakozását is visszatükrözi.” (55) Vagy egy másik helyen: „Husserl azt a feladatot tűzte ki maga elé, hogy szigorú tudományként alapozza meg a filozófiát. A *tudományos filozófia* elgondolása volt az az álom, amelyet végül is késői filozófiájában végigálmodott. Vizsgálódásaim során arra a belátásra jutottam, hogy a késői Husserl nem csupán törekedett korábbi részletelemzéseinek rendszeres és átfogó összegzésére, de *sikerült* is körvonalaznia egy átfogó filozófiai rendszerelképzelést.” (164)

⁶ Husserl fenomenológiáját, legalábbis kései fejlődési fázisában életfilozófiaként interpretálni nem pusztán önkényes értelmezői szempont, találunk erre vonatkozó utalásokat Husserlnél is (Például a „*Natur und Geist*” című előadásban, mint Toronyai idézi, Husserl a következő kijelentést teszi:

Tudományosnak tekinthető a módszertani szigor, a rendszeresség, egyetemes teoretikus igényei miatt, életfilozófiának tarthatjuk amiatt, hogy mégis személyhez szóló, személyes átalakulást igénylő, élet-átalakítást követelő vállalkozás; továbbá problémává teszi mindazokat a személyes beállítódásbeli tényezőket, mozzanatokot, melyek a legtöbb valóban életfilozófiát művelő gondolkodó (Dilthey, Misch) kardinális problémáinak számítotak, mint amilyenek a történeti – kulturális létezés kérdései.

De mit is jelent az említett rekonstrukció Toronyai művében? Egyáltalán, miért folyamodik ehhez az eljáráshoz szerzőnk? Azért, mert noha tagadhatatlanul az „élet” az egyik leggyakrabban használt terminus a husserli szövegekben, és a fenomenológia lényeges pontjainál találkozhatunk vele, mégis hiányoznak azok a „tematikus husserli vizsgálódások”, melyek ezt a fogalmat kimerítően tárgyalják. De ugyanez a helyzet a husserli „rendszer-gondolattal” is. Husserl meglehetősen óvatossággal fogalmazt ezt illetően, például a nevezetes, 1929-es „Fenomenológia” szócikk⁷ végén a következőket olvashatjuk: „...a fenomenológia megköveteli a fenomenológustól, hogy lemondjon a filozófiai rendszer eszményéről, és mégis másokkal együtt szerény

„A fenomenológia alapjellegét tekintve tudományos életfilozófia” (15)), de döntő mértékben, mint látni fogjuk, Eugén Finknél, Husserl utolsó asszisztensénél láthatjuk ezen gondolat részletes kifejtését.

⁷ Mint szerzőnk írja: „Husserl ... számos alkalommal és számos kifejezésben, s ami döntő fontosságú, a fenomenológia első megjelenésétől kezdődően mindvégig gondolkodásának alapfogalmaiban utal az életre. (Leben) Ilyen fogalmak többek között az intencionális élet (das intentionale Leben), a tudatélet (Bewusstseinsleben), az élmény és az intencionális élmény (Erlebnis, illetve das intentionale Erlebnis); a világbeli élet (Weltleben, das mundane Leben), az életvilág (Lebenswelt); a világtapasztaló élet (das welerfahrende Leben), a transzcendentális élet (das transzcendentale Leben) és az eleven jelen (lebendige Gegenwart). Már pusztán ez utóbbi tény alapján is indokolt feltenni a kérdést: Mi az az élet, amire itt utalások történnek és miként adódhat ezeken a módokon?” (20)

munkásként a philosophia perennisért éljen.”⁸ Természetesen Toronyai sem azt állítja, hogy Husserl egy lezártnak vélt rendszert alkotott volna,⁹ de mindenképpen feltűnő a fenomenológiai gondolkodás belső kohéziója, mely alapot ad ahhoz, hogy értelmes feladatként fogalmazzuk meg egyrészt a gondolati centrum feltárását, másrészt azt, hogy ennek vezérfonala mentén interpretáljuk a husserli fenomenológiát.

Ezért Toronyai a következőket jegyzi meg a könyvében követett módszerről és teoretikus céljáról: „A 'rekonstrukció' formálisan tekintve jelentheti egy dolog újrafelépítését, újra-előállítást úgy, ahogy egykor volt. A szó jelentheti azonban valamely szóban forgó dolog olyan megformálását is, amilyen alakban ez a dolog sohasem létezett, ámde saját értelme szerint létezhetett vagy léteznie kellett volna.” (52) Egy másik helyen a következő módon határozza meg konkrétan szerzőnk a rekonstrukciós munka tartalmát: a különböző források segítségével fellelhető „...a fenomenológiai rendszergondolat, módszertan, tudományoszme és az életfogalom” összefüggése. „Tanulmányom fő célja az ezen kapcsolat tisztázására irányuló munka exponálása.” (16)

Első lépésben talán azt kell előzetesen tisztázni, hogy mi alapján kezelhetjük a husserli fenomenológiát meghatározott architektonikával rendelkező, rendszeres műként, tehát igazolnunk kell, hogy egyáltalán beszélhetünk

⁸ Fenomenológia in.: Edmund Husserl válogatott tanulmányai, (193 - 226.o.), Gondolat Kiadó Budapest 1972

⁹ „Szeretném azonban elkerülni azt, hogy a kifejtés módszertani egyoldalúsága miatt a dolgozat Husserlről egy spekulatív gondolat rendszeres kibontakoztatásra törekvő filozófus hamis képét sugallja. Husserl ugyanis tudatosan a végérvényes igazságra törekvős szellemében dolgozott, gondolkodási stílusát azonban a konkrét, aprólékos tárgyi-tapasztalati munkában való elmélyülés és az ebből kiinduló, a végső horizontokat is mozgató, folytonos újakezdés: gondolatainak állandó evolúciója jellemzi.” (199)

a „husserli rendszergondolatról”. Mint tudjuk, Husserl számtalan alkalommal kísérelte meg azt, hogy összefoglalja művét. Ilyen szisztematikus mű a „Karteziánus elmékedések”. Nos, Toronyai egyik fő hivatkozási alapja Eugen Fink ezen öt husserli „Elmékedéshez” fűzött hatodik elmékedése, amelyben Fink Husserl vezetése alatt megkísérelte kidolgozni egy egyetemes fenomenológiai filozófia tervét. „Végül is Fink munkájaként állt elő a husserli fenomenológiai vizsgálódások egyetlen átfogó és részletes terve.” (38) Mint Toronyai megjegyzi, Husserl harmincas években végzett munkája valóban összhangban állt ezzel a Fink féle tervvel, és noha „a transzcendentális fenomenológiát felölelő mű ... sohasem született meg”(38), mégis képet kaphatunk arról, miként épülhetett volna fel ez a szellemi épület. Miért is fontos a finki hatodik elmékedés? Toronyai részletesen foglalkozik ezzel a szöveggel, de meglátásom szerint a fő gondolat, ami innét meríthető, annak belátása, hogy a husserli fenomenológia fejlődése és kibontakozása kiválóan megragadható módszertani fejlődésének vezérfonala mentén, és ez olyan elméleti eredmény véleményem szerint, amit Toronyai is bőségesen kamatoztat, és saját rekonstrukciós munkájának egyik mozgatórugójaként érvényesít. Másrészt Fink annak tekintetében is döntő forrás, hogy a husserli életfogalmat, egyáltalán, a husserli filozófia életfilozófiai tendenciáját láthatóvá tegyük. Mint Toronyai idézi, Eugen Fink a következőt jegyzi meg egy helyen: „Úgy tűnik nekem, hogy az intencionális analízis módszertani kibontakozásában egyfajta életfilozófiává válik.” (15)

Ugyanakkor a módszertani meglátásoknál alapvetőbb annak felfedezése, hogy a husserli fenomenológiának mintegy a centruma egy mélyebben fekvő mozzanat, egy eredeti spekulatív gondolat, ami nem mással

áll összefüggésben, mint a transzcendentális vizsgálódással. Ezen spekulatív gondolat, és egyáltalán a transzcendentális kifejtése a fő záloga a felfedezett tartalmak összefüggésének. De ennek megvalósítása egybevág a husserli fenomenológia módszertani fejlődésével is. Továbbá, mindaz, ami a differenciált fenomenológiai munka során napfényre kerül az egyéni és az interszubjektív tudati életről, mint látni fogjuk, az élet fogalmában fejeződik ki.

Miként ragadhatjuk meg tehát a fenomenológiai munka belső összefüggéseit Toronyai szerint?

Kiindulópontként és mozgatórugóként az ún. „husserli spekulatív gondolatot” leljük fel, de ehhez a transzcendentális beállítódás-változtatáson keresztül vezet az út. Tehát az első lépés a transzcendentális lét¹⁰ megnyitása. Mint tudjuk, Husserl a szubjektív eredetekre irányuló kutatást nevezi transzcendentális vizsgálódásnak, és az ennek során elének táruló végső szubjektív eredetmezőt transzcendentális létnek. Ennek során nem a természetes beállítódásunkban tartózkodunk többé, azaz figyelmünket nem a hétköznapi életünkben, mindennapi körülnézéseink során meglevőnek vélt dolgokra és önmagunkra, mint reális világbeli emberi létezőre irányítjuk, hanem mindennek létérvényét felfüggesztve csakis tudatosulási módjára, élményszerű érvényesülésére figyelünk, legalábbis a reflexió kezdetekor. De miért van szükség erre a lépésre? Husserl a természetes, mindennapi világtapasztalásunkat kívánja megmagyarázni, ennek a végső szubjektív feltételeit kívánja feltárni. Mint tudjuk, Husserl a szkeptikus érveléssel való szembenézés vezette a redukció elméleti lehetőségének ötletéhez. A szkeptikus

¹⁰ Husserl a transzcendentális szubjektivitást több helyen transzcendentális létnek nevezi az „Ideenben”, pl. a 196. oldalon. (Hu III.)

érvelés megrendíti a naiv világszemlélet magától értetődő dogmáját a látott környező világ létéről. Husserl számára döntő volt ez a szembesülés a szkepszis által feltárt „világtalánnyal”.¹¹ Minek a segítségével oldhatjuk meg a világtalányt, hol rejlik a természetes beállítódás magyarázatának a kulcsa? Bizonyos talajra kell ereszkednünk, megrendíthetetlen evidenciával bíró alapvető tényezőt kell találnunk. Ezt leljük meg a pusztá cogitatiokban.

A megnyitás után a rekonstrukciót továbbmoldító meglátás az eleven jelen fogalma, amivel Husserl késői filozófiájában a feltároló transzcendentális szubjektivitás létmódját jellemzi. Érdeemes idéznünk: „Bonyolult, három jelentésréteget magában rejtő fogalomalkotás ez, amelyben a jelentések összefüggését a Husserl késői filozófiáját mozgató ... spekulatív gondolat teremti meg.” (81)

Az eleven jelen által felölelt mozzanatok a következők: az észlelési jelen, az ego cogito jelene, és az eredeti én jelene. Mindezt ugyanakkor az ego cogitohoz fűződő belátások szervezik egységessé, és az ego cogitoban találjuk meg azt a pontot, mely a továbbgondolást mozgatja. Az ego cogitohoz tapad tehát az a centrális mozzanat, mely a transzcendentális lét megnyitása során a végső eredménynek bizonyul, de nem valami statikus végpontként, hanem olyan mozzanatként, ami éppenséggel újabb és újabb problémákra, tárgyterületekre utal, és így szolgálhat egy gondolatrendszer szervező elveként. De miként is bontható ez az összefüggés?

¹¹ „A transzcendentális élet husserli fogalmának rekonstruálására irányuló gondolatmenetünk a mindennapi életet jellemző természetes szellemi magatartás, a világ magától értetődően objektív létére vonatkozó meggyőződés szkeptikus epokhéjával vette kezdetét. A 'világtalány', az objektív létezés kérdésessé válása, a kérdés megválaszolásának: az objektivitás megértésének és magyarázatának feladatával szembesített bennünket.” (101)

A transzcendentális lét első megnyitása során élményáramként áll előttünk, és a szemlélő számára már csak az eltűnő mozzanatok szolgálhatnak tárggyul, a reflexió mindig késésben van. „A reflexió, az én önmagához történő visszafordulásának, az önmagára történő rápillantásnak a lehetősége azonban csak az éppen-múlttá-válásban ... nyílik meg.” (89). Másrészt mégis minden élményrészletről világos, hogy valamely én élménye, centrumként szolgál számára egy én-mozzanat. Ugyanakkor a reflektáló, öneszmélést végző én identikusként éli meg önmagát, „az öneszmélő reflexióban az ego a fenomének áramló sokaságában fennmaradó identikus énpólusként válik megragadhatóvá.” (88). Tehát rendelkezünk a mindenkori okkasionális élmények énjével az észlelési magatartásra vagy egyáltalán a tudatáramra tekintve, és egy identikus énnel közvetlenül transzcendentális önmagunkra tekintve. De ez az azonosságélmény végső soron nem reflektáltan jön létre, rejtett marad, reflexió előtti marad, passzívan zajlik. Ez a már mindig azonosként érvényesülő szubjektivitás a reflexió előtti „végsőképp működő szubjektivitás”, „ős-én, proto-ego” (89), mely tehát a „prereflexív önszintézis” (89) során jön létre. Az az egység alkotja Toronyai szerint a „husserli spekulatív gondolatot”, ami a transzcendentális reflexió során világossá válik a „végsőképp működő szubjektivitás” kapcsán, annak passzív, prereflexív, pretemporális jellegét felölelve. Ez az egységesség az eredeti énnel az élményáramban és a reflexió szinteken megvalósuló önmagától való elkülönülődéseit íveli át.

Az egot illető belátások miként épülnek tovább, milyen utalások rejlenek ezen eredeti felfedezésekben, melyek az egyetemes filozófiai épület további elemeire utalnak? Miként nyilvánul meg ezen egot illeti spekulatív gondolat szervező ereje?

Az érthetőség érdekében összefoglalom azokat a fázisokat, melyeken a szerző keresztül vezet bennünket, és így bontakozik ki előttünk tulajdonképpen Toronyai könyvének szerkezete, illetve a rekonstruálni kívánt husserli rendszergondolat elemei, és azok egymásra épülésének rendje is.

A feltárt fázisok nem mások, mint a szubjektivitás elvont mozzanatai, és összefüggésbe hozhatók az egyes husserli módszer típusokkal, valamint többé - kevésbé megfeleltethetők a transzcendentális lét feltárásának különböző stratégiáival is, mely utóbbi eljárásokat a transzcendentális redukció különböző útjaiként is szoktunk emlegetni. Így mindezen eredmények szemmel tartásával a szubjektivitás differenciált képe bontakozik ki előttünk, és ezen transzcendentális szubjektivitás létmódját jelöli Husserl az élet fogalmával. A szubjektivitás különböző mozzanatai pedig az élet egyes módozatainak felelnek meg.

Az elsőként feltáruló elvont mozzanat, így a szubjektivitás első szintje tehát a transzcendentális ego. A transzcendentális egot feltáró analízis statikus jellegű eljárás. A statikus transzcendentális eljárás során az idő nem érvényesül - noha természetesen elengedhetetlen, hogy szó essék az időről, de itt pusztán mint a transzcendentális szubjektivitás és minden lehetséges élmény elvont mozzanataként, éppenséggel időtlen mozzanataként jelenik meg. A statikus eljárás, és így az 'egologia' legjobb példája az „Ideen” első kötete, ahol Husserl tehát a tiszta tudat időtlen struktúráit tárja fel. A megnyitás módja pedig a karteziánus út, amikor eleve „énbeszédből”, noha természetes „énbeszédből” indulunk ki, és mintegy egyetlen ugrással a tiszta egonál tartunk, és időtlen struktúráira figyelve nem láthatjuk meg tartalmi gazdagságát.

A második szint, tehát a szubjektivitás következő rétege a monadikus ego, ami már az időmozzanatot érvényesítő genetikus eljárással válik feltárhatóvá. A monász ént feltáró egyik módszer a transzcendentális fenomenológia pszichológiai útja lehet.

A monadikus ego pedig teljes konkrétságában csakis a monászközösség értelmeket kommunikáló, normalizációs kölcsönhatásában jelenik meg, és ezen réteg vizsgálatára irányul a generatív fenomenológia. A közös világ vagy életvilág transzcendentális eredetének megértéséhez a transzcendentális fenomenológia ontológiai vagy életvilágon át vezető útja vezet.¹²

De miként tehetjük láthatóvá azt a dinamikus összefüggést, mely ezeket a rétegeket összefűzi, egymáshoz kapcsolja? Miként sugárzik ki ez a rendszerszerű kiépülés az eredeti spekulatív meglátásból?

A transzcendentális lét megnyitásával feltárt transzcendentális ego kettősséggel bír: elsőként világtapasztaló életének a mindenkori most-mozzanathoz kötődő aspektusával találkozunk. Ez a jelenhez kötődő vizsgálódás tehát a statikus jellegű eljárás: ez alkotja az ego cogitóból mint spekulatív eredetből kiinduló első mozzanatot. De az első lépésben, a megnyitással feltárt élményfolyamra való reflexió felveti, mintegy szüntelenül a horizonton tartja az idő problémáját. Például abban a formában, hogy a karteziánus úton feltárt időtlen tudati szerkezetek, tehát mindenkinek a mindenkori minden

¹² Amint fentebb utaltam rá, a fenomenológiai redukció különböző útjai (karteziánus, pszichológiai, 'életvilágon át vezető' út) és a vizsgált módszerek (statikus, genetikus, generatív) nem pontosan fedik egymást. A döntő a szubjektivitás-szintek (transzcendentális ego, monász én, monászközösség) és az egyes módszerek összefüggése. Az életvilág elemzése pl. döntően statikus jellegű marad, inkább a „Válsághoz” kapcsolódó mellékletekből és még publikálatlan töredékekből ismerhető meg a generatív fenomenológia eszméje.

lehetséges élményében érvényesülő mozzanatok, értelemalakzatok milyen úton jönnek létre, mi az időbeli geneziséjük. Ez a kérdés vezet át a szubjektivitás következő szintjéhez, a monász egóhoz. Tehát a továbblévő tényező az eredeti transzcendentális törekvés, azaz a világtapasztalatunk minél gyökeresebb megértése mellett az idő vezérfonala mentén történik, a szubjektivitás teljesebb körű megvilágításának igényével.

A következő réteg tehát a monadikus szubjektivitás, a világbirtokló monadikus én feltárása. Az idő mozzanata a következőképp érvényesül a kutatás ezen fázisában: az egyik fő kérdés a monadikus élet genezise lesz. Azon értelemalakzatok, tehát például képességek, rögzült cselekvési, észlelési minták eredetének feltárása, melyekben a monász én környező világát birtokolja. Ezek a megszerzett jártasságok, készségek alkotják a monadikus ego habitualitásait. Ezek genezise „az időbeli szintézis, az észlelési jelen tartalmainak noétiko-noématikus szerkezetekké történő összesűrűsödése, megszilárdulása és aktualizálható képességként való hozzákötődése az énhez: *habitualizáció*, habitus – genezis.” (104)

De a monász én „csak egy közösségi egész tagjaként válik teljesen meghatározottá.” (104) Az elsajátított értelmek egy magasabb fokú szubjektivitásból, a monásközösségből, tehát egy adott emberi közösségben megvalósuló kulturális értelem és normarendszerekből iktatódnak be az egyes monász életébe. Így a végső réteg, az intermonadikus szubjektivitás vizsgálatával a történelem, a kultúráképződés, a szellemi és értékjavak megteremtődése, generációk közötti továbbadása válik a fenomenológia fő kérdésévé. Így válik teljessé a transzcendentális magyarázat, azaz a természetes világbeli

életünk megértése: a világ egy adott kulturális környezet normái által megrajzolt értelmi képződményként áll elő.

Miután láttuk a rendszergondolat kibontását, felmerül az a kérdés, hogy mindezen eredmények tükrében miként rekonstruálhatjuk a husserli életfogalmat? Mint említettük már, a husserli életfogalom a transzcendentális szubjektivitás létmódját jelöli. Azt is látnunk kell, hogy a husserli életfogalom nem valami új és rögzített meghatározása annak, hogy mi az élet. Természetes intuíciónkra támaszkodik ez a husserli terminus, az élet jellegéről alkotott hétköznapi képünkre. Mint Eugen Fink írja: „...a husserli fenomenológia életfogalma nem spekulatív módon exponált:” (15). Tehát „a tényleges, mindennapi élet, a természetes szellemi magatartás tapasztalatából indul ki.” (186) De új kontextusba kerül ez az egyszerű intuíció, amint Husserl a transzcendentális fenomenológia kulcsmozzanataira kezdi alkalmazni. Ugyanis kiválóan alkalmas a transzcendentális lét fő jellemvonásainak érzékeltetésére, a szubjektivitás első szintjein az élményfolyam mozgalmasságának, spontaneitásának érzékeltetésére, tehát egyfajta strukturális párhuzam kínálkozik a két fogalom közt. Ugyanakkor határa is van a természetes intuíciónk alkalmazásának: a naturális jelentésréteg kizárt a szubjektivitás ezen szintjén.¹³ De kérdés az, hogy akkor is kizárt-e ez a jelentés, amikor az intermonadikus szubjektivitás objektivációjaként végső soron a földi emberi életet foghatjuk fel, és a passzív genezis során, tehát amikor az értelem érvényesülés

¹³ A „spekulatív gondolathoz” fűzve jegyzi meg szerzőnk: „Az 'élet' fogalma ... jól visszatükrözi mind az őspasszív áramlás, mind az ön-összegyűjtő aktivitás, mind pedig az önmegjelenítésben rejlő pretemporális mozzanatait. Mindazonáltal a *transzcendentális élet* speciális husserli fogalma nem esik egybe teljesen az étellel kapcsolatos intuíciókkal, amely szerint az élet noha valami szubjektív, mégis naturális összefüggés. E különbség tudatának mindig hozzá kell kapcsolódnia a fogalom használatához.” (92)

passzív-természeti feltételeivel számolunk, nem érvényesülhet-e erőteljesen testi-animális, biológiai mivoltunk.¹⁴

Mindezen túl a rendszert mozgató két fő szándéknak megfelelően az élet, pontosabban a transzcendentális élet két fő aspektusa bontakozik ki előttünk. A fenomenológiai reflexió fő kutatási irányaival összhangban a világképző és öneszmélő élet formájában. A világképző élet azokon a mozzanatokon keresztül érvényesül, melyeket a reflexió az egyes szubjektivitás-szintek teljesítményeiként tárt fel, az egyes ego világtapasztaló életétől, az összemberiségben objektiválódó monadikus interszubjektív és intergenerációs közösség értelemképző és értelemképződményeket továbbadó életéig. Az öneszmélő élet pedig a szubjektivitás önmagára vonatkozó reflexiók fokait egyesíti, így teremti meg az összhangot és köteléket az egyes fenomenológus elmélkedés és az összemberi eszmélést munkáló filozófiai ésszerűség munkálása közt, hiszen az egyes filozófus öneszmélése a szubjektivitás eredendő összefüggése révén nyer egyetemes jelentőséget.

A gondolatmenet végére érve tehát Toronyai feltárja azt, hogy milyen tartalmi sokrétűséggel bír Husserl fenomenológiája, és téziséit igazolva, világossá teszi azt, hogy miként függnek össze mindezen tárgykörök és vizsgálódási irányok az eredendő szubjektivitásban.

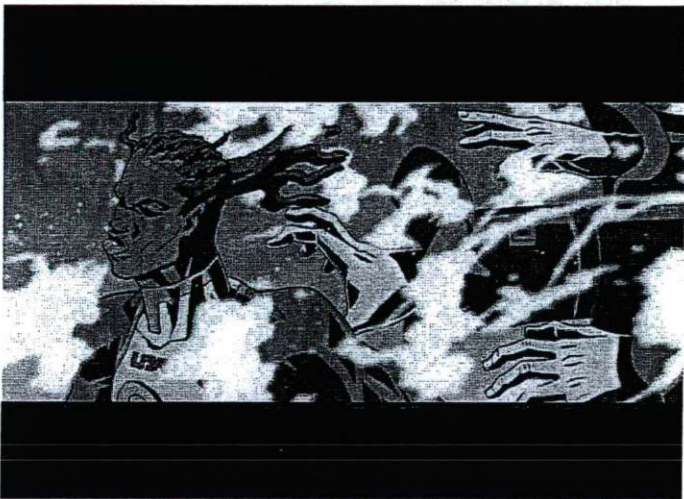
Toronyai könyvét meglátásom szerint legalább három tényező teszi kiváló munkává: eredeti filozófiai intenciót érvényesít rekonstrukciós tervével; egyedülálló módon, hatalmas anyagot feldolgozva mutatja be a husserli fenomenológiának nem csak a betűjét, hanem belső

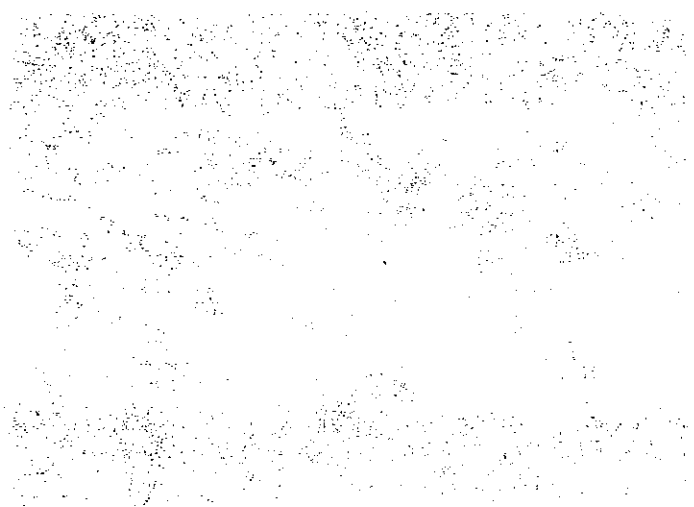
¹⁴ „Husserl több kutatási kéziratában érinti az emberi szellemi életet megelőző, azt genetikusan nem feltételező természet genezisést.... A

logikáját, szemléletmódját is; valamint beavatja az olvasót a kortárs Husserl kutatás és a fenomenológiához kapcsolódó mai diskurzusok világába. Ezzel további munkálkodás horizontjait nyitja meg a fogékony szellemű olvasó előtt.¹⁵ Toronyai szerint a fenomenológia munkafilozófia, ezért ne csodálkozzunk, hogy a kész eredmények mellett újabb kihívásokkal és megoldandó feladatokkal találkozunk.

természet számunkra szellemi életünk, kultúránk, állandó, már mindig is előzetesen, passzívan meglevő talajaként adott.” (155)

¹⁵ Csak két ilyen továbbgondolást igénylő területet említek: egyrészt az idő problémáját, másrészt a hyletikus fenomenológiát. Az első kérdéskör kapcsán láttuk már az eddigiekből is, hogy az idő milyen központi szerepet játszik a husserli fenomenológiában, mind a jelen spekulatív jelentőségére utalva, mind a módszertan tekintetében. Továbbá az idő a legszorosabban összefügg mind az (ön)tudat, mind éppenséggel az élet fogalmával. Szerzőnk a husserli fenomenológia fejlődési fázisait elemezve egy fontos felismerésre jut: a fenomenológia tartalmi, módszertani fejlődése a legszorosabb kapcsolatban áll a husserli időkoncepció alakulásával. Tehát „...feltárul előttünk egy nyilvánvalóan nagy fontosságú kutatási feladat elvégzésének szükségessége: *a husserli transzcendentális fenomenológiai gondolkodásmód teoretikus és módszertani fejlődését a belső időtudat – még közelebbről az ‘eleven jelen’ – értelmezésének változásával összefüggésben megvilágítani.*” (201) A második probléma a testiség, affektivitás, passzivitás megjelenése Husserlnél, illetve ezen problémák körül mozgó husserli megfontolások kortárs továbbgondolásaival való számvetés. Így például számtalanszor hivatkozik szerzőnk az ösztönfenomenológiát rekonstruálni kívánó Nam –in Lee-re (183), vagy a hyletikus fenomenológiát megalkotó Michel Henry-ra (176-177, 232-233).





Slavoj Žižek

Mátrix: A túlzások igazsága¹

A pszichoanalízis kapcsán Theodor W. Adorno megjegyezte, hogy semmi sem annyira igaz benne, mint önnön túlzásai – és ugyanezt mondhatjuk el a Mátrix-ról is. Ez egyike azon kevés filmeknek, amelyek valamiféle Rorschach-tesztként működnek; mint a közismert, Istent ábrázoló festmény, amely – látszólag – folyton minket figyel, akárhonnán is nézzük: gyakorlatilag minden elméleti irányzat felismerni véli magát benne. Pszichoanalitikus barátaim azt mondják, az alkotók bizonyára olvasták Lacan-t; a frankfurti iskola követői a „Kulturindustrie” az elidegenített-tárgyasított társadalmi Lényeg (a Tőke) benső életünk mint olyan feletti hatalomátvételének, gyarmatosításának és energiaforrásként való használatának) kiemelkedő megtestesülését látják a Mátrix-ban; a New Age hívei azon elméletek gyökerét látják benne, melyek szerint életünk pusztán egy a világhálóban megtestesülő, globális Elme által létrehozott káprázat...

Mi is tehát a Mátrix? Egyszerűen az, amit Jacques Lacan a „nagy Másik”-nak nevezett, a tulajdonképpeni szimbolikus rend; a hálózat, amely a valóságot strukturálja számunkra. Lényegében paranoid módon a film kivetíti ezt a tulajdonképpeni szimbolikus rendet a valódi-létező Szuper-számítógépbe. Akárhogy is, a film erőssége nem is annyira ebben központi tézisben (amit valóságként tapasztalunk, az nem más, mint egy mindannyiunk elméjéhez közvetlenül csatlakozó szuper-számítógép, a „Mátrix” által létrehozott

¹ A fordítás az alábbi szöveg alapján készült: Slavoj Žižek: *The Matrix: The Truth of the Exaggerations*, www.lacan.com/matrix.html.

mesterséges, virtuális valóság), mint inkább a vízzel teli tartályokban klausztrófóbiás életüket élő, a Mátrix számára történő energia (áram-) termelés céljából életben tartott emberi lények millióinak víziójában rejlik. Így aztán amikor (néhányan) „felébrednek” a Mátrix által vezérelt virtuális valóságból, ez az ébredés nem a külvilág tágas terének kitárulása lesz, hanem mindennek előtt a ráeszmélés erre a gyűjtőhelyre, ahol valójában mindnyájan csupán magzatvízben ázó magzat szerű teremtmények vagyunk...

A látomás mögötti igazságot saját tulajdon önellentmondásaiban mutathatjuk ki. Amikor Morpheus (az afro-amerikai vezér az ellenállók csoportjának élén, akik abban hisznek, hogy Neo (Keanu Reeves) az Egy, aki majd felszabadítja őket) megpróbálja elmagyarázni a még összezavarodott Neo-nak, hogy mi a Mátrix, akkor – az univerzum szerkezetében fellépő hibához kapcsolja.

„Morpheus: Az érzés, ami egész életedben kísért. Az érzés, hogy valami nincs rendben a világgal. Nem tudod mi, de nincs: mint egy szilánk az elmédben, ami megőrjít. [...] A Mátrix mindenütt van; körülvesz minket, még ebben a szobában is. [...] A világ, amit a szemed elé húztak, hogy eltitkolják előled az igazságot.

Neo: Miféle igazságot?

Morpheus: Hogy rabszolga vagy, Neo. Hogy mint mindenki más, te is rabságba születted... egy börtönbe, amit nem

érezhetsz, nem ízelhetsz és nem tapinthatasz. Az elméd börtönébe.”²

Ily módon a hiány/önellentmondás/akadály tapasztalata kell, hogy tanúsítsa a tényt, mely szerint, amit mi valóságként tapasztalunk, az hamisítvány. Akárhogy is, a film vége felé Smith, a Mátrix-béli ügynök egy másik, sokkal inkább freudi magyarázattal szolgál:

„Tudta ön, hogy az első Mátrix-ot tökéletes emberi világnak tervezték? Ahol senki sem szenvedett és mindenki boldog lett volna? Katasztrófa volt. SENKI sem fogadta el a programot. Teljes állományok [elemként szolgáló emberek állományai] veszttek el. Néhányan azt hitték, hiányzik a programnyelv, amivel leírhatnánk a ti tökéletes világotokat. Én azonban úgy gondolom, hogy az emberi lények valamiképp a szenvedés és a kín által definiálják saját valóságukat. A tökéletes világ egy álom volt, amiből a ti kezdetleges szürkeállományotok mindenáron fel akart ébredni. Ezért alakították át a Mátrix-ot azzá, ami: a civilizációtok csúcsává.”

A film ezen a ponton szembesül saját alapvető önellentmondásával: világunk tökéletessége egyszerre jele virtualitásának ÉS jele valóságának is. Ezzel az önellentmondással függ össze a halál ellentmondásossága: MIÉRT hal meg valaki „igaziból” is, ha meghal a Mátrix által

² A forgatókönyv-részlet fordítása a szerző által (pontatlanul) idézett szöveg alapján készült.

szabályozott virtuális valóságban? A film kódosító válasszal szolgál: „Neo: Ha megölnek a Mátrix-ban, itt [azaz, nem csak a virtuális valóságban, hanem a valós életben] is meghalsz? Morpheus: A test nem élhet az elme nélkül.” Ennek a megoldásnak az a logikája, hogy a „valós” test csak az elmével (tehát azzal a mentális univerzummal, amelybe be vagyunk zárva) együtt maradhat életben (működhet): így aztán ha megölnek egy virtuális valóságban, ez a halál kihat a valódi testedre is... Az ellenkező megoldás (mely szerint csak akkor halsz meg igazából, ha a valóságban ölnek meg) úgyszintén túl kurta. A dolog azon fordul meg, hogy vajon az alany teljesen a Mátrix uralta virtuális valóságba van zárva vagy tudomása (vagy legalább SEJTÉSE) van a dolgok valódi állásáról? Amennyiben a válasz igen, úgy egy bűnbeesés előtti, Ádámi állapotba történő szimpla visszalépés halhatatlanná tenne minket a VIRTUÁLIS VALÓSÁGBAN és következésképp Neo-nak, aki már felszabadult a rendszer igája alól, túl kellene élnie a Smith ügynökkel, a VIRTUÁLIS VALÓSÁGBAN folytatott küzdelmet (ugyanúgy, ahogy képes lövedékeket megállítani, képesnek kellett volna lennie a testét érő ütések derealizálására is).

Az utolsó inkonzisztencia az emberiség Neo által, a záró jelenetben kihirdetett felszabadításának kétes mibenlétével kapcsolatos. Neo beavatkozásának hatására „PROGRAMHIBA” keletkezik a Mátrixban. Ezzel egyidejűleg Neo a még a Mátrixban rekedt emberekhez megváltóként szól, aki majd megtanítja őket, hogyan szabadíthatják fel magukat a Mátrix elnyomása alól – képesek lesznek áthágni a fizikai törvényeket, fémeket hajlítani, repülni... Akárhogy is, a gond az, hogy mindezek a „csodák” kizárólag akkor lehetségesek, ha a Mátrix által fenntartott virtuális valóságon BELÜL maradunk és pusztán módosítjuk vagy megváltoztatjuk annak szabályait: „valódi” státuszunk még

mindig a Mátrix rabszolgáié (ahogy eddig is), mindössze járulékos hatalomra teszünk szert, hogy megváltoztassuk mentális börtönünk törvényeit – mit szólnánk tehát hozzá, ha végképp kilépnénk a Mátrixból a „valódi valóságba”, ahol a lerombolt földfelszínen élő nyomorult teremtmények vagyunk?

Ezen önellentmondások tanulsága, hogy kulcsfontosságú nyitva hagyni annak radikális kétértelműségét, hogy a kibertér milyen hatással lesz az életünkre: ez nem a technológiától mint olyantól függ, hanem társadalmi beiródásának mikéntjétől. A kibertérbe való elmerülés fokozhatja testi tapasztalásunkat (új érzékiség, új – több szervvel rendelkező - test, új nemek...), de egyben teret nyit a lehetőségnek, hogy a kibertér futtató gép kezelője szó szerint ellopja saját (valódi) testünket, megfosztva minket a felette gyakorolt uralomtól, és ettől kezdve az ember nem úgy viszonyul a testéhez, mint „a sajátjához”. Itt szembetaláljuk magunkat, az a mediatizáció fogalmának konstitutív kétértelműségével: eredetileg ez a fogalom azt a gesztust jelölte, amelynek során az egyént megfosztották azonnali, közvetlen döntési jogától; a politikai mediatizáció nagymestere Napóleon volt, aki meghagyta a legyőzött monarcháknak a hatalom látszatát, noha azok ténylegesen már nem voltak abban a helyzetben, hogy gyakorolhassák is azt. Egy általánosabb szinten azt mondhatnánk, hogy egy efféle „mediatizáció” definiálja az alkotmányos monarchiát, amelyben a monarcha „a pont az I-re” pusztán formális, szimbolikus gesztusának pontjává redukálódik, jóváhagyva és ily módon átruházva a végrehajtó hatalmat a rendeletekre, amelyek tartalmát a választott kormányzó szerv határozza meg. És vajon mutatis mutandis nem ugyanez áll mindennapi életünk fejlődő kompjüterizálására, aminek folytán az egyén is egyre inkább

„mediatizálódik”, a gyarapodás megtévesztő látszata mögött, észrevétlenül megfosztva hatalmától? Amikor testünk (az elektronikus média hálójába ragadva) mediatizálódott, egyidejűleg ki van téve a radikális „proletarizáció” fenyegetésének: az alany virtuálisan pusztá úrré redukálódik, miután a saját személyes tapasztalásom is ellophatóvá, manipulálhatóvá, irányíthatóvá válik a gépi Másik által. Látni lehet, ahogy a radikális virtualizáció távlata a számítógépnek szánja azt a szerepet, amely lényegileg megegyezik a karteziánusok gonosz Istenével (genie malin): miután (a virtuális valóságban) a számítógép koordinálja az elmém és a végtagjaim mozgása (mozgásának észlelete) közti kapcsolatot, könnyedén elképzelhetünk egy olyan számítógépet, amely árnokfutásba fog és egy gonosz Istenhez hasonlóan kezd viselkedni, összezavarva az elmém és a testi én-tapasztalatom közti koordinációt – amikor az elmém arra irányuló jeladása, hogy emeljem fel a kezem felfüggesztődik vagy akár meg is hiúsul a (virtuális) valóságban, a test mint a „sajátom” legalapvetőbb tapasztalata aknázódik alá... Közhely, hogy a kibertérben az öntudat letöltésének lehetősége egy számítógépre végleg megszabadítja az embereket testüktől – de a gépeket ugyanúgy megszabadítja az „ők”-et használóktól...

Adorno mintájára így azt kellene állítanunk, hogy a film önellentmondásaiban áll igazságának pillanata: ezek pedig késő-kapitalista társadalmi tapasztalatunk ellentmondásait jelzik – olyan alapvető ontológiai párokra vonatkozó ellentmondásokat, mint valóság és szenvedés (valóság mint az öröm-elv uralkodásának akadálya) vagy szabadság és rendszer (szabadság mint olyan, ami egyedül a teljes kibontakozását gátló rendszeren belül lehetséges).

Erről a kétértelműségről lásd Paul Virilio: *The Art of the Motor*, Minneapolis, Minnesota University Press 1995.

[Polgárdi Ákos fordítása]

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637

Molnár Péter - Sárközi Richárd - Vízi Balázs

Architekt variációk egy Mátrixra

„sem mutertől se meg nem szült
fatertől,
mert nincs hús
oly cicus
hogy a hónalj hajnallal
egybebasznák faterstarttal”

Antonin Artaud: Mutercentrum, faterstart

„Valami nagyon fenséges az ember természetében az, hogy közvetlenül egy tiszta észtvörvény határozza meg őt cselekedetekre, sőt még az a csalódás is, hogy ami az akaratnak ebben az intellektuális meghatározhatóságában szubjektív, azt valami esztétikainak, s egy különös érzéki érzés hatásának tartja (az intellektuális érzés ugyanis ellentmondás volna.)”

Kant: A gyakorlati ész kritikája

Orsi kedvenc filmje a Mátrix. Nagyon szereti a Mátrixot. Mit is jelent szeretni a Mátrixot? Csupán egy film: kultfilm? Avagy a fogyasztói társadalom mítoszait egy mederbe terelő monumentális műalkotás? Vagy túlnőve a film kereteit egy hiperrealista bálványok imádatát kultiváló „stick on”? Vagy csak nihilista rezignáció? Vagy egyszerűen egy életézés: áll

for neo, and one for all? Intellektuális imposztorok táptalaja, ahol vulgárfilozófiai köntösbe bújtatott fogalomrotáció folyik? Vagy agykontrollt népszerűsítő reklámspot? Egy magányos elme küzdelme saját démonaival?

(dávid)¹

(nem csak) a mitológiai sémákat ragadják ki „saját” környezetükből, hogy átváltoztathassuk őket... De mivé változnak? Vajon válnak-e „valamivé”? Vagy csak maga az átváltozás van jelen? Átváltozás és megsemmisülés. Kitölteni a belső ürességet. A mi képünkre és hasonlatosságunkra. A film egy mitológiai *mátrixot* teremt, amelyben az urak és a szolgák is otthon érezhetik magukat. Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy identitásunk mesterséges-e vagy sem; az a fontos, hogy a néző elhelyezhesse magát valahol.

Nincs különbség látszat és igazság között; nem helyezhetők el egy érték-hierarchiában: hiába vagy valahol „superman”- ez vagy csak a látszat vagy mások nem értelmeznek úgy.

(erzsi)²

Én magam nem láttam, bár többször benn voltam... Ez valami olyan, mint az internet. Ott is voltam egyszer.

(wachovski fivérek)

Actually^{****} jobb, mint az első, mer' beleépítettünk olyan

¹ Esztéta

² Nyugdijas-jegyzedő

^{****} Ekszüllli

elméleteket, mint a heisenbergfélehatározatlanságiállandó, káosz-elmélet és a Biblia. Mitoszaggregátum. Vaskos mondanivalóval rendelkező üzenet az amerikai fehér középréteg számára. Neoval mindenki tud azonosulni, főleg azok, akik fehérek és a középréteghez tartoznak. You know, what I mean? Egyébként cool.

(viktor)³

Amikor betöltöttem a húszat, egyedül mentem moziba és megnéztem a Mátrixot. Lehet, hogy be voltam tépve, lehet, hogy nem. Mintha nem lenne teljesen mindegy. Ezért újratöltöttem. Amikor a Monica Belucci csókolózott a Neo-val eszembe jutott az a lány, akivel dugni akartam tegnapelőtt, de annyira tökrészeg volt, hogy lehányta a mellét és közben Pilinszkyt próbált idézni: „E világ nem az én világom,/ csupán a testem kényszere.” Majd máskor.

(béla)⁴

Lélektanilag hatásos. A mátrixban mindenképpen másféle létmódot kell elképzelnünk. Azt a kérdést kell tehát feltennünk, hogy milyen az az uralkodó létmód, amely Neo világviszonyulását meghatározza, azaz azt kell tisztázni, miért lett Neoból egyetlen? Hogyan lehet tulajdonképpen, amikor két világba is belevettetett? (In-der-Matrix-Sein) A hétköznapiság nem lehet duális!

³ az egyetemről

⁴ Gasztrofilozófus

(szilvi)⁵

monitor-zabálás orák-guru szívvakarás pszichosebész (még azt is ideírhatnám, hogy cyber-kungfu) csak szimbólumok vagyunk, jobb pillanatainkban. túl jó volt: ez a baj. Nincs is jobb mint bezárni lelkünket a testünkbe. ezt egy csaj írta. Mit tenne, ha egyik éjszaka átmennék egy üveg borral vagy egy kis fűvel és azt mondanám: „Járni akarok veled.” Amikor az ember végiggondolja. „ I wish, I was a heartbeat, that never comes to rest” Minden orgazmusnak megvan a maga oka. az apácák protestálnak. jézus is egy anomália!

(leopold)⁶

A film végén megjelenik Konrad Lorenz, és tegyük hozzá nem véletlenül. Figyelmeztetni kell az embert, hogy a természettel kötött szerződését ne csak rombolással viszonzza. Felvethetők azok az ökológiai problémák, amelyek korunkban, ebben az információhajhász, felgyorsult, digitalizált világban azonnali megoldásra várnak. Jó példát kell mutatni a fiataloknak, hogy megértsék ezeket az ökoosztásokat. Ezt hivatott példázni a Mátrix. Már nem értjük saját testünk érzéki megnyilvánulásait sem, lásd egy süti helyettesítheti a két egészséges felnőtt között létrejövő szexuális aktus⁷ testi-lelki gyönyörét.

És akkor nem beszélünk még Morpheusról, akit vakon követnek társai, mint Konrad Lorenzet a kiskacsák.

(károly)⁷

⁵ dada

⁶ Környezetvédő

⁷ Értsd: pénisz behatolása a vaginába

⁷ Könyvtári alkalmazott

A verekedések értelmetlenek, és látszik, hogy számítógéppel van megcsinálva. Például a közelharcok a megbeszélésen, a kínaival, a sok smithszel, meg a francia gecí házában. És különben is a szerelmes jelenet alatt nem szerelmes zene van, hanem tánczene és a Neo sem úgy néz ki, mintha orgazmusa lenne, hanemha vernék. Gondoltam bemegyek a moziba, leülök, szórakozok és egyszerűen jól érzem magam... De nem! Úgyhogy ezt az egészet nem hiszem el.

(zsé)⁸

Ismerik azt a viccet a Steve Wonderrel⁸? Namost. Ha az építő az apa, az orákulum az anya, hogy a ferde rosebbe nem lett az az egyke^{**} legalább félvér? Az orákulum voltaképpen egy virtuális guminő, amelyen az „architekt” kiélheti nem mindennapi vágyteljesítéseit. De lehet-e egy programmal nemi életet élni? - kérdezem én. Ha le van tiltva a valódi életben az igazi érzékiség^{***}, akkor szükségképp virtuális eszközökhöz nyúl az ember. Távol álljon tőlem egy s más, de főleg a kultúrkritikai attitűd, de semmi elfojtani-valónk nincs már.

Közreműködők: Peti-Richi-Vizi⁹

⁸ Egy nevét nem vállaló kiugrott pap, most hobbyanalitikus

^{*} Csodapista

^{**} Neo, the only one

^{***} ld. fent

⁹ Mindenkinek megvan a maga zsuzsija



Készítette a JATEPress
6722 Szeged, Petöfi Sándor sugárút 30-34.
<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress/>



379 forint