

**MAINE DE BIRAN**

**JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL**

Fordította: Dékány András

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szénási Éva

**Pierre Maine de Biran** 1766. november 29-én született egy francia kis városkában, Bergerac-ban. Tanulmányai végeztével először a királyi testőrségnél szolgált, majd ennek a forradalom utáni feloszlásával 1792 végén visszavonul Bergerac-tól 8 km-re fekvő családi birtokára, Grateloup-ba. Ezután egész életében az egymást váltó kormányzati rendszerekben tölt be különböző politikai posztokat. Így például tagja a Napóleon által feloszlott Ötszázak Tanácsának, majd megyei tanácsnok, illetve alprefektus szűkebb hazájában. 1809-től tagja a törvényhozó testületnek, egy évet leszámítva haláláig Bergerac országgyűlési képviselője, 1816-tól tagja az Államtanácsnak, majd a Belügyi Bizottságnak. 1824. július 20-án halt meg Párizsban.

#### **Főbb művei:**

Influence de l'habitude sur la faculté de penser (A szokás hatása a gondolkodóképességre, 1803.)

Mémoire sur la décomposition de la pensée (Tanulmány a gondolkodás felbontásáról, 1805.)

De l'aperception immédiate (A közvetlen apercepcióról, 1807.)

Nouveaux essais d'anthropologie (Újabb antropológiai tanulmányok, 1823-24.)

Note sur l'idée d'existence (Jegyzet a létezés fogalmáról, 1824.)

Mindazt, amit az *én* gondol vagy kifejez önmagán belül, ahogy a saját tudata számára létezik, úgy fejezi ki, ahogyan belülről észleli, mint egyszerű és reális létet, amely azonban ahelyett, hogy dolog, szubsztancia, különböző produktumok vagy attribútumok szubjektuma lenne, ellenkezőleg, kizár magából mindent, amit a dolgoknak vagy a szubsztanciának ezzel a fogalmával lehet megismerni vagy kifejezni.

Megfordítva, mindazt, amit a gondolkodó szubjektum úgy fog fel és fejez ki, mint ami a szubsztanciában, a lélekben vagy a testben létezik, egy másik létről állítja, mint ami ő maga.

A dilemma első tagjának, a tudat vagy az *én* létezése tényének tételezése után gondolom, észlelem a létezesemet, ami ugyanazt jelenti, mintha azt mondanám: létezem, individuális és reális lény vagyok, aki gondolkodik; a konklúzió: szubsztancia vagy gondolkodó dolog vagyok, ellentétes az alapelvvel vagy különbözik tőle, ahelyett hogy azonos lenne vele.

E konklúziót: *tehát vagyok*, tudniillik hogy gondolkodó dolog vagyok, valójában jobban ki lehetne fejezni ezekkel a szavakkal: *tehát van bennem* (a konkrét emberben) egy gondolkodó dolog. Annyiban fogom fel és hiszem szükségszerűen a reális létezését, amennyiben gondolkodom, sőt, ezt a valóságot a jelenlegi gondolkodásomon és öntudatomon kívül állítom. Ám hogyan mondhatnám, hogy ez a valóság *én* vagyok, amikor szubsztanciaként képelem el ott, ahol az *én* nincs? Az *én*, amely a gondolkodást a lélek szubsztanciájának tulajdonítja, nem az a szubsztancia tehát, melynek az abszolút létét hiszi (és állítja); a szubjektum, amely tulajdonít és azt mondja: *én*, nem tárgya jelenlegi attribúciónak.

A gondolkodás, ahogyan Descartes értelmezi, az ideológiai tudomány alapjául véve, magában foglalja az egyén eme eredeti tényét, oly módon, hogy e tény elveszíti saját belső jellegét és egy absztraktum, egy meghatározatlan dolog jellegét ölti.

Az *én*, mint tisztán attribúciós szubjektum a belső álláspontban, nem a szubsztancia vagy a dolog, amelyről az állítmányokat mint másban levőket fogalmazza meg.

Az *én* egyedüli attribútumai, élő móduszai, kinyilvánítják az *én* létezését, és ezek önkéntes, szabad cselekedetek; ám ezek az attribútumok vagy móduszok nincsenek benne az *én*ben mint egy szubsztanciában, vagy nem inherensek vele, hanem az *én*



számára vannak, mint az őt alkotó aktív erő termékei, amely erő teremtésének termékeiben észleli vagy nyilvánítja meg önmagát.

Amit az én mint passzívát vesz észre vagy fog fel, azt önmagán kívülre helyezi vagy más létezőknek tulajdonítja; és ezeket a létezőket mint dolgokat, illetve mint megnyilvánult külső tárgyakat (melyek tulajdonságai az érzetek révén jelennek meg), vagy pedig igazabb és az eredeti ténynek megfelelőbb módon, mint az ő saját mintájára felfogott idegen erőket ismeri fel és jelöli meg.

Összefoglalva, van *közvetlen belső apercepció* vagy *tudata* egy erőnek, amely én, és amely mintatípusként szolgál az ok, az erő összes általános és egyetemes fogalmának, melyeknek elfogadjuk valóságos létezését a természetben, stb.

Egyáltalán nincs belső apercepciója egy passzív szubsztanciának, amellyel az én csak egységet alkotna; éppen ellenkezőleg, egy szubsztanciának vagy egy attribúciós szubjektumnak a fogalma, egy objektív egészé, melyet bizonyos számú, ezzel a szubjektummal inherens sajátosság vagy tulajdonság alkot és egyesít egymás között, illetve vele azzal a szubsztanciális köteléssel, melyet az értelem elképzeli; nos, egy ilyen fogalom, mondom (bármilyen szükségszerű és általános legyen is az emberi szellem számára, hogy felfoghassa a dolgokat és hogy beszélhessen róluk), nem tekinthető közvetlennek, hacsak nem helyezzük az objektumot a szubjektum elé, vagy hacsak nem az előbbiben keressük a feltételeit vagy a mintatípusát az utóbbi létezésének vagy belső apercepciójának.

„Ám hogyan tudhatnánk – teszi fel a kérdést Leibniz –, hogy van *lét* és vannak *szubsztanciák*, ha nem lennénk magunk is *lét*, *szubsztanciák*?” (1) És minthogy e nagy metafizikus álláspontja szerint a létezők nem egyebek, mint az egyszerű erők, állítása egyenlő azzal a kérdéssel, hogy honnan tudhatjuk, hogy vannak erők, ha nem lennénk magunk is és magunk által egyéni erők?

Innen következne az a kifejezése egy alapelvnek, mely a formája, de nem az alapja révén hasonlít Descartes alapelvéhez: gondolom vagy aperciciálom a cselekvést, tehát van bennem egy abszolút virtuális erő, és következésképpen más erők a természetben, melyeket az én erőm, vagy a róla alkotott közvetlen tudatom alapján fogok fel.

Itt az alapelvet a valódi jelentésében fogjuk fel; az erő, amely én vagyok, csakugyan, valóban a saját közvetlen belső apercepciója alá esik, miközben a szubsztancia, mely nem észleli vagy nem érzi magát közvetlenül, csak objektumként értheti meg magát, leszámítva az én apercepcióját vagy a jelenlegi tudatát.

Descartesnak nyilvánvalóan az volt a szándéka, hogy kiindulópontját a szubjektumban találja meg, ahogyan az létezik; ám mivel elsodorják a nyelvi forrnák, egy meghatározatlan objektum általános köznevének szavával fejezi ki a szubjektum határozott individualitását: innen az összes logikai és pszichikai illúzió, melyek kijelentésének alapelvéből vagy formájából születnek meg. Ugyancsak látható, hogy e nagy szellem milyen keservesen harcol kezdettől fogva a kísértetek ellen, melyeket önmaga teremt önmagának.

„Ez az állítás: *gondolkodom, vagyok* – mondja –, szükségképpen igaz minden alkalommal, amikor kiejtem vagy saját elmémbe felfogom; egy csaló szellem tetszelegjen csak abban, hogy illúziókat kelt bennem mindenről, mégsem tehetné meg soha, hogy ne legyen semmi, mindaddig, amíg azt hiszem, hogy vagyok valami.” (2) Mondjátok

ki, hogy sohasem tehetné meg azt, hogy ne létezzek a magam számára úgy, ahogyan érzem vagy észlelem magam jelenleg létezni: a közvetlen apercepció tévedhetetlen.

„Nem fogom még fel elég világosan, hogy *mi vagyok*, én aki biztos vagyok benne, hogy *vagyok*.” (3) Valójában itt kezdődik az illúzió: miközben azt mondom, hogy *létezem*, az e szóval kifejezett igazság belső érzésével együtt mindazt kimondom, amit mint egyénről lehetséges tudnom magamról; mindazt, amit e belső apercepción túl kereshetek és találhatok, már nem ugyanezen a címen tartozik hozzám.

A filozófusok, mint ahogyan Leibniz igen helyesen megjegyezte, gyakran ok nélkül okoznak maguknak nehézségeket; például a létezők, azaz maguk a szubsztanciák, ilyen közvetlen módusokban nyilvánulhatnak meg, és az elvont fogalmak előtt fogjuk fel őket. Ezek az elvont fogalmak, melyeket Locke egyszerű érzetmódusoknak vagy -fogalmaknak nevez, a színék, a hang, a szag, stb. csak azután következnek, és csak abban a szubsztanciális objektumban foghatók fel, amelyhez belsőleg tartoznak; ezen absztraktumok fogalmainak csak az elmében van elkülönített létezésük. „Ha a szubsztanciában kétféle különbözőtetünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni. Így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. Így ebben a *puszta alanyban* valamivel többet kívánni, mint ami szükséges annak elgondolására, hogy ez ugyanaz a dolog (pl. aki ért és aki akar, aki képzel és okoskodik), annyi, mint lehetetlen kívánni és a saját föltevésünknek ellentmondani, amelyet akkor alkottunk, midőn absztraháltunk s az alanyt az ő saját tulajdonságaitól vagy akcenciáitól elkülönítve fogtuk föl.” (4)

Leibniz jókor veszi példának a szubsztanciális *ént*, amely van és ugyanazt a lényt képzelem el, amelyik ért és akar, stb., mert tényleg létezik, és mert mint ugyanaz apercepciólódik és tud maradni saját reflexív aktusainak különféleségeiben és egymásutániságában. De nem ilyen könnyű megérteni, mi maradhat ugyanaz az objektumban amikor elvonatkoztatunk az összes tulajdonságtól, amelyek alapján a külső valóság megnyilvánul.

A viaszdarabban, amit Descartes példának hoz fel, a hallás, szaglás, ízlelés számára érzékelhető összes tulajdonság fokozatosan tűnik el egyik a másik után abban a mértékben, amelyben a viasz megolvad és elpárolog, vagy pedig végső elemeire redukálódik, amelyekben már semmi érzéki sincs. Nem azt mondaná-e az ember, hogy maga a viasz szubsztanciája semmisült meg és hogy abszolút semmi sem marad belőle, amire ugyanazt az elnevezést alkalmazhatnánk? Mivelhogya a tulajdonságok vagy az akcenciák nem léteznek többé, már nem arról van szó, hogy alapot, szubsztanciális köteléket keressünk nekik (5). Mihez kapcsoljuk tehát a kiterjedt dolog és a színes vagy hangos vagy szagos dolog azonosságának koncepcióját, amikor már nincs semmi, ami az elmén kívül lenne, vagy aminek valamilyen valóságos típusa lenne kívül?

De ezzel a kifejezéssel megérthettünk egy bizonyos gyűjteményt tulajdonságokból, azaz önmagukban láthatatlan, érzékelhetetlen, noha arra képes erőkből vagy hatalmakból, hogy egyesülésük révén különféle hatást gyakoroljanak külső érzékeinkre, és ezek az erők megmaradnak, vagy arra hivatottak, hogy megmaradjanak, miután az anyagi szubsztancia eltűnt vagy megsemmisült; és elképzeljük, hogy ha ezek az elemi erők is-

mét csoportosulhatnak, oly módon, hogy újraalkossák ugyanazt a *viasz*-szubsztanciát, akkor ez még mindig ugyanazoknak az attribútumoknak vagy akcidienciáknak az azonos szubjektuma lenne, melyeket előzőleg vonatkoztattunk, stb. rájuk. Az következő ebből, hogy egyedül csak a gondolkodó szubjektumban van a típusa vagy az alapja mindannak, amit valóságosnak és sajátosan szubsztanciálisnak fogunk fel még az objektumban is (mert az erő fogalma teljesen szubjektív); hogy, ellenkezőleg, a kívülről kölcsönzött és a szubjektumba átvitt szubsztancia fogalma elhomályosítja és összezavarja a gondolkodó szubjektum saját individuális és reális jellegét, amelybe átvisszük a szubsztanciafogalmat a külsőre vonatkozó egész fogalmi kísérettel együtt, amelynek a kibontását vagy teljes megtisztítását az érzékek szokásai vagy maguk a nyelvi formák sohasem teszik lehetővé.

Ti csakugyan azt mondjátok Szent Ágostonnal és Descartes-tal, hogy az az *én*, mely reflektált ítélettel apercipiálja és állítja magában az egységet, az azonosságot, talán úgy fogja fel saját szubsztanciáját vagy úgy érti meg önmagát mint a gondolkodó dolgot (6).

Egy szubjektumot tesztek, amely kétes feltételes vagy homályos, mindazzal szemben idegen, ami belülről apercipiálja vagy reflektálja önmagát, egy olyan eredeti tény helyébe, mely magától evidens, a maga szférájában első, és amelyen túl már nincs semmi kérdeznivalónk. A bizonyíték az, hogy a *gondolkodó dolog* kifejezést téve az *én* helyébe még ti is azt kérdezitek magatoktól, hogy milyen dolog vagytok, tudni akarjátok, hogy nem egyszerű dolog, atom, finom összetételű szellem vagytok-e, mint az az ember, aki kinéz az ablakon, hogy elhaladni lássa önmagát.

Valóban semmilyen néven sem érthetem meg magam olyan valamiként, amit *rajtam* kívül észlelek vagy fogok fel, anélkül, hogy ne forgatnám ki vagy e dolog vagy önmagam fogalmát, vagy anélkül, hogy, legalábbis névleg, ne hasonulnék illuzórikusan vagy hogy ne tételezném a gondolkodó szubjektum még csalókébb verbális azonosságát egy határozatlanul gondolt lényvel.

Hiába hordozom tehát körül a tekintetemet és keresek a természetben valamiféle összehasonlítási típust, hogy jobban megismerjem azt ami vagyok (7). Ha a saját apercepcióm nem világosít fel arról, hogy mi az *én*, az összes többi dolog, amit elképzelhetek vagy akár az értelemmel felfoghatok, ahelyett hogy feltárna engem önmagamnak, inkább elvakít az *én* ama határozott individualitásának lényegét és egyedi sajátos jellegét illetően, amely nem áll semmivel sem kapcsolatban amit dologként fogunk fel vagy fejezünk ki.

Foglaljuk mindezt össze és próbáljuk meg feltenni az első kérdéseket a szubsztanciára és az erőre vonatkozóan, akár benne foglaltatnak, akár nem a tudat vagy az *én* létezésének elsődleges tényében.

Bossuet azt mondta (4. *Dicsőítő beszéd a misztériumokról*): „Minden gondolat a kifejeződése, és ezáltal felfogása a lénynek, aki gondolkodik, amennyiben ez a lény önmagára gondol.” (8) Elfogadom az emberi *én* létezése és a gondolkodás tényének ezt a kifejezését; megegyezik Leibniznek ezzel a figyelemreméltó észrevételével: „Összes fogalmunkban, beleértve az *én* fogalmát is, lét van; önmagunkra gondolva a *léte*t gondoljuk: honnan tudhatnánk, hogy van lét, ha mi nem lennénk magunk is lét, stb.?” (9)

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

Ezek az igazságok, melyek axiómákhoz hasonlítanak, azért még helyet adnak egy alapvető kérdésnek, vagy amely ilyennek tűnt egy illusztris filozófiai társaság számára, amikor a világ összes metafizikusa vizsgálatának vetette alá ezt a valóban elsődleges kérdést: „Van-e közvetlen belső apercepció, stb.?” (10) Amire igennel válaszolok: van közvetlen belső apercepciója az *én*nek, a szubjektumnak, aki *éni* mond, megkülönböztetve magát mindattól, amit bármilyen érzet és fogalom, stb. címén elképzeltet magának vagy felfoghat.

Az én közvetlen belső apercepciója nem a gondolkodás, ahogyan Descartes érti (a gondolkodó dolog lényegi attribútuma, elválaszthatatlan tőle, azonos vele az abszolútumban (11). Ugyancsak nem fogalom, amelyről azt kell mondani, amit Leibniz általában mond minden fogalomról, hogy szükségszerűen beléjük hatol a lét. Létezésének első pillanatában az *én* közvetlenül apercepiálja magát: nem gondolkodik, nem ért, nem érzi a létét; de mihelyt az idő elkezdődik számára, vagy mihelyt a létét az egymásutánisághoz érzi kötődni, mint azonos, állandó és tartós létet ismeri és érti meg önmagát, mert csak a lét tartós.

Az én tehát eredetileg észleli és megéri magát egyidejűleg, azon a címen, hogy valószínűleg létezik az időben, ellentétben mindazzal, amit dolognak vagy objektumnak hívunk, és amit csak a térben lehet elgondolni vagy érzékelni, a létező lények koordinációs módjában, e lények móduszaiban, attribútumaiban vagy tulajdonságaiban. Innen következik a válasz egy másik elsődleges kérdésre, arra, hogy a gondolkodás, amely a gondolkodó lény felfogása és kifejeződése amennyiben e lény önmagát gondolja, egy szubsztancia vagy egy erő gondolkodása-e.

Szubsztancia-e minden lét, ahogyan minden szubsztancia lét? Itt tere nyílik a feltevéseknek és a szavakról való vitatkozásoknak.

Ha szubsztanciának nevezzük mindazt, amit fennállónak, tartósnak, alapjában véve azonosnak maradónak fogunk fel vagy hiszünk, miközben a formák változnak, a szubsztancia és a lét két szó ugyanazon fogalom kifejezésére. De ha szubsztancián kifejezettebben az alapját vagy a *szubsztrátumát* értjük különféle produktumoknak, attribútumoknak, tulajdonságoknak, melyek együtt léteznek, vagy koordinálva vannak a térben, akkor a szubsztancia csak ezen a koordinációs módon és ebben a formában elképzeltető vagy felfogható passzív létosztályt öleli fel.

Igazunk lenne, ha azt mondanánk, hogy először is egyetlen szubsztancia sem apercepiálhatná, sőt, mégcsak nem is feltételezhetné önmagát az abszolút objektivitás eme címén, és, másodsor, hogy gondolunk és megértünk egy olyan létosztályt is, amelynek kiváltképpen sajátja a valóság, de amely már nem szubsztanciákból áll. A létezők az erők, az *erők a létezők*; csak az *egyszerű* létezők léteznek valószínűleg azon a címen, hogy ők erők; ugyancsak ők az *igazi* létező szubsztanciák, mert az őket alkotó jelenszintű alkotóelemek és tulajdonságok nem önmaguktól léteznek szubsztanciálisan, hanem azáltal, ami nem ők, tudniillik az *erők* vagy az egyszerű létezők által, melyekben feloldódnak és amelyek egész érthető valóságukat alkotják.

Ezen a módon érteni az egymással azonosított *szubsztanciát* és erőt, e két fogalom két különböző kifejezés formájában egyetlenre redukálódik, belefoglalva a legáltalánosabb nembe: a létbe. Egy ilyen emelkedett ontológiai szempont lehetne a legfőbb érte-

lemé, mely szemléli az általa teremtett világokat és meglátja az elvontságokat a *konkrétumokban*, stb. Nem itt van a kezdete, sőt talán a vége sem az ember tudományának.

Leibniz, úgy tűnik, alapvetően Descartes irányvonalát követi, amikor azt mondja, „hogy az emberi lélek a rajta kívül létezőket a benne levő dolgok segítségével fogja csak fel (*externa non cognoscit nisi per ea quae sunt in semetipsa*)” (12), tudniillik azokkal az elsődleges szabályozó fogalmakkal, amelyekkel a gondolkodó szubjektum belülről gondolja önmagát és kifejezi vagy megérti saját létének valóságát.

A lélek tehát csak annyiban fogja fel a külső dolgok valóságát módosítható szubsztanciák vagy aktív erők címén, amennyiben ő is ugyanezekben a címeken létezik vagy gondolja magát és amennyiben ugyanazzal az általános elnevezéssel fejezheti ki a külső dolgokat önmagukban.

Erre vonatkozóan volt egy lényegi különbség, melyet Descartes teljesen félreismer, és amelyet Leibniz elhanyagolt, jóllehet teljesen kivethető volt az ő rendszeréből.

Vajon a szubsztancia passzív alapja-e attribútumoknak, móduszoknak vagy érzéki minőségeknek, melyek együtt léteznek, egybe vannak csoportosítva, és amelyeket térben jelenítünk meg? Nem lehet a szubsztanciát így felfogni és kifejezni csak az anyag okán (13). Elvonatkoztatva a tértől még mindig úgy értjük-e a szubsztanciát mint közös szubjektumát, alapját tisztán belső attribútumoknak, az összes aktusnak, módusznak, érzetnek, fogalomnak, melyek együtt léteznek abban a gondolkodó szubjektumban, amelyben egyfajta szubsztanciális köteléssel vannak egyesítve? Ez utóbbi esetben a szubsztancia fogalmát már csak logikai értelemben lehet felfogni, miután először az anyag értelmében fogtuk fel.

Márpedig minthogy sem az egyik sem a másik értelemben nem apercipiálja és érti meg a gondolkodó én-szubjektum létének saját valóságát, e két dologból azt az egyet kell következtetni, hogy vagy a szubsztanciának semmilyen külső vagy belső realitása sincs, vagy pedig hogy valóságos, általános és szükségszerű jelleget tulajdonítva neki, e fogalom legalábbis nem találhatja meg alapelvét és mintatípusát magában ebben az *énben*. Amiből az következik, hogy ha a szubsztancia fogalmát eredetileg nem kívülről adták vagy sugallták volna a léleknek, akkor a gondolkodó szubjektum sohasem meríthetné azt a saját belsejéből; sohasem foghatná fel ezen az objektív címen és a saját létük alapján a külső létezéseket.

Egészen másként van ez az erő vagy cselekvő ok fogalmát illetően, amelyről valóban el lehet mondani, hogy ha nem lenne eredeti adottság önmagunk belsejében, vagy ha nem azonosulna teljesen magával az *én* létezésével, akkor örökre lehetetlen volna ezen a címen felfogni vagy gondolni valamiféle valóságos létezést. Feltételezzétek tehát a szubsztancia fogalmának abszolút valóságát, amelynek alapján a gondolkodó szubjektum minden tartós létezést megért, beleértve a sajátját vagyis a lélekét, az objektíven felfogott gondolkodó dologét is, akkor azt kell majd mondanotok, hogy az *én* úgy gondolja vagy érti meg szubsztanciális létének valóságát, ahogyan a rajta kívül álló többi dolog valóságát gondolja és érti, egészen másként, mint ahogyan a saját létét apercipiálja a belső tudati tényben, mert e tény pontosan abban áll, hogy az individuális *én* mindazon kívülre helyezi magát, ami dolog vagy szubsztancia.

Feltételezzétek az erő fogalmának abszolút valóságát, akkor ellenkezőleg, azt kell majd mondani, hogy az *én* azért érti meg vagy gondolja a természet összes erőinek ab-



## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

szolút valóságát, minthogy megérti, és mert megérti erejének valóságát és ugyancsak minthogy apercipiálja és mert közvetlenül apercipiálja individuális erejét az erőfeszítésben amit teremt, a mozgásban vagy bármilyen szabad cselekedetben, melyet egyedül csak az akarata kezdhet el és amely nélküle nem kezdődne el.

Ebből kitűnik Descartes alapelvének lényegi hiányossága és hipotetikus jellege, amely szükségszerű megvalósulást követelt ahhoz, hogy alapul szolgáljon a tudománynak: a *gondolkodom*-on azt értem, hogy *akarom, hogy cselekszem, hogy észlelem az erőfeszítésemet, tudom, hogy cselekszem, önmagam számára individuális erő címén létezem*, tehát hogy valóságosan és feltétlenül cselekvő erő vagyok.

Ahhoz, hogy az ebben az érvelési formában megfogalmazott alapelv megkapja teljes értékét, nem kell, mint azelőtt a középfogalomhoz folyamodnom: mindaz, ami valóságosan létezik, erő, ami hipotetikus elemet vezet be egy önmagában nyilvánvaló elv kifejezésébe. Valójában közvetlenség áll fenn az ént alkotó erő közvetlen apercepciója és a létem mint abszolút erő ideája vagy fogalma között, annál az oknál fogva, hogy létem abszolút realitását azonos módon gondolom és értem meg, mint ahogyan közvetlenül apercipiálom és érzem az *én* jelenlegi és individuális létezését.

Egészen másként van, amikor azt állítom, hogy gondolkodó dolog vagyok, szubsztancia, érzéki minőségek hordozója; ebben az esetben nem következtethetek közvetlenül abból, hogy gondolkodom, arra, hogy ilyen szubsztancia vagyok, hacsak nem fogom fel belsőleg azt a hipotetikus elvet, hogy minden ami valóságosan létezik, szubsztancia ugyanazon a névleges címen. Márpedig ez az alapelv egy logikai vagy hiábavaló közvetítő révén kötődhet csak a gondolkodó szubjektum reális létezéséhez, mert a két tag nem azonos természetű vagy eredetű, nem azonos megalapozottságú a szubjektumban, mely a saját létét és a többi létezését gondolja.

Minden fordítva és ellentétesen van tehát a két alapelv között, és valójában így is kell lennie, mert semmi sem ellentétesebb mint az aktivitás és a passzivitás, mint a cselekvő vagy módosító erő és a tisztán befogadó szubsztancia.

Ha Leibniz-cel együtt azt mondjuk: „Hogyan is tudhatnánk, hogy vannak erők vagy okok a természetben, ha nem volnánk mi magunk is erők?” (14), akkor nem kevésbé volna alapunk azt mondani: hogyan tudhatnánk hogy szubsztanciák vagyunk, ha nem lenne kívül semmi, ami e fogalmat a saját létünknek sugalná?

Az emberi léleknek azzal az általános és objektív fogalommal történő felfogása és kifejezése, amely közös a természet összes létezőjével, annyi, mint felforgatni és lerombolni a belső világot, mint elindulni a lejtőn, mely elkerülhetetlenül az abszolút egység rendszeréhez vezet. Az emberi léleknek az individuális én szubjektivitása alapján történő felfogása és kifejezése, úgy ahogyan megnyilvánul, annyi mint felfogni azt, ami a tudati tényben van.

Igaz, hogy ha túl hirtelen megyünk át a konkrétól az elvonthoz, vagy ha az erő elvének kifejezésén belül azonosítjuk, miként Descartes, az *individuális* tényt az általános fogalommal, akkor legalább annyira fogjuk kockáztatni a testek külső világának spiritualizálását, mint amennyire kockáztatjuk a szellem belső világának materializálását, a *szubsztanciák* törvényét vagy az abszolút objektivitás feltételét akarván alkalmazni rá.

Ám az erő alapelve, kiterjesztve pszichológiai alkalmazása törvényes határain túl is, megmenti az emberi szellemet ettől a lejtőtől, amely őt az egység rendszere, az összes individuális létezőt elnyelő örvény felé vonja. A végtelenül diszkrét erők pluralitása győzelmet arat az abszolút szubsztancia egységének összes hipotézise felett (15); az én mint a *teremtett* erő személyisége és az Isten mint az erő vagy teremtő ok személyisége, melyeket a belső érzék eredeti ténye biztosít, két pólus vagy két fényes világítótorony marad, melyek meggátolják az emberi szellemet, hogy teljesen elveszzen gondolatai hullámában, és megóvják őt egy hajótörésekben oly gazdag tenger zátonyaitól.

Miután megadtuk és biztosítottuk az első fix pontot, a gondolkodás szabadon szárnyalhat és repülhet az egyik pólustól a másikig, közvetítő nélkül vagy olyan logikai formákra támaszkodva, amelyeknek a gondolkodás elismeri és talán el is túlozza ön maga előtt az erejét, és szabályosan eljuthat a reflexió lassúságával és érettségével a létezők vagy az erők első láncszemétől a legfőbb okhoz, amely kiváltképpen megadja neki a valóság jellegét.

Fogja csak fel a gondolkodó lény az erőt az objektum abszolútumában mint a fogalom általánosságát, vagy a tudati tényben mint az *én*-szubjektum individualitását, az alapelv megőrzi értékét, megtartja a gondolkodást határai között, és visszavezeti őt a legmerészebb kalandozásoktól az eredeti és egyszerű adatokhoz, a belső értelem tényének kétségbekonlatlan igazságához.

Itt található a demarkációs vonal, mely elválasztja a *hipotézisek* területét az *önmaguk* által közvetlen belső gyakorlati tényként nyilvánvaló igazságokétól: az, hogy vannak rajtunk kívül *szubsztanciák* vagy egyetlen passzív, konkrét szubsztancia, módusok vagy érzéki minőségek alapjaként vagy összefogásaként, mely megmarad akkor is, amikor ezek a módusok elmúlnak vagy megváltoznak, stb., ez az amit anélkül *hiszünk* és állítunk, hogy kimutatni vagy igazolni tudnánk bármilyen közvetlen tapasztalati ténnyel; az, hogy ez a fogalom vagy hit eredeti, általános adottság, tehát még nem szünteti meg hipotézis-jellegét, szükségszerű, ha úgy tetszik, de amelynek az ész nem igazolhatja az alapját. Ugyancsak minden rendszer, amely már a legelején a szubsztancia törvényének hatálya alá helyezi magát, nem talál biztos védelmet a szkepticizmus ellen. Descartes kijelenti: „Szubsztancia vagyok vagy gondolkodó dolog”; amire a szkeptikus azt feleli: „Mutassa meg nekünk először is, hogy a szubsztanciának vagy dolognak ez a közös neve magával hoz valami abszolút realitást vagy valamivel többet fejez ki egyszerű kapcsolatnál, szilárdság nélküli jelenségek koordinációs módjánál, stb.”. A karteizianizmusnak nincs más mentsége, mint *Isten igazságszeretete, tanquam Deus ex machina*.

Ám ha azt mondom: vannak abszolút *erők* a természetben, és hogy magam is egyike vagyok ezeknek az erőknek, akkor nemcsak azt állítom, amit hiszek vagy értek, hanem még azt is, amit közvetlenül tudok és veszek észre anélkül, hogy kilépnék *önmagamból*, vagy egyedül az akart és szabadon kifejtett erőfeszitésem tudata révén.

Ha tehát annak az állításnak, hogy vannak szubsztanciák, csak hipotetikus értéke van, minthogy nem alapulhat ez utóbbin: szubsztancia vagyok vagy *önmagamat* szubsztanciaként észlelem, ezért az az állítás, hogy vannak *erők* vagy okok, az ígygen

megfogalmazott belső érzék tényéből származtatva vagy következtetve: cselekvő erő vagyok, egy alapelv teljes értékével és tévedhetetlen bizonyosságával rendelkezik.

Ez tehát az össze pszichológiai igazság általános és biztos *kritériuma*, mely kiváltképpen megkülönbözteti őket az elvont és hipotetikus fogalmaktól, amelyekben az a priori rendszerek keresnek mindig oly rosszul biztosított megalapozást.

Ha lelke azon a címen, hogy valóságos, egyszerűnek mondott szubsztancia, akkor, noha szüntelenül attribútumok vagy minőségek sokaságát gyűjti össze magában, és noha receptív képességgel rendelkezik egyidejű vagy végtelenül egymásra következő módosulások befogadására, bizonyára nem igaz az az állítás, hogy akár a legtökéletlenebb mértékben is ismerem és megértem magamat: nem csupán nincs semmiféle *adekvát*, világos, egyszerű fogalmam sem arról, ami én vagyok vagy ami a létem önmagában, hanem még amikor önmagam e módosítható szubsztancia címen igyekszem megérteni, akkor is szakadékokat, káoszt látok fölsejleni itt, ahová semmilyen belső fény nem hatolhat be.

Ahhoz, hogy megtudjam mi vagyok vagy hogy mi a *lelkem*, magának Istennek a helyében kellene lennem és a teremtő értelemnek ebből a nézőpontjából kellene magamat szemlélnem (16). Hogyan is mondjuk meg csakugyan, hogy melyek azok a különböző módusok, melyeket egy gondolkodó szubsztancia felvenni képes, melyek azok, melyek összeférnek vagy összeférhetetlenek ama titokzatos lényeggel, mely a teremtő titka, melyek a biztos határai mindenféle képességeinek, azokéinak is, melyek mintegy észrevehetetlen csíraállapotban vannak, és amelyek kifejlődése egy másik létmódban következhet csak be.\*

Bacon megalapozottan állítja: *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*, stb. (17). Ha ennek az állításnak van igaz oldala, akkor nem abban az értelemben, amelyben az emberi lélek a módosítható, receptivitással rendelkező, kívülről befelé látott szubsztancia címen igyekezne magát megismerni vagy megtudni, mi is ő; itt tág tere nyílik a *hipotéziseknek* melyeket az elme hihet, de amelyeket nem igazolhat. Nincs sem közvetlen, sem visszavert fénysugár, mely bejutna a lélek mélységeibe vagy amely megvilágíthatná amivé a gondolkodó lény e szubsztanciális része lehetne vagy válhatna.

Ami a cselekvő és szabad erőt illeti, mely konstitutív a személyes individualitás számára, azonos az *én*nel, az a közvetlen belső apercepcióval, a közvetlen tudati fénysugárral ismeri meg és világítja meg magát; ezenkívül megvilágosodik még az önmagára vagy cselekvése *virtuális* elvére összpontosított gondolkodás visszavert fényétől is, a virtuális erőnek effektív erőbe való átmenetében, az akaratlagos cselekvésben, amelyben a mozgást mint az oknak vagy mint annak a megnyilvánuló tartós energiának a termékét érzik vagy érzékelik, amely *jelen van* megnyilvánulása előtt, alatt és után. A lélek virtuális ereje, melyet ily módon fog fel vagy világít meg a visszavert fény, a *ratio essendi*-je annak a tevékeny és értelmes erőnek, amit a lelke nevezek, abszolút *én*nek, melyet nem a tudat nyilvánított meg; a *ratio cognoscendi* még min-

\* N. B. Ha a hernyónak gondolkodó lelke lenne, vajon megsejtené-e azokat a képességeket, melyek majd csak a pillangó-állapotban fognak megnyilvánulni benne?

dig ugyanaz az én-erő, melyet az akart és az aktuálisan kifejtett törekvés közvetlen belső apercepciója nyilvánít meg.

Ily módon megoldódik az összes elsődleges pszichológiai és morális kérdés: valóban cselekvő-e és szabad a lélek? Hogyan állítsuk, hogy milyen viszonyban áll az erő annak a testnek az önkényes mozgásaival, melyet a lélek birtokba vesz? Itt a metafizika, mely egészen a szubsztanciák törvényén alapul és a külső dolgok analógiájához fordul, kételyeket emel és homállyal övezi magát a forrását minden evidenciának.

*Szabad erő* vagyok, pontosan úgy, ahogyan én vagyok; és minthogy a leghatalmasabb szellem, mely abban tetszelegne, hogy szüntelenül megcsaljon engem mindenben, amit rajtam kívülállónak fogok fel vagy hiszek, nem tehetné meg, hogy én ne legyek én, és olyan, amilyennek közvetlenül érzem vagy észlelem magam, nem gátolhatja meg, hogy cselekvő és szabad legyek mindaddig, amíg megvan a tudatom vagy a belső érzésem erről a szabad tevékenységről, mely magával az énnel azonosul. És hogyan érezhetném passzívnak és szükségszerűségnek magam létem bizonyos állapotaiban, ha nem lennék valóban szabad és aktív ebben a megszokott állapotban, melynek tudatában vagyok az ébrenlét alatt?

Hiába mondják nekem, hogy nem az én hajtja végre a testem akaratlagos mozgásait, hogy csak egyszerű együttjelentkezési vagy egymásrakövetkezési viszony van az akarati aktusaim (melyeket helytelenül kevernek össze a vágyakkal, az érzékiség szükségleteivel) és a testem mozgásai között (18), hogy amikor egy bizonyos mozgást akarok, akkor egy számomra idegen erő, vagy maga Isten avatkozik közbe, hogy megmozgassa az idegi szerveket, melyek ismeretlenek előttem, stb.

Mindig a tudati ténnyel fogok válaszolni, mely számomra a forrása minden igazságnak; az én amelyik akar, pontosan ugyanaz, mint amelyik végrehajt és elkezdi a test egy bizonyos mozgását vagy az őket kísérő izomérzéseket; itt nincs más működő erő, más szóbanforgó hatalom, mint az akaratom, amely én vagyok. Ha Isten lenne az, aki a testemet mozgatná, akkor ugyancsak ő lenne, aki akarna az én helyemben; ebben az esetben Isten lenne az én és én lennék az Isten, mert egy és ugyanaz az erő határozza meg, hozza létre vagy hajtja végre az összes cselekvést vagy mozgást, amit az akarat vagy az én magának tulajdonít.

Világosan kitűnik itt az ellentét a szubsztancia elve és az erőé között, vagy a szempontok között, amelyek alapján megértjük mindazt, amit szubsztanciának vagy dolognak mondanak és a belső, szubjektív szempont között, amelynek alapján egyedül fogjuk fel mi az erőt.

*A priori* okoskodva az abszolút objektivitás első hipotézisében, logikusan kimutatjuk, hogy egyetlen teljes szubsztancia sem hathat egy másikra, sem nem adhat neki, sem nem fogadhat el tőle semmiféle módosulást vagy új létmódot.

A legfőbb oknak, mely szubsztanciákat teremt, van meg egyedül a hatalma vagy az ereje ahhoz, hogy módosítsa állapotukat; egyetlen teremtett szubsztanciában sincs meg ez az erő, ez a hatóok; mindnyájan egyformán passzívak és csak befogadási módozatban különbözhetnek egymástól.

Innen ered az alkalmi okok rendszere, melyben egyedül Isten cselekszik szüntelenül, minden pillanatban, hogy megőrizze és létrehozza minden egyes létező különféle

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

létmódjait, mint ahogyan az elvben cselekedett, hogy megteremtse vagy létrehozza magukat a létezőket (19).

Vagy inkább minden szubsztancia *erő*, vagy van benne egy őt konstituáló erő, ám ez az erő, mivel a legfőbb okból származik, amely egyszersmindenkorra belevéste őt minden egyes létezőbe teremtésétől kezdve, szükségképpen követi a törvényeket, amelyeket kezdetétől fogva előírtak neki, anélkül, hogy bármilyen módon megváltoztathatná őket, akár ignorálja, akár ismeri vagy számba veszi őket; és innen ered az előre megállapított harmónia rendszere, amelyben egyetlen szubsztancia sem hat, sem nem gyakorol befolyást önmagán kívül, nem ad, sem nem kap semmiféle új meghatározást, nem hoz létre semmiféle változást, de amelyben minden megváltoztathatatlanul szabályozva van, előre meg van határozva, olymódon, hogy a lelkek törekvései, vágyai, akaratai pontosan megfelelnek, és pedig megnevezett ponton felelnek meg a testek mozgásainak, stb.

Ilyen a *monások* rendszere, amelyben az én szabad tevékenysége, minden erő-fogalom őstípusa visszatérni látszik annak a végzetszerű szükségyszerűségnek a törvényeihez, amely a passzív létezőket vonja magával. De hiába helyezkedik szembe ez a rendszer a tudati ténnyel; mindig visszajut ide a részletekben magának az alapelvnek az erejénél fogva, amelyből levonták, és az igazi pszichológia mindig talál a helyesen megértett leibnizi elméletben pontos adatokat és értékes mozzanatokot.

Elhagyva tehát a feltételezéseket és az *a priori* fogalmakat, hogy visszatérjünk a tudati tényhez és hogy az elején kezdjük: bizonyossággal kijelentjük (*certissima scientia et clamente conscientia*), hogy az erő vagy az energia mely szándékosan teremt az *erőfeszítést* és határozza meg a mozgást vagy az izomváltozást, a létrehozó oka ennek az aktusnak vagy módusznak, amelyet csak annyiban sajátít el magának mint okot, amennyiben mint okozat észleli, abban a teljesen szubjektív viszonyban amelynek a két együttlétező és egyidejű tagja nem kevésbé különbözik egymástól, nem úgy, ahogyan a passzív móduszt megkülönböztetik a szubsztanciától, amelyben érzékelik vagy érzik, hanem úgy, ahogyan egy átmeneti hatást megkülönböztetnek az erőtől, amely létrehozta és amelynek kifejezi a létezését.

Innen legitim (vagy, mint látni fogjuk, legitimált) indukcióval először is átviszik az abszolút alapelv vagy az ok egyetemes és szükségyszerű fogalmának valóságát vagy az általa akart és végzett erőfeszítés révén *önmagának* kinyilvánított lélek okozatiságában vett erő fogalmát egy abszolút éltre, a lélekre, amely virtuális erőként létezik, amely már előtte is az akarat vagy a meghatározott erőfeszítés belső apercepciója volt és utána is az marad, azaz a *virtuális* erőre *önmagában*, amilyenek a legfőbb értelem szemében *létezik*, ahonnan kisugárzik, de nem önmaga számára, aki nem apercipiálja magát, minthogy csak annyiban létezik belsőleg, amennyiben cselekszik vagy meghatározza magát.

Márpedig az abszolút erőnek ez a *fogalma* nem csupán a *magánvaló* emberi léleknek felel meg, mint értelmes vagy morális erő, hanem iovábbá minden olyan oknak, mozgató erőnek is, akármilyen módon is értjük, melynek a lényegét (*a posteriori*) ítéljük meg a *fizikai*, organikus, vitális vagy morális hatások alapján, melyek mindegyike megnyilvánítja egy ok vagy egy ahhoz a tényosztályhoz igazított erő jelenlétét, amelyről szó van.

Nagyon kell ügyelnünk arra, hogy ne keverjük össze az ok vagy a magánvaló erő határozatlan fogalmát, melynek nem akadályozhatjuk meg, hogy higgyünk a feltétlen valóságában és annak a fogalmát vagy a képzetét, ami egy ilyen ok lehet a *megismerő* eszközeinkre vagy arra vonatkozóan, ahogyan objektíve elképzeljük magunknak a különös létezéseket. Ebben az értelemben igaz az a kijelentés, hogy nincs más egyéb erőről fogalmunk vagy ismeretünk mint az én erejéről, mely közvetlenül nyilvánul meg a tudatnak egy sajátos érzék segítségével, melyet hamarosan kifejezettebben fogunk jellemezni. Ám ez nem akadályozza meg azt, hogy ne állítsuk belső bizalommal minden olyan mozgás hatóórájának valóságos létezését, amely a *térben* vagy az *időben* kezdődik, beleértve azokat is, amelyek bennünk vagy a szervezetünkben működnek *nélkülünk*, vagy a saját erőnk érzése nélkül.

Miután megkülönböztettük ily módon a *hiedelmet* és a tudományt, valójában még mindig jogos a kérdés, hogy elválaszthatatlanok-e vagy eredetileg egymáshoz vannak-e kötve; ellenkező esetben hogyan történik az átmenet, ha van ilyen, a tudat *énje* és az abszolút én között, vagy az (észlelt vagy érzett) individuális létezés *ténye* és a *lélek fogalma* között, amelynek nem akadályozhatjuk meg, hogy a tartós valóságát higgyük. Ám a lélek, miután az *ok* vagy erő abszolútumaként fogtuk fel, elkülönülten a *tevékeny* részétől vagy a tehetetlen testtől, éppúgy mint magától a *tevékenységtől* vagy a mozgástól, melyet megvalósít, nos, az ok fogalma ettől kezdve felölti azt az egész általános jelleget, amire csak képes: magába öleli a világegyetem összes erőit és okát, melyeket ugyanazon az alapon értünk meg, mint amelyben a *lelket* önmagában fogjuk fel, a testtel való kapcsolata nélkül.

Ezért mondja zseniálisan Descartes, hogy ha *ismerhetnénk* a testnek és a léleknek ezt a kapcsolatát, akkor mindent ismernénk, alapjában értenénk a szubsztanciák és az erők lényegét, valamint kapcsolataik mikéntjét (20); de jól meg kell értenünk, hogy ebben az esetben maga az *emberségünk* tűnne el, és az értelem, mely külön látná a két tagot, melyek csak abban a viszonyban lennének adva az embernek, amelyről szó van, szükségszerűen más lenne, mint maga az a *szubjektum*, mely csak ebben a viszonyban létezik és ismeri meg magát.

Mély gondolat az, mely a szubsztanciák érintkezésének titkát a test és lélek viszonyának titkába zártak látna, de még egy lépést kellett tenni előre és a test és lélek eme viszonyában kellett látni, mely az egyetlen lehetséges módon fejeződik ki vagy manifesztálódik, tudniillik egyáltalán nem egy határozatlan attribútumnak, mint amilyen a gondolkodás, vagy valamilyen érzéki módosításnak a módosított szubsztanciához való objektív viszonyában, hanem egy közvetlenül mint ilyennek érzett okozatnak az okhoz vagy létrehozó erőhöz való szubjektív viszonyában, mely önmagát észleli a termékében.

Miután az oknak és magának a virtuális erőnek tartott *szubsztanciának* a fogalmát ily módon a belső érzék eredeti tényére és az erőfeszítés közvetlen érzékére vezettük vissza, már csak arról van szó, hogy gondosan megfigyeljük az őket elválasztó demarkációs vonalat.

Locke nagyon jól fejezte ki az alapelvet anélkül, hogy mélységében értené meg és ugyancsak anélkül, hogy egy valódi pszichológiai tudomány alapjaira alkalmazná: „Az apercepció vagy a *tudat* az egyetlen *jellegetessége* azoknak a műveleteknek és módu-

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

szoknak, melyeket reálisan tulajdoníthatunk a léleknek.” (22) Nincs tehát jogunk azt mondani, hogy maga a lélek, a gondolkodó szubsztancia az, ami érez, cselekszik vagy működik, amíg a kapott benyomások vagy a szervben végrehajtott mozgások idegenek maradnak a tudat számára vagy amíg a lélek, az érzetek vagy *állati mozgások* hipotetikus tulajdonító szubjektuma nem tudja, nem észleli, hogy ő maga az, aki (mint individuális én) érzi a benyomásokat és megvalósítja a mozgásokat konstitutív akaratával, az erőfeszítéssel, amelyben belsőleg mint ok nyilvánul meg.

Így a léleknek tulajdonítani mindazt, ami az emberi testben a vitális vagy szenzitív, állati (nem-én) erők következtében történik, kijelenteni, hogy ugyanaz a szubjektum, amely érez és gondolkodik és tudatosan cselekszik, mely akar és végrehajt még továbbra is ugyanaz, mint amelyik tudás és akarat nélkül működik a szervezet homályos funkcióiban, az állati ösztön automatikus mozgásaiban, ez annyi, mint felcserélni az ok-okozati viszonyt, elmozdítani az egyedül igaz alapról, amellyel a tudati tényben rendelkezik, mint ellentmondásos hipotézissel helyettesíteni ezt aényt.

Ugyancsak azok, akik mint Stahl, azt mondják, hogy a gondolkodó lélek csinál mindent az emberi szervezetben (23), még nyíltabb ellentétbe kerülnek az elsődleges pszichológiai igazságokkal, mint azok, akik azt mondják, hogy a lélek nem csinál semmit, vagy hogy nem hat egyetlen esetben sem a testre, éppúgy nem az akaratú aktusokban, melyekben az én oknak tudja magát mint ahogyan a vitális mozgásokban és az organikus benyomásokban sem, melyekben a legteljesebben idegen.

A *fizikai befolyás* vagy a közvetlen hatás, melyet az önmagát ismerő cselekvő erő gyakorol a szervezet részeire melyek természetsszerűleg vannak alárendelve neki, egyáltalán nem hipotézis, hanem maga a kifejeződése a tudati ténynek, az emberi én létezésének és annak a kettős valóságnak, melyet ez a tény magában foglal, tudniillik a *lélek* abszolút *erejének* viszonyban állva a test materiális szubsztanciájával, amelyen ez az erő kibontakozik; adottságok a személyes kauzalitás viszonyán belül, amennyiben ez a viszony, amelyet közvetlenül mint a belső érzék *aktuális* tényét észlelünk, a gondolkodás objektumává válik, vagy amennyiben a két tag viszonyát a gondolkodó lény ugyanolyan objektíven érti meg és fejezi ki amilyen objektíven gondolja és érti magát is, amikor kijelenti: *dolog* vagyok, stb.

Hogyha a *fizikai befolyást* vagy a lélek által a test mozgatására fordított erő közvetlen hatását a belső érzék ténye vagy az erőfeszítés tudata által meghatározott korlátkon túlra is általánosítják, akkor azt mondom, hogy a hipotézis még elfogadhatatlanabb, még inkább ellentétes a pszichológiai alapelvekkel, mint azok a rendszerek, melyek tagadnak minden közvetlen és azonnali hatást a gondolkodó erő részéről a test mozgásaira.

Mindketten összetévesztik a *vágyat* az *akarással*.

A rendszeralkotó metafizikusok, akik tagadnak a teremtményeknél minden létrehozó vagy kauzális erőt a legkifejezettebb akarás által meghatározott mozgásokban vagy aktusokban, azonosítják vagy összekeverik a lélek eme akarását és az ezt kísérő belső hatást a vággyal vagy a lélek kívánságával, melynek egy tőle független külső esemény lenne az objektuma, megnevezett ponton és kívánságra és abban a pillanatban, amikor kívánja, mint Bayle hipotézisében, amelyben egy lélekkel rendelkező szélkakas a szelkek kénye-kedve szerint lenne mozgatva kívánsága szerint anélkül, hogy bármiféle

közvetlen vagy hatékony befolyást gyakorolna a mozgásra (24). A példák csakugyan nem hiányoznak, amelyekben különböző érzéki mozgások vagy változások mennek végbe a testben valamilyen affekció vagy élénk képzelet nyomán, amely anélkül reprezentálódik a lélek számára, hogy valóban lenne valamilyen akció a lélek részéről, vagy ami ugyanaz, anélkül, hogy a legcsekélyebb észlelt vagy akart erőfeszítés lenne.

De pontosan azért, mert ez így van amíg a lélek a tőle független módosulások kívánására és érzésére korlátozódik, melyekben passzívnak érzi magát, kell elismerni ok-okozati befolyását mindabban, ami csak annyiban jut el hozzá vagy a szervezetébe, amennyiben akarja, ahogy *akarja* és megteszi a szükséges erőfeszítést hogy létrehozza.

Csakugyan, Bayle hipotézisében amelyben egy érző lényt megnevezett ponton mozgatótnak fognak fel úgy ahogyan kívánja, vagy egyfajta előre megállapított harmónia révén érzelmei, szükségletei vagy vágyai és testének mozgásai között, nem lenne semmi hasonlatos a szabad erőfeszítéshez vagy a képességhez, az energiához, melyeket magunkban érzünk és amelyek létünket, a személyes tulajdonunkat alkotják. Mégha elfogadjuk is, hogy egy ilyen lénynek lehet valamiféle homályos személyiség-érzése, akkor is lehetetlen felfogni, hogyan származtassunk a legtökéletesebb, a legbelsőbb összhangból a vágyak és a bármiféle erőfeszítés nélkül érzett, azaz akaratlan mozgások között valamilyen hatalom-, létrehozóerő- vagy hatóok-gondolatot vagy fogalmat, ahogyan közvetlenül megvannak bennünk magunkról, és közvetve azokról a létezőkről vagy dolgokról, melyeknek a bennünket megváltoztató hatalmat tulajdonítjuk.

Ami a szisztematikus fiziológusokat illeti, akik azt állítják, hogy a lélek csinál mindent, ők ellenkezőleg, a feltételezésük alapján átviszik az *akarat* tevékenységét a vágyakra, a passzív kívánásokra, a leginkább vak állati hajlamokra. Ezzel valójában minden a *természeti- vagy erőegységre* redukálódik.

Erről az egyetlen erőről mondják, hogy mindenben ugyanazzal az értelemmel működik, mindig ugyanazt a tevékenységet gyakorolja, ám egy értelmes aktív erő, mely nem tud érezni, sem cselekedni, nem azonos azzal, amely az emberi személyt alkotja és mindaz, amit egy fiziológiai szubjektumról állítunk, amelyben a szervezet és a gondolkodás, a szenvedély és a cselekvés, az állati jelleg és az emberi jelleg egyetlen elvben azonosul és keveredik össze, teljesen kívül esik önmagunk tudományán.

Térjünk vissza Locke alapelveéhez. A belső apercepció az egyetlen jellemzője azoknak az attribútumoknak, amelyek a lélekhez tartoznak, tudniillik az *abszolút énhez*, amely mint személy nyilvánul meg és aktualizálódik az apercepció vagy a tudat révén. Most azt tesszük hozzá, és ez az, amit Locke nem mondott, hogy csak olyan cselekvő erő gyakorlatában van közvetlen apercepció, mely mozgást, valamiféle módozt okoz vagy kezd el, anélkül, hogy bármilyen külső vagy tőle idegen benyomás határozná meg, idézné elő vagy akadályozná meg.

A motorikus szenzitív reakció az ösztön akciója mögött nem az én konstitutív akciója; ez utóbbi egyedül a saját szabad elhatározásában és egyidejűleg egy olyan erőfeszítés érzésében apercipiálódik közvetlenül, mely magában foglalja az *én*-okot, amelyekre vonatkozik. A belső benyomások vagy állati érzetek által kiváltott motorikus reakció nem hoz magával semmiféle apercepciót, sem tudatot még a legalacsonyabb fokon sem; a fokozatok megkülönböztetése, amelyekkel egy organikus vagy animális érzetet



## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

el akarnának juttatni oda, hogy gondolattá, akarattá alakítsák át, annak az illuzórikus hipotézisnek a következménye, melyet az imént jeleztünk mint a pszichológia elsődleges törvényeivel ellentéteset, amelytől hiába veszi át a nyelvezetet. Akármit csinál is a fiziológia, sohasem lehet a *szenvedélyt cselekvéssé*, az organikus mozgásokat akaratlagon cselekedetekké, az állati érzeteket észleletekké és intellektuális fogalmakká, a *nem ént énné*, stb. átalakítani.

Az erőfeszítés érzéke a kauzalitásé és a személyes individualitásé is; ugyanaz a kiterjedése és ugyanazok a határai is mint a lélek motorikus ereje akciójának; ő is egy, miként ez az erő is egy, a többféleség és a különbözőség csak a neki alávetett szervekben létezik.

Az izomösszehúzódások például, és az a fajta *sui generis* érzet, amely nekik megfelel, minden szervben lokalizálódik, amit csak az akarat működésbe hoz, ám az erőfeszítés nem lokalizálódik, mint ahogyan nagyon helyesen jegyezte meg egy filozófus, nem a tagoknak tulajdonítjuk az akaratot és az erőfeszítést, mint ahogy nekik tulajdonítjuk a mozgást vagy azt az érzéki benyomást, amely e szervek játékát kíséri. (25). Miért? Azért, mert az akart erőfeszítés érzéke magának az *énnek* az érzéke, amely nem tulajdonítható semmilyen más dolognak és mert a kiváltott okozat kívül áll az őt kiváltó okon, ahelyett, hogy inherens lenne benne, miként a módusz inherens a szubsztanciában.

Az erőfeszítés érzéke különféle módokon egyesül a különböző külső érzetfajtákkal, és ez az egység kifejezi azt a részt, melyet a *lélek* tevékenysége vállal az érzetekben, amelyekről szó van, és, következésképpen, a köteléket, amely az *ént* a különféle szenzitív vagy animális benyomásokkal egyesíti. Szintén innen ered az *éztudat* vagy *-fogalom* is, a fogalom, mely nem egyszerű, miként Locke állítja (26), hanem amely mindig legalább két kapcsolatban álló elemből tevődik össze, tudniillik egy szubjektumból amely *érez* vagy érzékel, és egy érzett vagy érzékelt módosulásból, a tudati tény egységében.

Ahhoz, hogy felbecsüljük, mi a szubjektum része és az objektumé különféle képzeinkben vagy fogalmainkban, először is azt kell tudnunk, hogy miben áll az, amit szubjektumnak és objektumnak hívunk egy és ugyanazon képzetben, és hogy mi az alapelve ama két elem különbözőségének vagy ellentétének, mely ugyanabban a tényben foglaltatik. Márpedig ez az ellentét csakugyan nem egyéb, mint az, amelyik leküzdhetetlenül áll fenn a gondolkodó lény vagy az erő, mely azt mondja magának: *én*, szabad tevékenysége, és a szükségszerűség, az organikus természet átértett passzivitása között, amelytől az én azzal különbözteti meg és választja el magát, ami ő, stb.

Ha a bizonyítékot kívánja valaki, hogy az én, a személyes individualitás érzéke nem más, mint az erőfeszítésé vagy akcióban levő erőnké, akkor először is a belső érzéket hívjuk majd tanúságu!; azután azt fogjuk kérni a magunk részéről, hogy keressék, vajon az egész különbség, amely a *conscium* és a *compos sui* természetes állapotát elválasztja attól, amelyben az individuum, ahogy helyesen mondják, magán kívül van, idegen, *alienus* önmaga számára, mint ahogy ilyen minden túlzó szenvedélyben, az érzékenység minden erőteljes felfokozódásában; vajon ami természetesen megkülönbözteti az *ébredlést*, amely alatt az én teljesen birtokában van önmagának, az alvástól, amely alatt nem létezik, amennyiben meg van fosztva belső apercepciótól, jóllehet a

fizikai érzékenység és a képzelet, melyek nem alkotják részét, teljesen működésben vannak; vajon ezek a különbségek, mondom, és egy csomó más, melyekről még beszélni fogunk, nem kizárólag azzal függnek-e össze, hogy egyedül az erőfeszítés érzéke és az akarat tevékenysége működnek addig, amíg az *én* jelen van, és felfüggesztődnek vagy elhomályosulnak, amikor nincs jelen: olyan állítás ez, melyet teljes terjedelmében igazolhat egy halom egyszerre külső és belső tény, megfigyelés vagy tapasztalat, melyek egyidejűleg tartoznak a pszichológiához és a fiziológiához.

Tételezzétek tehát fel egyfelől, hogy a fizikai és állati érzékenység összes szerve oly módon módosul, hogy különböző fajtájú passzív *érzeteket* hoz létre, azaz az állatot az öröm vagy a fájdalom különféle módjaival látja el, az állat anélkül fog érezni, hogy tudná, hogy érez; semmiféle ismeret sem születhet ezekből az egymást követő vagy egymással mindenféle módon társított érzetektől, mert a megismerés olyan szubjektumot igényel, mely ismer és magát is ismeri, és az *én-szobjektum* nincs benne egyetlen passzív érzetben sem.

Ha az ellenkezőjét feltételezzük, akkor azért, mert a módosítható szubsztancia objektív fogalmából indulunk ki, melynek az érzet egy módusza, és zavarosan értjük meg, hogy ez a módusz vagy produktum különbözik az érzéki vagy érző szubjektumtól, ahogyan a minőségei egy anyagi dolognak, például a viasznak, amelyről Descartes beszél (27), különböznek ettől a magánvaló dologtól: illúzió, melyet a képzelet és a nyelv szokásai alapoztak meg és amelyet nagyon gondosan háritottunk el, egészen a forrásig visszamenve.

Azt mondtunk, és kitarunk emellett a lényeges megjegyzés mellett: *több és különféle érzékszerv* éppúgy mint *mozgásszerv* létezik, melyek felváltva egyesülnek egymással, uralkodnak egymást vagy alárendelődnek egymásnak az emberi szervezet egészében. De csak *egyetlen érzék* van amelyben és amely révén az *én* közvetlenül apercipiálja magát konstitutív erejének minden termékében, mint ahogy *közvetve érzi* vagy *észleli* azt, amit nélküle csinált egy ok vagy nem-én erő.

Helyesen kell értenünk az annyit ismételt és oly különbözőképpen interpretált maximát: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (28). Valóban nem érzékekben, melyek pluralitását a szervek pluralitásaként fognánk fel, hanem az egyetlen érzékben (*in sensu*) van eredetileg mindaz, ami eljut az értelembé és ami, lévén hogy az értelem fogalomként gondolja vagy fogja fel, az egyetemesség és az abszolút realitás pecsétjét hordozza.

Ily módon az eredeti *én* az erőfeszítés közvetlen érzékében van, mielőtt az értelemben lelki szubsztanciaként fognánk fel. Az *ellenállás* közvetett és külső apercepciója, és vele együtt a kiterjedés, a szín, valamint a tapintás intuícói az erőfeszítés érzékében vannak, melyek uralkodnak ezekben az intuíciókban, mielőtt még *szubsztancia* címén az értelemben lennének, anyagi okként, az összes prédikátum szubjektumaként értelmezve. Végül az affektív érzetek, melyek a szerves anyag eme részébe, az *én-erő* kifejtésének területére vannak lokalizálva ebben az egyetlen érzékben vannak, mielőtt az értelem a külső kauzalitás viszonyában fogná fel őket.

Ezeket a fejlődéseket, igaz, kissé túl általánosan, már jelezte egy józan ítéletű filozófus, akinek saját szavait fogjuk idézni az előzőek alátámasztására és mint a kifejtésére alkalmas szöveget.

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

- „1. Az ember először nem különbözteti meg magát képzetei objektumaitól; teljes egészében önmagán kívül létezik; a természet ő, és ő a természet.
2. Az ember megkülönbözteti magát az objektumoktól, de még nem különbözteti meg határozott módon a képzeteit egymástól.
3. Az ember megkülönbözteti magát a képzeteitől és a képzetei objektumaitól.
4. Az ember kétfajta képzetet különböztet meg: az egyik képzetek azok, melyek kívülről érintik őt, melyeket akaratlanul kap és amelyeket nem módosíthat saját kedve szerint; a másik képzetek azok, melyek létének belsejéből látszanak előjönni és amelyeket inkább létrehoz, semmint kapja őket.
5. Az ember benyomások két osztályát különbözteti meg a képzetekben, melyek kívülről érintik őt és amelyek objektumok olyan okozatainak látszanak, melyek hatnak rá; az egyiket az objektumoknak tulajdonítja és attribútumaiak vagy predikátumaiak meghatározására szolgál; a másikat az őket elszenvedő szubjektumnak tulajdonítja, amennyiben kellemesen vagy kellemetlenül érintik őt; az előbbiek az intuíciók, az utóbbiak az érzetek.
6. Az ember végül képzetek két osztályát különbözteti meg a képzetekben, melyek belülről jönnek és amelyek saját művének látszanak; az elsők csak a képzetet önkényes kombinációi, fikciók; a többiek az értelem és az ész termékei vagy a reflexió eredményei, a fogalmak, az elvek, az eszmék.” (30)

Meglehetősen hű kifejezése ez annak a tisztán szentitív állapotnak, mely idegen a megismerés számára és megelőzi azt, az az állapot melyben az ember redukálva van, amikor megfosztva a belső apercepciótól, vagy, nem lévén semmilyen az érzetekkel egyesített, vagy ezektől az őt elnyelő érzetektől megkülönböztetett *én-tudata*, *magán kívülinek* vagy *önmagától elidegenedettnek* mondják és a *természettel*, azaz azzal, ami *passzív és szükségszerű*, összekeveredettnek.

Ez az animális vagy szentitív élet jellemzője, mely annál tökéletesebb, teljesebb és egészségesebb, minél számosabbak az érzékszervek, minél változatosabbak, kiterjedtebbek és mélyebbek a benyomások; mert ily módon az érző lény nagyobb számú objektummal áll kapcsolatban, mint Leibniz mondja, koncentrikus tükkörré válik, amelyben pontosabban és részletesebben tükröződik az a természet, melynek részét alkotja (31).

Ám a gazdag festményből, az érzeteknek ebből a változatosságából, melyek mindenféle módon kombinálódnak egymással és követik egymást, sohasem fog kiugrani egy gondolat, egy fogalom, a megjelenített objektumtól valóban különböző igazi szubjektum, mert ott, ahol minden passzív és organikus, ott minden objektum; ott, ahol mindent befogadnak, ott semmit nem *hoznak létre*; nem lehet *szubjektum*, mivel nincs belső cselekvő erő, nincs belső és kizárólagos erőfeszítés- vagy individualitás-érzék.

Azt, amit az érzéki módosulások szubjektumának neveznek csak azon a szervezett létezőn kívül elhelyezkedve fognának fel, mely él és érez, ahogyan Condillac helyezkedik el a szobrával szemben, hipotézisénel fogva az anyagi szervtől különböző *lelket* adva neki, ugyancsak különbözőt, szubsztancia címén, a módusoktól vagy *predikátumoktól*, melyeket róla állítanak. Azt hiszik, hogy metafizikát művelnek és közben csak névleges definíciókon alapuló logikát vagy fizikai hipotézist csinálnak, mely a külső dolgokkal vagy képek formájában történő elképzelési módunkkal való analógiára ala-

pozódik. Így képzei el Condillac a szobor lelkét, melyet egyidejűleg több színérzet is áthat, mondván, hogy *változatos* (32), olyan kifejezés ez, mely hűen adja vissza azt a nézőpontot, amely szerint az érző, módosítható vagy passzív szubsztanciát tekintjük, tudniillik mint megelevenedett vásznat, amely csak érzékeltené a felületére felvitt színeket, anélkül, hogy bármiféle érzése lenne a saját alapjáról. Igaz ekkor a kijelentés, hogy ez a (szubsztanciának nevezett) alap fokozatosan mindazzá válik, amit a művész elképzeltetne rajta, és nem lenne semmilyen értéke, sem külön létezése ezektől a képzetektől.

Vissza fogunk térni erre a témára amikor majd részletesen vizsgáljuk az állati életet; most elegendő megjegyeznünk e reflexiók számára szöveggént szolgáló átmenettel, hogy a *szubsztancia* törvényének alkalmazása a pszichológiára pontosan egy pszichológiai *szubjektum* sajátos fogalmát zárja ki s azonosítja ily módon a *saját magunk* tudományát a természettudománnyal, és áthelyezi az elsőt a másodikba.

A közönséges életben, és már az én legelső kibontakozásaitól fogva az én csak az érzetek *konkrétumában* létezik, és ez a konkrétum az, ami az ember. Így ismeri meg önmagát vagy így különbözteti meg magát homályosan attól, ami körülveszi.

A teljes *ember* az, aki magát *énnek* nevezi és aki úgy gondolja magát megérteni, hogy kijelenti: *gondolkodom*, cselekszem azaz *én*, az érzéssel, erővel és akarattal ellátott szerves test motorikus hatást gyakorolok ezekre az idegen testekre, amelyekből ugyancsak benyomásokat szenvedek el, stb.

Az ember így csak egy összetett erőt tulajdonít magának, mely összebonyolódik az univerzum erőivel és amely alá van rendelve e bármilyen (egy vagy több) oknak mindabban, ami érzet vagy ami majdnem az egész külső létezését teszi. Mégis, azért még nem kevésbé igaz, hogy a hatás, amit az ember a külső vagy az övétől idegen testekre gyakorol, csak folytatása vagy függvénye konstitutív akarata saját testére, vagy még speciálisabban, azokra a részekre irányuló közvetlen hatásoknak, melyek az erőfeszítés egyetlen érzékének területére tartoznak. Noha a filozófusok észreveszik ezt a tévedést vagy elsődleges illúziót, mely a lelket az összes érzékszervben való szétáradásra és a testtel való összekeveredésre ösztönzi, mely eszközül szolgál a műveletei számára, ez az illúzió nem olyan, hogy az ember a mozgásszerveknek tulajdonítsa az akart és észrevett erőfeszítést, és hogy következképpen összekeverje magát, ő, aki több benyomást ítél meg vagy észlel egyidejűleg, ezekkel az érzésekkel vagy a szervekkel, amelyekben egyenként lokalizálva vannak; mert így az *én*, aki ítél, többszörös lenne, mint maguk ezek a szervek. Márpedig közvetlenül kell hogy érezze és apercipiálja egységét az észlelt benyomások sokaságában, mert máskülönben még pluralitás sem lenne, sem semmi, amit észleletnek vagy *érezet-fogalomnak* lehetne nevezni.

Az elsődleges és alapvető megkülönböztetés, amelytől az összes többi függ és amely bennefoglalatik az erőfeszítés és az individualitás közvetlen érzékében, az a *konkrét ember* két elemének megkülönböztetése ahogyan aktuálisan és osztatlanul létezik a saját szemében.

Az erőfeszítésnek ez az érzéke azonban annyira intim és oly mélyen megszokott elsődlegessége és működésének (az ébrenlét természetes állapotában megszakíthatlan) folytonossága miatt, hogy elhomályosul és szinte eltűnik a külső dolgok ismételt be-

nyomásai, vagy a kifejezetten akaratlagos vagy szabad aktusok világos észleletei mögött, melyek arra a külső világra vonatkoznak, amelyben az embernek élnie kell.

Ám bármilyen homályos legyen is individualitásunk érzéke, azért mégis a természetes és valódi alapja az összes különféle módosulásnak, amelyekben a belső ember megnyilvánul vagy önmagát gondolja, megkülönböztetve magát mindattól, ami nem ő *objektumok* vagy *képzetek* akármilyen címén.

Visszatérve a második kijelentés szövegéhez, azt hisszük, megalapozottan állítjuk, hogy mihelyt a konkrét ember mint személy létezik (amely már nem keveredik össze a *természettel*), eredetileg és egyedül az erőfeszítés érzéke révén különbözteti meg a két *elemet*, melyek azt alkotják benne, amit emberi jellegnek, valóságosan is vegyes vagy kettős emberi természetnek nevezünk a maga abszolút valóságában.

Az akarás és a motorikus erőfeszítés egy az érzéke számára; a mozgatott szervek *többen* vannak és közvetlenül így is észlelik őket: a belső apercepció nem egyéb, mint az egység apercepciója a sokféleségben. Miként a saját test a motorikus erő kibontakozásának közvetlen terepe, ebben az értelemben ugyancsak mondhatnánk, hogy a saját test a *lélek* közvetlen tárgya.

Ám ugyanazok a lélek akaratlagos akciójáért felelős szervek felelősek az ettől az erőtől idegen érzelmi benyomásokért is; ahogyan az akart mozgások az őket végrehajtó szervekben lokalizálódnak, az érzék- és mozgatószervek által kapott érzeteket egyidejűleg észleli az én a testnek ugyanazon a helyein, ahol az erőfeszítés megvalósul.

Ily módon lokalizálva őket, az érzékiség passzív módjai csak különbözők lehetnek az éntől is, amely teljes egészében az erőfeszítés érzékében áll, és tevékenységének közvetlen termékeitől is. De a szervezet valamely érzéki részében végrehajtott változásokat az akart erőfeszítés nélkül, vagy éppen az akart saját tendenciájával ellenkezően észlelni annyi, mint egy ok vagy egy olyan erő okozatait észlelni az én részéről, amely nem ő, mint ahogy majd lentebb igazolni igyekszünk. Amit itt a képzet vagy a lokalizált passzív érzet *objektumának* lehet nevezni, az a külső *okra* vagy az ezt az érzetet létrehozó idegen nem-én erőre redukálódik. Igaz tehát az állítás, hogy a konkrét ember amennyiben érzéki és aktív, és nem ismerve még csak a saját testét, megkülönbözteti magát a képzeletétől vagy lokalizált érzeteitől is és képzeleti objektumaitól is, mielőtt még megkülönböztetné őket egymástól, főleg azokat, amelyek ugyanarra a szervre vonatkozva ugyanahhoz a fajtához tartoznak, mint a szagok, ízek, tapintási érzetek, stb.

Ha az ember egyrészt arra lenne korlátozva, hogy testének különböző részeiben passzív módosulásokat érezzen vagy szenvedjen el, és másrészt, hogy akarata révén mozgásokat vagy bármiféle változásokat cselekedjen vagy vigyen végbe a testében, akkor az ember így önmaga tudatára lenne redukálva, kettős minőségében, mint cselekvő és mint szenvedő; nem lehetne semmiféle fogalma sem a tárgyról másként csak mint mindannak az okairól vagy egyszerű létrehozó erőiről, amit önmagában és önmagán kívül vagy a szervezetében érez, anélkül, hogy az akarata fellépne ezekkel az erőkkel szemben.

Adva lévén a belső apercepciója az ok-okozat eme eredeti és alapvető viszonyának (amely apercepció révén az ember adva van önmagának), adva van e viszony két tagja is, megkülönböztetve, de nem elválasztva egymástól. Márpedig pontosan ez jelenti a filozófia első problémájának nehézségét: szeretnénk tudni, mi önmagában, az abszolút-

tumban ez az én-ok, amely csak mint ok létezik és csak ottnak érezheti magát, ugyan-csak szeretnénk tudni, mi önmagában ez az okozat, mely csak ugyanezen az okozat címen létezhet vagy az én-okhoz való viszonyában, amikor a mód cselekvő vagy akaratos, és nem-énhez, amikor a mód akaratlan és az érzet passzív.

Ez a probléma kétségtelenül homályosnak és teljesen meghatározatlannak tűnhet, amikor arról van szó, hogy a lélek erejét önmagában mint minden olyan érzéki okozat virtuális okát fogjuk fel, mely aktualizálja őt vagy manifestálja a létezését és megfordítva, hogy bármilyen érzéki változást fogjunk fel, amely én, azzal mindenféle tudatosság nélkül létezik az emberi szervezetben.

És mégis, nincs ebben semmi lehetetlenség; sőt, a virtuális erő fogalma egyfelől, és a tisztán állati, passzív érzet fogalma másfelől elérhető az értelem számára és egy bizonyos pontig a belső tapasztalat számára is, amely tényként állapíthatja meg őket; miközben a probléma megoldhatatlan és nyilvánvalóan lehetetlen, ha azt kérdezzük, mi a lélek mint tisztán módosítható szubsztancia, bármiféle attribútum és aktuális módus nélkül, és megfordítva, mi egy akármilyen érzéki módosulás a szubsztancia vagy a szubjektum nélkül, amellyel szükségképpen inherens.

Descartes is, aki teljesen megértette az elsődleges kérdést, már a legelején feltételez egy gondolkodó szubsztanciát, mely a lényegénél fogva érez, azzal, hogy létezik. Innen ered a velünk született eszmék rendszere, amelytől a módosítható szubsztancia fogalmából kiindulva csak úgy menekülhetünk, hogy azokba az ellentmondásokba és lehetetlenségekbe esünk, amelyeknek Locke és Condillac tanításai a siralmas példait nyújtják, amikor az érző én-szubjektumot az érzett objektummal kívánják létrehozni.

Vissz térve szövegünkhöz és feltételezve, hogy a konkrét ember a saját határait redukálja és hogy csak önmagát ismeri meg a mozgató és érző kettős címen, kijelentjük, hogy az ember, az erőfeszítés érzéke révén, megkülönbözteti magát a saját testrészeiben lokalizált összes passzív érzettől; ráadásul megkülönbözteti magát a külső okoktól vagy idegen erőktől, érzetei okaitól; végül megkülönböztet minden érzetet az én-októl, amelytől ered.

Jegyezzük meg még itt, hogy mennyire kevés következmény vagy megfontolás van azoknak a filozófusoknak a tanításaiban, akik érzetekkel akarják felépíteni az ember tudományát (33). Kétségtelen, az embernek semmilyen fogalma sincs az önmagában vagy önmagán kívül elképzelt jelenségeket létrehozó okokról vagy erőkről, ha abban az értelemben értjük, hogy semmilyen okot vagy erőt sem képzelhetünk el vagy ábrázolhatunk a képzeletben vagy az érzékekben, és hogy egyáltalán nincs kép róluk; másszóval az ok, mely elindítja ezeket a jelenségeket, maga is átmeneti jelenség lenne, azaz egyáltalán nem lenne ok; és ez az a circulus vitiosus, amelyben a szkeptikus filozófia körben forog, akár szándékosan, akár anélkül, hogy gyanítaná.

Ha nem létezik semmi az ember számára, amit nem kell vagy nem lehet érzetként, fogalomként vagy képként elképzelni vagy felfogni, akkor bizonyára nem létezik számunkra semmi, amire az ok vagy létrehozó erő elnevezést alkalmazni kellene, mert bizonyos, hogy az ember semmit nem képzel el magának ilyen címen; de ugyancsak egyet kellene érteni azzal is, hogy ő maga sem létezik, mert nincs semmilyen képzelet vagy fogalma arról az individuális személyről, aki ennek nevezi magát; és e fenomenális én létezését kivéve, ráadásul azt is be kellene vallani, hogy e tárgyak egyikéről

sincs fogalma amire pedig mégiscsak a fizika egész tudománya vonatkozik, ha sikerül, amint ahogyan azt hiszem, könnyen sikerül bizonyítani, hogy a tárgyak csak érzetek okai az ember számára, melyek éppúgy különböznek ezektől az érzetektől, mint az őket észlelő szubjektumtól, és amelyek egyidejűleg vonatkoznak: 1<sup>o</sup> elképzelhetetlen okokra, melyekről nem tud semmit, hacsak nem azt, hogy szükségszerűen léteznek (ami már tudomány, legalábbis elkezdett tudomány és amelyet hitnek nevezünk, ha jobban szeretjük ezt a szót); és 2<sup>o</sup> a kiterjedés egy bizonyos helyére, akár belső helyre, mely a saját testet alkotja, akár külső helyre, mely az idegen testet alkotja, lévén ez a kiterjedés csak bizonyos érzetek vagy sajátos intuíciók koordinációs módja vagy formája, mint ahogy hamarosan megmagyarázzuk.

„A képzetek között, melyeket kívülről kap és amelyek olyan tárgyak (okok) okoztainak látszanak, melyek hatnak rá, az ember kétfajta benyomást különböztet meg; az elsőket az objektumokra vonatkoztatja és attribútumaik vagy predikátumaik meghatározására szolgálnak: ezek az intuíciók; a másikat az őket elszenvedő szubjektumra vonatkoztatja, amennyiben kellemesen vagy kellemetlenül érintik őt: ezek az érzetek.” (34)

A filozófia összes elsődleges kérdése bele van értve, azt mondanám, hogy belekeült ebbe a kijelentésbe; csak a kifejezései pontosításáról lesz majd szó.

Mi a szubjektum? Mi az objektum? Mi a benyomások viszonya egymáshoz?

Mivel az ember az, akiről szó van, ezért a szubjektum konkrétan értendő, mint eredeti összetétele két kapcsolatban álló elemnek vagy tagnak, tudniillik: 1<sup>o</sup> egy aktív énderőnek, mely közvetlenül apercipiálja magát abban amit tesz és észlel, s megismeri ezáltal közvetve azt, amit nem tesz és ami különbözik tőle; 2<sup>o</sup> egy élő szervezetnek, amelyről elmondható ugyan, hogy spontánul érzi magát vagy spontánul mozog, de amely nem apercipiálja vagy nem tudja, hogy él és érez.

A saját határaitra redukált én-szubjektum az erőfeszítés érzékébe koncentrálódik, és csak konstitutív erejének közvetlen vagy közvetett termékeit viszonyítja, egyéni címen, önmagához.

Az életre keltett test spontánul mozog, idegen erők alapján és függetlenül az erőfeszítéstől vagy az én apercepciójától. Ebben az értelemben minden valamely szervbe lokalizált passzív benyomásról elmondható, hogy egyszerre két vonatkozásban is kívülről származik, tudniillik a szerves testtel vagy az anyagi okként felfogott passzív szubsztanciával való inherencia vonatkozásában, és a külső kauzalitás vonatkozásában, amennyiben az esetleges módosulást egy ok vagy egy (x) erő okozatának vesszük, mely megváltoztatja a test állapotát és létrehozza az érzetet. Ezt az erőt nem lehet másként mint egyszerűként felfogni, az én mintájára, amely a típusa neki. Több, mint nem-én, és ez az ok-viszony, amelynek az ember olyan okozatot tulajdonít, mely őrá irányul, a valóságot hozza magával, és nem merő megfosztást.

Itt tehát két szempont van, melyeket nagyon lényeges, hogy ne keverjünk össze, tudniillik az antropológiai szempont, amely szerint azt mondják, hogy az ember a kívülről jövő benyomásait az őket elszenvedő szubjektumra, azaz magára, az erő és az anyag összetett egységére vonatkoztatja, és a pszichológiai szempont, amelyben a szubjektum nem más, mint ez az egyszerű és egyetlen erő, én, amely magának tulajdonítja az aktív módusokat, akart erőfeszítésének termékeit, kizárva minden passzív

módosulást, melyeket magán kívülre helyez vagy amelyeket a szerves szubjektumban észlel, melyen tevékenysége megnyilvánul.

Így azok a módosulások, amelyekről azt mondják, hogy belülről jönnek, vagy belsők az ember számára, azért még nem kevésbé külsők az ének, és a saját testre, az ember integráns részére vonatkoztatott érzetek, még az affektív érzetek is, az én közvetlen tárgya attribútumainak vagy prédikátumainak meghatározására szolgálnak, ahogyan az intuíciók az idegen testek attribútumainak vagy prédikátumainak meghatározására szolgálnak egyetlen objektumok az ember számára, aki azt hiszi, közvetlenül eléri őket az intuíció érzékeivel.

De hát mik is tehát ezek a külső objektumok, nem csupán az én, hanem az ember számára is, aki úgy érzékeli őket, mint a tőle vagy a saját testétől idegeneket? Mi a külső intuíciója ezeknek a maguktól is éppúgy különböző ahogyan az intuíciótól is különböző objektumoknak? Milyen értelemben lehet azt mondani, hogy ezek az intuíciók adták az embernek az első fogalmát egy objektív valóságnak, amely oka ezeknek az intuícióknak és amely független a fogalomtól? Vajon az erő ideája vagy a ható ok fogalma lényegi részét alkotja-e az intuíciónak mint ahogy szükségszerűen belép minden észleletbe vagy a szervezet egy részébe lokalizált affektív érzet fogalmába? Végül, nincs-e közvetlen intuíciója e saját testnek is, amely megfelel a külső tárgyak intuíciójának és amely a szükségszerű feltétele annak?

Ezek a kérdések a következőkben oldódhatnak és világosodhatnak meg; a legutolsót hangsúlyozom, amely implicite magába foglalja az összes többit.

A szervezett élő rendszer, az állat, egyetlen egészet alkot, melynek összetartozó részei egészen a legkisebb atomokig és az utolsó molekuláig, mindegyikük a maga módján, s aszerint a szerep szerint érez és működik, melyet az egészben, az állatban játszik.\*

Ebben a tekintetben a gravitációs erőhöz hasonlítható (egy vagy több) vitális és szenzitív erő behatol a szerves tömegekbe vagy vegyületekbe és hat mindegyik részre

\* „Minden egyszerű szubsztancia – mondja Leibniz –, mely egy összetett szubsztanciának, mint amilyen az állat, középpontját és *egységének* alapelvét alkotja, körül van véve végtelen más *monászból* álló *tömegekkel*, melyek e *monász saját testét* alkotják, melynek affekciói szerint képzelet el mint egy központban a rajta kívül álló dolgokat”. (35)

A percepció, mondja Bacon, mindenütt ott van azoknak, akik látni akarják. (36) Nem csupán úgy kellett volna keresni a különbséget, mely a percepció és az érzés között van, hogy összehasonlítsuk az érzékeny lényeket az érzéketlenekkel, mint például a növényeket és az állatokat, testük totalitása vonatkozásában, hanem ráadásul még úgy is, hogy keressük, *miért* van, akár egyetlen érzékeny testben is, annyi akció, melyek a legcsekélyebb érzés nélkül mennek végbe: miért émesztődnek meg az élelmiszerek, miért végzik az artériák a rezgéseiket, stb., végül az összes belsőség, mint megannyi élő műhely, miért hajtja végre funkcióit és mindezt, csakúgy mint rengeteg más dolgot, anélkül, hogy az érzés ott lenne és apercipiáltatná őket. Ám az embereknek nem volt eléggé kifinomult a látásuk ahhoz, hogy felfedezzék, miben áll az az akció, mely az érzetet hozza létre, milyen típusú a test, a benyomások milyen megkettőződése szükséges ahhoz, hogy az érzés bekövetkezzék. És egyáltalán nem egyszerű szörszálhasogatásról van szó, hanem a legnagyobb fontosságú dologról, mely elmélyült kutatásokat érdemel a rengeteg hasznos ismeret miatt, melyek belőlük következhetnek, stb.



vagy monászra vagy egyszerű szubsztanciára, melyek azonosulnak azokkal az élet-erőkkel vagy életelvekkel, melyeknek a leibnizi szempontból a percepció a lényegük. Ezek az erők egyesülnek és elrendeződnek egymás között, közreműködve ugyanazon állat fennmaradásának, fejlődésének és állandóságának közös céljában.

Így kezdődik és tartja fenn magát ez az állati élet, vagy szenzibilitás, amelyet csak oly módon mondhatunk egyszerűnek, ahogyan a mechanikában vizsgáljuk az egyetlen eredőjét több összetevő erőnek, melyek egy gépezet egymáshoz kötött különböző részeire hatva mindegyikben közös impulzust keltenek, amit a matematikai elemzés visszavezet az öt alkotó vagy minden pillanatban meghatározó elemeire vagy eredeti és egyszerű erőire.

Mint ahogy van gravitációs központ, ahol a gépezet összes erői egyetlen erőben egyesülnek és keverednek össze, a természet élő gépezetében is van egy élet- és érzékenység-központ, amely nem képes arra, hogy az érző kombináció olyan lényegű valódi egység legyen, melynek kizárólagos típusa az akarásban vagy az erőfeszítés érzésében van.

A különféle koordinációs vagy megfelelési, valamint kölcsönös befolyásolási módok, melyeket az organikus rendszer összes részei tartanak fenn egymás között a legvégső elemeiket is átható élő és érző erőkkel, a fiziológia hatáskörébe tartoznak.

Csak az alapvető koordinációs módról fogunk beszélni itt, mely közös az élő vagy holt, érzékeny vagy érzéketlen természet ama különféle halmazait vagy vegyületeit alkotó összes elemekben vagy egyszerű létezőben, melyek képesek magukat abban a formában vagy elemeik ama koordinációs módjában elképzelni, mely egyedül teszi őket érzékelhetőkké vagy külső intuício objektumaivá.

A képzelet meghátrál a végtelenül kicsiny részek e világa előtt, melynek minden eleme élő, érző és motorikus, stb. erők által mozgatott szervekből álló teljes egész. Amennyire a mikroszkópos megfigyelés behatolni képes a végtelenül kicsinyek eme mélységébe, annyira látja egy élőlényekkel benépesített láthatatlan világ határainak kitágulását, melynek létezését az ember egyetlen érzéke sem gyaníthatta; és semmi sem bizonyítja, hogy határa lenne e csökkenő progressziónak.

A kiterjedés nélküli, az immateriális negatív kifejezései formájában nevezzük meg, igyekszünk objektíve megérteni az egyszerű létezőket; de a gondolkodás nem negatív fogalmak formájában érheti el a valóságos objektumokat és igazolhatja létezésüket, hanem azáltal a mód által, ahogyan számunkra megjelennek.

Ugyancsak nem az erő, az ok fogalma homályos, hozzáférhetetlen az elme számára, és mint modern filozófiánk véli, valójában igazolhatatlan egyetlen akármilyen tapasztalati ténnyel is; ami homályos és valóban felfoghatatlan, az a nem kiterjedt vagy végtelenül osztható elemekből álló valóságos kiterjedés, ez egy passzív és merőben módosítható, individuális személyiséggel felruházott és önmagát anyagi okként megértő szubsztancia.

Szintén a helyesen gondolkodó következetes elmék egészen a világ spiritualizálásáig jutnak, ahogy Leibniz tette, nem fogadva el más valóságot, mint az egyszerű létezőkét, akiknek egész lényege az aktív erő, mely magában foglalja az összes meghatározást és semmit sem kap kívülről. Ettől kezdve a kiterjedés csak merő jelenség, amely arra a módunkra vonatkozik, ahogyan a mienktől különböző létezéseket magunknak

elképzeljük az intuíció érzékei segítségével, amelyek közül a tapintás és a látás az elsődlegesek és a legbefolyásosabbak. Ugyancsak ettől kezdve a tér már csak a létező lények koordinációs módja vagy rendje, ahogyan az intuíció elképzei őket rajtunk kívül, mint ahogyan az idő az egymásrakövetkezések rendje, ahogyan megnyilvánulnak bennünk a gondolkodás vagy a belső apercepció révén. (37)

Adva lévén egyrészt a kiterjedt tárgyak, ahogyan közvetlenül megjelennek az intuíció eme érzékei számára, adva lévén másrészt akár mint *a priori* fogalmak, akár mint tények, sőt, akár mint a megfigyelésből levezetett hipotézisek a valóságos létezése az egyszerű lényeknek vagy erőknél mint az anyag valóságának elemei és mindennek, amit testnek, stb. nevezünk, márcsak azt kellene tudni, hogy ha csak az egyszerű lények léteznek reálisan rajtunk kívül, akkor honnan ered ez a legyőzhetetlen valóságfogalom, amelyet önmagunk ellenére tulajdonítottunk a kiterjedt, materiális szubsztanciáknak, melyeket testnek nevezünk. És ha mindent, önmagunkon kívül vagy önmagunkban csak a tér és a kiterjedés formájában fogunk fel, akkor hogyan jutunk el valóságos egyszerű lények felfogásához és hogyan hiszünk szükségszerű valóságukban?

Az intuíció szóval fejezzük ki egy szomszédos, egymástól különböző részekből felépített tárgy minden közvetett vagy közvetlen képzetét. Szeretnénk megérteni, hogy az anyagi kiterjedés intuíciója, amelytől az én, mihelyt létezni kezd, mihelyt már nem a természet többé vagy a természet már nem ő, megkülönbözteti vagy elválasztja magát, hogyan tud ez az intuíció összebékülni a kizárólag csak az erőknél vagy egyszerű létezőknél, a testnek nevezett szubsztanciális vegyületek elemeinek tulajdonított valósággal; mik lennének eme hipotézis szerint e kiterjedt intuíciók organikus feltételei, milyen megalapozással rendelkezének akár az így elképzelt külső objektumban, akár a képzet egyszerű szubjektumában?

Elfogadva az egyszerű létezők vagy erők abszolút valóságát, mint az egyedül igaz elemeit az összes anyagi vagy kiterjedt vegyületeknek ama objektív természetben, amelytől az ember (az én) megkülönbözteti és elválasztja magát, azt kellene mondanunk, hogy oly módon összeállva és koordinálódva egymás között hogy intuíció által adott kiterjedést alkossanak, ezek a tényezők vagy erők megfosztják magukat erő-termesztetüktől vagy lényegüktől, vagy a vegyületben azzal ellentétes tulajdonságokat vagy attribútumokat vesznek fel, amelyek mint elemeket illetik meg őket.

Mindazt, amit testnek nevezünk, csakugyan passzívként és tehetetlenként érzékeljük vagy fogjuk fel azáltal, hogy mint kiterjedt ilyen; ugyanezért kizárja az egyszerű, oszthatatlan és spontán aktivitású egység fogalmát, amely erők címén tartozna az elemeihez.

A megfigyelés vagy a fizikai tapasztalat elég annak a számunkra való bizonyításához, hogy egy vegyület szétszedve vagy feloldva a konstitutív elemeiben az ezekre jellemző tevékenységfajta, amely mintegy beburkolva vagy belebéklyózva volt a kiterjedt halmazba, érzéki hatások révén újratermelődik és megnyilvánul; de akkor a kiterjedés is eltűnt és nem marad tárgy. Amit tehát rombolásnak vagy halálnak nevezünk, az csupán megszakítja ezeket a kapcsolatokat, melyek összetartották az életeleveket. Így igazolódhatnának a fizikában is e szavak, melyeknek jóval emelkedettebb értelmük van: „A halált elnyeli az élet”. (38)

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

A vegyület önmaguknak visszadott elemei mint erők megkeresik az élő szervezetet és egészen az életükig vagy a speciális érzékenységükig ösztönözve őket, olyan érzeteket hoznak létre az emberben, amelyben az akaratának, énjének nincs semmilyen része vagy csak közvetett módon működik közre.

Az intuitív összetételek elemei, akár mint egyszerű létezőket vagy lényegi erőket, akár mint még mindig anyagi vagy kiterjedt, noha érzéketlen atomokat tekintjük őket, mindnyájan azonos természetűek-e? És a belőlük formálódó összetételek közötti különbség kizárólag a részek közötti elrendeződéssel vagy az eredeti erők kombinációs vagy koordinációs módjaival függ-e össze, módokkal, melyeknek egyedül a változottsága eredményezi azt, hogy az elemek attribútumai vagy tulajdonságai hol bennefoglaltatnak, hol kifejlődnek az összetételekben. Nem tudjuk, és belenyugszunk abba, hogy nem tudjuk.

Amit tudni vélünk az az, hogy az élő szervezett összetételek, amelyekről jelenleg szó van, olyan részekből alakulnak ki, melyek maguk is szervezettek, élők, melyek maguk is más hasonló részekből tevődnek össze, visszajutva így további albeosztások olyan sora révén, melynek a végét nem lehet megjelölni, az eredeti elemig vagy szerves csíráig, mely maga is élő, vagy életre és érzésre, stb. hivatott egész tartalmaz.

Az élő részek vagy a szenzitív elemek koordinálódnak egymással terjedelemben valamilyen élőlény formájában és olyan általános és különös szimpátia-törvények formájában, melyek meghatározásához a fiziológia ragaszkodik és amelyek egyáltalán nem tartoznak jelenlegi témánkhoz.

A különféle élőlényfajtákban, melyekből az állati fejlődési lánc összetevődik, a pótlótól kezdve az ember állati részéig bezárólag (kívül hagyjuk az emberi fajt), figyelembe véve az életet és vele együtt a többé-kevésbé homályos mértékű érzékenységet, mint a szervezett kiterjedés elemeivel inherens, és, következésképpen, mint attribútumát az ezen elemek egyesítésével vagy ezen kiterjedés formájában való koordinációjukkal formált szerves összetételnek, valójában nem teszünk semmiféle engedményt a materializmusnak. Ahhoz, hogy hasznot húzhasson belőle, meg kellene engedni neki, hogy a kiterjedt, szerves kombináció, mely él és érez, vagy mint kiterjedés, valamilyen tompa, ahhoz hasonló módosulást szenved, amit bizonytalan öröm- vagy fájdalomérzetnek nevezünk, ugyanakkor érezhesse az összes élő és érző rész is, azaz, hogy egyszerre lehessen egy és több, egyszerű és összetett, ő és egy másik.

Az érzetet az organikus kiterjedésnek tulajdonítani pontosan e kiterjedésen kívülre helyezését jelenti a személynek, amely megkülönbözteti magát az érzettől, annak megmutatását, hogy az én gondolkodását és akaratát nem lehet valamilyen kiterjedt szubsztancia attribútumai vagy módusai közé sorolni, mint lényegében heterogéneket mindazzal, ami ehhez a szubsztanciához tartozik vagy ezt alkotja.

A különböző érzéki benyomásfajták között, melyeket az ember megkülönböztet magában vagy a testben és magán kívül, abban, amit *külső tárgyakkal* nevez, vannak olyanok, melyeket egyedül csak az én tevékenysége tehet világossá; vannak mások, melyek természetesen éppoly világosak és tiszták, olyannyira, hogy az én csak megálapítja őket úgy, ahogy vannak anélkül, hogy érezhetően hozzátenne valamiféle határozottság-jelleget, ami az ő sajátja. A szerves feltételek, melyek mind ez utóbbi esetben találhatóak, nem alkalmazhatóak úgyszintén az előbbire is, amelyben az én tevé-

kenysége játssza a főszerepet, és világos érzékletté alakítja át a homályos és zavaros érzeteket.

Törekedjünk tehát fiziológiailag meghatározni, melyek azok a feltételek, amelyek egy érzetet önmagától vagy a szervében világossá tehetnek.

Az érzetek szervei, melyeket pontatlanul *külső érzékeknek* neveznek, egyetlen nyalábbá egyesített és elvegyített idegekből vannak összetéve, amely attól a szervtől, amelyben végződik, addig az agyig terjed, ahonnan ered. Ez a nyaláb osztódik és végtelenül tovább osztódik idegszálakra, melyek végződéseai érzékeny szövetben egyesülnek és préselődnek össze, amely kiteljesedett kívül és nyitott az életmódjának megfelelő benyomások számára éppúgy, mint az érzékenységeinek fajtája számára.

Minden külső szerv e sajátos és speciális érzékenységét egy csomó izgató ok vagy erő módosíthatja, melyek számban arányosak a szóbanforgó szerv részeinek elrendezésbeli és helyzetbeli különbségeivel.

Az a nyomás, melyet az elemi részei gyakorolnak egymásra egy nyalábnak, amely maga is csak egyik eleme az egész szerv összetételének, az a belső mozgás, melyet az életerő tart fenn folyamatosan e szerv belsejében egészen a legkisebb részeiig, alkotják az élő testre jellemző benyomások megszakítás nélküli forrásait, homályos benyomások ezek, igaz, és látszólag érzékelhetetlenek is, amennyiben elnyeli őket azoknak a száma és változatossága, melyek kívülről érkezők, de amelyek azért még nem kevésbé az alapjai és mintegy a szövete az összes járulékos érzetfajtának, melyek csak múltó módosításai a testhez tartozó és tőle elválaszthatatlan vitális érzékenységeknek.

A külvilág érzeteinek hiányában a külső szerv eme vitális benyomásai vagy az őt alkotó legfinomabb idegrostoké szintén valódi állati érzetökké válhatnak, feltéve, hogy az ezekhez az érzetekhez kapcsolt szerves feltétel megvan bennük. Márpedig csakugyan megvan bennük: 1<sup>o</sup> ha folytonossága van ugyanazoknak az idegeknek és az összes elemi idegrostnak az érző végződésektől kezdve saját életük folytán, egészen az agyban található gyökerekig; 2<sup>o</sup> ha az ugyanazon szerv elemi részeinek megfelelő minden egyes vitális benyomás eme átvitele egy idegvégződésben kezdődik, különbözőve mindazoktól, melyek közvetlenül kerülnek át a közös központba, és nem keveredve egymással vagy másokkal ugyanabból a fajtából, melyek a test különböző részeiből érkezők.

Ezt tételezve, ugyanannyi, az állatiságban természet szerint különböző vitális benyomásnak kell lennie, mint amennyi külső szerv van, melyekben ezek a feltételek megvalósulnak. Csakugyan ugyanazok, melyek a külvilág érzeteinek megkülönböztetésére szolgálnak és a világosságát alkotják a képzetnek, mely a sajátjuk.

Az emberi személy egész tevékenységén kívül és az életét alkotó egyedüli impresszív funkciói alapján lenne valami az ember állati része számára, amit a saját teste és ama különböző szervek közvetlen intuíciójának neveznek, melyekben a kívülről jövő érzetek egymás után lokalizálódnak.

De a szerepe egy olyan érző szerv idegeinek és idegrostjainak, amely a végződésektől a központba továbbítja ily módon a vitális érzeteket, nem korlátozódik erre az egyetlen passzív funkcióra.

## IEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

A napjainkban magas tökéletességi fokot elért fízológiai anatómia felfedezte,\* hogy az idegek, melyek az agyba viszik a végződéseiktől kapott benyomásokat, átadják, fordított irányban, az agy motorikus hatását az izomrészeknek, melyek szintén beletartoznak a külső szervek összetételébe és, mint látni fogjuk, megvan a maguk része a külső viszony észleléséhez vagy a különböző érzetek lokalizálásához szükséges feltételben.

Ez a két, szenzitív és motorikus funkció a természetes állapotban és az ébrenlét alatt működik, és ugyanazon ideg teljes hosszúságában egyfajta válaszfallal elválasztott két rész révén hat: ugyanazon idegpálya elülső része az, amely az érzéki benyomásokat átadja a végzésekől a központnak, és a hátsó rész viszi a központ motorikus hatását az idegvégzéseknek, melyek összeérnek az izomrostokkal és meghatározzák összehúzódásukat vagy helyváltozásukat.

Így a külső szerv, melyben az érzéki benyomás kezdődik, ugyanabban a pillanatban a legalkalmasabb módon van mozgatva ahhoz, hogy kiegészítse e kétfajta elemből ily módon formált észlelést.

Az izomrostok összehúzódásának, vagy inkább összefüggő részeik nyomásának és összeütközésének egyfajta érzéki benyomás felel meg, melybe össze vannak gyűjtve a kölcsönös megkülönböztetésükre alkalmas feltételek. Ezek a benyomások, melyek az idegek gyökerénél kezdődnek, bármilyen legyen is az okuk természete, egy egymás mellé helyezett és az izmos idegszövetben keveredés nélkül bensőségesen egyesített részekből alkotott szerves felületet érintenek. Az erő, mely működésbe hozza őket, vagy amely megváltoztatja állapotukat vagy természetes tónusukat, áthatja a tömeget és mindegyik részére hat; mindezek a benyomások vagy motorikus determinációk keveredés nélkül egyesülnek, és így annak az együttlésnek a rendjében képzelik őket el, melyet kiterjedésnek nevezünk.

A kiterjedés ezen intuícója csakugyan mindig azzal függ össze, hogy minden molekulát vagy idegrostot ugyanazon cselekvő, ugyanazon benyomást keltő ok, mely ráillik hoz játékba megkülönböztetve minden más egy oldalon levő rosttól, hogy ha az egyik vagy a másik e két feltétel közül hiányzik, ha az egész szervet egyszerre és tömegesen rázkódtatja meg egyetlen kizárólagos ok, vagy ha több befolyást keltő mozgó érinti egyidejűleg ugyanazokat az idegpontokat, ugyanazt a különálló rostot, akkor zavaros érzet lesz az állatban és egyáltalán nem lesz világos, lokalizált vagy reprezentatív intuícója valamilyen kiterjedésnek.

Innen következik (Leibniz-cel ellentétben), hogy a tisztán affektív állati érzet lényegénél fogva zavaros mindaddig, amíg a létrehozásában közreműködő organikus benyomások szabálytalanul elrendezett idegrészeket érintenek vagy egyszerre többet hatnak a szerv ugyanazon pontjaira. Változzanak csak meg e feltételek és jöjjenek létre az intuíción feltételei, az érzet máris nem létezik többé, vagy csatlakozhat még, bizonyos mértékben, az intuíciónhoz anélkül, hogy átalakulna.

Még az is következik, hogy ha valamilyen azoktól különböző szerv segítségével, amelyekkel az ember a többi létezését magának elképzei, lehetséges lenne világos észleletet szerezni a kiterjedés mozzanatairól, akár a saját testünkről, akár idegen testek-

\* Lásd Magendie *Értekezés-ét.* (39)

ről, akkor az egész kiterjedés eltűnnek az érzékekben; és azáltal, hogy az egyszerű létezők az intelligens és aktív lény közvetlen érzéke alá esnek, a testeket, ahogyan észleljük őket, magát a szubsztanciát anyagi okként értve, már nem a szellem fogja észlelni és megérteni.

Kezdjük most újra.

Ez a fajta homályos és bizonytalan érzés mely minden állati vagy organikus életmódhoz kötődik, egyáltalán nem különbözik az ember állati része számára a létezésnek vagy teste kiterjedése jelenlétének érzésétől; ez az alap, amelyhez az összes érzett benyomás kapcsolódik, és csak annyiban érezhető igazából az állat egészében, amennyiben az élő test organikus kiterjedésének részét érintik és módosítják vagy megváltoztatják állapotát, azaz életének vagy saját érzékenységének aktuális tónusát. Vegyék el ezt az érző kiterjedést, és a képzelet nem tudja többé hova kapcsolni ezt a tiszta szenzitív jelenséget.

De hogyan érezheti az én vagy az a személy ezt az érző kiterjedést, mely önmagát észrevéve veszi őt intuícióval észre? Ez a kérdés, mely a belső tapasztalatban vagy magában a tudati tényben kaphat feleletet, csak a metafizika problémájának lefordítása: mi a két, szellemi és anyagi szubsztancia kapcsolata? Ha ez az ontológiai probléma képes megoldódni, akkor a belső érzék tényeiben és összehasonlított feltételeikben kell keresni adatokat hozzá. Ez az amit most megkezdünk.

Úgy tartottuk előzőleg, hogy a lélek a motorikus erejét egyidejűleg fejt ki a függősége alá helyezett összes külső szerven, a test mozdulatlanságában összehúzott izmokon: a nyitva tartott szem sűrű sötétségekben, a feszülten figyelő fülek a természet csendjében, az ismételt belélegző mozgások egyetlen szagot keltő ok nélkül. Egyedül e működés ténye által, az erőfeszítés érzéke el lévén választva minden benyomást keltő októl és nem lévén más elve, csak az akarat által működő valóban hiperorganikus erő, az én, mondottuk, teljesen létrejön.

Az én igen, kétségtelenül; ám az ember, vegyes szubjektum a saját szemében, nem lenne ember önmaga számára a két élet egyesítése nélkül melyek az emberi jellegét alkotják; mert az ember csak érezve cselekszik, és magát az akarat tevékenységet szükségszerűen kíséri, megelőzi vagy követi valamilyen szenvedély.

Az akaratlagos mozgás szerveinek megvan az életmódjuk. Elemi részeik a legalkalmasabb módon vannak elrendezve és koordinálva ahhoz, hogy megadják a közvetlen benyomásoknak, melyeknek bennük van a székhelyük, ezt a világos, a közös központba közvetlenül átvitt intuíció-jelleget; ők adják az első ébresztést a lélek motorikus erejének, s megelőzik és vezetik az első erőfeszítéseket, és ösztönzik azt a virtuális tendenciáját, hogy mozgassa a befolyása alá helyezett anyagi szerveket.

Az erőfeszítés érzékének teljes kifejtésében az én, mely a mozgást elkezdi, aperciálja az erőfeszítést amit tesz és ez az apercepció a lélek erejének ugyanahhoz az idegek gyökereire irányuló közvetlen kifejtéséhez kapcsolódik, amely idegek akcióját átviszik a test mozdulatlan szerveibe. Az akarat révén végrehajtott összehúzóadásoknak és mozgásoknak különleges jellegű speciális benyomások felelnek meg, melyek nem engedik meg összekeveredésüket az idegvégződések által kapott egyetlen benyomással sem, melyek többé-kevésbé áthatják az állati érzékenységet, akár átmennek a végződésekből a közös központba, akár nincs semmilyen közvetlen összeköttetésük sem vele.

Magából a fiziológiai megfigyelésből következik, hogy az állat akkor is elszenvedhet ilyen benyomásokat, amikor nincs agya, vagy semmi, ami helyette állna.

Kérdezhetnénk ebből az alkalomból, hogy vajon a tisztán szenzitív és egyetlen akaratlagos funkcióhoz vagy mozgáshoz sem kötődő idegek nem tartalmazzák-e azt a fajta elválasztást, melyet az idegekben figyeltünk meg, melyek egyidejűleg szolgálnak az emberben az érzékenység és a motilitás szimultán funkcióira, vagy hogy az analógia, melynek az érzés ténye és organikus feltételei között kell léteznie, nem nemleges-e. De bármi legyen is a fiziológiai kísérletek eredménye ezen a ponton, bizonyos, legalábbis a tények ezt mutatják, hogy azok a változások, melyeket közvetlenül érzünk vagy észlelünk a mozgásszervekben akkor, amikor az akarat működik, egyfajta *sui generis* módusokat alkotnak, az egyetleneket melyeket az én mint az okuk magának tulajdonít, amennyiben az akarat pillanatnyilag és közvetlen módon működik, ugyancsak az egyetlenek, melyek a szervezetben egyetlen feltételtől függenek, tudniillik attól, hogy nem az idegvégződésekkel kezdődnek, melyeket különféle természetű tetszőleges okok kívülről ingerelnek, mint mindabban, amit érzeteknek nevezünk, hanem a motorikus idegek gyökereivel kezdődnek, egy olyan egyetlen ok vagy egyedüli erő akciójával, mely a gyökerekre hat és amelynek a befolyása a központtól a végződésekhez fordított módon jut el, mint ahogyan az érzeteknél történt. Igazság szerint ez a feltétel, amelyhez az erőfeszítés vagy a cselekvés érzékének működése kapcsolódik, maga is egy másik tulajdonképpeni szerves feltételhez kötődik, a szerv receptivitásának feltételéhez, amely szervnek képesnek kell lennie az agyi idegek útján hozzá eljuttatott motorikus erő hatásának befogadására.

Ez a receptivitás-feltétel, mely közös az erőfeszítés érzéke és a külső érzékek szervei számára, ez az, ami a módosulások passzív részét alkotja, a kizárólag az akaratnak és a test aktivitásának alávetett erő, ez az, ami a legvilágosabban nyilvánul meg a tudat számára.

Az akaratnak alávetett szerv egyáltalán nincs alávetve neki ami a természetét, az élet- vagy saját érzékenységi állapotát illeti, hanem csak ami azt a módot vagy változást illeti, amit a lélek ereje hoz létre ebben az állapotban a szervre vagy az adott szerv által hatva; ez az az erő, mely elkezdí, mely létrehozza a mozgást, az idegek közbejöttével megvalósítja az izomösszehúzódasokat, de amely nem teremt meg a kiterjedést. A kiterjedés, a tehetetlenség, a szervnek ez a súlya, részeinek vagy molekuláinak elrendezése vagy koordinációs módja, mindezek az elemek mint az intuíció alapja, mint a módosító erő akciójának tagjai vannak adva, és nem mint teremtésének átmeneti termékei, ugyancsak nem mint a lélek szubsztanciájának attribútumai és módusai.

Csakugyan, mindaz, amit az *én* nem valósít meg az erőfeszítés és a konstitutív akarat folytán, nem tulajdonítható a léleknek aktív erő címén, hanem a szubsztanciához tartozik, melyet anyagi okként, mint passzívat vagy mint módosíthatót fogunk fel, és így affektív érzetek vagy intuíciók címén és feltételeként viszonyulhatnak az élő testhez, amennyiben a benyomások zavarosak, vagy természetből világosak.

Sem ezek az érzetek, sem ezek az intuíciók nem az *én* tevékenységének a termékei, hanem érzékeljük, lokalizáljuk és ezáltal megkülönböztetjük őket az *én*ől, amennyiben többé-kevésbé közvetlenül egyesülnek az erőfeszítés érzékével vagy különös szervekben fordulnak elő melyekben együttműködnek a két, a szenzitív és a motorikus

funkciók, melyeket az állati élet köteléke egyesít egésszé, de amelyek csak az erőfeszítés érzékének közvetítésével kapcsolódnak az emberi személy tudatának egységéhez. Vegyének el a működését ennek az érzéknek, és még mindig fognak maradni állati érzetek vagy intuíciók ugyanezen a címen és e benyomások által, a természettel azonosított ember nem különböztetheti meg *magát* abban, ami őt *δ*-vé teszi.

Egyáltalán nem mesterséges, merőben elvont vagy névleges megkülönböztetésekről van itt szó, hanem olyan tényleges különbségekről, melyeket a belső érzék igazol, és amelyeket a fiziológiai megfigyelés is képes igazolni.

Tudjuk, hogy egyes paralitikus esetekben a mozgásszervek részben vagy egészben megbénulhatnak, noha az idegi érzékenység ugyanaz marad, és hogy a külső vagy belső benyomások továbbra is érintik az állati érzékenységet.

Egy ügyes megfigyelő leírta nekünk a kísérletet, melyet egy szélütéssel volt alkalma elvégezni, aki erőteljesen, ám anélkül érezte a bénult részeket ért benyomásokat, hogy a székhelyükre vagy a test valamilyen meghatározott helyére vonatkoztatta volna őket, jóllehet általában tömegesen érezte őket ebben a testben, mint ahogy mi magunk érezzük azokat a benyomásokat, melyek természetüknél vagy izgató erejük intenzitásánál fogva érintik az általános érzékenységet, anélkül, hogy az ént teljes egészében elnyelnék.

Ebben a kísérletben, melynek szerzője érdekes részletekkel szolgál, a beteg heves fájdalmakat érzett és panaszokkal tanúsította ezt, amikor a bénult kéz ujjait csavargatták; ám amikor nem látta ezt a kezét, sem a külső akciót, amelynek alá volt vetve, a bénult nem tudta megjelölni a fájdalom székhelyét és csak mint szenvedés vagy testi rosszullét általános benyomását érezte, melynek nem lehet megjelölni sem az okát, sem a helyét (40).

Meg kell itt jegyeznünk azt az egész különbséget, amely érzeteknek vagy intuícióknak –, melyeket kizárólag az erőfeszítés érzékéhez kívánunk kötni, miként a fentebbi kísérlet látszik ezt alkalmasnak kimutatni – eme közvetlen, belső lokalizálási félesége és ama másik, külső és közvetett lokalizálás között áll fenn, amellyel a különböző külső benyomásokat viszonyítjuk testünknek a látás révén ugyanúgy kívülről megismert részeihez, ahogyan az objektumok vagy idegen testek lehetnek megismertek.

Az idézett bénult beteg, látva a kezének csavarását, úgy ítélte meg, hogy a kéz volt a székhely, ahol fájdalmának oka hatott, de nem érezte vagy nem észlelte közvetlenül a fájdalombenyomást abban az organikus részben, melyet érintett; nem sajátította el ezt a részt, nem érezte sajátjának, amíg nem hatott rá; másnál természetesebben mondhatta volna: „El fogod törni ezt a kezét.” (41)

Természetes, hogy kizárjuk a belső, közvetlen lokalizálásból az érzéki benyomásokat, ezeket az elsődleges érzéseket, melyeket az állati ösztön, megfosztva minden éntudattól, látszik visszahozni a szerves test részeinek, a termékeit ennek az önkéntelen és észrevétlen reakciónak, mint például annak, mely a magzatban, még az anyán belül és a gyermekben, a születéskor zajlik, az alvás alatt és minden olyan állapotban, amelyben az organikus és animális élet anélkül működik, hogy lenne tudat vagy vala-



## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

mi, ami az énhez tartozhatna.\* E motorikus reakció termékei, mondom, éppúgy érzetek mint a többiek, melyek az érzékszervekben kezdődnek és ott fejeződnek be anélkül, hogy az agy valamilyen szükségszerű részt foglalna el bennük, és főként anélkül, hogy a lélek ereje a saját aktivitását gyakorolná bennük.

Itt nem szükségszerű, hanem akaratlagos akcióról van szó, mely a lélekből indul ki és itt is fejeződik be, tulajdon erejével nyilvánítva ki a létezését és a helyét ama szervezet mozgató és érzékelő részeinek, amelyet elsajátít.

Márpedig az idézett paralízises tapasztalata világosan mutatja a jelentős részt, melyet az erőfeszítés vagy az aktivitás érzéke tölt be ebben a belső lokalizálásban, amely megnyitja a megismerés körét, teljes egészében feltárva a belső embert, az objektum segítsége nélkül. Elég a létezés koordinációja, kiterjedés formájában ahhoz, hogy az ok fogalma eltűnjön. Egyesek elfogadják ezt a fogalmat, mások kizárják azt.

Az akció vagy az erőfeszítés a lélek részéről a motorikus idegek agyi gyökereiben kezdődik anélkül, hogy a motorikus erő egész hatását kifejtene a testre, és ezzel mint teljesen cselekvő erő nyilvánulna meg önmagának. Ahhoz, hogy az akaratlagos cselekvés teljes legyen és hogy az én kauzalitása mint tudati tény nyilvánuljon meg, egy feltételre van szükség a szerv részéről: ez, mint ahogy az imént mondtuk az, hogy ez a szerv legyen berendezve a motor saját befolyásának befogadására, vagy hogy életének vagy speciális érzékenységének tónusa legyen kapcsolatban az őt játékba hozni akaró erővel. Ha ez a feltétel nincs meg, ha valamilyen előre nem látott eltérés van akár az izomrostokban, akár az idegek ama belső részében, melynek az a rendeltetése, hogy a központba továbbítsa az összehúzódnás vagy a végrehajtott mozgás érzéki következményét, akkor az erőfeszítés érzéke nem működik a szóbanforgó szervben, amely így megszűnik az akarathoz tartozni vagy közvetlenül megnyilvánulni az én tudata számára.

Az előző kísérlet jól mutatja, hogy egy mozgás szempontjából megbénult szerv, magánál a passzivitásánál fogva, kaphat és továbbíthat benyomásokat, melyek az állatot érintik, anélkül, hogy lokalizálva vagy visszahozva lennének egy meghatározott központba. Innen indukáljuk az erőfeszítés érzéki beavatkozásának szükségességét ahhoz, hogy az érzeteket a test egy helyére lokalizáljuk vagy vigyük vissza, ugyanarra, ahol az erőfeszítés történik.

Ugyanez a kísérlet, igaz, nem mutatja nekünk, hogy az azonos aktív érzék eme beavatkozásán kívül nem lehetnek természetből világos intuíciók, melyeket a saját test vagy a belső kiterjedés egy helyére vonatkoztatunk. Egy csomó tény van az állati természetben és az ösztön jelenségeiben éppúgy mint az álmokban és a különböző fajtájú szellemi elváltozásokban, melyekben a személyt konstituáló tevékenység semmilyen érzék vagy szerv révén sem működik, ami jól bizonyítja, hogy különféle intuícióknak, mint például a látáséinak, önmaguktól tiszta és világos jellegük van, teljesen függetlenül az erőfeszítés érzékétől vagy az én tevékenységétől; de azért még nem kevésbé igaz, hogy az erőfeszítés vagy az akarat eme hiperorganikus feltételén kívül, amely az önmagának jelenlévő személyt konstituálja, a világos intuíciók, nem kevésbé mint a

\* Ezt a felosztást nagyon határozottan megtette Bichat (lásd az ő *Értekezés az életéről és a halálról*-jában azt, amit a magzat mozgásáról és az alváséről vagy az álmokéről mond). (42)

zavaros érzetek különböznek az éntől, amely az organikus központjukra vonatkoztatva egyedül lokalizálja őket.

Akár magukban ezekben a szervekben, akár az objektumokban kereshetjük azokat a feltételeket, amelyek világossá vagy homályossá, tisztává, zavarossá teszik a benyomásokat érzések vagy intuíciók valamilyen címén. A fiziológia vagy a fizika képesek felismerni és megjelölni néhányat e feltételek közül, melyek megfelelnek a kísérleteiknek, de az éennek csak egyetlen módja van arra, hogy megkülönböztesse magát mindattól, ami objektum, elképzelt dolog címén nem ő; és mivel itt lényegénél fogva hiperorganikus megkülönböztetésről van szó, amelyhez még a legkifinomultabb fiziológiai elemzés sem elégséges, a pszichológiai elemzés még kevésbé lenne, ha a kiterjedés intuícióját például amelyben minden, amit anyagi testnek nevezünk, magát elképzeli a lélek elképzelő modalitásának tartanánk, mintha valamilyen módot el lehetne képzelni vagy fel lehetne fogni inherenciaszobjektumán kívül, és mintha az, ami az énen kívül képzeli el magát, inherens lehetne a lélekben.

Általában semmiféle érzetet vagy objektív intuíciót sem lehet a gondolkodó szobjektum saját módusának, vele inherensnek vagy olyannak tekinteni, mint ami a részét alkotja a létezésének anélkül, hogy ne hazudtolnánk meg magát a tényét a szobjektum individuális létezésének.

Itt nem állhatom meg, hogy ne emlékeztessenek, mint tanulságos példára arra a nagy vitára, amely Malebranche és Arnauld között folyt az objektív képzetekről és a reprezentatív eszmék eredetéről és jellegéről. Malebranche álláspontja szerint a fogalmaknak csak annyiban van tiszta és világos képzet-jellegük, amennyiben kívül állnak a léleken vagy ami ugyanaz (nagy metafizikusunk igazi pszichológiája szerint), kívüli állnak az énen, amely egyáltalán nem önmagában, mint létezése attribútumait vagy módusait érzékeli vagy fogja fel őket, hanem valóságos forrásuknál, tudniillik Istennél, akiből kizárólag sugárzik ki az a fény, amellyel a lélek látja ezt a valóságos intelligibilis világot, melyet megfelelő világos észleletek vagy fogalmak képzelnek el, melyek maguk is csak saját megnyilvánulási módjai az egyetemes lénynek, aki által és akiben minden él, mozog, érez, létezik (43).

Oly igaz az, hogy a reprezentatív világos fogalmak nem a lélek saját modalitásai, hogy mindazt, ami valóban belső módosulása lehet az érző és gondolkodó szubsztanciának, csak a tudat vagy belső érzék révén érzékelheti vagy foghatja fel homályosan és zavarosan, és nem fogalmak révén; ugyancsak a lélek, amely nem ismeri magát, éppúgy nem, mint az érzeteit, az egyetlen dolgokat, melyek valóban mint a saját módjai vannak benne csak a tudat vagy belső érzés révén, nem mondható valóban önmagát ismerőnek, nem lévén egyáltalán olyan fogalma, mely reprezentálná őt önmagának.

Arnauld *Műveiben* láthatjuk, hogy ez a metafizikus, Descartes tanításának hűséges követője, milyen érvekkel küzd a fogalmak vagy az észleletek külsődlegességének elve ellen, melyeket továbbra is kitarthat úgy tekinteni, mint a lélek tiszta reprezentatív modalitásait (44). Ebben a pszichológia vagy a tudat álláspontjával ellentétes álláspontban a lélek nem tekinti már magát az éennek, ahogyan Malebranche értette, hanem az ontológiai szobjektumnak vagy *szubsztrátumnak* ama én számára, amely maga is csak folytonosabb vagy állandóbb módusza a gondolkodó szubsztanciának. Belső módusz, amely igazság szerint különbözik, vagy fenomenikusan elválasztja magát a külső objektumo-

kat elképzeld esetleges modalitásoktól, ami nem akadályozza meg, hogy ezek a képze-  
tek ne legyenek inherens módusjai ugyanannak a szubsztanciának, amelynek az én ma-  
ga az alapvető, azonos és egyetlen módusza.

Így az abszolút metafizikai igazságban a lélek nem érzel, nem lát, csak önmagá-  
ban; csak a saját gondolkodását vagy azokat a fogalmait fogja fel és értheti meg, me-  
lyek a saját módosulásai.

A két álláspont egyformán elvonatkoztat az aktivitás elvétől: az egyik szerint az  
objektumokban csak a fogalmak vagy ama gondolkodó lény szubjektív valósága van,  
amely egyedül maradhat meg, a másik szerint a fogalmak maguk veszik fel a materiá-  
lis létezők objektív valóságát vagy inkább az egyetemes lényét, akiben és aki által lé-  
teznek. Az előbbiben egyfajta szubjektív materializmus található, az utóbbiban az ob-  
jektív idealizmus és egyfajta spirituális panteizmus van.

Azt mondhatjuk, hogy Descartes alapelve e különféle rendszerekkel volt terhes; a  
szubjektív és objektív idealizmus, a spirituális és materiális panteizmus csak logikusan  
levezetett következmények voltak ugyanabból az alapelvből. Amikor fogalmakból in-  
dulunk ki és amikor rendszer felállításába fogunk, úgy tűnik először, hogy jócskán  
megmenekülünk nehézségektől, zavaroktól, kutatásoktól; azt hisszük, békésen élvez-  
hetjük, ideális körünkben ezt a fajta evidenciát és szellemi nyugalmat, ami azzal függ  
össze, hogy az önmagunkkal kötött vagy a meghatározások által tételezett konvenció-  
kat hűen teljesítjük. Ám egy másik rendszer, ugyanarra a bázisra alapozva és ugyanaz-  
zal a módszerrel eljárva, csupán különböző konvenciók formájában, pontosan az első-  
vel ellentétes vagy eltérő eredményekkel jár, melyek egy hasonló evidencia jellege-  
tességeit mutatják.

Melyiknek higgyünk? Hogyan vágjuk ki magunkat annyi ellentmondás, kétely és  
bizonytalanság közül? Az igazat kereső metafizikus mindörökre a szikláját görgető  
Sziszüfosz kínjaira van-e ítélve?

A pszichológiai elemzés kiindulópontja nem lehet olyan fogalom, mint az önmagá-  
ban gondolkodó szubsztancia fogalma, mert meg kellene kérdezni egy ilyen fogalom-  
mal kapcsolatban: honnan jön, mi a lényege, a jellege, a hitele? És minden fogalom,  
amely e kérdéseket motiválhatja, nem rendelkezhet az alapelv jellegével és erejével.

Az elemzés csak egy eredeti tényből indulhat ki, amely önmagát állapítja meg és  
nem egy másik révén bizonyítja vagy magyarázza magát, amely ellenkezőleg, olyan,  
hogy semmit nem lehet megmagyarázni, felfogni vagy megérteni nélküle, következé-  
sképp olyan, hogy nincs semmi, ami előbbi a létezés egymásutániságában, semmi, ami  
egyszerűbb az ismeretek szférájában, amelynek ő a központja vagy a szabályozó  
eleme.

Az individualitás vagy az én létezésének belső érzéke nyújtja egyedül az elemzés  
számára az ember tudománya és minden tudomány alapelvének jellegét és feltételeit.  
Csakugyan nem elég, hogy a lélek abszolút szubsztancia vagy virtuális erő címén lé-  
tezzon, én, vagy cselekvő erő címén belsőleg kell hogy megnyilvánuljon ahhoz, hogy  
az első megalapozása legyen az én-nek (én létezem, én cselekszem), a tudomány csak  
ettől a megnyilvánulástól kelteződik és az abszolút én-fogalom szükségszerűen hivat-  
kozik erre. Mi lenne csakugyan ebből a fogalomból az én-szubjektum nélkül, mely  
megérti önmagát?

Az elemzés tehát először is e szubjektum felismerésére, határainak kijelölésére törekszik, elválasztva őt mindentől, ami nem ő; nem azt kérdezi, hogy: mi a lélek vagy mi a lényege, hogyan egyesül a testtel, és mi a módja ennek az egyesülésnek. Mert az elemzés először is azt akarja tudni, mit mond, amikor nevet ad a szubjektumnak, mely észleli az érzetet, az intuíciót, a fogalmat, de amely önmaga számára sem nem érzet, sem nem fogalom.

Ontológiai szempontból a két szubsztancia, a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia valósága és viszonyuk csak eredeti adottságok lehetnek velünk született fogalmak címén. Szintén Descartes mondja, hogy a léleknek vele született fogalma van önmagáról és a tettel való egységéről. Ezután nagyon következetesen mondja, hogy az egység megmagyarázhatatlan, hogy ha értenénk, akkor mindent értenénk, a Teremtő mindentudásával rendelkeznenék (45).

Az elemzés nem érinti e nagy problémát, az ember énje a tudati tény révén van adva önmagának, mely felöleli, az aktív érzék ugyanazon egysége formájában, az akart erőfeszítést és azt a tagot, amelyen ez az erőfeszítés megnyilvánul. Az erőfeszítésnek ugyanaz az érzéke, amely a lelket ok vagy hatóerő címén megnyitvánítja, megnyitvánítja ugyanakkor azt a kiterjedt és tehetetlen organikus tagot is, amelyen ez az erő megmutatkozik és amelyet az akarat módosít.

A gondolkodó szubsztancia és a szervezett kiterjedt szubsztancia metafizikai viszonya *a priori* felfoghatatlan.

Az elemzés felemelkedik az aktív és önmagában gondolkodó lény, valamint ama szubsztanciális világ szükségyszerű fogalmához, amellyel nélkülözhetetlen tevékenysége révén kapcsolatban áll.

A pszichológiai analízisnek szintén sikerülhet meghatározni vagy megvilágítani egy bizonyos pontig az oly homályos és bizonytalan elemeit a híres vitának, melyet példaként említettünk, az emberi lélek inherens elképzelő modalitásaiént éppúgy homályos és burkolt elemeket, mint az egyetemes lényben, Istenben szemlélt fogalmaként.

Malebranche, kiváltképpen megáldva pszichológiai érzéssel, amely ragyogó, élénk és mély teremtő képzelettel párosult nála, akinek inkább volt szüksége teremtésre, mint megfigyelésre, először is tökéletesen észreveszi a különbséget, amely elválasztja az affektív érzeteket, melyeket a lélek csak a testére vonatkoztat, és a világos, tiszta, elképzelő fogalmakat annak az intelligibilis világnak az objektumairól, amely az egyetemes lénybe van bezárva (46).

Egyedül a fájdalom vagy az öröm affektív benyomásait lehet a lélek inherens modalitásainak tekinteni, jóllehet a saját testre vonatkoztatjuk és a részeiben lokalizáljuk őket. Az intuíciók vagy a fogalmak, melyek a külvilágot reprezentálják, anélkül, hogy bármilyen módon érintenék az érzékenységet, valóban kívül vannak az énen, s következőképpen mint a kiterjedés vagy a külső tér attribútumait vagy módusait kell őket tekinteni, ahová az én vonatkoztatja őket. Mondjuk-e majd, hogy igazoljuk bizonyos tekintetben Malebranche rendszerét, hogy a tér Isten *sensoriuma* és hogy az emberi szellem akkor kerül összeköttetésbe Istennel, amikor észleli és megérti a természetet? (47).

Az elemzésnek a saját testre vonatkoztatott és a kiterjedés különböző részeiben lokalizált affektív benyomások helyes megértésével kellett kezdenie ahhoz, hogy megvilágítsa és megoldani próbálja az objektív intuíciók külsőlegességének problémáját, és ezzel egy olyan létezés nagy kérdését, amely más, mint az én.

Látni fogjuk, hogy a két probléma hogyan redukálódhat egyre, és hogyan függenek ugyanolyan fajta feltételektől.

„Ez a zavaros okoskodás, vagy ez az arra a testre alkalmazható természetes ítélet, melyet a lélek érez, csak egy érzet, melyet összetettnek mondhatunk. (*Az igazság kutatása*, stb.) (48). Nem fejezhetnénk ki jobban ami az érzetfogalom egységes jellegét, látszólagos egyszerűségét alkotja, az összetétel vagy az elemek kettőssége ellenére. Malebranche így egy olyan elemzés útján haladt, melynek folytatásában megakadályozták őt szisztematikus nézetei és Descartes filozófiai alapelve, mint módszer.

Ott, ahol összetételek vannak, különálló és szétválasztható elemeknek is kell lenniük. A nem lokalizált benyomások azért még nem kevésbé érintik az érzékenységet, láttuk a béna ember tapasztalatában. Megfordítva, a tetszés szerint mozgó test részét, ahová a benyomást vonatkoztatjuk, közvetlenül észleljük az erőfeszítés érzékének működése révén, függetlenül az érzékszerve által kapott minden benyomástól.

Ez hát a két eleme az összetettnek, a két tagja az érzett viszonyoknak vagy a közvetlen ítéletnek, melyet természetesnek is mondhatunk, amennyiben az én aktív és értelmes természetével s egyáltalán nem az állati ösztön pusztán érző természetével függ össze.

Azt is mondhatnánk, hogy az emberi lélek azzal az általános erőfeszítéssel lép testének birtokába, melyet egyáltalán nem e test tömegére, hanem a neki természet szerint alávetett mozgató részekre fejt ki. Ez az erőfeszítés, mely pontosan az ébrenlét állapotát alkotja és megkülönbözteti az alvás állapotától, melyben a belső érzékenység és a passzív képzelet működésben maradnak, egyidejűleg fejt ki hatást az összes függőségébe tartozó szervekre, egyedül közli velük az irányt, a fajtát és az ahhoz szükséges feszültség fokát, hogy felvegyék a külső benyomásokat vagy hogy eléjük menjenek és a központba továbbítsák őket, ahol az én érzékeli és kombinálja őket.

Az egyszerre, egyidejűleg több szerve spontán és megfontolatlan módon hatást kifejtő erőfeszítés a feltétele és a kezdete a saját test belső kiterjedése apercepciójának; ám hogy ez az apercepció teljessé váljon vagy hogy az akaratnak alávetett minden egyes rész lokalizálva legyen az énhez képest és elfoglalja helyét az organikus egészben, ahhoz az kell, hogy az, ami egyidejű volt az időben, egymás utánivá váljon vagy hogy a teljes erőfeszítés tovább osztódjon és osztályozza magát részleges aktusokba, melyek az idő szférájában, olyan szférában vannak összekötve egymással, melynek magának is az egész alapja az én aktivitásában van; mivel az én, amely csak annyiban létezik, amennyiben cselekszik, csak az időben cselekedhet.

Az izomrendszer felosztása önálló szervekre és az agyi idegké, melyek a lélek birodalmához tartozó összehúzódasokat és mozgásokat érintik, azok a feltételek, melyek e mozgásokhoz kötődő érzéki benyomások megkülönböztetésére és tevékenysége különféle, többszörös tagjainak az énen kívüli lokalizálására szolgálnak. Minden egyedi erőfeszítésnek, ugyanazon meghatározott motorikus akarat minden egymást követő aktusának külön benyomás felel meg a székhelyén.

Íly módon az ismételt aktusoknak és mozgásoknak ez a szakadatlan egymásrakövetkezése minden módon változik. A motorikus erő egysége belsőleg és tisztábban nyilvánul meg alkalmazási területeinek sokaságára vagy a hozzá viszonyuló vagy benne lokalizálódó különféle benyomások vonatkozásában. Mindegyik lokális érzetén kívül állva az én megtanulja őket egymáson kívül elhelyezni, határaikat megvonni és specifikus sajátosságaikat, hasonlóságukat, különbségeiket, stb. megkülönböztetni.

Látjuk most már, hogyan lehet filozófiailag megmagyarázni az érzeteket érzékelő vagy megkülönböztető képesség bénulás által okozott eltéréseit a mozgató vagy összehúzó képességtől az egyes szervekben, melyek érzékenysége vagy külső benyomásokra való alkalmassága ugyanaz marad. A bénulás csak részleges lévén, elég az én ébrenlétét jelentő általános erőfeszítés ahhoz, hogy megkülönböztesse magát az affektív érzettől vagy hogy apercipiálja ugyan többé-kevésbé homályosan, de nem ahhoz, hogy tisztán érzékelje azt, miközben a test kiterjedésének egy helyére vonatkoztatja, miként Régis béna emberének a tapasztalatában láttuk.

Ugyancsak indukálhatjuk mindabból, amit eddig mondtunk, azokat a kifejezetten megkülönböztető jellegzetességeket, melyek elválasztják az érzeteket az intuícióktól s amelyek végül a saját test többtagú részeinek a külsődlegettségét alkotják, ahová az én, az erőfeszítés egységes szubjektuma lokalizálja a benyomásoknak ezt a két osztályát, ami arra indít bennünket, hogy újabb pontosítással határozzuk meg képzeink objektumai vagy a tőlünk idegen testek abszolút külsődlegettségének valóságos feltételeit.

Az erőfeszítés érzékének általános működésével tételezve lévén a feltétel, melyhez az én érzése kötődik, az éné, amely mint már láttuk, mindentől különbözik ami nem ő vagy ő, azaz mindentől, ami passzív, vannak egyéb különös feltételek is, melyek következtében bizonyos benyomások tiszták vagy világosak magukban vagy abban, amit elképzelnek (az intuíciók), miközben mások (az affektív érzetek) zavarosak, homályosak és nem képzelnek semmit, holott az én az erőfeszítés érzéke által közvetlen és minden érzettől vagy minden külső benyomástól független módon elképzelt szervbe lokalizálja őket.

Ezek a feltételek egyidejűleg függenek mind a szervek struktúrájától, mind az érzékenységüket módosító külső tárgyak hatásmódjától. A molekulák vagy a szerves rostok egy bizonyos rendbe lehetnek rendezve végződéseiktől kezdve egészen az agyban található gyökerekig, oly módon, hogy közvetlen intuíció formájában képzelnek el egy kiterjedés-részt, melynek közreműködnek a kialakításában. E kiterjedés valójában egy testi székhelyen egymás mellett létező vagy egyszerre érzett benyomások szabályos rendje csak. Az elemi részek koordinációs módja, mely a kiterjedésüket alkotja az én szemében először az izomrostokhoz látszik tartozni vagy az agyi idegek végződéséhez, melyek ebben a szabályos rendben nyilvánulnak meg benne. Az erő, mely ugyanazon érzékelő és elmozdítható szerv eme részeire vonatkozik, egészen a legvégső molekuláig behatol a tömegbe és beviszi oda a szerv egészében végrehajtott mozgások és változások elvét. Íly módon teljesülnek a szerv részéről a saját kiterjedésének közvetlen elképzelésére, következőképpen a külső intuíció objektumainak közvetett elképzelésére is alkalmazott feltételek.

Ami ezeket az objektumokat illeti, kiterjedt elképzelésük ugyancsak megkövetelni látszik mint szükséges feltételt, hogy oly módon érintsék a szerv eme érző végződése-

it, hogy mindegyikben tiszta benyomást idézzenek elő, mely nem keveredik egyik a másikkal sem mely ugyanazon az idegi helyen egyidejűleg keletkezik; mert a sok és különféle benyomás melyeknek egy azonos idegrész alá van vetve, alaposan felkavarja az állatot örömmel és fájdalommal, de kizárják az intuíciojellegét és minden tiszta és világos percipiálhatóságot az én részéről. Nyilvánvalóan következik ebből, hogy az affektív érzetek természetüknél fogva zavarosak vagy függők lévén az organikus vagy objektív feltételektől melyek ilyenekké teszik őket, semmiképpen sem alakulhatnak át, hogy tiszta és világos intuíciók feltételeit és jellegét öltse fel; mert így az öröm és a fájdalom már nem játszanák ugyanazt a szerepet az állati életben, maga az állat sem létezne többé.

Hasonlóság áll fenn a kétfajta feltétel között, melyektől egyenként függnek a mozgatható részek közvetlen és belső intuíciói, melyeket úgy képzel el az én a hatalmába kerített test organikus kiterjedésében, mint tevékenységének területeit, és a közvetett s külső intuíciók között, melyeket egy külső, a testnek idegen kiterjedésben és az egész emberen kívül képzel el.

Első analógia: a léleknek az idegek közvetítésével kifejtett ereje minden molekulára vagy vékony izomrostra ami bizonyos telhetetlenséget vagy ellenállást tanúsít állapotváltozásával szemben, egyrészt; másrészt az erő vagy az erők egyesülése, mely a külső szerv minden végződésére hat és bizonyos meghatározásokat vagy szabályos mozgásokat fog rájuk nyomni, melyeket az érzékelő és mozgató idegek belső ereje közvetlenül továbbít a központba.

Második analógia vagy inkább azonosság a koordinációs módokban a molekulák vagy rostok között, melyekből a szerv felépül, amely egyidejűleg székhelye az intuícióknak és az akaratlagos helyzetváltoztatásnak, és a többi végtelenül kicsi rész között, melyekből az objektum vagy az őt alkotó elemi erők felépülnek. A két részben, csakugyan, ugyanaz az elrendezés, ugyanaz a rend az egymás mellett létező és megfelelő-sük által egymást elképzelő elemek vagy erők között.

Ha a saját test nem lenne kiterjedt vagy ha a részei nem mint egyetlen összetett egész alkotók lennének közvetlenül elképzelve az énben, amely egész a mozgató akarat egységes erejének van alávetve, akkor lehetetlen lenne elképzelni, hogy lenne valami az énen kívül elképzelhető vagy felfogható, külső kiterjedés vagy idegen test formájában; ugyanígy vagy következésképpen, ha nem lenne bizonyos tehetetlenség vagy ellenállás a mozgató erőfeszítéssel szemben, melyet közvetlenül észlelünk vagy érzünk a saját testben vagy lokalizálunk teljes kiterjedésének különböző részeiben, lehetetlen volna felfognunk, hogy a testével elvegyült vagy az érzetekkel és az őt az élő természet részeként és egyáltalán nem bírójaként vagy tanújaként konstituáló állati intuíciókkal azonosított én, ez az én képes, mondom, már nem önmagáért létezve, más idegen, vagy övétől elválasztott létezéseket érzékelni, amelyek el vannak választva az egész embertől aki él, érez, cselekszik és gondolkodik. Először is, azt kellett tehát tisztázni, hogy mik ezek az éntől megkülönböztethető intuíciók, amennyiben a test egy olyan helyére vannak vonatkoztatva, ahol az erőfeszítés közvetlenül működik, ahol az organikus tehetetlenséget közvetlenül apercipiáljuk, ahhoz, hogy azt keressük, mik ezek az éntől és a saját testtől elválasztott vagy a külső tér egy helyére vonatkoztatott érzetek

vagy intuíciók, ahol fölteszik róluk, hogy az összes idegen testnek nevezett jelenséget alkotják.

Ha a két probléma ugyanazoktól a feltételektől függne vagy legalábbis ha az idegen testek külsődlegessége nem lenne megkülönböztethető a saját test külsődlegességétől oly módon, hogy az egyik felismerése lehetetlen legyen a másik közvetlen apercepciója nélkül, akkor nem lenne meglepő, hogy a két probléma felborítása, sőt, az első feltételeinek az eltávolítása az érzetek és a fogalmak egész iskoláját a materializmus és a szkepticizmus számára egyaránt pusztító hatású fegyverek szolgáltatása felé hajtotta.

Az organikus tehetetlenséget, a folytonos ellenállást, melyet egy akaratlagon helyváltoztató rész szembeszegez helyváltoztatásával vagy állapotváltozásával, közvetlenül érezzük vagy észleljük azon a ponton, ahol az erőfeszítés megnyilvánul. A közbeiktatott vagy koordinált organikus ellenállások körülírják és meghatározzák a motorikus erő területét, és annak, ami tőle, s annak, ami nem tőle ered, a megkülönböztetésére szolgálnak.

Az én, mondtuk, nem alkotja azoknak a szerveknek a kiterjedését, a tehetetlenségét, a súlyát, melyeket a mozgás viszonyának formájában akaratlagon elmozdít vagy megváltoztat; ugyancsak nem alkotja azokat az érzéki benyomásokat és intuíciókat, melyeket ezekbe a szervekbe lokalizál. Megkülönbözteti magát az érzetektől amennyiben ezeket az övén kívüli okok vagy erők hozzák létre a saját testben; nem tőle függ, hogy megkülönböztesse vagy megvilágítsa okozataikat és hogy világosabakká tegye őket önmagukban, azaz az őket alkotó elemekben. Ugyanígy, megkülönböztetve vagy elválasztva magát akár az organikus kiterjedésben, akár az egészen külső térben lokalizált intuícióktól, az én nem alkotja ezen intuíciók részeinek tisztaságát és világosságát, amelyek egy egyedül csak az organikus vagy objektív feltételek következtében lesznek elképzelve. A prizmával folytatott kísérletben például a színes spektrum együtt létező vagy kiterjedésben koordinált külön színek képét reprezentálja, elvonatkoztatva minden tevékenységi feltételtől, az én minden tudatától mint az álmokban vagy a mániában és amikor a szem egész mozgató apparátusa le van bénulva, feltéve, hogy a szerv is nyitott és képes marad a fénysugarak benyomásainak befogadására.

Ha az én tevékenysége vagy erőfeszítése nem tehet hozzá semmit ezekhez az intuíciókra jellemző világosság-feltételekhez és ha közreműködik tisztábbá tételükben, akkor azért, mert egymás utánivá teszi az idő vagy aktív létezése szférájában azt, ami egyidejű a kiterjedésben vagy azokban az elemi objektív benyomásokban, melyek az ember és a természet passzív állapotát alkotják.

Egyedül azáltal, hogy az én a konstitutív erőfeszítésben apercipiálja magát vagy létezik, elválasztja magát a kiterjedt, színes intuíciótól; magán kívülre helyezi, egy olyan térbe, vagy helyre, ahol ő nincs. Legyen ez a hely magában a szervben meghatározva vagy körülírva ahol az erőfeszítés megnyilvánul, vagy legyen meghatározatlan és bizonytalan, mint a véletlen színek, az ugránczó felvillanások, melyek elúszni látszanak a szem előtt, anélkül, hogy megállapodnának vagy körülhatárolódnának, mindig magában foglalja azt az ellentmondást, hogy a lélek (én) saját modalitásaiként észleli magában ezeket az intuíciókat vagy képeket, melyektől az én megkülönbözteti magát.



## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

Amikor Condillac azt merészelte mondani, hogy ilyen esetben a szobor lelke, amely még nem ismerkedett meg a testek külső világával, változatos kiterjedésnek érezné magát (49), akkor egy olyan képtelenséget mondott, mely sérti az összes tényt, az összes pszichológiai törvényt és mégis, nem tesz egyebet, minthogy eltúlozza kissé Arnauld hipotézisét, amelyről az imént beszéltünk a léleknek a testek, stb. kiterjedését elképzelő modalitásaival kapcsolatban.

Micsoda keveréke vagy micsoda összezavarása annak, ami a legkiváltképpen aktív az erőfeszítés saját érzékének gyakorlatában és annak, ami teljesen passzív az anyagi objektumok benyomásainak alárendelt tapintás gyakorlatában! Micsoda homályosság, micsoda bizonytalanság az érzéki módusok valódi attribúciós szubjektumát illetően! Micsoda örökös kétértelműség a főnévben, mely az elképzelő szubjektumot mint az elképzelt objektumot fejezi ki! Mindenekelőtt azt kellett meghatározni az elemzéssel, hogy miben áll az emberi személyiséget alkotó eredeti viszony két tagja, mi ez a két tag, hogyan konstituálódik az egyik többé-kevésbé különböző módon a másikhoz képest. Ily módon eljutottunk oda, hogy megkülönböztessük ugyanabban (az így határozatlanul megjelölt) külső érzetben két fajtát, kétféle elemet, az egyik az affektív, a másik az intuitív; leírtuk a jellemzőit és az organikus feltételeit érzéki elemek eme osztályainak vagy szféráinak; kerestük, hogyan van a látás érzeteinek például nem-affektív képzetjellegük, a szaglás és az ízeles érzetei hogyan mutatnak, ellenkezőleg, döntően affektív jelleget, mely a tisztán belső és az erőfeszítés érzékétől abszolút idegen érzetekhez tartozik.

Ily módon jobban értjük, hogy meddig a pontig és milyen értelemben igaz az a kijelentés, hogy a különböző fajtájú érzetek csak ugyanazon tapintás változatai, amennyiben az érzeteket keltő objektumokat vagy külső okokat úgy tekintjük, mint amelyek érintik a többé-kevésbé kifejlődött vagy beburkolt idegvégződéseket, érintkezésük által hol zavaros, a teljes érzékrendszert megrázkódtató izgalmi állapotot hozva létre,\* hol mintegy egymástól különböző szabályos rezgéseket, melyek, mindegyikük belevésődve egy elemi idegrostba vagy -molekulába, egyidejűleg továbbíródnak, ugyanabban a szabályos rendben egy közös központba, mely távolról, mint egy tükörben képzeli el a közvetlen intuíciós objektumot vagy a fenomenikus kiterjedést ahová vonatkoznak és lokalizálódnak az énen kívül a színek, hangok, szagok, ízek, tapintási tulajdonságok, melyeket mint az objektum tulajdonságait vagy móduszait érzékelünk.

Szükséges volt a valóságban megállapítani ezeket a megkülönböztetéseket és felismerni, hogy vannak organikus feltételek, melyektől külön-külön függnék az affektív

---

\* A külső érzékek által befogadott benyomásoknak ezt a tisztán affektív részét nevezi Bichat állati érzetnek és ugyancsak ez az egyetlen amelyről elmondhatjuk vele együtt, hogy arról a homályos izgalmi fokról, amely egy különos szervre korlátozódik, átmegy arra a fokra vagy, ugyanczen fiziológus kifejezése szerint, érzékenységi adagra, mely *consensus* révén az egész érzékrendszerre kiterjed és a tulajdonképpeni állati érzetet alkotja (50); nem így van, vagy nem csupán a fokozati különbség révén történik, hogy az érzet, mint homályos az állatban, világos intuícióvá válik a tőle magát megkülönböztető én számára; hanem az érzet és az intuíció azok maradnak amik, anélkül, hogy valaha is átalakulnának az egyik a másikban. Itt a pszichológiai felosztások nyilvánvalóan hibásak, s vannak bizonyos feltételek, melyeket figyelmen kívül hagynak. Ez az, amiről majd jobban ítélnünk másutt.

állati érzetek és a kiterjedés objektív vagy reprezentatív intuíciói, azért, hogy valamilyen pontossággal jelöljük meg minden egyes külső érzék és főként a tapintás speciális érzékének részét a testek elsődleges megismerésében és azután egy valóságos vagy fenomenikus külső világ észleleteinek és reprezentatív fogalmainak egész rendszerében.

A tapintás érzékének műveletei vagy funkciói csakugyan mintegy az összefoglalását nyújtják a többi érzék összes műveleteinek és funkcióinak az elemzés számára, és egyesítik az összes feltételt és jellegzetességet, melyek az érzetek és az intuíciók megkülönböztetésére szolgálnak ugyanabban a képzetben, mely elemek két szférájából, az elsők a tisztán affektív, a másodikok a közvetlenül intuitív elemek, van összetéve.

Ezen érzék gyakorlatának egyidejű körülményeiben felváltva vonatkozathatunk el hol a mozgásképességtől vagy az erőfeszítéstől, melyeknek az aktív tapintás szerve a legfőbb eszköze, hol az affektív érzékenységtől, melynek székhelye ugyanebben a passzív tapintás szervének tekintett szervben van.

A már idézett béna ember példájára emlékeztetve láthatjuk, hogyan képes az erőfeszítés érzékének vagy az akaratlagos mozgásképesységnek a hiánya előidézni, hogy a kéz vagy az ujjak legerőteljesebb ingerléseknek és irritációknak alávetett idegvégződései fogékonyak maradjanak tisztán affektív benyomásokra, melyeket az állat érez és amelyeket az ember érje, noha megkülönbözteti őket, mégsem képes közvetlenül egyetlen meghatározott organikus székhelyre sem vonatkoztatni. Tehát a tapintás érzéke egyáltalán nem mint érzékszerv, vagy a kéz felületén vagy az ujjak hegyén többé-kevésbé szétágazódott idegrojtok elrendezése miatt az első eszköze az objektív megismerésnek.

Adjuk vissza oly módon a bénult kéznek az erőfeszítés érzékét, miközben még mindig megfosztottnak feltételezzük őt a mozgatótól, hogy az akarat képes legyen összehúzni vagy elernyeszteni a szerv mozgatható és érzékelő részeit, anélkül, hogy elmozdítaná vagy meghajlítaná őket, vagy bármiféle térben előrehaladó mozgást kényszerítene rájuk. Ebben a hipotézisben ugyanúgy lenne a tapintással mint a többi külső érzékkel, amelyekben annak az energikus akaratnak az okozataként létrehozott aperciált vagy érzett összehúzódnás van, mely képes nyitva tartani a szemet a vaksötétben, a hallóérzékét a hallásra megélesíteni a csendben, stb.

Az intuíció összes organikus és fizikai feltétele teljesülvén, az énnak, mely ama természetes tevékenységi fok révén van jelen önmagának, amely az ébrenlét állapotát teszi, tiszta és világos apercepciója vagy képzete lesz a kiterjedt, ábrázolt testek érzetéről, melyek megérinthetik a kezét vagy a tapintás e speciális szervének a felületére irányulhatnak. Ehhez elég, hogy a tehetetlen anyag egymás között oly módon közbeiktatott vagy koordinált molekulái, hogy egy adag kiterjedést alkossanak ilyen vagy olyan formában vagy meghatározott alakban, hasonló vagy azonos módon koordinált idegi elemekkel találkozzanak ugyanabban a szervben. Csakugyan, ez a feltétel elég lehet ahhoz, hogy intuíciója legyen a különféle tapintási minőségek által módosított organikus kiterjedésnek; ám nyilvánvalóan egyáltalán nem elég ahhoz, hogy ezt az intuíciót távolra helyezze és mint az emberen kívülit képzelje el a tapintás módosulásait külső térbe vagy a saját testnek idegen kiterjedésbe lokalizálva.

A megmozdíthatatlan tapintás és a látás érzéke között, melyek intuícióinak oly valódi analógiájuk van, az a lényeges különbség található, hogy a vizuális intuíció olyan

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

meghatározatlan térben van, ahol az ember nincs, hogy nem benne vagy a testében van, miközben a tapintási intuíció nem lép ki abból a saját szervből, ahol van. Az ember mindazt érzi, ami a létezését módosítja.

Állítsuk most vissza az aktív tapintási érzék összes kiváltságos címét. Ez az érzék az egyetlen, amelyben a motorikus idegek akciója kezdeményez és uralkodik a szenzitív idegek által elszenvedett szenvedéllyel szemben, amennyiben egyedül az akarat kezd olyan mozgásokat benne, amelyeknek az érzete maga is csak következmény. A többi érzetfajtában, ellenkezőleg, a benyomás, vagy ahogyan határozatlanul mondják, az objektum akciója kezdi a szerv idegi mozgását és az akarat csak következményes befolyást gyakorol benne; s mivel itt csak reakció van, miként a fiziológusok mondják, ezéért tehát ez nem akció, akart erőfeszítés ahogyan mi pszichológiai értelemben és a tudati tények alapján értjük.

Ugyancsak az aktív tapintás érzékében a mozgató idegek teljesebben csatlakoznak a szenzitív idegekhez, melyeket felölelnek és összes elágazásaikban követnek oly módon, hogy csak egy és ugyanazon szerves apparátust alkotnak velük. Miközben a külső érzékek többi szervei, különösen a látásé számára a mozgásképesség elemei külön és saját apparátust alkotnak, amely a külső érzeten vagy intuíción tevékenykedik és csak alárendelt, noha szükségszerű szerepet játszik benne.

Eltekintve a mozgatótól, a tapintás aktív szerve azért még nem kevésbé a székelye vagy az eszköze, mint mondtuk, ábrázolt kiterjedések intuíciójának, amely kiterjedések lényegükönél fogva különböznek egymástól és ugyancsak különböznek az éntől, amely érzékeli őket. Tegyük hozzá azt, ami a kézre alkalmazott nehézkedő test által keltett benyomásból származhat; ez a benyomás főként az izmokat kell hogy érdekelje, melyeket a súly vagy a tehetetlenség megnövekedése meghajlásra kényszerítene, ha az akarat erőfeszítése állandó helyzetben nem tartaná őket.

De elfogadva, hogy a szerves ellenállás eme fokozódása és következésképpen a vele arányos intenzívebb erőfeszítés valamilyen homályos fogalmat hoz magával az énen kívüli és a testtől idegen külső okról, ez még mindig messze lenne attól a fogalomtól, amellyel az idegen testről mint szilárd, áthatolhatatlan kiterjedésről rendelkezünk, egy vagy több ehhez az éppoly teljes objektív percepcióhoz szabott érzék segítségével, mint amilyen a tapintható objektumról vagy az őt konstituáló tulajdonságokról rendelkezünk. Hiába próbálkozott az ideológia külső világot alkotni, akár a tapintási érzetekkel,\* akár mozgási érzetekkel,\*\* kizárva mindezeket a segédeszközöket. A tapintás nem lépteti ki az embert önmagából vagy a saját testéből, mert nem érzi a folytonos ellenállását csak ott, ahol az akciója működik, ahová az erőfeszítése korlátozódik; márpedig az én-erő csak a saját testre vagy az akaratnak alávetett részekre gyakorol hatást és az erőfeszítés arra a pontra korlátozódik, ahol az ellenállást érzékelik. Egy másik oldalról a mozgásérzet csak az lehet, mely azokat az összehúzóódásokat kíséri, amelyeket a nekik eszközül szolgáló izomrostokban vagy a motorikus és szenzitív idegekben hajtottak végre; márpedig ez a fajta érzet belső, és önmagától semmilyen viszonya sincs a térhez. Ahhoz az észlelethez vagy ítélethez,

\* Condillac (51).

\*\* De Tracy (52).



hogy az ember mozog vagy hogy a teste helyet változtat, birtokunkban kellene lennie, mondanánk, a mozgás ismeretének vagy fogalmának; egy előre adott fix pontnak kellene lennie, mely irányának vagy relatív mennyiségének meghatározására szolgál, azaz a mozgásnak az az érzete, amelyhez az első külsődleges ismeretet akarjuk kapcsolni maga is mint adottat feltételezi azt az egész ismeretet, melyet nekünk megszerezni hivatott.

Nem szabad egyetlen megismerési móddal vagy eszközzel megmagyarázni akarni azt, ami több olyan szerves képesség vagy feltétel egyesülésének a terméke, melyeket a természet nem választott el egymástól. Őrizkedni kell egy érzék attribúciójának egy másik érzék attribúciójával való összekeverésétől, s főként nem szabad az érzetnek adni azt, ami csak az értelmi tevékenységhez tartozik.

Egyedül a látás adja az embernek a szín tiszta intuícióját meghatározatlan térben. A kéz és az egész test akaratos mozgása határozza meg ezt a teret és méri a látható objektum távolságát vagy a kiterjedésének meghatározásához szükséges mozgás irányát vagy mennyiségét. Az aktív tapintás hozzáteszi a színes és ábrázolt kiterjedéshez a folytonos ellenállást, a szilárdságot, az áthatolhatatlanságot, a test valóságának elsődleges és konstitutív tulajdonságait, melyek egyedül adnak az objektumnak a fenomenikusnál nagyobb értéket.

Azért, mert a látás nem érzi ezeket az elsődleges tulajdonságokat és mert a színes felszínre korlátozódik, nem szabad megtagadni objektumától mindenfajta valóságot és azt mondani, hogy a színes kiterjedésnek nincsen más létezése mint a lélekben, amelynek a modalitása. Abból, hogy az erőfeszítés érzéke, összekötve a mozgással az aktív tapintásban, csak ott képes közvetlenül megragadni az ellenállást és az áthatolhatatlanságot, ahol az erőfeszítés működik, ahol az én jelen van és nem ott, ahol nincs jelen, nem indukálhatjuk, miként a szkeptikusok, hogy mindaz, amit testnek nevezünk, lehet, hogy nem is rendelkezik semmiféle valósággal önmagában, vagy hogy feloldódik koordinált érzetekben, fogalmakban, szilárdság nélküli pusztá jelenségekben.

Tételezzétek fel, mondja nagyon helyesen Leibniz, hogy a testeknek csak fenomenikus értékük van, azért még nem kevésbé léteznének ezen a címen az őket érzékelő szubjektumon kívül, mint ahogy a szívárvány is valóban ott létezik a térben, ahová a külső intuíció képzeli őt. Ne mondjátok azt, hogy ezek a típusú jelenségek csak az érzékek illúziói, mert az érzékek a saját valódi szerepüket játsszák bennük, és ha ezeket az állítólagos illúziókat eltávolítanánk, akkor már nem nagyon tudjuk, hogy az érzékek milyen szerepet játszanának az embernek a külvilághoz fűződő viszonyában. Egyáltalán nem az ő dolguk, csakugyan, hogy a metafizikai dolgokról, a fogalmak valóságáról, stb. nyilatkozzanak. Az érzékek igazsága tanúságuk egyezésében vagy azoknak a jelenségeknek az egyezésében van, melyek mindegyikükhöz külön viszonyulnak. (Leibniz, *op.* II. 319. 1.) (53).

Azt hiszem, hogy több van itt jelenségeknél, jelenségek összhangjánál, ha nem is az érzékekben általában, melyeket a receptivitás, a szervezetben születő passzív benyomások viszonyában, legalábbis az én-aktivitás vagy -erő érzékében, mely egy kívülről ellenálló nem-én ellentétes erőre szabott speciális szerv révén közvetlenül ragad meg egy idegen erőt.

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

A két erő, az egyik élő és aktív, a másik halott és tehetetlen kommunikációjának ez a speciális szerve lehet hogy semmi érzéki vonással sem bír, s pontosan itt születnek meg a rendszerek, melyek kiindulva az érzetből hogy megmagyarázzák a külsődleges-séget, nagy mozgásteret adnak az idealizmusnak és a szkepticizmusnak.

Condillac például egy érzésben keresi a testek megismerésének alapját, mely válaszol önmagának a saját test valami érzékivel találkozott részeiben, de amely válasz nélkül marad az idegen testtel való érintkezésben (54). Ám az első esetben hogyan van az, hogy a két érzet, ahelyett, hogy egymásnak válaszol, nem olvad össze egy érzetbe? És a második esetben hogyan elégséges az érzés válaszában hiánya, az érzet külsődlegességének, idegenségének, a tapintott tárgy helyének kinyilvánításához? Ahhoz, hogy választ kapjon, nem kellene először is hogy meglegyen minden egyes érzetnek magának is e belső megkettőződés-jellege, amely a tudatot vagy az érzet fogalmát alkotja? Márpedig csak az én aktivitásának termékei kettőződnek meg így; az erőfeszítés érzéke az egyetlen, amely válaszol önmagának területének különböző részeiben, melyek találkoznak egymással vagy egymáshoz illeszkednek.

Tételezzétek fel például, hogy a két kéz meg van fosztva a külső érzékiségtől, miközben az akaratlagos mozgásképeség vagy az erőfeszítés érzéke ugyanaz marad. E kezek egyikét ráhelyezve a másikra, ellenállást fejtene ki és csak egyetlen motorikus erőfeszítés lenne és egyetlen akarat a két egymással ellentétes ellenállás számára, és amelyekről igencsak elmondható, hogy egymásnak válaszolnak, megkettőződnek a tudati egységben.

Ha csak egy bénult kéz volna, akkor az egyén, az első érintkezéskor mint idegen testet észlelhetné; ám mihelyt az erőfeszítés mind a kettőre irányul, az idegenség eltűnik és az ember a test két részét mint az övét ismeri el.

Ha az ember nem szenvedhetne el soha legyőzhetetlen ellenállást vagy ha a motorikus erejének alkalmazási részei a tehetetlenségükkel arányos erőfeszítési foknak engedelmessé válnának állandóan, akkor az aktív tapintás vagy az akaratlagos mozgás, minden más külső intuíciós szervén kívül, egyáltalán nem tanítaná meg őt az idegen testek sajátjától való megkülönböztetésére; motorikus ereje mint a természet lelke lenne benne; a világ lelkének ez a rendszere is ugyanabból a forrásból származik, amelyből a sztoicizmus egy motorikus erő fogalmát merítette, mely fölötté áll az összes ellenállásnak és a szervezet összes szenvedélyének.

*A tapintás, elszigetelve a látástól, sokkal inkább közeledik (még természetes működésében is) a valódi matematikai tárgyhoz, amely csak absztrakcióként létezik számunkra. A vak ember geometriája egyfajta érzéki aritmetika, valódi egységek vagy szilárd pontok kombinációja. Ugyancsak közelebb áll minden tudomány közös forrásának az alapjához, ahhoz a közös ponthoz, ahol minden elemzés végződik és ahonnan minden szintézis újra kiindul, ahol a fizikus indítatva van valamiképpen intellektualizálni az anyagot, ahol a geométer is találkozik a metafizikussal, ahol felfogásaik egysegről, erőről ugyanahhoz a típushoz kezdenek igazodni.*

Amikor azt mondják, hogy a tapintás a *geometriai érzék* (természetesen ebben az esetben csak az *aktív* tapintásról beszélnek), akkor egyetlen szóval fejezik ki a saját jelleget mint a fogalmak kimeríthetetlen termékenységét aminek ő a forrása. E fogalmak alapja és az alapanyaga kétségtelenül nem a gondolkodó szubjektum belsejéből

következnek; de nem kételkedhetünk benne, hogy a motorikus létező, mely hozzájárul önmagának valamiképpen megteremteni ezt az első állapot, nem terjeszti azt ki azután végtelenül ugyanezen fejlettebb aktivitás teljesen belső gyakorlata lévén.

A kiterjedt és szilárd bázis számunkra csak az erőfeszítés kibontakozásában létezik; csak a rendelkezésünkre álló mozgásokkal van mérve és körülírva. Ezt az elsődleges modellt az az érzék adja, mely a lenyomatát kapja vagy felveszi; de hamarosan az értelem, megszűnve utánozni, maga teremti meg modelljeit és őstípusokat alkot magának, melyeket önmagán kívül visz végbe vagy valósít meg ugyanezen a tetszése szerint módosítható alapon felfogott vagy megrajzolt alakzatok révén, és már csak támaszt és jeleket nyújt aktív erejének teremtményei számára.

A végtelen kombinációk, melyeket a geométer alkothat a kiterjedéssel, pontokkal, numerikus egységekkel, egyáltalán nem vonatkoztatnak el a tapintás benyomásaitól, sem a közvetlen percepcióktól, ahová azt mondják néha (kissé határozatlanul szerintem), hogy *be vannak zárva*. Aktuális teremtési módjuk eléggé bizonyítja, hogy ezek a fogalmak egyáltalán nem *absztrakció* útján vonják ki magukat az érzéki összetételekből, miként a minőségek fogalmai, melyeket a metafizikusok *másodlagosoknak* neveztek; hanem az érzék eredeti aktivitásához és ahhoz a módhoz kell folyamodni, ahogyan objektumát körülírja, hogy felfogjuk az efféle utólagos teremtések természetes mozgatóját, melyek a képességek kibontakozásában oly spontánoknak és oly függetleneknek látszanak minden külső benyomástól.

Igen figyelemre méltó analógia uralkodik itt az aktív tapintás érzékének olyan objektíve felfogott elsődleges fogalmai között, mint amilyenek a *külső erő*, az *ok*, az *egység*, a *szubsztancia* és ugyanezen egyszerű fogalmak között tetteik belső reflexiójából merítve őket: olyan megfelelés ez, hogy az ítélet, akár az idegen létezésekre irányul, akár a sajátunk fölébe hajlik, két egyformán szilárd alapon nyugszik, bizonyos alapvető attribútumokat visz az egyiknek vagy a másiknak és hasonló vagy analóg szubjektumoknak állítja őket a saját lényegükben, amikor a figyelem által egyrészt, és a reflexió által másrészt, meg vannak tisztítva az összes esetleges formától vagy módosulástól.

Az aktív tapintás, egyedül helyezve közvetlen viszonyba az egyént idegen ellenállási erővel, külső okot ad passzív móduszainknak, melyekről, a tettek okozatainak érezvén vagy érzékelvén ily módon őket azt mondják, hogy a *másodlagos minőségeik*. Ugyancsak fix tárgyat ad ezeknek a futólagos és változékony móduszoknak, melyeknek nem affektív jellege a szervük előtt látszik természetesen képzetet öltetni vagy kivetítődni, miként a színek; ez az érzék, végül, egyedül ad közvetlen szubjektumot a móduszoknak, melyeket saját különös felépítése szerint, az ellenállási erőtől elválaszthatatlanul érzékel (noha elképzelhetjük ez utóbbi erő minden egyéb attribúciós módon kívül érzékelt felosztását).

Az affektív módosulások, melyeket az individuum ugyanakkor szenved el egy külső szervben mint amikor érzékeli vagy ítéli a jelenlétét valamilyen külső testnek, egyáltalán nincsenek ez utóbbira vonatkoztatva mint *objektum* vagy *szubjektum*, hanem csak mint módosító *ok* vagy erő. Ez itt két benyomás szokásos társítása vagy inkább egy benyomásé és egy ítéleté, melyek jellegüknél fogva lényegesen különböznek. Minden társításon kívül az egyik, a létezés abszolút érzésében, megőrizné a neki inhe-

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

rens affektív tulajdonságot; a másik, két ellentétes erő kölcsönös akciójára alapozódva továbbra is megőrizné magában sajátos relációs jellegét.

Az affektív benyomás tehát ebben az esetben éppoly független lehet egy ellenállás vagy egy ítélet percepciójától, mint amennyire ez az ítélet független az érzettől. Vannak nem affektív móduszok, melyek szintén nem lévén egyáltalán társítva kezdetben egy *ellenálló* erő benyomásával, csatlakoznak hozzá idővel és mindig kísérik, noha szüntelenül változnak, miközben ez az erő ugyanaz marad; ezek a móduszok már nem mint módosító okhoz, hanem mint módosított objektumhoz vonatkoznak a külső testhez. Vannak végül minőségek, melyeket a metafizikusok az *elsőleges* névvel különböztettek meg, melyeket csak a saját akciónk kibontakozásában és egy közvetlenül ellentétes erő reakciójában lehetett érzékelni. Ezek a testet konstituáló erők egyáltalán nem úgy viszonyulnak hozzájuk, mint módosító okhoz, mégcsak nem is mint módosított objektumhoz, hanem mint a *szubjektum* vagy a *szubsztancia* elválaszthatatlan attribútumaihoz, melyek valóban a *külső testről* való komplex fogalmunkat alkotják (55).

Egy aktív külső ok létezését állító olyan ítélet, mely éppúgy képes valamilyen befolyással bizonyos módosulásokat előidézni bennünk, mint közvetlenül szembehelyezkedni erőfeszítésünkkel, társul az érzettel, de egyáltalán nem alkotja integráns részét, egyáltalán nincs rá alapozva.

Amikor azt mondjuk egy testről, hogy *meleg* vagy *hideg*, *szagos* vagy *ízes*, akkor csak egy aktuális affekcióhoz csatlakoztatjuk a test vagy a külső ok fogalmát, melyet saját attribútumainak tapasztalata alapján ismerünk; ámde az affektív móduszok, melyek mindig csak ránk vagy szervezetünk egy részére vonatkozhatnak, egyáltalán nem tartoznak valóságosan a külső test fogalmába, nem szolgálnak a felépítésére és az *ige* sem állítja őket mint egy szubjektum saját körülményeit vagy attribútumait, vagy mint külső tagot; a létezés sem tartozik egyáltalán ezekhez a változó móduszokhoz és ha el lennének különítve mint ahogy el is vannak az ítélet saját és eredeti feltételein kívülre, az érző lény, amivé ők *válnának*, nem viszonyíthatná őket sem önmagának egyik részéhez mint székhelyhez, sem semmilyen taghoz mint *okhoz*.

Az ítélet viszont, amely a testeknek a saját minőségeit vagy attribútumait úgy állítja, mint az ellenállási erőtől elválaszthatatlanokat, ezekre a testekre mint székhelyekre és a szubsztanciális erőre mint a saját inherenciaszubjektumra vonatkoztatja őket, amelyben rajtunk kívül, a rájuk vonatkozó megismerésünktől függetlenül valósultak meg. Az azonnali hatások vagy közvetlen termékek azok, amelyek révén ez az idegen erő kizárólag megnyilvánulhat nekünk; a hatásaiban vagy az attribútumaiban (a kiterjedés és a benne realizálódó formák jelenségeiben) *létezik*. Itt az ellenállás mindegyik attribútumának vagy móduszának megfelelő percepciókról elmondható, hogy valamilyen képpen be vannak zárva vagy be vannak burkolva az alapvető ítéletbe, mely egy idegen létezését állít számunkra. A figyelem egymás után kiemeli vagy elválasztja őket a teljes testfogalomtól; ezek megannyi körülményei ugyanannak a ténynek, megannyi részleges ítélet, alárendelve mindnyájuk közül az elsőnek, megannyi *átérezett viszony*, ha úgy tetszik, egy *tartalmazó* és egy *tartalmazott* között. De mindig igaz marad, hogy az alapvető ítélet azért még konstituálva lesz, akkor is, ha az egyszerű ellenállási erő el van szigetelve mindezekről az alkalmi móduszoktól, melyeket a tapasztalatunk

hozzátész és amikor szervezetünk aktuális formája nem teszi lehetővé az elválasztást tőlük.

Ha a három mód, ahogyan a módosulások vagy a minőségek az *okaikhoz*, *objektumaikhoz* vagy *szubjektumaikhoz* viszonyulnak, jól meg lett volna különböztetve, akkor egy csomó kérdés, melyek zavarba hozták a filozófusokat és a grammatikusokat (különösen az *ige* funkcióira vonatkozóan), talán sohasem született volna meg. De csak jelezhetek itt egy olyan álláspontot, ami messzire vonna engem, s azt mondom összefoglalóan: vannak egyszerű affekciók bennünk, melyek el vannak választva minden létítélettől, minden percepciótól valamilyen viszonyra vonatkozóan; az erőfeszítés, melyet teremtünk és az aktív módusok, melyek belőle közvetlenül következnek egyrészt, az ellenállása egy erőnek, melyet külsőnek érzünk és a módusok, melyek elválaszthatatlanok tőle másrészt, az egyedül fix alapjai és a kizárólagos indítékai az ítéletnek, mely ezekben a módusokban konstituálódik, függetlenül minden bármilyen szenzitív hatástól.

Az érző lény affekciót kap, és egyáltalán nem *ítéli* természetesen, hogy a benyomásnak egy szervben van a székhelye, vagy egy külső okból származik. Az aktív lény még *érzés* vagy külső affekció nélkül is *ítéli*, hogy ez és ez a szerv az erőfeszítésnek ellenálló tag, vagy a székhelye egy mozgásnak, mely magától az *én*-okra vonatkozik, mely létrehozza és *akarja* őt. Ugyancsak *ítéljük* és nem *érezzük* egyáltalán a létezését egy külső erőnek, mely reagál a miénkre és bizonyos effektusokat hoz létre rajtunk kívül és rajtunk, melyek összességét *testnek* nevezzük, s amelynek ez az erő a szubsztanciája és hogy úgy mondjuk a lelke vagy egyedüliségének principiuma.

Tökéletes megfelelés van a belső aktív módusok között, melyek közvetlenül viszonyulnak az *énhez*, aki mint *szubjektumot* és *okot* apercipiálja magát bennük, és az elsődleges minőségek között, melyek a külső erőhöz, mint az őket megvalósító okhoz vagy mint az őket magabazáró szubjektumhoz viszonyulnak. Ugyanez a paritás egyrészt a másodlagos minőségek, másrészt a belső affekciók között: az ítélet, mely az előbbieket egy külső szubsztanciára vonatkoztatja és az utóbbiakat egy organikus tagra, ugyancsak kívül van ezeken a benyomásokon, és ez utóbbiakhoz csak egy előző vagy egy velejáró *akció* közvetítésével társul, amelyet itt egyedül az akarat fejt ki az ellenálló és benyomásokra képes szervekre, az előbbiekhöz az idegen erő segítségével, mely találkozik az akarat erejével és szembehelyezkedik vele ugyanezekben a szervekben. Ez utóbbi esetben az elemzés egy valódi *összetételt* talál, a másikban csak a tiszta és egyszerű ítéletet találja, amelynél kizárólag csak az eredeti feltételek felismeréséhez ragaszkodik.

A másodlagos minőségek semmihez sem hasonlítanak ami a *testekben* van; ezek érzetek vagy okozatok, melyek jelként szolgálnak okaik számára (56). Ámde szükség-szerű-e, hogy bármilyen hasonlóság legyen a jel és a jelzett dolog, vagy az okozat és oka között, ahhoz, hogy az egyik tanúsítsa a másik aktuális vagy korábbi jelenlétét? És milyen ésszerű hasznot húzhat az idealizmus a hasonlóságnak ebből az állítólagos *hiányából*? Ami az elsődleges minőségeket illeti, nem érezzük őket, hanem *ítéljük* róluk azt, hogy léteznek: jó lenne tudni, vajon az erő, amely által *vannak*, nem ugyanúgy nyilvánul-e meg, mint a miénk vagy maga a létezésünk, s annak alapján amit mondtunk, nem maradhat kétség. Mindaz, amiről elmondhatjuk, hogy hasonlítanak



egymásra bennünk és rajtunk kívül, az csak a két egymással szembenálló erő. A két szubsztancia, melyekre módusz- vagy minőségállításaink irányulnak, végül a két aktív ok, melyek külön vagy együttműködve realizálják az *objektív és reflektált* jelenségeit a két létezésnek, valamint koordinációs módjaikat, azonosak.

Az *egység, az egyszerűség, az azonosság*, megőrződve a móduszok egymásrakövetkezésében és változatosságában ugyancsak megfelelnek a két erőnek, és az, amelyet testi szubsztanciának nevezünk, éppúgy nem az őt megnyilvánító érzéki minőségek keveréke, mint ahogy az *én* sem az összes affektív módosulás keveréke, melyek egymás után következnek az időben.

Az eredet, melyet az idegen létítélet (vagy *létfogalom*) az aktív tapintás funkcióiban vesz fel és a mód, ahogyan onnan származik, számomra bizonyítani látszanak, hogy a személyes létismeret vagy létérzés, s következésképpen az összes képesség, melyeknek az előbb az elemzését nyújtottuk, nem függnék feltétlenül a külvilággal való érintkezésünktől; ami azt jelenti, hogy a reflexiónak megvan a maga saját belső tevékenységi indítéka, függetlenül minden objektív képzet hatásától. A két megismerési és képességszféra tehát mindig különböző marad, noha a legszorosabb kötelékekkel vannak egyesítve egymással, és *anélkül, hogy az egekig emelkednénk vagy a mélységekbe szállnánk, képesek vagyunk szemlélni gondolkodásunkat* (Condillac) (57).

Az, amit most a tapintásra vonatkozó műveletekről vagy fogalmakról mondtunk, megerősíti tehát a többi érzék elemzését. Ez utóbbiak sajátos gyakorlatában lehetne egy oka a passzív módosulásoknak, melyet feltételezünk, elképzelünk vagy *indukáljuk* az akaratlagos akcióval vagy akció révén érzékelt móduszok kontrasztjából. Egy ily okot megvonással vagy tagadással fognánk fel: ő lenne *x*. A tapintás közvetlenül éri el, ha nem is ezt az okot önmagában, de legalább a *pozitív* eredményeket, melyek reprezentálják; az akaratlagos erővel szemben felfogva ő a, s hiába még mindig *x* önmagában, csupán az érzékelési vagy megismerési módunkkal analóg elképzelhető formák révén határozódik meg. *Procedes huc et non ibis amplius* (58).

Megkísérelvén az eredeti tényhez kapcsolni ezen egyszerű, állandó, általános és szükségszerű fogalmak eredetét, melyek az ember tudományának alapul szolgálnak, egyszerre küzdünk a két rendszer ellen, melyek egyformán favorizálták az idealizmust és a szkepticizmust, tudniillik a fogalmak velünkszületettségét és logikai származtatásukat akár érzéki fogalmakból, akár konvencionális jelekből. Igaz ugyan, hogy azt mondjuk, a szubsztancia, az ok, a lét, az egy, az azonos, stb. fogalmai az érzékben kezdődnek, de ez az érzék az eredeti éné, mely szembenáll a nem-énnel: az én-erő érzéke, mely közvetlenül hat egy idegen egyszerű erőre. Az eredeti fogalom, ahelyett, hogy alapelvét vagy első indítékát valamelyik kívülről kapott benyomásban birtokolná, ellenkezőleg, elhomályosodik, elfátyolozódik először is mindattól, ami szenzitív és csak lassan, és erőfeszítések, valamint olyan elemek kombinációi során bontakozik ki belőlük, melyek lényeges részét alkotják az emberi jellegnek.

Most talán jobb helyzetben vagyunk, hogy keressük az elsődleges kérdéseknek a következési rendjét, melyek olyan szisztematikus kételyekre adtak okot, amelyeknek a

már idézett filozófus<sup>o</sup> ritka éleselméjűséggel és még ritkább elemző készséggel vázolta fel az összefüggéseit.

Első kérdés: „Az intuíciók megadják-e az embernek egy objektív valóság elsődleges fogalmát, amely valóság független az ember képzeteitől és oka a képzeteinek?” (*Tanulmány a szkepticizmusról*, 38. 1.) (59).

Válasz: Korábbi elemzéseinkből következik, hogy az egyszerű külső intuíciónak, a színes kiterjedésnek például (leszámítva az ellenállást vagy az elsődleges minőségeket, melyeket egyedül az aktív tapintás vagy az erőfeszítés érzéke kapcsolhat hozzájuk), önmagában objektív értéke van, vagy inkább hogy egymagában alkotja a fenomenikus tárgyat, amely a saját címén létezik, ahogyan Leibniz mondja igen helyesen, az őt érzékelő szubjektumon kívül (60). Olyannyira, hogy magának ennek az intuíciónak tulajdonítják a különféle érzéki, változatos módosulásokat mint amilyenek a szagok, ízek, hangok, meleg, hideg, stb., melyekt a szokás vagy az ismételt tapasztalat segít a kiterjedés intuíciójával társítani s amelyek, mint mondani szokás, a fenomenikus tárgy másodlagos minőségeivé válnak. Így például az illat még akkor is a távolról látott virág tulajdonsága lesz, amikor nincs több valóság az ily módon elképzelt virágban mint a szivárványban vagy a sugarakban, melyeket a homorú tükör felülete vetít előre az üres térnek a tükör és a néző szeme közé helyezett pontjába.

Így lehet adva egyedüli vagy az érzetekkel kombinált külső intuíciós képességeink számára egy teljes világ, melynek megvan ez a fenomenikus valósága, amely elég egy arra redukált lény szükségleteinek és rendeltetésének, hogy a kapott benyomások függvényében érezzen és mozogjon vagy reagáljon.

Ám az embernek fogalma vagy szükségszerű ideája van egy objektív valóságról, mely magasabbrendű vagy előbbi a jelenségeknél és független tőlük, és ez a fogalom, ahelyett, hogy eredetileg adva lenne az intuíciók által, ahogyan az idézett filozófus mondja, álcázva, elrejtve van az őt burkoló jelenségek révén.

Egy noumenikus abszolút valóságnak ez a fogalma, melynek az intuíciók csak a látszatait vagy a jeleit nyújtják, megszerzhető vagy jelen lehet az értelemben minden intuíciós vagy érzéki közvetítés nélkül, sőt, annál tisztább vagy adekvátabb, minél inkább irányul az ellenállásra az erő, és minél inkább érez közvetlenül az én-erő egy másik egyszerű természeti erőt mint ő.

Ezáltal jutunk el a második kérdéshez: hogyan van meg az embernek a teljes bizonyossága egy megfelelésről vagy pontos hasonlóságról a képzetek és a valóságos objektumok között?

Ha csak az objektumok fenomenikus valóságáról akarnánk beszélni, akkor látjuk, hogy nem csupán megfelelés, hanem abszolút azonosság van az intuíciók és közvetlen objektumaik között. De a noumenonok abszolút valóságáról van szó, mely egészen más elemzés segítségével van adva vagy szerzhető meg, mint amilyen a közvetlen vagy érzéki intuíciós jelenségeké.

Márpedig hogyan tudja az ember, hogy pontos megfelelés van képzetei és a valóságos objektumok között, a jelenségek és a noumenonok világa között? Hogyan lehet akár bizonyos is abban, hogy van más valóság is, mint az intuícióié vagy érzeteié? Mit

\* Ancillon.

nevezünk valóságnak, hacsak nem összerakását jelenségeknek, melyeket a külső érzékek adnak vagy képzelnek el így és a szokás csoportosítja őket egy érzéki intuíció körül mint amilyen a látható vagy tapintható kiterjedés, s amelyeknek csupán nagyobb állandóságuk van mint a többieknek, stb.? Itt van az első alapvető kétely, az, mely maga után vonja a valóságok világának összeomlását.

Megoldásához erre az első kérdésre kellett válaszolni: mi a test, minden fenomenikus kiterjedésen kívül, melyet intuíciók vagy külső érzetek nyilvánítanak ki vagy jeleznek? Mi a sajátosan szubsztanciális, tartós, az összes ezen az objektív címen érzékelt minőséggel vagy módusszal azonos szubjektum az emberen kívül? Ez a kérdés egy megelőző másikra vonatkozik: mi az emberen belül a létezése szubjektív címen érzékelt attribúcióinak, móduszainak a sajátos szubjektuma? Egyszóval mi a viszony a szubjektum és az abszolút objektum között? Hogyan nyilvánulhat meg az egyik a másikkal másként, mint a tevékenysége teremtményeinek vagy termékeinek egyikeként?

E kérdések mindnyájan egyetlen egyre, a filozófia első problémájára redukálódhatnak, mely nem találhatja meg megoldásának alapelvét másutt mint egy eredeti tényben, amelyet előző elemzéseink specifikálnak és határolnak körül, az erőfeszítés érzékében. Ám ahhoz, hogy kihámozzuk e tényt abból, ami őt bonyolultá teszi és hogy megtaláljuk a dualitás, az ember tudománya valódi eredeti elemeit, nem kell-e szükségszerűen az absztrakcióhoz folyamodni, és az absztrakció nem inkább mesterséges objektumokat ír le, semmint létező valóságokat fedez fel?

Itt egy egészen másként súlyos vitáról van szó, mint a módszertani kérdések. Annak megtudakolásáról van szó, hogy vajon a noumenikus valóságok világa nem merő elvontságokból tevődik-e össze, melyeknek nincs más értékük, mint teremtésünk mesterséges jeleinek, formáinak és kategóriáinak; szeretnénk tudni, hogy vajon van-e valami vagy nincs semmi a jelenségeken vagy az értelmünkön kívül.

E rettenetes kétely megoldása érdekében Kant először is egy olyan eszközt ragadott meg, melyet hagyott a kezei közül kicsúszni, ő maga adván fegyvereket a szkepticizmusnak, amelyek alkalmasnak látszottak az eredményes leküzdésére. Egy rendkívül fontos, noha szinte az összes filozófus által félreismert megkülönböztetésről akarok beszélni kétfajta elvontság, és következésképpen, egyetemes és szükségszerű fogalom között.

Első művében Kant mélyrehatóan jegyzi meg, hogy az első gondunknak eme *elvontság* szó pontos meghatározásának kell lennie attól való félelmünkben, hogy meghamisítjuk az összes kutatást az intellektuális világra vonatkozóan (61).

Az elvontság (*abstractum*) a passzív értelmében van felfogva, amikor a figyelem, kizárólag egy minőségére vagy egy különös oldalára koncentrálna egy objektív egésznek, félreteszi az összes többi kompozíciós elemet, noha talán oszthatatlan módon vannak egyesítve azzal, melynek a szellemét és az érzékét jelenleg megragadjuk. Az egésznek effajta feldarabolásából és ezen elemek, vagy ugyanezen a módon különböző objektumokból elvont hasonló vagy analóg minőségek mindegyikének félretevéséből következnek az általános fogalmak és az elvontságok, a szellem teremtményei, a szellem mesterséges termékei, melyeknek csak forma, kategória, stb. értékük van, minden objektív valóság nélkül.

Az elvontságok, az aktív értelemben véve, elsődleges típusa az énben van és kizárólag a reflexió aktusára alapozódik; ez a reflexív elem nem alkotja integráns részét az objektív konkrétumnak, nem homogén lényegű vele, sem egyetlen elemi minőséggel sem, melyek mint elképzelt objektumot konstituálják őt. Nem mondhatjuk tehát, hogy belőlük van elvonva; azt kell inkább mondani, hogy ő maga absztrahálódik, miközben mindazon kívülre teszi magát, ami hozzá tartozik vagy ami belőle jön vagy ami hozzá hasonlít, végülis minden érzéki és passzív keveréken kívülre.

Ezt tételezve tekintsük a *lét*, *ok*, *erő*, *egyszerű lét*, *egy*, az *azonos* szavakkal kifejezett elvont fogalmakat; soha nem fogjuk azt találni, hogy el lehetnek vonatkoztatva az érzéki intuícióktól vagy összetételektől, mint a részüket alkotók. Ellenkezőleg, amit megértünk ezekből az egészen az utolsó részeikig elemzett fenomenikus tárgyakkól, azt soha nem fogjuk fel másként mint intuíciós elemet, amely még alkalmas az elképzelésre a képzelet vagy az érzék számára; s ott, ahol megszűnik minden lehetséges elképzelés, ahol már nincs mit látni, tapintani, érezni, minden megsemmisülésre hivatott; ez már csak az üresség, a semmi.

De pontosan ott, ahol minden érzéki vagy fenomenikus létezés befejeződik, kezdődik az egyszerű lét, erő, ok, noumenikus egység valósága, a reflexív értelmi fogalom vagy felfogás objektuma, amelynek formájában a gondolkodó szubjektum elvonja önmagát vagy bármilyen intuíciókat von el az övével homogén természetű elemekből. Ez itt az élő vagy aktív absztraktum mint az az erő, amelynek típusa a szubjektumban van és amely valamiképpen reflektálódik az objektumban, ahol megtalálja az egységet, az egyszerűséget, az oszthatatlanságot, lényegének első attribútumait. E felfogásoknak vagy egyetemes és szükségszerű fogalmaknak, melyek a lét, az ok, a szubsztancia, az egy, az azonos, stb. az értelem inherens kategóriái vagy formái értékét tulajdonítva Kant ürügyet szolgáltatott az általános fogalmak és ideák oly könnyű, és a valóságok tudományára nézve oly gyászos összekeveredésére; eltörölte azt a lényeges megkülönböztetést, amelyet először oly szerencsésen tételezett.

Ha az egyszerű létezők, erők, jelenségek létrehozói vagy mindannak attribúciós szubjektumai, ami változik vagy kívül képzelődik el, csak formák vagy kategóriák, amelyekbe egy fenomenikus világ összes objektuma besorolódik, ha, ezeket az objektumokat leszámítva, az intellektuális formák vagy fogalmak, melyek őket reprezentálják, valóságmentesek vagy nincs semmilyen magánvaló létünk (62), akkor nem szabad többé létezőkről, noumenonokról beszélni, melyek elrejtőznek a jelenségek vagy az érzéki objektumok mögött és nem nyilvánulhatnak meg semmilyen eszközzel sem úgy, amilyenek magánvalóan, noha az ész felfogja és állítja a létezésük szükségszerűségét. A noumenonok akkor nem meghatározatlan elemek, *x*-ek, *z*-k lesznek többé minden lehetséges esetben, hanem valódi nullák (63). Csak a jelenségek létezése lesz, a tér vagy az idő feltételei (az érzékiség formái) mellett, vagy viszonykategóriákban: szubsztancia és módusz, ok és okozat, stb. (az értelem formái). A nem-jelenség vagy a noumenon a nemlétezővel lesz egyenlővé. Ebből egyrészt az idealizmusnak, másrészt a szkepticizmusnak csak le kell vonnia a következtetéseket, stb. Leibniz nem így értette az egyszerű létezők valóságát, ellentétben a jelenségekével vagy az objektumokéval ahogyan bizonyos formákban vagy koordinációs módokban megjelennek, melyek nem redukálódhatnak pusztán szubjektív értékre, mivel ezek szükségszerű, mozdulatlan vi-

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

szonyok a valóságos objektumok vagy a noumenonok között, melyeknek feltételezik, noha nem alkotják a létezését. Eszerint az álláspont szerint egy objektív egésznek az összes érzéki formától való teljes megtisztításáig végigvitt absztrakció helyett, hogy lerombolná a valóságok világát, ellenkezőleg, kiemeli az egyedüli elemeket amelyek formájában adva van az emberi szellem számára a világ megragadása vagy megértése.

Első elmékedéseiben a *megismerésről, az igazságról és a fogalmakról* Leibniz azt kérdezi, hogy vajon adva van-e az ember számára végigvinni a fogalmak elemzését egészen ezekig a lehetséges legelsőig, ezekig a tiszta és megoldhatatlan elemekig, melyek azonosak magának *Istennek* az attribútumaival vagy a fogalmaival, és még nem meri állítani, hogy az ember szellem meg lenne áldva egy ilyen képességgel (64).

De ha az intellektuális fogalom nem is éri el ezeket az elvont adottságokat, melyek az első egyszerű létezők vagy isteni fogalmak, az intellektuális elemzés előrehaladása révén, mely az emberi szellem erejét tanúsítja, legalábbis elérkezhet ezeknek az egyszerű létezőknek a viszonyaiig; mert nem ellentétes, hogy e viszonyok fogalmai csakúgyan azok legyenek a lehetőségeit tekintve akármennyire is korlátozott emberi szellemen belül, amely a végtelen értelemben, mely egyedül ismeri a létezőket úgy, ahogy vannak, ahogy a végtelen értelem megalkotta őket a számban, a súlyban és a mértékben.

Behatolva végtelenül az egyszerű létezők viszonyaiba az emberi szellem az örök geometert utánozza valamiképpen; az isteni gondolkodáshoz alkalmazkodik, már amennyire egy véges gondolkodásnak lehetséges alkalmazkodia a modellhez, amelynek a képe. Ám amit egyetlen emberi gondolkodás sem érhet el, az maga a titka az egyszerű létezők, szubsztanciák vagy erők, a valóságos világ elemei teremtésének, melynek csupán az összetételei nyilvánulhatnak meg nekünk annak a látható jelenségvilágnak a látszatai formájában, melynek maguk az objektumai is módosíthatók, minden módon variálhatók az érzéki körökön áthaladva, melyek beléjük vésik változatos színeiket és formáikat.

Még a mindenféle módon módosított színes kiterjedést is, melyeket a külső érzékekben képzelünk el, vissza kell, vagy lehet vezetni az egyedül az értelem és nem az érzékek számára hozzáférhető valóságok világára mindaddig, amíg a gondolkodás számegységekre, egyszerű erőkre vagy létezőkre bontja fel ezt a kiterjedést, melyek már megfoghatatlanok a látás vagy a tapintás számára, de amelyeket még úgy lehet felfogni, hogy közöttük és a gondolkodáson kívül megvannak azok a viszonyaik vagy koordinációs módjaik, amelyek formájában elképzelhetők a gondolkodó szubjektumban.

A viszonyok vagy koordinációs módok melyekről szó van valójában egyáltalán nem függenek az intuíciónól vagy a perceptív *formáikat* felöltő fenomenikus tárgyak természetétől. Ugyancsak elvonatkoztatathatnak a kiterjedés-, alak-, számviszonyok, mint intellektuális fogalmak vagy felfogások az összes érzéki tárgytól és így egyedül alkotják magukban egy annál tévedhetetlenebb bizonyosságú tudomány elemeit, hogy csak ezekben az egyszerű, szükségszerű, egyetemes vagy mindenben közös fogalmakban ragadja meg a tudomány a létezőket, bármilyenek is lehetnek önmagukban vagy az isteni értelemben akár mint aktuálisak, akár mint lehetségesek.

A matematikai tudomány, melyeket ezekből az intellektuális elemekből alkotunk meg, nem a *noumenális* létezők vagy a valóságos létezők tudománya, hanem a viszo-

nyoké, melyeket csak azért érzékelünk az intuíció által adott jelenségek között, mert valóságosan léteznek a noumenonok, szubsztanciális szubjektumok vagy ezen intuíciók okai között.

Az általános fizikához vagy a *metafizikához* mint az abszolút objektum tudományához tartozik a noumenonok reális létezésének nagy problémája; ám a megoldhatatlansága ennek a problémának az emberi képességek természetén vagy objektív megismerésünknek mint szubjektívnek a természetén alapul.

A metafizikának persze örökre le kell mondania arról, hogy *a priori* meghatározza, mik önmagukban a *létezők*, intuícióink valóságos objektumai vagy okai; ám az eredeti tényből vagy a szubjektum és a tudat közvetlen objektumának megnyilvánulásából kiindulva nem lehetetlen a metafizikának *a posteriori* meghatároznia, hogy a valóságos objektumoknak milyeneknek kell lenniük önmagukban, vagy hogy milyen viszonyoknak, milyen elrendezési és koordinációs módoknak kell szükségszerűen létezniük az egyszerű létezők között ahhoz, hogy ilyen intuíciók létrejöhessenek vagy hogy ilyen viszonyokat közvetlenül érzékeljünk a jelenségek között; és ez az a probléma, amelyet ha nem is megoldani próbáltunk, de legalábbis igyekeztünk jobban megvilágítani a feltételeit vagy tételezni az adottságait.

Arról a pontról ahová eljutottunk jobban megítélhetjük azt a fajta következtelenséget, amelybe Leibniz maga is hagyta magát belesodródni a fogalmak jellegét illetően, melyeket homályos vagy világos, zavaros vagy tiszta, inadekvát vagy adekvát észleletek címén különböztet meg (65).

Elméletében úgy tűnik, hogy egy *percepció*, természetének vagy organikus feltételeinek megváltozása nélkül egymás után felöltheti ezeket a jellegzetességeket, s ugyan-csak ez az, ami egyfajta lényegbeli egyenlőséget állapított meg vele az összes monász között, melyek mindegyike arra hivatott, hogy az egész világegyetemet ábrázolja a maga módján és igaz, hogy azzal a végtelen különbséggel, hogy ami zavarosan ábrázolódik az utolsó állat uralkodó monászában, kiváltképpen tiszta és adekvát módon van ábrázolva a legfőbb értelemben (66). De meg kellett érteni, hogy az affektív érzetnek például, amely a rá vonatkozó szenzitív vagy perceptív képességek organikus feltételeinek lényegénél fogva különbözik az intuíciótól, nem lehetséges átalakulása, sem pedig átmenete az egyiknek a másikba. Ha az összes külső és belső érzékeink oly módon alkalmazkodnának, hogy csak a természet legfinomabb benyomásait fogadnák be és továbbítanák közvetlenül a központba abban a szabályos elrendezési rendben ahogyan befogadták őket, akkor csak intuícióink lennének, minden közvetlen örömvagy fájdalomérzet nélkül. Ekkor csak reflexív, összehasonlítható örömeink vagy bánataink lennének valamilyen aktív képesség működésének következményeképpen; az állati rész, az ember szenzitív lelke nem létezne, ez egészen más természetű lenne.

Ugyanígy az érzékek számára *világos* percepció, mint az intuíció, nem alakulhat át tiszta ideává vagy adekvát fogalommá, megfelelő a kiterjedés elemeinek vagy ama számegységek koordinációs módjainak, melyek össze vannak keverve a teljes képzet vagy intuíció egységében, anélkül, hogy a jelenségvilág ne tűnjön el teljesen az őt ábrázoló intuíciókkal együtt, hogy helyet csináljon az ekkor csupán egyfajta intellektuális érzék számára érzékelhető valóságos létezők világának; s ily módon az emberi megismerés természete is, úgy ahogy van, teljesen megváltozna.

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

Ebben a hipotézisben őszintén szólva mindig lenne valami közös a két világ, a szellemi- és a jelenségvilág objektumai között, tudniillik a koordinációs módok a *térben* és az időben, melyek nem függenek a koordinált elemek természetétől: mindannak a szám-, alak-, távolság-, mozgásvizonyai, aminek a típusa az *erőfeszítés* egyik vagy másik egyszerű tagjában van. Ugyancsak ebből következik egyrészt ami igazat mondhatunk a fenomenikus intuícióink és a manifesztált létezők valósága között, vagy az általuk ábrázolt objektumok és ezen objektumok valósága között vagy még az aközött létező megfelelésről vagy hasonlóságról, amit az objektumok másodlagos tulajdonságainak és elsődleges tulajdonságainak nevezünk.

Leibniz azt mondja, hogy amikor az erő, az ok intelligibilis, vagy külön magyarázható, akkor az elsődleges tulajdonságok közé kell őt számítani, de hogy amikor csak érzéki, vagy zavaros fogalmat ad, akkor a másodlagos tulajdonságok közé kell őt tenni. Nem szabad azt képzelni, teszi hozzá, hogy ezek a szín-, fájdalom-fogalmak önkényesek és nincsenek természetes viszonyban vagy kapcsolatban az okaikkal (67). Azt mondanám inkább, hogy hasonlósági mód, nem teljes, és hogy úgy mondjam nem *in terminis*, hanem kifejező hasonlóság van közöttük vagy egy elrendezésbeli megfelelési mód, ahogyan egy ellipszis vagy egy parabola hasonlítanak a körre amelynek a kivetítései, mivel amit kivetítünk bizonyos viszonyban áll a kivetítéssel, minden egyes pontja az egyiknek megfelel, egy bizonyos viszony szerint, a másik minden egyes pontjának.

Foglaljuk össze e hosszú elemzés részleteit.

Az *objektív valóság* nem birtoka vagy nem tulajdonítható:

1. Sem az *érzeteknek*, meri a fájdalom és az öröm, melyek változnak a különböző érző élőlényekben és ugyanabban az emberben minden pillanatban nem alkotják részét ama én individuális, azonos és állandó összetételének, amely érzékeli létezésének ezeket a változatos módusait.
2. Sem a külső intuícióknak, melyeknek megvan a maguk fenomenikus valóságféléjük, leszámítva az abszolút objektív valóságot, mely társul az intuíciókhoz, hogy testet adjon nekik és amelynek mindig rajtuk kívül, mindazon kívül ami érzéki, van az alapja és a változatlan alapelve.
3. Sem az általános fogalmaknak, melyeket az intuíciók hasonló, elvont elemeinek összehasonlításával képezünk és amely intuícióknak az elemek mindig megőrzik a természetét. Az ember könnyen megbizonyosodik róla, hogy ezek az elvontságfélék merőben szellemének termékei, osztályozások, melyeket kedve szerint terjeszt ki vagy húz össze, melyeknek végül is önmaguktól csak *forma* értékük van, amelynek az *alapiját* máshonnan szükséges kölcsönözni.

Az idealizmusnak és a szkepticizmusnak, mindkettőnek igaza van egy olyan filozófiával szemben, mely mindent az érzetekre és az intuíciókra akar redukálni, noha elfogad egyébként egy *objektív* valóságot, amelyről lehetetlen megmondani, hogy micso-da, hol van, honnan jön, miben áll. A nominalistáknak igazuk van a realistákkal szemben abban, hogy ez utóbbiak az általános fogalmakra, a mesterséges kategóriákra terjesztik ki azt az objektív valóságot mely azoknak a fogalmaknak a sajátja, melyeket az ember nem létrehoz, hanem készen talál; ráadásul abban, hogy szüntelenül összeté-

vesztik a szubsztanciális létezők vagy okok fogalmaiban a *ratio essendi*-t a *ratio cognoscendi*-vel.

Hátravannak végül az egyetemes és szükségszerű fogalmak, melyek eredetének és természetének meghatározásáról van szó ahhoz, hogy valamilyen, pozitív vagy negatív, de vitathatatlanul igaz megoldást adjunk a filozófia nagy problémájára, és nyilatkozzunk végül az *emberi* megismerés valóságos vagy fenomenikus jellegéről.

A metafizikának ez az alapvető kérdése egy másik előzetesen eldöntendő kérdést előfeltételez és amely maga is egy *eredeti* tényen, egy valóban első pszichológiai előzményen nyugszik a belső tapasztalati tények szférájában, amit egyedül az elemzés fogad el.

Azt kérdezték, hogy vajon a minőségek, melyeket a tapintás fedez fel az őket konstituálni látszó testekben: a kiterjedés, az alak, az *áthatolhatatlanság* ugyancsak nem egyszerű hozzánk való viszonyai-e a létezőknek, mint az édesség, a keserűség, a meleg, a hideg, stb. érzetei, s azt állították, hogy a tézis és az antitézis egyforma előnnyel tartható fenn (68).

Ez azt jelenti, hogy ami állandóan ugyanaz marad, egyenlő azzal ami szüntelenül változik, hogy az, amit csak a saját létezés kellemes vagy kellemetlen módjaként érzünk a szervezetben nem különbözik attól, amit kívül képzelünk el öröm vagy bánat minden hozzákeverése nélkül, hogy az, ami fix az áthatolhatatlan kiterjedés egy *helyén*, azonos azzal, ami mozgó vagy lebegő az üres térben, végül hogy az a cselekvő erő, amelyet az ember az *énjének* nevez, azonos azzal az antagonista, ellenálló és tehetetlen erővel, mely akadályozza és korlátozza őt, s amelyet idegen testnek, *nem-énnek* nevez.

A belső érzék tekintélye azok számára létezik, akik fenntartják az elsődleges minőségek objektív valóságát melyek az *erőfeszítés* érzéke által nyilvánulnak meg, melynek az aktív tapintás csak egy szerve, s függetlenül minden kívülről, a külső érzékektől kapott benyomástól, mindentől, aminek érzet- vagy akár intuício jellege van.

Ha tehát elmondhatjuk, hogy a testek elsődleges minőségei a létezők egyszerű hozzánk való viszonyai, akkor legalábbis nem kételkedhetünk benne, és az összes, az előzőekben részletezett analitikus megkülönböztetés nyilvánvalóan ezt bizonyítja, hogy ezek nem olyan *viszonyok*, mint a többiek, mint azok, amelyek a külső *érzetek* és *intuíciónak* különböző fajtáit alkotják, azaz tisztán fenomenikusak és az ellenállásból absztraháltak.

Mihelyt ezenkívül elfogadjuk, hogy a testeknek ezek az elsődleges minőségei létezők hozzánk való viszonyai, vagy hogy az eszmék, a fogalmak, amelyekkel a testről vagy erőről, egyszerű ellenállásról, nem-énről, elválasztva mindentől, ami nem ő, rendelkezünk csak *eredményei* ezeknek a *viszonyoknak*, akkor felismerünk vagy legalábbis állítunk valóságosan létező *létezőket*, melyeket közvetlenül egy aktív érzék nyilvánít ki vagy ismertet meg és azokban a *viszonyokban*, amelyekben ez az érzék lehet a létezőkkel vagy a létezők lehetnek vele; s mindaz, amit ebből következtethetünk az az, hogy a magánvaló létezők, a *noumenonok*, ahogyan minden viszonyon kívül vannak, nem foghatók fel vagy érzékelhetők így (*in abstracto*), hogy a fogalmak mint fogalmak lényegileg relatívak. Ám ebből az is következik, hogy ezek az egyetemes, állandó, szükségszerű fogalmak szükségszerűen magukban foglalják azoknak a tagoknak az



objektív és abszolút valóságát, amelyekhez ezek az attribútumok ugyancsak hozzátartoznak, mert amilyenek az egyszerű létezők vagy az erők az őket megragadó *én*nel szemben, az szükségszerűen következik abból, hogy mik ezek a létezők *önmagukban*, stb.

A külvilág létezését tehát a tudati tény garantálja, mely más lenne, ha a testek nem léteznének, és nem lehet az ami, csak amennyiben a külvilág tárgyainak olyan állandó és mozdulatlan viszonyaik vannak egymás között és a tudati tényhez, melyek szükségszerű feltételei minden objektív fogalomnak.

Egy szembenálló ellenállást vagy erőt megragadó erőfeszítés érzékének eredeti működéséhez kapcsolódnak az abszolút objektumok eme alapelvei vagy fogalmai, melyek lényegileg különböznek az általános fogalmaktól és nem az *absztrakciónak* köszönhetik a létezésüket, feltéve, hogy nem különböztetjük meg az *aktív elvontat* mely a szubjektumból az objektumba reflektálódik a passzív elvonttól, mely a hasonló, stb. jelenségelemek összehasonlításának terméke.

„Ezek a fogalmak az első feltételei minden *ítéletnek*, minden *gondolatnak*. Ám hogy a valóságukról vagy az értékük természetéről nyilatkozzunk, először az *eredetüket* kellett kutatni, és ez az eredet homályos és rejtve van. Az objektumból erednek? Kizárólag a szubjektumhoz tartoznak? Nem az egyik és a másik kombinált akciójának és reakciójának termékei inkább? Milyen arányokban működnek össze egymással az elvek létrehozásában?” (69). Úgy törekedtünk meghatározni ezeket a kérdéseket, hogy visszamentünk egy eredeti *kauzalitáshoz* mely azonos az *én* tudatának tényével, valódi *alapelvéhez* az összes fogalomnak, melyek nem létezhetnének nélküle, noha ő meglehet nélkülük.

Végül egyedül ebből az elvből dedukálható a fogalmak *egyszerű*, szükségszerű és egyetemes jellege. Ha típusuk az énbén van, akkor nem kell többé kérdeznünk, hogy honnan ered ez az *egyedi jellegük*, mely kiváltképpen megkülönbözteti őket az összes *komparatív* fogalomtól. De maga az én, az elvek forrása egy *nálánál magasabb* elvtől függ, tudniillik egy legfőbb észről (*logos*-tól). Ez az ész az ember világossága; reflexió révén jut birtokába és nem sajátjaként birtokolja, miként a megvilágított testek, melyek visszaverik a fényt, nem fénylenek önmaguktól; s ha mindnyájan fénylenének, akkor nem látnánk őket. Azt kérdezni, hogy mekkora hitelt *érdemel* az ész ebben az emelkedett értelemben érte, melyet talán később megokolunk, annyi, mint azt kérdezni, hogy mekkora hitelt tehetünk hozzá a fényhez, mely megnyilvánítja nekünk ezt a látható világot, amikor egyébként hisszük, hogy ez a világ létezik, stb.

## Jegyzetek

Ez a fordítás Maine de Biran műveinek alábbi francia kiadása alapján készült: Maine de Biran: *Oeuvres* Tome X.–2. Dernière philosophie. Existence et anthropologie. Édité par Bernard Baertschi, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. 209–299. 1.

1. Megközelítő idézet Leibniz eme passzusából: „... s én nagyon szeretném tudni, hogyan juthatnánk el a lét eszméjéhez, ha magunk is létezők nem volnánk és így a létet magunkban nem találónok?” (Leibniz: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Fordította és magyarázó jegyzetekkel ellátta: Rácz Lajos. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1930. I. könyv, I. fejelet, 23. §. 66. 1.) és „szerintem a reflexió elegendő arra, hogy a szubsztancia eszméjét magunkban, akik szubsztanciák vagyunk, megtaláljuk, s ez a fogalom egyike a legfontosabbaknak.” (*Id. mű*, I. könyv, III. fejelet, 18. §. 88. 1.)
2. Megközelítő és sűrített idézet a *Metafizikai elmélkedések*-ből: „De hiszen valami, nem tudom miféle hatalmas s furfangos csalo létezik, ki minden erejével azon van, hogy mindig megszaljjon? Mindegy. Ha engem csal, akkor semmi kétség sem lehet aziránt, hogy én vagyok; csajjon csak amennyit akar, amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok, nem fogja eszközölhetni, hogy ne legyek semmi. Miután tehát jól meggondoltam a dolgot s gondosan megvizsgáltam mindent, azt következtetem s szilárd igazságnak tartom, hogy ezen tétel, én vagyok, én létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kiejtem, valahányszor eimemben megfogamzik.” (*Descartes. II. Elmélkedések a metafizikáról*. Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Franklin Társulat, Budapest, 1881. 63. 1.)
3. „Tehát bizonyos vagyok afelől, hogy vagyok, de még nem tudom világosan, ki vagyok.” (*Descartes*, u.o.)
4. „Ha a szubsztanciában kétfélet különböztetünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni. Így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. Így ebben a *puszta alanyban* valamivel többet kívánni, mint ami szükséges annak elgondolására, hogy ez ugyanaz a dolog... annyi, mint lehetetlen kívánni és a saját föltevésünknek ellentmondani, amelyet akkor alkottunk, midőn absztraháltunk s az alanyt az ő saját tulajdonságaitól vagy akcidenciáitól elkülönítve fogtuk fel.” (Leibniz: *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, XXIII. fejelet, 2. §, id. kiad. 221. 1.) Az absztrakciókat és konkrétumokat illetően lásd Theophilus előző válaszát.
5. A viaszdarab elemzése a második *Metafizikai elmélkedés*-ben található (id. kiad. 67–68. 1.).
6. Arnauld irányította rá a figyelmet a Szent Ágoston és Descartes közötti rokonságra. (*Negyedik ellenvetések a Metafizikai elmélkedésekkel szemben*, AT IX–I, 153. 1.) Ebben a részben Biran kétségkívül Descartes válaszára gondol: „Egyáltalán nem időzöm itt, hogy megköszönjem neki a segítséget amit azzal adott nekem, hogy megerősített engem Szent Ágoston tekintélyével (...) De először is megmondom, melyik helyen kezdtem bizonyítani azt, hogy *abból, hogy nem ismerek semmi egyéb dolgot ami a lényegemhez* vagyis a szellem lényegéhez tartozik, *hacsaknem azt, hogy olyan dolog vagyok, amely gondolkodik, hogyan következik az, hogy nincs is semmi egyéb dolog, ami csakugyan hozzá tartozik.*”
7. V.ö. HUME 7. *Tanulmány az emberi értelemről*, 183. 1.: „Hiába hordozzuk körbe tekintetünket a bennünket környező tárgyakon...”, idézet, melyet Engel így kommentál: „A helyett, hogy a tekintetét hordozná körbe, az izmait kellett volna használnia és kifagztatnia” (*Az erő fogalmának eredetéről*, 148. 1.)

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

8. BOSSUET *Dicsőítő beszéd a misztériumokról*, Paris, Vrin, 1962, 2. nap, 4. Dicsőítő beszéd, 105. 1. Íme a pontos szöveg: „Minden gondolat a kifejezése és ezáltal a felfogása annak, aki gondolkodik, ha az, aki gondolkodik, önmagára gondol és önmagát érti meg.”
9. Biran az *Újabb vizsgálódások* két részletét parafrázálja itt: „A lét, a lehetőség, az ugyanaz eszméi annyira velünk született jellegűek, hogy valamennyi gondolatunkban és következtetésünkben ott szerepelnek s én úgy is tekintem őket, mint elménkre nézve lényeges dolgokat... Azt is mondtam már, hogy mi úgyszólván önmagunkkal is veleszületünk és mivel lények vagyunk, a lét velünk született és a lét ismerete önmagunk ismeretébe be van foglalva.” (I. könyv, III. fej. 3. §, id. kiad. 84. 1.) és I. könyv, I. fej. 23. §, melyet a fentebbi 1. jegyzetben idéztünk.
10. A „híres filozófiai társaság” a Berliini Akadémia.
11. V.ö. DESCARTES *Levél Arnault-hoz*, 1648 június 4 vagy július 16, AT V. 193. 1.: „Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motum”; ford. in Alquié, III. köt. 855. 1.: „Szükségszerűnek tűnik számomra, hogy a lélek mindig aktuálisan gondolkodjék, mivel a gondolkodás alkotja a lényegét, miként a kiterjedés alkotja a test lényegét; és a gondolkodást nem úgy fogjuk fel mint attribútumot, mely hozzáilleszhető a gondolkodó dologhoz vagy elválasztható tőle, miként a testben képzeljük a részek felosztását vagy a mozgást.”
12. Hozzávetőleges idézete a következő mondat egy részletének: „animae non minus naturale est exercere actus reflexos seus seipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit, nisi per cognitionem eorum quae insunt in ipsamet” (LEIBNIZ, *Animadversiones circa assertiones aliquas Theoriarum Medicarum verae Clar. Stahl; cum eiusdem Leibnizii ad Shahlianas observationes responsionibus*, Dutens kiad., II. köt. 2. rész, 145. 1.) Ford.: „Nem kevésbé természetes a lélek számára reflektált aktusokat kifejezni vagy önmagát szemlélni, mint más dolgot önmagán kívül észrevenni; vagy inkább csak azoknak a dolgoknak a megismerése révén ismeri meg a külső dolgokat, melyek önmaga belsőjében vannak.”
13. V.ö. a fentebbi, az eredetiben 52. jegyzetet.  
HOBBS, *II. ellenvetés a második elmélkedéshez*, Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény, I. köt. Harmadik kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest, 1966., 250. 1.: „De ebből az látszik következní, hogy a gondolkodó dolog valami, ami testi jellegű. Mert úgy látszik, hogy minden aktus alanyát kizárólag testi, vagyis anyagi értelemben foghatjuk fel...”
14. Kétségtelenül nem egy Leibniz-i idézetről van itt szó, hanem egy olyan részletből merített évről, melyet Biran fáradhatatlanul idéz, és amelyet fentebb adtunk meg az 1. jegyzetben.
15. Utalás Spinozára aki azt állítja: quae ostendunt id rerum natura non nisi unicum substantiam, existere, eamque absolute infinitum esse.” (Étika, Első rész, 10. Tétel, Megjegyzés. fordította: Szemere Samu, Magyar Helikon, Budapest, 1969. 15. 1.): „... amelyek azt mutatják, hogy a dolgok természetében csak egyetlenegy szubsztancia van, hogy ez feltétlenül végtelen...” V.ö. amit Degérendo mond Spinozáról: „A Világegyetem már csak egyetlen, oszthatatlan és végtelen szubsztanciát nyújtott. Nagyjából ugyanilyen gondolat vezetett haddan az eleata metafizikusokat hasonló eredményre; Giordano Bruno, a középkorban, ugyanígy elindulva ugyanerre a végpontra jutott. Könnyű lenne kimutatni, hogy a szintetikus dogmatizmusnak, ha következetes marad, nem lehet más sorsa” (Összehasonlító történet, II. köt. 64. 1.).
16. V.ö. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, III. könyv, III. fej. 6. §; id. kiad., 301. 1.: „Mert bármily paradoxonnak tűnjék is föl, lehetetlen nekünk az egyedeckről ismeretet szereznünk és módot találnunk arra, hogy bármí dolog egyéniségét pontosan meghatározzuk, ha csak azt magát meg nem tartjuk; mert minden körülmény visszatérhet, a legkisebb különbségek

- számunkra észreveghetetlenek... A legfigyelemreméltóbb ebben az, hogy az *egyéniség* magában foglalja a végtelenséget s csak az, aki ezt fölismerni tudja szerezhet ennek vagy annak a dolognak egyéniségi elvéről (principium individuationis) ismeretet, ami a világegyetem összes dolgainak egymásra gyakorolt befolyásából ered (ha azt helyesen értelmezzük)."
17. V.ö. a fentebbi, az eredetiben 49. jegyzetet.  
BACON, *De Augmentis Scientiarum*, I. köt. I. 445. 1.: „*Veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt quam radius directus et reflectus.*” Ford. Riaux, I. köt. 57. 1./ F. Ancillon újból elővette ezt a részletet és így fordította a „Tudomány és igazság”-ban, in *Irodalmi és filozófiai művek* (Paris, Nicolle et Schoell, 1989), II. köt. 210. 1.: „A létezések igazsága és az ismeretek igazsága egy és ugyanaz a dolog, s csak úgy különböznek egymástól mint egy közvetlen sugár egy visszavert sugártól.”
  18. Biran Malebranche-ra és Hume-ra utal itt, akik azonosítják a vágyat és az akaratot (lásd például *Az igazság kutatása*, I. köt. III. könyv, I. rész, IV. fej., 2. §, 1. és II. rész, II. fej. 428. 1. *Tanulmány az emberi értelemről*, 187. 1) és tagadják, hogy az ok valóságos befolyásra utal (lásd például *Az igazság kutatása II. köt., VI. könyv, II. rész, III. fej. 313. és 315. 1.; Tanulmány az emberi értelemről*, 196. 1.).
  19. V.ö. például *Az igazság kutatása*, I. köt., 447. 1.: „Lelkeink mindenképpen Istentől függenek. Mert ahogyan ő az, aki érzeteti velük a fájdalmat, az örömet és az összes többi érzetet a természeti egyesítés révén melyet köztük és a testünk között hozott létre ami nem más, mint az ő rendelete és általános akarata: Úgy ő az, aki a természeti egyesítés révén, melyet szintén létrehozott az ember akarata és ama fogalmak képzeke között, melyeket az Isteni lény végtelensége zár magába, megismerteti velük mindazt amit megismernek, és ez a természeti egyesítés szintén csak az ő általános akarata.”
  20. Ha a vég szót olvassuk, akkor Biran azt jelzi itt, hogy a *Jegyzethez* csatolni akarta az ő *Leibniz filozófiai tanításának kifejtését*, melyet az *Általános életrajz*, Paris, Michaud, 1819 számára állított össze.
  21. Noha gyakran találkozunk ezzel a meggondolással Birannál, nem találtuk meg ezt a Descartes-i tételt. Ám Royer-Collard kis művében (*Académie de Paris, Faculté des Lettres, Modern filozófiatörténeti előadások, A harmadik év első előadása*, Paris, De Fain, 1813 december) olvassuk ezt a részletet a *cogito* kritikája után: „a gondolkodás törvénye mely előhívja a tudat énjét az aktusaiból ugyanaz, mint amely az indukció mesterkedésének közreműködésével előhívja a percepció anyagi szubsztanciáját a minőségiből. Semmilyen más törvény nem korábbi nála; ő cselekszik az értelem első műveletében; egyedül általa születik meg az összes létezés. Az elemzés itt megáll, mint az emberi hit első törvényénél. Ha képek lennének tovább visszamenni, akkor a dolgokat önmagukban látnánk; mindent tudnánk” (15. 1.).
  22. Nem találtunk ilyen állítást Locke-nál, aki azonban állít egy hozzá közelíthető tételt, noha más szavakkal: „... a személyes azonosság mibenlétének megállapítására meg kell gondolnunk a személy szó jelentését. Azt hiszem, ez annyi, mint gondolkodó, értelmes lény, aki-nek esze és eszmélődése van, el tudja gondolni magát mint önmagát, mint különböző időkben és helyeken levő ugyanazt a gondolkodó lényt. Ezt csupán azon tudat révén cselekszi, amely a gondolkodástól elválaszthatatlan, és – nekem úgy tűnik – annak lényegéhez tartozik, mert senki sem vehet észre semmit anélkül, hogy észre ne venné, hogy észreveszi” (*Értekezés*; Második könyv, XXVII. fej., 11. § Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. I. kötet 330. 1.; v.ö. ugyancsak 17. §, id. kiad. 335–336. 1.). Mégha Biran Locke-nak tulajdonítja is ezt a tézist (később is hivatkozik rá), mégis meg kell jegyeznünk, hogy többször megtaláljuk, idézőjelek nélkül, a birani életműben: *Az ember fizikai és morális oldalának viszonyában* (*Művei*, VI. köt., Paris, Vrin, 1984.) 32. 1. – „a tudat lévén a fő és az egyetlen jellemzője a gondolkodó léleknek tulajdonított műveleteknek” –, olyan helyen, ahol nincs szó

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

- Locke-ról, és *A közvetlen apercepcióról*-ban (*Művei*, IV. köt.) 128–129. 1. – „a tudat vagy a közvetlen apercepció az egyetlen jellegzetessége az összes módusznak vagy bármilyen aktusnak melyek a léleknek mint a gondolkodás szubjektumának vagy mozgási képességnek tulajdoníthatók”.
23. V.ö. STAHL, *Theoria medica vera, Physiologia*, I. szakasz, *De vita et sanitate*, 1 tag, *De scopo seu fine corporis*, 8. § I. köt. 204. 1. Ford. in *Orvosi-filozófiai és gyakorlati művek*, III. köt. 28–29. 1.
24. V.ö. *a fentebbi*, az eredetiben 150. jegyzetet.  
V.ö. P. BAYLE, *Különféle művek*, III. köt., La Haye, 1727. 786a 1.: „az akarat aktusát akár egy külső ok kényszeríti ránk, akár mi magunk hozzuk létre, egyaránt igaz lesz, hogy akarunk, és hogy érezzük, hogy akarunk; és minthogy ez a külső ok annyi örömet keverhet az akarásba melyet ránk kényszerít, amennyit csak akar, néha azt érezhetjük, hogy akarataink aktusai végtelenül tetszenek nekünk és hogy legerősebb hajlamaink ösvényén vezetnek bennünket. Egyáltalán nem érzünk kényszert: ismeritek a maximát, *voluntas non potest cogi*: nem értitek meg világosan, hogy egy szélkakas, akire mindig egyidejűleg erőltetik rá a mozgást a horizont egy bizonyos pontja felé és a vágyat, hogy elforduljon ettől az oldaltól, meg van győződve róla, hogy magától mozog, hogy beteljesítse a vágyakat melyeket táplál?” Ez a rész ugyancsak idézve van az *Enciklopédia* „Szabadság” cikkében (v.ö. IX. köt. 468–469. 1.).
25. Ez a filozófus d'Alembert.
26. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, II. fejt.
27. V.ö. *a fentebbi* 5. jegyzetet.
28. Ezt a skolasztikus maximát jelsül LEIBNIZ-nél találjuk meg, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, 1. fejt., 2. §; id. kiad. 95. 1. és a *Port-Royal logikájá*-ban, Paris, 1752. 11. 1.
29. A XIV. kézirat címe *Ancillon különböző passzusainak vizsgálata (70 különböző formátumú oldalból álló kézirat, a szerző fogalmazványai)* az 1851-es (kinyomtatott, de nem publikált) Rendszeres katalógus szerint, 24. 1. A második katalógusban a XX. számot viseli (v.ö. *Mainz de Biran Kiadatlan művei*-nek Naville-féle kiadását, III. köt., 574–575. 1.).
30. F. ANCILLON, „Tanulmány a szkepticizmusról” in *Irodalmi és filozófiai művek*, II. köt., 36–38. 1. A számokat Biran tette hozzá.
31. V.ö. LEIBNIZ, *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről*, Válogatott filozófiai írásai, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 185–201. 1. Lásd ugyancsak DEGÉRENDO, *Összehasonlító történet*, II. köt., 105. 1.: „a reprezentatív erő” hipotézise „...lehetővé teszi neki, hogy (a gondolkodást) mint a Világegyetem tükrét fogja fel egyedül ama korrelációk hatása révén, melyeket az erő az összes létezővel tart fenn.”
32. Condillac foglalkozik a szobor látásával az *Értekezés az érzetekről* Első rész, 11. fejezetben (Magyar Helikon, Budapest, 1976. 86–103. 1.), de nem találtuk itt semmiféle előfordulását sem a „változatos” szónak; Birannak mégis igaza van alapjában véve, mert az abbé azt mondja a 9.§-ban id. kiad. 103. 1.: „... ha például egyszerre a sárga, a bíborszín és a fehér, akkor egy adott pillanatban inkább sárga lesz, egy másikban inkább bíborszínű, egy harmadikban pedig inkább fehér. Úgy érzi, hogy ő maga az összes szín, amelyet lát...”
33. Utalás Condillac-ra és az *Értekezés az érzetekről*-jére.
34. V.ö. *a fenti* 30. jegyzetet.
35. *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, 3.§, Leibniz: Válogatott filozófiai írásai, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 294. 1. Biran módosította a szöveget: „Minden egyszerű szubsztancia vagy monász, mely egy összetett szubsztancia (mint például egy állat) középpontját és egyedüliségének elvét alkotja, körül van véve... ezzel a központi monással, úgy ... mint egy középpont-félében...”
36. V.ö. BACON, *De Augmentis Scientiarum*, IV., 3., I. köt. 610. 1.: „Videmus enim quasi omnibus corporis naturalibus inesse vim manifestam percipiendi”. Ford. Riaux, I. köt.,

218. 1.: „Látjuk, hogy az összes természeti testben létezik egy bizonyos érzékelő képesség.” Bacon, ezen az oldalon, a különbségről is beszél, mely az érzékelés és az érzés között létezik.
37. V.ö. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, 4. fej., 5. §.
38. Ez a kifejezés Pál apostolnak a korinthusbelieknek írt második leveléből (5,4) van véve: „Mert a kik e sátorban vagyunk is, sóhajtozunk megterheltetvén; mivelhogy nem kívánunk levetkőztetni, hanem felöltöztetni, hogy a mi halandó, elnyelje azt az élet.”
39. MAGENDIE, *Tanulmány az idegrendszer funkcióira vonatkozó néhány új felfedezésről*, Paris, 1823.
40. Ez az ügyes megfigyelő Rey Régis (Cazillac), aki ezt mondja *A lélek természeti és rendszeres története* című művében (London, 1789, I. köt., 26–28. 1.): „A szerv aktuális látása vagy legalábbis a fogalma nagy segítségre van, hogy jól megismerjük az általunk megteni szándékozott mozgásokkal arányos erőfeszítések mennyiségét, és, hogy helyesen tudjuk alkalmazni ezt az erőfeszítést arra a tagra melyet mozgatni kell. Az érzés helyes viszonya az érintett részhez ugyancsak tőle függ. Miután láttam egy beteget, aki fél testére bénulni látzott egy újabb agyvérzéses roham után, kíváncsi voltam, hogy maradt-e neki valamilyen érzés és valamilyen mozgás az érintett részekben: megfogtam ezért a kezét az ágytakarója alatt; meghajlítottam és erősen megszorítottam az egyik ujját, ami egy kiáltást csalt elő belőle: ugyanígy téve mindegyik ujjával minden alkalommal heves fájdalmat érzett; de nem tudta hova vonatkoztatni őket. Kezemet a kezébe helyeztem és kértem, hogy szorítsa meg: az összes ujjának a gyenge nyomását éreztem egyidejűleg ekkor: kértem: külön az egyik ujjával szorítson meg; ám egyszerre szorított az összes ujjá. Azt mondja nekem, hogy a kezét látva talán jobban teljesítené a feladatot, csakugyan, mihelyt látta a kezét, nem csupán sokkal jobban hajlította az ujjait, hanem elég jól hajlította őket egymás nélkül is. Gyakran végezve és több napon keresztül ugyanezeket a kísérleteket és többször megszorítatva az ujjait a szeme előtt, sikerült neki, noha letakarták a kezét, tökéletesen mozgatnia az ujjait egymástól függetlenül és a fájdalmat pontosan a megszorított újra vonatkoztatnia. Ez a megfigyelés sejtette velem, hogy ezekben a bénulásfajtákban a lélek elveszíti motorikus erejét, a megfelelő mozgáshoz szükséges erőfeszítése arányában ismeretét vagy emlékéit; különösen azt a módot felejtí el, ahogyan az erőfeszítését pontosan arra a szervekre kell alkalmazni, melyet néz. Mindezek az állapotok kétségkívül az agy egy bizonyos állapotától függenek, elvesznek a változással melyet a betegség okoz ebben a szervben, és talán ez a fő oka bizonyos bénulásoknak.”
41. Utalás Epiktétosz életének Origenész által elmesélt epizódjára (*Contra Celsum*, VII., 53): amikor a mestere alávetette a lábát a tortúrának, Epiktétosz azt mondja neki nagy nyugodtan: „El fogod tömi!”, és amikor megtörtént, egyszerűen hozzátette: „Megmondtam neked!”
42. V.ö. *a fenti*, az eredetiben 105. jegyzetet.  
V.ö. *Fiziológiai kutatások az életről és a halálról*, 1. rész, VII. cikk, 2. §, különösen 196–197. 1.: „Könnyű ennek alapján felfogni a magzat mozgását; nála egyáltalán nem, miként majd a felnőttnél az állati élet része; működése egyáltalán nem tetelez fel előrelétező akaratot amely irányítja és amely szabályozza tetteit; csupán szimpatikus effektusa neki, melynek elve a szerves életben van.”
43. A fogalmak látása Istenben olyan tézis, melyet Malebranche nagyon gyakran hangoztat. V.ö. például *Az igazság kutatása*, I. k., 434–435, 437–439, 444, 450, III. köt. 148–150. 1.
44. V.ö. ARNAULD, *Az igazi és a hamis fogalmakról*, in *Antoine Arnauld Úr Művei*, Paris–Lausanne, d’Arnay, 1780, 38. köt. V. fej. 199. 1.: „Összes észleleteink lényegileg reprezentatív modalítások.”
45. V.ö. *a fenti* 21. jegyzetet.

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

46. V.ö. MALEBRANCHE, *Az igazság kutatása*, III. köt., X. megvilágosodás, 141–142. 1.: A szellem „a fény segítségével látja a dolgokat, amikor világos fogalma van róluk és amikor a fogalomhoz fordulva felfedezheti az összes tulajdonságot melyekre képesek... Istenben vagy egy mozdulatlan természetben látjuk mindazt amit fény vagy világos fogalom révén ismerünk meg.” „Az affektív érzeteket” illetően „melyeket a lélek csak a testéhez viszonyít” és amelyekről Biran beszél, meg kell jegyezni, hogy ez Malebranche számára tévedés: „A lélek szinte nem képes megakadályozni annak elismerését, hogy (az érzetek) valamilyen módon hozzá tartoznak: oly módon, hogy nem csupán úgy ítél, hogy az objektumokban vannak, hanem azt is, hogy a testének tagjaiban vannak, amely testet önmaga részének tekint” (id. mű, I. köt., I. könyv, XII. fejt., 5.§: „Az érzeteket kísérő tévedések”, 139. 1.), mivel egy érzet „*lelkünk módosulása azzal szemben ami a testben időrténik amivel egyesítve van*” (id. mű, I. köt., I. könyv, XIII. fejt. 1.§: „Az érzetek meghatározása”, 143. 1.).
47. V.ö. NEWTON, *Optice*, Lausanne et Geneve, Bourget, 1740, 28. kérdés, 298. 1.: „*Annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam insensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum id quod in nobis sentiit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensoriolo suo percipit et contuetur?*” Ford. *Optika*, Paris, Leroy, 1787, II. köt., 229. 1. (ez a fordítás nem egyezik a szöveggel, nevezetesen egy lényeges ponton: nem említi az isteni *sensorium*-ot). V.ö. ugyancsak *Optice*, 328. 1.; ford. II. köt., 277. 1.
48. Megközelítő idézete az *Igazság kutatásá*-nak, I. könyv, X. fejt., 5.§, 127. 1., jegyzet: „Ez a zavaros okoskodás vagy ez a természetes ítélet, mely a testre alkalmazza azt, amit a lélek érez, csak olyan érzet, melyet összetettnek mondhatunk.”
49. V.ö. CONDILAC, *Értekezés az érzetekről*, Első rész, 11. fejt., 8.§, id. kiad. 97. 1.: „Szoborunk tehát mintha színes felületnek érezné magát, amikor úgy ítél magáról, hogy egyszerre több szín. (...) Színes kiterjedésnek érzi tehát magát...”
50. Az „adag” kifejezést illetően, ahogyan Bichat használja, lásd a *fentebbi*, az eredetiben 115. jegyzetet.  
V.ö. BICHAT, *Fiziológiai kutatások az életről és a halálról*, 1. rész, VII. cikk, 3.§, 113–114. 1.: „Ha gondolatom visszaadása érdekében egy közönséges kifejezéssel élhetnék, akkor azt mondanám, hogy ilyen adagra elosztva egy szervben, az érzékenység állati, és hogy egy ilyen másik, alacsonyabb adagra elosztva, organikus. Márpedig ami az érzékenységi adagot változtatja, az hol a természeti rend... hol a betegségek.”
51. V.ö. CONDILLAC, *Értekezés az érzetekről*, Második rész, 5. fejt., id. kiad. 119. 1.: „Míról ismer rá a szobor a saját testére? – Hogyan jön rá, hogy vannak más testek is?”
52. V.ö. a *fenti*, az eredetiben 108. jegyzetet.  
DESTUTT DE TRACY, *Az ideológia elemei*, Paris, Courcier, 1817. Újranyomása: Vrin, 1970), Első rész, VII. fejt., 125. 1.: „amikor egyik tagunk mozog, idegeink megrendülnek, olyan érzetet kapunk, melyet *mozgási érzetnek* nevezünk. Amikor a mozgás megszűnik, az érzet megszűnik.”
53. Biran szabadon parafrázál itt egy részletet egy Des Bosses-hez írt levélből: „*Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas in eo constitit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experientis inaedificatas probe sequamur (...)* si corpora mera essent phaenomena, existerent tamen ut phaenomena, velut Iris” (Dutens kiad., II. köt., 319. 1.; Gerhardt kiad., II. köt., CXXVIII. levél, 516. 1.).
54. V.ö. CONDILLAC, *Értekezés az érzetekről*, Második rész, 5. fejt., 2.§, id. kiad. 122. 1.: „Ha saját magát érinti, csak akkor fogja fölfedezni, hogy teste van, amikor különböző részeket különít el benne, és önmagát mindegyik részben ugyanannak az érző lénynek ismeri

- meg; azt pedig, hogy vannak más testek, csakis akkor fogja fölfedezni, ha nem talál magára azokban a dolgokban, amelyeket érint.”
55. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, VIII. fej., 9.§, id. kiad. 123–124. 1.: „Az így tekintett tulajdonságok a testekben először is olyanok, hogy a testtől teljesen elválaszthatatlanok, akármilyen állapotban legyen is az a test; olyanok, hogy a test bármilyen módosulásokat és elváltozásokat szenved, bármiféle erőket is fejtenek ki vele szemben, azokat állandóan megtartja (...) Ezeket a test eredeti vagy elsődleges tulajdonságainak hívom, amelyekről megfigyelhetjük, hogy egyszerű ideákat keltenek bennünk, mint tömörség, kiterjedés, alak, mozgás vagy nyugalom és szám.” V.ö. a 10.§-t is.
56. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, VIII. fej., 15.§, id. kiad. 126. 1.: „... a testek elsődleges tulajdonságainak ideái a testekhez hasonlítanak... de azok az ideák, amelyeket bennünk ezek a másodlagos tulajdonságok keltenek, a testekhez semmiben sem hasonlítanak. Magukban a testekben semmi sincsen, ami ideájukhoz hasonló volna. A testekben, amelyeket róluk elnevezünk, csupán az erő van meg arra, hogy azokat az érzeteket bennünk fölkeltsék...”
57. Biran itt a *Tanulmány az emberi ismeretek eredetéről* eme részletére utal, 1. rész, 1. szakasz, 1. fej., 1.§ (Le Roy kiad., I. köt., 6. 1.): „Akár felemelkedtünk, hogy metaforikusan beszéljünk, az egekig, akár a mélységbe szálltunk le, egyáltalán nem lépünk ki magunkból, s mindig csak a saját gondolkodásunkat ismerjük meg.”
58. Ezekkel a szavakkal végződik Voltaire *15. Filozófiai levele* (in *Vegyes írások*, Paris, La Pléiade, 1961, 66. 1.). V.ö. Jób, XXXVIII., 11: Usque huc venies et non procedes amplius.
59. A pontos szöveg így kezdődik: „Az intuíciók megadták az embernek...”
60. V.ö. a fenti 53. jegyzetet.
61. V.ö. KANT, *Az érzelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* (Székfoglaló értekezés, 1770) in Tengelyi László: *Kant* (Függelék), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1988., II. rész, 6.§, 190. 1.: „Itt szükséges fölhívnom a figyelmet az *elvolt* szó ropant kétértelműségére, mert azt nézetem szerint mihamarabb ki kell küszöbölnünk, nehogy az értelmi ismeretekre irányuló vizsgálódásunkon foltot ejthessen.”
62. V.ö. KANT, *A tiszta ész kritikája*, A transzcendentális elemtan második része, A transzcendentális logika, Bevezetés, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981., 71. 1.: „Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok.”
63. V.ö. ANCILLON, „Tanulmány a Németországban megjelent metafizika létezéséről és legutóbbi rendszereiről” in *Irodalmi és filozófiai művek*, II. köt., 136. 1.: „az igazat megvallva kell valami rejtettnek lennie a szubjektum és az objektum mögött, ám ez a létezés vagy ez a bármiféle lét számunkra ismeretlen, és számunkra egyenértékű x-szel. Soha nem remélhetjük és érzékek nem képesek feltárni nekünk, és a fogalmak csak a jelenségek világára alkalmazhatók.”
64. LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Germhardt kiad., IV. köt., 425. 1.; Dutens kiad., II. köt., 17. 1.: „An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive and ad *prima possibilis*, ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.” Ford. in *Válogatott kis filozófiai művek*, 14. 1.: „Mégis nem merném még eldönteni, hogy az emberek képesek-e valaha is tökéletes elemzését elvégezni a fogalmaknak, azaz visszamenni gondolataiktól a *lehetséges elsőkig* és a felbonthatatlan fogalmakig, vagy, ami ugyanazt jelenti, Isten abszolút attribútumaihoz mint az első okokhoz és minden dolog legvégső okához.”
65. V.ö. LEIBNIZ, *id. mű*, Gerhard kiad., IV. köt., 422. 1.; Dutens kiad., II. köt., 14. 1.: „Est ergo cognitio vel obscura, vel clara; et clara rursus vel confusa vel distincta; et distincta, vel inadaequata, vel *adaequata*: item vel symbolica, vel intuitiva: et quidem si simul



## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

---

- adaequata, et intuitiva sit, perfectissima est." Ford. in *Válogott kis filozófiai művek*, 9. 1.: „Márpedig egy ismeret vagy homályos vagy *világos*; egy világos ismeret a maga részéről vagy zavaros vagy *tiszta*; egy tiszta ismeret vagy inadekvát vagy *adekvát*, és még vagy szimbolikus vagy *intuitív*: ha egyidejűleg adekvát és intuitív, akkor a lehető legtökéletesebb.”
66. V.ö. LEIBNIZ, *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, 3.§, id. kiad. 294. 1.
67. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, VIII. fejj., 9. és 13.§, id. kiad. 116. és 117. 1.: „Talán ki lehetne mondani, hogy amikor az erő fogalmilag érthető és megmagyarázható valami, az *elsőrendű tulajdonságok* közé sorolandó; ellenben amikor az csak érzékelhető és csak zavaros képzetet szül, akkor a *másodrendű tulajdonságok* közé kell sorolnunk. (...) Nem szabad azt képzelni, hogy a színek vagy fájdalomnak ezen eszméi önkényesek és semmi viszonyban vagy természetes kapcsolatban sem állanak okaikkal...”
68. V.ö. F. ANCILLON, „Tanulmány a szkepticizmusról”, 40–41. 1.: „Az tudakoltuk, hogy vajon a minőségek, melyeket a tapintás fedez fel a testekben, minőségek, melyek konstituálni látszanak őket mint a kiterjedés, az alak, az áthatolhatatlanság ugyancsak nem a létezők egyszerű viszonya-e hozzánk miként az édes vagy a keserű, a meleg és a hideg érzetei. Ha nem mutathatnánk ki ezt a tézist, akkor nem mutathatjuk ki az ellenkező tézist sem; ez a bizonytalanság ébresztett kétséget a külvilág létezése iránt.”
69. Ez az idézet F. ANCILLON következő részletéből való, „Tanulmány a szkepticizmusról”, 42–43. 1.: „Maradtak az alapelvek vagy azok a fogalmak, melyek nem általános fogalmak, s amelyek születésüket és eredetüket nem az absztrakciónak köszönhetik. Minden gondolat és minden ítélet elsődleges feltételei; a kétely, mely ezekkel az általános fogalmakkal szemben támadt, nem mulaszthatta el őket is elérni; mert ahhoz, hogy valóságukról és értékük lényegéről nyilatkozzunk, az eredetüket kellett kutatni, és az eredetük homályos és rejtett. Az objektumból jönnek-e? A szubjektumra vonatkoznak-e? Az egyik és a másik kombinált akciójának a termékei-e? Milyen arányban működik közre mindkettő az elvek létrehozásában? Ki tudja? Az alapelveknek látszólag szükségszerű és egyetemes jellegük van; ez a szükségszerűség és ez az egyetemesség valóságos-e vagy csupán komparatív? Ha nem komparatív, akkor honnan származik ez az egyedi jellegük? Ez annak kérdésését jelentette, hogy mi az ész? Mit tehet és milyen bizalmat érdemel?”