

SCHMAL DÁNIEL

A létezés mint erő Spinoza és Leibniz filozófiájában

A tehetetlenség törvénye szerint „minden test megmarad nyugalmi állapotában vagy egyenletes és egyenes vonalú mozgásban, ha csak külső erő nem kényszeríti ennek az állapotnak az elhagyására”.¹ Ez az elv a továbbiakkal együtt, amelyeket Newton axiómáiként (vagy törvényeiként) ismerünk, a fizikai létezés legalapvetőbb ismérvének – mielőtt bármi egyebet tudnánk róla – annak dinamikai összetevőjét tekinti. Azt mondja ki, hogy erőhatás nélkül egyetlen test állapota sem változtatható meg, s megfordítva, maga a test minden esetben erőt képvisel azokkal az okokkal szemben, amelyek változásra kényszerítenék. Ezt az ellenállóképességet nevezi Newton „az anyagba ültetett erőnek” (*vis insita*), amely „csak a felfogás módjában különbözik az anyag tehetetlenségétől” (*PP* I. def. 3).² A tehetetlenség törvényének különböző formái egyidősek az újkori természetfilozófia programjával, és Galileitól és Descartes-tól kezdve valamennyi jelentős szerzőnél nyomon követhetők. Ugyanakkor az a dinamikai szemlélet, amelyet e törvény megalapoz, nem mindenkinél válik a létezés egészét meghatározó szemponttá. Ebbe az irányba leginkább Hobbes, Spinoza és Leibniz mozdul el.

I. A *spinozai* conatus

A lét dinamikai felfogása szerint minden, ami létezik, erőként viselkedik: minden további feltétel teljesülése nélkül hatásokban nyilvánul meg, ha semmi nem akadályozza. A lét tehát természete szerint expanzív, kitölti a rendelkezésére álló lehetőségek terét. Ez a megközelítés választ kínál a kora újkori gondolkodás egyik legismertebb filozófiai problémájára, a „kauzalitás krízisére”.³ Miben áll ez a krízis? Az ok és az okozat viszonyának megértése egyebek mellett azért jelent nehézséget, mert a mechanikai világbép alapján nem világos, miként képes egy passzív ok átmenni az aktuális okozás állapotába, s mit tud átadni, hogy hatást gyakoroljon egy tőle különböző létezőre. A dinamikai létfogalom egyszerű választ kínál e problémára: a kauzalitás nem igényel magyarázatot. Ha az erőkifejtés a létezés alaptermészetéhez tartozik, akkor nem az okozás igényel magyarázatot, hanem – megfordít-

¹ Isaac NEWTON: *A principiából és az optikából*. Ford., szerk. Heinrich László, Bukarest, Kriterion, 1981, 58.

² Uo., 41.

³ Han VAN RULER: *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden, Brill, 1995.

va – annak elmaradása. Jól látható ez a kifejezés (*exprimere*) fogalmában, amely mind Spinoza, mind Leibniz írásaiban fontos szerepet játszik.

Spinozánál az attribútumok Isten végtelen lényegét vagy létét fejezik ki (I₁₀, I₁₁, I₁₁),⁴ az egyes dolgok pedig *kifejezik* azt az attribútumot, amelynek a módusai (I_{25c}). Így minden, „ami létezik, Isten természetét, vagyis lényegét fejezi ki bizonyos és meghatározott módon [...], azaz minden, ami létezik, Isten hatóképességét fejezi ki bizonyos és meghatározott módon, és ezért [...] mindenből valamilyen okozatnak kell következnie” (I₃₆). Spinoza itt a *természetet* és *lényegét* a *hatóerővel* azonosítja. Ez arra utal, hogy az okozás nem egy járulékos tevékenysége valamely már előzetesen is létező dolognak, hanem a dolog legbensőbb lényegével azonos, hiszen Isten végtelen ereje nyilvánul meg benne. Amikor tehát Spinozánál azt olvassuk, hogy „[a]z isteni természet szükségszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat)” (I₁₆), akkor ez annak kijelentésével egyenértékű, hogy mind a logikai következményreláció, mind pedig a tényleges okozás aktusa az isteni természet alapvonását – ahogyan Spinoza fogalmaz, „Isten elevenen cselekvő lényegét” (*Dei actuosam essentiam*, 2p_{3s}) – fejezi ki. Amikor pedig Spinoza arról ír (3p₆), hogy „Isten van és cselekszik”, akkor ez az *és* nem mellérendelő szerepben áll, hanem *et explicativum*, olyan *és*, amelyik kifejti és megmagyarázza az előtagot: Isten általa és oly módon létezik, hogy cselekszik.

Ehhez a gondolatkörhöz tartozik a *conatus* (törekvés) spinozai fogalma is.⁵ E kifejezéssel Spinoza az egyes dolgoknak azt a sajátosságát jelzi, amelynek birtokában a dolgok igyekeznek létükben megmaradni. A III. könyv 6. tétele szerint „minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon”, a következő tétel szerint pedig a *conatus* nem más, „mint magának a dolognak valóságos lényege” (3p_{6–7}). E két kulcsfontosságú kijelentés magyarázatra szorul. Először is a dolog „valóságos lényege” Spinoza szerint semmi egyebet nem tartalmaz, mint ami a definíciójából következik, márpedig a definíció „állítja az illető dolog lényegét” (3p₄), nem pedig tagadja. Amikor tehát a *conatus* mint az egyes dolgok lényege jelenik meg, akkor e törekvés mindannak a megvalósítására irányul, ami a definíció által megadott lényegből következik.⁶ Ezért az „arra törekszik, hogy létében meg-

⁴ Az *Etikára* az alábbi kiadás alapján hivatkozom: Benedictus de SPINOZA: *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor, Budapest, Osiris, 1997.

⁵ A fogalom hobbesi és descartes-i gyökereivel, valamint a sztoikus előzményekkel kapcsolatban lásd R. Garau és S. Malinowski-Charles tanulmányát e számban, valamint Edwin CURLEY: *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 113. skk. Lásd még BOROS GÁBOR: „Philosophische Deutungen des conatus in der Frühmoderne”. In E. Agazzi – E. Kocziszký (szerk.): *Der fragile Körper: Zwischen Fragmentierung und Ganzheitsanspruch*, Göttingen, V&R unipress, 2005, 61–81.

⁶ Ezért hangsúlyozza Spinoza, hogy „[m]inden dolog lényegéből szükségképpen következnek bizonyos dolgok (az első rész 36. tétele szerint), s a dolgok csak arra képesek, ami (az első rész 29. tétele szerint) szükségképpen következik meghatározott természetükből” (3p_{7d}). A hivatkozott tételek szerint „semmi sem létezik, aminek a természetéből valamilyen okozat ne következne” (I₃₆), azaz oksági

maradjon” megfogalmazás nem az éppen adott állapot megőrzését, hanem a tárgy lényegének expanzív megvalósítását ígéri: az egyes dolgok igyekeznek korlátozás nélkül érvényt szerezni a saját lényegüknek, kifejtteni a maguk oksági tevékenységét, és épp e dinamizmusuk révén töltik ki a számukra rendelkezésre álló lehetőségek terét. Ezzel a dinamikával azt a végtelen isteni hatóerőt képviselik a maguk korlátozott módján, amelyből „végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie” (1P16). Ezért szerepel az idézett tétel (3P6) bizonyításában ismét a *kifejezés* fogalma: „Az egyes dolgok ugyanis moduszok, amelyek [...] Isten hatóképességét, amelynél fogva Isten van és cselekszik, bizonyos meghatározott módon fejezik ki”. Úgy tűnik, hogy az egyes dolgok annyiban kifejezése a cselekvő isteni lényegnek, amennyiben a saját lényegükből következő okozatok megvalósítására törekednek.⁷

Röviden tehát, ami az egyes dolgokat illeti, *conatus*uk arra irányul, hogy kifejtsék a maguk hatóképességének megfelelő maximális hatást, amelyet csak más egyedi létezők hasonló képessége korlátozhat. A dolgok akkor cselekszenek, ha a számukra elérhető lehetőségek terében érvényesíteni tudják mindazt, ami a természetükből következik. Az ember esetében ez „testünk cselekvőképességét növeli”, ami egyszerűsített „elménk gondolkodóképességét” is gyarapítja (3P11).

Spinozánál a *conatus* – jóllehet e kifejezés a szó szoros értelmében csak az egyes dolgokkal kapcsolatban fordul elő – olyan összefüggésre utal, amely a lét legalapvetőbb metafizikai meghatározottságát világítja meg.⁸ A szóban forgó törekvés

tevékenységével minden Isten hatóképességét fejezi ki meghatározott módon (1P36d), és minden az isteni természettől kapja determináltságát bizonyos fajta cselekvésre (1P29). Mindez a definícióval megadható lényeg expanzív természetére utal, amit az 1P16d is megerősít: „az értelem bármely dolog adott definíciójából több tulajdonságra következett, amelyek valóban szükségszerűen következnek belőle (tudniillik magából a dolog lényegéből) [...]”. Lásd még a következő lábjegyzetet.

⁷ A *conatus*-fogalomnak ez az értelmezése Della Rocca (Michael DELLA ROCCA: „Spinoza’s Metaphysical Psychology”. In Don Garrett (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 192–266) és Bennett (Jonathan BENNETT: *A Study of Spinoza’s Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984) értelmezéseivel szemben Garrett (Don GARRETT: „Spinoza’s Conatus Argument”. In Olli Koistinen – John Biro (szerk.): *Spinoza: Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 127–158) magyarázatát követi. Garrett az *inquantum in se est* („amennyire rajta áll”) egy – nézetem szerint nyelvtanilag erőltetett – olvasata alapján úgy véli – nézetem szerint helyesen –, hogy Spinozánál az egyedi dolgok is alanyai bizonyos inherens tulajdonságoknak, amelyek a természetükből következnek, s ennyiben „az egyedi dolgok a szubsztancia [azaz Isten] véges megközelítései.” [GARRETT (2002): 139.] Eszerint tehát az egyedi dolgok esszenciái Spinozánál éppúgy okozzák a maguk következményeit, mint ahogyan a *causa sui* okozza mindazt, ami a lényegéből következik. „Spinoza számára egy individuális vagy egyedi dolog annyiban létezik, amennyiben egy olyan meghatározott esszencia vagy természet egy instanciája létezik, amely az oksági cselekvés helyszíne lehet. Ahol van ilyen lényeg, ott ebből (mind okságilag, mind logikailag) származnak a tulajdonságok, s így olyan alanyról beszélhetünk, amelyben az affektusok fennállnak.” [GARRETT (2002): 150.] Az egyedi dolgok így „kvázi-szubsztanciák” [GARRETT (2002): 149]. Boros Gábor megfogalmazása szerint az isteni *potentiának* az egyedi, véges moduszokban megvalósuló része a törekvés (BOROS GÁBOR: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest, Atlantisz, 1997, 145).

⁸ Boros Gábor [BOROS (1997): 146] hasonlóan tág összefüggésbe helyezi a *conatus* spinozai fogalmát, s

ugyanis a létezés valamennyi szintjén *ugyanabban az értelemben* (univok módon) érvényesül; Isten mint „önmaga oka” nem egyszerűen okoz, hanem maga a *per se* okozás, amelyet csak cselekvőként gondolhatunk el (1d1), az Istenben létező dolgok pedig – mint láttuk – a tőlük telhető mértékben fejtik ki oksági hatásukat. Az Isten által létrehozott dolgok lényege nem foglalja magában a létezését (1p24), hiszen ezek nem képesek önmaguktól létezni. Ezért „sem létezésüknek, sem tartalmuknak nem lehet lényegük az oka, hanem egyedül Isten” (1p24c), s Isten hozza létre a lényegüket is (1p25). Mindez a *conatus* meghatározásával egybevetve annyit jelent, hogy a véges létezők lényegéhez nem tartozik hozzá a lét, de ha Isten cselekvő lényegét kifejezve mégiscsak léteznek, akkor a létezésre való meghatározatlan idejű törekvés jellemző rájuk, hiszen épp ez által fejezik ki annak az Istennek a dinamikus hatóképességét, amelytől folyamatosan függnek, és amely őket létrehozza. A *conatus*-ban foglalt törekvés így a lét egyetemes meghatározottsága.⁹

2. A leibnizi conatus

Leibniznél a *conatus* a spinozai előzményekhez hasonló formában jelenik meg.¹⁰ Mindenekelőtt nála is szorosan összefügg a *kifejezés* fogalmával, ráadásul ez utóbbi metafizikai értelmét tekintve sok szempontból rokonítható az imént ismertetett gondolatokkal. Ugyanakkor a leibnizi szóhasználat tágabb körben mozog, minimálisan két értelmét különíthetjük el. Az első nem dinamikai: Leibniz általában *kifejezésről* beszél ott, ahol egy rendszer elemei egyértelműen megfeleltethetők egy másik rendszer elemeinek, és azzal együtt változnak. Erre találunk példát a *Mi az idea?* című írásban:

Azt mondjuk, hogy valami akkor fejez ki egy dolgot, ha megvannak benne azok a viszonyok, amelyek megfelelnek a kifejezendő dolog viszonyainak. E kifejezések azonban sokfélék; például a gép modellje magát a gépet fejezi ki, valamely dolog síkban való perspektivikus rajza szilárd testet fejez ki, a beszéd gondolatokat és igazságokat, valamely algebrai egyenlet pedig kört vagy valamilyen más alakzatot.¹¹

.....
tisztázza a szóhasználat sajátosságait. Én az alábbiakban a *conatus* szóval a teljes problémakörre fogok utalni.

⁹ Cassirerrel szemben hasonló eredményre jut Boros Gábor: „A lét spinozai alapjelentését tehát a következőképp foglalhatjuk össze: a létezők meghatározott rendjében mindig is aktualizálódott, kimeríthetetlen, isteni-szubsztanciális hatóképesség, *potentia*.” [BOROS (1997): 105, vö. 94.]

¹⁰ Ami természetesen nem jelenti azt, hogy közös forrásként nem lehetett jelen a *conatus* hobbesi fogalma. Lásd ehhez BOROS Gábor: *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor. 2009, 87. skk.

¹¹ A VI.4:1370. (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften, Darmstadt–Leipzig–Berlin, Akademie Verlag, 1923–. Itt és a továbbiakban: A). A fordításhoz felhasználtam az alábbi magyar kiadást: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Válogatott írások*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás, Budapest, Gondolat, 1986, 203–204.

A *kifejezésnek* ez az első értelme híján van a dinamikus jellegnek, pusztán a relációk függvényyszerű megfelelését követeli bizonyos analógia szerint. E tág megközelítés speciális alesetét képezik azok a megjelenítések, amelyeknél a leképezési viszony nem külsődleges megegyezésen, hanem a megjelenítő és a megjelenített természetén alapul. „Így jelenítik meg az egyes ember cselekedetei a jellemét, és maga a világ is valamiképpen Istent jeleníti meg.”¹² Ez az utolsó eset vezet közelebb a *kifejezés* szó második értelméhez, amely immár összevethető a spinozai gondolatokkal. A monások Leibniz szerint kifejezik az egész világegyetemet, ám mindegyik a maga módján, a maga perspektívájából:

Az az ok azonban, amely lehetővé teszi, hogy valamennyi elme kapcsolatban legyen egymással, vagyis hogy ugyanazt fejezzék ki, és ennél fogva létezzenek, nem lehet más, csak az, ami tökéletesen kifejezi a világegyetemet, nevezetesen Istent.¹³

Leibniz e sorai a kifejezést egyrészt a monásokhoz kapcsolják – ugyanazt a világot fejezi ki valamennyi –, másrészt Istenhez kötik, aki a monadikus kifejezések összhangjának az alapja. Ő maga is tökéletesen kifejezi ugyanis a világegyetemet, és így a véges kifejezések közös forrása. Ha e gondolatot összekapcsoljuk azzal a leibnizi kijelentéssel, amely szerint a monások belső állapotait egyfajta törekvés (*appetitus, conatus*) készíteti a percepciók állapotok közötti előrehaladásra, s az egyes monások e törekvés következtében foglalják el és töltik ki maximálisan a számukra lehetséges állapotok terét, akkor a *kifejezés* szó mögött ugyanaz a dinamika sejlik fel, mint amellyel Spinozánál találkoztunk. Amikor tehát azt olvassuk, hogy Isten „kifejezi a világegyetemet”, ezen nem passzív leképezést, hanem aktív létrehozást kell értenünk.

E belátást megerősítheti az a leibnizi tanítás is, hogy a lehetőségeket nem egyszerűen az ellentmondásmentesség definiálja, hanem egy belső dinamizmus, amely abban nyilvánul meg, hogy ami lehetséges, az minden további nélkül megvalósulásra tör, létezni akar. Ez a „lehetőségek törekvésének” a tana. E nevezetes leibnizi tanítás szerint a monások még meg nem valósult állapotai arra törekszenek, hogy más, velük ellentétes lehetőségeken felülkerekedve aktuális létezéshez jussanak. Az egymást kizáró törekvések (a *conatusok*) e konfliktusát a következőképpen ábrázolja Leibniz:

Mármost tudnunk kell, hogy minden lehetséges dolog létrejönne, ha képes lenne, minthogy azonban az összes lehetséges dolog nem létezhet, azok léteznek, amelyek tökéletesebbek.¹⁴

¹² AVI.4:1371; LEIBNIZ (1986): 204.

¹³ AVI.4:1503; LEIBNIZ (1986): 213. (A fordítást módosítottam.)

¹⁴ AVI.4:626.

Létezik a lehetséges dolgokban, avagy magában a lehetőségességben vagy esszenciában a létezésnek egyfajta követelése, vagy – hogy így mondjam – igény a létezésre; hogy egyszerűen fogalmazzak: az esszencia önmagánál fogva törekszik a létezésre.¹⁵

És ennél fogva amint egy mérlegen a maga serpenyőjében minden súly kitarótan lefelé törekszik nehézségének mértéke szerint, s ha nem akadályozzák meg, alászállást idéz elő, ugyanakkor az győzedelmeskedik, amelyik nehezebb, így minden egyes dolog is létezésre áhítzik tökéletességének mértéke szerint, de csak az tesz erre szert, amelyik tökéletesebb. Ennél fogva minden lehetséges dolog létezik, ha nem akadályozza egy tökéletesebb létezését [...].¹⁶

Leibniz e tanítása a létezésre törekvő lényegekről sok szempontból rokon a *conatus* és a *potentia* spinozai tanításával, de különbözik is tőle. Teljes hasonlóságról akkor beszélhetnénk, ha a „tökéletesség” fogalmát az iménti idézetekben lecserélhetnénk a „hatóképesség” spinozai fogalmára. Erről azonban nincs szó, így a két megközelítés minden rokonságuk dacára különböző. Minthogy Leibniz számára a tökéletesség morális elemeket is tartalmaz, a véges dolgok léte nála annak az isteni akaratnak köszönhető, amelyik a legjobbat választja ki a lehetőségek közül. Kérdés azonban, hogy ha a dinamikus jelleget – amint azt az eddigiekben javasoltuk – a lét alaptermészetéhez társítjuk, és a létezésre törekvő lehetőségek leibnizi tanát szó szerint értjük, vajon nem válik-e feleslegessé az akarat választása? E problémával jelen írásomban nem foglalkozom, mint ahogy annak tisztázására sem teszek kísérletet, hogy milyen viszonyban áll egymással a jó leibnizi és spinozai fogalma. Ehelyett arra a kérdésre fogok koncentrálni, hogy ha a létezést a *conatus*szal azonosítjuk, vajon nem válik-e abszolút lehetetlenné mindaz, ami nem valósulhatott meg. E kérdés voltaképpen arra vonatkozik, hogy a létezésnek az erővel történő azonosítása miként befolyásolja a lét modális tulajdonságainak metafizikáját.

3. Isten és a lehetőségek léte

Leibniz a *Teodícea* második könyvében (183. §) egy hosszabb szakaszt idéz Pierre Bayle *Continuation des pensées diverses* című művéből, amely szerint a dolgok esszenciáiból következő örök igazságok (például az erkölcsi törvények) függetlenek Isten akaratától. Bayle szerint ezek az örök igazságok az isteni természettel együtt adóttak. Amint ugyanis Isten maga nem függ a saját akaratától, úgy lényegi attribútumai – például a tudása – sem akaratlagosak. Mármost az örök igazságok az örök isteni

¹⁵ GP 7:303. (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 kötet. Szerk. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890, repr. Hidesheim, Georg Olms Verlag, 1965. Itt és a továbbiakban: GP.)

¹⁶ AVI.4:557.

tudásból következnek, ami azzal az eredménnyel jár, hogy Isten eldöntheti, akar-e ezeknek megfelelő létezőket – például háromszöget – teremteni, de ha úgy dönt, hogy igen, akkor ezek természete – például a háromszög belső szögeinek összege – nem függ az akaratától. Pierre Bayle e kijelentéseit Leibniz hosszan és egyetértőleg idézi.¹⁷

Az örök igazságok szükségszerű voltát a korban gyakran fejezték ki a következő tényellentétes feltevessel: egy szükségszerű kijelentés még akkor is igaz lenne, ha történetesen nem létezne Isten, akiben a dolgok örök természete (az örök esszenciák) a tudás tárgyait képezik. E gondolat legismertebb megfogalmazását Hugo Grotius *A háború és béke jogairól* című művében olvashatjuk: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha megengednénk (*etiamsi daremus*) – holott ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül nem lehet megengedni –, hogy Isten nem létezik [...]” (I. II. §).¹⁸ Leibniz és Bayle is utal erre a tényellentétes gondolat kísérletre, amely közismert volt a korban, ám eltérően értékeli. Bayle számára fontos kiegészítője ez az örök igazságok doktrínájának, mert világossá teszi, hogy a természetes ész tanítása még az ateisták számára is kötelező, hiszen normatív erejét nemcsak hogy nem Isten önkényes parancsaiból meríti, de még csak nem is Isten létéből, hanem kizárólag a vizsgált összefüggés ellentmondásmentességéből.¹⁹

Leibniz azonban elutasítja a gondolat kísérlet tényellentétes mozzanatát („még ha Isten nem létezne is”). Bayle szavait kommentálva kijelenti: az örök igazságokkal kapcsolatban „nem helyes egészen túllépni Istenen, és nem szükséges egyes scotistákkal együtt azt mondani, hogy az örök igazságok akkor is fennállnának, ha nem létezne értelem – még Isten értelme sem”.²⁰ Leibniz azért utasítja el e feltevést, mert úgy véli, hogy az örök igazságok nem függetlenek Istentől, hanem mint lehetőségek az isteni értelemben vannak megalapozva: realitásuk abban áll, hogy Isten gondolja őket. Az a tény, hogy ellentmondásmentességük révén elgondolhatók (azaz

¹⁷ Mindez nem meglepő, hiszen Bayle szavai összhangban vannak Leibniz saját véleményével, amelyet az 1686-os *Metafizikai értekezés* elején is világosan kifejtett: „a metafizika és a geometria örök igazságai, következésképpen a jóság, az igazság és a tökéletesség szabályai is [...] Isten értelmének következményei, amely éppúgy nem függ az akaratától, mint a lényege” (2. §, Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Szerk. Georges Le Roy, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1993, 38. A továbbiakban: *DM*).

¹⁸ Hugo GROTIUS: *A háború és a béke jogáról*, 2 kötet. Ford. Muraközi Gyula et al., Budapest, Pallas Stúdió-Attraktor, 1999, I:II. A fordítást módosítottam, a magyar változat ugyanis *feltevésről* beszél, ami az adott mondatban némi ellentmondáshoz vezet, hiszen Grotius épp e feltevést fogalmazza meg, amivel – ezek szerint – épp a legnagyobb bűn elkövetésére készülne. Az eredeti azonban nem sugall ilyesmit. (Vö. Hugo GROTIUS: *De jure belli et pacis libri tres*, 3 kötet. Szerk. William Whewell, Cambridge, John W. Parker, 1853, I:xlvi.) Ennek dacára a továbbiakban én is feltevésként hivatkozom e gondolat kísérletre.

¹⁹ Bayle itt nemcsak a grotiusi feltevésre, hanem François Tourretin egy írására is hivatkozik, amely szerint a természetes erkölcsi törvények akkor is köteleznének, ha Isten nem adta volna parancsba őket. Vö. *Continuation des pensées diverses*. 152. §. jz. (Pierre BAYLE: *Continuation des pensées diverses*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1722, 2:767., OD 3/1. 424b, „b” jz.)

²⁰ II.184; GP 6:226.

logikailag lehetségesek), csak Isten létén keresztül kölcsönöz nekik *metafizikailag* lehetséges jelleget. Ennek megfelelően a lehetőségeket Leibniz nem pusztán logikailag (az ellentmondásmentesség segítségével) definiálja, hanem úgy véli, hogy tényleges egzisztencia áll mögöttük: csak valamilyen valós létezés teheti őket valóban lehetségesekké. „Isten nélkül – teszi hozzá – nemcsak hogy semmi nem létezne, de lehetséges se lenne semmi.”²¹

Az, hogy Leibniz a lehetőségeket az isteni lényeghez kapcsolja, összhangban van platonizmusával. Egy Pierre-Daniel Huet-nek címzett levelében így vall erről: „Platón metafizikai és erkölcsi tanítása, amelyet kevesen merítenek a forrásából, tiszteletre méltó (*sancta*) és helyes, amit pedig az ideákról és az örök igazságokról mond, csodálatos.”²² Úgy tűnik tehát: Leibniz szerint a lehetőségek nem egyebek, mint ideák Istenben, amelyek a teremtéskor Isten hatóképességénél fogva megvalósulnak, és a teremtett világ dolgaiban testet öltenek. Nem egyéb ez, mint a *Timaios* 29a hagyományos olvasata, amely az ideák világát az Isten elméjébe helyezi.

Fontos körülmény azonban, hogy Leibniz, miközben a lehetséges dolgok ideáit Istenhez kapcsolja, egy lényeges kérdésben mégiscsak egyetért Bayle-lel: az a kapcsolat, amely az örök igazságokat az isteni értelemhez köti, nem szükséges feltétele a megértésüknek.

Ez azonban nem akadályozza annak, hogy azok, akik nem látják a dolgok összességét egymással és Istennel összekötő kapcsolatot, megérthessenek bizonyos tudományokat anélkül, hogy megismernék ezek legelső forrását, ami Istenben van.²³

Ez az engedmény azt sugallja, hogy az intelligibilitásnak Leibniz szerint is létezik olyan formája, amely egy ateista számára is elérhető. Ez ugyan nem jelentheti a dolgok teljes megismerését, de mégis elegendő egy-egy igazság megértéséhez, hiszen bizonyos igazságok kizárólag a tárgy belső összefüggéseiből fakadnak, és akkor is felismerhetők, ha eltekintünk isteni forrásuktól. Ebben az esetben a megismerés alapja egy pusztán formális lehetőség, amely kizárólag a vizsgált tárgyak tartalmában adott.

E pusztán formális lehetőség két ponton is fontos szerepet játszik a leibnizi filozófiában. Egyrészt viszontlátjuk a világ leírásának geometriai-mechanikai programjában, amely Leibniznél bizonyos fokú önállóságot élvez a metafizikai kérdésekkel szemben – olyan autonóm szféraként körvonalazódik, amely Isten ismerete nélkül is művelhető:

De miként a géométernek nem kell elméjét terhelnie a kontinuum összetételének híres labirintusával [...], ugyanúgy a fizikus is számot adhat tapasztalatairól úgy, hogy részben már korábbi, egyszerűbb megfigyelésekre támaszkodik,

²¹ GP 6:226–227.

²² GP 3:17.

²³ GP 6:227.

részben pedig geometriai és mechanikai bizonyításokra, anélkül hogy szüksége volna egy másik szférához tartozó, általános megfontolásokra; ha pedig Isten közreműködésére vagy valamilyen lélekre, őselvre vagy más effélére hivatkozik, akkor [...] badarságokat beszél [...].²⁴

Az örök igazságok Isten nélküli megismerése tehát egyenlő a természet pusztán geometriai rekonstrukciójával, s ez elegendő egyfajta geometriai fizika kidolgozásához. Ám Leibniz meg van győződve arról, hogy az így kapott fizikai leírás szükségképpen hiányos. Ami hiányzik belőle, az éppen a létező dolgok alapja, az *ultima ratio rerum*, vagyis Isten, aki az események dinamikai komponensét biztosítja, s ezzel magyarázatot ad arra, hogy miért léteznek egyáltalán.²⁵

A másik összefüggés, ahol a formális esszenciák Istentől elvonatkoztatva bukhatnak fel, a szigorú determinizmus elutasításával kapcsolatos. Leibniz bizonyos szövegekben arra hivatkozva veti el az események abszolút szükségszerűségének (általa Spinozával társított) gondolatát, hogy a meg nem valósult állapotok is lehetségesek önmagukban.²⁶ Egyedül az isteni jóssággal való konjunkciójuk révén áll elő az a helyzet, hogy amennyiben nem a dolgok legtökéletesebb – leggazdagabb – sorozatának a részét képezik, nem valósulhatnak meg. Ha az „önmagában” kifejezés nem implikálna valamilyen elvi függetlenséget annak az Istennek a létezésétől, akinek az akarata a legjobbra irányul, e javaslatnak nem sok értelme lenne, hiszen az esszenciákat csak Isten lényegével együtt, azaz csakis e konjunkcióban tudnánk elgondolni. Ebben az esetben azt kellene mondanunk, hogy ha egy lehetséges létező része a dolgok legjobb sorozatának, akkor Isten választása szükségképpen rá fog esni, azaz egy olyan világban, amelyet a tökéletes Isten teremt, elő fog fordulni a dolog. Ez a kellemetlen következmény elkerülhető az esszenciák önmagában vett konzisztenciájának a tanításával.

E tézisek árnyalják Leibniz platonista elkötelezettségét, pontosabban a platonizmus egy olyan korai formája felé mutatnak, amelyben az „ideák régiója” nem az isteni elme része. Ugyanakkor láttuk, hogy Leibniz elutasítja az esszenciák függetlenségének a gondolatát is. Kettős tendencia érvényesül tehát gondolkodásában: az örök igazságokat egyrészt elválaszthatatlanul Istenhez kapcsolja, másrészt bizonyos összefüggésekben Istentől független érvényességet tulajdonít nekik. A továbbiakban röviden vázolom az örök igazságok és a lehetőségek metafizikájával kapcsolatos korabeli vitákat. Ezek ugyanis nemcsak az inkonzisztensnek tűnő leibnizi álláspontot világítják meg, de a Spinoza–Leibniz kapcsolat tisztázásához is hozzájárulhatnak.

²⁴ DM 10.§, LEIBNIZ (1993): 45 [m. kiad. LEIBNIZ (1986): 18].

²⁵ GP 7:302.

²⁶ Adams (Robert M. ADAMS: *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994) szerint a szóban forgó szövegek a kontingenciával kapcsolatos leibnizi tanítás egy meghatározott korszakához köthetők.

4. A skolasztikus örökség

Duns Scotus olyan eredeti álláspontot képviselt a teremtmények lehetőségével kapcsolatban, amely a 17. századra mélyreható változások forrása lett a metafizikában. Genti Henriket követve különbséget tett Isten önmagára és teremtményekre irányuló tudása között, az előbbit elsődleges, az utóbbit másodlagos tudásnak nevezte. Noha e kettő öröktől fogva együtt létezik Istenben, Scotus szerint az isteni tudás e különböző mozzanatai logikai sorrendbe állíthatók. Az alábbi idézetben nem is kettő, de egyenesen négy különböző mozzanatról – eredetileg „pillanatról” (*instans*) – beszél, amelyek az isteni megismerést tagolják, ám amelyek, miután Isten nem időben létezik, egyszerre, egyetlen aktusban érvényesülnek. Az első mozzanat (pillanat) Isten saját lényegének megismerésére, a második és a harmadik egy lehetséges teremtménynek – az alábbi idézetben egy darab kőnek – az elgondolására, míg a negyedik pillanat annak a megismerő aktusnak az ismeretére vonatkozik, amely Istenben e kőre irányul:

Isten az első pillanatban saját lényegét érti meg mint tisztán abszolút valóságot. Egy második pillanatban intelligibilis létezését ad a kőnek, és elgondolja a követ úgy, hogy ekkor az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel, hanem az isteni elgondolás maga a végpontja annak a viszonynak, amely a követ mint elgondolt dolgot hozzá fűzi. Egy harmadik pillanatban az isteni értelem képes lehet a megismerését összekötni bármilyen elgondolható tárggyal, amellyel mi is össze tudjuk kötni, és ekkor – összekötvén magát az elgondolt kővel – létrehozhat magában egy gondolati viszonyt. A negyedik pillanatban mintegy visszahajolhat (*reflectere*) erre a harmadik pillanatban létrehozott viszonyra, és ekkor e gondolati viszony megismert lesz.²⁷

E rendkívül tömör szöveg megértéséhez annak felismerése jelenti a kulcsot, hogy amikor Scotus az isteni tudást tárgyalja, akkor – anakronisztikus kifejezéssel élve – transzcendentális elemzést hajt végre, hiszen a tudás egyes mozzanatait (az egyes pillanatok) egymás feltételeiként veszi számba. Ahhoz, hogy egy tárgyra gondolhassak, e tárgynak minimális feltételként lehetségesnek, azaz elgondolhatónak kell lennie. Nem tudok ugyanis akármire gondolni, de képes vagyok például egy kőre gondolni, mert a kő nem foglal magában ellentmondást, azaz megismerhető, illetve lehetséges. E lehetőségnek köszönhetően tudom elgondolni, ám miközben ezt teszem, nemcsak magának a tárgynak vagyok a tudatában, hanem a saját megismerő tevékenységemnek is (annak, hogy elgondolom a követ). E mozzanatok feltételek rendezett sorát alkotják. Ahhoz, hogy tudatában legyenek egy kőnek, szükséges,

²⁷ *Ordinatio* I. 35. q. unica, 32, Vat. 258. (Johannes DUNS SCOTUS: *Opera omnia*, 20 kötet. Szerk. C. Balić et al., Vatican City, Vatican Press, 1950–2013.)

hogy i) a kő logikai értelemben lehetséges legyen, ii) a kőre részemről egy gondolati aktus irányuljon, és iii) ez a gondolati aktus maga is megismerhető legyen.

Témánk szempontjából az i) feltételnek van kitüntetett jelentősége. Mit jelent az isteni elgondolás számára, hogy a kőnek lehetségesnek kell lennie ahhoz, hogy Isten által megismerhető legyen? Scotus e kérdésre a második pillanatra utalva válaszol: Isten a második pillanatban elgondolja a követ, és ezzel „intelligibilis létezését ad a kőnek”. Vagyis a kő elgondolható volta – ami nem más, mint a kő lehetősége – nem független Istentől, hiszen azáltal, hogy elgondolja, ő ad neki – egyelőre pusztán intelligibilis – létet. Itt érkezünk el a gondolatmenet döntő mozzanatához, ahhoz a belátáshoz, hogy az így kapott intelligibilis lét korábbi a transzcendentális feltételek sorában, mint a rá irányuló megismerő aktus Istenben. Ezt fejezi ki az a körmönfont megfogalmazás, hogy „az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel” – vagyis a kő mint *elgondolt* kő egy egyirányú reláció tagja: létezéséhez hozzátartozik, hogy elgondolt, míg Isten szempontjából e reláció egyelőre (egészen a következő, harmadik pillanatig) nem áll fenn. (Ma úgy mondanánk, hogy a szóban forgó ismerettárgy létrejötté Cambridge-változás.) Ez minden bizonnyal annyit jelent, hogy a tárgy bizonyos függetlenséggel rendelkezik a megismerőhöz képest: nem azért elgondolható, mert valaki megismeri (azaz nem a megismerő aktus teszi intelligibilissé), hanem fordítva, Isten azért képes gondolni rá, mert maga a tárgy elgondolható. Scotus később ki is jelenti: „a gondolati viszony nem szükséges a kő tárgyként történő elgondolásához mintegy megelőzve a követ, hanem e viszony mint létrehozott későbbi (a harmadik pillanatban), és mint megismert még későbbi, hiszen a negyedik pillanatban [jelenik meg]” (uo).

Scotus elmélete finom egyensúlyt keres két állítás között: (1) minden lét (akár lehetséges, akár valós) Istentől ered, és (2) minden lét (akár lehetséges, akár valós) azért lehetséges, mert az összetevői nem tartalmazznak ellentmondást. E két állításban a metafizika két nagy múltú hagyománya bukkan fel újra. Az első a metafizika teológiaiaként felfogott koncepciójával rokon, amely szerint a metafizika tárgya a leg-tökéletesebb létező, maga a lét teljessége és forrása: Isten. A második a „létező mint létező” tudományaként értett metafizikát idézi, vagyis a legáltalánosabb fogalmakat vizsgáló diszciplínát. Amikor Scotus a létezők lehetőségét nem az első, hanem a második „pillanathoz” rendeli, amellet teszi le voksát, hogy nem létezik olyan *lehetőség*, amelyik független lenne Istentől (aki az első pillanatban már megismeri önmagát). Amikor azonban e mozzanatot a harmadik pillanat elé sorolja, ezzel arra mutat rá, hogy a tárgy a maga intelligibilitását nem annak a ténynek köszönheti, hogy egy végtelen létező elgondolja. Fabrizio Mondadori kiválóan világítja meg a helyzetet, amikor a lehetőségek (lehetséges létezők) három, *modális, ontológiai és formális* státuszát különbözteti meg Scotusnál:²⁸

²⁸ Fabrizio MONDADORI: „Quid Sit Essentia Creaturae, Priusquam a Deo Producat: Leibniz's View”. In Antonio Lamarra – Roberto Palaia (szerk.): *Unità e Molteplicità nel Pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Florence, L. S. Olschki, 2000.

- modális státusz: modális értelemben állítjuk p lehetőségét, ha a „ p lehetséges” kijelentést tesszük;
- ontológiai státusz: p akkor lehetséges ontológiailag, ha valamilyen minimális létezéssel rendelkezik (ez az ún. *esse diminutum* Scotusnál) mint valamely elmében létező intelligibilis tárgy;
- formális státusz: p akkor lehetséges formális értelemben, ha elemei nem tartalmaznak ellentmondást.

E felosztás után Mondadori arra hívja fel a figyelmet, hogy (2) és (3) természeténél fogva egyaránt korábbi, mint (1), hiszen modális kijelentés p lehetőségéről csak akkor lehetséges, ha p formálisan és ontológiailag lehetséges. Mármost a scotusi érvelés azt akarja megmutatni, hogy e két prioritás nem egyforma. Amíg (3) prioritása (1)-gyel szemben természetes és magyarázó erejű prioritás, addig (2) prioritása természetes ugyan, de nem magyarázó jellegű. Azt ugyanis, hogy p miért lehetséges, (3)-ból értjük meg, nem pedig abból a pusztán tényből, hogy Isten gondolja.²⁹

E megfontolás az ún. külső és belső lehetőség megkülönböztetéseként él tovább a 17. században. Egy összefüggés belsőleg (intrinzikusan) lehetséges, ha logikai elemei nem tartalmaznak ellentmondást, és külsőleg (extrinzikusan) lehetséges, ha létezik olyan képesség, amelyikben fennáll, vagy amelyik meg tudja valósítani.³⁰

A formális és ontológiai státusz e kettőssége teszi lehetővé azokat a korábban említett tényellentétes gondolat kísérleteket, amelyek igen népszerűek voltak a késői skolasztikában,³¹ és amelyek a grotiusi *etiamsi daretur* („még ha megengednénk is”) formulán keresztül a modern természetjogi gondolkodásba is utat találtak.³² Éppen azért lehetséges egy tényellentétes feltevés erejéig zárójelzni Isten létét, mert a formális prioritás magyarázza p lehetőségét, nem pedig az ontológiai.³³ Sco-

²⁹ Lásd még Fabrizio MONDADORI: „Leibniz on Compossibility – Some Scholastic Sources”. In Russell L. Friedman – Lauge O. Nielsen (szerk.): *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht, Springer, 2003, 309–338, 332–333, amely a scotusi álláspontot a *compossibilitas* leibnizi fogalmával összefüggésben tárgyalva arra mutat rá, hogy az a és b nem ellentmondásos jellege megelőzi azt a tényt, hogy a és b együtt lehetséges, vagy exemplifikálható i individuum által.

³⁰ E különbség jelenik meg abban a distinkcióban is, hogy valami „önmagától” lehetséges-e (*a se, aseitas*), vagy „önmagánál fogva” lehetséges (*ex se*). Önmagától a scotista tanítás szerint kizárólag Isten lehetséges, ám a szükségszerű igazságok önmaguknál fogva, saját ellentmondásmentességük révén azok. Így azután lehetséges, hogy „valami formális értelemben önmagánál fogva szükségszerű (*necessarium ex se formaliter*), és mégis valami mástól (*ab alio*) kapja a létezését” (Girolamo da MONTEFORTINO: *Duns Scoti (...) Summa Theologica ex universis eius operis concinnata*, 5 kötet, Roma, Raphael Paveroni (repr. Roma, 1900–1903), 1728–1739, 2:3a).

³¹ Vö. pl. „Végül, még ha (*etiamsi*) azt képzelnénk is, hogy egyetlen intellektus sem létezik ténylegesen, a dolog önmagánál fogva intelligibilis lesz és igaz.” Francisco SUÁREZ: „Disputationes metaphysicae.” In Charles Berton (szerk.): *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera Omnia*, Paris, Louis Vivès, 1859. 8.7.16§, 25:301a.

³² Vö. James St. LEGER: *The 'etiamsi daremus' of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Róma, Universitas Georgiana, 1962, 2. fejezet.

³³ Scotus szerint „az a kő, amelyet az isteni értelem az intelligibilitás állapotába iktatott, [...] önmagától fogva [*ex se*] lehetséges formális értelemben, és az isteni értelem révén mintegy participatív értelemben” (I. Ord d. 43. q. un. 7. §, Vat. 6:354).

tus elmélete mindezek fényében úgy összegezhető, hogy Isten nélkül semmi sem lehetséges ugyan, ám az isteni létezés nem magyarázza, hanem pusztán érvényesülni engedi a dolgok belső összefüggésrendszerét, hogy azután *mint ilyet* tehesse a megismerés tárgyává, és – ha akaratával úgy dönt – ruházhassa fel valódi létezéssel a teremtés során.

Az a kényes kérdés, hogy a lehetőségek e formális autonómiája pontosan hogyan viszonyul ahhoz a függőséghez, amely egy végtelenül tökéletes szubsztanciához köti, kiterjedt viták tárgya volt a kései skolasztikában. Négy fontosabb pozíciót különböztethetünk meg. A 17. században a scotista táboron belül két ferences, az ír John Punch (1603–1661) és az itáliai Bartolomeo Mastri (1602–1673) nézetei jellemték ki a lehetséges értelmezések szélső pontjait.³⁴ Punch szerint a lehetőségek, amelyeket kizárólag ellentmondásmentes belső felépítésük (*non repugnantia extremorum*) definiál, önmaguktól (*a se*) lehetségesek, ellentmondásmentességük tehát egy örök és önálló, de köztes szférát képez a megvalósulhatatlan fikciók (mint a négyszögletű kör) és a valóságos létezők között.³⁵ Mastri tagadta e formális szféra önálló létezését. Ő úgy vélte, hogy a lehetőségek logikai értelemben önmaguknál fogva (*ex se*) lehetségesek ugyan, de mégsem jellemzi őket önmaguktól való (*a se*) lét, ami kizárólag Isten sajátja. E finom megkülönböztetés arra utal, hogy a lehetőségek belső, logikai szerkezete (az ellentmondásmentesség) önmagában nem rendelkezik semmiféle metafizikai jelentéssel, azaz nem hoz létre ontológiai értelemben vett lehetőséget.³⁶ A lehetőségnek ez utóbbi fajtájával csak az a fogalomhoz képest *külső* tény ruházhat fel egy ellentmondásmentes összefüggést, hogy az isteni elme elgondolja. Nézeteltérésük dacára mindkét szerző egyetértett abban, hogy az örök esszenciák legtisztább formális feltételei nem konnotálják az elgondolás aktusát, azaz annak az isteni esszenciának a létezését, amely Scotus szerint az első pillanatban képezte Isten önmegismerésének a tárgyát. E két Scotus-értelmezéssel szemben a korabeli tomisták – ez tekinthető a harmadik álláspontnak – úgy vélték, a lehetőségek nem mások, mint maga az isteni lényeg, amennyiben a teremtmények részesedhetnek benne, vagyis a teremtmények

³⁴ John Ponce vagy Johannes Poncius 1603–1661; Bartholomew vagy Bartholomaeus Mastrius de Meldola 1602–1673. A vitához lásd Jeffrey COOMBS: „The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism”. *Philosophical Quarterly*, XLIV, 1993/173. 447–59.

³⁵ Vö. Ioannes PONCIUS (John PUNCH): *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*: Lyon, Arnaud – P. Borde, 1672. *Metaph.* disp. 2. q. 5. concl. 4. n. 52. §. (1672. 903b) Ez a gondolat még mindig nem áll távol a platonizmustól. Jacob Thomasius szerint (akire e vitával kapcsolatban mind Bayle, mind pedig Leibniz hivatkozik), a lehetőségek mint a megteremtendő dolgok mintái Platónnál kívül esnek az Istenen, s ő e hagyomány követőjének tekinti Scotust és tanítványait.

³⁶ Scotus kifejezésével élve a lehetőségekhez tartozó *esse diminutum* („csökkentett létmód”) Mastri szerint tehát nem egy köztes létmód a lehetetlen fikciók és a valóságos létezők között. Vö. Bartolomeo MASTRI DE MELDOLA: *Disputationes ad mentem Scoti in libros Metaphysicorum pars posterior*, Velence, Nicolaus Pezzana, 1728. 5. vol. 25. (disp. 8. q. 1. a. 2. n. 1.) Scotus mai értelmezései Mastri álláspontjához állnak közel. Vö. SIMON József: *Létre nyílt lehetőség: Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*, Budapest, L’Harmattan, 2012, 175. skk.

lehetősége minden esetben konnotálja e változhatatlan isteni lényeket mint a részesezés alapját. Végül egy negyedik álláspontként említhető az az elképzelés, amely a lehetőségeket az isteni hatóképességre vonatkoztatja: lehetséges az, amit Isten képes megteremteni.³⁷

5. Leibniz álláspontja

A lehetőségekkel kapcsolatos vitákban Leibniz bizonyosan elutasítja az első és a negyedik álláspontot, egyértelműen egy olyan teológiai létfogalom mellett teszi le ugyanis a voksát, amely a lehetőségeket Istenhez köti, miközben függetlennek tekinti őket az isteni akarattól. Ez érthető is, hiszen az elégséges alap elve nem engedne meg számára olyan megközelítést, amelyben a szükségszerű igazságok előfordulása nyers tény lenne, vagy minden ésszerű alap nélkül pusztán isteni önkényre menne vissza. Ugyanakkor láttuk, hogy a lehetőségek ellentmondásmentessége mint önálló elv számos esetben mégiscsak felszínre kerül a leibnizi filozófiában, ami arra utal, hogy Leibniz a tomista megközelítéssel sem lenne maradéktalanul elégedett. Nézetem szerint a lehetőségek ontológiai státuszának kérdésében a scotista hagyományhoz, azon belül is Bartolomeo Mastri olvasatához áll a legközelebb.³⁸ A *Monadológia* 43. paragrafusában a következőképpen fogalmaz:

[N]emcsak az egzisztenciák forrása van Istenben, hanem a lényeké is, *amennyiben azok reálisak*, vagyis Istenben van a forrása annak, *ami reális* a lehetőségben. Isten értelme ugyanis az örök igazságok birodalma, vagyis azoké az ideáké, amelyekről amazok függnek, és nélküle *nem volna semmi realitás* a lehetőségben, így nemcsak létező nem volna, hanem lehetséges létező sem. (GP 6:614; mk. 315, *saját kiemeléseim*.)³⁹

E szakasz finoman kiegyensúlyozott állásfoglalásnak tekinthető. Leibniz egyrészt leteszi a voksát amellett, hogy a lehetőségek alapja Isten, másrészt Isten és a lények viszonyáról szólva a kiemelt pontokon nem egyszerűen lehetőségéről beszél, hanem arról, *ami reális a lehetőségben (ce qu'il y a de réel dans la possibilité)*. Isten nem egyszerűen forrása az esszenciáknak, hanem az esszenciák annyiban erednek belőle, amennyiben reálisak (*en tant que réelles*). E gondos megfogalmazások arra utalhatnak, hogy Leibniz maga is különbséget tett a lények formai és ontológiai vonatkozásai között. Formailag az adott esszencia ellentmondásmentessége döntő, mert ez ad belső (intrinzikus) magyarázatot a lehetőségre (*possibile*). Ám e pusztán logikai

³⁷ Ezzel az állásponttal rokon az örök igazságok teremtésének descartes-i tana, amelyet Leibniz elutasít.

³⁸ Hasonló következtetésre jut Fabrizio MONDADORI: „»Quid Sit Essentia Creaturae, Priusquam a Deo Producatur«: Leibniz's View”. In Antonio Lamarra – Roberto Palaia (szerk.): *Unità e Molteplicità nel Pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Florence, L. S. Olschki, 2000, 208.

³⁹ Vö. *De originatione rerum radicali* (GP 7:305); *Theodicée* 20. § (GP 6:114–15).

jelentéstől csak akkor juthatunk el a lehetségesség metafizikai fogalmához (*possibilitas*), ha az ellentmondásmentes viszonyok egy ténylegesen létező entitásban, annak gondolataiként vannak adva.

Összekapcsolva ezt a *conatus* fogalmával arra az eredményre juthatunk, hogy ami a lényeknek törekvést kölcsönöz, az nem egyszerűen a formai (leíró jellegű) természetük, hanem az az isteni lét, amely – mint láttuk – természeténél fogva átmenet a lehetőségből a realitásba. Ami a lehetőségek kombinatorikai felfogásában pusztán konceptuális viszonyokként adott, azt az isteni esszenciában való részesezés a dolgok expanzív fejlődésének elvévé teszi. Függetlenül attól a kérdéstől, hogy ez az „átmenet” automatikus-e vagy egy teremtő aktus által közvetített, a lehetőségek Leibniz szerint logikai alapokon állnak, de formális természetük soha nem létezik az *ens perfectissimum*tól s a létezés benne aktívan cselekvő dinamizmusától függetlenül. Ami létezik, az – akármi teszi is lehetővé a létét – törekvés: a lehetőségből a valóság felé tartó igyekezet.

E végeredmény azt mutatja, hogy a *conatus* Leibniznél éppúgy a létezés alapmeghatározottsága, mint Spinozánál. Nem arról van szó, hogy az esszenciák egy olyan önálló és közömbös létszintet képeznének, amelyet Isten elméje gondolatokként, a teremtett világ pedig reális dolgokként realizálhat – ebben az esetben ugyanis valamilyen elégséges oka kellene legyen annak, hogy egyik vagy másik létezőben előfordulnak (ami Isten esetében aligha megadható). Hanem arról van szó, hogy ezeken a létezőkön kívül semmilyen metafizikai realitással nem bírnak ugyan – azaz kezdettől fogva a szükségszerű isteni természetben vannak megalapozva –, ám pusztán formailag autonómak.

6. Spinoza álláspontja

A külső és belső lehetőség között tett megkülönböztetés Spinoza tanításának is világosabb kontúrokat kölcsönöz. Spinoza az *Etika* lapjain leszögezi, hogy „Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl” semmi (2p10s), vagyis Leibnizhez hasonlóan elutasítja a lehetőségek Istentől való függetlenségének a gondolatát: Isten nemcsak a dolgok létének, de lényegének is oka (1p25c). Másrészt azonban azt is világossá teszi, hogy a véges dolgok lényegéhez Isten nem tartozik hozzá, hiszen egy dolog esszenciájához csak az tartozik hozzá, „ami ha adva van, szükségszerűen tételeződik a dolog, és amit ha elveszünk, megszűnik a dolog” (2d2). Ez a meghatározás lehetővé teszi, hogy a dolgok esszenciáit attól a szubsztanciától elválasztva vegyük szemügyre, amelyben fennállhatnak. Az esszenciák tehát egyszerre függnék és függetlenek Istentől. Úgy tűnik, e kettősség Spinoza esetében is a metafizikai és formális lehetőség scotista megkülönböztetésével rokon. A formális szempont lehetővé teszi olyan esszenciák logikailag konzisztens elgondolását, amelyek belsőleg ellentmondásmentesek ugyan, de mégsem valósulhatnak meg, míg a metafizikai szempont világossá teszi, hogy ezeknek a természetükhöz képest külső okok mi-

att nincsen realitása (amiatt tudniillik, hogy egy olyan Istenben fordulnának elő, amelyben más lehetőségek is előfordulnak).

Érdemes hangsúlyozni, hogy a dolgok esszenciája Spinozánál formálisan – azaz önmagában tekintve – sem pusztán statikus lehetőség, amely kívülről, más véges moduszoktól kap, vagy nem kap létet. Spinozánál a definíció – mint láttuk – egy dolog lényegét állítja, s egy dolog igaz definíciója „csakis a definiált dolog természetét foglalja magában és fejezi ki” (Ip8s2). Ezt azonban nem tetszőlegesen teszi, hanem a helyes definíció (amint azt a *Tanulmány az értelem megjavításáról* 92–97. §§ világossá teszi) mintegy „előállítja” a dolgot: azt a genetikus folyamatot mutatja be, amelynek eredményeként elménkben meg tudjuk konstruálni egy tárgy természetét, s így képesek vagyunk belátni a lehetőségét.⁴⁰ E konstruktív vagy genetikus definícióban az előállítás dinamikus mozzanata dominál, ám Spinoza azt is megmutatja, hogy az így kapott természet – Isten esetét leszámítva – soha nem foglalja magában a létezése okát: „mindannak, amiből több egyed létezik, szükségképpen külső oka van a létezésre” (Ip8s2). A véges dolgok önmagában vett természete tehát szigorúan az előáll(it)ásuk lehetőségét és nem a tényleges létezésüket implikálja:

Ám hogy miért létezik egy kör vagy egy háromszög, vagy miért nem létezik, ennek alapja nem e dolgok természetéből következik, hanem az egész testi természet rendjéből. Mert ebből kell következnie annak, hogy vagy szükségszerű, vagy lehetetlen, hogy a háromszög létezzék. [...] Mindebből következik, hogy az a dolog létezik szükségképpen, amelynél semminemű alap vagy ok nincsen, amely megakadályozná létét. (Ip11d2)

A definíció által meghatározott véges esszenciák léte tehát más véges dolgoktól – a testi természet rendjétől – függ. De vajon milyen módon? Az egyik lehetséges magyarázat szerint úgy, hogy a véges létezők az őket létrehozó véges létezőktől kapják a létüket. Ebben az esetben a létezés alapját az a tény képezi, hogy a véges moduszok sora oksági viszonyokba rendeződik. „Azután ezt az okot [...] újra más olyan oknak kellett determinálnia, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt, ez utóbbit (*ugyanazon az alapon*) ismét másnak, s mindig így tovább (*ugyanazon az alapon*) a végtelenig” (Ip28d). Ez az olvasat természetesen összhangban áll azzal, hogy Isten a véges létezők oka, hiszen ebben az esetben a véges dolgok léte olyan más, megelőző dolgok szükségszerű okozata, melyek mindegyike Isten hatóképességét fejezi ki. Egy másik lehetséges olvasat szerint a véges dolgok léte abból fakad, hogy az adott dologban (nevezzük *R*-nek) a megvalósulás során Isten cselekvő lényege nyer kifejezést, míg a többi véges esszencia csak annyiban felelős azért, hogy *R* létezni tud, amennyiben gyengébbnek bizonyul, s ezáltal teret ad annak, hogy *R*-ben és *R* által az isteni hatóképesség érvényesüljön, azaz hogy *R* a maga genetikus definíciónak megfelelően kibontakoztassa a saját lényegét. E második olvasat a léte-

⁴⁰ Vö. CURLEY (1988): III, 166. 31. lj.

zésre törekvő esszenciák leibnizi tanításával párhuzamos, s innen nézve új értelmet nyer az iménti idézet utolsó mondata, amely így azonos (univok) értelemben érvényesül Isten és a véges létezők esetében: „az a dolog létezik szükségképpen, amelynél semminemű alap vagy ok nincsen, amely megakadályozná létét.”⁴¹ Ami a nem létező dolgokat illeti, ezeknek a természete nem azért nem tartalmaz létezést, mert közömbös a létezéssel szemben és történetesen semmi sem adott neki létet, hanem azért, mert a hozzá kapcsolódó hatóképességet – azt a dinamikus isteni létet, amely e dolgokban kifejeződhetne – más okok akadályozzák kívülről.

E két olvasat nem ellentétes egymással. Bár az elsőben a véges moduszoknak aktív szerepe van egy másik véges modusz létrehozásában, míg a második olvasat inkább negatív szerepet tulajdonít nekik, e negativitás csupán látszólagos, hiszen a véges ok voltaképpen azáltal valósítja meg a saját lehetőségeit, amikor okoz, hogy Isten létét önmagához hasonló formában engedi érvényre jutni, más lehetőségek rovására.

Ami a meg nem valósult lehetőségek kérdését illeti, Leibniz és Spinoza tanítása nem áll messze egymástól. A dolgok formális lényege Spinozánál is megenged alternatívákat, ám ha ezek – más alternatívákkal ütközve – végül realizálatlanok maradnak, akkor a szó semmilyen metafizikai értelmében nem lehetségesek. Másrészt viszont, ha realizálódnak, saját belső (intrinzikus) lehetőségükön keresztül az isteni lényeg mindig cselekvő hatóképessége bontakozik ki.

Konklúzió

A *conatus* kérdése nem egy részprobléma a kora újkori filozófiában, mert nem a létező dolgok egy tulajdonságának a megvilágítására hivatott, hanem magának a létezésnek az alaptermészetét érinti. Mind Spinoza, mind pedig Leibniz magának a létezésnek a dinamikai természetű újradefiniálását hajtja végre. Eszerint minden, ami van, önnön lehetőségeinek megvalósításaként létezik, és más, alternatív lehetőségek rovására érvényesíti önmagát. Ha e tételt elfogadjuk, akkor láthatóvá válik, hogy e rendszerben egyaránt szerepe van a kontingenciának és a szükségszerűségnek. Az *erő* vagy végtelen és ellenállás nélküli (és ekkor szükségszerű), vagy pedig véges, ám ekkor korlátok és összeütközés nélkül – vagyis olyan lehetőségek nélkül, amelyek ellenállást képeznek vele szemben – értelmezhetetlen. Spinozánál a *conatus*t épp az különbözteti meg az isteni *potentiától*, hogy az előbbi mindig ellenállással szemben valósítja meg önmagát. A természet működése nem más, mint az egymásnak ellenálló *conatus*sokból kibomló erő-eredő.⁴² Mind Spinoza, mind pedig Leibniz beszél realizálatlan lehetőségekről. Mindketten egyetértenek abban, hogy ezeknek van

⁴¹ Azt az észrevételt, hogy az idézett mondat mind Istenre, mind a véges moduszokra nézve érvényes, megerősíti az a tény is, hogy a megelőző rész a véges esszenciák külső (extrinzikus) okát, míg az ezt követő, további sorok Isten létének belső (intrinzikus) alapját jelölik meg a létezés forrásaként.

⁴² E megfogalmazásért Boros Gábornak tartozom köszönettel.

ugyan önmagukban konzisztens esszenciájuk, ám semmiféle metafizikai realitással nem rendelkeznek. Ami történik, az egyszerre szükségszerű, amennyiben Isten cselekvő természete fejeződik ki benne, és bizonyos esetekben mégis kontingens, amennyiben a létrejövő dolgok természetéből – önmagukban nézve – más is következhetne. Amellett érveltem, hogy e nézőpontok kettőssége (röviden: „önmagukban” és „Istennel konjunkcióban”) a scotista metafizikák sajátja.

Mindezzel nem kívánom azt a látszatot kelteni, hogy a tárgyalt szerzők álláspontja azonos. Világos például, hogy e két nézőpontra messze nem fektetnek azonos hangsúlyt. Spinozánál a dolgok önmagában vett esszenciája kevésbé áll a gondolatmenet előterében, hiszen elsősorban az a hatóképesség érdekli, amely bennük és általuk megnyilvánul. A meg nem valósult lehetőségek nem az isteni elme realizálatlan tárgyai, hanem olyan formalitások, amelyek csak akkor mérlegelhetők komolyan, ha eltekintünk a külső okok rendszerétől, amelyek létezésüket lehetetlenné teszik. Leibniz ezzel szemben nagyobb önállóságot biztosít a nem realizált, de lehetséges tényállásoknak. Az isteni elme tárgyai ezek, amelyeket az őket elgondoló szubsztanciától függetlenül is szemügyre vehetünk (egyedül így állíthatjuk lehetséges voltukat), azt azonban maga is hangsúlyozza, hogy e gondolati tárgyak nem rendelkeznek metafizikailag önálló létezéssel.

További különbségeket jelenthet a teremtés kérdése, a szabadság problémája, illetve a tökéletesség morális-teleologikus értelmezése, ám ezek tárgyalása meghaladná a jelen tanulmány lehetőségeit. Itt mindössze annak megmutatására tettem kísérletet, hogy Spinozának és Leibniznek a kora újkori metafizika olyan fordulata köszönhető, amelynek helyes értékelése minimálisan három kontextuális tényező figyelembevételét követeli. Az első a modern természetkutatás dinamikai problémája, a második a platonizmus hagyománya s végül a harmadik az a mód, ahogyan a metafizika hagyományos problémahorizontja átalakult Duns Scotus és követőinek munkássága nyomán. Mind Spinoza, mind Leibniz az így keletkezett eszmei térben igyekezett számot adni az erőként értett létezésről.⁴³

Rezümé

A tanulmány célja annak megmutatása, hogy a *conatus* nem egy részprobléma csupán a kora újkori filozófiában, mert nem a létező dolgok egy tulajdonságának megvilágítására hivatott, hanem magának a létezésnek az alaptermészetét érinti. E fogalom tárgyalása során mind Spinoza, mind pedig Leibniz magának a létezésnek a dinamikai természetű újradefiniálását hajtja végre. E megközelítés szerint minden, ami van, önnön lehetőségeinek megvalósításaként létezik, és más, alternatív léttörésvételek rovására érvényesíti önmagát. E tézis nézetem szerint fordulópontot jelent a

⁴³ A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták. Hálás vagyok Boros Gábornak a tanulmány első változatához fűzött értékes megjegyzéseiért.

kora újkori metafizikában. Ahhoz, hogy helyesen értsük, minimálisan három történeti és eszmei kontextust kell figyelembe venni. Az első a modern természetkutatás dinamikai problémája, a második a platonizmus hagyománya, amely kiemelkedő szerepet játszik a leibnizi gondolkodásban, végül a harmadik az a mód, ahogyan a metafizika hagyományos problémái átalakulnak Duns Scotus és követőinek a munkásságában, a barokk skolasztika idején. Amellett érvelek, hogy az első két kontextus, amely jól ismert a korszak kutatói számára, nem elégséges ahhoz, hogy megfelelőképpen értékeljük Spinoza, és Leibniz kísérletét a létezés erőként, illetve erőfeszítésként (*conatus*ként) történő újragondolására.

Kulcsszavak

conatus, erő, a létezés metafizikája, kései skolasztika, Spinoza, Leibniz, Duns Scotus

Daniel Schmal

Existence as a Force in the Thought of Spinoza and Leibniz

The purpose of this paper is to show that conatus is not just one of the many philosophical terms discussed at the beginning of the modern era: it is not intended to highlight one of the many attributes inherent in natural objects, but concerns the most fundamental meaning of being. In addressing this phenomenon, Spinoza and Leibniz propose new definitions of the notion of being in terms of inner dynamism. According to this approach, whatever exists, realizes its own possibilities, counteracting all alternative pretensions to existence. I maintain that this thesis represents a real turning point in the history of modern metaphysics. It can best be understood against the backdrop of at least three different historical and intellectual contexts. The first one is centered upon the problem of dynamism discussed in the physical sciences of nature. The second context is that of the Platonic tradition which occupies an important place in the thought of Leibniz. The third has to do with how the traditional metaphysics was transformed by Duns Scotus and his followers during baroque scholasticism. It will be argued that the first two perspectives, well known to early modern scholars, fail to make sense of Spinoza's and Leibniz's attempts to reformulate the notion of the being in terms of force and effort (conatus).

Keywords

conatus, force, metaphysics of being, late scholasticism, Spinoza, Leibniz, Duns Scotus