

BECK TAMÁS

ÚTBAN A BŰN LÉTFOGALMA FELÉ

■ A Heidegger-stúdiumok hallgatói általában valóságos sokkét élik meg, amikor a *Lét és idő* lelkiismeret-elemzéseinek feldolgozása közben rádöbbennek a vulgáris lelkiismeret-felfogás tarthatatlanságára. Elsősorban az a heideggeri felismerés hat ránk elemi erővel, miszerint a jelenvalólétként aposztrófált ember bűnös léte eredendő, vagyis minden rossz cselekedet elkövetését megelőzően fennáll már. Kissé szakszerűbben úgy fogalmazhatnánk: a bűn cselekvésfogalmát felváltja a bűn létfogalma. Holott a filozófiatörténetben korántsem Heidegger jut el először ahhoz a felfogáshoz, mely bűnös létünket létszerűen elháríthatatlannak tekinti. A *Lét és idő* szerzőjének újítását inkább abban látom, hogy elsőként ő terjeszti ki a bűn létfogalmának érvényességi körét az etikán túlra, a lételmélet területére. Dolgozatomban a heideggeri bűnfelfogáshoz vezető út két sorsdöntő állomásának bemutatására teszek kísérletet. Immanuel Kantra, valamint F. W. J. Schellingre azért esett a választásom, mert eltérő módokon, de ők vázolják fel talán legmarkánsabban a bűn létfogalmát, ekképpen pedig gondolati teljesítményük a heideggeri koncepció fontos előzményének tekinthető.

Kant

■ Amikor Kant morálfilozófiájának fejlődését bemutatom, elsősorban Tengelyi László monográfiájára támaszkodom. Pályájának első szakaszában, illetve a kritikai korszakot megelőzően Kant etikája nemigen különbözik attól a maga korában közkeletű felfogástól, melyet többek között Plátón, Arisztotelész, Descartes és Spinoza is magáénak vall. A szóban forgó etikai rendszerek először is konzekvencialisták abban az értelemben, hogy az erkölcsi parancsok betartását a törvényhez való hűség következményével indokolják. Pontosabban: az erkölcsös élet jutalmát a boldogságban látják, s mivel minden ember boldogságra vágyik, szükségszerűen kívánatos a parancsolatok betartása. Másik jellemző vonása a kritikai erkölcsfilozófiának, hogy a königsbergi gondolkodó az ember hajlamait állítja szembe annak kötelességeivel. Alapvető jelenségként a kötelességek és a hajlamok küzdelmét nevezi meg, másként szólva: ész és érzékiség harcát. Mint említettem, boldogság és erény összekapcsolása, illetve a kötelességekkel szembeszegülő természetes hajlamok képzete már Szókratész fellépése óta meghatározó volt a filozófiai etikában.

Kant ennek az úgyszólván archaikus emberképnek a birtokában alakítja ki erkölcsfilozófiája fogalomkészletét. Megkülönböztet törvényt és maximát: utóbbi cselekvésünk elve, előbbi általános érvényre tart igényt. Kimondja, hogy a törvény csak egy isteni akarat esetében érvényesülhet akadálytalanul, az emberek esetében mindössze imperatívusról, vagyis parancsolatokról beszélhetünk. A hipotetikus imperatívusz követése valamely cél eléréséhez szükséges, az erkölcsi parancsolatok viszont nincsenek tekintettel céljainkra, ergo a kategorikus imperatívusz, vagyis az erkölcsiség alaptörvényét akkor is követnünk kell, ha az ellenkezik kítűzött céljainkkal. A *gyakorlati ész kritikájában* található kategorikus imperatívusz leggyakoribb megfogalmazása a következő: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvének is számíthasson!” E felszólítás óriási felelősség birtokosává teszi az embert. Azzal kell kezdenünk, hogy a kategorikus imperatívusz teljesítésének előfeltétele a szabadságunk.

Amennyiben ugyanis cselekvésünk teljes mértékben természeti törvények által determinált, nekünk tulajdonítható erkölcsi cselekvésekre sem lennénk képesek. Ez azonban még csupán „valamitől való”, „negatív értelemben” vett szabadság. Felelőségünk azonban a „valamire való”, „pozitív értelemben” vett szabadságunkból következik. A kategorikus imperatívusz arra szólít fel bennünket, hogy cselekvésünk magunk választotta maximája egyúttal egy univerzális, mondhatni isteni törvény ismérveivel rendelkezzen. Az embernek tehát saját cselekvése vonatkozásában meg kell szüntetnie maxima és törvény korábban említett különbségét.

Ha viszont Kant szakít az antik etikában gyökerező erkölcsfelfogással, és jó cselekedeteinket már nem boldogságra való törekvésünkből, hanem erkölcsi autonómiánkból eredezteti, óhatatlanul szükséges lesz a morális törvény bennünket kötelező voltának megokolására. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* felbukkan az ember feltétlen értékének tézise, melyet a kategorikus imperatívusz egy másik megfogalmazása a következőképpen fejez ki: „cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind pedig mindenki másében mindig egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként!” E kanti mű az ember „célkitüntetettséget” nevez meg minden erkölcs fundamentumaként. A „célkitüntetettséget” mint az ember létjellemzője azt is jelenti, hogy ellentétben az eszközként használható dolgokkal, az embernek nem ára van, hanem méltósága. Heidegger *Lét és idő* című művéből kiderül, miért problematikus ez a merev elhatárolás. Most csupán annyit szögezzünk le, hogy a kategorikus imperatívusz előbb említett formulája nem fejez ki egyszerű diszjunkciót, következésképp Kant is tisztában van vele: időnként elkerülhetetlen, hogy az ember az eszközök létmódját vegye fel. Ezt az észrevételt mindenesetre a gyakorlat is igazolja, hiszen számtalan esetben előfordul, hogy a „célkitüntetettséget” követelménye írott malaszt marad. Életünk szituációinak nagy részében embertársainkat eszközként használjuk valamire. E felfogás értelmében erkölcsi autonómiánkból fakadó feladatunk épp egy olyan létállapot megteremtése, melyben az ember „célkitüntetettsége” követelményből (*Sollen*) valósággá (*Sein*) válik.

Az 1780-as évek folyamán azonban Kant erkölcsfilozófiai gondolkodásában változás megy végbe. Ahhoz az alapeszméhez kritikai korszakában mindvégig ragaszkodik, hogy autonómia és erkölcsi törvény szorosan összetartozik. (Köznapibb nyelven szólva: szabadságunk a *jóra való* szabadság.) Az 1785-ben megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* ugyanakkor még teleologikus magyarázattal szolgál arra, hogy miért kell engedelmességnünk az erkölcsi törvénynek. Itt az embernek mint „a célok szubjektumának” a rendeltetése az, hogy minden dologgal valamely célkitűzésének tárgyaként bánjon, más személyekkel társulva pedig megteremtse „az erkölcsök birodalmát”. A *gyakorlati ész kritikájában*, mely 1788-ban jelent meg, az erkölcsi törvény viszont már nem nyer célelvű igazolást. Utóbbi műben a morális törvény már igazolhatatlan „faktumként” jelenik meg. Itt az ember nem a természettől rárótt rendeltetését teljesíti, hanem saját maga ad magának „magasabb rendeltetést” erkölcsi autonómiájából fakadóan.

Idáig érve Kant újabb nehézséggel néz szembe. Mivel a *gyakorlati ész kritikájában*, mint láttuk, etika és teleológia együttműködése véget ér, feszültség támad a célszerű világrend és az erkölcsi autonómia között. Holott már a *tiszta ész kritikájának* zárófejezeteiből kiderül, hogy Kant szerint a filozófiának két tárgya van: a természet és a szabadság. Vagyis e koncepció értelmében az erkölcsi törvény és a természettörvények egyaránt az emberi ész törvényhozásából származnak, ennek megfelelően egyazon tudomány keretein belül helyezkednek el. Ez viszont elentmond Kant korábbi koncepciójának, hiszen ő korábban antinómiát vélelmezett természet és szabadság kapcsolatában.

A német rendszerfilozófus, hogy kikerülje a csapdát, a vallást hívja segítségül. Azt jó előre leszögezi, hogy az erkölcsiség alapvetésében a vallásnak nem juthat

szerep. Az ember autonómiájának eszméje sérülne tudniillik, ha az erkölcsi parancsokat isteni törvényekből eredeztetnénk. A morál ellenben Kant szerint szükségszerűen a valláshoz vezet. *A gyakorlati ész kritikája* ugyan nem szakít nyíltan azzal a korábban deklarált elvvel, hogy az erkölcsi cselekvésnek nem lehet mozgatórugója a boldogság utáni vágy. Elismeri ugyanakkor, hogy minden „eszes, de véges lény” kiolthatatlanul vágyakozik a boldogságra. Mivel azonban jó cselekedeteink eredménye nem ritkán maga a boldogtalanság, szükségünk van egy „legfelső észre”, aki egyedül képes igazságos kapcsolatot létesíteni erény és boldogság között. Isten léte, illetve az ember halhatatlansága így válnak az erkölcsi cselekvés nélkülözhetetlen „posztulátumaivá”. Kant korszakalkotó felismerése, hogy Isten, valamint a halhatatlanság problémája nem a metafizika felségterületéhez tartoznak, hanem etikai vizsgálódásaink teszik szükségessé az ember számára egy „legfelső ész” létét, illetve az örök életet.

Ezen a ponton úgy tűnhet számunkra, mintha a königsbergi gondolkodó egyenesen ellentmondana a valóságnak, amikor a vallást kizárja az erkölcsöt megalapozó tényezők közül. Hiszen mind az emberiség történetében, mind az egyén személyiségfejlődésében jóval későbbi fejlemény a tekintélyetikánál az erkölcsi autonómia. Európa történelmének egészen a felvilágosodásig tartó szakaszában a keresztény vallás révén mindvégig egy transzcendens autoritás az erkölcsi parancsok legfőbb forrása. Ugyanezt a morált megalapozó tekintélyt a gyermek 7-8 éves koráig pedig a szülő, illetve a nevelő jelenti a modern neveléstudomány szerint. A gyermeknél a kötelességérzet forrása a felnőtthez fűződő egyoldalú tisztelet, melynek komponensei a félelem és a szeretet. „Ez az egyoldalú tisztelet azonban, ha tényleg a kötelességérzet forrása is, az engedelmisség erkölcsét hozza létre a kisgyerekekben, amelyet elsősorban a heteronómia jellemez. Ez a heteronómia később enyhül, hogy átadja a helyét, legalábbis részlegesen, a kölcsönös tiszteletet jellemző autonómiának.”¹ Kant azonban tökéletesen tisztában van ezzel a fejlődéslélektani ténnyel, és képes azt az egyetemes emberiségre vonatkoztatni, amint arról *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című, 1783-as rövid írása is tanúskodik. Ennek elején olvasható: „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékoságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.”² Kant tehát az emberiség nagykorúságát veszi alapul, amikor *A gyakorlati ész kritikájában* autonómiával együtt az erkölcsi törvényhozás képességével ruhazza fel az egyént. Figyelemre méltó, hogy a modern fejlődéslélektan képviselői ennek kapcsán előszeretettel hivatkoznak Kantra. A 20. századi pszichológia egyik svájci reprezentánsa, Jean Piaget például így fogalmaz: „Kant a tiszteletben egyetlen típusalkotó érzést látott, amely nem egy személyhez mint olyanhoz, hanem csak mint az erkölcsi törvény megtestesítőjéhez vagy képviselőjéhez kötődik. A tisztelet tehát számára a kötelesség következménye, későbbi a kötelességnél.”³ Piaget tehát úgy látja, hogy Kant mégsem egészen egy gyermek mintájára képzelet el a kiskorú emberiséget. Kant szerint a felvilágosodást megelőző emberiség ugyanis rendelkezett az isteni eredetű törvények tiszteletével. Egy gyermekben ellenben nincs meg a törvénytisztelet, cselekedetei kizárólag kényszerből, félelemből fakadnak: „a gyerek apját nem a törvény vagy a társadalmi csoport képviselőjeként tiszteli, hanem maga fölé rendelt egyénként, a kényszerek és a törvények forrásaként”.⁴

A célszerűség vonatkozásában felmerült nehézségeket Kant végül egy harmadik „kritikában”, az 1790-ben megjelent *Az ítélőerő kritikájában* próbálja megoldani. Itt egyértelműen kijelenti, hogy természeti törvények és erkölcsi törvény két külön rendszerének egyesítése lehetetlen, műve csupán „összekötésükre” vállal-

kozhat. Ezt a közvetítő szerepet Kant az esztétikára ruhazza. A teleológia helyettesítése „az ízlés kritikájával” a világrend célszerűsége eszméjének feladását jelenti. Ez megoldja ugyan erkölcsi autonómia és teleologikus világrend összeütközésének problémáját, de újabb nehézségekhez vezet, melyek a Kant által felépített rendszernek immáron a lényegét érintik, jelesen szabadság és erkölcsiség összetartozása kérdőjeleződik meg. Az újabb probléma megoldására *A vallás a pusztta ész határain belül* (1793) című mű tesz kísérletet.

Ebben a vallásfilozófiai munkában Kant először is antinómiát fedez fel történelem és morál között. Meg kell állapítania, hogy az emberiség története, eltekintve a bölcsesség és erény rövid megnyilvánulásaitól, bűnnel, esztelenséggel és szenvedéssel van átitatva. Karl Löwith joggal jegyzi meg: „A legfontosabb alkotóelem azonban, amelyből a történelemértelmezés egyáltalán kialakulhatott, a történeti cselekvés teremtette rosszról és szenvedésről szóló tapasztalat.”⁵⁵ Kant az európai történelem egy olyan szakaszában élt és alkotott, melyben a szenvedés kérdésére adott keresztény válasz érvényben volt még, ugyanakkor megjelent már a haladás kívánalma is. Az archaikus, illetve a modern történelemfelfogás eltérően kezelte a szenvedés problémáját: „Sem a pogányság, sem a kereszténység nem adta át magát annak a modern illúzióknak, hogy a történelem előrehaladó fejlődés, amely a rossz és a szenvedés problémáját fokozatos megszüntetésükkel megoldja.”⁵⁶ A haladáseszmennyel összhangban a német filozófus mindenestre kifejti, hogy történelme során az emberiség „a jogi természeti állapotból” ugyan a „politikai közösség” felé halad, de utóbbi nem jelenti egyúttal az „etikai közösséget” is. Az úgymond „társiatlan tulajdonságok”, amelyek egyébként előmozdítják a civilizáció és a kultúra fejlődését, állandósítják az „etikai természeti állapotot”. Ebben az állapotban az egyes emberek akarata még jó is lehet, a közösség szintjén mégis a rosszakarat érvényesül. Ennek okát Kant abban látja, hogy amint az egyén más emberek közé kerül, ellenséges hajlamok lesznek úrrá rajta, úgymint irigység, uralomvágy, kapzsiság. A gondolkodó ebből azt a következtetést vonja le, hogy a történelem közege szükségszerűen zátonyra futtatja az egyén mindenfajta erkölcsi erőfeszítését. Innen már csak egy lépés annak kimondása, hogy a történelem az erkölcsiség ellenerejét jelenti. Az egyén azonban hiába igyekszik erkölcsi értelemben tökéletesíteni önmagát, Kant szavaival ez pusztán „morális magánügy”, nem elég a kívánt „etikai közösség” megteremtéséhez. Legalábbis feszültséget fedezhetünk fel azon két tény között, hogy a történelem gátolja erkölcsi erőfeszítéseinket, mégis a történelemben kell megvalósítanunk etikai célkitűzéseinket.

Ez az antinómia rákényszeríti Kantot bizonyos következtetések levonására etikáját illetően. A fentiekből következően nem tudható ugyanis, hogy az ember üdvös munkálkodása valaha célt érhet-e, más szavakkal az „etikai közösség” megteremtéséhez elegendő-e egymagában a szabadság. Kant válasza: az egyének ereje önmagában elégtelen ehhez, vagyis szükséges még egy „magasabb morális lény”, Isten feltételezése, aki minden egyén erejét egyesíti a cél elérése érdekében. Könnyen belátható: ez a gondolati fordulat az ember korábban Kant által sűrűn hangoztatott autonómiáját nagymértékben csorbítja azáltal, hogy erkölcsi erőfeszítéseiben ráutalja Isten segítségére. Tengelyi László sarkosabban fogalmaz: „Kant etikája önállóságát veszti, és vallásfilozófiává bővül.”⁵⁷

A vallás a pusztta ész határain belül című művében Kant az erkölcsiség alapvetését illetően is nagy horderejű belátásokra jut. Mint láttuk, a bűn jelenségét korábbi munkáiban egyszerűen azzal magyarázta, hogy az ész egyszerűen alulmarad a hajlamok túlerejével szemben. Azonban álláspontjának felülvizsgálatára kényszeríti most az a felismerése, hogy morális törvény nélkül nem létezhet emberi öntudat, személyiségünkben eleve hely van kijelölve számára. Kant megfigyelése szerint amikor az ember bűnt követ el, akkor nem egyszerűen utat nyit hajlamai számára, hanem a morális törvény helyett saját egoizmusát teszi meg törvényho-

zása alapjául. Tengelyi László kifejezésével élve „az önszeretet törvényhozása”⁸ lép működésbe. E felismerése viszont arra indítja a német filozófust, hogy feladja a bűn eredetét illető korábbi koncepcióját, mely az ésszel szembeszegülő hajlamok túlerejére épült. Természetünk korlátai helyett a vallásfilozófiai műben az erkölcsi rosszért az a hajlandóságunk (*Hang*) felelős, amely arra indít bennünket, hogy döntéseinkben a morális törvényt figyelmen kívül hagyjuk, és hajlamainkhoz (*Neigungen*) igazodjunk. Más szavakkal: immáron nem az emberi természetben, hanem az emberi szabadságban rejlik a bűn eredete. Ha viszont így van, „a rosszra való hajlandóságáért” (*Hang zum Bösen*) teljes mértékben felelősséget visel az egyén. Kant rámutat, hogy érzékiségünkől származó természetes hajlamaink és az erkölcsi rossz olyannyira különműek, hogy az egyiket semmiképp sem tehetjük meg a másik alapjává.

A hagyományos erkölcsfelfogás, mely még a kriticismus fogalomalkotását is meghatározta, ezen a ponton érvényét veszti. Természetünk korlátait immáron nem tehetjük felelőssé bűnös voltunkért, mivel *mi magunk* soroljuk hajlamainkat kötelességeink elé. Erre indító hajlandóságunk, Kant szavaival élve, maga a „gyökeres rossz”. Kant persze nem azonosul a bibliai felfogással, mely szerint az emberiség összülőinek bűne öröklődik át nemzedékről nemzedékre. De a rosszra való hajlandóság nála is az eredendőség karakterét viseli magán, az emberi nemre általánosan jellemző, s egyúttal minden más bűnünk belőle származik. Az igazi fordulat, mely horderejénél fogva Tengelyi szerint akár kritikainak is nevezhető, azonban akkor következik be, amikor Kant a szóban forgó „ösbűnt” próbálja azonosítani. Mert nem azt a gőgöt teszi meg eredendő bűnnek, mellyel az erkölcsi törvény helyébe „önszeretetünket” állítjuk. Nem is a társas mivoltunkból fakadóan ránk oly jellemző irigységet, melyet pedig az olasz költőóriás, Dante „minden bűnök anyjának” nevezett az *Isteni színjátékban*. A vallásfilozófiai tanulmányunk abból a megállapításából, miszerint a bűn az ember természete helyett az emberi szabadságból származtatható, szervesen következik az újdonsült tétel: az egyén szabadsága „jóra és rosszra való szabadság”. Amikor éppen nem vétkezünk az erkölcsi törvény ellen, a bűn potenciálisan akkor is jelen van bennünk – hiszen személyiségünk, mint már említettem, az idős Kant szerint át van itatva a rosszra való hajlandósággal. Ebben a helyzetben könnyedén abba a kísértésbe eshetünk, hogy aktuális törvényszegés híján jónak képzeljük magunkat, és hamis önképünk folyományaként kitérünk eredendő bűnösségünk vállalása elől. *A vallás a puszta ész határain belül* című műben pedig pontosan ez az önbecsapás van megnevezve „gyökeres rosszként”, miután Kant nemes egyszerűséggel „álnokságnak” titulálja. (Hozzá kell tennünk: Kant alapvetően adós marad rosszra való hajlamunk eredetének magyarázatával, hacsak nem az „eredendő bűn” bibliai motívuma van a kritikába visszacsempészve.)

Nyilvánvaló, hogy ez a korszakalkotó felismerés óhatatlanul kikezdi szabadság és erkölcsi törvény korábban oly sokszor hangsúlyozott egységét. Kant már *A gyakorlati ész kritikájában* kimondja, hogy a felelősség megléte előfeltétele annak, hogy személyiségről beszélhessünk. Most viszont ugyanő arra a felismerésre jut, hogy a „gyökeres rossz” vállalása nélkülözhetetlen felelősségünk szempontjából. Végső soron tehát „bűnösség nélkül nincs személyiség”.⁹ Ez a kanti megállapítás az ember etikai értelemben vett szabadságára nézve is különös konzekvenciával jár. Az új felismerés fényében ugyanis autonómiánk bizonyítéka többé nem kötelességeink teljesítése, hanem eredeti bűnösségünk vállalása. Amint arra Tengelyi is rámutat, e gondolati fordulat révén természet és szabadság Kant által korábban elhárított antinómiaja újra felbukkan, de immáron az emberi bensőben nyilvánul meg. Ezt bizonyítja a vallásfilozófiai írás retorikája, hiszen a szerző végső következtetését követően rosszra való hajlandóságunk vonatkozásában eredendőség és szabadság között egyensúlyozik. A bűn létfogalma tehát lényegében megszületik,

bár Kant a további konzekvenciák levonásától visszariad. *A vallás a puszta ész háttérain belül* etikai kulcstézise, miszerint a rossz eredetért felelősséggel tartozunk, implikálja az a gondolatot, hogy mindenfajta bűn egyedüli forrása az ember szabadsága. Ez azonban a kritizmus szemszögéből nézve metafizikai képtelenség. Azt az embert ugyanis, aki nincs kötelezve a morális törvény által, Kant egy törvények nélkül ható ok analógiájára képzei el. Mivel pedig ez önellentmondásnak tekinthető, a német filozófus meglévő felelősségünk ellenére sem hajlandó a rosszat szabadságunkból eredeztetni. Tengelyi felhívja figyelmünket arra, hogy például Heidegger felől visszanézve ez az óvatosság megtorpanásnak hathat. Rögön hozzáteszi azonban, hogy a köningsbergi gondolkodó az emberi természet sajátosságait, illetve kiváltképp a szabadságot eleve fölfoghatatlannak ítéli. Magától értetődően utalja tehát a „gyökeres rossz” eredetére vonatkozó kérdést is a misztériumok közé.

Schelling

■ Mivel az ember Istentől kapott szabadsága „jóra és rosszra való” szabadság, Istentől azonban nem származhat semmi rossz, óhatatlanul felmerül a bűn eredetének problémája. További kérdéseket vet fel, hogy Szent Ágoston óta s a középkori skolasztikával ugyancsak összhangban az erkölcsi rosszat rendszerint valamilyen hiánynak, privációnak tekintjük (*privatio boni*), ugyanakkor – a jóhoz hasonlóan – szükségszerűen realitást kell tulajdonítanunk neki, hiszen csak ebben az esetben befolyásolhatja ténylegesen etikai természetű döntéseinket. Arról nem beszélve, hogy a rossz realitása híján ellentétét, a jót sem tarthatnánk valósnak. Ha viszont a rossz egyfajta pozitivitását feltételezzük, hogyan láthatjuk el ezzel egyidejűleg negatív előjellel? E kérdéshalmaz kibogozására, illetve megválaszolására F. W. J. Schelling tesz sajátos kísérletet.

Schelling úgy kívánja a rosszat lételméleti szempontból megalapozni, hogy a rossz realitása biztosítva legyen, ugyanakkor Isten is megőrizhesse vele szemben a maga integritását. *Az emberi szabadság lényegéről* című mű szerzője szerint a rosszra való szabadság ugyan Istentől származik, de maga a rossz eredetét tekintve egy Istenhez valamiképp kötődő, ám attól mégis határozottan elkülönülő *alapban* (*Grund*) gyökerezik. A rossz eredetének kérdése az újkor előtt még Isten jóságának igazolása (*teodicea*) kapcsán vetődött fel. A klasszikus keresztény felfogás többnyire megelégedett annak leszögezésével, hogy a világban fellelhető ugyan a rossz és a szenvedés, maga Isten azonban jó. Ahogyan Odo Marquard röviden összefoglalja ezt a koncepciót: „Létezik a rossz, a szenvedés, a gonosz, Isten mégis jó, mert ő nem tehetett mást, mint hogy megengedje a rosszat, a szenvedést, a gonoszt. [...] Isten ellenfele [a Sátán – B. T.] és az emberi szabadság képezik [...] Isten mindenhatóságának határát, ez Isten alibije.”¹⁰ Az újkor megoldási kísérletei ellenben nem morális, hanem elméleti megfontolásokból próbálják a rossz problematikáját Istenhez kötni. Szintén Odo Marquard ismerteti eme kísérletek közös alapját: „Létezik a rossz, a szenvedés, a gonosz, Isten mégis jó, mert ő nem tehetett mást, minthogy megengedje a rosszat, a szenvedést, a gonoszt; éspedig mindazon dolgok miatt, melyek Isten mindenhatóságának határát magában Istenben képezik.”¹¹ Schelling számára is ehhez jön kapóra az „alap” természetfilozófiából átvett fogalma. Ezért el kell fogadnia azt a posztulátumot, miszerint Istenen kívül nincs semmi, ám a dolgok alapját mégis abban találja meg, ami Istenben nem ő maga (*nicht Er Selbst ist*), abban tehát, ami egzisztenciájának alapja. Megkülönbözteti Isten létezésének alapjától. Ez utóbbi Isten természetének tekintendő, „*tőle elválaszthatatlan, de egyben különböző lényeg*”.¹² Ezt az alapot egyfajta erőként definiálja, mely folyton kifelé irányul, vagyis Istent egzisztálásra és megnyilatkozásra készíti.

Az alap lényegét Schelling abban látja, hogy kezdetektől fogva megtalálható benne egy öröknek tekintett „sóvárgás” (*Sehnsucht*), melyet az „örök egy” képzelet táplál. Isten és az alap viszony leírható két princípium, fény és sötétség viszonyának analógiájára. Fény és sötétség gyökeresen különböznek egymástól, ugyanakkor egymás nélkül nem is létezhetnek. Bár, mint Francesco Moiso írja, e két pólus közt a kötelék korántsem elszakíthatatlan: „A szabadság Schelling szerint nem egyszerű és viszonyok nélküli, pusztán önmagával összefüggésben lévő tény. A szabadságnak komplex struktúrája van: princípiumok összekötetése, mégis fennáll a lehetőség, hogy ezek köteléke eloldódjon.”¹³ A sötétségre az értelemnélküliség (*Verstandslosigkeit*) a jellemző; itt lakoznak a vágyak, kívánások és minden, ami értelem révén nem fogható föl. A teremtmények itt nem rendelkeznek realitással. Isten viszont tiszta fényben létezik. A fényt és sötétet Schelling Istenben meglévő kettős affekciónak tekinti, s ez a kettősség majd az emberben is megjelenik. Pontosabban szólva, az ember a fény felé törekszik, vagyis a születés mintájára útja a sötétből a fény felé vezet. Fény felé törekvése közben az ember élményvilágában azonban megvan annak a mély éjszakának az emléke, melyből kitört a létbe. Az értelemnélküliséggel jellemzett vágy tárgya, illetve a törekvés célpontja maga Isten, akinek képzelet egyúttal kiemelkedik a szóban forgó értelemnélküliségből. Isten képzetével együtt tehát az értelem is megszületik a vágyból. Sóvárgás és genezis e kettősségét egyszerre jelenti az „ige” bibliai fogalma, ennek a dupla aktusnak a komponenseit pedig már külön-külön ragadja meg János evangéliuma. („Kezdetben volt az Ige”.¹⁴ „S az Ige testté lett”.¹⁵)

Schelling szerint tehát az első mozzanat Isten természetének, személyisége alapjának létrejötte. A „legfőbb létezőre” kezdetben egyfajta szolipszizmus a jellemző. Ezt követi a koncepció értelmében az erők megkettőződése, vagyis test (*Leib*) és lélek (*Seele*) szétválása. A testet definiálhatjuk „a teremtett önös akaratként” is, míg a lelket „egyetemes akaratként”. Annemarie Pieper ennél tovább is megy, s előbbi az „alap akaratának törekvéseként” (*Streben des Willens des Grundes*), utóbbi az „egzisztencia akaratának törekvéseként” (*Streben des Willens der Existenz*) határozza meg. Mint írja, e két tényező viszont szétszakíthatatlanul összefügg egymással: „Istenben az erők egyensúlya megbonthatatlan. Az önös akarat és az univerzális akarat eleve viszonyként, önmagához való viszonyulásként következik a szabadságból, s ezért az alap akaratának törekvése, valamint az egzisztencia akaratának törekvése nem választhatóak el egymástól.”¹⁶ Egzisztencia és alap akarata között összhangot csak az egységet (*Einheit*) megnyilvánító szellem tud teremteni; nem véletlen, hogy Istent tiszta szellemként (*Geist*) fogjuk fel. Fontos schellingi megállapítás, hogy fény és sötét dualizmusa magában Istenben nem figyelhető meg, hiszen, mint már említettem, ő tiszta fényben lakozik. (Gyenge Zoltán megfogalmazása szerint „Isten a kezdeti egységben nem jelent semminemű szeparációt, hanem a kifejtetlen azonosság megtestesítője”.¹⁷) Az emberben kell tehát e két princípiumnak szétválnia, de fény és sötét az emberben már nem sóvárgásként, illetve megszületett értelemként jelennek meg, hanem transzformálódáson mennek keresztül, s aztán „jó” és „rossz” kettősségét alkotják.

Schelling gondolatmenete, Istennek és a rossz lehetőségének egyidejűsége ellenére, világosan elhatárolható egy manicheista jellegű felfogástól. A manicheizmusnak, e kihalt és egykoron a kereszténységgel szemben álló világvallásnak egyik alaptétele, hogy fény és sötét, vagyis jó és rossz egyenrangúak, s örök küzdelmet vívnak egymással. Schellingnek a kereszténységhez való hűsége nyilvánul meg abban, hogy jónak és rossznak a szóban forgó egyenrangúságát elutasítja, amikor Istent tiszta fénybe állítja. A rosszat e koncepció értelmében nem magában Istenben találjuk meg, csupán annak alapjában mint lehetőséget. Ugyanis Isten szabadsága is jóra és rosszra való szabadság, ám ennek látszólag ellentmond a keresztény dogmatika azon tétele, miszerint Isten *képtelen* bűnt elkövetni. Ha az ember ugyan-

csak képtelen lenne bűnt elkövetni, joggal vitatnánk el tőle szabadságát, hiszen az emberben benne magában, nem csupán alapjában található meg a rossz. Mivel gondolkodásunk emberléptékű, szinte felfoghatatlan számunkra, hogy valaki saját, szabad akaratából mindig az erkölcsileg jó mellett dönt, holott Istennel éppen ez a helyzet. A bűn az ő számára örökké pusztán opcionális marad. Nem lehet véletlen ugyanakkor szerintem, hogy Heidegger a *Szabadság-tanulmány*ban foglaltakat úgy határozza meg, hogy mindez „a lételekre mint a rendszer alapzatára vonatkozó kérdés alapvetése”.¹⁸ Leibniz fogalmazta meg a filozófia alapkérdését: „Miért van egyáltalán a létező és nem a semmi?” („Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?”) Schelling válasza minden bizonnyal az lenne, hogy egy világ létezésének előfeltételeként posztulálnunk kell egy teremtő Isten létezését. Ezzel azonban csupán odébb toltuk a problémát, hiszen rögtön adódik a következő kérdés: mi Isten létezésének szükséges és elégséges feltétele? Evidens, hogy isteni státuszra kizárólag az a létező tarthat igényt, melyet a nemlét semmilyen módon nem érint, illetve nem fenyeget – vagyis se nem keletkezik, sem el nem múlik. Éppen a *Szabadság-tanulmány*ból tudjuk azonban, hogy Schelling a bűnt a betegséghez hasonlítja, tudniillik szerinte mindkettő „ingadozás a lét és nemlét között”¹⁹ (*Schwanken zwischen Sein und Nichtsein*). Mind a bűn, mind a betegség okozta szenvedésem csökkenti ugyanis létem értékét, illetve elviselhetetlenné válva reális alternatívaként állítja elém a nemlétet. Ebből következik, hogy egy feltételezett első és örök létezőben a bűnnek a csírája sem lehet jelen. Egy szabad akaratlanul rendelkező létező erkölcsi minősége és létképessége, azaz etika és ontológia között ekként teremt a *Szabadság-tanulmány* összefüggést, lényegében már közvetlenül előkészítve a bűn heideggeri létfogalmát.²⁰

A bűnbeesés az ember esetében, mint láttuk, már Kant szerint is elkerülhetetlen. Schellingnél pedig az emberi személyiség éppen a bűnbeesés révén születik meg. Az emberben ugyanis szorongást (*Angst*) kelt az az érzés, hogy mind a „jó”, mind a „rossz” elkövetésére képes. Véleményem szerint afféle szorongás ez, mint később Sartre-nál a tériszony érzése: ott is, itt is önmaga lehetséges döntésétől fél az ember. Ahogyan lehetőségünk van egy háztetőről a mélységbe vetni magunkat, ugyanolyan könnyen hozunk morálisan helytelen döntéseket. A potenciális bűnbeesés keltette szorongás eredménye Gyenge Zoltán megfogalmazása szerint „a centrumból való kiűzetés”.²¹ Visszanyúlva a sartre-i hasonlathoz: a tériszonyos ember segítség nélkül oly módon vet véget gyötrelmeinek, hogy enged a kísértésnek, s leugrik a magasból. Ugyanígy a bűnbeeséstől való szorongás is oda vezet, hogy mintegy megvalósítjuk szorongásunk tárgyát, s a bűn útjára lépünk. Nem szabad ugyanakkor figyelmetlenül túllépnünk azon a mozzanaton, hogy amiként a tériszonyos embert is vonzza a mélység, a romlatlan emberben ugyancsak vonzerőt kelt a bűnbeesés lehetősége. Másként szólva: a keletkező szorongást minden esetben megelőzi egyfajta vágyakozás. A tériszonyos emberben tudattalanul öngyilkos hajlamok munkálnak. Ami pedig a bűnt illeti, a szorongás eredetét kutató Kierkegaard szerint itt szintén tetten érhető a szóban forgó ambivalencia, vagyis egyszerre félünk tőle, s egyúttal vágyunk rá. Ahogy a dán gondolkodó velősen megfogalmazza: „A szorongás *szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia*.”²² Látszólag jogosult feltennünk a kérdést: vajon a röpké örömet és temérdek szenvedést eredményező bűn iránt egyáltalán miért ébred az ártatlanság birtokosában vágyakozás? Kierkegaard azonban a bibliai teremtéstörténettel összhangban, határozottan azonosítja az ártatlanságot a tudatlansággal. A romlatlan ember nem ismeri a bűn mibenlétét, ergo a szenvedésről sem lehet fogalma, hiszen ártatlansága révén szüntelen örömben van része. (Ezen a ponton vitatkozhatnánk Kierkegaarddal; hiszen például De Sade márki *Justine, avagy az erény meghurcoltatása* című művében a főhős egészen ártatlan teremtésnek van leírva, mégis annyi szenvedést él át, amennyit rajta kívül kevesen.) Ez az öröm mégsem elégti

ki maradéktalanul. „Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása e semminek? Szorongást szül. Ez az ártatlanság nagy titka, hogy egyben szorongás is.”²³ Kierkegaard Heideggert megelőzve megállapítja, hogy a szorongásnak, a félelemmel ellentétben, nem valamely meghatározott dolog a tárgya. A romlatlan ember sem tudja, mi lehet az, ami vágy és félelem keverékét váltja ki belőle, ezért szorong. További öröme nem vágyhat, hiszen eddig állandóan örömben élt. Mivel pedig a bűn végső soron szenvedéssel kecsegteti, kizárásos alapon kijelenthető, hogy homályos ösztönei révén éppen a szenvedés súlyos terhe után sóvárog. E meghökkentőnek tűnő megállapítást egy esszéisztikus fejtegetéssel támasztanám alá Milan Kundera *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című tézisregényéből:

„De vajon a nehéz valóban szörnyű, a könnyű pedig valóban csodálatos?

A legsúlyosabb teher ránk nehezedik, leroskadunk alatta, földhöz lapít bennünket. Csakhogy minden korok szerelmi költészetében a nő arra vágyik, hogy férfitest súlya nehezedjék rá. A legsúlyosabb teher tehát egyben az élet legnagyobb beteljesülésének a jelképe is. Minél nehezebb a teher, annál közelebb kerül életünk a földhöz, annál valószínűsőbb és igazabb.

Ezzel szemben a teher teljes hiánya azt okozza, hogy az ember könnyebbé válik a levegőnél, immár csak félig valószínűs, s bár mozgatai szabadak, semmi jelentőségük sincs.

Akkor hát mit válasszunk? A nehezre vagy a könnyűre?

Ezt a kérdést tette föl magának Parmenidész Krisztus előtt a hatodik században. Úgy látta, hogy az egész világ ellentétpárokra van felosztva: fény-sötétség, finomság-durvaság, meleg-hideg, lét-nemlét. Az ellentétpár egyik pólusát pozitívnak tartotta (fény, meleg, finomság, lét), a másikat negatívnak. Az efféle negatív és pozitív pólusra való felosztást gyerekjátéknak vélhetnénk. Egyetlen eset kivételével: melyik a pozitív, a nehéz vagy a könnyű?

Parmenidész így válaszolt: a könnyű pozitív, a nehéz negatív.

Igaza volt vagy nem volt igaza? Ez itt a kérdés. Csak egy dolog biztos: a nehéz-könnyű ellentét a legtitokzatosabb és legsokértelműbb az összes ellentét közül.”²⁴

E poétikus megfogalmazás mögött véleményem szerint a kierkegaard-i rejtély megoldása rejlik. Mint fentebb kifejtettem, Schelling szerint a bűn és a betegség, mint a szenvedés forrásai, csökkentik az ember létének értékét. Ezt most kiegészíthetjük azzal, hogy a szenvedés súlya ugyanakkor nyomatékot ad létezésemnek. Ennek a tehernek a hiánya viszont megnöveli létem értékét, de megfosztja azt jelentőségétől. A bűntől mentes, tehát maradéktalanul boldog ember súlytalannak érzi magát, szenvedésre van tehát szüksége, hogy jobban érezze: létezik. Ezt a szenvedést reméli ösztönösen a bűntől, mely azonban szorongást is kelt benne, hiszen a bűn egyelőre ismeretlen számára. A boldogság tehát nem parttalan eufória, hanem a létem értékét csökkentő szenvedés, valamint a lételem súlyától megfosztó öröm közti egyensúlyi állapot. Az emberi élet pedig nem más, mint szüntelen oszcilláció e két szélsőséges helyzet között. Ha Isten létképességének legfontosabb előfeltételét a bűn hiányában láttuk, ugyanezt a bűnt egyúttal az ember létképességének egyik előfeltételeként azonosíthatjuk. Ez az észrevétel újabb kapcsolódást eredményez etika és ontológia között.

Az ember bűnbeesése kapcsán Schellingnél érdekes kettősség figyelhető meg. Gyenge Zoltán szerint már Kierkegaard gondolatait előlegezi meg az az elképzelés, hogy a bűnbeesés „egyszerre jelenti azt, hogy *bűnösök* leszünk, és egyszerre azt, hogy bűnösökként *leszünk*”.²⁵ Ez az összetett mondat két állítást tartalmaz, mindkettőben más-más tényre kerül a hangsúly. Egyrészt jóra és rosszra való szabadságunkból, illetve emiatti szorongásunkból elháríthatatlan módon következik a bűn választása. Másrészt éppen a bűnbeesés révén születik meg, és kezd egzisz-

tálni az emberi személyiség. A személyiség egyénre jellemző mintázatát a két princípiumnak, jónak és rossznak az adott emberben meglévő aránya határozza meg. Büntetlen ember Schelling szerint nem létezik, a döntő momentum ezért szerrinte az, hogyan viszonyulunk eredendő bűnösségünkhöz. Úgyszólván a legtöbb, amit szabadságunkból fakadóan tehetünk, hogy küzdünk bűnös hajlamaink ellen. De ha a bűn mindenképpen jelen van az emberben, vajon mi az a „gyökeres rossz”, ami abszolút módon bűnössé teszi őt? Mint láttuk, Kant az úgynevezett állnokságot azonosította ősbűnként; azon hajlamunkat, hogy az aktuális törvényszegés hiányát bűnösségünk hiányaként értelmezzük. Tulajdonképpen Schelling is egy téves helyzetértékelést nevez meg legfőbb bűnként. A felfuvalkodott ember Istenhez hasonlóan maga is teremtő erővé akar válni, vagyis maga akarja eldönteni, mi a jó, mi a rossz. (Megjegyzendő: a görögöknél is a „hübrisz” jelent meg legfőbb vétekként, vagyis amikor a halandó az istenekkel helyezte magát egy szintre.) Még pontosabban úgy fogalmazhatnánk, hogy a jó-rossz dichotómiát felváltja a számára kellemes, illetve kellemetlen dolgok szembenállásával. Tetteinek megválasztásakor minden etikai szempontot mellőz, kizárólag az alapján dönt, pillanatnyilag mi kelt benne kellemes érzést. Eklatáns példáját találjuk ennek az inadekvát erkölcsfelfogásnak Sienkiewicz *Sivatagon és vadonban* című regényében, melynek főhőse, Stace fekete szolgáját, Kalit szeretné megtanítani a keresztény erkölcsökre.

Kalinak „a Jó és Rossz felől szintén felettebb afrikai fogalma volt, miért is tanító és tanítvány között egyszer a következő érdekes párbeszéd folyt le:

– Mondd meg nekem – kérdezte Stace –, mi a rossz cselekedet?

– Ha valaki Kalinak ellopni a tehenét, az rossz cselekedet! – felelte rövid gondolkodás után.

– Nagyszerű! – dicsérte meg Stace. – Hát mi a jó cselekedet?

Kali most már gondolkodás nélkül vágta rá:

– Jó cselekedet az, ha Kali lopni el más tehenét.

Stace sokkal fiatalabb volt, semhogy megérthette volna, hogy a jó és rossz cselekedetek ilyen értelemezését Európában is nemcsak egyes politikusok, de egész nemzetek is hirdetik.²⁶

Ezenkívül a megrögzött bűnös a szabadságtól elvitat minden szükségszerűséget, illetve az igazi szabadságot abban látja, hogy azt tesz, amit akar. Ebből a szempontból tulajdonképpen azt sem mondhatjuk, hogy a megátalkodott ember „istent játszik”. Utóbbi kifejezés két értelemben is használható. Istent tetteiben utánozni erényes cselekedetnek számít, míg mindenhatóságának bitorlása Schelling értelmezésében a legfőbb bűn. A valódi Istent ugyanis mindenhatósága ellenére kötik az erkölcsi törvények. Már Leibniz rámutat a *Metafizikai értekezésben*: „Továbbá, ha valaki azt mondja, hogy a dolgok nem a jóság valamilyen szabályai miatt jók, hanem csupán Isten akarata következtében, akkor ezzel – úgy vélem – tudtán kívül megsemmisíti Isten egész szerepét és egész dicsőségét is. Hiszen minek dicsérnénk őt azért, amit alkotott, ha éppoly dicséretre méltó volna akkor is, ha az ellenkezőjét hozta volna létre?”²⁷ Vagyis a teremtett dolgok nem azért jók, mert Isten teremtette őket. Ellenkezőleg: Isten azért döntött ezek teremtése mellett, mert önmagukban eleve jók. A szóban forgó oksági sor megfordítása pusztán zsarnoksághoz vezetne a Teremtő részéről. Az önkényeskedő embert azonban téves szabadságértelmezés jellemzi. Nem tűr maga körül korlátokat, maga kíván dönteni jó és rossz kérdésében. Így válik képtelenné a rossz hajlamai elleni küzdelemre. Schelling szerint tehát az ember bűnössége létszerűen elháríthatatlan; végzetes kisziklásról, ősi kifejezéssel élve „halálos bűnről” akkor beszélhetünk, ha önmagunknak isteni státuszt tulajdonítunk.

■ JEGYZETEK

1. Jean Piaget – Bärbel Inhelder: *Gyermeklélektan*. Ford. Benda Kálmán. Osiris, Bp., 1999. 112.
2. Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* In: *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Bp., 1980. 77. (Kiemelés az eredetiben.)
3. Jean Piaget – Bärbel Inhelder: i. m. 111.
4. Uo. 112.
5. Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1996. 41.
6. Karl Löwith: i. m. 42.
7. Tengelyi László: *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1988. 130. (Kiemelés az eredetiben.)
8. Uo. 131.
9. Uo. 134. (Kiemelés az eredetiben.)
10. Odo Marquard: *Grund und Existenz in Gott*. In: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. Otfried Höffe und Annemarie Pieper. Akademie Verlag, Berlin 1995. 58. (Saját fordításom.)
11. Uo. (Saját fordításom.)
12. Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 100. (Kiemelés az eredetiben.)
13. Francesco Moiso: *Gott als Person*. In: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. 189. (Saját fordításom.)
14. Jn 1,1
15. Jn 1,14
16. Annemarie Pieper: *Die Wurzel des Bösen im Selbst*. In: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. 96. (Saját fordításom.)
17. Gyenge Zoltán: i. m. 104.
18. Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)* Ford. Boros Gábor. T-Twins Kiadó, Bp., 1993. 220. (Kiemelés az eredetiben. – Boros Gábor Heidegger szóalkotását [Sein] így fordítja: *létel*. Jómagam közérthetőbbnek tartanám a *lévés* szóalakot.)
19. F. W. J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände*. Union Verlag, Berlin, 1982. 161. (Gyenge Zoltán fordítása, mivel ugyanő a korábbi fordításokat elégtelennek találta.)
20. Megerősíti lételmélet és etika szoros összefüggését Jean Nabert fejtegetése, aki szerint a bűn érzése magát létünket kérdőjelezi meg. E francia gondolkodó egyébként sem elszigetelt törvényszegésnek tartja a bűnt, hanem egyfajta törésnek a létezésben. Vö. Tengelyi László: *Felelőség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés*. In: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*. Atlantisz Kiadó, Bp., 1991. 248.
21. Gyenge Zoltán: i. m. 105.
22. Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rácz Péter. Göncöl Kiadó, Bp., 1993. 52. (Kiemelés az eredetiben.)
23. Søren Kierkegaard: i. m. 51.
24. Milan Kundera: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Ford. Körtvélyessy Klára. Európa Könyvkiadó, Bp., 1996. 11–12.
25. Gyenge Zoltán: i. m. 105. (Kiemelés az eredetiben.)
26. Henryk Sienkiewicz: *Sivatagon és vadonban*. Ford. Mészáros István. Göncöl Kiadó, Bp., 1991. 224.
27. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Európa Könyvkiadó, Bp., 1986. 8.