

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2018/2 (62. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Varia



Tartalom

TANULMÁNYOK

GERGYE LÁSZLÓ: Vallás vagy költészet? Művészetesztétikai kérdések Søren Kierkegaard műveiben	5
Szécsi Gábor – Kékesi Balázs: Narratíva, fogalom, jelentés. Kognitív nyelvészeti adalékok a cselekvés, tudat és nyelv viszonyának elemzéséhez	18
Zuh Deodáth: A pozitívista szociológia kritikája és a <i>Szellemi Tudományok Szabad Iskolája</i> . A <i>tertium datur</i> elv eredete	36
Gömöri Márton: Valószínűség, véletlen és a közösok-elv	63

FIGYELŐ

Kovács András Bálint: Van-e akaratuk a neuronoknak?	83
---	----

FÓRUM

Horváth Zoltán: Az igazság logikája. Hankovszky Tamás Kant-tanulmányaihoz	103
Hankovszky Tamás: A logika és az igazság fajtái Kantnál. Válasz Horváth Zoltán kritikájára	119

SZEMLE

Kelemen János: Nagy József Dantéről és Vicóról (Nagy József: <i>Dante és Vico</i> . Budapest, Hungarovox, 2017)	135
Nagy József: Dante: etika és politika (Berényi Márk: <i>Dante etikája</i> . Budapest, Áron Kiadó, 2017)	138
Szabó Zsigmond: Recenzió Tengelyi László könyvéről (Tengelyi László: <i>Óstények és világvázlatok</i> . Budapest, Atlantisz, 2017)	141
E számunk szerzői	149
Summaries	151

GERGYE LÁSZLÓ

Vallás vagy költészet?

Művészetesztétikai kérdések Søren Kierkegaard műveiben

A dán aranykor kultúrtörténeti periódusának Hans Christian Andersen mellett nemzetközileg is ismert kulcsfigurája Søren Kierkegaard. Andersenhez fűződő viszonya – különös tekintettel az *Egy még élő ember írásaiból (Af en endnu Levendes Papirer*, 1838) című esszéjére – mind a mai napig élénk érdeklődés tárgya (Andersen 2004. 145–160). Ebben az írásában Kierkegaard Andersen 1837-ben írt *Csak egy muzsikus (Kun en Spillemand)* című regénye kapcsán teszi bírálata tárgyává az anderseni zsenielméletet, amellyel élesen állítja szembe saját felfogását. Kierkegaard itt főként azt kifogásolja, hogy Andersen nem a harcoló, hanem a siránkozó zseni figuráját ábrázolja előszeretettel. Olyan hőstípust jelenít meg, aki az isteni gondviselés oltalma alatt állva jólelkű pártfogók hathatós közreműködésével jut el földi rendeltetése beteljesítéséhez. Kierkegaard viszont a mecénások segítő közreműködése helyett az akadályok önerőből történő legyőzésének szükségességét hangsúlyozza: „mert a zseni nem gyertyacsonk, amelyet a legkisebb szél is kiolt, hanem tűzvész, amelyet a vihar csak tovább szít” (Kierkegaard 2004. 36).¹

Valójában azonban nem a *Csak egy muzsikus* az a regény, amely igazán vita-alapot szolgáltathatna Kierkegaard számára. E történet végén ugyanis a főhős, Christian úgy hal meg, hogy nem is tudja valóra váltani álmait. Kudarcának azonban Andersen maga adja meg a magyarázatát, amikor megkülönbözteti a tehetséget a zsenitől. Észreveszi Christian azért vérezik el az élettel vívott csatában, mert csupán tehetséges volt, ez azonban a boldoguláshoz nyilvánvalóan édeskevés. Soós Anita nemrégiben megjelent tanulmánya (Soós 2005. 125–132) meggyőzően illusztrálja, hogy az anderseni életmű egészéből kirajzolódó zsenifelfogás korántsem esik olyan messze a kierkegaard-itól, mint ahogyan azt a regényíró Andersenről írt kritika alapján hihetnénk. Ha azonban kifejezetten azokat a gondolati elmozdulásokat szeretnénk regisztrálni, amelyek az anderseni zseni- és költészetfelfogáshoz képest a 19. századi dán regény fejlődéstör-

¹ „[T]hi Geniet er ikke Praas, der gaer ud for en Vind, men en Ildebrand, som Stormen udæsker” (Kierkegaard 1838. 52).

ténetében megmutatkoznak, akkor a kierkegaard-i életmű tanulságaival sokkal inkább Andersen 1835-ben írt korai regényét, *A rögtönzött (Improvisatoren)* kell szembeállítanunk.

Andersen első regénye meggyőző visszaigazolása a jénai romantika esztétikai-filozófiai programjának. Főhősének költészetfelfogása fő vonalaiban meggyezik a schlegeli örökös progresszió alapuló poézis-elvvel: „A romantikus költészet még levés közben, alakulófélben van; ez sajátos lényege éppen: hogy örökké csak alakulhat, kész és befejezett soha nem lehet” (Schlegel 1980. 281). A költészet, a zene és a szerelem tehát egy töről fakad: egymás tartományait kölcsönösen átjárva az abszolútum megközelítésének avatott eszközei. A korai Andersen így nemcsak a zseni kiválasztottságában, a végül mindent elrendező isteni gondviselésben, hanem ezen princípiumok szintetizáló, megváltó erejében is hisz. Antonio számára nemcsak az élet és a költészet alakzatai kapcsolódnak harmonikus módon egymáshoz, hanem még az ókori Itália felidézett történelmi eseménysoara is lépten-nyomon szubjektív színezetet öltve poetizálódik át. A koraromantikus Andersen művét még az a meggyőződés élteti, hogy az esztétikai idealizmusban – leginkább talán a mesék csodáiban – felszámolható a világ eredendő dualizmusa. *A rögtönzöttben* ezenkívül a romantikus zsenikultusz azon jellegzetessége is megmutatkozik, hogy maga a költői személyiség az esztétikai hatáskeltés szempontjából mindig nagyobb jelentőséggel bír, mint az általa életre hívott mű: Antonio improvizációi ezért is bizonyulnak sikeresebbnek, mint a lényegében mindig visszhang nélkül maradó írásművek (Mortensen 1974; Lehmann 1976. 1–238; Gergye 2016. 159–172).

Kierkegaard szemléletében jól érzékelhetően megfordul ez a képlet. *A Csak egy muzsikusz szerzőjét* éppen azért marasztalja el, mert Andersen szerint képtelennek bizonyul a distanciára önmaga és a műveiben megjelenített alteregók között:

[Andersent] azon regényírók osztályába sorolhatjuk, akik saját közvetlenül adott személyiségükből adnak költőietlen ráadást [...]. Ennek oka nem bennem van, hanem Andersenben, akit olyan erős fizikai kapcsolat fűz regényeihez, hogy létrejöttüket nem is annyira produkciónak, mint inkább saját maga megcsonkításának tekinthetjük, és bár jól tudjuk, hogy a csonkolt tagokat már rég eltávolították, időnként mégis önkéntelenül fizikai fájdalmat érzünk bennük. (Kierkegaard 2004. 31–32, 33 [Soós Anita fordítása].)²

² „[A]t turde regne ham til den Classe af Roman Digtere, der give un upoetisk Tilgift af deres egen blot phaenomenologiske Personlighed [...] Grunden da ikke ligger hos mig, men hos Andersen, hvis Romaner staae i et saa fysisk Forhold til ham selv, at deres Tilblivelse ikke er saa meget at ansee for en Produktion som for en Amputation.” (Kierkegaard 1838. 41, 48.)

Nála egyenesen a már „halott” szerző figurája jut kivételes jelentőséghez, mint ahogy azt a *Vagy-vagy* (*Enten-Eller*, 1843) egyik írása, *A legszerencsétlenebb* (*Den Ulykkeligste*) bizonyítja (Bartha 2008. 45–46). Szó sincs itt már arról, hogy a költészet és a szerelem megoldást jelenthetne az individuum problémáira. Valójában olyan princípiumok ezek, amelyek csak beteljesíthetetlen vágyakat szülnek. De nem más a helyzet a zenével sem. Ezt a felismerést példázza *A közvetlen erotikus stádiumok, avagy a zenei erotikus* (*De umiddelbare erotiske Stadier eller det Musikalsk-Erotiske*) című írás, amely azt illusztrálja, hogy az érzéki közvetlenséget reprezentáló zene és a közvetlen tolmácsolására képtelen beszélt nyelv fogalmi tartományai között nincs igazi átfedés. Ennek fő oka az, hogy míg a szellemi a nyelvhez, addig az érzéki a zenéhez kapcsolódik. A legkonkrétabb (nyelv) és a legelvontabb (zene) közeg kollíziója szükségszerűen oda vezet, hogy megszűnik az abszolút zene abszolút költészetté való átfordításának elvi lehetősége, ráadásul így az érzéki zsenialitásban feloldódó abszolút szerelem elérésének reménye is eltűnni látszik a horizontról.

Andersen *A rögtönző* című regényének költői koncepciójában gyakorlatilag sértetlenül érvényesülhetett az „együtt költés” és a „befejezetlenség” romantikus schlegeli eszménye (Schlegel 1980. 281, 285). Kierkegaard-nál azonban a progresszív egyetemes költészet gondolata már csak az ironia fénytörésében mutatkozik meg, az idealizált fragmentaritás elve pedig nem más, mint annak belátása, hogy a töredékek halmaza voltaképpen a rossz alternatívák sorozata (Bartha 2008. 39–40). Ennek a felismerésnek lesz gyakorlati illusztrációja a *Vagy-vagy* *Diapsalmata* címet viselő írása. Maga a görög szó zsoltárok szövegét megszakító hárfajátékot jelent (Kierkegaard 1978. 1083). Átvitt értelemben azonban a *diapsalmata* a létezés olyan üres térköze, amelynek vákuumában a szerencsétlen költői tudat csak arra a végkövetkeztetésre juthat, hogy a töredékesség által kínált lehetőségek az emberi létezés színterén mind zsákutcába juttatnak (Miszoglád 1996. 63–67). Ennek alapvető oka az, hogy noha a romantikus fragmentaritás elvont síkon képes lehet arra, hogy egységet teremtsen a káoszban, de ez már nem valamely egész egysége, hanem csupán egy egyedi dolog koherenciája (Bartha 2008. 39–48).

Kierkegaard alapvetően rendszerellenes gondolati beállítottságából adódik, hogy a töredék univerzumának következménye a költői tudatot is megbontó meghasonlottság. Ily módon lesz a *diapsalmata* az üres végtelen szinonimája, amely ezzel egyenesen a schlegeli progresszív egyetemes költészet leplezetlen karikatúrájává változik. Igen távol állunk tehát itt már attól a Schillernél még magától értetődő felfogástól, hogy a költőnek – de egyedül neki – megadatik a mindent egységben látás isteni képessége.³

³ Ezzel kapcsolatban lásd Friedrich Schiller *A föld felosztása* (*Die Teilung der Erde*) című költeményét (Schiller 1977. 142).

A költészet a Schlegel testvérek létértelmezésében optimális eszköznek bizonyul még az emberi életet feszítő ellentmondások feloldására. Annál is inkább, mert a kor értekező prózájában a *poesis* kifejezés gyakran eredeti görög értelmében használatik, azaz nemcsak vers- vagy regényírást, hanem művészeti ágtól független művészi teremtést is jelöl. Friedrich Schlegel *Lucinda* (1799) című híres regényében az énefejlődés legmagasabb foka így pontosan a szerelem és a művészet szimbiotikus egységében mutatkozik meg. Az ember számára ugyanis a szerelem kínálja az egyetlen reális lehetőséget a kínzó elszigeteltség felszámolására, az élet műalkotássá való átalakítására. Tehát, a regény tanulsága szerint, a költő (a művész) lényegében egyedül a másakra irányuló, mélyen átélt érzelme révén lelheti meg a saját identitását (Soóky 2013. 116–120). A Schlegel által kidolgozott romantikus házasság-modellben (Korff 1966. III/84) a szellemi és az érzéki minőségek azonos hangsúllyal vannak jelen. A korabeli olvasóközönség azonban a műben nem ezt az egyensúlyteremtési szándékot, hanem sokkal inkább az érzékiség merész ábrázolásának művészi kísérletét érzékelt. Schlegel írását maga Kierkegaard is obszcénnek minősíti, az általa felvázolt koncepcióban pedig egyenesen a szellem marginalizálódását, a nyers érzékiség diadalát látja (Kierkegaard 2004. 287–288). Talán ebből is adódóan a kierkegaard-i gondolati nyomvonalon haladó romantikus dán regényirodalom feltűnő óvatossággal nyúl a szerelem erotikus oldalának tematikájához: itt szinte soha nem lehet úrrá a szellem felett a test. Bernhard Severin Ingemann *Varner költői vándorlásai* (*Varners poetiske Vandringere*, 1813) című verses elbeszélésében például az átpoetizált, légius szerelem magától értetődő természetességgel torkollik a polgári házasság intézményébe, amely a jegyespár közötti, kizárólag lelki alapozású szeretetnek az aktust belengő isteni áldás révén ad sajátosan misztikus tartalmat. Míg azonban Schlegelnél Juliusz és Lucinda érzelmi kapcsolatának misztikus, helyenként ugyancsak vallásos színezetű ábrázolása egyfajta „szexuális forradalom” (Soóky 2013. 113) igenlésének művészi víziójába torkollik, addig Ingemann mindvégig megtartja a szerelemábrázolás éterien tiszta, szubtilis jellegét. Varner és Maria vonzalma a szó földi értelmében soha nem is teljeseedik be, hiszen testi kapcsolat házasságkötésüket követően sem létesül közöttük. Amikor azonban Maria súlyosan megbetegszik, Varner előtt mégis felsejlik egy beteljesüléssel kecsegtető optimális megoldás lehetősége. Szándékosan kapja el tőle a gyógyíthatatlan fertőzést, követve kedvesét a halálba. Utolsó levele így már abban a boldog bizonyosságtudatban íródik, hogy szerelmük Isten színe előtt fog az örökkévalóságba transzponálódni. Lényegében ugyanezt a mozgást figyelhetjük meg korábban Andersennél is: *A rögtönzőben* Antonio a kierkegaard-i értelemben vett „esztétikai” életstádiumból a regény végén jegyesével, Lara-Mariával az „etikai” stádiumba lendül át. Ez ugyan egyfajta olvasatban értelmezhető a költői hivatásnak való váratlan, előzmények nélküli hátat fordításként is (Heede 2005. 132–133), de semmi esetre sem a – korábban pontosan a költészet által reprezentált – transzcendens szemlélettel való szakításnak. A poézis és a roman-

tikus szerelem körvonalai itt olyan magától értetődő természetességgel mosódnak egymásba, hogy a beteljesülés ígérését hordozó, a házasság pecsétjével megszentelt új, etikai életmodellben voltaképpen csak abszorbeálódik a művészet korábról megismert, mindent átható teremtő ereje.

Kierkegaard felfogása szerint azonban a költészet már korántsem jelent egyértelmű gyógyírt az élet problémáira. A *Vagy-vagy* egy másik írása, a *Váltogazdálkodás (Vexel-Driften)* éppen az életet és a művészetet amorális módon szintetizálni igyekvő alkotói magatartás kíméletlen kritikáját adja, végső csapást mérve ezzel a kora romantika művészi kultuszára (Bartha 2008. 47). Ez az okfejtés egyértelművé teszi, hogy a költészet princípiumai korántsem működtethetők zökkenőmentesen a hétköznapok praktikus gyakorlatában. Mivel ez a polgári életben konvencionálisan elfogadott fundamentumok létjogosultságát kérdőjelezi meg, törvényszerűen a mindent alámosó melankolikus életérzés kialakulásához vezet. A *Stádiumok az élet útján (Stadier paa Livets Vei, 1845)* című esszé pedig – megint csak a romantikus költői létforma ellen érvelve – kifejezetten a szó hétköznapi értelmében beteljesületlenségre ítélt melankolikus szerelmet emeli piedesztáljára. Hiszen a kierkegaard-i rezignáció a szerelem érzéki, illetve a házasságban manifesztálódó szeretet morális tartalmát csak egymást kizáró antinómiaként tudja értelmezni, szemben Schlegel megközelítésével, aki a *Lucindában* gyakorlati példáját kívánja adni annak, hogy az örökké tartó szerelem erotikus alakzata igenis integrálható a házasság etikai alapozású intézményébe. Szorosan összefügg ezzel a szembeötlő különbséggel az esztétikum mint korabeli kulcsfogalom differenciált jelentésrétégeződése. Schlegel írásaiban az „esztétikai” jelző leginkább a mára konvencionálissá vált „művészi” szinonimájaként bukkan fel. Ez a jelentés dominál a *Vagy-vagy* esztétájának figurájában is, aki saját életét igyekszik műalkotássá alakítani. Kierkegaard-nál azonban jóval gyakoribb, jószerevével általánosítható a szó régebbi, az ókori görög kultúrából átszűrődő értelme, miszerint az *aisthesis* még egyértelműen az érzékiség fogalmával ekvivalens. A dán bölcselő megközelítésében így az érzékiben, vagyis az érzékelésben felszabaduló jelentéstömeg egy transzcendens-etikai dimenzióba helyeződik át. Ez a fogalmi elmozdulás rajzolja fel a kierkegaard-i program meghatározó jelentőségű gondolati ívét: a testiség, a „húsban létezés” (*sarx*) fogságában vergődő individuumokat kiemelni, elvezetni a keresztény vallásos-pneumatikus léthez (Vetter 1994. 289). Mindennek eredményeként egyértelműnek látszik, hogy a Schelling-féle progresszív-esztétikai program Kierkegaard-nál hangsúlyokat vált: az Én-né válás transzcendens dialektikájának közvetítő közege így már nem elsősorban az esztétikai létformához tapadó költészet, a művészet, hanem az etika s főként a vallás lesz (Bartha 2005. 44–45). Ez pedig egy olyan fordulatot jelent, amely alapvetően határozza majd meg az 1870-től jelentkező „modern áttörés” dán regényirodalmának szemléletét is (Miszoglád 1977. 75–86).

Kierkegaard létértelmezésének egyik alapkategóriája az emberi élet egészét átható szenvedés, amely valamilyen formációban mindhárom stádiumban je-

len van. Ez a felismerés munkál előbb a *Vagy-vagy*, majd később a *Stádiumok az élet útján* rezignált gondolatmeneteiben. Az esztétikai szféra élvezetekre berendezkedett embere értelemszerűen mindent elkövet annak érdekében, hogy marginalizálja a szenvedést. Ez az igyekezet azonban még itt is csak korlátozott eredménnyel jár, hiszen például a szerelmi csalódás okozta fájdalom olykor még az örömelvű életstratégiát folytató perc-embereket sem kerüli el. Az etikai szférában a kötelességteljesítés moráljából, a vallási stádiumban pedig a keresztény hit fundamentumaiból adódóan válik a szenvedés a lét immanens tartalmává. Míg azonban az esztétikai szférában jelentkező törekvések kivétel nélkül „kicseszelné” igyekeznek azt, a vallásos szemlélet éppen arra kényszeríti az embert, hogy sorsát vállalva farkasszemet nézzen valódi léthelyzetével. Az esztétikai szféra Kierkegaard által ábrázolt olyan individuumai, mint például Johannes, a csábító, kifejezetten még csak az érzékiség dimenziójában mozogva szerzik tapasztalataikat. A műalkotások ugyancsak e szféra produktumai, de materiális valóságukon már átszűrődik a tiszta gondolat ideális fénye. A költői törekvések ezzel együtt is csak látszólag képesek arra, hogy eloldódjanak a minden esztétikai cselekvést jellemző pillanathoz kötöttségtől. A költő minden erőfeszítése arra irányul, hogy kiemeljen a jelenből, s egyfajta folyamatosság jegyében verjen hidat a múlt és a jövő között. Henrik Steffens, a dán romantika fejlődési irányát alapvetően befolyásoló természettudós és filozófus szerint az esztétikai intuíció fogékonná tehet bennünket a múlt iránt: e varázslat révén életre kelhetnek az egykori viking harcosok, újra életünk szerves részévé tehetőek az óskandináv idők elfeledett istenei, istennői (Pattison 1991. 147). Ám ezek a törekvések, noha tiszteletre méltóak, lényegében illuzórikusak. A művész által megalkotott esztétikai képmás ugyanis nem képes arra, hogy dacoljon a múlt idővel, a földi létezés minden pillanatát beárnyékoló változékonysággal. A dán romantika alkotói is tökéletesen tisztában voltak ezzel. Talán elég itt N. F. S. Grundtvig *Az élők országa (De Levendes Land, 1824)* című nagy hatású versére utalni, ahol a költő éppen az öröklét gyöngyéről szőtt álmodásról („*Fortryllende Drøm / Om Evigheds-Perlen*”) énekel; arról a vágyról, amely hasztalanul kutatja a művészet legmélyén is az örökkévalóság kvintesszenciáját.⁴

A művészet egyetlen eszköze ennek megragadására a romantikus megközeletésben központi helyet betöltő képzelet. Ám az, ami a fantázia révén jön létre, nyilvánvalóan nem lehet egyenlő a valósággal. Ebből adódóan a költészet is csak egyfajta közvetítő közegként működhet az általa teremtett, illetve az általa megtagadott világ között. Ezt a világot, a mi világunkat s az abban ránk váró fájdalmat, szenvedést megszüntetni nem képes, csupán a szépség máko-

⁴ „Ó álomvarázs, / az öröklét gyöngyéről szőtt álmodás! / Kigúnyolod, aki hiába keres / a művészet mélyén, mely szívünkre les / egy állandót, meg ami bizton múló / és évként futó.” (Ford. Jánossy István, Bernáth 1967. 336–337.) „*Fortryllende Drøm / Om Evigheds-Perlen*, i Tidernes Strom, / Du gaekker de Arme, der søge omsonst, Hvad / Hjertet begjaerer, Billed og Konst, / Saa varigst de kalde hvad sikkert forgaer / Som Timer og Aar!”

nyával hinti be azt. Az idealizáció azonban az élet problémáira adandó adekvát válaszokat megkerüli, ezért Kierkegaard szerint az esztétikai önmegvalósítás minden formája – így a költészet is – önáltatás, kegyes csalás, illúzió. Az ember transzcendens értelemben csak a vallási stádiumban, az Istennel való misztikus egyesülésben válhat Énné, vagyis Szellemmé. Mert míg a művészet csak tüneti kezelést adhat a létezését átható fájdalmakra, addig a vallásos-pneumatikus szférába emelkedés képessé tehet az esztétikai tapasztalás érzéki-materiális beállítottságától való teljes eloldódásra. Olyan életforma megtalálására tehát, amely egyenesen a lét gyökeréig hatol. Kierkegaard szerint ugyan a művészet szubsztanciális természetéből adódóan éppúgy a transzcendenciával, a szenvedéssel és az idővel foglalkozik, mint a vallás, de igazán használható megoldásokat a bajokra nem ad. Egyedül a hit lehet alkalmas arra, hogy szembesítsen az életben ránk váró szenvedések elkerülhetetlenségével, a szellemi értelemben vett igazi Én megteremtésének lehetőségével. Az Istennel való folyamatos kontaktusteremtési kísérletben a türelem és a kitartás révén meghaladhatja a pillanatot – ezzel a szellemi mozdulattal is eredményesen imitálva Isten változhatatlanságát (Pattison 1991. 150–152).

Ezzel szemben az esztétikai módon megvalósuló egzisztencia minden alakváltozata szükségszerűen boldogtalan. Nem jelent kivételt ez alól a költő sem, aki minden próbálkozása ellenére működésének fókuszpontját az örökkévalóság helyett a pillanatban leli meg, aki igazi új világok teremtése helyett legfeljebb egyfajta transzformációra, az akusztika megváltoztatására képes: „Mi a költő? Szerencsétlen ember, aki mély kínokat rejt szívében, de ajkai úgy vannak formálva, hogy miközben sóhajok és kiáltások hagyják el, mindez úgy hangzik, mintha szép muzsika lenne.” (Kierkegaard 1978. 29.)⁵ A költői sors tragikuma tehát abban lelhető fel, hogy a maga eszközeivel képtelen átlépni az isteni értelemben vett valódi világba. Ehelyett megreked a maga által teremtett fikcióban, amely kétségbeesésének állandósult színtere marad. A művészet így lényegében ott ér lehetőségeinek végpontjára, ahonnan tulajdonképpen igazából el kellene indulnia. Míg azonban Andersen regényében a papi és a költői hivatás közötti választás kényszere igazi alternatívaként még csak fel sem merült, addig – Kierkegaard felfogásában – már időnként az esztétikai és a vallási létforma öszegegyeztetetlenségének jelzéseként vetül ki. Mert a költő által életre hívott műalkotás a maga materiális jellegével az esztétikai stádium érzéki valóságához tapad még akkor is, ha annak intuitív megragadó erejében meg-megesillan az elvesztett egész élménye, ha evilági köntösében olykor fel is sejlik az örök boldogság egyfajta előérzete (Pattison 1991. 152–153). Az esztétikai életvezetés és a költészet szoros korrelációjának egyik közvetlen bizonyítéka az, hogy annak

⁵ „Hvad er en Digter? Et ulykkeligt Menneske, der gjemmer dybe Qvaler i sit Hjerte, men hvis Læber ere dannede saaledes, at idet Sukket og Skriget strømme ud over dem, lyde de som en skjøn Musik.” (Kierkegaard 1996. I/23.)

leggyakoribb tárgya éppen a szerelem, amely a maga erotikus tartalmával szorosán kapcsolódik ehhez a szférához. Más a helyzet a szeretettel, amely spirituális jellegéből adódóan kifejezetten a vallás terrénumához tartozik. Kierkegaard *A szeretet tettei (Kjerlighedens Gjerninger, 1847)* című művében nyíltan meg is fogalmazza, hogy a fentiekből adódóan a testi szerelem (*elskov*) legavatottabb ábrázolója a költő, míg a szeretet (*kærlighed*) megragadása éppen a keresztény életvezetés lényegét jelenti. Ez a fogalmi megkülönböztetés első pillantásra azon gondolatmenet kiteljesedésének tűnhet, amely a korábbi írásokban is élesen elhatárolta egymástól az esztétikai és a vallási szféra emberének hozzáállását az élet dolgaihoz. *A szeretet tettei* azonban mintha már inkább a két tartomány közötti átjárási lehetőségeket kutatná. Kierkegaard okfejtése ugyanis itt abból a közös elágazási pontból indul ki, hogy a testi szerelem vonatkozásában éppúgy fellelhető az egoizmus, mint ahogy indítékát tekintve nem mentes attól még az emberi szeretet legszubtilisabb formája sem. Mivel azonban az Istenből áradó szeretet mindkettő átlényegítésére képes, a két dolog talán nem is áll olyan távol egymástól, mint ahogy azt először gondolnánk. Ennek illusztratív példája a bibliai Jób figurája, aki mindenben emberi, beállítottságával mégis a költészet határmezsgyéjén áll (Püsök 2009. 43).

Kierkegaard jól ismert elmélete az életstádiumokról nem sok kétséget hagy afelől, hogy az esztétikai magatartás alapvetően a nyelv által meghatározott világtól az embernek egy olyan világ felé kell elrugaszkodnia, amely mentes a nyelv zavarba ejtő poliszémiájától. Ezt célozza az a bizonyos ugrás (*Spring*), amely végül az etikai stádiumból a vallási stádiumba való megérkezést eredményezi. Az élet problémáira ugyanis egyedül az a hit jelenthet igazi megoldást, amely távol áll a nyelv mind az írásban, mind a beszédben feltáruló kétértelműségétől. Erre figyelmeztet a Kierkegaard által idézett újszövetségi intelem is, mely szerint nem szóval, hanem cselekedettel kell szeretnünk (*János első levele, 3.18*). *A szeretet tettei*ben kifejtett kierkegaard-i gondolatmenet szerint ennek alapvető oka az, hogy nemcsak az emberi beszéd, hanem még maga a Szentírás sem függetlenítheti magát a nyelv alapvetően figuratív természetétől. Kierkegaard itt azt taglalja, hogy noha alapvetően az ember mint Szellem (*Aand*) definiálható, benne létezésének ez a lényegisége csak később tudatosul. Mielőtt azonban ez megtörténne, átmenetileg életét főként érzéki-lelki módon tapasztalja meg. Később ez az érzéki-lelki tapasztalás a Szellem által irányítottá, vagyis „átvitté” (*overført*), mondhatni metaforikussá válik: „Mínthogy a szellem láthatatlan, így nyelve is egyfajta titok, titokzatossága pedig éppen abban gyökerezik, hogy bár ugyanazt a szót használja, mint a gyermek és az együgyű ember, de átvitt értelemben” (Kierkegaard 1852. 202).⁶ Ez pedig azt jelenti, hogy a nyelv

⁶ „Som Aanden er usynlig, saa er ogsaa dens Sprog en Hemmelighed, og Hemmeligheden stikker just deri, at den bruger den samme Ord som Barnet og den Eenfoldige, men bruger dem overført.” (Saját fordításom – G. L.)

mélyen beágyazódott entitás a létezés érzéki dimenziójába, vagyis mint mediális eszköz az elvont, spirituális tartalmak megértése nélkül is működtethető. Magától értetődő ez a köznyelvi beszéd esetében, amelynek alakzatai a poézis metaforikus alakzataiba transzponálódnak. Talán kevésbé feltűnő módon, de ugyanez tárul fel a keresztény beszéd figuratív közlésmódjában is. A Szentírás pontosan a nyelv figurativitásában rejlő lehetőségek kiaknázásával képes hatásosan kommunikálni a maga üzeneteit, amikor például a földi létről mint a „vetés”, az örökkévalóságról pedig mint az „aratás” idejéről beszél. Így arra a kérdésre, hogy miként kell a szeretetről helyesen szólni, nyilván csak majd az „aratás” idején lehet válaszolni (Pattison 2002. 140–153). Mivel a nyelvi jelentés teljességének profilja a jelenben mindig csak részlegesen rajzolódhat ki, a jövőre irányultság tekintetében sincs olyan nagy különbség a költői és a keresztény vallási közlésforma között. Az igazi kérdés persze az, hogy a szeretetről való helyes beszéd miként fordítható át a közösség számára hasznos gyakorlati cselekedetté. Ennek egyik lehetséges útja Kierkegaard szerint az apostoli küldetés teljesítése. Ez értelemszerűen egyet jelent a megvetés, a kiközösítés, vagyis a krisztusi sors vállalásával. Következésképpen: a szeretetről való tanúságtétel értelemszerűen involválja a krisztusi életút követését.

A szeretet tettei című írás újabb gondolati egységében Kierkegaard abból indul ki, hogy a tökéletes szeretet mintája Krisztus. Célunk és feladatunk tehát az, hogy hozzá hasonlatossá válhassunk. Hiszen Isten az embert a maga képmására teremtette meg, ennek azonban csak a krisztusi szeretetparadigma adhat igazi értelmet. Az átlényegülés gyakorlati példáját éppen az ő földre lépése jelentette, mert emberből az apostolok szeme láttára alakult át Istenné, tartalmat adva az isteni képmás beteljesülésének. A probléma csupán az, hogy mivel a szeretet rejtett forrása nem magában az emberben, hanem rajta túl, éppen magában Istenben lelhető fel, nincs objektív mérce annak megítélésére, hogy a szavakban vagy a tettekben igazi vagy csak színlelt szeretet nyilvánul-e meg. Ennek megítélése az isteni kompetencia hatáskörében marad, mi magunk erről nem tudhatunk semmi biztosat.

Kierkegaard szerint a szeretetről való helyes beszéd legfontosabb előfeltétele az önmegtágadás (*selvformegtelse*). Álláspontja szerint erre a költő, aki csak a szerelemről és a barátságról tud énekelni, igazából nem is képes: „A költő csak a szerelemről és a barátságról képes énekelni, ami ritka képesség, ám a »költő« a szeretet magasztalására képtelen” (Kierkegaard 1852. 345).⁷ Ezen élesnek látszó megkülönböztetés ellenére sincs azonban olyan nagy különbség a két létforma között, mint ahogy az első pillantásra látszik. Egyetérthetünk George Pattison véleményével, aki szerint a költői státusz nem zárja ki eleve az Isten számára oly kedves, szívből jövő beszéd lehetőségét. Mégpedig azért nem, mert nincs

⁷ „Digteren kan synge om Elskov og Venskab, hvad der er det sjældne Fortrin at kunne, men »Digteren« kan ikke anprise Kjerlighed.” (Saját fordításom – G. L.)

olyan fensőbb nyelv, amelyhez – a költői nyelvezet eredendően metaforikus többértelműsége miatt – megoldásként fordulhatnánk. A nyelv ugyanis – írja Pattison – önmagában teszi problematikusá saját jelentésteliségét. Ez a tény viszont nem zárja ki, hogy az olyan költői szavak, melyek a kierkegaard-i pszeudonim figurák szavai, mégis a szeretet Istennek tetsző tettei legyenek (Pattison 2003. 33–34). Itt azonban – a fentiekből következően – feltétlenül különbséget kell tenni aközött, hogy valaki „önmagát költi” vagy „hagyja magát költeni”.⁸

Masát András Ibsen *Peer Gyntjében* (1867) látja annak a „költőnek” a prototípusát, akinek életvitele örökre megreked az esztétikai stádiumban. Peer kizárólag arra képes, hogy esztétikailag viszonyuljon a valósághoz. Ennek egyenes következménye lesz az, hogy szerepeit folyamatosan változtatva lényegében mindig lemond arról, hogy valami véglegeset választva önmagává váljon. Ezért nem is juthat el soha még az etikai stádiumba sem, ahol a már valódi alternatívák szorításában képtelen eleget tenni a társadalmi élet elvárt normáinak (Masát 1994. 342). A költői létnek azonban implicite van Kierkegaard-nál egy másik, értékesebb alakváltozata is. Ez a költő ugyanis tisztában van azzal, hogy Istennek szándéka van az emberrel. Meghallja és meg is érti az isteni szót, a hívást (*kald*). Ez az elhivatottságból származó küldetéstudat pedig már nem is esik olyan messze az apostoli igehirdetéstől, hiszen ez megengedi annak feltételezését, hogy – Kierkegaard dialektikus gondolkozásának keretében – még az egymást kizáró esztétikai és vallásos szemlélet között is kialakulhasson egyfajta gyümölcsöző párbeszéd. Ennek lehetőségét veti fel az egész 19. századi dán irodalom gondolatvilágát mélyen átható Aladdin-toposz (Andersen–Emerek 1972. 202) sajátosan kierkegaard-i értelmezése is.

Adam Gottlob Oehlenschläger, a dán romantika kiemelkedő alakja 1805-ben jelentette meg *Aladdin, avagy a csodálatos lámpás (Aladdin eller den forunderlige Lampe)* című mesedramáját, amely a maga korában a költészet mindenkeftelenségét hirdető romantikus zseniesztétika talán legegységelműbb és legsikeresebb megfogalmazásának bizonyult. Aladdin ebben a megközelítésben nem más, mint maga a költő, egy olyan istenadta tehetség tehát, akinek – kivételes szellemi képességeiből adódóan – különösebb erőfeszítések nélkül hull az ölébe jóformán minden: a szerelem, a hírnév és vele együtt persze a mérhetetlen gazdagság. Amikor Kierkegaard Oehlenschläger híres művének negyedik felvonását boncolgatja (Kierkegaard 2009. 93–95), az esküvőjére készülő mesefigurában nemcsak a született csábítót, hanem a közvetlenségben élő és mozgó született költőt is felfedezi, akiből elsősorban a vágyakozás határtalan képessége farag elsőrangú poétát (Troelsen 2009. 207–209). Úgy tűnik, hogy egy olyan individuummal van dolgunk, aki minden idegszálával ezen földi világhoz kötődik, aki – a jól ismert kierkegaard-i szóhasználattal élve – kizárólag az élet esztétikai

⁸ „Eet er at lade sig digte, et Andet at digte sig selv.” (Kierkegaard 1978b. 274, Masát 1994. 342.)

stádiumában mozog. Ennek fényében elég meglepően hat, ahogy Kierkegaard a vége felé közeledő oehlschlägeri dráma egyik jelenetét értelmezi. Ebben arról van szó, hogy Aladdin – a szultán iránti mély csodálatának és tiszteletének jeléül – arra utasítja a lámpa szellemét, hogy hagyja befejezetlenül épülő palotájának huszonnegyedik ablakát, majd végeredményben jövődóbeli apósára, a szultánra bízva a döntést, mit is tesz majd a félbemaradt nyílászáróval.⁹

Ha a mesedramában Aladdin a teremtmény költőgénusz megtestesítője, akkor a palota nem is lehet más, mint maga az életre hívott költői mű. A tudatosan befejezetlenül hagyott ablak aladdini művészi koncepciójában a fragmentaritás jól ismert romantikus esztétikai kívánalma sejlik fel, a felajánlás gesztusán pedig mintha csak a művészesseninek is korlátokat szabó, a szultánban megtestesülő transzcendens iránt mutatkozó tisztelet szűrődne át. A költői retoricitás értelem-szerűen involválja az ablak mint a külső anyagi és a belső szellemi világ közötti kapcsolat vagy határvonal képzetét. Ezen a nyíláson keresztül árad be a fény, az isteni üdvösség fluiduma.

Kierkegaard *Jegyzetlapok (Løse Papirer, 1833–1855)* című írásában a félbeahagyott ablak egyenesen a gondviselés (*Guds Forsyn*) metaforájává emelkedik (Kierkegaard 2013. [413. Papir]). Egyedül ezen az ontológiai résen keresztül tárulhat fel előttünk az isteni perspektíva, amely a maga transzcendens többletével bármilyen emberi alkotást valóban befejezetté, vagyis igazán tökéletessé tehet: „és ő maga ugyan egészen nem készült el – de ez volt az az ablak, amelyen kitekinthettél Istenre”.¹⁰ Ezért van tehát szükség arra a bizonyos ablakra, amely a maga speciális ontológiai karakterével közvetlen kilátást nyit Isten birodalmára. Az ebből áradó megtartó erő teszi végeredményben átjárhatóvá a költészet és a vallás világát, amelynek lehetősége nem is annyira Oehlschläger művészet-szemléletéből, mint inkább Kierkegaard gondolati akrobatikájából, az *Aladdin* eszmeiségét mélyen átpoetizáló sajátos felfogásából ered (Troelsen 2009. 271).

A német romantika művészetfilozófiája sem a pusztán negáció oldaláról közelíti meg ezt a kérdést. Hölderlin szerint például az ugyan valóban kétséges, hogy lényege szerint vallásosnak kell-e lennie minden poézisnek, az viszont kétségbevonhatatlan, hogy minden vallás lényege szerint poétikus (Weiss 2000. 166). *Hyperion* című regényében egyenesen ki is nyilvánítja, hogy a vallás nem más, mint „a szépség szeretete” (*Liebe der Schönheit*) (Hölderlin 1961. 172; Hölderlin 2006. 86). Úgy tűnik tehát, hogy a szépség egyfajta katalizátorként működhet a vallás és a művészet tartományai között. Annál is inkább, mert nemcsak a szerelem, hanem a szeretet is az isteni szépség megismeréséből fakad. Platón *A lako-*

⁹ „S ha tetszésedre szolgál, atyám, / Te végezd el az utolsó simítást / azután az épület lekötözötté lesz, / köszönettel tartozik neked / amiért általad beteljesedést nyerhet.” „At I, min Fader! / Kunde lægge / Den sidste Haand derpaa, saa Bygningen, / Var nødt til, ligesom, at takke Eder / For sin Fuldendelse.” (Oehlschläger 1927. 247, saját fordításom – G. L.)

¹⁰ „[O]g selv det var ikke ganske færdigt – men det var det Vindue, gjennem hvilket Du saac til Gud” (saját fordítás – G. L.).

mában kifejtett álláspontja szerint a szépség megismerésének különböző fokozatai vannak. A szép testek által generált vágyódás – Diotima tanítása szerint – a fejlődés egy magasabb szintjére érve a lélek szépsége iránti vágyakozássá alakul át, mely aztán – még elvontabb karakterisztikát öltve – később a cselekedetekben és a törvényekben válik észlelhetővé, hogy aztán végül a tudományokhoz és a filozófiához érkezve a Szép ideája értő szemléletének birtokába juttasson. Az erre képes ember elnyeri az istenek szeretetét, megcsillantva egyúttal a halandó előtt az öröklét perspektíváit is. Ráadásul, aki ezt a szépet szemléli, az magát a tényleges valóságot szemléli, s ebből a kompetenciából egyedül neki sikerülhet a vallásos beállítottság számára is tetsző valódi erényeket a világra hozni. Ilyen módon tehát mégiscsak kialakulhat a művészet és a vallás között is egyfajta pozitív kölcsönhatás, gyümölcsöző párbeszéd: a platóni nyomvonalon haladó kierkegaard-i dialektikus gondolkodásnak bizonyos fokig mégiscsak sikerülni látszik kisimítani a logikai törésvonalakat.

IRODALOM

- Kierkegaard, Søren 1838. *Af en endnu levendes papirer*. Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Forlag.
- Kierkegaard, Søren 1852. *Kjerlighedens Gjerninger*. Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Forlag.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 1978a. *Af en endnu levendes papirer*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Bind 1. Kjøbenhavn, Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1978b. *Om begrebet ironi*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Bind 1. Kjøbenhavn, Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1996. *Enten-Eller I–II*. Kjøbenhavn, Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 2004. *Egy még élő ember írásaiból – Az irónia fogalmáról*. Ford. Miszoglád Gábor és Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2013. *Løse papirer fra 48 som laae i Bibel-Foderalet*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Bind 27. Elektronisk version 1.8. Søren Kierkegaard Forskningcenteret.
- Andersen, Hans Christian 1837. *Improvisatoren: original roman i to dele*. Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Forlag.
- Andersen, Hans Christian 1901. *Kun en Spillemand: original roman i to dele*. Kjøbenhavn, Gyldendal.
- Andersen, Jens Kr. – Emerek, Leif 1972. *Aladdin-Noureddin Traditionen i det 19. Århundrede. Bidrag til en strukturel litteraturhistorie*. Kjøbenhavn, Akademisk Forlag.
- Andersen, Kim 2004. „Genius” and the Problem of „Livs-Anskuelse”. Kierkegaard Reading Andersen. In Steven P. Sondrup (szerk.) *Old problems and New Readings*. Odense, The University Press of Southern Denmark.
- Bartha Judit 2005. A progresszív transzcendentálpoezis ideája Kierkegaard Schlegel kritikájában. *Pro Philosophia Füzetek*. 44. 37–45.
- Bartha Judit 2008. *A szerző árnyképe: romantikus költőmtosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest, L’Harmattan.

- Bernáth István (szerk.) 1967. *Skandináv költők antológiája*. Budapest, Athenacum.
- Gergye László 2016. Body „Writing” and Soul „Speech”. Hans Christian Andersen’s Improvisatoren. *Danske Studier*. 159–172.
- Heede, Dag 2005. *Hjertebrødre. Krigen om H. C. Andersens seksualitet*. Odense, Syddansk Universitetsforlag.
- Hölderlin, Friedrich 1961. Hüperion avagy a görögországi remete. In *Versek – Levelek – Hüperion – Empedoklész*. Budapest, Magyar Helikon.
- Hölderlin, Friedrich 2006. *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart, Reclam.
- Ingemann, Bernhard Severin 1813. *Varners poetiske Vandringer*. Kjøbenhavn, Boas Brünnich.
- Korff, Herman A. 1966. *Geist der Goethezeit. Frühromantik*. Leipzig, Koehler&Amelang.
- Lehmann, Gerard 1976. *Improvisatoren og H. C. Andersens første Italianrejse*. Odense, Odense Universitetsforlag.
- Masát András 1994. Kierkegaard – Ibsen drámáiban. In Nagy András (szerk.) *Kierkegaard Budapesten*. Budapest, Fekete Sas Kiadó. 331–346.
- Miszoglád Gábor 1977. A dán regény a XIX. században. *Filológiai Közlöny*. 23/1. 75–86.
- Miszoglád Gábor 1996. „Rendszer-refrén-aforizmak”. A diapszalmata szerepe Kierkegaard műveiben. *Pannonhalmi Szemle*. 3. 63–67.
- Mortensen, Klaus P. 1974. Forfængelighedens kortlægning. Om H. C. Andersens „Improvisatoren” etc. *Kritik*. 30. 5–38.
- Oehlenschläger, Adam Gottlob 1917. *Poetiske Skrifter*. Bind 2. København, J. Jørgensens og Co. Bogtrykkeri.
- Pattison, Georg 1991. Aesthetics and ‘the Aesthetic’. *British Journal of Aesthetics*. 31/2. 140–151.
- Pattison, Georg 2003. A szeretet ábrázolása: a költészettől a vértanúságig. Ford. Dinai Pál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 47/1–2. 19–34.
- Püsök Sarolta 2009. *Kierkegaard teológiájának súlypontjai*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- Schiller, Friedrich 1977. *Versei*. Budapest, Európa.
- Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich 1980. *Válogatott esztétikai írások*. Ford. Bendl Júlia és Tandori Dezső. Szerk. Zoltai Dénes. Budapest, Gondolat.
- Soóky Krisztina 2013. „Egy tréfa története”. *Passim*. 15/1. 107–125.
- Soós Anita 2005. Per aspera ad astra. A művészsors H. C. Andersen regényeiben. *Kalligram*. 5–6. 125–132.
- Troelsen, Bjarne 2009. Adam Oehlenschläger, Kierkegaard and the Treasure Hunter of Immediacy. In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and His Danish Contemporaries: Literature, Drama and Aesthetics*. Aldershot, Ashgate Publishing.
- Vetter, Helmut 1994. A véges szellem ámene. Ford. Nóti Judit. In Nagy András (szerk.) *Kierkegaard Budapesten*. Budapest, Fekete Sas Kiadó. 288–303.
- Weiss János 2000. *Mi a romantika?* Pécs, Jelenkor.

Narratíva, fogalom, jelentés

Kognitív nyelvészeti adalékok a cselekvés, tudat és nyelv viszonyának elemzéséhez

A nyelvi performancia tényeit a cselekvés, tudat, nyelv viszonyában vizsgáló, ún. mentalista megközelítés térnyerése a kortárs nyelvészet és nyelvfilozófia megkerülhetetlen jelensége. Ez a nyelvben tükröződő megismerés kérdését alapproblémának tekintő felfogás alapozza meg a nyelvtudomány kognitív fordulatát, a kognitív nyelvészet pozíciójának megerősödését a nyelvészeti irányzatok körében. Az 1970-es évek közepétől a kognitív tudomány részeként kibontakozó kognitív nyelvészet látványosan szakít a nyelvhasználat jelenségeit tisztán nyelvészeti eszközökkel elemző, ún. taxonomista nyelvtudomány hagyományai-val. A pszichológiai ágencia kérdésének előtérbe helyezésével olyan nyelvi jelenségeket vizsgál, amelyek, miután nem illeszkednek a szimbólum-manipulációs paradigmához, a kognitív és agytudományok eszközeivel válnak igazán leírhatóvá.

Ez a mentalizmus pilléreire felépülő és a narratív pszichológia eredményeire mind erőteljesebben támaszkodó nyelvészeti diszciplína a nyelvet a tudat képességeként és működési módjaként határozza meg; szoros kapcsolatot feltételez a nyelv és a fogalmi tudás között, a nyelvi formákat és azok jelentését reprezentációknak tekinti. Képviselői a jelentés lényegét a konceptualizációban határozzák meg, felfogásukban a nyelv grammatikájának alapvető funkciója a konceptuális tartalom szimbolizációjában rejlik (Fillmore 1975, 1985; Goldberg 1995, 2006; Lakoff 1987, 1993, 2008a, 2008b, 2009; Lakoff–Johnson 1980, 1999; Lakoff–Narayanan 2010; Langacker 1976, 1987, 2008; Talmy 1983, 2000; Ziemke–Zlatev–Frank 2007). Ezért kiemelt célnak tekintik annak tisztázását, hogy miként szerveződnek és válnak jelentéstani szempontból lényegessé azok a fogalmi kapcsolatok, amelyek a nyelvi reprezentációt, kommunikációt és egyúttal a nyelv grammatikai és jelentéstani szerkezetét is meghatározzák, s hogy voltaképpen mit is jelenítenek meg tudatunkban a nyelvi jelentés alapjául szolgáló fogalmi relációk.

Cselekvés, tudat, nyelv kapcsolatának értelmezésében a kognitív nyelvészeti modellekben kiemelt szerepet kap a narratíva fogalma, ami kulcseleme az irányzat vezérelvét jelentő *embodiment* (testesültség) koncepciónak is. Ez a nyelv

vi megismerés fiziológiai, anatómiai meghatározottságát hangsúlyozó koncepció (Lakoff–Johnson 1980) a nyelvi jelenségek elemzésekor elsődleges szempontnak tekinti az észlelés és cselekvés kognícióban betöltött szerepének meghatározását. Kiindulópontja az a mind több nyelvész, nyelvfilozófus által osztott előfeltevés, hogy a nyelvi megismerés valós időbe és környezetbe ágyazott folyamatában a cselekvés, észlelés, fogalmi gondolkodás és nyelvi reprezentáció dimenziói lényegileg összefonódnak, és adaptívan a testi változásokat, mentális feldolgozásokat befolyásoló környezetre hangoltak. Ebben a megközelítésben tehát, miután a környezetbe ágyazott testi létezésünk erőteljes hatással van kognitív és kommunikatív folyamatainkra, e folyamatok elemzésekor vizsgálni kell a test morfológiájának, funkcionalitásának, a folyamatos tapasztalatszerzést szolgáló, affektíven hangolt észlelés- és cselekvés-köröknek a kognícióban betöltött szerepét is. A fogalmi gondolkodásban és a nyelvben is folyamatosan jelenlévő testi, szenzomotoros tapasztalat koncepciójának és az ehhez köthető kortárs *embodiment* nézeteknek a térnyerését és nyelvfilozófiára gyakorolt hatását alapvetően az magyarázza, hogy a filozófiai, fenomenológiai és pragmatista hagyományokra is építő kognitív nyelvészet mellett a kognitív tudomány és a pszichológia egyre több ágát érinti meg napjainkban a problémakör.

Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy a narratíva és fogalom kapcsolatára irányuló kognitív nyelvészeti elemzések milyen adalékokat kínálnak a cselekvés–tudat–nyelv viszony problémájának tisztázásához; egy, a nyelv és intencionalitás kapcsolatát megvilágító, átfogó nyelvfilozófiai elmélet megalkotásához. Úgy véljük, hogy miután ennek a relációnak a lényege leginkább a kommunikációs szituáció, fogalom és jelentés közötti belső viszony elemzésével ragadható meg, az ennek jegyében született nyelvészeti és pszichológiai modellek segítségünkre lehetnek a problémakör kapcsán nyitva hagyott nyelvfilozófiai kérdések megválaszolásában. E feltevés jegyében keresünk választ olyan kérdésekre, mint hogy miként szerveződnek a tudatban a kommunikációs folyamatok eredményességét biztosító, szituációelemző fogalmi keretek; ezek milyen kapcsolatban vannak a nyelvhasználattal és a nyelvi jelentéssel; és hogy ez a narratív struktúrákba ágyazott fogalom–jelentés viszony hogyan válhat érteremtő tényezővé a mindennapi kommunikáció gyakorlatában.

I. SZITUÁLTSAÉG ÉS MEGÉRTÉS

A mentalista fordulat jegyében mára mind több nyelvfilozófus helyezkedik arra az álláspontra, hogy a nyelvi jelentés és a kommunikatív cselekvéseket kísérő mentális jelenségek leírásához a nyelvi elemzés önmagában nem nyújt elegendő támpontot. Miként John R. Searle fogalmaz *Intentionality* című könyvében, „bizonyos alapvető szemantikai fogalmak, mint amilyen például a jelentés fogalma, olyan még alapvetőbb pszichológiai fogalmak segítségével elemezhetők, mint a

hit, a kívánság és a szándék fogalma” (Searle 1983. 160–161). Searle szerint az a kérdés, hogy a jelentés milyen módon határozhatja meg a referenciát, egész egyszerűen elválaszthatatlan a jelentés és a nyelvi aktusokat kísérő mentális állapotok viszonyának problémájától. Ez a felismerés motiválja Searle-t egy olyan általános intencionalitáskonceptió kidolgozására, amely révén választ kaphatunk a jelentést meghatározó mentális jelenségek természetével kapcsolatos kérdésekre. Ez a Searle koncepciójában körvonalazódó pszichológiai realizmus természetesen hatott a tudat és intencionalitás problematikája iránt immár nyitott nyelvfilozófiai iskolákra, amelyek osztják azt a többek között H. P. Grice nevével fémjelzett kommunikációfilozófiai feltevést, hogy a nyelvi kommunikáció lényege a kommunikációs szándék kifejezésében és megragadásában rejlik (Grice 1989). Eszerint a Searle, Donald Davidson, Jerry Fodor által újrafogalmazott hipotézis szerint a nyelvi kommunikáció akkor tekinthető sikeresnek, ha a kommunikatív cselekvés vevője képes megérteni valamilyen az aktus adójának szavai által kifejezett, de eredendően nem nyelvi természetű mentális tartalmat. Ez a jelentésfelfogás ölt testet például Searle azon megállapításában is, hogy amíg a szavak jelentése „származékos”, addig a gondolatoké „belső” (Searle 1983. 27–28), vagy abban a Fodor-féle koncepcióban, hogy a gondolkodásnak saját nyelve van, amelynek szavai sajátos kauzális viszonyban állnak azokkal az extramentális tárgyakkal, amelyekre utalnak (Fodor 1987). A kommunikáció folyamatában megragadott mentális tartalom, véli Fodor, nem más, mint a gondolkodás nyelvvel kapcsolatos előzetes attitűd. David Lewis (1983) ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy a beszélő által kifejezett mentális tartalomnak valamiféle elvont dolognak – általános fogalomnak – kell lennie, amely – bár független az individuális tudattól – valamilyen módon jellemzi a beszélőt. Lewis ezeknek a mentális tartalmaknak a megértése, azaz a kommunikáció eredményessége szempontjából igen fontos szerepet tulajdonít a nyelvi konvenciókként felfogott hitelességnek és bizalomnak (Lewis 1983. 163–189). Fodor viszont úgy gondolkodik a kommunikáció folyamatát meghatározó konvenciókról, mint olyan „receptekről”, amelyek révén a hallgatók sikerrel következtethetnek az üzenetek specifikus tartalmára (Fodor 1987. 106). A mentalista nyelvelméletek szempontjából tehát kulcskérdés lehet, hogy elfogadható meghatározást tudnak-e nyújtani az üzenet tartalmával azonosított, egyéni mentális állapotok és a kommunikáció folyamatában közvetített jelentések kapcsolatáról.

Davidson (1984) szerint például egy ilyen meghatározásnak a nyelv individualizációjának eszméjéből kell kiindulnia, hiszen a hallgatónak a beszélő által tett kijelentések igazságfeltételeire vonatkozó tudása mindenkor a hallgató „saját”, egyéni módon használt nyelvnek közegében ölt testet. Ahhoz ugyanis nem férhet kétség, véli Davidson, hogy a nyelvhasználók egyúttal egyéni tónust is adnak az általuk elsajátított nyelvnek, s ennek eredményeként – bár ugyanazt a nyelvet beszélik – „mégis bizonyos mértékig eltérő jelentéseket kapcsolnak a szavakhoz” (Davidson 1984. 277). Ezek a jelentésbeli eltérések persze finom,

árnyalatbeli differenciák, amelyek normális körülmények között nem gátolják a megértést. Azaz amennyiben a hallgató ismeri a beszélő kijelentéseinek igazságfeltételeit, nem fogja a beszélő által individualizált nyelvet a sajátjától különbözőnek tartani. A megértés kritériumát a Davidson „kommunikációs háromszög” modelljében körvonalazott interszubjektivitás jelenti (Davidson 2001). Davidson, aki externalista elmélete középpontjába a kommunikáció adójának, vevőjének és a kettőjüket befogadó világának a kölcsönhatását állítja, a kijelentések igazságtartalmát a beszélő, a társadalom és a közös környezet alkotta háromszög függvényeként határozza meg. Felfogásában az igazság és az azon alapuló tudás objektivitásának forrását ez a különböző kommunikációs szituációkat meghatározó háromszög jelenti. Azaz a tudásunk alapjául szolgáló fogalmi viszonyok, jelentések meghatározó eleme a tudás és a fogalmi viszonyok kialakulásához vezető kommunikációs szituációk fogalmi megjelenítése. Davidson szerint tehát valamely tárgyról, jelenségről, viszonyról stb. alkotott fogalmunk feltételezi a tárggyal, jelenséggel, viszonyal stb. kapcsolatos kommunikáció interszubjektivitását. Olyannyira, hogy ez a kommunikációs szituációkban rejlő interszubjektivitás a fogalmakra épülő tudás objektivitásának feltétele is. A kommunikációs szituációk ilyen értelemben jelölik ki a fogalmi viszonyok és a nyelvi jelentések kereteit. De hogyan kell ezt a folyamatot elképzelnünk? Miként lépnek a nyelvhasználók hitei logikai kapcsolatba egy adott kommunikációs folyamatban? Mit kell pontosan értenünk az alatt a davidsoni kijelentés alatt, hogy „a hitek támogatják egymást és egymásnak adják a tartalmat” (Davidson 2001. 124)? Davidson adós marad a válasszal. Ahogy a kérdéskör kapcsán született nyelvfilozófiai modellek sem kínálnak megnyugtató választ arra a kérdésre, hogy a kommunikációs szituációk fogalmi reprezentációja és a nyelvi jelentés közötti viszony milyen módon válhat az eredményes kommunikáció kritériumát jelentő interszubjektivitás forrásává. Ezáltal megválaszolatlan marad az a kérdés is, hogy a kommunikációs partner hiteinek, szándékainak, kívánságainak stb. felismerését segítő, szituációelemző gondolati sémák milyen viszonyban vannak a nyelvi jelentést meghatározó fogalmi keretekkel.

Ahhoz, hogy megértsük, miként válnak a kommunikációs szituációk fogalmi reprezentációi jelentést determináló, és ilyen értelemben a megértést alapvetően befolyásoló tényezőkké, első lépésben világossá kell tennünk a szituált-ság kognícióban betöltött szerepét. Ebben lehet segítségünkre a kognitív nyelvészet fejlődését meghatározó *embodiment* koncepciók terminológiai készlete, ami a gondolkodásban és nyelvben folyamatosan jelenlevő testi, szenzomotoros tapasztalat leírására irányuló kísérletek gyümölcse. A világban szituáltak lenni ugyanis nem csupán annyit tesz, mint valamilyen fizikai környezetben elhelyezkedni, hanem azt jelenti, hogy testileg jelentéssel bíró körülményekkel tartunk kapcsolatot. Nem véletlenül vált az *embodiment* elv jegyében megújuló kognitív tudományra általában jellemzővé az a szándék, hogy az elmeműködés önmagában való vizsgálata helyett az ittlét (*Dasein*) logikai elsőbbségét helyez-

zék az elmekutatás módszertani középpontjába.¹ Mint Margaret Wilson írja, az „a kognitív aktivitást hajtó erők nem kizárólag az egyén fejében keresendők, hanem megoszlanak az egyén és a szituáció közötti interakcióban”, s ezért „a kogníció megértéséhez a szituált megismerőt és a szituációt együtt, egyetlen egységes rendszer részeként kell tanulmányozni” (Wilson 2002. 629–630). Ezt a tézist számos neurobiológiai modell is alátámasztja. Az idegtudományok területén az 1990-es évektől lett egyre népszerűbb a feltevés, miszerint a kogníció működésében a külső szituációk szenzomotoros szimulációi széles körben érintettek. Ennek empirikus bizonyítékául szolgál a Giacomo Rizzolatti és munkatársai (Rizzolatti–Fadiga–Fogassi–Gallese 1996) által felfedezett „tükörneuronok” (*mirror neurons*) elmélet (Ramachandran 2011; Damasio 2010; Lakoff–Gallese 2005), amit kulcsfontosságúnak tekinthetünk a „megtettesült kogníció” koncepció szempontjából.² A neurális tükrözés bizonyítékokat szolgáltat arra, hogy a környezetről lecsatolt, a fizikai inputok és outputok közegéről leválasztott kogníció a gondolkodás és megismerés céljait szolgálva képes úgy működni, mintha interakcióban lenne a környezettel. Az agy a tükörneuron-körök segítségével tudja szimulálni testállapotokat a szomatoszenzoros régiókban úgy, mintha azok valóban megtörténnének a testtel, és így ténylegesen érzékelnénk őket. Az agy ezek alapján képes a testet mint tartalmat bekapcsolni a kogníció folyamataiba, illetve képes elmondani a testnek, hogyan konstruáljon egy emocionális állapotot az azt kiváltó objektummal való, valós idejű interakció nélkül. A szomatoszenzoros régiókat is aktiváló neurális tükrözési képesség teszi lehetővé, hogy az „off-line” gondolkodás megélt lehessen. Joggal vetődik fel ezek után a kérdés: hogyan használja fel az agy a szenzomotoros szimulációt céljai megvalósításához?

A külvilággal történő testi interakciók szomatoszenzoros tükröződése során számos cselekvési forgatókönyv-minta alakul ki a kognícióban (megragadni, elengedni, felemelni, letenni, eldobni stb.). Ez egy aktív, a külvilágot és benne saját lehetőségeinket felfedező tevékenység eredménye, amit úgy kell elképzelnünk, mintha a környezettel történő interakció során egy tárgy – heideggeri

¹ Megújuló kognitív tudományon a konnekcionizmus, az elme dinamikus modelljei, az új idegtudományi vizsgálati módszerek (fMRI, PET) elterjedése utáni, újabb nézeteket értjük. A megújuló kognitív tudományra a kogníció megtettesültségének vizsgálata jellemző, továbbá az, hogy szembehelyezkedik a korai kognitív tudomány komputációs elmémódeljével. E témában lásd bővebben Rowlands 2010; Shapiro 2011; Chemero 2009; Lakoff–Johnson 1999).

² A tükörneuron-körök elmélete szerint neurális hálónk képes úgy tükrözni mások cselekedeteit, mintha azokat mi magunk vinnénk véghez. Ha látjuk, hogy valaki felemeli a kezét, a mi kézfelemeléssel kapcsolatos agyterületeink is aktívvá válnak, mintha saját kezünket emelnénk fel. A valóban véghezvitt és tükrözött kézfelemelés ugyanazokat a neurális területeket aktiválja, legfeljebb az intenzitás mértéke tér el. Vilayanur Ramachandran (2011) úgy írja le a tükörneuron-köröket, mintha azok a természet virtuális realitás szimulátorai lennének, amelyek segítségével mások intencióit tudjuk szimulálni. A tükörneuron-körök, a finommotoros mozgás és (részben) a nyelvhasználat ugyanahhoz az agyterülethez kötöttek, ezért a tükörneuron-körök léte fontos bizonyítéknak számít a hangzó nyelvet a mimetikus képességekből és a gesztusnyelvből levezető nyelv-evolúciós elméleteknek.

fogalommal élve – *mirivalóságának* felfedezése, és ennek konzekvenciái rögzül-
nének a kognícióban (például számos tapasztalati kísérlet után tanuljuk meg,
hogy a pohár megfogható, de nem megmászható; eldobható, de akkor általában
összetörik stb.). Természetesen a cselekvési forgatókönyvek nem csak a tárgy-
manipulációra vonatkoznak, hanem minden olyan cselekvési módra, amelyet
testünkkel képesek vagyunk kivitelezni (például valamilyen utat megtenni,
erőt kifejteni, erőt elszenvedni).

Antonio Damasio szerint a világ aktív, azaz cselekvéssel történő felfedezé-
sének elengedhetetlen feltétele az agy szimulációs képessége. Damasio, a tü-
körneuron-körökre támaszkodó „mintha testi hurok” (*as-if body loop*) elmélete
(Damasio 2010) alapján az agy a szenzomotoros területeket is magában foglaló
mentális térben zajló szimuláció segítségével képes felhasználni a cselekvési tör-
ténétek szerkezeti mintáit céljai megvalósításához. Más szóval, egy szituációban
az agy a szenzomotoros területeken aktivált történet-szimuláció segítségével
dönti el, hogy egy döntéshelyzetben melyik lehetséges cselekvési forgatókönyv
lesz a legkedvezőbb a szervezet homeosztázisának fenntartása szempontjából.
Ennek a folyamatnak pedig narratív struktúrája van. Az agynak ugyanis min-
den pillanatban testi történeteket kell irányítania egy képzelte, a homeosztázis és
a jóllét (*well-being*) szempontjából legkedvezőbb kimenetelű állapot felé. Ezek
a szituációelemző gondolati sémákként funkcionáló narratívák jelentik tehát
azt a logikai kapcsolatot, ami a testi cselekvési szituációk elemi fogalmi reprezen-
tációit a komplexebb kognitív folyamatokkal összekapcsolja. A történetek eb-
ben a megközelítésben olyan alapvető mentális aktivitások, amelyek a kogníció
komplexebb folyamataihoz, például a nyelvhasználatához és a gondolkodáshoz is
kapcsolódnak. A konceptualizációs hipotézisnek³ nevezett felfogás szerint vég-
ső soron ezek a testi cselekvések tapasztalatából építkező, nonverbális narratívák
strukturálják a nyelvhasználatot és gondolkodást. A szóban forgó narratívák
olyan elemi testtapasztalási forgatókönyvek a megtettesült elmében, amelyek a
gondolkodás *Gestalt*-struktúráiként segítik az összetett, absztrakt fogalmak, vagy
komplex érzések megértését, gyakorlatilag bármit, ami nyelvben kifejezhető.

Amikor például a szerelmet utazásként („Kapcsolatunk zsákutcába érkezett”),
a gazdaságot növényként („Megnyirbálták a költségvetést”) írjuk le, kognitív
metaforákat használunk. E metaforák forrástartománya azonban nem konkrét
utcat és növényt jelenít meg az elmében, hanem az utcákkal és növényekkel
kapcsolatos szenzomotoros tapasztalatokat, amiket interakcióink folyamatában
elraktározunk. Arra, hogy e tapasztalatok közül melyik integrálódik a céltartomá-
nyhoz, a fogalmi integráció elmélete kínál magyarázatot (Fauconnier–Turner
2002; Kövecses–Benczes 2010). Korábbi példánknál maradva: a „kapcsolatunk

³ A megtettesült kogníció-hipotézis kialakulását bemutató Lawrence Shapiro három külön-
böző irányvonalt különböztet meg e hipotézisen belül: konceptualizáció (*conceptualization*),
kicszerelés (*replacement*) és konstitúció (*constitution*). Lásd bővebben Shapiro 2011.

zsákutcába érkezett” mondat valójában egy szituáció, a zsákutcába jutás pedig érzetekkel jár. Ha olyan embernek fogalmazzuk meg ezt a mondatot, akinek hozzánk hasonlóan van interakciós tapasztalati emléke a zsákutcába kerülésről, a mondat által megjelenített szituáció alapján automatikusan szimulálja a zsákutcába jutás” érzéseit is, ezáltal képes olyan intencionális állapotot aktiválni magában, amely a másik intencionális állapotának megértéséhez vezet. A megértés objektivitása tehát azonos szituációk testi megélése közel azonos testi képességek alapján, a megértés szubjektivitása pedig azoknak az érzéseknek az előhívása, amelyek e szituációban érintettek. Az elemzett mondat hatására tehát egy cselekvési szituáció szimulálódik a kognícióban, amelyben a szenzomotoros rendszer érintettsége biztosítja a szituáció megélését, és ezáltal a megértéshez szükséges intencionális állapot létrejöttét.

Fel kell fedeznünk a példamondatban a narratív szerkezetet is, hiszen egy utcába bemenni, rájönni, hogy zsákutca, majd onnan kijönni magában is egy cselekvési forgatókönyv, számos érzettel és érzéssel. Amikor kimondjuk a mondatot, a megtestesült, naturalizált narratíva-elmélet alapján azt a testi történetet és a vele járó intencionális állapotot szeretnénk átadni a befogadónak, ami a zsákutcába jutással kapcsolatos. A befogadó a történet értelmezése során az aktivált keret elemei által szimulálja a szituációt, és megéltté teszi saját megtorpanás, visszafordulás élményeit. A kommunikáció során mindezek alapján szavak által reprezentált szituációkat és velük együtt testtapasztalási emlékeket, cselekvési forgatókönyveket adunk át egymásnak, amiket a tükroneuron-körök segítségével az agy szimulál a szomatoszenzoros régiókban. Mivel a szomatoszenzoros szimuláció ugyanazon a helyen zajlik, mint a külvilággal történő valós idejű interakció: olyan, mintha valóban megélnénk a kogníció háttérében zajló történetet. Ugyanez történik akkor, amikor belső monológot folytatunk magunkkal: az agyi szimuláció és a nyelvhasználat szenzomotoros érintettsége miatt szükségképpen érzetek, érzelmek formájában megéljük a szavak és mondatok által közvetített szituációkat.

Mindez pedig magyarázatot kínál arra, hogyan lehet a külső és belső világgal való folyamatos interakcióban létrejövő én olyan megtestesült ágens, aki kénytelen egyszerre történetet mesélni és megélni a narrációt, hiszen a megélés nélkül képtelen lenne döntéseket hozni saját homeosztatiszta szintjeinek fenntartásával kapcsolatban, legyen szó biológiai, vagy nyelvhasználati és verbális, autobiografikus, népi pszichológiai narratívákhoz kapcsolódó szociokulturális homeosztázisról. A testi interakcióban keletkező narratívákat az elme bármikor „előhívhatja” céljai – például a döntéshozás – érdekében, amennyiben azok rögzítettek és aktiválhatók.⁴

⁴ Itt kell megjegyeznünk, hogy a megtestesült kogníció-hipotézis radikálisabb képviselői tagadják a reprezentációk létét, és reprezentációk nélkül igyekeznek magyarázni a kogníció működését. Felfogásukban a nonverbális narratívák sem tekinthetők reprezentációknak.

Ezek az elemi, testi cselekvések szituációelemző sémáiként funkcionáló narratívák szolgálnak keretként az összetettebb cselekvések (pl. kommunikatív aktusok) szituációinak fogalmi reprezentációihoz. E fogalmi reprezentációk pedig a nyelvi jelentések részévé válva kínálnak közösségileg elfogadott és működtetett szituációelemző sémákat a kommunikatív aktusokban résztvevők hiteinek, szándékainak, vagy kívánságainak azonosításához. A megértés alapját jelentő interszubsztitívitás arra vezethető vissza, hogy ezek az elemi és összetett narratívák közös társadalmi, kulturális környezetet, valamint közös világot feltételeznek, ami alapján a kommunikációs aktusban résztvevők az adott helyzetben leginkább elfogadott szituációelemző sémát hívják segítségül az interpretáció folyamatában. A kérdés ezek után az, hogy a narratívák, hogyan kapcsolják össze a konvencionizált eseménystruktúra-mintázatokat tartalmazó, elemi szituációelemző sémákat a komplexebb kognitív folyamatokkal és a nyelvhasználattal.

II. A HIÁNYZÓ „FOGASKERÉK”

Ha van a kognitív nyelvészek számára fontos tanulsága a fentiekben bemutatott neurobiológiai és pszichológiai modelleknek, akkor az az, hogy az emberi tudatot olyan testi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi reprezentációk ezrei strukturálják, amelyek hálózata mérhetetlen fogalmi gazdagságot eredményez. Ez a hálózat a valóságra reflektál: a fizikai és társadalmi tapasztalatokban rejlő valós összefüggéseket jeleníti meg. Olyan adatstruktúrákat képez, amelyek keretként szolgálnak a cselekvési helyzetek értelmezéséhez és a helyzetekhez leginkább illő szerepek és viselkedési formák kiválasztásához. A mindennapi jelentésalkotásban és kommunikációban döntő szerepet játszó narratívákat is ilyen, az események és cselekvések fogalmi reprezentációjának gazdag kapcsolatrendszeréből merítő adatstruktúrákként, ha úgy tetszik, szituációelemző sémákként

A megtestesült kogníció reprezentációk tekintetében kevésbé radikális teoretikusai szerint számos reprezentációra éhes probléma létezik, a kogníciónak szüksége van reprezentációkra. E reprezentációk azonban legalább részben modális, perceptuális, vagy cselekvés-orientált reprezentációk, amik a különböző szenzomotoros modalitások közötti intermodális kapcsolatok létrejöttét feltételezik. Ez a megközelítés nem zárja ki, hogy létezhetnek amodális reprezentációk is, de igyekeznek a kogníció működését minél nagyobb mértékben modális reprezentációk segítségével leírni. Míg a perceptuális reprezentációk elmélete egyre szélesebb körben válik elfogadottá, a radikális megtestesült kogníció híveinek szüksége van egy elméletre, ha a kogníció működését mindennemű reprezentáció nélkül akarják leírni. Egy olyan elmélettel kell előállniuk, amely megmagyarázza, hogy mire cserélik ki a reprezentációkat, és hogy miként írhatjuk le azt. Chemero (2009) szerint a legjobb megoldás, ha a gibsoni affordancia elméleteket és a kogníció dinamikus rendszerként történő leírásának teóriáját egyesítik. Az affordanciák a környezetben való viselkedés lehetőségei, amik egyúttal meghatározzák és irányítják is a viselkedést. Az affordanciákat a kogníció dinamikus rendszerének magasabb szintjei használják. A kogníció ennek alapján egy folyamatosan önmagát építő rendszer, aminek dinamikáját a környezettel való interakció határozza meg és a környezetben kínálkozó cselekvési lehetőségek (affordanciák) korlátozzák, alakítják és szabályozzák.

határozhatjuk meg. Azaz a narratívák lényegüket tekintve nem mások, mint a cselekvési szituációk azonosításakor értelmezési keretként szolgáló fogalmi hálózatok. Az általuk aktivált eseménystruktúra sémák (kezdet – középpont – befejezés) valamennyi problémamegoldó cselekvésünk tapasztalatában és fogalmi reprezentációjában jelenlévő értelmezési minták. Ezeket hívjuk segítségül a cselekvési helyzetek elemeinek azonosításakor a legegyszerűbb cselekvésektől a legösszetettebb kommunikatív aktusokig.

Ha elfogadjuk a megtestesült kogníció neurobilógiai és pszichológiai modelljeiben sugallt koncepcióját, a mindennapi kommunikációs szituációkban felidézett narratívák legegyszerűbb elemeinek azokat a fogalmi kapcsolatokat kell tekintenünk, amelyek akkor alakulnak ki, ha két elemi testi tapasztalat rendszeresen együtt valósul meg. Ezeket a komponenseket nevezi a kognitív nyelvészet emblematikussá vált alakja, Georges Lakoff (2008a) elsődleges metaforáknak.⁵ Ilyen elsődleges metaforák lépnek műköedésbe akkor, amikor például a célokat célállomásokként értjük meg. Mindennapi testi tapasztalaton alapulnak ugyanis azok az empíriák, amelyek a teljesült célokat (pl. könyvhöz jutni) a célállomásokhoz való eljutással (pl. könyvtárba menni) kapcsolják össze. A testi metaforák hálózatának legegyszerűbb komponensei tehát a világ testi tapasztalatában rejlő tényleges kölcsönviszonyok eredményeként megszülető és komplex fogalmi metaforák alkotóelemeivé váló elsődleges metaforák. Ezért tekinthetjük valamennyi fogalmi metaforánkat a testi kogníció eredményének. Az egyszerű metaforikus gondolkodás elsajátítása, mutat rá Lakoff és Mark Johnson (1999), már a nyelvelsajátítás előtt megtörténik, azaz független a nyelvtől, és fontos szerepet játszik a grammatikai formák kialakulásában.

A mindennapi testi tapasztalatokon alapuló, elsődleges és az azok kombinációjaként kialakuló, komplex fogalmi metaforák tehát fontos szerepet játszanak a mindennapi jelentésalkotási és kommunikációs folyamatokat meghatározó narratív struktúrák szervezésében. Ezek a metaforák azáltal válhatnak narratívák építőelemeivé, hogy maguk is sematikus eseménystruktúrákat jelenítenek meg cselekvési szituációk fogalmi reprezentációiként. Ezért lehetnek segítségünkre abban, hogy konvencionális motívumokat tartalmazó, konvencionális történeteket mindennapi szituációkra tudjunk alkalmazni például a tudományban, politikában, vagy a művészetben. A metaforák által hordozott eseménystruktúra sémák olyan konstansok alkotóelemeivé válnak, amelyeknek döntő szerepe van

⁵ Lakoff felfogásában a fogalmi metaforák, olyan a hétköznapi kifejezések, amelyek mögöttes fogalmi tartománya, azaz a forrástartománya az elvontabb, absztraktabb jelenségek, a céltartományok megértését segítő, többnyire egyszerűbb, tapasztalati úton megismerhető fogalmakat tartalmaz. Az ilyen típusú metaforák nem egymástól elszigetelt, dekoratív funkcióval bíró nyelvi eszközök, hanem a komplexebb összefüggések megragadását lehetővé tevő, tudásunkat strukturáló hétköznapi kifejezések (pl. „elmélet megalapozása”, a „gondolatmenet felépítése”). A metafora tehát ebben a megközelítésben elsődlegesen fogalmi, másodlagosan nyelvi és vizuális kategória, a metaforikus gondolkodás, a cselekvési szituációk metaforikus megértése a nyelvtől független képességünk.

a mindennapi testi és közösségi tapasztalatok tudományos, politikai, művészeti stb. történetekké szervezésében. Lakoff és Narayanan ezeket a konstansokat, állandó struktúrákat „fogaskerekek”-nek (*cogs*) nevezi (Lakoff–Narayanan 2010. 27). A „fogaskerekek” Lakoff és Narayanan meghatározásában olyan idegi séma hálózatok, amelyek a szenzomotoros tapasztalatokat és az absztrakt megismerést strukturálják. Mint Lakoff és Narayanan rámutat, „ezek a komplex tapasztalatokat, fogalmakat strukturáló és mindennapi cselekvéseink során közvetlenül megértett sémák konstituálják a grammatika szemantikáját is” (uo.). A „fogaskerekek” az eseménystruktúrák (pl. események fázisai, nézőpontok, célok, eredmények, következmények) mellett olyan alapvető információkat is magukban hordoznak, mint a térbeli viszonyok, az entitások közötti dinamikus interakciók (pl. támogatás, blokkolás, segítség, megóvás, megtartás), érzelmi ösvények (pl. az olyan alapérzelmek, mint a boldogság, szomorúság, meglepődés), elemi entitás típusok és tulajdonságok (pl. emberek, állatok, természetes vagy mesterséges dolgok), elemi társadalmi viszonyok, mennyiségek (pl. egyén, csoport, többség). A szóban forgó konstansoknak fontos szerep jut az egyes narratívák, illetőleg a narratívák egyes elemeihez kötődő érzelmek „konzerválásában” is. A narratívák érzelmi struktúráját is azok a sémahálózatok tárolják, amelyek mindennapi tapasztalataink komplex narratívákba való szervezéséért felelősek. Így járulnak hozzá ahhoz, hogy a „konzervált” érzéseket narratív struktúrákba ágyazva idézzük fel konkrét szituációkban. Lakoff és Narayanan példájával élve, a „hős–gazember” általános narratíva azzal kezdődik, hogy a gazember bajt okoz az áldozatnak, amit hallva dühöt és felháborodást érzünk. Majd a hős összecsap a gazemberrel, és miután nem tudjuk, ki győz, félelem és aggodalom lesz úrrá rajtunk. Végül a hős győz, és ez megnyugvást, boldogságot okoz. Ezt a különböző érzéseket „konzerváló” narratívát, véli Lakoff (2008a), fogalmi metaforák segítségével alkalmazhatjuk olyan komplex szituációk megértésére is, mint például egy politikai verseny, vagy egy tudományos felfedezés.

Igen valószínűnek tűnik, hogy ezek a Lakoffék által feltételezett konstansok jelentik azt a hiányzó logikai láncszemet, vagy a szerzők kifejezését kölcsönvéve, hiányzó „fogaskereket”, ami a narratívákkal kapcsolatos neurobiológiai és pszichológiai koncepciókat egy a nyelvfilozófiai problémák újragondolásához új kereteket kínáló szemantikai modellhez kapcsolhatják. Bár Lakoffék nem érintik azokat a nyelvfilozófiai problémákat, így például a kommunikációs aktusok feltételét jelentő interszubsztantívitás kérdését, amelyekre a kognitív nyelvészeti teóriák megoldást kínálhatnak, fontos lépést tesznek abba az irányba, hogy a nyelvfilozófia számára is jól használható modellt dolgozzanak ki az általuk vizsgált fogalmi keretek és a nyelvi jelentés viszonyáról. Úgy véljük, hogy ennek a modellnek a legáltalánosabb és leginkább elfogadható tanulsága, hogy a nyelvi jelentések fogalmi kereteit narratív struktúrák elemeiként összekapcsolódó fogalmak, kategóriák hálózata jelöli ki. A legelemibb cselekvések végrehajtásakor is tapasztalt eseménystruktúra (kezdet /probléma észlelése/ – középpont

/cselekvés végrehajtása/ – befejezés /a következmény észlelése/) a fogalmak, kategóriák elrendezését meghatározó sémaként határozza meg a jelentéseket, és biztosítja a kommunikációs megértés kritériumát jelentő interszubszejektivitás fogalmi, nyelvi feltételeit.

Nem túlzás tehát kijelenteni, hogy a jelentésalkotást meghatározó fogalmi keretek problematikája révén vált a narratíva fogalma a kognitív nyelvészet megkerülhetetlen kategóriájává. Fillmore, Lakoff, Johnson és mások az ismeretkonstruáló narratíva, fogalom és jelentés viszonyát abból az alaptételből kiindulva vizsgálják, hogy a nyelvi, nyelvtani elemek fogalmi természetűek, és maga a jelentés is a fogalomalkotás folyamatának elemzésével ragadható meg (Fillmore 1985; Lakoff 2008a, 2008b; Lakoff–Johnson 1999). Ez a tézis szükségszerűen vezet a szemantikai és szintaktikai szerkezetek belső kapcsolatának hangsúlyozásához, a szintaktikai elemzés szemantizációjának általános tendenciájához, ami egy olyasféle általános feltevésen is alapulhat, mely szerint a nyelv szintaktikai struktúrája szoros összefüggésben van a nyelvi jelentés denotatív tartalmával. Ez a megfontolás irányította több nyelvész figyelmét például a mondat nominatív szerepére, illetve ezáltal válhatott az általuk kidolgozott elméletek keretei között a jelölő–fogalom–tárgy jelentéstani triász a szintaktikai elemzések módszereit meghatározó elvvé. Közéjük tartozik Fillmore is, aki előszeretettel alkalmazza a mondat nominatív szerepének megjelölésére a logikai-filozófiai kutatásokból átvett „propozíció” terminust (Fillmore 1968). „A mondat alapstruktúrájában – írja Fillmore – egy »propozíciónak« nevezhető részt találunk, azaz az igék és névszók [...] időtől független viszonyrendszerét, amely elkülönül a mondat modális alkotóelemétől” (Fillmore 1968. 23). Joggal vetődik fel tehát a kérdés: miben rejlik a mondat modális alkotóelemétől elkülönülő viszonyrendszer „időtlensége”. Az ilyen és ehhez hasonló kérdések miatt vált a kognitív nyelvészetben megkerülhetetlen feladatná a szintaktikai struktúrákat és a jelentést meghatározó fogalmi viszonyok természetének tisztázása. Erre vállalkozott a szintaktikai és szemantikai struktúrák fogalmi kerettől való függőségét hangsúlyozó Fillmore is szemantikai modellje megalkotásakor. Fillmore az egymáshoz kapcsolódó szavak és szövegek csoportjaiként (pl. kés-villa-kanál; hétfő-kedd-szerda; vásárlás-eladás-ár) meghatározott „szemantikai mezők” elemei közötti kapcsolatokat vizsgálva jutott el a „keret” (*frame*) fogalmáig (Fillmore 1985). A „keret” Fillmore felfogásában egymáshoz kapcsolódó „szemantikai szerepeket”, előírásokat foglal magában, amelyek ismerete elengedhetetlen feltétele a szómeghatározásoknak. Olyan séma, amely az emberi tapasztalatokra épülő rendszerhez kapcsolódik, és azzal koherens viszonyt alkot. Ezek az emberi tapasztalatok vonatkozhatnak vizuálisan érzékelt jelenetekre, a személyközi tranzakciók bármely típusára, ezek általános forгатókönyvére, amit a kulturális hagyományok, konvenciók, hiedelmek, intézményi rendszerek, egyéni vélekedések egyaránt meghatározhatnak.

A „keret” a szavak jelentését meghatározó fogalmak asszociációs hálózata. Egy-egy szó jelentése így fogalmi viszonyok sorát képes felidézni. Mégpedig

olyan fogalmi viszonyokat, amelyeket eseménystruktúrákban sematikusán tárolt tapasztalatok táplálnak. Erre a felismeréseire építve hangsúlyozza a fogalmi keretek jelentésalkotásban és -meghatározásban betöltött szerepét Lakoff is, aki szerint a szavak jelentését minden esetben „keretekhez” és fogalmi metaforákhoz viszonyítva definiáljuk (Lakoff 2008a). Miként a világot is ezek révén a „keretek” révén értjük meg és tapasztaljuk, nem pedig annak a téves hitnek a jegyében, hogy agyunk képes a valóság redukálhatatlan, objektív reprezentációjára. Tökéletes összhangban van ez a koncepció a kognitív tudomány kiemelkedő alakjaként számon tartott Marvin Minsky (1975) álláspontjával, aki a „keretre” mint az egyes kommunikációs helyzetekben sztereotíp cselekvési szituációkat megjelenítő adatstruktúrára tekint. Olyan kérdések összességének fogja fel, amelyek egy feltételezett szituációban felvetődhetnek. Ezek a keretek egy keretrendszer elemeiként kapcsolódnak egymáshoz és válnak a jelentésalkotás és kommunikáció kognitív hátterének részévé. Hasonló módon jut el a fogalmi keret kérdésétől a narratíva problémájáig a pszichológia területén Robert Shank és Robert Abelson is, akik a „forgatókönyv” fogalmának bevezetésével világítanak rá a fogalmi keret és a narratíva közötti hiányzó logikai láncszemre (Shank–Abelson 1977). Felfogásukban a „forgatókönyvek” a fogalmi kereteket és a narratívákat kapcsolják össze úgy, hogy a szituációk értelmezését segítő adatsorokat történetekbe ágyazva jelenítik meg a különböző cselekvési helyzetekben. A „forgatókönyv” az események szerkezetét és elemeit írja le egy adott kontextusban. Lényegét tekintve egy előre meghatározott, sztereotipizált eseménysor, ami egy jól ismert helyzetet definiál, és lehetséges szerepeket, szereposztásokat, szerepek közötti viszonyokat jelenít meg a cselekvő számára.

A narratívák magvát jelentő, és a narratívák egyes elemeihez fűződő érzelmek „konzerválásáért” felelős állandó fogalmi struktúrák, konstansok hipotézise tehát arra az általánosabb összefüggésre világít rá, hogy a narratívák végső soron az emberi motivációk, célok, érzelmek és cselekvések közösség tagjai által osztott kognitív struktúráját aknázzák ki. Ezáltal biztosítanak a közösség minden tagja számára jól használható, a kommunikációs intenciók azonosítására alkalmas szituációelemző sémákat és alapozzák meg ilyen módon a kommunikációs folyamatok interszubsztívitását. A kialakulásukra és működésükre vonatkozó kognitív nyelvészeti elemzések ezért kínálnak fontos adalékokat azoknak a test, a tudat és a nyelv viszonyát érintő nyelvfilozófiai modelleknek a továbbgondolásához, amelyek egy a nyelvet megelőzően kibontakozó, s a nyelv teljes grammatikai és jelentéstani szerkezetét meghatározó mentális világ feltételezésére épülnek. Támpontot kínálnak ugyanakkor egy olyan én (*self*) koncepció megalapozásához is, amelyet a nyelvfilozófusok, így Davidson is, a történetileg terhelte, homályos és félreértésekre okot adó szubsztívitás fogalma helyett kívánnak bevezetni (Davidson 2001), és amely összhangba hozható azzal a Richard Rorty által sugallt meghatározással, miszerint „az én nem valami, aminek hitei és vágyai vannak, hanem hitek és vágyak hálózata” (Rorty 1991. 123).

III. ADALÉKOK A NARRATÍV ÉN FOGALMÁHOZ

A nyelvi jelentéseket meghatározó fogalmi keretek és a cselekvési tapasztalatokból táplálkozó narratívák közötti belső viszony hipotézise új megvilágításba helyezi az én (*self*) fogalmát is. Ha ugyanis elfogadjuk ezt a hipotézist, az én és a fejlődését meghatározó narratívák között is valamiféle belső kapcsolatot kell feltételeznünk. Elég, ha arra a megállapításra gondolunk, hogy a narratívák olyan, cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi reprezentációkra és az általuk egyfajta konstansként hordozott eseménystruktúra sémákra épülnek, amelyek újra és újra felidézhető módon tárolják a kommunikációs szituációkhoz kapcsolódó szándékokat és hiteket is. Miután ezek a szándékok és hitek az én – másik – közös világ háromszöghöz kötődő interszubjektivitás jegyében „konzerválódtak” az eseménystruktúra-sémákban, nem pusztán a megértés forrásai, de táplálják magát az énfogalmat is. Ezáltal válhat az én maga is szándékok és hitek hálózatává, illetve a szándékokat és hiteket tároló narratívák centrumává. Radikálisabban fogalmazva, az én végső soron narrativisztikus tevékenység eredménye. Ahhoz viszont, hogy az én narratív konstrukcióként jöhessen létre, ugyanakkor képes legyen megélni mentális állapotokat, érzelmeket, érzeteket, vágyakat, gondolatokat stb., olyan, tágabb kontextusban értelmezett kognitív rendszerre van szükség, amelyben az én egy időben válik az események narrátorává és olyan individuummá, aki megéli a narrációt.

A narratív pszichológia alapvetése, hogy a gondolkodás történetmesélő formájának meghatározó szerepe van az én és az identitás létrejöttében. Dan P. McAdams (2001) meglátása szerint az identitás maga az élettörténet, amely számtalan autobiografikus narratívából áll. Az én ebben a megközelítésben nem egy szubjektum, amely a tapasztalás mögött áll, és egységbe rendezi azt, hanem a pszichés világhoz erősen kötődő narratív gondolkodásmód produktuma, vagy miként Daniel Dennett (1992) fogalmaz, az autobiografikus narratívák centrumában keletkező fikcionális karakter.

Mint a fentiekben láttuk, ennek a narratív énnel azonban korántsem származtatott az intencionalitása, hiszen az őt konstruáló narratívák révén mentális állapotok hálózataként érez, gondolkodik és cselekszik. Azaz úgy is fogalmazhatunk, hogy a cselekvő én kialakulása megelőzi a narratív (autobiografikus) én megszületését, miként a testhasználat is megelőzi a nyelvhasználatot. A cselekvő én azonban nem tűnik el az elméből, hanem, mint arra Damasio (1996) és Johnson (2007, 2014) is rámutat, segítségünkre van például a mindennapi döntéshozatalban, amikor is versengő történetek közül kell kiválasztanunk a számunkra legkedvezőbbet. Ebben pedig döntő szerepe van a szomatikus markereknek (Damasio 1996), vagyis a történetekkel járó testi érzeteknek, érzelmeknek. Ezt a felismerést támasztják alá Bruner és Lucariello vizsgálatai is, akik végül arra a megállapításra jutnak, hogy „bármely kidolgozott narratíva két mezővel rendelkezik: az egyik a cselekvés mezeje, amelyet a történet jelenít meg, a másik a

tudatosságé, amely arról tudósít, hogy mit éreznek, gondolnak a szereplők és az elbeszélő” (Bruner–Lucariello 2001. 135). És ennek a felismerésnek a jegyében érvel amellett Lakoff (2008a) is, hogy a narratívák „cselekvési mezeje” a megtestesült kogníció kontextusában különböző testi rendszerekkel hozható összefüggésbe. Lakoff a narratívákat kitüntetett forgatókönyvvel rendelkező fogalmi kereteknek tekinti, és a narratívák szerkezetét két fő részre osztja: (a) a narratíva drámai struktúrájára – ide tartozik a fogalmi keret forgatókönyve és a fogalmi keret szerepei; (b) a narratíva érzelmi struktúrájára – e részben a narratíva drámai struktúrája bekapcsolódik érzelmi, szenzomotoros és egyéb testi rendszerekbe, ezáltal a narratíváknak van egy megtestesült dimenziója is. Lakoff szerint a narratívák ugyanolyan elven működnek, mint a kognitív metaforák, csak ebben az esetben a narratíva érzelmi szerkezete tekinthető forrástartománynak.

Nem véletlenül vált tehát népszerűvé a megtestesült kogníció hipotézis ismert teoretikusai körében az az elgondolás, hogy az én mint megtestesült ágens keletkezése összefüggésbe hozható a kognícióban zajló narratív tevékenységgel (Gallagher 2006; Turner 2006; Lakoff 2008b; Gallagher–Zahavi 2008; Menary 2008; Damasio 2010). Az énteremtő narratívák ebben a felfogásban „közvetlenül a megtestesült szubjektum megélt tapasztalásából származnak.” (Menary 2008. 76). A megtestesült kogníció kontextusában nem a verbális narratívák formálják az események megtapasztalását, hanem a kogníció fejlődése során először a tapasztalás strukturálja a narratívák szerkezetét, ami azután keretet kínál a verbális narratívák használatának. Az én mindenekelőtt megtestesült tudatosság, ami a világgal való testi interakcióban megtapasztalja az események keretstruktúráit és időbeliségét. A világban való cselekvés narratív struktúrája pedig megtestesült kogníció hipotézis keretein belül szükségképpen alakítja a kogníció szerkezetét, amire később az olyan fejlett kognitív képességek támaszkodnak, mint a nyelvhasználat és a gondolkodás. A reflexivitás szintjén működő narratív én a kognitív képességek fejlődése során később az én, a másik és a közös környezet közötti interszubjektív kapcsolat verbális interakcióiban bukkan fel, ami azután belső beszéddé válik, tovább gazdagítva az ént a „magunkkal” folytatott dialógusok által.

A cselekvési szituációk közvetlen tapasztalatából táplálkozó történetalkotás és megértés, a történetekben való gondolkodás tehát az ember alapvető, én-konstituáló kognitív képessége. Az individuum történetekben dolgozza fel az önmagáról és a világról szerzett információit, és történetekbe szerkesztetten osztja meg ezeket másokkal. Fogalmi történetekbe ágyazottan rendeződnek el és válnak tudása alapegységeivé. Narratívákba rendezi a legelemibb cselekvési tapasztalatait éppúgy, mint a legösszetettebb gondolati konstrukcióit. A megismerés folyamatában narratívákat alkot és közvetít magáról és a világról, és narratívák segítségével értelmezi a különböző kommunikációs helyzetekben betöltött szerepét is. A kommunikációs szituációkhoz kötődő személyes tapasztalatait narratív módon dolgozza fel és jeleníti meg a másokkal folytatott kommunikáció

során. Történetekben kommunikál önmagáról és egyénisége közösségi integrációjáról. A történetekben való gondolkodás képessége összekapcsolja közössége más tagjaival, lehetővé teszi, hogy a közösség többi tagjának nézőpontját az énhez való viszonyban értelmezze.

Történetek strukturálják számunkra a múltat és a jövőt; narratívák segítségével kapcsoljuk össze múltbeli tapasztalatainkat a jövőre vonatkozó terveinkkel, elvárásainkkal. Történetekben rendeződnek el a helyes és helytelen cselekedetekkel, lényeges és lényegtelen dolgokkal kapcsolatos képzeleteink. Azaz tapasztalatainkat narratívák segítségével értékeljük, rendszerezjük. Bizonyos tapasztalataink az azokat keretbe foglaló történetek révén válnak kiemelkedővé, fontossá, a különböző entitások és cselekvések értelmezésének és értékelésének kiindulópontjává. A narratívák segítségével válunk értelmezhetővé mások számára és tudjuk értelmezni mások viselkedését, reakcióit. Narratívák szolgálnak a cselekvések morális értékelésének keretétül is. Mint Georges Lakoff és Sriní Narayanan tanulmányában olvashatjuk, a „narratívák teszik lehetővé számunkra, hogy értelmesen funkcionáljunk a világban, és központiak legyünk az öntudat számára” (Lakoff–Narayanan 2010. 24).

A fenti megfontolások jegyében vált mind a narratív pszichológia, mind a kognitív nyelvészet központi tézisévé az a kijelentés, hogy az egyén végső soron történetként éli meg az életét.⁶ Saját céljainak megfelelően történeteket vesz igénybe, és a vele történetekre parabolikusan rávetítve azokat, értelmezési keretet, magyarázatot keres, hogy beazonosítsa a vele történt események okait, megtalálja bennük saját szerepét. A privát, belső világ megértését olyan autobiografikus narratívák segítik elő, amelyekben a narrátor és a narráció központi alakja megegyezik. Autobiografikus narratívák formájában különböző történeteket osztunk meg egymással a múltunkkal, szokásainkkal, motivációinkkal, vagy a tervezett jövőnkkel kapcsolatban. Ezért az autobiografikus narratíváknak interszubjektív természete is van. Forrásuk a személyek közötti diskurzus, azaz elválaszthatatlanul kötődnek az interszubjektív kommunikációs szituációkhoz.

Miként arra Lakoff és Narayanan felhívja a figyelmet, a narratívákban rejlő eseménystruktúráknak több dimenziója is létezik (Lakoff–Narayanan 2010. 24–25). Szerepük lehet az erkölcsi rendszerek és életvezetési szabályok közvetítésében. A közösségi metanarratívákat hordozó történetek, mesék azon túl, hogy segítségünkre lehetnek a világ megértésében; útmutatót kínálnak az erkölcsi és

⁶ A narratív pszichológia álláspontja szerint a történetmesélés döntő módon határozza meg az emberi gondolkodás természetét. Miként Jerome Bruner fogalmaz, „az értelem működésének két formája létezik – ez a gondolkodás két válfaja, amelyek más-más módon rendezik el a tapasztalatokat, konstruálják a valóságot” (Bruner 2001. 27). E megkülönböztetésben az egyik „válfaj” a gondolkodás paradigmatis vagy logikai-tudományos módja, ami szabatos elemzéshez, logikai bizonyításhoz, megbízható érveléshez, ésszerű felvetésekhez vezet. A másik a narratív mód, ami pedig történeti beszámolókat eredményez és a pszichés valóság uralja.

gyakorlati problémák megoldásához is. Emellett narratívák szolgálnak azoknak a népi teóriáknak is az alapjául, amelyek a dolgok működésére, az emberek tulajdonságára, oksági folyamatokra, cselekvéseket meghatározó tervekre, célokra stb. világítanak rá. A narratívák által kínált cselekményszervező struktúrák révén következtetünk továbbá az egyes szituációk olyan elemeire is, mint például a cselekvésbeli szerepek, a háttér, a komplikáció, a fő esemény, végkifejlet, következmény. És narratívákhoz fordulunk akkor is, ha meg akarjuk érteni az adott szituációban mások cselekvési motívumait és az azokat tápláló életelveket. Az életünk egymást átfedő és követő narratívák sorozata, amiket a szerepeiket játszó emberek valósítanak meg, véli a szociológus Erving Goffman (1974). Minden társadalmi intézmény és gyakorlati forma, sugallja Goffman, olyan, mint egy dráma színészekkel, dialógusokkal és viszonylag jól definiált cselekvésekkel. Az egyes társadalmi szituációkhoz való alkalmazkodás nem más, mint a releváns társadalmi szerepek és az ahhoz kapcsolódó viselkedési, cselekvési formák elfogadása.

Tanulmányunkban arra kívántunk rávilágítani, hogy a narratíva és fogalom kapcsolatára irányuló kognitív nyelvészeti elemzések milyen adalékokat kínálnak a cselekvés–tudat–nyelv viszony problémájának tisztázásához. Ebből a szempontból kulcskérdésnek tekintettük, hogy a kognitív nyelvészeti elemzések mennyiben kínálnak használható alapokat az olyan problémák tisztázásához, mint amilyen például a megértés és szituáltság kapcsolatának kérdése, vagy az érteremtő narratívák és a nyelvi jelentés relációjában gyökerező interszubjektivitás problematikája. A tét ugyanis nem kisebb, mint közelebb kerülni egy a nyelv és intencionalitás viszonyát megvilágító, átfogó nyelvfilozófiai elmélet megalkotásához. Úgy véljük, hogy ezen a hosszú úton segítségünkre lehetnek az emberi motivációk, célok, érzelmek és cselekvések közös kognitív struktúráját kiaknázó narratívák kialakulására és működésére vonatkozó koncepciók, modellek, amelyek egyúttal támpontként szolgálhatnak egy, a nyelvfilozófusok által szorgalmazott én (*self*) koncepció megalapozásához is. Ennek feltétele pedig, hogy úgy tekintsünk ezekre a narratívákra, mint érteremtő struktúrákra, amelyek, mint Lakoff fogalmaz, „tudatunk részeivé válnak, és olyan modelleket kínálhatnak számunkra, amelyek nem csupán a mindennapi életvezetésben lehetnek segítségünkre, de definiálják számunkra azt is, hogy kik vagyunk valójában” (Lakoff 2008a. 231).

IRODALOM

- Bruner, Jerome 2001. A gondolkodás két formája. In László János – Thomka Beáta (szerk.) *Narratívák 5*. Budapest, Kijárat Kiadó. 27–59.
- Bruner, Jerome – Joan Lucariello 2001. A világ narratív újratemtése a monológban. In László János – Thomka Beáta (szerk.) *Narratívák 5*. Budapest, Kijárat Kiadó. 131–157.
- Chemero, Anthony 2009. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge/MA, MIT Press.

- Davidson, Donald 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press.
- Damasio, Antonio 1996. *Descartes tévedése*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Aduprint Kiadó.
- Damasio, Antonio 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. London, William Heinemann.
- Dennett, Daniel 1992. The Self as a Center of Narrative Gravity. In Frank Kessel – Pamela Cole – Dale Johnson (szerk.) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, Erlbaum.
- Fauconnier, Gilles – Mark Turner 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York, Basic Books.
- Fillmore, Charles 1968. The Case for Case. In Emmon Bach – Robert Harms (szerk.) *Universals in Linguistic Theory*. New York, Holt, Rinehart, and Winston. 1–88.
- Fillmore, Charles 1975. An Alternative to Checklist Theories of Meaning. *Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley/CA, Berkeley Linguistics Society. 123–131.
- Fillmore, Charles 1985. Frames and the Semantics of Understanding. *Quaderni di Semantica*. 6. 222–253.
- Fodor, Jerry. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- Gallagher, Shaun 2006. The Narrative Alternative to Theory of Mind. In Richard Menary (szerk.) *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative*. Amsterdam, John Benjamins. 223–229.
- Gallagher, Shaun – Dan Zahavi 2008. *A fenomenológiai elme: Bevezetés az Elmefilozófiába és a Kognitív Tudományba*. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.
- Goffman, Erving 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York, Harper and Row.
- Goldberg, Adele E. 1995. *Constructions: A Construction Grammar Approach to Argument Structure*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Goldberg, Adele E. 2006. *Constructions at Work: The Nature of Generalizations in Language*. Oxford, Oxford University Press.
- Grice, Herbert P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press.
- Johnson, Mark 2007. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Johnson, Mark 2014. *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Kövecses Zoltán – Benczes Réka 2010. *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lakoff, George 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lakoff, George 1993. The Contemporary Theory of Metaphor. In Andrew Ortony (szerk.) *Metaphor and Thought*. New York, Cambridge University Press. 202–252.
- Lakoff, George 2008a. *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*. New York, Penguin.
- Lakoff, George 2008b. The Neural Theory of Metaphor. In Raymond Gibbs (szerk.) *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. New York, Cambridge University Press. 17–38.
- Lakoff, George – Mark Johnson 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lakoff, George – Mark Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- Lakoff, George – Srinivasan 2010. Toward a Computational Model of Narrative. In *Computational Models of Narrative: Papers from the AAAI Fall Symposium*. 21–28.
- Langacker, Ronald 1976. Semantic Representations and the Linguistic Relativity Hypothesis. *Foundations of Language*. 14. 307–357.

- Langacker, Ronald. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar*. Stanford, Stanford University Press.
- Langacker, Ronald. 2008. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*. New York, Oxford University Press.
- Lewis, David 1983. Languages and Language. In uő: *Philosophical Papers*. Oxford, Oxford University Press.
- McAdams, Dan P. 2001. A történet jelentése az irodalomban és az életben. In László János – Thomka Beáta (szerk.) *Narratívák* 5. Budapest, Kijárat Kiadó.
- Menary, Richard 2008. Embodied Narratives. *Journal of Consciousness Studies*. 15. 63–84.
- Minsky, Marvin 1975. A Framework for Representing Knowledge. In Patrick Winston (szerk.) *The Psychology of Computer Vision*. New York, McGraw-Hill.
- Ramachandran, Vilayanur S. 2011. *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. New York, W. W. Norton And Company.
- Rizzolatti, Giacomo – Fadiga, Luciano – Fogassi, Leonardo – Gallese, Vittorio 1996. Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions. *Cognitive Brain Research*. 3. 131–141.
- Rorty, Richard 1991. *Objectivism, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rowlands, Mark 2010. *The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, MIT Press.
- Searle, John R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge – London – New York, Cambridge University Press.
- Shank, Roger – Abelson, Robert 1977. *Scripts, Plans, Goals and Understanding*. Hillsdale, Erlbaum.
- Shapiro, Lawrence 2011. *Embodied Cognition*. London, Routledge.
- Talmy, Leonard 1983. How Languages Structure Space. In Herbert Pick – Linda Acredolo (szerk.) *Spatial Orientation: Theory, Research and Application*. New York, Plenum Press. 225–282.
- Talmy, Leonard 2000. *Toward a Cognitive Semantics*. Cambridge–London, MIT Press.
- Turner, Mark 1996. *The Literary Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Ziemke, Tom – Zlatev, Jordan – Frank, Roslyn M. (szerk.) 2007. *Body, Language and Mind, Embodiment*. Berlin – New York, Mouton de Gruyter.
- Wilson, Margaret 2002. Six Views of Embodied Cognition. In *Psychonomic Bulletin & Review*. 4. 625–636.

A pozitivistá szociológia kritikája és a *Szellemi Tudományok Szabad Iskolája*

A tertium datur elv eredete *

Az alábbiakban azt az elképzelésemet fogom kifejteni, hogy a Hauser Arnold filozófiájának egyik alap gondolataként azonosítható elméleti *egyensúlykeresés* történetileg milyen kontextusban értelmezhető. Ezt az egyensúlyi, középszintű, a szélsőségek, egyértelmű módszertani vagy politikai elköteleződések ellen harcoló elméleti irányultságot Hauser kedvelt kifejezésével, az „arany középút” hívószavára utalva, „tertium datur” (Hauser 1977/1978. 87–88)¹ elvnek nevezhetjük. Ez az elv legpregnansabb megfogalmazása szerint a kulturális javak és folyamatok elemzésében az érzelmek és a szimpátiák szubjektív és a formai követelmények objektív faktorain túl egy harmadikkal is számol, amely mindezeket kiegyensúlyozza és nem engedi őket egymás felett elhatalmasodni. A különböző álláspontok közötti egyensúly keresése bizonyos értelmezésekben Hauser életművének egyik gyengéjeként tűnt fel. Ezekben pejoratív értelemben véve *egyensúlyozgató*, a felvetett problémák megválaszolása elől egy másik elmélet bemutatásával kitérő író képe bontakozott ki (Wessely 1995. 33; magyarul: Wessely 2006. 303).² Hogyan válhatott egy ilyen ellentmondásos gondolat szinte teljes művészetfilozófiai-művészetszociológiai életművének uralkodó eszméjévé?

* Jelen tanulmány az NKFIH PD 121426-es számú posztdoktori kutatói támogatása keretében valósult meg, és egy készülő, Hauser Arnoldról szóló monográfia része. A szöveg írásakor a MTA Lendület Morál és Tudomány kutatócsoport tagja voltam. A tanulmány első változataihoz fűzött kommentárokért köszönetemet fejezem ki Demeter Tamásnak, Sivadó Ákosnak és Tverdota Gábornak. A szöveg angol nyelvű verziója az MTA BTK FI 100 Years After: *The Sunday Circle and the Free School of the Human Sciences* című konferencián hangzott el 2017 októberében. A vitában tett megjegyzésekért, kritikákért köszönet illeti Robert Bornt, Karádi Évát, Kókai Károlyt és Wessely Annát. A végleges forma kialakításában és a hibák kijavításában nagy segítségemre voltak a dolgozat anonim bírálói. Végül, de nem utolsósorban, nekik tartozom hálával.

¹ „A művészeti értékek valóban se a spontán lelki ösztönzésen, se a mesterséges formai kivitelen magában nem múlnak, hanem az alkotás legkezdetlegesebb fokán is már egy harmadik tényező: nehéz küzdelmek és szerencsés véletlenek összetalálkozásán [...]. Az effajta, nehezen lokalizálható harmadik faktor a szellemi folyamatok legtöbb esetében közrejátszik és az antagonizmusok feloldásánál érvényesül.” (Hauser 1977/1978. 89.)

² Hasonló jár el Ernst Gombrich korábbi kritikája is: Hauser ráérez ugyan arra, hogy mivel kellene foglalkoznia (a művészet társadalomtörténetével), de képtelen ennek megírására, mert módszertanilag túlságosan heteronóm állásponto(ka)t képvisel (Gombrich 1953/1963. 86).

Érvelésemben felhasználom azt a jól ismert gondolatot, mely szerint a 20. század elejének társadalmát és művelődési viszonyait sokan a cselekvésben is megnyilvánuló elméleti és – ebből, illetve ebbe átfolyó – gyakorlati szélsőségek melegágyának tartották. Az első világháború alatt lezajlott társadalmi változások nagyban erősítették ezeket a megállapításokat. Az így előállt helyzetből sokan sokféleképpen kerestek kiutat. A bölcséleti eszközökkel folytatott kiutkeresés pedig nemcsak a várva-várt józan és végre ismét tudományos hangütést adta meg, hanem a progresszív gondolkodás egyik,³ de persze kevésbé látványos, gyakorlatba csak nehezen (de legalábbis lassan) ültethető formáját hozta el.

Mindez azonban nem csak értelmiségtörténeti súlya miatt lényeges. A *Vasárnapi Körben* (VK) és (főleg) a *Szellemi Tudományok Szabad Iskolájában* (SzSzi) megnyilvánuló gondolatok relevanciája egyértelműen szakmai szempontoknak is köszönhető. Ezek egyrészt a pozitivista szociológiai vagy szociologizáló gondolkodás, másrészt pedig teoretikus filozófiai kérdések kritikájában álltak. Amennyiben Hauser például későbbi munkáiban, de különösen *A művészettörténet filozófiájában* (1958) és *A művészet szociológiájában* (1974) ösztönösen ragaszkodott az elméleti álláspontok kiegyensúlyozásához, akkor ez értelmezésemben a VK és az SzSzi által is képviselt tudományosságigényt tükrözte, és nem szerzőnk abbéli gyengeségét, hogy markáns elméleti állásfoglalásokat tegyen. A cél tehát még csak nem is Hauser álláspontjának védelme vagy rehabilitálása, hanem annak a kontextusnak a megértése, amelyből, úgy tűnik, nagyban táplálkozott. Hauser ilyen irányú olvasata főleg azt kívánja ösztönözni, hogy pontosabb választ adjunk a kérdésre: miért tudott ez a szerző elméleti klasszikussá válni?

Válaszomat három pontban fogom kifejteni. Először azt vizsgálom, hogy a SzSzi a *Társadalomtudományi Társaság Szabadiskolájával* szemben, hova helyezte magát a társadalmelemzés módszertanának megítélésében – vagyis, ha volt ilyen, akkor milyen *Methodenstreit* alakult ki közöttük. Majd ennek megvilágítása érdekében egy olyan filozófiai fogalom (a monizmus) korabeli megítélésére koncentrálok, amelynek kritikájához az SzSzi tagjai is hozzászóltak, pontosabban öndefiníciójukban gyakran szerepeltették azt. Végül pedig megmutatom, hogy a monizmus kritikája a nem kiegyensúlyozott elméletek kritikáját hozta el az SzSzi tagjai számára. Az általuk használt kritikai apparátus a társadalomról és a kultúráról való gondolkodásban megfigyelhető módszertani hibákból kiindulva tapasztalatok és fogalmak kiegyensúlyozott elméletére törekedett, ezzel

³ Ez lényegében Fogarasi Béla híres, a Társadalomtudományi Társaságban tartott előadásának (*Konzervatív és progresszív idealizmus*, 1918. március 5-én) tézise is: a politika mint cselekvés és az erkölcsi ideálokba vetett hit között nincs szükségszerű korreláció, vagyis a filozófiai-etikai értelemben vett idealizmus lehet politikailag progresszív (és nem csak politikailag konzervatív). Tagadni szeretné tehát, hogy „mindennemű filozófiai idealizmus a konzervatív világnézet szövetségese, míg a progresszív gondolatok ezzel ellentétben a természettudományi világnézetben és az ennek megfelelő pozitívizmusban vagy monizmusban találják meg igazolásukat” (Fogarasi 1918a. 193; illetve Karádi–Vezér 1980. 247).

pedig nagyban illeszkedett jelentős kultúrfilozófiai kísérletekhez. Aki tehát – így Hauser is – ilyen fogalmi apparátust használt elemzéseiben, az közös hangot tudott találni a bölcsészettudományok olyan jól ismert irányzataival, amelyek tudományos tetőpontjuk (szigorú értelemben vett aktualitásuk elvesztése) után is alkalmat adtak az intenzív diskusszióra.

Hauser nem mondanivalójának elemi újszerűségével alapozta meg saját későbbi sikereit, hanem azzal, hogy olyan elméletekhez, gondolatokhoz tudott kapcsolódni, amelyek aktualitásuk hanyatlása után is hívószavak maradtak. Gondolatainak sikerét tehát nagyban befolyásolta azok beágyazottsága. Tanulmányom pedig ennek igyekszik utána járni. Ebből az okból kerülöm meg annak a kérdésnek a tárgyalását is, hogy mit köszönhet neki a művészet társadalomtörténete.

I. *METHODENSTREIT* A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK HELYÉRŐL

Az SzSZI pozíciója a korabeli tudományos világban nemcsak azért figyelemreméltó, mert a Vasárnapi Kör tagjai a sporadikus, majd 1915-től rendszeres lakásszemináriumok után a nyilvánosság elé is kiálltak – még ha ez nem is egy elhanyagolható szempont. Az igazi jelentősége az volt, hogy olyan akciótervet próbáltak meg felmutatni, amely elsősorban kultúrfilozófiai alapokon képzelte el – még ha igen áttételesen is – társadalmi változások kieszközlését (tehát a társadalomban végbement folyamatok értelmezése által). Ennek két fontos vonatkozása is van. Az egyik az, hogy miközben a Nagy Háború alatt az egyéb fiatal értelmiségi csoportosulások egyre inkább a politikai cselekvés és a propaganda eszközeit kezdték el használni (magyarán: radikalizálódtak), addig a VK idealista filozófiai és szellemtudományos alapokon látott neki az aktuális kérdések tárgyalásának. A másik pedig ehhez kapcsolódik: nem a pozitivista-természettudományos modell szerint értett társadalomtudományt, hanem egy kultúraelméleti felütéssel operáló szociologizáló elméletet tekintettek mintának. A kultúra működésének sokszor problematikus mechanizusaiban nem kerestek törvényeket és szilárd összefüggéseket, de annál inkább a kultúra termelésében előállított javak legkülönbözőbb értelemét és ezeknek az értelmeknek az eredetét és valamely nagyobb összefüggésbe való beágyazottságát. Működésüknek volt ezen túl egy olyan eleme, amely a szociológiai nézőpont, a szociológiai elemzés túlkapásainak felmutatására irányult, ha úgy tetszik, a szociológiai módszer abúzusainak azonosítására.⁴

⁴ Ezzel kapcsolatban Lukács kritikai meglátásait tekinthetjük a leginkább diverzifikáltaknak, és ebből egy többpontos kritikai apparátust is rekonstruálhatunk. Lásd lejjebb a III. fejezetet.

Az SzSzi történetének máig keveset tárgyalt pontja, hogy milyen kontextusban jött létre, illetve, hogy előadói milyen kérdésekre adott válaszként fogalmazták meg saját programjukat. Már megszületésének pillanatától kezdve árnyalásra szorultak azok a reprezentációk, amelyek a *Huszedik Század* és a *Társadalomtudományi Társaság* köreivel szemben létesítendő „ellen-iskola”-ról (Horváth 1961/1974. 560–562),⁵ az államiakkal szemben létrejött „ellen-egyetem”-ről (Tolnay 1978. 271) szóltak, de az elemzők szemében az SzSzi volt a meglévő alternatív intézmények (például a Társadalomtudományi Társaság és TSzi potenciális és tényleges) szövetségese is (Vezér 1980. 10–11).

Helyzetét mégis valószínűleg jobban értjük,⁶ ha a szakmai háttere révén a *Társadalomtudományi Társasághoz* kötődő *Társadalomtudományok Szabad Iskolájának* programbeszédét átolvassuk. Annak szerzője Jászi Oszkár, 1906. április 9-én hangzott el, és a pozitivista társadalomtudomány alap gondolatának markáns magyar nyelvű manifesztumává vált (Jászi 1906). Az TSzi alapszabályából Jászi a következő passzust idézi:

„Szociológia alatt nemcsak a szorosan vett társadalmi elmélet, hanem a szociálpolitika, a társadalomtudományi alapokon művelt történelem, nemkülönben a vallásbölcselet, szociális ethika, esztétika, lélektan és pedagógia is, általában mindazok a szakok értendőek, amelyek a modern szociológiai műveltség integráns részét képezik, így pl. a szociológia természettudományos előfeltételei, a pszichofizika, energetika, biológia, stb. [...]” (Jászi 1906. 5).

⁵ Horváth Zoltán furcsa módon, nem ismerte (jól) a Vasárnapi Kört. A Körrel és annak összetételével először komolyabban David Kettler monográfiája vetett számot (1967), aki a könyv előkészületeihez több régi vasárnapossal beszélt személyesen és kérdezte őket emlékeikről (lásd ennek rekonstrukcióját: Kettler 2012). Kettler azonban egy lényeges mozzanatra összpontosított: arra, hogy a kultúrfilozófia hagyománya hogyan transzformálódott tudásszociológiává Mannheim Károly műveiben és hogy ez mennyiben volt köszönhető budapesti szocializációjának. Az 1960-as években – a mai szemlélő számára különös módon – a VK létezése is újdonságnak számított. Az egyik első összefoglaló magyar híradások rendre: Wessely Anna tanulmánya (1975), az MTV londoni Hauser Arnold-interjúja 1975-ben (nyomatásban először 1976-ban jelent meg – Gách Marianne 1971-es interjúkivonata ugyan egy bekezdésben érintette a kérdést), Vezér Erzsébet Lesznai Annáról írt kismonográfiája (1979. 59–65), majd Novák Zoltán idézett könyve. Ezután egy évvel született meg a számos dokumentumot is közlő Karádi–Vezér-kötet (1980), illetve az ezen alapuló német nyelvű szövegválogatás (1985).

⁶ A SzSzi története eddigi legteljesebb összefoglalásának (Novák 1979. 102–180) erényei mellett nagyon kevésbé róható fel az, hogy túl mélyrehatóan elemezte volna az Iskola társadalmi és szakmai kontextusát, illetve azt, hogy milyen igényre született válaszként annak megszervezése. A szociológiai módszernek (a szociológiának mint diszciplínának) vélt hatáskörén való túlterjeszkedésével szemben megfogalmazott kifogások sem kerülnek előtérbe nála. A VK tagjainak „szabadon lebegő” volta, vagy tudatosan vállalt „apolitikussága” (amely nem más jelent, mint hogy nem látták a korabeli zavaros eszmei tarkaság gyakorlati-politikai tanulságait és ezért inkább a megfigyelő pozíciójába helyezkedtek – vö. Novák 1979. 12–13), ugyanis nem magyarázat. Pontosabban csak azzal a megszorítással érvényes, hogy volt egy konkrét módszertani ideál, amelyet helytelenítettek. Ez pedig a szociológia mint integratív diszciplína ideáljának elvetése, amely a szociologizáló, tehát szociológiai válaszokat adó kultúrfilozófiai koncepció megalkotásával kompenzáltak.

Ennek a fontos bekezdésnek az egyik központi gondolata, hogy bővíti a szociológia definícióját, és az elméleti-tudományos feladatai mellett a tudományos alapon művelt társadalompolitikára is kiterjeszti a fogalom jelentését. A számunkra leglényegesebb pont azonban mégiscsak a természettudományos alapok felértékelése, vagyis az emberi psziché törvényeinek, az ember felépítésének és életműködéseinek tanulmányozása ugyanúgy a társadalomtudományok megalapozásához járul hozzá.

Az így előírányzott fejlődés eredményei nem mások lesznek mint egyfajta természettörvények, amelyek az emberi természetbe foglalt társadalmi funkciókat írják le (Jászi 106. 7). A programbeszéd utolsó elméleti szakasza egy kellően utópisztikus intézménypolitikai missziót körvonalaz:⁷

Udvari tanácsos-professzorok, miniszteri kegyek, ordók, diplomák és képesítő vizsgák nélkül, de a tudomány és a szociális igazság szeretetének fanatizmusával fogják az új intézet önkéntesen jelentkező tanárai és hallgatói a tudományos kutatás egy valódi köztársaságában a társadalom természettörvényeit keresni (Jászi 1906. 8).

Ezt a mondatot nyilvánvalóan beépítette szövegébe Gratz Gusztáv, amikor a *Huszdik Századot* a TSZI megalakulásáról tudósította (Gratz 1906. 339–340). Gratz látéletében Jásziéval hasonló hangsúllyal jelenik meg a társadalom természettörvényeinek gondolata. Ezek kutatása és precíz megfogalmazása biztosítja a kellő komolyságot, amellyel szembe lehet szállni a rossz állami kultúrpolitikai környezettel. Ebben a rossz környezetben a modern szociológia tudományosságigényének a *de strigis* típusú, hamis ontológiai érvelést szegeznek. Mivel szociológia bizonyos értelemben nincs, nem is érdemes róla beszélni.⁸

A TSZI eszmeiségének egyik alapgondolata azonban nyilvánvalóan jó bevezetőalapot teremtett volna a SzSZI-vel, ez pedig nem volt más, mint a korabeli szakszerű tudás felaprózottságának ellensúlyozása és egy szintetikus, összegző vagy közös irányelveket biztosító diszciplináris keret kialakítása. Somló Bódog, a TSZI elnöke, a második szabadiskolai tanév megnyitóján (ami az első egyetemi és a második munkásszeminárium-sorozat kezdetét jelentette)⁹ határozottan foglalt állást amellest, hogy céljuk nemcsak a részvizsgálatok minél minuciózussabb elvégzése, hanem az, hogy a hallhatók előtt ennek diszciplináris keretét is felvázolják. Az integratív diszciplína szerepét a szociológia töltötte volna be.

⁷ A korabeli társadalmi és elméleti reformmozgalmakhoz szorosan hozzátartoznak az egyes egyletek, társaságok, iskolák intézménytörténete, amelyek egyik jellegzetessége, hogy rendszerint a közintézményeken kívül működtek. Ennek a sajátosságának az összefüggő feltárása a magyar filozófiatörténet kutatásának is adóssága.

⁸ Gratz 1906. 339. Ugyanezt tette szóvá egy évvel később Somló Bódog (1907. 203): „[...] a hivatalos körök előtt a szociológia még most sem komoly tudomány”.

⁹ 1907. január 13-án (Somló 1907. 203–207).

Ennek kellett volna egyesítenie az egyes vizsgálatokat, melyek viszont csak egy nagyobb összefüggés részeként válnak tisztázhatóvá. A társadalmi működésnek analógiája az ember biológiai organizmusának működése. Így a társadalommal foglalkozó tudományok diszciplináris felépítése is a természettudományos vizsgálódásokéval rokonítható:

A társadalom egyes részei összefüggnek egymással, egymást befolyásolják, izoláltan nem is realitások. Ezért ezeket a részeket merev elszigeteltségben nem is lehet eredményesen vizsgálni és így éppen a szociológiai felfogásból kiinduló társadalomtudomány a társadalmi jelenségek igazi tudománya. Minden olyan résztudomány, amely nem ennek az egésznek akar munkafelosztásos része lenni, lehetetlenségre vállalkozik. Teljes lehetetlenség p. o. az erkölcsi jelenségeket külön szakítva, azokat egy olyan ethika [sic!] tárgyává tenni, amely nem az egységes szociológiának kívánna egyik része lenni. (Somló 1907. 203–204.)

Nézzük meg kicsit figyelmesebben Somló jellemzését az új szociológiatudomány kettős meghatározottságáról. Az egyik szerinte a tudás architektonikájára utal, eszerint a „szociológia” átfogó, keretező diszciplína, a másik pedig a módszertanra. Vagyis a nagy diszciplína egyes részterületein belül addig keresik a releváns törvényeket, ameddig megtalálják őket, majd utána ezeket irányozzák elő az ésszerű társadalom felépítésének érdekében (Somló 1907. 204).

Nem egyszerűen a természettudományok és szellemtudományok módszertan-vitájának megjelenéséről van itt szó (hiszen annak bizonyos korábbi eredményeit már adottnak tekintik), hanem arról, hogy a társadalommal kapcsolatos vizsgálódások számára melyiket tekintsek meghatározónak, és hogyan határozzák meg egymással szemben fennálló különbségeiket. Az már látható, hogy az alakulóban levő, és maguknak önállóságot vindikáló társadalomtudományok számára a természettudományos vizsgálatokat tekintik példaértékűnek. Somló szövege azonban már felveti azt a kérdést is, hogy a konkrét kutatási *módszertanon* kívül, amelyben természettudományos módra „obszerválunk, összehasonlítunk, mérünk, következtetünk és ellenőrizzük a következtetéseket” (Somló 1907. 204), a világ egészleges szemléletére vonatkozóan két attitűdöt is tanúsítunk: egyrészt elméleti reflexiót gyakorolva meghatározzuk a saját pozíciókat ebben az „egészben”; másrészt pedig morális reflexiót gyakorolva magunk is hozzájárulunk annak fenntartásához. A társadalomtudós „igyekszik belehelyezni” diszciplináját ebbe az egységbe, amelyben a társadalom tudománya visszatér a természet tudományához. De – figyelmeztet Somló – ez nem az „önkény terméke”, vagyis nem a tudós hozza létre ezeket a struktúrákat. Csak elősegíti, hogy feltáruljon annak egészleges struktúrája szerint. Így pedig lehetségessé válik a tudományos kutatás folyamatának önreflexiója: „Maga a kutatás munkája sem áll kívül a társadalom életén és a természettörvények körén; az is a társadalom életének egyik produktuma” (Somló 1907. 205).

A TSZI-nek el kellett tehát számolnia azzal a problémával, hogy bár irányelveik és célkitűzéseik explicit módon tisztán tudományosak (ezt az *Alapszabály* 2. §-a is kifejezte), az abban foglalt gondolatok egy „világnézetet” (203) is tükröznek és ugyanakkor elő kell mozdítaniuk a társadalmi haladást (206). Ha tehát a tudományos megfigyeléssel a társadalom haladásának elveit is feltárják, akkor a társadalmi haladás azzal válik megvalósíthatóvá, hogy tudományos módszerekkel kutatják alapelveit. Ez a kérdés többféle zavart is okozott a teljes koncepción belül: a tudományos módszertannak a társadalmi haladás irányába való lekötése nagy eséllyel teszi körkörössé a vállalkozást. Akkor lesz-e haladás, ha feltárjuk, hogy (elvei, amelyek természettörvények révén) bizonyos értelemben haladás már létezik?¹⁰ Ezt a körkörös érvelés tükrözi és fejleszti tovább Somló egyik válasza a potenciális ellenérvekre, mégpedig azokra, amelyek azt mondják majd, hogy mindez a társadalomkutatói munka nem par excellence tudományos igyekezet, hanem egy forradalmi változás előkészítése a tudományos kutatás révén. Aki tehát a TSZI forradalmi igyekezetét kifogásolja, annak jó tudni, hogy „A forradalmak olyan társadalmak büntetései, amelyek nem tudtak vagy nem akartak fejlődni” (Polányi 1913. 172). A társadalmi változások tehát egy eszkatologikus perspektívában mindenképpen bekövetketnek majd, ha ezt hagyják békés módon (például a tudományos szemlélet győzelme révén) megvalósulni. Ha viszont nem, akkor nincs miért csodálkozni a forradalmi mozgalmak kialakulásán, és a forradalmi tevékenység megkezdődésén.

Ezzel a sommás megoldással szemben azonban, és ezt éppen a *Huszádik Században* megjelent kritikai perspektívák bizonyítják, a filozófiai érvelés szempontjából több kifogást is lehetett emelni.

II. A MONIZMUS ÉS A VILÁGNÉZET PROBLÉMÁJA

Számunkra most elég, ha a *monizmus*nak a korban sokat tárgyalt problémáját beemeljük a vizsgálódásba. Ennek kritikája jól szemlélteti, hogy a természettudományos módszereket miért nem tartották hatékonynak a társadalmi változások kieszközlésére.

A természettudományos monizmus képviselői az anyag és lélek egységének princípiumával az emberi tudás általános problémáit is szerették volna megol-

¹⁰ Ezt a körbenforgó érvelést azonosította (társadalmi haladás kieszközlése a társadalmi haladás által) pár évvel később (1913) a Galilei Kör lapjában közölt írásában Polányi Károly is: „Lássuk be, hogy nincsen kilátástalanabb circulus vitiosus, mint a társadalmi fejlődésből meríteni a céljainkat és azután a társadalmi fejlődésre bízni azoknak a megvalósítását! »A társadalom önmagától fejlődik és a politika feladata ezt a fejlődést elősegíteni.« Ilyen tétéleket hallunk és még csodálkozunk azon, hogy akik a társadalmi fejlődés bürokratikus gépezetében ennyire megbíznak, azok nem veszik túlságosan komolyan a sürgetés szerény feladatát, amely még nekik megmarad?” (Polányi 1913. 172.)

dani. Mindeközben látszólag kerülték, hogy a külvilág folyamatainak tisztázása érdekében azokat spekulatív szellemi tartalmakkal vegyítsék. Vagyis keresték az új természetfilozófiai *lex parsimoniae*-t, hogy a magyarázó princípiumok egyszerűsítésével a lehetséges megoldások körét is precízebben tudják megrajzolni. Ez vezetett el a „helyes” természettudományos módszer körülhatárolásához, amely elképzelésükben nem csak a szűkebb szakma részproblémáit tudta megoldani, hanem általános ismeretfilozófiai keretet adott a civilizáció egészének megragadásához. Ennek biztosítéka volt a darwinista leszármazáselmélet következetes integrációja az elvontabb tartalmak (társadalmi folyamatok, szimbolikus és művészeti formációk) elemzésébe (úgy, hogy a művészeti formák a természeti formákból származtathatóak legyenek).

A korabeli monisták nem csak tudományos ambíciókkal rendelkeztek, hanem nyilvánvaló közéleti törekvéseik is voltak, hiszen a magyarázati princípiumok számának redukálása egy sor gyakorlati haszonnal is kecsegtetett. Ernst Haeckel például az összes olyan problematikus társadalmi jelenséget leküzdhetőnek látta (például az egyoldalú vallási elköteleződéseket), amelyeket a dualista világmagyarázat megnyilvánulásainak tartott (Haeckel 1899/1921. 12–13).¹¹ Felfogásában a modern filozófiai ismeretelméletek ugyanúgy egy dualista problémától (test–lélek, test–elme, érzékiség–értelem, szellemi–nem-szellemi) terhesek, mint a modern keresztény vallások (isten–ember, föld–túlvilág).

Mivel a tudományos diszkusszió így már a modern ember világgépének más világgépekkel szembeni kialakításáért folyt, a monista filozófia kultúrharcos küldetést is teljesített. A tudományos tudás szerkezetének egyetlen princípium nyomán történő rekonstrukciója – ezt fontos hangsúlyozni – praktikus haszonnal járt. Egyszerűbb szerkezetű, de integratív érvrendszerrel a tudás is nagyobb határfokkal popularizálható és a társadalmi változtatások kieszközlésében is nagyobb sikerrel vethető be.

Bár Haeckel természettudományos módszertani elköteleződéseiről elég világos képet lehetett alkotni (észlelésközpontúság, materializmus), filozófiai álláspontja sokkal képlekenyebbnek tűnt (Beiser 2014. 448–449). A kortársak is észlelték azonban, hogy sikerét éppen annak köszönheti, hogy a természettudományban egy népszerű filozófiai gondolatot tudott meghonosítani: két princípium váltogatása előbb–utóbb az egyik túlsúlyához vezethet, majd kellemetlen vagy-vagy helyzeteket teremthet, tehát érdemes azok számát redukálni. Az is nyilvánvaló volt, hogy az ellenkezők részben nem a természettudományos vizsgálódás tisztaságát féltették, amelyet a filozófia megfertőzött, hanem éppen azt kifogásolták, hogy a nála megjelenő filozófia a természettudományos elve-

¹¹ Haeckel a monizmus legnagyobb hasznát annak a hét, az emberi megismeréssel kapcsolatos rejtélynek a feloldásában látta, amelyeket Emil Heinrich du Bois-Reymond vázolt, és amelyek az úgynevezett *ignorabimus*-tézisek kapcsán igen széles nyilvánosságot kaptak. (Lásd ennek gazdag történetéhez, magyar és német filozófiatörténeti vonatkozásaihoz Varga 2016).

ken már átszűrte, könnyen érthető bölcelet, amely az olvasónak megspórol bizonyos gondolati erőfeszítéseket.¹² Azzal viszont a filozófusoknak is igen kevés problémájuk volt, hogy monista kollégáik a 19. században ismét előtérbe került ismeretelméleti dualizmus, illetve az ehhez kapcsolódó módszereszmé kérdését tárgyalják. A kritikusok – így például Erich Adickes is – elismerték, hogy Haeckel egy olyan igényre tudott a maga szerényebb filozófiai és gazdagabb természettudományos képzettsége révén választ adni (Adickes 1901. 120–129), amelyet a társadalom mind nagyobb szelete támasztott az új, és a mindennapi környezetüket meghatározó átfogó szemléleti perspektíva felmutatása iránt. Haeckel és társai tehát össze tudták foglalni a közönség számára azokat az eszméket, amelyek az adott világnak a kor sztenderdjei szerint koherens leírását teszik lehetővé. Vagyis képesek voltak láthatóvá tenni az aktuális világnézet egy képét, amelynek – mivelhogy praktikusan korszerű, és ezen túl teoretikusan egyszerű – érdemes részesévé lenni.

A világnézet fogalmában Haeckel maga sem konkrét tudástartalmak gyűjtőhelyét próbálta megjelölni, hanem azt az általános keretet, ahogyan mindenki valamiképpen észleli a világot.¹³ A világnézet nem konkrét szemléleti tartalmakat jelent, hanem (egy szerencsétlen terminológiaválasztás nyomán) „átfogó szemléletet” (*umfassende Anschauung*) (Haeckel 1899/1921. 9),¹⁴ vagyis az egyes szemléletek átfogó keretét. Koronként ráadásul több szemléleti keretet lehet, lehetett rekonstruálni. Így Haeckel szerint a 19. század végén két fő formája volt a világ szemelését lehetővé tevő átfogó keretnek: az antropológiai (*Anthropismus*) és a kozmológiai (*kosmologische Perspektive*) (Haeckel 1899/1921. 8–9). A kozmológiai, mivel nem riadt vissza a látszólag megoldhatatlan „rejtélyek” tárgyalásától, korszerű volt, és mivel nem kellett külső mércét bevonnia (a teremtés aktusát; a saját képére formált, de véges képességekkel megáldott lény toposzát), hogy a világ megismerésének legnehezebb problémái felé továbbhaladjon, teóriaként egyszerűbb is volt a konkurens elméleteknél. Az így (átfogó szemléleti keretként) értett világnézetnek jellegzetes vonása volt az, amit kétkötetes monizmus-kompendiumának előszavában Arthur Drews kellő éleslátással állapított meg: a különböző szerzők monista elméleteinek (például: leszármazás- és fejlődélmélet, sejttan és egyéb természettudományos megközelítések) tartalma, és az ezekhez kapcsolódó vizsgálati módszerek végeredményben perspektívák és felfogásmódok (*Auffassungsweise*), amelyek az ezek keretét megadó átfogó

¹² „[Haeckel elmélete] nem monizmus, vagyis nem a szellemi és az anyagi egységtana, amely megőrzi e két oldal empirikus sajátosságait és önállóságát és pusztán spekulatív módon mindkettőt egy közös alapra vezet vissza, hanem a legnaivabb materializmus, amely a materiális anyagból vezet le mindent, a szellemet, az észlelést és a gondolkodást is” (Troeltsch 1901. 165).

¹³ Hasonló értelemben, „aprioriként”, átfogó szemléleti formaként beszél a világnézetről Lukács és a Vasárnapi Kör kontextusában Demeter Tamás (2011, 2012).

¹⁴ Hogy Haeckel nem például a szemlélet egy nagyobb hatáskörű (tisztá vagy üres) formájáról beszélt, az szegényesebb Kant-ismereteinek is betudható.

szemléletmódhoz (*Anschaungsweise*) kapcsolódnak (Drews 1908. vi–vii). A „nézet” egységét azonban nem befolyásolja a különböző felfogásmódok, értelmezések különbözősége. A világnézet akkor is megmarad, ha annak egyes megközelítésmódjai tévesnek bizonyulnak. Vagyis: nem érdemes, filozófiailag pedig hibás a fogalom két értelmét egymással összekeverni. Az ilyen átfogó perspektívák ráadásul nem logikai konstrukciók, amelyek egymást kizárják, hanem az emberi gondolkodás két alapvető típusát mutatják fel.¹⁵ Amikor tehát dualizmus és monizmus harcáról beszélünk, akkor két világnézet és nem két vizsgálati módszer harcára gondolunk.

A monizmus így legalább annyira volt tudományos módszertani keret, mint amennyire a világnézetet összefoglaló metaelmélet, amelyet konkrét társadalmi aktivitásba is át lehetett fordítani. Ezt az összetettséget azért is fontos hangsúlyozni, hogy Haeckelt – elmélete bármennyire is problematikus a filozófiai érvrendszerének kiegyensúlyozottsága és filozófiatörténeti patkoltsága, jobban mondva patkolatlansága miatt – ne tegyük meg könnyű céltáblának. Ahogy a közelmúltban Todd Weirr is kiemelte, a monizmus tipikusan olyan irányzat, amely a századforduló társadalmi, tudományos és filozófiai állapotainak sokoldalúsága miatt csak egyetlen diszciplína (pl. a filozófia) szempontjából nem tárgyalható. Habár a tudás hagyományozódásnak sokszoros diszciplináris és társadalmi köztöttségét ma már szinte csak a banális igazság megállapításának veszélyével lehet kimondani, de a „a monizmust az különböztette meg egyéb filozófiai és tudományos mozgalmaktól, hogy világnézeti koherenciája egybeesett hangsúlyos diszciplináris hajléktalanságával” (Weirr 2012. 14). A monizmus a századfordulós gondolkodás sok formájában jutott (a kritikák révén is) szóhoz, tehát a kulturális és szakmai viszonyok egy tágabb kontextusa számára bírt mondanivalóval. Inkább azt példázta tehát, hogy a korban diszciplináris átalakulás zajlott, és nem azt, hogy egyébként képzett emberek a körülmények hatására valami egészen szakszerűtlen dolgot kezdtek el művelni.

Ezt a sokoldalúságot nagyon mutatja az is, ahogyan magyar szerzők filozófiai szempontból reflektáltak a monizmus eszméire és Haeckel szemléletmódjára. Pikler Gyula 1913-as cikke például a „kluger Hans”-eset *HSz*-beli hosszú kommentárjában különbséget tett a monizmus filozófiai elmélete (a), tudományos módszertani (b) és tudományos világnézeti (c) felfogása között. A filozófia az ő felfogásában is fogalmi jellegű okoskodást jelent, amely a gondolkodás rendjének absztrakt szerkezetét elemzi: (b) és (c) sohasem működhet anélkül,

¹⁵ „Monizmus és dualizmus tehát nem önkényesen létrehozott, egymást kizáró megközelítésmódok, hanem olyan ellentétek, amelyek közvetlenül gondolkodásunk természetében alapozódnak meg, és egymást kölcsönösen feltételezik mint analízis és a szintézis ellentétpárja” (Drews 1913. vii). A monizmus más értelmezésekben szintén emberi sajátosság. Ilyenkor a „gondolatok között jelentkező ellentmondást a gondolkodás révén igyekeznek megoldani úgy, hogy két képzetet vagy ideát, amelyek egymással összeegyeztethetetlenek egy magasabb szempontból egységesítik” (Joachimi-Dege 1908. 33).

hogy tiszteletben tartanánk az (a) által feltárt fogalmi természetű viszonyokat. A Haeckel által képviselt „»monizmus« egy régebben ismert és egészen helyes tudományos felfogásnak primitív, majdnem gyermekes félreértése” (Pikler 1913. 775), vagyis egy olyan tudományos módszer, amely egy fogalmi jellegű tévedésnek köszönhetően elveszti azt a lehetőségét, hogy koherens világnézetként lehessen azt képviselni:

Ha mármost [...] a helyes tudományos felfogást alaposan félreértjük ill. felfordítjuk, ha t.i. azt az igazságot, hogy minden tárgy és funkció ugyanazon legegyszerűbb elemekből áll [...], egészen tudománytalanul úgy értjük, hogy [...] az egyszerűbb szerkezetű tárgy ugyanazon funkciókat végezheti és végzi, mint pl. a legdifferenciáltabb szerkezetű élő organizmus – ami szemelláthatólag nonsens [sic!] – akkor a „monizmus”-nak, vagyis annak a filozófiának a magaslatán állunk, amely helyrehozhatatlanul kompromittálta – egy oktan megfordítás által – a monizmus szót. (Pikler 1913. 775).

A mereológiai egyszerűség (minden dolog és jelenség ugyanazoknak az alapvető elemeknek a komplikációja) összekeverése a funkcionális egyszerűséggel (sajátos tevékenységeik ugyanazoknak az alapvető tevékenységformáknak a komplikációi) tehát súlyos hibákhoz vezethet. A vonatkozó filozófia így egy fogalmi természetű hiba által gyanúba keverte „az egységes tudományos világfelfogást”, vagyis „a tudományos világnézetet”, mert azt a látszatot keltette, hogy az elemek egységes tanát megelőzi a funkciók egységes tana. Ha azonban ezt a fogalmi természetű sorrendet nem bolygatjuk meg, akkor, „mégha évszázadok munkáját igényli is, sőt sohasem ejthető meg végig”, de fel lehet építeni egy használható kutatási irányt, amelybe az egyes részvizsgálatokat becsatornázzhatják. Illetve az egységtörekvés révén egy tudományos világnézetet is ki lehet alakítani: vagyis az egységre akkor is lehet törekedni, amikor az részeredmények nem az elvárt ritmusban születnek meg. Ha viszont a fent említett hibát elkövetik, akkor végeredményben olyan „morált és politikát prédikálnak” (Pikler 1913. 776j), amelyeket filozófiai hibák révén próbálnak felépíteni.

Ennél sokkal elnézőbb Haeckellel szemben a már korábban is idézett Fogarasi Béla, aki viszont éppen a természettudományos vizsgálati módszerektől távolodik el a legjobban 1918-as vitaindító cikkében. Az eltávolodás oka – mint fentebb is – filozófia-fogalmi és nem tartalmi természetű. Egyrészt úgy gondolja, hogy teljesen értehető, hogy a társadalmi haladást előirányozó gondolkodás a természettudományos módszerben találja meg saját társadalomelméletének legfontosabb forrásait. Azt azonban már nem tartja szükségszerűnek, hogy a természettudományos világszemlélet kötelezően egy haladó társadalompolitikát alapozzon meg. A természettudományos világlátás ugyanis – és ez a döntő momentum Fogarasi elemzésében – sincs szükségszerűen olyan természettudományos tartalmakkal (eredményekkel) feltöltve, amelyek a társadalmi viszonyok fejlődésére is vonatkoznának. A politikai (tehát cselekvésre irányuló) gondol-

ködés több a megismeréssel kapcsolatos premisszával áll összefüggésben, még sincsenek szükségszerű viszonyok megismerés és politikai cselekvés között. Ebben a kontextusban vonja le a következtetést, hogy „a 19. század végén kialakult természettudományi világnézet, monizmus, pozitívizmus különböző formái és a progresszív politika között szükségszerű kapcsolat nem áll fenn” (Fogarasi 1918a. 201, illetve Karádi–Vezér 1980. 253).

A világnézet fogalmának jellemzésében Fogarasi nagyban támaszkodik a kortárs világnézet-felfogások feljebb is idézett változataira. Például arra, hogy a világnézet nem bizonyos elméleti megállapítások egyvelege, kombinációja, hanem az az átfogó keret, amely a különböző részterületek szemléletének alapvető feltételeit megadja. Világnézetten „Németországban divattá vált egy filozófiai egyveleget érteni, ami félig esztétika, félig vallás és tulajdonképpen egyik sem, addig e fogalom igazi értelme az egész világnak egy szempontból való nézése” (Fogarasi 1918a. 202, ill. 254). Bár úgy tűnhet, hogy a világnézet és a politikai cselekvés elkülönítésével Fogarasi reálisan is elválasztotta őket, a szeparációt végig fogalmi szinten kezelte, azonban az eddigi értelmezésekhez képest ezt egy adott ponton finomítja is.

A politikai cselekvéshez szükség van világnézetre („ha [a politikus, cselekvő] tudni akarja, hogy tulajdonképpen mit akar” – Fogarasi 1918a. 201, illetve 254). Ennek viszont nem metafizikailag vagy módszertanilag kell referálni a fennálló állapotokra, hanem bizonyos erkölcsi normák követése révén. A monizmus, bár eredetileg fogalmi természetű tisztázást kívánt adni, éppen a világot irányító princípiumokról szóló metafizikai elméletével nem segített azon, hogy az ismeretelméleti és metafizikai szinteket az etikaiaktól elválasszák. Ugyanis, mint azt másoknál is láttuk, az egységteremtést az emberi gondolkodás egyik alapjellegzetességének tartja („elismeri a metafizikának azt a szükségletét, hogy egységet hozzon a sokféleségbe” – Fogarasi 1918a. 198, illetve 249–250), majd ott is alkalmazza, ahol a gondolkodás céljai ezt nem kívánják meg.

Ennek illusztrációjához Fogarasi a különböző történelmi konstellációk dinamikus felfogását használja. Ha jól megnézzük, probléma azokkal a „régén meghaladott”, „a 19. század szellemi örökségéhez tartozó” (Fogarasi 1918a. 193, illetve 247) átfogó szemléleti keretekkel, világnézetekkel van, amelyek akkor is kifejtik hatásukat, amikor már nem segítik az aktuális világban való eligazodást. Leküzdhetetlen alapelvekké válnak (mint pl. a világot felépítő egyetlen princípium), anélkül hogy ilyen jellegű megtartásukat erkölcsi szituáció is indokolná, vagyis aktuálisan képviselt erkölcsi értékek (pl. a demokratikus társadalom) megvalósításához járulhatna hozzá. Ezt nevezi Fogarasi a vitában kapott kritikákra adott válaszaiban „történetfilozófiai” értelemnek, vagyis valamilyen távlati cél elérésének. Ha ehhez az adott világnézet már nem tud hozzájárulni, akkor el kell gondolkodni annak érvényességén és hatókörén. Reálisan ugyanakkor a világnézet, átfogó látásmód korszerűtlensége ellenére is lehet uralkodó (korszerűségét ugyanis – mondja Max Weibert követve – módszeresen megrajzolt erköl-

csi *úpusa*, és nem aktuális történeti-társadalmi helyzete határozza meg – Fogarasi 1918a. 196).¹⁶ Vagyis: „meghaladott lehet egy világnézet, ha híres képviselői még ragaszkodnak is hozzá, ha a numerikus többség még vallja is; meghaladott, ha belsőleg már terméketlen, mondanivalóit elmondta, fejlődésnek nyomát nem látjuk, ha történetfilozófiai funkcióját már betöltötte [...]” (Fogarasi 1918b. 92). Ez történt a pozitivista világfelfogással is, amely jóval azután is kifejtette hatását, hogy az általa elvégzendő munka időszerű lett volna, és így olyan konkrét tapasztalati-vizsgálati módszerek prioritását állította, amelynek jegyében a jelenségvilág különböző tartalmai egységesíthetőek.

Fogarasi számára még csak nem is az volt problematikus, hogy bizonyos aktualitásukat veszített világnézetek fennmaradnak, vagy hogy emberek ezek szerint látják a világot. Hanem az, hogy ezzel olyan tudományos-módszertani elköteleződések kiterjesztését is kívánatosá tették, amelyek bizonyos tárgyak és jelenségek vizsgálatára (például irodalmi, művészeti alkotásokra) nem alkalmazsak. Ezt, vagyis az egyetlen irányadó módszer alkalmazását nevezi Fogarasi a pozitivista világnézet monizmusának. Mint mondja, ez nem feltétlenül „Haeckel monizmusának” hibája. A hiba abban van, hogy a pozitivista tudományos ideált szélesebb körben és módszertani érvénnyel terjesztik ki a kulturális összefüggések minden tágabb kontextusának elemzésére:

Ám a monizmus [Haeckel elméleténél – besz. Z. D.] sokkal mélyebben gyökerezik a XIX. század gondolkodásában s mélyebb értelmében igenis egy a pozitívizmussal, amely csak egy módszert, a tapasztalatit, ismer el jogosnak, a megismerés anyagának kvalitatív sokszerűségét egységes módszerrel akarja megragadni. Ez a metodikai monizmus az, amely a legkritikaibb pozitívizmusnak is sziveverése s ez az, ami ellen az egész előadás szelleme irányul. (Fogarasi 1918b. 92.)

– teszi végül hozzá Schlesinger Károlynak adott válaszában, és egyben figyelmeztet: ha azt akarjuk, hogy a minket körülvevő jelenségvilágra hatást gyakoroljunk, vagyis ha az is célunk, hogy egy etika ideál jegyében, normatív módon megmondjuk, hogy az emberek alkotta közösségnek hogyan kellene kinéznie (Fogarasi 1918a. 93),¹⁷ akkor mindig figyelembe kell vennünk, hogy ez a jelenségvilág mennyi, egymásba integrálhatatlan tartalmat mutat fel egyszerre. A módszertani egyszerűsítés imperatívuszával, vagyis azzal, hogy egy kitüntetett eljárást minden jelenség vizsgálatára kiterjesztjük, még nem kapunk működő-

¹⁶ A Karádi–Vezér-féle kiadásból hiányzik.

¹⁷ Fogarasi szövege úgy is összefoglalható, hogy a tartalmi vizsgálati módszerek sohasem, a világnézetek ellenben mindig normatívak. Viszont csak az az idealizmus lehet haladó, amely nem aktuálpolitikai tartalmak, hanem erkölcsi ideálok szerint látja a világot, vagyis amelynek világnézete etikai. Lásd még ehhez 1918a. 202. A VK és az SzSzi-ben tárgyal problémák mint alapvetően erkölcsi súlypontú problémák kérdése másoknál is különös jelentőségre tett szert. Lásd például Hauser 1969/1977. 9–10.

képes világnézetet. Értelmezésem szerint pedig éppen azért nem, mert miközben látszólag az egyensúlykeresés problémáját igyekszünk megoldani, ezt úgy kerüljük meg, hogy csak egyetlen módszertani elemet juttatunk túlsúlyhoz.

Végeredményben tehát Fogarasi (a) felmutatja, hogy a monizmus, mint világnézet és (b) mint tudományos módszertan különböznek, és a problémák akkor lépnek fel, amikor ezt a két szerepet összekeverik egymással. Hasonló megoldásra jutott, mint Haeckel elméletének szakavatott filozófiai kritikusai: a praktikus megoldás kudarcát fogalmi csúsztatás alapozza meg (a módszert alácsúsztatjuk a világnézetnek). De – merül fel a kérdés – mi lenne akkor az a módszertan, amely kellően kiegyensúlyozza az egymásra redukálhatatlan tárgyak és jelenségek vizsgálatát ahhoz, hogy az általános világnézeti kerettel harmonikusan együtt tudjon működni? Ez volt az a filozófiai igény, amelyre a SzSzi kulcsfigurái megpróbáltak feleletet adni, vagyis egy sokrétű elméleti vi-tához hozzászólni.

III. A SZOCIOLÓGIA KRITIKÁJA ÉS A KULTÚRFILOZÓFIA MODELLJÉNEK MEGJELENÉSE A VASÁRNAPI KÖR TAGJAINÁL

A kultúrfilozófiai modellen itt azt a filozófiai álláspontot értem, amelyet szerzõink a problematikus, szándékai ellenére sarkos, elméletileg nem kellõen reflektált, morális szempontból pedig radikális filozófiák ellen vetettek be. Ez több forrásból táplálkozott (ugyanannyira Diltheybõl, Rickertbõl, Alfred Weberbõl és jelentõs részben Simmelbõl), és ugyanúgy világnézeti filozófia volt, mint azok, amelyeket nagyban mintául választottak. Mivel a nem kiegyensúlyozott elméletek is azzal az igénnyel léptek fel, hogy világnézeti filozófiák legyenek (ahogy a „monizmus” elemzésében láthattuk), a küzdelem tétje nem volt mellékes. A közvetlen ellenpont itt azonban a társadalomról szóló tudomány pozitivista modellje volt, amely habár retorikájában a természettudományokat jelölte meg elméleti példaképként, és egy olyan természettudományt láttatott (mint például Somló Bódog megnyitóbeszéde), amely a legaktuálisabb világnézetet is összefoglalja és eljuttatja egy szélesebb közönséghez (értelmiségiekhez és munkásokhoz egyaránt). Ha tehát a szociológia mint tudomány filozófiai alapjairól beszélünk, akkor a felelõsség nem kicsi. A társadalommal foglalkozó tudós az egyik leggyakorlatiasabb tudást birtokolja, és így a legkönnyebben tudja befolyásolni a mindannyiunk környezetében megforduló társadalmi szereplõket. Ha pedig így normatív célzattal világnézeti összefoglalásokat is átad, vagyis megmondja, hogy az emberek a meglevõ lehetőségek alapján hogyan kell látniuk a világot, akkor érdemes ezt a tevékenységet gyanúval kezelni. Itt nem kell feltétlenül már-már aktivista gyanúperrel élnünk: a gyanú egyszerűen filozófiai és arra vonatkozik, hogy vajon minden rendben van-e azzal, ahogyan az általunk szemlélt ágensek a társadalomról beszélnek? Megfelelõ fogalmi-kritikai appará-

tussal rendelkeznek-e, hogy a világról szereshető tudás társadalmi összefüggéseit kifejezzék?

Az itt használatos kultúrafogalom, vagyis annak a funkcionális-gyakorlatias „civilizáció” val ellentétben megragadható, elsősorban bizonyos szellemi javak elsajátítására és élvezetére koncentráló, de sem a nemzeti identitás erősítésére, sem egyéb reálpolitikai célokra nem hasznosított értelme már az első világháború előtt jól ismert volt.¹⁸ Alfred Weber ezt igen pregnánsan foglalta össze abban a formulában, hogy „akkor beszélhetünk kultúráról, amikor az élet a maga szükségyszerű és gyakorlatias dolgai fölött álló képződménnyé válik” (Weber 1913. 11).¹⁹ Weber azon törekvését, hogy a szembeforduljon a számára kortárs „evolucionista” és „intellektualista” szociológiával „amely az emberiség összefejlődését egyetlen (vagy több) alapelvre akarja visszavezetni” már Magyarországról származó kortársai is méltányolták (Vö. Lukács 1915/1977. 615). Lukács, aki *A pénz filozófiáját* a szociológiai látásmódot megvilágító kulcsműveknek tekintette, ráadásul a fentiekhez igazodva a szociológiai nézőpont legnagyobb kihívását éppen abban látta, hogy az hogyan tudja megközelíteni „a kultúrajelenségeket” és „kultúrobjektívációkat” (Lukács 1915/1977. 614.).²⁰ Az tehát, hogy a kultúrát a praktikus életigényeket kielégítőeknél bonyolultabb javak hozzák létre, ismert gondolat volt a 20. század első felében. De, mint arra Jörg Fisch rámutatott, ez az értelme „egyáltalán nem biztos, hogy az első világháború nélkül magától értetődővé vált volna” (Fisch 1992. 750).

¹⁸ „A kultúrtartalmak olyan képződményekből állnak, amelyek mindegyike egy autonóm ideál fennhatósága alá tartozik, e tartalmakat azonban azon fejlődés szempontjából vizsgáljuk, amelyek erőinket vagy létünket illetően a pusztán a természet megszabta mértéken túlmenően lejátsszódik (s amelynek hordozói és mozgatói ezek a képződmények)” (Simmel 1900/2004. 562).

¹⁹ Weber később is a 20. század második feléből is jól ismert modellt állítja elének azzal az elég erős kikötéssel, hogy az állam, a jog és a gazdaság a civilizáció folyamatának maradványai és nem tekinthetők a kultúra objektívációinak. Az előbbieket mind „egzisztenciális szükségletek, kihatások és harcok révén jönnek létre, ezektől kapják saját, legbelső és legszükségesebb alakjukat, vagyis azoktól az eszközöktől, amelyeket ezek érvényesítéséhez igénybe vesz, tehát az intellektualizálás eszközeitől” (Weber 1913. 17). Weber elképzelését követi később részben Mannheim is, amikor a kultúrobjektívációkat a tudomány, a (szűk teoretikus értelemben vett, szövegekben megnyilvánuló) művészet és a vallás szféráján belül helyezte el, illetve ezek körét tágította ki a „képzőművészet, zene, a viselet, az erkölcsök, a szokások, a kultuszok, az élettempó és a gesztusok” révén (Mannheim 1921–1922/2000. 13). Ezek azok, amelyeket már *A lélek és kultúra* című programelőadásban „a társadalmi élet” megnyilvánulásainak tekintett (Mannheim 1918/1980. 188). Ott viszont még – elsősorban Simmel objektív kultúrafogalmát véve alapul – egy tágabb definíció értelmében az „államot” is a kultúra objektívációi közé sorolta.

²⁰ A modern dráma fejlődésének elméletében hasonlóképpen egy kulturális produktum (a drámai műfaj) lehetőségét elemzi annak szociális feltételei szerint: „Ha így most azt kérdezzük: milyen korban lehetséges a dráma, tulajdonképpen azt kérdezzük, milyen közönség érzés- és gondolkozásmódja teszi lehetővé, vagy esetleg követeli meg? És ez a kérdés már egészen szociológiai kérdés” (Lukács 1911/1978. 54). Illetve még: „Hogy milyen irodalmi hatások lehetségesek egy időben, szociális kérdés [...]” (Lukács 1910/1977, 392).

Eszerint pedig Lukács az SzSzi előadásaiban is többször visszahangzó gondolatának, vagyis *a szociológia egyik elsődleges nehézségének, hogy hogyan közelítse meg a kultúra megnyilvánulásait*, szintén szüksége volt arra, hogy egyre szisztematikusabb módon fejtsék ki (és ezt nem is Lukács tette meg). A korabeli történeti átrendeződések hatására felgyorsult a kulturális javak elemzésére irányuló elméletek fejlődése, és az SzSzi éppen akkor tudott annak egy sajátos kiegyensúlyozott formájával előállni, amikor a civilizáció társfogalmának elfogadottsága történeti mélypontja felé közelített.²¹

A kultúrfilozófiai irányultság jellemzésében nagyrészt elfogadom a Márkus György által kijelölt négy sarkalatos pontot, elsősorban azért, mert esetünkben kiválóan használhatóak. A kultúrfilozófiák:

(I) a specializálódó, diszciplinárisan egyre megosztottabb bölcséleti hagyományban a „világnézet”, vagyis az általános személeti keret révén igyekeztek a vitákban tételeződő ellentéteket „puszta különbségekké alakítani”;

(II) azt állították, hogy a természettudományok instrumentalizált praxisfogalma mellett „létezik egy másik tudománycsoport”, amely útmutatással szolgálhat egyén és társadalom számára;

(III) feltették a kérdést, hogy menedék lehet-e a kultúra például az állam hatalmával szemben; és végül

(IV) a vizsgálódások homlokterébe helyezték azt a problémát, hogy az egyén autonómiája összeegyeztethető-e azzal, hogy „a szubjektum valami szubjektumon túlin alapul” (Vö. Márkus 1998. 264–268). Ezen a szubjektumon túlin pedig nem valamilyen rejtett szubsztanciát kell érteni, hanem – Simmellel szólva – az egyének közötti legváltozatosabb formájú kapcsolatokat, vagyis a „társadalmasodás” különböző formáinak összességét.

Ezekhez járulnak továbbá azok a sajátosságok, amelyek a kultúrfilozófiai szerzők hozzáállását foglalják össze a megismerés egy vagy több forrásának és princípiumának kérdéséhez:

(1) A kultúrfilozófiák a dualizmus egy hagyományos formáját, vagyis a természet–kultúra (mutatis mutandis: anyag–szellem, reális–ideális) szembenállást megfosztották „naiv, ontológiai értelmezéstől” (Márkus 1998. 279). „Maga a természet kulturális konstrukció, amely azonban nem tartalmazza valóságának tagadását – nem kevésbé valóságos mint az empirikus én” (Márkus 1998. 280). Vagyis megpróbálták a dualizmus monizmussá való transzformációjának klasszikus problémáit úgy feloldani, hogy immár két princípium kölcsönös függésére koncentráltak. Pl. a természeti törvény és annak egy adott tudományos nyelven való megfogalmazása nem vezet sem az egyik sem pedig

²¹ Lásd Elias 1937–1939/1987. 107, illetve Fisch 1992. 760–763.

a másik oldal (természet vagy szellem) elhagyagolásához, illetve sajátosságainak feladásához;²²

(2) A köznapi, mindennapi, tudományelöttes, elméleti szempontból rendezetlen életet nem a tudományos világ kezdetleges előképeként, hanem „sui generis formációként” (Márkus 1998. 280), saját jogán tanulmányozható ismeretszféra-ként mutatták be, amely rendkívül gazdag nyersanyagot kínál, és amelyhez képest a kifejezés és a fogalmi absztrakció eszközei rendkívül szegényesek. Ez adja egyébként az erről való beszéd legnagyobb, de mégis vállalt nehézségét is;²³

(3) A kultúrfilozófiai szerzők „meg tudtak fogalmazni egyfajta alapvető elvet a magas kultúra elkülönült területeinek összefüggését illetően”, mindezt pedig anélkül, hogy tagadták volna „felépítésük oppozíciós jellegét” (Márkus i. m. 281). Ez a sajátosság a kultúrfilozófiai elméleteken egészen a második világháború korszakáig kimutatható (például Cassirer *Essay on Man*jében). A mitológia, a vallás, a művészet, a tudomány, a filozófia distinkatív sajátosságai úgy őrződnek meg, hogy közben sohasem szűnnek meg ugyanannak a rendszeres keretnek a tagjai lenni. Ebben a formában többet is mond, mint a részterületek külön-külön.²⁴ Ezt a három elvet, úgy gondolom, hogy érdemes negyedikkel kiegészíteni.

(4) A kultúrfilozófusok esetében ehhez járul még társadalomfelfogásuk egyik – furcsa módon keveset hangsúlyozott – sajátossága. Igyekeztek letörni a szociológiai módszer azon ambícióit, hogy saját hatáskörén túlterjeszkedjen. Vagyis a társadalmi folyamatok bizonyos formái nem válhattak a társadalomról való beszédmód kizárólagos alapjaivá, hanem figyelembe kellett venniük a társadalmi jelenségek formájának és anyagának állandó egységét.²⁵ A gazdasági viszonyok például így nem válhattak irányadóvá a kulturális objektívációk szociológiai elemzésében, mert vagy csak azok egyik aspektusát adták, vagy pedig egyáltalán nem tartoztak a kultúrobjektívációk rendjébe (mint ahogy Alfred Webernél láthattuk).

²² Vö. [a tömegvonzásról:] „[...] a törvény sem magukban az objektív dolgokban, sem pedig a szubjektív szellemben nem rejlik: az objektív szellem azon szférájában található, amelynek egyik szeletét a másik után valóságga sűríti össze igazságtudatunk. Ha pedig az említett törvényt illetően ez Newtonnak köszönhetően megtörtént, akkor [...] ideális jelentése [...] független attól, hogy az egyes egyéneknél megismétlődik-e.” (Simmel 1900/2004. 569.)

²³ Lukács korai drámaelmélete ennek a felfogásnak egyik klasszikus példája: „[...] a dráma tartalma az egész élet, egy teljes, tökéletes, magában zárt univerzum, ami az egész életet jelenti [...]. Ezen univerzum ábrázolására való eszközei azonban térben és időben rendkívül korlátozottak.” (Lukács 1911/1978. 36.)

²⁴ „Az irodalom nem az irodalmi művek összessége, a művészet nem művészi objektumok összegződése, a vallás nem a kultusszerű aktusok foglalátja, a kultúra több, mert más, mint az egyes objektívációk halmaza” (Mannheim 1918/1980. 192).

²⁵ „[...] a tények, bár közvetlen adottságokként, anyag és forma elválaszthatatlan egységként a társadalmi élet egységét jelentik, igazolják azt a szociológiai problémát, amely a társadalmisodás tiszta formáinak megállapítását, tematikus rendezését, pszichológiai meg-alapozását és történelmi kifejtését követeli meg. Ez éppen ellentétes azzal az eljárással, amellyel eddig az egyes társadalomtudományok dolgoztak.” (Simmel 1908/1973. 190–191.)

A VK számon tartott tagjai közül Lukács György kifogásai a szociológiai módszerrel szemben legalább öt pontban foglalhatóak össze. Mindegyik kritikai mozzanat azzal a kantiánus módszertani értelemmel bír, hogy a szociológiai szemlélet (mint általában a gondolkodás) bizonyos esetekben ellenállhatatlanul túlterjeszkedik hatáskörén, és így korrekcióra szorul. A szociológia definíciójában Lukács egy Simmelt parafrázáló koncepciót vet fel, amelyben különös hangsúlyt ad annak, hogy itt olyan tudományról van szó, amely az emberek „érzés- és gondolatvilágában, egymással való érintkezésében” az „érzéki és nem érzéki elemek, a biztonságok és bizonytalanságok hogyan váltakoznak, és pólusaik hogyan helyeződnek át” (Lukács 1910a/1977. 395). Vagyis egy komplex, az ismeretek legalább két, egymással együttműködő forrásából táplálkozó rendszerrel beszél, amelyben ezeknek a forrásoknak a hangsúlyai eltolódhatnak ugyan, de azok nem vehetik át egymás szerepét. Ha mégis ez történik, akkor Lukács szerint a szociológusok:

(i) nem tudják kiaknázni a szerves kapcsolatot adatok, jelenségek és azok közösségi vetületei között (mely utóbbi gondolatot szintén a kultúrobjektívációk társadalmasodásának simmeli koncepciójából kölcsönzi), hanem „egy zavaros történetfilozófiával erőszakot tettek az empirián, egy egység”, de tegyük hozzá, „egyetlen jelentésre összpontosuló fogalomrendszer javára”. Így pedig sem az empiriát, sem pedig az eszméket nem tudták relevánsan megragadni (Lukács 1977 [1915]. 615);²⁶

(ii) a természettudományos törvények mintájára formális (és üres) társadalmi törvényszerűségeket állapítanak meg, így pedig elvétik a társadalmi viszonyok sajátosságát, mert a „természettudományos világnézet” keretében csak specifikus tartalom nélküli „törvényeket találnak” (Lukács 1911/1977. 552; illetve 1915/1977. 615);

(iii) ha mégis képesek társadalmi szereplők közötti összefüggésekben és nem princípiumokban gondolkodni, akkor a kultúra objektívációit specifikus relációknak, például gazdasági viszonyoknak rendelik alá, miközben az említett objektívációkban kifejeződő társadalmi viszonyrendszer ennél jóval összetettebb (Lukács 1911/1978. 18). A marxista irodalom- és művészetszociológia egyik hibája – fogalmaz máshol –, hogy „túl egyszerű és nagyon is egyenes [értsd: közvetlen] kapcsolódásokat” állapít meg gazdaság viszonyok és irodalmi aktivitás között. A gazdasági viszonyoknak azonban csak annyiban van jelentősége, „amennyiben lelki hatásokat hoznak létre”, és így az alkotó „élményképességeit”, valamint a közönség „felvevőképességét” (Lukács 1910a/1977. 399) befolyásolják. A különböző szociológiai diszciplínák alapfogalma a „hatás” (Lukács 1910a/1977. 397, 400), amely viszont éppen annak köszönhetően, hogy nemcsak

²⁶ Itt különösképpen Comte, Saint-Simon és Lamprech pozitívizmusának vélelmezett történetfilozófiai torzulásait említi.

az egyéntől a társadalom, hanem a társadalomtól az egyén felé is működik, lehetetlenné teszi az egyes kulturális produktumok közvetlen, egysíkú és -irányú viszonyok révén való vizsgálatát (vö. uo. 392–393). Ugyanakkor a szociológiai magyarázatok között a reduktív módszerek egyéb típusai is megjelennek.

(iv) A gazdasági szempontból egyszerűsítő szociológiai magyarázatok mellett olyan esetek is előfordulnak, amikor a megtalált társadalmi összefüggéseket lélektani motivációkkal helyettesítik. Így pedig a társadalmi viszonyokat redukálják pszichológiai összefüggésekre azzal az érveléssel, hogy „a dolgok között csak mennyiségi különbségek vannak” (Lukács 1910b/1977. 433). Tehát a közösségi viszonyformák, lévén hogy az egyéni motivációk kumulatív képződményei, azokból meg is érthetőek. Csakhogy a dolgok ezzel szemben éppen fordítva állnak, vagyis a „legmélyebben individuális” jelenségek sem érthetőek meg a közösségi viszonyok kontrasztja nélkül, „nincs az az egyéni kultúra, amely szociális, az a belső, amely külsőt teremthetne” (Lukács 1910b/1977. 432). Az úgynevezett „esztétikai kultúra” tipikusan ilyen hibás működés eredménye. Bár a művészeti alkotások csak esztétikai és szociális tényezők összefüggésében érthetőek, többször megtörténik, hogy az utóbbiaktól az előbbiek javára eltekintenek.

(v) Végül pedig elmondhatjuk, hogy a korhoz és társadalmi viszonyokhoz való kötöttségeknek bizonyos módon ellenálló kulturális objektumok (mint például az úgynevezett „klasszikus” irodalmi művek) esetében – szintén tévesen – gyakran visszacsempészik a „idő fölötti” vagy „időtlen” magyarázati elveket, például a történeti időn kívül helyezhető normatív instanciákat (egyetemes értékeket), holott ezek is csak egy tartalmi és egy társadalmi faktor együttműködésének keretében érthetőek meg. Az újdonság az, hogy ilyenkor nem egy konkrét társadalmi keretek között kibontakozó mondanivalóról van szó, hanem a gondolkodásnak arról a sémájáról, amelynek nyomán a változó társadalmi viszonyok között ugyanaz a mondanivaló kifejezést nyerhet (Lukács 1910a/1977. 413).

A feladat Lukács szerint az marad, hogy a kultúrobjektívációkban (annak számos formája és típusa szerint) felmutassuk a társadalmi összetevőt, nem pedig az, hogy a kultúrobjektívációkat bizonyos viszonytípusok nemfogalma alá rendeljük. Ami ebben az elemzésben a legfontosabb, hogy Lukács a reduktív pszichológiai vagy a reduktív metafizikai magyarázatokat is a reduktív szociológia mintájára ragadja meg, és azokat mindig a szociológiai és a tartalmi faktorok együttműködésének közös alapjából kiindulva kritizálja. Végül tehát a szociológiai szemléletmód kritikája – mint a szociológiai túlkapásainak kritikája – már a fiatal Lukácsnál is bizonyos gondolkodásmódok abúzusainak általános és módszeres kritikájává válik.

Ugyanez tükröződik az SzSzI-ben elhangzott szövegekben is. Mannheim *A lélek és kultúra* című programelőadása ennek az egyik legjobb bizonyítéka. Mannheim ugyan, Lukácséhoz hasonlóan, Simmelből indul ki, de már előrevetíti azokat a későbbi próbálkozásait, amelyekkel rendszerezni kívánta kultúra és vi-

lágnezet fogalmait. Módszeréhez híven nem bocsátkozik bele Simmel módszerének kritikájába,²⁷ hanem a feladatra koncentrálna, és a SzSzi programja számára azokat a gondolatokat hasznosítja, amelyek az ott elhangzó előadások közös nevezőjének megértéséhez szükségesek.

Két dolgot tartok fontosnak kiemelni, mielőtt a teljes gondolatmenetet lezárnam.

Az egyik, hogy amikor Mannheim az SzSzi filozófiai helyzetét igyekszik meghatározni, akkor vagy társaságuk tagjainak *idealizmusát* említi,²⁸ vagy pedig az eddigi *monista* törekvésekkel szemben jelöli ki irányultságát: „tudományos kutatásaink iránya a monizmus természetlenségének felismerése után pluralizmusra törekszik”, ugyanis „többféle adottság alkotja az embert környező valóságot”. Ennek a komplexitásnak a bemutatását az iskola tagjai lényegesebbnek tartják, „mint egyszerű gondolatsémák segítségével, magunk megnyugtatására a világképet elhamarkodva egységesen lezárni.” (Mannheim 1918/1980. 188). Tegyük hozzá: és ezen keresztül a filozófiai, nézőpontbeli egység gondolatával visszaélni.

A másik pedig Mannheim kötődése Simmelnek *A pénz filozófiájában* kidolgozott objektív kultúra fogalmához. Erről a hatásról már több szakavatott elemzés született (Kettler 1967; Felkai 1999. 12–14), én pedig csak egyetlen részletre hívnám fel fokozottan a figyelmet: a kultúrát általában lehetővé tevő három feltétel egyikére. Az előadás szerint a kultúra létrejöttének záloga ugyanaz, mint válságának egyik kiváltója: a *folytathatóság* elve, amelynek mind a kifejezendő (szubjektív) élmények, mind pedig a velük korrelatív (szubjektív-objektív) kifejezés formái számára meghatározónak kell lennie. A folytathatóság elsőrangú meghatározottsága minden kulturális terméknek. Ezek révén ismerünk fel kulturális objektívációként olyan produktumokat, amelyeknek kifejezett élményvilágról a leghalványabb emlékünknél, sőt semmilyen tapasztalatunk nincsen:

Az ember ugyanis képes arra, hogy mikor már teljesen eltávolodott a kultúrobjektíváció a lélektől, s az arról már nem mond semmit, akkor számára még mint forma élhet, és külön nézhető, s ilyen inadekvát módon jelent is számára valamit. Tőlünk teljesen idegen kultúrák termékeit, a régi indus istenképeket, a négerek plasztikáját mindig ilyen inadekvát szemléletben érzük el, s mégis, így is valamiképpen szólnak hozzánk. (Mannheim 1918/1980. 194.)

²⁷ Akárcsak Lukácsnak, Simmel módszerével kapcsolatban neki is voltak fenntartásai. Ezt pontosan mutatja 1918-as nekrológiájának vezérgondolata: „Minden mondata mögé egy új metafizika töredékeit rejtette, de hogy megíródjék, hinnie is kellett volna benne” (Mannheim 1918. 194).

²⁸ Ez szerepelt már az első szemeszter programleírásában is: „[...] az európai kultúra a 19. század pozitivizmusa után határozott fordulatot vett újra a metafizikai idealizmus [sic!] felé” (lásd Karádi–Vezér képmellékletét, eredetiben: *PIM K*, Jel. Any 76.174 [Gyulai Márta hagyatéka]).

Ezen a maga transzcendentális-leíró értelmében egyértelműen hasznos tulajdonságán kívül a folytathatóság reális értelemben problematikussá is válhat. Ez történik olyan objektivációk esetében, amelyeknek az élményösszefüggéseivel valamikor már rendelkezünk vagy látszólag könnyűszerrel ismét rendelkezhetnénk, de mégis annak tartalmi szempontból üres vagy az alkotótól „elidegenedett” (Mannheim 1918. 194) formai oldalára vagyunk tekintettel. Itt nem is annyira az elidegenedés fogalmának nem-marxista, kultúrfilozófiai használatának a ténye érdekes, hanem az, hogy Mannheim milyen következetést von le ebből. A fent leírt esetekben inautentikus, kiegyensúlyozatlan kultúrák jönnek létre, amelyekben az egyes aktorok a forma folytathatóságát választják, tekintet nélkül annak a már hiányzó élményekben való alátámasztására. Ezeket Lukács szavaival „esztétikai kultúráknak” nevezi (Mannheim 1918/1980. 194). Szintén a fent leírtakhoz kapcsolódva különbözteti meg egymástól az inadekvát, forma-koncentrált, esztétikai látásmódot, mint a világ szemlélésének egy sajátos képességét annak abuzív, túlzott használatától. Ilyenkor csak erre az egyetlen képességre alapozva próbálunk kulturális termékeket létrehozni, vagy legalábbis az alkotás folyamatában ez a képességünk érvényesül a leginkább:

Az esztétikai inadekvát nézés nem kárhoztatandó valami, mert az ember tehetségének egyik legérdekesebbike, s mint ilyennek kell, hogy tudománya is legyen, mert azt végső szerkezetében nyomon követi; csak az esztétikai kultúrák kárhoztatandóak, melyek az embernek ezt a különös képességét a többi különös képesség és az életre intencionáltság rovására kizárólagosítják” (Mannheim 1918/1980. 194).

Ilyenkor a művészi alkotásokból „kiesik” a mondanivaló, vagyis az alkotó csak a „formára” koncentrált, a formai virtuozitás kedvéért feladja azt, hogy a közölhető tartalmakkal is foglalkozzon.²⁹ Ennek az abuzív aktusnak a kritikáját használja vezérfonalként Mannheim, hogy az adott félévben majd elhangzó előadásokra reflektáljon. Elmondása szerint Lukács az „esztétikai kultúra” alapján álló *képességről* beszélt, vagyis arról, hogy erre hogyan lehet felépíteni az esztétika egy koherens elméletét; Balázs Béla ennek működését tárgyalta a lírai művek esetében, amely a nyelv mint kifejezőeszköz sajátosságait mutatja fel egy ilyen kultúraelmélet perspektívájában. Hauser Arnold pedig valószínűleg ezekhez kapcsolódva szövelt azokról az esetekről, amikor a művészi kifejezés eszközei elválnak az élményektől és automatizmusokban kezdenek működni, vagyis amikor a művészet bizonyos értelemben válságba kerül (Mannheim 1918/1980. 198–199).

²⁹ „Vannak történeti, periódusok, amelyek a műalkotást csak ebben a beállásban tudják és akarják nézni [...], az ember [...] csupán egyik intencionálhatóságát – amelynek önálló tudomány is felel meg: az esztétika – kizárólagosítják” (Mannheim 1918/1980. 198).

Az, amit Hauser második féléves előadásáról tudunk (az előadás szövegek hiányában),³⁰ persze többet mutat annál, mint hogy az egy kulturális válságtünetről beszélt volna. Igaz ugyan, hogy Hauser későbbi írásaiban (például az 1964-es *Manierizmus-könyvben*) gyakran folyamodott valamiféle „válság” problémájának rekonstrukciójához (a reneszánsz kultúra válsága, amely a 19 és 20. századok fordulóján tapasztalható világnézeti válság leírása révén jobban érthető), illetve ugyanúgy a válság mint kultúrtörténeti jelenség volt a vezérfonala több más szövegének is. Sőt, már a *Pester Lloyd*-ban közölt Keyserling-esszéjében úgy fogalmazott, hogy „a nyugati szellem története nem más, mint ugyanannak a peridodikusan fellángoló krízisnek a története” (Hauser 1926. 3).

Mindezek ellenére Hauser az SzSzi-ben inkább arról értekezett, hogy egy problematikus kulturális konstellációnak milyen okai vannak, illetve arról, hogy ha a kultúra válságos állapotáról beszélünk, és ezt a műalkotásokat létrehozó személyek alkotásmódján vizsgáljuk (vagyis ha a kutatás tárgya a művészi alkotás folyamata), akkor milyen jellegzetes alkotói személytípusokat különböztethetünk meg. Ezek a művészi karakterek (mint későbbi filmszociológiai elemzéseiben a jellegzetes kispolgári szereplőtípusok, mint a magántitkárnő, a vamp vagy a hasonmás – Hauser 1937. 2), magukba sűrítik egy adott közösség állapotát, vagyis koncentrált formában mutatják fel a szélesebb társadalmi közeget uraló eszméket. Hauser SzSzi-előadása az epigon művészet és a dilettantizmus kérdését tárgyalta, vagyis az ehhez tartozó *epigonok* és *dilettánsok* sajátosságait jellemezte. A tartalmi összefoglaló szerint a kiüresedett, automatikusan használt formák által meghatározott öncélú művészi alkotás mellett a dilettantizmusnak egy másik formája is létezik. Ilyenkor az élmények kerülnek túlsúlyba, és a formai lehetőségek szegényessége miatt az alkotó csak annyit tud tenni, hogy a régi formát felbontja, anélkül hogy ezzel kapcsolatban valami szubsztantív, új javaslatot tudna tenni.³¹ Vagyis a megszokottat úgy bontja fel, hogy az ezáltal felsejülő újat képtelen kidolgozni.

Hauser mindezzel a célt szolgálja, hogy felmutassa az élmény és a forma különböző korrelációiban megjelenő túlzásokat, illetve arra bírja a hallgatókat, hogy elgondolkozzanak az egyensúlyi állapot visszaállításának lehetőségeiről. Olyan gondolat ez, amelyet nem sokkal ezután esztétikai tárgyú doktori értekezésében is határozottan képviselt. Ebben úgy érvelt, hogy egy rendszeres normatív esztétika felépítését mindig ellensúlyozni fogja az egyes konkrét élmények és művek vizsgálata, ez utóbbi azonban csak az előbbivel való összefüggésében ragadható meg (mint a vizsgálódás egy másik, konkrétabb szintje, amely eltérő

³⁰ Ennek eddig egyetlen fellelhető forrása szintúgy a Mannheim programatikusk szövege által közölt tartalmi összefoglaló (1918/1980. 199–200).

³¹ „A dilettánsnak ez a másik típusa ilyenkor úgy segít magán, hogy a régi forma érthető lezártságát szándékosan nem teljesíti, minduntalan megbontja azt, hogy az új mondanivalót, ha nem is sikerül ábrázolnia, legalább sejtse” (Mannheim 1918/1980. 200).

rendszerkritériumokat kíván), és nem úgy, mint amit a normatív rendszerezés teljes mértékben be tud kebelezní. Nem meglepő, hogy itt Hauser is a „monizmus” egyik formájaként jellemzi az általa elmarasztalt álláspontot:

A forma-tartalom viszonyok analíziséből kitűnt, hogy a koherens és inkoherens szerkezetű rendszerezés az esztétikai tényállást a maga dialektikai fejlődésében más-más nívón ragadja meg; pontosabban szólva, az esztétikai tényállásnak különböző nívóit hozza létre. E nívók eredeti szerkezetét azonban csak úgy őrizhetjük meg és egyiknek a másikba való transzponálását csak úgy kerülhetjük el, ha még magán az esztétikán belül is szakítunk a *metodikai monizmus* dogmájával és két teljesen önálló elvű diszciplínát teremtünk az esztétikai tények rendszerezésére. (Hauser 1918. 355.)

Ha tehát úgy gondoljuk, hogy az esztétika normatív módszere vagy a művészet-elmélet/művészetfilozófia leíró módszere alácsúsztathatóak egymásnak, azzal egyszerűsítünk, illetve egyensúlyt bontunk. Úgy teszünk, mint az a monista, aki egy konkrét természettudományos vizsgálat adott esetben teljesen legitim és általános érvényű módszerét egyben a világszemlélet általános módszerévé kívánja tenni.

Végeredményben a Hauser által is képviselt egyensúlykeresés a záloga annak, hogy a régi (hibáinak) megértése által, „új kultúrát készíthessünk elő”. A „kultúrmegújodás” előfeltétele az, hogy „újból láthatóvá válik a szubjektív és az objektív kultúrák közötti vonatkozás” (Vö. Mannheim 1918/1980. 202), vagyis az, ahogyan az élmények és a kifejezés a kultúrobjektívációk létrehozása során együttműködnek egymással.

A régi kultúra megértése és azáltal annak tudatosítása, hogy új kultúra felépítésére van szükség az SzSzi előadójánál később is több módon jutott érvényre. Persze nem mindenki választotta annak a kulturális jelenségek értelmezése és a különböző világnézetek aprólékos rekonstrukciója révén megnyíló útját. Ennek valószínűleg egyik legjellegzetesebb példája volt Mannheim kritikája a gondolkodás olyan egyensúlyát vesztett fogalmairól, mint az ideológia és az utópia. De még az itt azonosított gondolatmeneteket a marxizmussal egyre sikeresebben kombináló Lukács is hasonló összefüggéseket mutatott ki. Az új kultúra megteremtésének feltétele az, hogy megértsük, hogy a számunkra leküzdendő régi hogyan vesztette el egyensúlyát. „A gazdasági élet – mondja – megszűnt a társadalom életműködésének eszköze lenni: annak középpontjába tolodott” (Lukács 1919/1971. 32). Ennek felismerése vezethet el minket ahhoz a gondolathoz, hogy ezt az eltolódást valamilyen módon helyreigazítsuk. Az egyensúly helyreállításának módjáról, az új kultúra megteremtésének tartalmáról és formájáról persze már megoszlanak a vélemények.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

A Hauser által később használt fogalmi apparátus, amelyet a *tertium datur* közép szintű megközelítésmódja és kiegyensúlyozott szempontjai szerint igyekezett felépíteni és alkalmazni, nagyban illeszkedik azokhoz a tendenciákhoz és mintákhoz, amelyeket a SzSzl szellemi holdudvarában ismerhetett meg. A kiegyensúlyozott elmélet szükségességének kérdéséhez valószínűleg ő maga is hozzászólt, tehát annak diszkutálásában részt vett, így pedig ő is hozzájárult a hatáskörén túlterjeszkedő módszerek, személelmódok kritikájához. Ennél azonban sokkal lényegesebb, hogy a kultúra fogalmának egy később mind jobban kanonizált, a civilizációval ellenpontosozható és a gyors megvalósítással szemben az erkölcsi ideálokat alapos munkával gyakorlatba ültető, az etika világnézet koncepciójára hasonlító felfogását képviselte. Ennek alapja ugyanaz a kantianus alapokon szerveződő kritikai (elválasztó) magatartás volt: a fogalmakat rendbe kell tenni (különböző értelmeiket meghatározni és tudatosítani) azelőtt, hogy gyakorlati megvalósításukról egyáltalán gondolkodni kezdhessünk.

A kultúrfilozófiai perspektíva felvállalása, illetve a klasszikus kultúrszociológia néhány későbbi alapfogalmának felvetése és kidolgozása nemcsak önmagában volt tehát hatásos, hanem a korabeli filozófiai viták kontextusában (a módszertani vita és a társadalomtudományos módszer ismeretelméleti megalapozása), illetve azok egyik – mint később kiderült: működésképes – megoldási kísérleteként jól is rezonált. Azoknak tehát, akik a klasszikus kultúraelméletre és kanti-kritikai hangnemére fogékonyak (mert annak alapvonaláival kortárs filozófiai műveltségük révén tisztában) voltak, egy olyan szerző, mint Hauser egyensúlykeresése, radikális elméleti megoldásokkal szembeni gyanúja már az első pillanattól fogva mondott valamit. Ha pedig erre plauzibilis szintetikus érrendszer tudott alapozni, majd mindezt még élvezhető olvasmánnyá is formálta, akkor egyenes út vezetett ahhoz, hogy műveit sok helyen és sok nyelven receptálják.

Amennyiben ez az érvelés meggyőző, akkor elfogadhatjuk, hogy Hauser sikeréhez nem csak szintetikus személelmódja, olvasmányos stílusa és emészthető nyelvezetű értelmező marxista szemlélete járult hozzá. Döntő volt, hogy egyensúlyi elmélete megfelelő mennyiségű 20. századi filozófiai vitához tudott kapcsolódni, és ezzel méltányolható pozíciót vívott ki magának egy tágabb értelemben vett elméleti palettán.

IRODALOM

HSz = *Huszadik Század*. Társadalomtudományi és Szociálpolitikai Szemle

PIM K = *Petőfi Irodalmi Múzeum Kézírtattára*

- Adickes, Erich 1901. *Kant contra Haeckel: Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. Berlin, Reuter & Reichard.
- Beiser, Frederick C. 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford, Oxford University Press.
- Csunderlik Péter 2017. *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör története (1908–1919)*. Budapest, Napvilág.
- Demeter Tamás 2011. *A szociológizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a 20. században*. Budapest, Századvég.
- Demeter Tamás 2012. Weltanschauung as A Priori: Sociology of Knowledge from a ‘Romantic’ Stance. *Studies in East European Thought*. 64/1–2. 39–52.
- Drews, Arthur 1908. Vorwort. In *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Band 1: Systematisches*. Jena, E. Diederichs. vi–vii.
- Drews, Arthur 1913. *Geschichte des Monismus im Altertum*. Heidelberg, Carl Winters.
- Elias, Norbert 1937–1939/1987. *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Eucken, Rudolf 1904. *Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart*. Dritte, umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Comp.
- Felkai Gábor 1999. Bevezetés: Kordiagnózis, tudásszociológia, tudományos politika. In uő (szerk.) *Mannheim Károly*. Budapest, Új Mandátum. 7–85.
- Fisch, Jörg 1992. Zivilisation, Kultur. In O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (szerk.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7: *Verw-Z*. Stuttgart, Klett-Kotta. 679–774.
- Fogarasi Béla 1918a. Konzervatív és progresszív idealizmus. *HSz*. 19/4. 193–206.
- Fogarasi Béla 1918b. A konzervatív és progresszív idealizmus vitája [válasz Lukács Gy., Varjas S., Schlesinger K. kritikáira]. *HSz*. 19/7–8. 92–95.
- Gách Marianne 1971. Látogatóban Hauser Arnoldnál. *Nagyvilág*. 16/8. 1272–1274.
- Gombrich, Ernst H. 1953/1963. The Social History of Art. In uő: *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. London, Phaidon. 86–94.
- Gratz Gusztáv 1906. A Társadalomtudományok Szabad Iskolája [szemle]. *HSz*. 7/4. 339–341.
- Haeckel, Ernst 1899/1921. *Der Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Stuttgart, Alfred Körner.
- Hauser Arnold 1969/1978. Párbeszéd a nagyvilággal. Rádióbeszélgetés. In uő: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Budapest, Akadémiai. 7–26.
- Hauser Arnold 1977/1978. [Kései párbeszéd] Változatok Lukács György tertium datur-témájára (Előadás a Magyar Tudományos Akadémián – 1977). In uő: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Budapest, Akadémiai. 87–113.
- Hauser Arnold 1918. Az esztétikai rendszerezés problémája. *Athenaeum* [új folyam]. 4/6. 331–357.
- Hauser, Arnold 1926. „Die neuentstehende Welt” (Graf Keyserling, die Gegenwart und die Zukunft). *Pester Lloyd* (Morgenblatt). 73/259. [1926. november 14.] 3–5.
- Hauser, Arnold 1937. Zur Soziologie der Stoffwahl. *Der Wiener Film*. 1937. június 1. 2.
- Horváth Zoltán 1961/1974. *Magyar századforduló. A második reformnemzedék története (1896–1914)*. II. kiadás. Budapest, Gondolat.

- Jászi Oszkár 1906. *A Társadalomtudományok Szabad Iskolája*. Budapest, Demokratia Páholy kiadása (*Demokratia Páholy Könyvtára* 70.).
- Joachim-Dege, Marie 1908. Zur Geschichte des Monismus. In Arthur Drews (szerk.) *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Band 2. Historisches*. Jena, E. Diederichs. 33–59.
- Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.) 1980. *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok*. Budapest, Gondolat.
- Kettler, David 1967. *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Neuwied, Luchterhand.
- Kettler, David 2012. Introduction to Georg Lukács – David Kettler, Briefwechsel und Dokumente. In Frank Benseler – Rüdiger Dannemann (szerk.) *Jahrbuch der Internationalen Lukács-Gesellschaft*. Bd. 12/13. Bielefeld, Aisthesis. 23–66.
- Lánczi Jenő 1909. Modern metafizikusok [Friedrich Paulsen, Ernst Heinrich Haeckel, Wilhelm Ostwald, Ernst Mach] *Nyugat*. 2/1. 23–30.
- Lukács György 1910a/1977. Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. In uő: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 385–421. [Eredetileg in *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*. Szerk. Dénes Lajos. Budapest. 388–421.]
- Lukács György 1910b/1977. Esztétikai kultúra. In uő: *Ifjúkori művek*. 422–437. [Eredetileg: *Renaissance*. 1/2. 123–136.]
- Lukács György 1911/1977. Wilhelm Dilthey (1833–1911). In uő: *Ifjúkori művek*. 552–553. [Eredetileg: *A Szellem*. 1/2. 253.]
- Lukács György 1915/1977. A kultúraszociológia lényegéről és módszeréről. In uő: *Ifjúkori művek*. 614–621. [Eredetileg: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 39. 216–222.]
- Lukács György 1919/1971. Régi és új kultúra. In uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. 29–47. [Eredetileg: *Internationale*, 1919. június 15.]
- Lukács György 1978 (1911). *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest, Magvető.
- Mannheim Károly 1918. Georg Simmel, mint filozófus. *HSz.* 19/10. 194–196.
- Mannheim Károly 1918/1980. Lélek és kultúra. In Karádi–Vezér 1980. 186–202. [Eredetileg: Lélek és kultúra. Programelőadás a II. szemeszter megnyitása alkalmából. In *Előadások a szellemi tudományok köréből*. I. [füzet]. Budapest, Benkő Gyula Cs. és Kir. Udvari Könyvkereskedése.]
- Mannheim Károly 1921–1922/2000. Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 7–65.
- Márkus György 1998. Egy elveszett filozófia. Német kultúrfilozófiák a századfordulón. Ford. Módos Magdolna. In Márkus György: *Metafizika – Mi végre?* Budapest, Osiris–Gond. 259–288.
- Novák Zoltán 1979. *A Vasárnap Társaság, Lukács Györgynek és csoportosulásának eszmei válsága, kiütékesük az elsővilágháború időszakában*. Budapest, Kossuth.
- Paulsen, Friedrich 1901. Ernst Haeckel als Philosoph. In *Philosophia Militans*. Berlin, Reuter & Reichard. 119–192.
- Pikler J. Gyula 1913. Az okos lovak. Egy tudományos botrány (Befejező közlemény). In *HSz.* 14/6. 770–794.
- Polányi Károly 1913. Tanulság. *Szabadgondolat*. 3/6. 169–172.
- Simmel, Georg 1900/2004. *A pénz filozófiája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Osiris.
- Simmel, Georg 1908/1973. A szociológia problémája. In uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Gondolat. 181–216.
- Somló Bódog 1907. *A Társadalomtudományok Szabad Iskolája* [beszéd a második munkás és első egyetemi tanfolyam megnyitóján]. *HSz.* 8/2. 203–206.

- Tolnay Károly 1978. [Hubay Miklós interjúja] Tolnay Károly[al]. In Borus Rózsa (szerk.) *A század nagy tanúi*. Budapest, RTV-Minerva. 231–261.
- Troeltsch, Ernst 1901/2004. [Rezension von] Richard Högnigswald: Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine Kritische Antwort auf seine Welträthsel. In Ernst Troeltsch: *Kritische Gesamtausgabe. Band 4: Rezensionen und Kritiken*. 1901–1914. Hrsg. F. W. Graf – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff. 164–165. [Eredetileg in: *Die Christliche Welt*. 15 (1901)/43. 1020–1021.]
- Varga Péter András 2016. Az ignorabimus-vita és a korai fenomenológiában. A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/1. 50–82.
- Vezér Erzsébet 1979. *Lesznai Anna élete*. Budapest, Kossuth.
- Weber, Alfred 1913. Der soziologische Kulturbegriff. In *Verhandlungen der zweiten deutschen Soziologentages 1912*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1–20.
- Weirr, Todd 2012. The Riddles of Monism. An Introductory Essay. In uő (szerk.) *Science, Philosophy, Religion and the History of a World View*. New York, Palgrave-Macmillan. 1–44.
- Wessely Anna 1975. A Szellemi Tudományok Szabadiskolája és a Vasárnapi Kör. *Világosság*. 16/10. 613–620.
- Wessely Anna 1995. The Reader's Progress. Remarks on Arnold Hauser's Philosophy of Art History. In K. Gavroglu et al. (szerk.) *Science, Mind and Art*. Dordrecht, Kluwer AP. 29–43.
- Wessely Anna 2006. Hauser Arnold (1892–1978). Az olvasó útja. Hauser Arnold *A művészettörténet filozófiája* című művéről. In Markója Csilla – Bárdoly István (szerk.) „Emberek és nem frakkok.” *A magyar művészettörténet-írás nagy alakjai II*. Enigma. 48. 299–314.

Valószínűség, véletlen és a közösok-elv

Gömöri Andrásnak

A „valószínűség interpretációjának” filozófiai problémája abban áll, hogy értelmezzük valószínűségi állításaink jelentését. Az irodalomban nincs egyetértés azt illetően, hogy mi a valószínűség helyes interpretációja, s hogy egyáltalán adható-e kielégítő interpretáció. E tanulmányban a valószínűség fogalmának egy új értelmezését szeretném felvázolni. Az új valószínűség-interpretáció jellegzetessége, hogy (1) a valószínűség fogalma a véletlen fogalmára épül (és nem fordítva); (2) a véletlen fogalma a kauzális függetlenség fogalmára alapozva értelmeződik; (3) a valószínűség és a relatív gyakoriság kapcsolatát a közösok-elv teremti meg; (4) a valószínűség és a véletlen fogalma kompatibilis a determinizmussal; (5) a valószínűség és a véletlen végső soron olyan dolgok, amelyek eliminálhatóak a világ ontológiai térképéről.

I.

Egy asztalra 1000 golyó van kirakva. 500 köztük fehér színű, 500 fekete. Valaki bekötött szemmel választ egy golyót. Mi a valószínűsége, hogy a kiválasztott golyó fehér lesz? A standard válasz, hogy ez a valószínűség $1/2$.

Ez az egyértelmű válasz, amit intuíciónk alapján adnánk. De ha azt kérdezzük, hogy e valószínűségnek – ennek az $1/2$ -nek – mi a *jelentése*, a válasz távolról sem egyértelmű. A valószínűség filozófiájáról szóló irodalomban nincs egyetértés azt illetően, hogy mi a valószínűségi kijelentéseink helyes értelmezése, s hogy egyáltalán adható-e kielégítő értelmezés (Gillies 2000; E. Szabó 2004, 5.3–5.4 fejezet; Hájek 2012; Szabó 2013). Golyós példánknál maradva, nincs egyetértés abban, hogy mi a válasz a következő kérdésekre:

- Az asztalon 1000 golyó van, tehát a húzás 1000-féle („egyformán lehetséges”) kimenettel végződhet. Ebből 500 kimenet olyan, hogy a kiválasztott golyó fehér színű. A „kedvező esetek száma / összes lehetséges esetek száma” arány tehát $1/2$. Tekinthető ez az arány a fenti valószínűség definíciójának?

- Tegyük fel, hogy egymás után sokszor húzunk az asztalról golyót. Mi a kapcsolat a fehér golyók kiválasztásának relatív gyakorisága és a fehér golyók kiválasztásának valószínűsége között?
- Egyáltalán, a valószínűség olyan fogalom-e, amely minden egyes individuális húzás esetében alkalmazható, vagy az csak akkor értelmes, amikor a golyók kihúzásának egy megfelelően hosszú sorozatáról van szó?
- Hogyan kapcsolódik a valószínűség fogalma ahhoz a tényhez, hogy a bekötött szemmel húzó ágens nem tudja, melyik golyó milyen színű? Vagyis hogyan kapcsolódik a valószínűség fogalma a szubjektív modalitás feltételeihez?
- Képzeljük el, hogy a bekötött szemű ágens helyett egy robotkar végzi el a húzást. Egyik esetben a robotkart egy determinisztikus algoritmus vezérli; egy másik esetben a robotkar mozgását egy objektíve indeterminisztikus folyamat határozza meg, például egy kvantumrészcseke bomlása. Van-e bármilyen különbség a két eset között, ami befolyásolja a valószínűség értékét? Más szóval, hogyan kapcsolódik a valószínűség fogalma az objektív modalitás feltételeihez?

Nem céлом itt a fenti kérdésekre adott standard válaszok és az azokkal kapcsolatos jól ismert problémák tárgyalása (Gillies 2000; E. Szabó 2004, 5.3 fejezet; Hájek 2012; Szabó 2013). E tanulmányban a valószínűség fogalmának egy új értelmezését szeretném felvázolni. Reményeim szerint ez a valószínűség-interpretáció új megvilágításba helyezi majd a fenti alapvető kérdéseket, melyekre a tanulmány második felében térek vissza.

II.

Megvilágítandó az új valószínűség-interpretáció kiinduló gondolatát, vessük össze a golyós példánkat egy módosított helyzettel. Képzeljük el, hogy a golyót választó személy szeme nincs bekötve, hanem látja a golyókat. Tegyük fel, hogy az illető jobban szereti a fekete golyókat a fehéreknél. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a fehér golyó kiválasztásának valószínűsége nem $1/2$ lesz. Sőt, kétséges, hogy a valószínűség fogalma egyáltalán alkalmazható-e erre a helyzetre, hiszen a húzás a továbbiakban nem tekinthető *véletlennek*.

Úgy gondolom, a valószínűség fogalmát akkor értettük meg (legalábbis a konkrét szituációra vonatkozóan), ha megértettük, mi az alapvető különbség a két eset között. Míg a módosított példában a húzó személy látja a golyókat, s így a golyók színe befolyásolhatja (mi több, tényszerűen befolyásolja), hogy melyik golyó lesz kiválasztva, addig az eredeti példa lényege, hogy a húzás folyamatát nem befolyásolja, melyik golyó milyen színű. Más szóval, az eredeti példában az az esemény, hogy az ágens húz egy golyót – feketét vagy fehéret –, *kauzálisan*

független azoktól az eseményektől, amelyek meghatározták, hogy az asztal különböző pontjaira milyen színű golyó került. Értelmezésem szerint a húzás folyamata és a golyók színtulajdonsága között fennálló kauzális függetlenség az, ami alapján a húzás aktusát akként jellemeznénk, hogy az az asztalon lévő golyók egy *véletlen/random* mintavételezését valósítja meg.¹ Számos esetben, amikor a valószínűség fogalmát alkalmazzuk, ezt olyan szituáció kontextusában tesszük, amely egy sokaság véletlen/random mintavételezésének tekinthető abban az értelemben, hogy a mintavételezés folyamata kauzálisan független a mintavételezett sokaság releváns tulajdonságaitól.

A tudományos gyakorlatban elfogadott (habár gyakran explicitté nem tett) az a szóhasználat, hogy egy szituáció akkor nevezhető véletlennek, ha az valószínűségi terminusokban jellemezhető. (Golyós példánk esetében azt mondanánk, hogy a bekötött szemmel történő húzás véletlen, amennyiben az egyes golyók kihúzása egyforma valószínűségű; de legalábbis az egyes golyók kiválasztása egy jól definiált valószínűség-eloszlással írható le).² A véletlennek ez a fogalma nyilvánvalóan előfeltételezi a valószínűség fogalmát. Az általam javasolt valószínűség-értelmezés alapvonása, hogy ez a hagyományos sorrend megfordul: a véletlen fogalma – a valószínűség előzetes fogalmára történő hivatkozás nélkül – a kérdéses szituáció kauzális struktúrájának nyelvén fejezhető ki; a valószínűség fogalma pedig a véletlen (mintavételezés) fogalmára épül. Hogy ez utóbbi hogyan történik, arra térünk rá most.

III.

A valószínűség fogalmának értelmezésében központi szerepet fog játszani az a metafizikai elv, melyet Reichenbach (1956) nyomán „közösok-elv” néven tartunk számon. A közösok-elv azt állítja, hogy ha a világban események között reguláris kapcsolat, korreláció áll fenn, azt mindig az események közötti kauzális kapcsolat – direkt vagy közösok-típusú – produkálja. Nincsenek tehát a világban „véletlen”, kauzális magyarázatot nélkülöző regularitások.

¹ A véletlen és kauzális függetlenség fogalmának összekapcsolása nem előzmény nélküli az irodalomban. (Köszönet illeti a tanulmány egyik anonim bírálóját, aki felhívta a figyelmet az alábbi munkákra.) Monod (1971. 113–15) „abszolút koincidenánc”-nevezi azt az eseményt, amely két vagy több kauzálisan független eseménysor metszéspontjaként jön létre. Monod szerint ilyen eseményeknek tekinthető a genetikai örökítő anyag másolásakor bekövetkező *random* hibák, melyek a genetikai mutációkért felelőek – s ilyen módon, érvel Monod, a biológiai evolúció alapidinamikája a véletlennek erre a kauzális függetlenségre hivatkozó fogalmára épül. Hasonló véletlenfogalmat körvonalaz pl. Kahl 2009. 163. De az a gondolat, hogy a véletlen nem más, mint egymással lényegi kapcsolatban nem álló események/állapotok egybeesése, egészen Hegelig (1979. 75–8), sőt Arisztotelészig (2010. 36–37) megy vissza.

² Vö. pl. Ross 2009. 34, 5b példa.

Példaként tekintsük egy kisváros lakosságát. Tegyük fel, hogy a lakosok körében korreláció áll fenn aközött – gyakran együtt jár az a két tulajdonság –, hogy valaki elvált és hogy májbetegségben szenved. Vagyis, ha tekintjük a lakosságnak azt a részét, akik elváltak, e körben nagyobb arányban fordul elő májbetegség, mint a teljes lakosság körében (és vice versa). Egy ilyenfajta együttjárás a közösok-elv értelmében kauzális magyarázatért kiállt. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a korreláló események között nincs direkt kauzális összefüggés: nem a válás okozza a lakosok májbetegségét, és nem is a májmegbetegedés felelős a válásokért. Ebben az esetben egy közös ok, az alkoholizmus a felelős mind a válásokért, mind a májbetegségért, s ez a közös ok magyarázza a kettő közti korrelációt.

Tekintsük most a lakosok azon két tulajdonságát, hogy egy adott személy elvált-e vagy sem, illetve hogy telefonszáma páros vagy páratlan szám. Jó okunk van azt gondolni, hogy e két tulajdonság kauzálisan független, vagyis a két tulajdonság között nincs sem direkt sem közösok-típusú kauzális kapcsolat – végső soron a két dolognak semmi köze egymáshoz. A közösok-elv értelmében azt kell várnunk, hogy e két tulajdonság között nem lesz korreláció a lakosság körében. Vagyis, ha tekintjük a lakosságnak a páros/páratlan telefonszámmal rendelkező részét, e körben nagyjából ugyanolyan arányban fordulnak majd elő az elváltak, mint a teljes lakosság körében (és vice versa). Ha ugyanis ez nem teljesülne, a közösok-elv azt követelné meg, hogy a telefonszám paritása és a családi állapot között legyen valamilyen kauzális összefüggés – ilyen összefüggés viszont legjobb tudásunk szerint nem létezik.

A közösok elvéből tehát az következik, hogy ha egy sokaság minden egyes tagja esetében két tulajdonság megléte vagy hiánya kauzálisan független egymástól – pontosabban szólva, az a két esemény, hogy a sokaság adott tagja szert tesz-e az egyik, illetve másik tulajdonságra, sem direkt sem közösok-típusú kauzális kapcsolatban nem áll –, akkor a sokaságban a két tulajdonság között nem állhat fenn korreláció, vagyis a két tulajdonság eloszlása a sokaság felett jó közelítéssel statisztikusan független kell legyen.

IV.

Felvértelve a közösok-elv állításával, térjünk most vissza a golyós példánkhoz. Tekintsük az asztalon lévő 1000 golyó sokaságát. Minden egyes golyó fekete vagy fehér. Tegyük fel, hogy egymás után kihúzzunk 100 golyót. (Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy a már kiválasztott golyókat nem tesszük vissza az asztalra, tehát minden golyót legfeljebb egyszer húzunk ki.) Ezáltal a golyók mindegyike szert tesz arra a további tulajdonságra, hogy ki van-e választva vagy nincs kiválasztva a húzások sorozatában. Tegyük fel továbbá, hogy a húzás bekötött szemmel történik, tehát egy véletlen mintavételezésről van szó a II. pontban

definiált értelemben. Ez azt jelenti, hogy a golyók két fajta tulajdonsága – a színük illetve, hogy ki vannak-e választva a húzások sorozatában – kauzálisan függetlenek egymástól. (A szem bekötése természetesen csak azt garantálja, hogy a golyók színe nincs direkt kauzális hatással a húzás folyamatára. Feltételezzük emellett, hogy fordítva, a húzás folyamata sem befolyásolja, hogy melyik golyó milyen színű, valamint, hogy nincsen közösok-típusú kapcsolat sem a húzás és a golyók színe között. Ez utóbbi olyasmit jelentene, hogy valaki, aki tudja, hogyan lesznek a golyók kirakva az asztalra, a húzás előtt megsúgja a húzó ágensnek, hol lesznek fekete golyók.) A két fajta tulajdonság kauzális függetlensége a közösok-elv értelmében azt vonja maga után, hogy e két tulajdonság – a szín és a „kihúzotttság” – jó közelítéssel statisztikusan független kell legyen a golyók sokaságában. A statisztikus függetlenség azt jelenti, hogy a kihúzott golyók 100 elemű részsokaságában közel ugyanolyan arányban kell fehér és fekete golyót találnunk, mint az asztalon lévő golyók teljes sokaságában. Példánkban ez utóbbi arány $1/2$. Mivel a fehér golyók aránya a kihúzott golyók részsokaságban megegyezik a fehér golyók kihúzásának relatív gyakoriságával a húzások sorozatában, mindez azt is jelenti, hogy a fehér golyók kihúzásának relatív gyakorisága garantáltan közel $1/2$ lesz.

Ha tehát a húzások véletlenszerűsége biztosítva van, a fehér golyók kihúzásának relatív gyakorisága jó közelítéssel meg fog egyezni a fehér golyók – húzásoktól független – arányával az asztalra kirakott golyók sokaságában. E két különböző, jól definiált mennyiség – relatív gyakoriság a húzások sorozatában és relatív arány a golyók sokaságában – megegyező értéke az, ami értelmezésem szerint a *valószínűség értékeként definiálandó* a golyós példában. Más szóval, a két szóban forgó mennyiség egyenlőségének (a szituáció véletlenszerűsége által garantált) ténye az, ami megmagyarázza, miért lesz $1/2$ a fehér golyó kiválasztásának valószínűsége.

V.

Hadd fogalmazzam meg az eddig elmondottakat egy kissé általánosabban. A valószínűség jelen felfogása feltételezi, hogy amikor a valószínűség fogalmát alkalmazzuk, adva van egy statisztikus sokaság. A sokaság minden egyes eleme jellemezhető azzal, hogy rendelkezik-e egy adott t tulajdonsággal vagy sem. A valószínűség fogalma a statisztikus sokaság, és ezen keresztül a szóban forgó t tulajdonság véletlen mintavételezéséhez kapcsolódik. A jelen értelmezés keretében ahhoz az e_i eseményhez fogunk valószínűséget rendelni, hogy „a sokaság elemeiből véletlenül választva, egy t tulajdonságú elemet kapunk”. Hogyan?

Képzeljük el, hogy a statisztikus sokaságból egy nagy elemszámú mintát választunk ki. Ezáltal a sokaság minden egyes eleme szert tesz arra a további tulajdonságra, hogy az illető elem ki lett-e választva a mintavételezés során. Jelöljük

k -val azt a tulajdonságot, hogy az adott elem ki lett választva. (Ha egy elemet többször is kihúzhatunk, akkor a k helyett tekinthetjük azt a tulajdonságot, hogy az adott elem hányszor lesz kiválasztva.) Tegyük fel, hogy a mintavételezés véletlen abban az értelemben, hogy a mintavételezés folyamatát nem befolyásolja, a sokaság mely elemei rendelkeznek a t tulajdonsággal. Pontosabban fogalmazva, tekintsük a t , $\neg t$, k és $\neg k$ tulajdonságokat a sokaság felett. A mintavételezést véletlennek nevezzük akkor, ha a t , $\neg t$ és k , $\neg k$ tulajdonságok kauzálisan függetlenek minden egyes elem esetében. Vagyis az az esemény, hogy egy adott elem ki lett választva/nem lett kiválasztva, kauzálisan független attól eseménytől, hogy az adott elem rendelkezik/nem rendelkezik (szert tett/nem tett szert) a t tulajdonságra – kauzális függetlenségen azt értve, hogy a két esemény között sem direkt, sem közösok-típusú kauzális kapcsolat nem áll fenn.

Ha a mintavételezés véletlen a fenti értelemben, akkor a közösok-elv garantálni fogja, hogy a kiválasztott minta *reprezentatív*. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a kiválasztott részsokaságban közel ugyanolyan arányban fordul elő a t tulajdonság, mint a teljes statisztikus sokaságban. Tegyük fel ugyanis, hogy ez nem teljesül, vagyis a k tulajdonságú – tehát a mintába kerülő – elemek körében nagyobb/kisebb arányban vannak jelen t tulajdonságú elemek, mint a teljes sokaságban. Ez azt jelenti, hogy a t és k tulajdonság statisztikusan nem független, vagyis köztük statisztikus korreláció áll fenn a statisztikus sokaságban. A közös-ok elv értelmében ez csak úgy lehetséges, ha létezik valamilyen – direkt oksági vagy közösok-típusú – kapcsolat a t és k tulajdonságok megszerzésének történetében, legalább a sokaság bizonyos elemei esetében. A mintavételezés véletlenszerűsége azonban éppen azt zárja ki, hogy ilyen kauzális kapcsolat fennálljon.

Képzeljük el, hogy a kérdéses statisztikus sokaságból véletlenszerűen kiválasztunk egy elemet. Tegyük fel, hogy a sokaság véletlen mintavételezését sokszor egymás után elvégezzük. A kiválasztott minta reprezentatív lesz. A minta reprezentativitásából az következik, hogy az e_i eseménynek – egy t tulajdonságú elem kiválasztásának – a mintavételek sorozatában leszámolt relatív gyakorisága jó közelítéssel meg fog egyezni a t tulajdonságú elemek sokaságbeli arányával. Ezt a számot nevezzük az e_i esemény valószínűségének.

VI.

Az előbbieken felvázoltuk a valószínűség és véletlen fogalmának egy új értelmezését. Felmerül a kérdés, hogy az itt javasolt séma mennyiben fedí le a valószínűség alkalmazásainak körét. Erre a kérdésre a X. pontban fogunk visszatérni. Most csupán egy példát szeretnék mutatni arra, hogy az általam kínált értelmezés hogyan ad számot a valószínűség egy paradigmatis, ám az értelmezési keretünkbe látszólag nem illeszkedő esetéről.

Egy szabályos kockával dobunk. Mi a valószínűsége, hogy a dobás eredménye 2-es lesz? A standard válasz, hogy ez a valószínűség $1/6$. Miért?

A kockadobás determinisztikus folyamat: a kocka kezdeti mechanikai állapota (pozíciója és sebessége az eldobás pillanatában) egyértelműen meghatározza, hogy melyik oldalán fog landolni. Gondoljuk el a kocka lehetséges kezdeti állapotainak halmazát. Ezt a halmazt a mechanikában fázistérnek nevezik. A fázistér minden pontjához hozzárendelhetjük azt a tulajdonságot, hogy az adott kezdeti állapot milyen kimenetre vezet. Ezáltal előáll a fázistér egy hat parcellára történő felosztása, melyben az egyes parcellák az „1-es”, „2-es”, „3-as”, „4-es”, „5-ös”, illetve „6-os” tulajdonságú pontokat tartalmaznak. Az, hogy a kocka szabályos, annak felel meg, hogy a hat parcella ugyanannyi pontot tartalmaz, vagyis az egyes kimenetekre vezető kezdeti állapotok aránya az összes lehetséges kezdeti állapotok között $1/6$. (Ha ez nem így lenne – például amiatt, hogy a kocka tömegeloszlása nem egyenletes –, úgy valamelyik kimenet fizikai értelemben ki lenne tüntetve a többivel szemben, s nem tekintenénk a kockát szabályosnak.)

Mondandónk szempontjából lényeges lesz a kimenet-tulajdonságok fázistér feletti eloszlásának topológiája. A kockadobás mechanizmusa „kaotikus”, abban az értelemben, hogy a dobás kimenete érzékenyen függ a kocka kezdeti állapotától. A kocka kezdeti pozíciójának és sebességének kicsiny megváltozása eltérő kimenetet eredményezhet. Pontosabban megfogalmazva: a fázistér tetszőleges pontjának kis környezetében találunk olyan kezdeti állapotot, amely 1-es, 2-es, 3-as, 4-es, 5-ös és 6-os kimenetre vezet. A kockadobás mechanizmusának e tulajdonsága felelős azért, hogy a dobás nem „cinkelhető”, azaz a dobó ágens nem képes irányítani, kontrollálni a dobás eredményét azáltal, hogy a kockát alkalmasan megválasztott kezdeti állapotból indítja – ehhez ugyanis rendkívüli pontossággal kellene meghatározni a kocka pozícióját és sebességét az eldobás pillanatában (vö. Kapitaniak et al. 2012).

Tekintsük most a kocka fázistérét egy statisztikus sokaságnak. A kocka eldobása kiválaszt egy pontot ebből a sokaságból – azt, amelyik a kocka kezdeti állapotához tartozik. A kiválasztott pont rendelkezik valamilyen kimenet-tulajdonsággal – „1-es”, „2-es”, „3-as”, „4-es”, „5-ös” vagy „6-os” –, annak megfelelően, hogy az adott kezdeti állapot melyik kimenetre vezet. Az, hogy a kocka eldobásakor milyen kezdeti állapot realizálódik, egy bonyolult folyamat eredménye, melyet számtalan tényező befolyásol (mindazok a fiziológiai, pszichológiai, külső-fizikai tényezők, amelyek a dobó ágens kezének mozgására az adott pillanatban hatással vannak). A kockadobás „cinkelhetetlensége” egy dolgot azonban garantál: azt, hogy a fázistér melyik pontja realizálódik a kocka eldobásakor, nem befolyásolja, hogy melyik pont milyen kimenet-tulajdonsággal rendelkezik – ellenkező esetben a dobást „cinkeltnek” tekintenénk. Vegyük észre, hogy a dobás „cinkelhetetlensége”, mint a fázistér pontjaiból történő választásnak egy tulajdonsága, pontosan annak felel meg, amit a golyós példánkban a „vakon” történő húzás jelentett: annak, hogy a kiválasztás folyamata kauzálisan

független a kiválasztott dolog releváns tulajdonságától. A kocka eldobása úgy írható le, mint az asztalon lévő golyók bekötött szemmel történő kiválasztása: *a kockadobás a kocka fázisterének mint statisztikus sokaságnak a véletlen mintavételezését valósítja meg*, abban az értelemben, ahogy ezt a V. pontban definiáltuk – ahol t most a fázistér pontjainak azt a tulajdonságát jelöli, hogy egy kezdeti állapot adott, például 2-es kimenetre vezet.

Képzeljük el, hogy egy hosszú dobássorozatot hajtunk végre. Ez kiválaszt a kocka fázistéréből egy nagy elemszámú mintát. A mintavételezés véletlenszerűsége garantálja, hogy a kiválasztott minta reprezentatív lesz. A reprezentativitás azt jelenti, hogy a kiválasztott mintában közel ugyanolyan arányban fordulnak elő az adott kimenet-tulajdonságú pontok, mint a teljes a fázistéren. A kockadobás véletlenszerűsége tehát garantálja, hogy a 2-es dobás relatív gyakorisága a dobássorozatban jó közelítéssel megegyezik a 2-es kimenetre vezető kezdeti állapotok fázistérbeli arányával. Ezt a számot nevezzük a 2-es dobás (az e_i esemény) valószínűségének. Szabályos kocka esetén ez a szám $1/6$. Ezzel rögzítettük a 2-es dobás valószínűségéről tett intuitív kijelentésünk értelmét.

VII.

Az új valószínűség-interpretáció tükrében térjünk most vissza az I. pontban megfogalmazott, a valószínűség természetére vonatkozó alapvető kérdésekhez. Kezdjük azzal a kérdéssel, hogy a valószínűség fogalma szükségszerűen megismételt kísérletek egy sorozatához kapcsolódik-e, vagy „single-case”, abban az értelemben, hogy individuális események esetében is értelmes.

A valószínűség fogalmát egy statisztikus sokaság véletlen mintavételezésének kontextusában értelmeztük. A mintavételezés véletlenszerűsége biztosítja, hogy a mintavételezések sorozatában létrejövő relatív gyakoriság jó közelítéssel megegyezik a sokaságot jellemző – a mintavételezés aktusától független – relatív aránnyal. Ezt a számot neveztük valószínűségnek. Vagyis:

$$\begin{aligned} \text{valószínűség} &\stackrel{\text{def}}{=} \\ \text{relatív gyakoriság kísérletsorozatban} &= \text{relatív arány sokaságon} \end{aligned} \quad (1)$$

Vegyük észre, hogy míg a bal oldalon szereplő relatív gyakoriság mindig egy megismételt eseménysorozathoz kapcsolódik, addig a jobb oldalon álló relatív arány „single-case”, abban az értelemben, hogy ez az arány minden egyes mintavétel elvégzésekor jól-definiált. Golyós példánknál maradván, míg a fehér golyó kiválasztásának relatív gyakorisága olyan fogalom, amely húzások sorozatához kapcsolódik, addig a „fehér golyók száma az asztalon/összes golyók száma az asztalon” arány a szituáció olyan tulajdonságát fejezi ki, amely a húzássorozat minden egyes futamát külön-külön jellemzi. Vegyük azt is észre, hogy ez utób-

bi arány semmi más, mint amit az adott szituációban a „kedvező esetek száma/összes lehetséges esetek száma” hányadosnak tekintenénk – a valószínűség értékének a klasszikus, laplace-i definíció szerint. Az új valószínűség-interpretáció tehát világossá teszi, hogyan lehetséges az, hogy a valószínűség fogalmához tapadó különböző, néha egymásnak ellentmondó intuíciók (például: a valószínűség a gyakoriság fogalmához kötődik, ugyanakkor individuális események esetén is értelmes) valóban egyszerre jellemzik azt a fogalmat, amelyet valószínűségnek nevezünk. Ennek oka, hogy azok az objektív kondíciók, amelyek mellett a valószínűség fogalmának értelmet adtunk – nevezetesen, hogy a kérdéses szituáció egy véletlen mintavételezésnek legyen tekinthető –, garantálják, hogy a valószínűség intuitív fogalmához kötődő, és általában egymással nem azonos tulajdonságok megfelelésben állnak.

E megállapításhoz a következő megjegyzéseket érdemes hozzáfűzni:

- A kísérletsorozatban leszámolt relatív gyakoriság és a sokaságot jellemző relatív arány természetesen akkor is megegyezhet, ha nem egy véletlen kísérletről van szó. Képzeld el, hogy a golyókat húzó személy, aki most látja a golyók színét, felváltva választ fehéret és feketét. A fehér golyó kihúzásának relatív gyakorisága tehát $1/2$ lesz, ami megegyezik az asztalon lévő fehér golyók arányával. Noha a két mennyiség megegyezik, ebben az esetben nem használnánk a valószínűség fogalmát. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy a valószínűség fogalma esszenciálisan kapcsolódik egy véletlenszerű folyamat kontextusához.
- A tudományos gyakorlat szempontjából legfontosabb standard valószínűség-interpretáció a frekventizmus, amely a valószínűség fogalmát a relatív gyakoriság fogalmával azonosítja. A frekventizmussal szemben megfogalmazott központi ellenvetés (Strevens 2011), hogy az nem képes számot adni az akcidentális és nomikus frekvenciák különbségéről – szemben az előbbiekkal, az utóbbiak olyan regularitásokat fejeznének ki, melyek a világ nomikus struktúrájából következnek. A nomikus frekvencia ismeretőjegye a kontrafaktuális stabilitás, vagyis, hogy érzéketlen a kérdéses frekvenciát produkáló folyamat esetlegességeire. A valószínűség intuitív fogalma a frekvenciák ez utóbbi osztályához kapcsolódik, ám, szól az ellenvetés, a frekventista nem képes a valószínűség e vonását megmagyarázni. Vegyük észre, hogy az itt kínált valószínűség-interpretáció megoldja ezt a problémát: a valószínűségnek megfelelő relatív gyakoriság az (1) formula értelmében robusztus a mintavételezési eljárás részleteivel szemben, hiszen az csak a mintavételezett sokaság jellegzetességeitől függ – pontosabban csak a mintavételezett tulajdonság sokaságbeli eloszlásától. Golyós példánkban, ha a húzó személy szeme nincs bekötve, a fehér golyó választásának frekvenciáját számos tényező befolyásolhatja (az ágens pszichológiai állapota, a golyók pontos helyzete, stb.); ellenben ha a húzás bekötött szemmel történik, a frekvencia érzéketlen lesz mindezekre a részletek-

re. Az új valószínűség-interpretáció egyúttal kijelöli azokat a kondíciókat, amelyek mellett a valószínűségnek megfelelő stabil frekvenciák létrejönnek – e kondíciók, mint láttuk, a véletlen fogalmához kapcsolódnak.³

- A véletlen fogalma, ahogy azt értelmeztük, „single-case” fogalom. A kauzális szeparáció ténye ugyanis minden egyes mintavételezési aktust külön-külön jellemez. Golyós példánknál maradva, az, hogy az ágens bekötött szemmel választja-e a golyót vagy sem, minden egyes individuális húzás esetében értelmes. Ennek megfelelően annak a feltétele, hogy a valószínűség fogalma a kérdéses szituációban alkalmazható-e, továbbá a valószínűségnek megfelelő mennyiség értéke (amely tehát az (1) formula értelmében megegyezik egy „single-case” aránnyal), olyan dolgok, melyek szuperveniálnak a szóban forgó kísérlet egyetlen futamának történésein. Ebben az értelemben tekinthető a valószínűség „single-case” fogalomnak.
- A szóban forgó relatív gyakoriság és relatív arány egyenlősége approximatív értelemben áll fenn. Egy N elemszámú véletlen minta esetén a mintán leszámolt relatív gyakoriság és a sokaságot jellemző relatív arány különbsége általában nem nulla, de ez a különbség olyan, hogy N növekedtével csökken és nullához tart ahogy a közelítünk a végtelen elemszámú minta határesetére felé. Ez az, amit a közösok-elv alapján várhatunk. A konvergencia ütemét – de nem magát a konvergencia tényét – mindig a kérdéses szituáció és mintavételezési eljárás részletei határozzák meg.
- Jegyezzük meg, hogy a relatív gyakoriság konvergenciájának kérdése, ahogy az itt felmerül, *nem* köthető a valószínűség-számításban nagy számok törvényeiként ismert matematikai tételekhez (Ross 2009, 8. fejezet). Mindenekelőtt azért nem, mert míg a nagy számok törvényei a relatív gyakoriság konvergenciáját a valószínűség terminusaiban jellemzik, tehát adottnak veszik a valószínűség fogalmát, addig a valószínűség itt kínált fogalma előfeltételezi ezt a konvergenciát, abban az értelemben, hogy előfeltételezi azoknak a kondícióknak a fennállását, amelyek mellett az (1) egyenlőség – legalább közelítő értelemben – teljesül. Tegyük hozzá, hogy a nagy számok törvénye megengedi, hogy a relatív gyakoriság véges mintán leszámolt értéke tetszőleges mértékben eltérjen az „elméleti valószínűség” értékétől. Golyós esetünkénél maradva, a nagy számok törvénye szerint például „lehetőséges” az, hogy a 100 véletlenszerűen kiválasztott golyó mindegyike

³ Az általam kínált elemzés közeli rokonságban áll a valószínűség ún. dinamikai elméleteivel, melyek szintén azokat az objektív feltételeket igyekeznek megragadni és a valószínűség fogalmával összekapcsolni, amelyek mellett stabil frekvenciák jönnek létre. Az irodalomban „a tetszőleges függvények módszereként” hivatkozott elmélet e kondíciókat a stabil frekvenciákat produkáló determinisztikus fizikai rendszerek (pl. eldobott kocka) dinamikájának bizonyos tulajdonságaiban vélik megtalálni – ilyen elvi jelentőségű tulajdonság pl. a VI. pontban vázolt kezdeti feltételre való érzékenység (Strevens 2011).

fehér – „lehetséges” abban az értelemben, hogy a húzások egy alkalmas valószínűségelméleti modelljében ehhez az eseményhez kicsi, de pozitív „valószínűség” lesz rendelve.⁴ Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ha a közösok elve – abban a formájában, ahogy azt a III. pontban megfogalmaztuk – igaz a világban, akkor ilyen esemény bekövetkezése *nem lehetséges*. Valóban, ha az ágens egymás után kihúzna 100 fehér golyót, akkor nem azt gondolnánk, hogy egy kis „valószínűségű” esemény realizálódott, hanem azt, hogy a húzás valójában nem volt véletlenszerű. Hasonlóan ahhoz: ha egy kockával valaki egymás után 100-szor 6-ost dob, nem azt gondoljuk, hogy egy kis „valószínűségű”, de „lehetséges” véletlen regularitást figyelünk meg, hanem azt, hogy a kocka nem szabályos vagy a dobás cinkelt. A közösok-elv ugyanis éppen az ilyen típusú véletlen regularitás lehetőségét zárja ki.

VIII.

Hogyan kapcsolódik a valószínűség fogalma tudásunkhoz illetve tudásunk hiányához? A felvázolt elmélet a valószínűség fogalmát olyan fogalmak terminusai-
ban értelmezi, mint

- kauzális függetlenség
- tulajdonság relatív aránya egy sokaságban
- esemény relatív gyakorisága egy kísérletsorozatban.

E fogalmak – legalábbis első közelítésben – olyan objektív tulajdonságokat fejeznek ki, melyeket nem befolyásol semmi, ami az adott szituációra vonatkozó tudásunkkal vagy annak hiányával kapcsolatos, és amelyeknek általában semmi köze nincs a tudás fogalmához. Ennek megfelelően az itt kínált elemzés a valószínűség-értelmezések azon osztályába sorolható, melyet az irodalomban a valószínűség „objektív interpretációinak” neveznek (Gillies 2000. 2).

Az eddig elmondottak mégis összefüggésbe hozhatók a tudás hiányának koncepciójával. Vegyük ismét golyós példánkat. Azt a tényt, hogy a bekötött szemmel húzó ágens golyóválasztására nincs hatással a golyók színtulajdonsága, e tényt hétköznapi nyelven úgy jellemeznénk, mint annak a következménye, hogy az ágens „nem tudja”, melyik golyó milyen színű. Az ágens „tudásának hiánya” tehát elégséges feltételét szolgáltatja annak, hogy húzásai által az asztalon lévő golyók véletlen mintavételezése valósuljon meg, és a valószínűség fogalmát alkalmazni lehessen. Talán pontosabb ezt úgy megfogalmazni, hogy a kauzális

⁴ Az idézőjel használata lényeges, hiszen a „valószínűség” ebben a kontextusban nem az általam értelmezett fogalmat jelöli, hanem egy interpretálandó terminus.

függetlenség fogalma, ahogy azt a véletlen mintavételezés értelmezésének kontextusában használtuk, tulajdonképpen semmi más, mint a „tudás hiányának” objektív/fizikai terminusokban történő kifejtése. Anélkül, hogy a tudás filozófiai elméleteinek részleteibe bocsátkoznánk, jegyezzük meg, hogy ez az értelmezés összhangban van a tudás fogalmának azon felfogásával, melyet az irodalomban a tudás oksági elméletének neveznek (Goldman 1967/1995). A tudás oksági elmélete szerint egy hitállapot csak akkor fejezhet ki valamely tárgyra vonatkozó tudást, ha a hitállapot és a hit tárgya között kauzális kapcsolat áll fenn. A golyót húzó ágens csak akkor rendelkezhet tudással arról, hogy melyik golyó milyen színű, ha a golyók színe és az ágens erre vonatkozó hitei kauzális kapcsolatban vannak – például annak eredményeképp, hogy a golyók felületéről a megfelelő hullámhosszúságú fény verődik az ágens szemébe. Ilyen kauzális kapcsolat hiányában – amit például a szem bekötése biztosíthat – az ágens nem rendelkezhet tudással a golyók színéről, s voltaképpen ennek a kauzális kapcsolatnak a hiánya az, amit a „tudás hiányaként” írhatunk le. A golyók színére vonatkozó tudás hiánya garantálja, hogy az ágens hitei által vezérelt cselekedetei – golyó-választásai – és a golyók színe szintén kauzálisan függetlenek lesznek (feltételezve, hogy cselekedetei szabadon történnek abban az értelemben, hogy a golyók szín-tulajdonsága csak *hitein keresztül* befolyásolhatja az ágens cselekvését, beleértve golyó-választásait). A „tudás hiányának” ez utóbbi manifesztumát tekintettük a véletlen mintavételezés kritériumának.

Hangsúlyoznunk kell, hogy bár a „tudás hiánya” ilyen módon összekapcsolódik a véletlen fogalmával, s így a valószínűség alkalmazásának előfeltételeivel, a valószínűség *értékét* nem befolyásolja semmi, ami a tudás fogalmával lenne kapcsolatban. Golyós példánkban a valószínűség értékét az asztalon lévő fehér és fekete golyók aránya határozza meg, s ez az arány a golyók sokaságának olyan objektív tulajdonsága, amely független bármilyen episztemikus ágens tudásállapotától, ideértve a mintavételezést végző személyét is.

E megjegyzés tükrében érdemes szót ejtenünk a Laplace-tól származó indifferencia vagy pártatlanság elvének státuszáról. Az indifferencia elve azt mondja ki, hogy ha (1) *nem tudjuk*, hogy két alternatíva közül melyik fog bekövetkezni, (2) a kérdéses szituációra vonatkozó *tudásunk szimmetrikus* a két alternatívára nézve – vagyis nincs okunk egyiket sem kitüntetni a másikkal szemben –, akkor a két alternatívához azonos valószínűséget kell rendelnünk. Tipikus példa a szabályos kockával történő dobás esete: (1) nem tudjuk, hogy a kocka eldobása milyen kimenetre fog vezetni, (2) nincs okunk egyik kimenetet sem kitüntetni a többivel szemben. Ilyen esetben a pártatlanság elve értelmében egyforma – $1/6$ – valószínűséget rendelünk a hat lehetséges kimenethez.

A valószínűségnek azt a fogalmát, amelyre az indifferencia elve vonatkozik, tudásunk hiányára hivatkozva vezetjük be, és ennyiben a kérdéses szituációra vonatkozó „ignoranciánkat”, szubjektív hitállapotunkat jellemzi. A pártatlanság elvéből következő valószínűség ugyanakkor a világ egy objektív tényét is

kifejezni látszik. Hiszen empirikus tény, hogy egy szabályos kockával történő dobássorozatban közel $1/6$ gyakorisággal fordul elő az összes kimenet. Hogyan lehetséges az, hogy a tudás hiányából egy objektív tényre vonatkozó tudás következhet? (Vö. Strevens 1998.) A valószínűség itt kifejtett értelmezése világossá teszi, hogy miről van szó. (1) Amint a VI. pontban láttuk, a kockát eldobó ágens „tudásának hiánya” azt jelenti, hogy dobásai a kocka fázisterének egy véletlen mintavételezését valószínűsítják meg. A véletlen itt használt fogalmát úgy is kifejezhetnénk, hogy a mintavételezés „indifferens”, „pártatlan” a mintavételezett sokaság releváns tulajdonságaival kapcsolatban. Hangsúlyozzuk, hogy a „pártatlanság” itt a mintavételezés folyamatának egy objektív tulajdonságára utal: a mintavételezés aktusának és a sokaság tulajdonságainak kauzális szeparációjára. (2) Azokban az esetekben, amikor az indifferencia elvét sikeresen alkalmazzuk – tehát a pártatlanság elvéből következő valószínűség megfelel az empirikusan megfigyelt frekvenciának –, ezekben az esetekben sosem az a perdöntő, hogy „tudásunk szimmetrikus a kérdéses alternatívákra nézve”, hanem mindig arról van szó, hogy ismerjük a szituáció egy releváns *objektív szimmetriáját*. A kockadobás példájánál e szimmetria annak felel meg, hogy a kocka szabályos, vagyis az egyes kimenetekhez tartozó fázistér-parcellák egyforma nagyságúak (lásd VI. pont). E két objektív tény együttese – véletlen mintavételezés + kimenet-tulajdonságok eloszlásának szimmetriája – az, ami – a közösok-elven keresztül – maga után vonja, hogy egy hosszú dobássorozatban a kimenetek frekvenciája közel azonos lesz.

IX.

Az előző pontban tisztáztuk, hogyan kapcsolódik a valószínűség itt bevezetett fogalma a szubjektív modalitás feltételeihez. Most rátérünk az objektív modalitás és a valószínűség viszonyának kérdésére. A valószínűség itt kínált értelmezése a véletlen fogalmára épül. Hangsúlyoznunk kell, hogy a véletlen fogalma, ahogyan azt a II. pontban értelmeztük, nem kötődik az indeterminizmushoz, és általában semmi köze nincs a determinizmus–indeterminizmus kérdéséhez. A véletlen fogalmát a kauzális függetlenség fogalmára alapoztuk, s a kauzális függetlenség eseményeknek olyan viszonya, amely kompatibilis azzal is, hogy a kérdéses események tökéletesen determináltak és azzal is, hogy azokat nem determinálja semmi. Képzeljük el, hogy golyós példánkban a bekötött szemű ágens helyett egy robotkar végzi el a golyók mintavételezését, amelyeket előzetesen egy másik robotkar helyezett el az asztalon. Képzeljük el, hogy egyik esetben a robotkarokat determinisztikus algoritmus vezérli, például egy-egy determinisztikus véletlenszám-generátor; egy másik esetben a robotkarok mozgását objektíve indeterminisztikus folyamat határozza meg, például egy-egy

kvantumrészcseke bomlása.⁵ Világos, hogy mindkét esetben megvalósulhat a véletlen mintavételezés esete, amennyiben a robotkarok működése kauzálisan független, tehát a véletlenszám-generátorok működése nincs összehangolva, illetve a kvantumrészcsekék között nincs (sem direkt, sem közösök-típusú) kölcsönhatás. Mindez azt is jelenti, hogy a véletlen mintavételezés kontextusához kapcsolódó valószínűség fogalma *nem* kötődik szükségszerűen egy indeterminisztikus világhoz. Ez megmagyarázza, hogy a „determinisztikus valószínűség” kifejezés – melyet a filozófiai irodalom használ a determinisztikus (fizikai) elméletekben, például a statisztikus mechanikában előforduló valószínűségekre – miért nem oximoron, vagyis hogyan lehetséges a valószínűség fogalmának olyan értelmezését adni, amely egyszerre objektív és kompatibilis a determinizmussal.⁶

X.

A determinizmus kérdése kapcsán érdemes szót ejtenünk a kvantummechanika rejtett paraméter problémájáról. A kvantummechanika statisztikus algoritmusai megígérik, hogy adott módon preparált kvantummechanikai rendszeren méréseket végrehajtva, milyen „valószínűséggel” milyen kimenetet kapunk. A kvantummechanika által jóslott „valószínűségek” nagy pontossággal megegyeznek a kísérletekben mért relatív gyakoriságokkal. A rejtett paraméterek problémáját a következőképpen fogalmazhatjuk meg. El tudunk-e gondolni azonosan preparált kvantummechanikai rendszereknek egy olyan hipotetikus sokaságát, melynek minden eleme előre meghatározott (a szóban forgó kvantummechanikai mérések kimeneteinek megfelelő) tulajdonságokkal rendelkezik, úgy, hogy a kvantummechanika által leírt relatív gyakoriságok e sokaság véletlen mintavételezésével állnak elő? Vagyis:

$$\frac{\text{kvantummechanikai relatív gyakoriság} \hat{=} \text{relatív arány hipotetikus sokaságon}}{\text{relatív arány hipotetikus sokaságon}} \quad (2)$$

⁵ Elfogadva azt a standard értelmezést, hogy a kvantumrészcsekék viselkedése nem determinált. Hogy ez tényleg így van-e, ezt a problémát nevezik a kvantummechanika ún. „rejtett paraméter” problémájának, melyre a következő pontban térünk vissza.

⁶ Az itt kifejtett valószínűség-értelmezés ebből a szempontból is rokon az 1. lábjegyzetben hivatkozott ún. dinamikai elméletekkel, melyek a determinisztikus valószínűség fogalmát kívánják értelmezni. A determinizmus és a valószínűség fogalmának összeegyeztetésére tett más típusú kísérletekről lásd pl. Ismael 2009; Frigg–Hofer 2010; List–Pivato 2015.

Természetesen nem akarom azt állítani, hogy a valószínűség általam javasolt fogalma automatikusan alkalmazható lenne bármilyen determinisztikus kontextusban. Könnyen el lehet azonban gondolni, hogy például a statisztikus mechanikai valószínűségek hogyan értelmezhető a VI. pontban vázolt kockadobás esetének mintájára.

A sokaság elemeinek előre meghatározott tulajdonságait szokás rejtett paramétereknek nevezni. E tulajdonságok rejtettek abban az értelemben, hogy azokat a kvantummechanikai leírás nem tartalmazza.

A rejtett paraméteres értelmezés igénye két fő forrásból táplálkozik.⁷ Az egyik a determinizmus kérdéséhez kapcsolódik. A rejtett paraméterek létezése azt jelenti, hogy a kvantummechanikai mérés minden egyes esetben előre meghatározott kimenettel rendelkezik – melyet a sokaság véletlenszerűen kiválasztott elemének tulajdonságai határoznak meg –, s a kvantummechanikai leírás a mérésnek csupán egy statisztikus, nem teljes jellemzését adja. (Hasonlóan ahhoz, ahogy a golyós példánkban szereplő relatív gyakoriság nem teljes jellemzését jelenti a húzás aktusának, mely minden egyes esetben jól meghatározott kimenettel rendelkezik, attól függően, hogy a kiválasztott golyó milyen színű.)⁸ A rejtett paraméteres értelmezés jelentősége tehát abban áll, hogy ha a szóban forgó sokaság elgondolható, akkor a kvantummechanikai relatív gyakoriságok felfoghatók úgy, mint egyfajta „episztemikus valószínűségek”, hasonlóan ahhoz, ahogy a statisztikus mechanikai valószínűségeket értjük. A másik fő motívációt az adja, hogy a kvantummechanika bizonyos speciális jóslatai lényegében kikényszerítik a rejtett paraméterek létezését. Egyes távoli részrendszerekből álló, ún. összefonódott kvantummechanikai rendszerek olyan korrelációkat produkálnak, melyeket csak úgy lehetséges kauzális terminusokban megérteni – összhangban a közösok elvével, illetve azzal a további fizikai elvvel, hogy fénysebességnél gyorsabban nem terjedhet kauzális hatás –, ha feltételezzük, hogy a távoli részrendszereken elvégzett mérések kimenetei determinálva vannak, oly módon, ahogy azt a rejtett paraméteres értelmezés leírja. Ez a híres Einstein–Podolsky–Rosen-argumentum (Einstein–Podolsky–Rosen 1935).

A rejtett paraméter problémának van azonban egy további aspektusa, amely mondandónk szempontjából különleges jelentőséggel bír. Vegyük észre, hogy a rejtett paraméterek létezése lényegében ekvivalens azokkal a kondíciókkal, melyek mellett a valószínűség fogalmának értelmet adtunk. A valószínűség itt bevezetett fogalma előfeltételezi, hogy adva van egy statisztikus sokaság meghatározott tulajdonságú elemekkel, melyből véletlenszerűen kiválasztunk egy nagy elemszámú mintát. A kiválasztás véletlenszerűsége garantálja, hogy a mintán leszámolt relatív gyakoriságok megegyeznek a sokaság feletti relatív arányokkal. Ezeket az értékeket neveztük valószínűségeknek. Mindebből következik, hogy egy kísérlet sorozatból származó relatív gyakoriság csak akkor tekinthető „valószínűségnek”, csak akkor értelmezhető úgy, mint valamilyen valószínűség realizációja, ha létezik egy olyan statisztikus sokaság, amelynek véletlen minta-

⁷ A részletekről lásd pl. Bell 1971/1987; E. Szabó 2004, 9. fejezet.

⁸ A IX. pontban elhangzottak tükrében érdemes megjegyezni, hogy a rejtett paraméterek létezése pusztán annyit jelent, hogy a mérés kimenetét determinálják a megmért objektum tulajdonságai, de összefér azzal, hogy az objektumok tulajdonságai nincsenek előzetesen determinálva. Ennyiben a rejtett paraméterek létezése kompatibilis az indeterminizmussal.

vételezésével a kérdéses frekvencia előáll; más szóval, ha a szóban forgó relatív gyakoriságnak megadható rejtett paraméteres értelmezése. (Vö. [1] vs. [2])

John Bell (1964/1987) nevéhez fűződik az az alapvető eredmény, mely szerint a kvantummechanika bizonyos jóslatai (azok, amelyek az Einstein–Podolsky–Rosen-argumentumban szereplő kvantummechanikai rendszert írják le) nem reprodukálhatók egy rejtett paraméteres interpretáció keretében. Vagyis nem gondolható el egy olyan sokaság rögzített tulajdonságú elemekkel, amelynek véletlen mintavételezésével a szóban forgó frekvenciák előállnának. Amellett, hogy az eredménynek alapvető következményei vannak a determinizmus kérdésével illetve a kauzalitás természetével kapcsolatban, Bell tétele azt vonja maga után, hogy a valószínűség általam javasolt fogalma nem alkalmazható a kvantummechanikában. Ez tekinthető az itt kínált valószínűség-interpretáció hiányosságának, de úgy is értelmezhető, mint a kvantummechanikai rejtett paraméter probléma egy új – talán az eddigieknél is alapvetőbb – aspektusa, nevezetesen: értelmezhető-e egyáltalán a valószínűség fogalma a kvantummechanikában?⁹

Összekapcsolva ezt a gondolatot az előző pontban elmondottakkal, érdemes összefoglalnunk a determinizmus és valószínűség viszonyával kapcsolatos belátásainkat. Általánosan elfogadott nézet, hogy a valószínűség fogalmából következőleg kompatibilis az indeterminizmussal és a determinizmus az, amely számára kihívást jelent a valószínűség fogalmának elszállásolása. A IX. pontban láttuk, hogy ha a determinizmus fogalmát abban az általános értelemben használjuk, mely szerint minden eseménynek létezik valamiféle elégséges oka, akkor a valószínűség fogalma egyaránt kompatibilis mind a determinizmussal, mind az indeterminizmussal. Mi több, azt is látjuk, hogy ha a determinizmus fogalmát a rejtett paraméterek létezésével hozzuk kapcsolatba, akkor éppen a standard felfogás ellenkezője látszik igaznak lenni. Ha világ olyan, hogy a szóban forgó fizikai mérések statisztikája mögött rejtett paraméteres mechanizmus áll, akkor rendelkezésünkre áll a valószínűség egy jól definiált értelme. Ellenben, ha a világ nem ilyen, akkor a valószínűség jelentése tisztázatlan marad.¹⁰

⁹ Jegyezzük meg, hogy Bell tétele a kvantumjelenségek egy nagyon speciális körére vonatkozik. Vagyis egy tipikus kvantummechanikai rendszer viselkedése elvben interpretálható egy rejtett paraméteres elmélet keretében, és ezzel összhangban elvben leírható a valószínűség általam adott fogalmával.

¹⁰ Nem céloim e tanulmányban a valószínűség alternatív koncepcióinak kritikai bemutatása. Érdekes azonban megemlíteni, hogy azok, akik az objektív valószínűség fogalmát az indeterminizmussal párosítják, tipikusan „primitivisták” a valószínűség fogalmával kapcsolatban, abban az értelemben, hogy a valószínűséget primitív, nem redukálható, más terminusokban tovább nem analizálható fogalomnak tekintik. E felfogás szerint az objektív valószínűség fogalma a fundamentális fizikai elméletek sztochasztikus törvényeihez köthető. A nézet részleteiről lásd pl. Maudlin 2011. 295–00. A „primitívizmus” kritikai elemzését kényszeríti Hofer 2011. 323–28.

XI.

A kvantummechanikai rejtett paraméter problémának van egy olyan további tanulsága, mely rámutat az itt kínált valószínűség-fogalom egy fontos vonására. A rejtett paraméteres interpretáció háttérében a kvantummechanikai mérés ontológiájának egy egyszerű modellje áll: a mérés feltárja a szóban forgó sokaság egy véletlenszerűen kiválasztott elemének előre rögzített, a mérés aktusától független tulajdonságát. Ez az a kép, amit a valószínűség általam adott fogalma is előfeltételez. Bell tételének tükrében hogyan kell módosítanunk a kvantummechanikai mérés ontológiájának e képét? Az általánosan elfogadott nézet szerint arról van szó, hogy a mérés aktusa befolyásolja, megváltoztatja a mérendő objektum tulajdonságait. Golyós példánkban ez olyasmit jelentene, mintha a húzás aktusa megváltoztatná a golyók színét. E jelenség akkor válik figyelemre méltóvá, amikor az Einstein–Podolsky–Rosen-argumentumban szereplő kvantummechanikai rendszerre alkalmazzuk: itt a feltételezés szerint az történik, hogy az egyik részrendszeren végrehajtott mérés megváltoztatja a másik, távoli részrendszer tulajdonságait (is) – ellentmondva annak a fizikai elvnek, hogy fénysebességnél gyorsabban nem terjedhet kauzális hatás.

A kvantummechanikai mérés egy másik értelmezése szerint a Bell-tétel következményei azzal magyarázhatók, hogy a mérés aktusa által megvalósított mintavételezés nem tekinthető véletlennek. A sokaság elemeinek tulajdonságai hatással vannak arra, hogy a sokaság mely elemei fognak bekerülni abba a mintába, amin a kvantummechanikai mérés statisztikája alapul. Ez az alapgondolata Arthur Fine ún. prizma modelljeinek (Fine 1982; E. Szabó 2002, 11. fejezet). Laza hasonlattal élve, olyasmiről van szó, mintha a golyóknak lenne egy további tulajdonsága – például a méretük lehet kicsi vagy nagy –, amelyik befolyásolja, hogy egy adott golyó ki lesz-e választva (például azáltal, hogy a bekötött szemű ágens megtapogatja a golyókat, és csak a nagyokat választja ki), továbbá ez a tulajdonság korrelál a golyók színével, tegyük fel, oly módon, hogy az összes nagy golyó fekete (el lehet képzelni egy ilyen korreláció – a golyók előállítására hivatkozó – közösok-típusú magyarázatát). Világos, hogy ez elrontja a szín-mintavételezés véletlenszerűségét.

Témánk szempontjából a rejtett paraméter problémára adott fenti válaszoknak az a jelentősége, hogy olyan konkrét, a mintavételezés aktusát jellemző mechanizmusokra mutatnak rá, melyek megsértik azokat a feltételeket, amelyek mellett a valószínűség fogalmát értelmeztük. Ez rávilágít arra, hogy a valószínűség nem fundamentális, nem univerzális fogalom. Abban az értelemben nem az, hogy alkalmazása olyan speciális kondíciókhoz van kötve, melyeknek teljesülését általában nem garantálja semmi. E kondíciók sérülése mellett is fennállhat egy határozott viszony a mintavételek sorozatában leszámolt relatív gyakoriság és a kérdéses tulajdonságok sokaság feletti eloszlása között, melyet a mintavételezés jellegzetességei határoznak meg. (Pontosan ezt a viszonyt igyekeznek

megállapítani a kvantummechanikai mérés ontológiájára vonatkozó fenti elképzelések.) De ez a viszony nem lesz olyan, amit a valószínűség fogalmának terminusaiban ragadnánk meg.

Olyasmiről van itt szó, mint mondjuk a periódusidő fogalma a fizikában. A periódusidő fogalma jelenségek egy speciális osztálya, a periodikus jelenségek jellemzésére szolgál, ilyen például a bolygók mozgása a Nap körül. Nem periodikus mozgások leírására a periódusidő fogalma nem alkalmas. Természetesen periodicitás hiányában is képesek vagyunk tökéletes számot adni az adott jelenségről, más, alapvetőbb mennyiségek terminusaiban – például a bolygók pozíciójára, sebességére stb. hivatkozva; ugyanazon mennyiségekre hivatkozva, melyekben kifejezzük, hogy a szóban forgó jelenség periodikus-e vagy sem. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy periodikus mozgások esetén is képesek vagyunk ugyanezen alapvetőbb mennyiségek nyelvén, a periódusidő fogalmának használata nélkül leírni a szóban forgó jelenséget. Célszerűségi okokból azonban ilyen esetekben bevezetjük a periódusidő fogalmát. Értelmezésem szerint teljesen hasonló a helyzet a valószínűség fogalmával is. Ilyen értelemben a valószínűség koncepciója végső soron nélkülözhető a tudományos diskurzus számára. Ebből következően a valószínűség olyan fogalom, amely nem látszik teljesíteni az ontológiai elköteleződésre vonatkozó ún. Quine–Putnam-féle nélkülözhetetlenségi kritériumot (Colyvan 2015), s így kérdéses, hogy szerepelhet-e a világról alkotott ontológiai narratívánkban.¹¹

XII.

Végezetül szólnunk kell a felvázolt valószínűség-interpretáció előfeltevéseiről. Elemzésünk három központi fogalomra hivatkozik:

- tulajdonság relatív aránya egy sokaságban
- esemény relatív gyakorisága egy véges sok futamból álló kísérlet sorozatban
- kauzális függetlenség.

Az első két fogalom világos tartalommal bír. Olyan mennyiségekről van szó, melyeknek értéke elvben empirikusan meghatározható. A kauzális függetlenség fogalma azonban nem ilyen. Golyós példánkban a kauzális szeparáció intuitív jelentése kézenfekvő, de messze nem magától értetődő, hogyan kell értelmezni ezt a fogalmat általában, különös tekintettel arra, hogy a kauzális függetlenség nem csupán a direkt oksági kapcsolat hiányát hivatott megragadni, hanem a közösok-típusúét is. Nyilvánvaló, hogy ez a kérdés a kauzalitás mibenlétének alapvető filozófiai problémájához vezet. Nem célom itt ennek a problémának a tárgyalása. A kauzális függetlenség fogalmát elemzésem szempontjából alapfo-

¹¹ Hasonló következtetésre jut E. Szabó 2004, 5.4 fejezet; 2007.

galomnak tekintem. Ebből a szempontból az általam kínált elemzés tükörképe annak az elméletnek, melyet az irodalomban „valószínűségi kauzalitásnak” neveznek (Salmon 1993; E. Szabó 2004, 6.3. fejezet). A valószínűségi kauzalitás elmélete az okság fogalmának elemzését kínálja a valószínűség fogalmának terminusaiban, anélkül, hogy az utóbbi jelentésére reflektálna. Az itt kifejtett analízis, megfordítva, a valószínűség fogalmát kívánja megragadni oksági fogalmak nyelvén, anélkül, hogy az utóbbiakat mélyebben értelmezné.

Elemzésünk három központi fogalmát a közösok-elv kapcsolja össze. A közösok-elv pontos jelentése és státusza vitatott kérdés az irodalomban (Arntzenius 2010; E. Szabó et al. 2010). A közösok-elv általam használt verziója események oksági és reguláris kapcsolatainak viszonyáról szól. Bár a közösok-elv standardnak tekinthető megfogalmazása valószínűségi terminusokat használ (a reguláris kapcsolatok kifejezésére vagy azok helyett),¹² s így előfeltételezi a valószínűség fogalmát, hangsúlyozandó, hogy az általam használt megfogalmazás (vö. III. és VII. pont) csupán véges mintán leszámolt relatív gyakoriságokra hivatkozik, és így nem tételezi fel a valószínűség előzetes fogalmát. Mindemellett az itt kínált valószínűség-interpretáció alapvető feltevése, hogy a közösok-elv, mint oksági és reguláris kapcsolatok viszonyáról szóló állítás, igaz a világban, legalábbis azokban az esetekben, amikor a valószínűség fogalmát alkalmazzuk.

Mindezen kitételek mellett úgy gondolom, hogy a valószínűség, kauzális függetlenség és közösok-elv koncepcióinak az a viszonya, melyet az itt kínált valószínűség-interpretáció megragad – s melyet tudomásom szerint soha senki nem tett explicitté az irodalomban –, alapvető szerepet játszik a valószínűség fogalmával kapcsolatos intuíciónkban.

IRODALOM

- Arisztotelész 2010. *A természet*. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan.
- Arntzenius, Frank 2010. Reichenbach's Common Cause Principle. Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/physics-Rpcc/>>.
- Bell, John 1964/1987. On the Einstein-Podolsky-Rosen Paradox. In uő: *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bell, John 1971/1987. Introduction to the Hidden-Variable Question. In uő: *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Colyvan, Mark 2015. Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics. Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*.
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/mathphil-indis/>>.

¹² Nemesak azért, mert a korreláció, ill. statisztikus függetlenség fogalmát valószínűségi nyelven fejezi ki, hanem azért is, mert a közös ok fogalmát az ún. árnyékolási feltétellel definiálja, mely szintén valószínűségi kondíció. Lásd pl. E. Szabó et al. 2010. 83.

- Einstein, Albert – Podolsky, Boris – Rosen, Nathan 1935. Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? *Physical Review*. 47. 777. (Magyarul: Albert Einstein: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest. 1971. 167.)
- E. Szabó László 2004. *A nyitott jövő problémája – véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában*. Budapest, Typotex. (Digitális kiadás.)
- E. Szabó László 2007. Objective Probability-like Things with and without Objective Indeterminism. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 38. 626–634.
- E. Szabó László – Gyenis Balázs – Gyenis Zalán – Rédei Miklós – Szabó Gábor 2010. Korrelációk kauzális magyarázata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/3. 78–97.
- Fine, Arthur 1982. Some Local Models for Correlation Experiments. *Synthese*. 50. 279.
- Frigg, Roman – Hoefer, Carl 2010. Determinism and Chance from a Humean Perspective. In D. Dieks – W. Gonzalez – S. Hartmann – M. Weber – F. Stadler – T. Uebel (szerk.) *The Present Situation in the Philosophy of Science*. Berlin – New York, Springer. 351–372.
- Gillies, Donald 2000. *Philosophical Theories of Probability*. London – New York, Routledge.
- Goldman, Alvin 1967/1995. A tudás oksági elmélete. Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 39/1–2. 234–248.
- Hájek, Alan 2012. Interpretations of Probability. Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*.
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/probability-interpret/>>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A logika tudománya II*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hoefer, Carl 2011. Physics and the Humean Approach to Probability . In C. Beisbart – S. Hartmann (szerk.) *Probabilities in Physics*. Oxford, Oxford University Press. 321–337.
- Hofer-Szabó Gábor – Rédei Miklós – E. Szabó László 2013. *The Principle of the Common Cause*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ismael, Jenann 2009. Probability in Deterministic Physics. *Journal of Philosophy*. 106/2. 89–108.
- Kahl, Joachim 2009. *Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit*. Berlin, Lit Verlag.
- Kapitaniak, M. – Strzalko, J. – Grabski, J. – Kapitaniak, T. 2012. The Three-Dimensional Dynamics of the Die Throw. *Chaos*. 22/4. 047504.
- List, Christian – Pivato, Marcus 2015. Emergent Chance. *The Philosophical Review*. 124/1. 119–152.
- Maudlin, Tim 2011. Three Roads to Objective Probability. In C. Beisbart – S. Hartmann (szerk.) *Probabilities in Physics*. Oxford, Oxford University Press. 293–319.
- Monod, Jacques 1971. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York, Alfred A. Knopf.
- Reichenbach, Hans 1956. *The Direction of Time*. Berkeley, University of Los Angeles Press.
- Ross, Sheldon 2009. *A First Course in Probability*. (8th ed.) Prentice Hall Press.
- Salmon, Wesley C. 1993. Probabilistic Causality. In E. Sosa – M. Tooley (szerk.) *Causation*. Oxford, Oxford University Press. 137–153.
- Strevens, Michael 1998. Inferring Probabilities From Symmetries. *Noûs*. 32. 231–246.
- Strevens, Michael 2011. Probability out of Determinism. In C. Beisbart – S. Hartmann (szerk.) *Probabilities in Physics*. Oxford, Oxford University Press. 339–364.
- Szabó Gábor 2013. *A valószínűség interpretációi*. Budapest, Typotex.

KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT

Van-e akaratuk a neuronoknak?

A kognitív idegtudomány és az agykutatás az emberi gondolkodást és viselkedést magyarázó eredményei az elmúlt több mint harminc évben egy sor filozófiai és társadalomtudományi kérdést jelentősen új megvilágításba helyeztek, és ezeket emiatt nem lehet többé ezen eredmények nélkül, tisztán a filozófiai hagyományon belül tárgyalni (szubjektum–objektum kapcsolat, az „én”, az érzékelés, a tudat és a világ kapcsolata, a tudat különféle szintjei és formái, az élményszerűség és a tapasztalat stb.). Azóta tapasztalhatjuk, hogy jelentős eredményt elért idegtudósok pályájuk delelőjén és sikereik csúcán túljutva olyan témákról írnak könyveket, amelyek eladdig filozófusok, esztéták vagy társadalomtudósok területének számítottak. Hogy csak a legfontosabb neveket említsem: Michael Gazzaniga (1985, 1998, 2005, 2008, 2011), Jean-Pierre Changeux (1989, 1994, 2002, 2003), Semir Zeki (1999), Eric Kandel (2006, 2012), Antonio Damasio (1996, 1999, 2010), Vilayanur Ramachandran (1998, 2004, 2011). Az a filozófiatörténeti folyamat, ahogy a pszichológia lassan „húzza ki a talajt” a filozófia egyes területei alól, már legalább százötven éve tart, de a filozófia és a pszichológia a 20. század nagy részében még viszonylag jól együtt tudott élni, a kísérleti pszichológia viszonylagos fejletlensége miatt. A múlt század hetvenes éveitől kezdve viszont már annak vagyunk tanúi, hogy a kognitív idegtudomány húzza ki a talajt az általános pszichológia lába alól (Gazzaniga 1998), és innen már sokkal nehezebb az átjárás a metafizika, etika, esztétika hagyományos formájú kérdései felé. Egyrészt a tudat jelenségeivel foglalkozó filozófusok nem nagyon tudnak megmozdulni a kognitív idegtudomány folyamatosan bővülő ismeretanyaga nélkül, miközben ennek követése egy nem szakember számára szinte lehetetlen. Másrészt bármilyen dinamikusan fejlődjön is a kognitív idegtudomány, mégsem halad olyan sebességgel, hogy döntő válaszokat adhasson a nagy filozófiai kérdésekre. Peter Ulric Tse szerint a test és a tudat kérdései tekintetében a filozófia azért jutott zsákutcába, mert ehhez a „logikai érvelés, a gondolatkísérlet, az »intuíciónyom« és a meggyőzés már elégtelen eszközök” (Tse 2013. 21). Az idegtudomány pedig azért, mert „problémái vannak az információfeldolgozás megfigyelésével azon a szinten, ahol ez történik, az

idegi hálózatokban” (Tse 2013. 22). Ezért lehetséges, hogy a legtöbbet publikáló szerzők – Changeux, Gazzaniga, Damasio, Ramachandran – alapvető filozófiai, esztétikai kérdésekről szóló népszerűsítő könyveinek tucatjaiban lényegében ugyanazok az – egyébként jelentős – eredmények szerepelnek újra meg újra, kicsit más humán és társadalomtudományi perspektívába ágyazva. Ennek a redundanciának az a hozadéka, hogy a humán- és társadalomtudósok egyre nagyobb köre szembesül azzal a kényszerrel, hogy felülvizsgálja hagyományos kérdésfeltevéseinek érvényességét, miközben új filozófiai válaszokra nem számíthat. Viszont az idegtudományi perspektíva egyik jótékony hatása a filozófia és a társadalomtudomány kérdéseire az, hogy segít elválasztani a tudományosan értelmezhető problémákat a tudományosan nem értelmezhetőktől.

Ez a metafizikai kérdésekkel kapcsolatban lehet a legérdekesebb. Hiszen egy eddig csak logikailag körülírt dolog létezésének empirikus alátámasztása igencsak jelentős fordulatot hozhat egy akár több évszázados filozófiai vitában. Ilyen például a *szabad akarat* nagy hagyományra visszatekintő metafizikai kérdése. Tudomásom szerint egyetlen idegtudós sem kezdte azzal a pályáját, hogy a szabad akarat kérdését szeretné vizsgálni, és a kognitív idegtudomány közvetlen módon nem sokat foglalkozott ennek a nagyon összetett és több előfeltevést magába sűrítő filozófiai fogalomnak az igazolásával. De úgy harmincöt évvel ezelőtt mégis olyan eredményekhez jutott el, amelyek, kicsit továbbgondolva, beleütköztek ebbe a fogalomba. Az ezzel kapcsolatos jelenleg általánosan bevett felfogást Gazzanigától idézhetjük: „az egész szabad akarral kapcsolatos rejtélyes probléma egy rosszul feltett kérdés, amely az emberi történelem egy meghatározott korszakában vallott társadalmi és lélektani hiedelmeken alapul, amelyeket semmi nem támaszt alá, és/vagy ellentmondanak a modern tudományos ismereteknek” (Gazzaniga 2011. 442/541). Ezért annyira érdekes, hogy nemrég egy könyv jelent meg egy percepcióval foglalkozó kognitív idegtudós tollából, amely most már közvetlenül vetette föl azt a kérdést, hogy lehetséges-e a szabad akarat idegtudományi megalapozása. Ez Peter Ulric Tse *A szabad akarat neurális alapjai* című könyve (Tse 2013), amely komoly idegtudományi apparátust mozgat meg annak érdekében, hogy bemutassa a szabad akarat működését az idegrendszerben, és ezzel azt szeretné bizonyítani, hogy a fogalom – mégpedig az erős jelentésében – tudományosan is értelmezhető. Jelen tanulmány rövid áttekintést próbál adni e kérdés legfontosabb kognitív idegtudományi vonatkozásairól.

Először a három szerintem legfontosabb megközelítést fogom röviden tárgyalni, melyre az általános közfelfogás alapoz. Az első, ami a legnagyobb lökést adta a filozófia és az idegtudomány összekapcsolódásának a témájában, Benjamin Libet sokat idézett és széles körben ismert kísérlete a szupplementáris motoros területen (SMA) megjelenő készenléti potenciál (RP) és az akaratlagos mozgás tudatának megjelenése közötti időkülönbségről; a második Michael Gazzaniga vizsgálatai az automatikus interpretációról, mely sokban támaszkodik Leon Festinger

kognitív disszonancia redukcióról alkotott elméletére; a harmadik pedig Daniel Wegner vizsgálatait és elmélete a tudatos akaratról mint a cselekvés tudati kísérő-jelenségéről. Végül mérlegelem, Tse könyve vajon teljesítheti-e vállalt célját: értelmezhetővé tenni a szabad akarat fogalmát az idegtudomány számára.

I. A SZABAD AKARAT FOGALMA DIÓHÉJBAN

A szabad akarat legáltalánosabb definíciója szerint azt a képességet jelenti, hogy egy cselekedetet akaratom szerint szabadon végrehajtsak vagy nem (Hume 1995. 90). Az „akaratom szerint” azt jelenti, hogy a végrehajtás (vagy végre nem hajtás) egy választás eredménye fizikailag lehetséges alternatívák közül (Huoranszki 2001. 180). A „végrehajtás” azt jelenti, hogy amit csinálok, közvetlen okozati kapcsolatban áll ezzel a döntéssel (Tse 2013). Az egyes szám első személy azt jelenti, hogy mind az akarat, mind a cselekvés egyértelműen és megkülönböztethetően a személyemnek tulajdonítható (Harris 2012). A „szabad” azt jelenti, hogy a döntés nem áll külső kényszer alatt, az akaratot pedig nem korlátozza belső kényszer (például kényszeres cselekvés), vagy csökkent tudatállapot (bódultság, alvás, elmezavar) (Huoranszki 2012. 30).

Ez a minden bizonnyal legáltalánosabb meghatározás négy dolgot feltételez:

1. A szabad akarat egy mentális képesség, amellyel az általános feltételezés szerint minden egészséges ember rendelkezik.
2. A szabad akarat alanya azonosítható. Ha nem lehet azonosítani az akarat alanyát, nincs értelme sem a szabadságról, sem pedig a cselekvés és az akarat kapcsolatáról beszélni, mivel nem tudjuk, hol van a forrása annak, amit teszünk, és így nem tudhatjuk, hogy szabad-e vagy sem.
3. A szabadság valami más, mint a véletlen és a kiszámíthatatlanság, és meg tudjuk mutatni, mit jelent a külső és belső kényszerektől való függetlenség.
4. Be tudjuk bizonyítani, hogy a cselekedet egyértelmű kauzális kapcsolatban van az akarattal, ami két bizonyítást jelent: egyrészt annak bizonyítását, hogy egy mentális jelenség (érzés vagy gondolat) fizikai hatást képes gyakorolni, másrészt annak bizonyítását, hogy a cselekvés közvetlen oka éppen az akarat.

Ebből a négy előfeltevésből három elvileg empirikusan is bizonyítható vagy cáfolható. A mentális képességek empirikusan tesztelhetők, ha léteznek; az akarat alanyáról el lehet dönteni, hogy azonosítható-e vagy sem; az akarat és a cselekvés okozati kapcsolata empirikusan tesztelhető. Egyedül a szabadság véletlentől és kiszámíthatatlanságtól való különbözősége definíciós és nem empirikus kérdés. Elvileg tehát lehetséges volna egy olyan vállalkozás, amely ezekből az előfeltevésekből az empirikusan vizsgálhatókat teszteli, hogy közelebb jusson a metafizikai fogalom tudományos értelmezéséhez.

II. LIBET: ELŐBB TESSZÜK, AZTÁN AKARJUK?

Benjamin Libet nevezetes kísérlete (Libet 1983), amelyet azóta többször megismételtek, sőt tovább is fejlesztettek (Soon et al. 2008), azt mutatta ki, hogy a cselekvés hamarabb indul el az agyban, minthogy a cselekvés szándéka megjelenne a tudatunkban. Ez látványosan ellentmond annak a hétköznapi tapasztalatnak, miszerint a tudatos cselekedeteinket akaratunk irányítja (hiszen ha így lenne, annak előbb kellene megjelennie az agyban, mint ahogy a cselekvés elindul). Libet tisztában volt felfedezésének „veszélyes” filozófiai következményeivel, amelyekért nem akart felelősséget vállalni, ezért külön publikációkban különféle hipotézisek segítségével próbálta elhárítani azt a veszélyt, hogy eredményeit a szabad akarat cáfolatának lehessen értelmezni (Libet 1999). Ez nem nagyon sikerült neki. Az idegtudomány szabad akaratot kétségbevonó képviselői rendre rá hivatkoznak, másfelől pedig azok, akik a szabad akaratot filozófiailag védeni próbálják, közvetlenül őt támadják (pl. Passingham–Lau 2006). Libet kísérletei önmagukban tényleg nem cáfolják a szabad akaratot, csak azt, hogy a tudatos akarat (mely nem kell hogy feltétlenül „szabad” legyen) követ és nem megelőz egy meghatározott egyszerű cselekvést – a piros vagy a zöld gomb megnyomását – elindító agyi folyamatot. Bármennyire zavarba ejtő is ez, még nem cáfolata annak, hogy ha eldöntöm, hogy holnap reggel kávét iszom és nem teát, akkor ezt meg tudom csinálni, és ha megcsináltam, annak ne az lehetne legalább az egyik oka, hogy előző nap ezt eldöntöttem. Annak cáfolata csupán, hogy a készenléti potenciál az agyban a tudatos akaratnak megfelelő, a cselekvés elindulását megelőző lokalizálható ingerület lenne. A képlet ugyanis nagyon egyszerűnek tűnt, amióta a hatvanas években felfedezték a készenléti potenciált (Kornhuber–Decke 1965). Úgy tűnt, hogy ez a nagyjából fél másodperccel a cselekvés elindítása előtt megjelenő ingerület épp a szándék megjelenése, ami elindítja a cselekvést. Libet kísérlete arra mutatott rá, hogy nem az, sőt a tudatos szándék ez után, mintegy 350 milliszekundummal később jelenik csak meg. Ez még mindig két tizedmásodperccel a cselekvés előtt történik, tehát nem arról van szó, hogy csinálunk valamit, és utána akarjuk, hanem arról, hogy a cselekvést elindító tudattalan ingerület megelőzi a tudatos akaratot, ami viszont valóban megelőzi a cselekvést, igaz, csak két tizedmásodperccel. Libet úgy gondolta, hogy ez a két tizedmásodperc elég ahhoz, hogy a szabad akarat érvényesüljön, és leállítsa a mozgulatot, ha úgy tetszik neki, mint egy cenzúra, amely felül tudja bírálni a szervezet által tudattalanul elindított mozgást. A szabad akarat filozófusai nem pont erre a két tizedmásodpercre gondolnak, és különösen nem arra, hogy a szabad akarat csak egy vétő, nem pedig tudatos elhatározás és szabadon választott terv.

Megoldás lehetne erre, ha újrakeretezzük a problémát, és a szabad akaratot nem az egyszerű cselekvések közvetlen okaként értelmezzük, hanem különféle döntési szinteket, előkészületeket, tudatos állapotokat elválasztva egymástól,

ezek kölcsönös hatásaként. Így például Mele (2007) megpróbálja úgy megoldani a problémát, hogy felhívja a figyelmet a *szándék* és a *készletés* közötti fogalmi különbségre, és azzal érvel, hogy a készenléti potenciál csak a *készletés* megjelenését jelenti, nem a szándékét. Ha ugyanis hátrébb lépünk, akkor a készenléti potenciál már csak az utolsó lépés a mozdulat elindításában, ezt azonban megelőzi egy tudatos (szabad) választás és tervezés, ami után a mozdulat elindulása már lehet tudattalan, mégis a terv szerint fog lejátszódni. Ez azonban nem oldja meg a problémát. Schlosser (2012) érvelése szerint hiába mutatunk rá a tudatos tervezésre mint a tudattalan forrású készenléti potenciál „igazi” tudatos forrására, semmivel nem tudjuk indokolni, hogy a tudatos hosszú távú tervezés mögött nincs ugyanúgy tudattalan forrás. Hogy a Libet-problémát megoldjuk, mondja Schlosser, radikálisan át kell alakítanunk a szabad akarat fogalmát, és ki kell vennünk belőle mind a tudatos kezdeményezést, mind az ágens azonosíthatóságát, és redukálni kell az „okokra való válaszolás” képességére. Nem világos, hogy hány filozófust győz meg ez a huszáros megoldás, annyi viszont bizonyos, bemutatja, hogy a Libet-problémára nincs egyszerű filozófiai válasz. A kognitív idegtudomány nem is nagyon küzdött vele, elfogadta mint ténnyt, és – ahogy Libet írta – negatív kritikák csak „filozófusoktól és olyanoktól érkeztek, akiknek nincs értékelhető tapasztalatuk az agy kísérleti idegtudományának területén” (Libet 2002. 292). Szerencsére Libet nem érhetette meg, hogy a kognitív idegtudomány atyjának nevezett egykori nagy híve, Michael Gazzaniga ma már tévesnek bélyegezze érvelését, és egész kísérletét „közömbösnek” és „következmény nélkülinek” minősítse az elméműködés egy összetettebb szintje szempontjából (Gazzaniga 2011. 444/541). Gazzaniga ugyanis ma már úgy gondolja, hogy a tudat jelenségei nem foghatók föl kizárólag az individuális agy működésekének funkciójaként. Az elme társadalmi jelenség, és teljesen más szinten működik, mint ahogyan arra az agy elszigetelt működéséből következtetni lehetne. Így teljesen mindegy, hogy az egyéni agy szintjén egy cselekvés előbb indul el a fizikai szerkezetben, mint ahogy eljut a tudatba.

A cselekvés irányának kijelölése automatikus, determinisztikus, moduláris és bármely pillanatban nem egyetlen fizikai rendszer irányítja, hanem száz, ezer vagy talán millió. A végrehajtott cselekvés választás eredményének tűnik nekünk, de a tény az, hogy egy emergens mentális állapot következménye, amelyet a környezet komplex együttműködése választ ki. (Gazzaniga 2011. 287/541)

Gazzaniga kritikája tehát nem a szabad akarat rehabilitációja, csupán azt állítja, hogy Libet eredménye nem cáfolata annak, hogy elvont tudati tartalmak fizikai hatást képesek gyakorolni az agyra.

III. GAZZANIGA: AZ AUTOMATIKUS INTERPRETÁTOR

Michael Gazzaniga kutatásai olyan betegeken folytak, akiknek agyuk jobb és bal féltekéje közötti kapcsolatot terápiás okokból megszüntették. Többek között azt figyelte meg, hogy az ilyen betegek nem veszítik el képességüket az ésszerű érvelésre, csak hogy „ésszerű érveiket” akkor is reflexszerűen használják, ha nincsenek birtokában a jobb félteke által feldolgozott információknak (hiszen azok nem kerülnek kapcsolatba a bal féltekével). Ebből azt a következtetést vonta le, hogy a bal félteke rendelkezik egy „interpretátorral”, amely lényegében automatikusan működik akkor is, ha nem tudja, hogy nincs birtokában a megfelelő információknak, és ezért működése nincs tudatos kontroll alatt. Gazzaniga több népszerű könyvben és tudományos cikkben fejtette ki nézeteit a bal féltekei interpretátorról, amelyet ugyan modulként a mai napig nem sikerült lokalizálnia, viszont megfigyelései óriási lépést jelentettek a kognitív idegtudomány fejlődésében elsősorban a tudattalan és tudatos kognitív folyamatok viszonyának feltérképezése terén.

Gazzaniga sokszor hivatkozik Leon Festingerre, a kognitív diszsonancia redukció szociálpszichológiai jelenségének felfedezőjére, hiszen saját felfedezése nagymértékben hasonlít Festingerére (Festinger 1957). Mind Festinger, mind Gazzaniga a fő magyarázóelvet abban látja, hogy az én legfőbb funkciója a koherenciaérzés megőrzése. Ennek érdekében az egyén hajlandó nemcsak ellentmondani saját korábbi meggyőződéseinek, hanem figyelmen kívül hagyni a nyilvánvaló tényeket is. „A szervezet arra törekszik, hogy konzisztencia legyen megfogalmazott hitei és tettei között. A domináns interpretáló bal agy megpróbál rendet és konzisztenciát teremteni mentális moduljai, mentális kliensei között.” (Gazzaniga 1985. 140.) Nyilvánvaló, hogy a tudatos kontrollt mellőző „racionális” érvelésnek súlyos következményei vannak az akarat- és szándéknyilvánításra, illetve az akarat- és szándékkövetésre. Mind Festinger, mind Gazzaniga számos vizsgálata mutatta ki az akarat azonosításának utólagos módosulását, illetve azt, hogy egy nem következetes cselekvéssort minden pillanatban az aktuális cselekvésre irányuló akarat érzése követ, ez azonban a cselekvéssel együtt változik, miközben az erről szóló beszámoló koherens és szilárd akarat-tudatot tükröz. Minden pillanatban keletkezik egy történet, amely megindokolja, miért éppen az aktuálisan lefutó cselekvéssor felel meg leginkább az akaratunknak.

Fajunk villámgyorsan dolgoz ki hiedelmeket. Szinte reflexszerűen teremtjük a hiteket. Most már tudjuk, hogy az agy bal féltekéje – az, amelyik történeteket ragaszt a világból bejövő adatokhoz – hozza létre ezeket a hiteket. [...] Amellett, [...] hogy a bal félteke a bejövő furcsa adatokat logikussá teszi, tartalmaz még egy különleges területet, amely értelmezi a minden pillanatban bejövő adatokat, és ezeket történetekké szövi, hogy ezáltal létrehozza énképünk és hiteink folyamatos elbeszélését. (Gazzaniga 2005.)

Ebben az elbeszélésben bármit tesznek az emberek, „megingathatatlanul hiszik, hogy 99 százalékban szabadon teszik” (Gazzaniga 1985. 145). A szabad akarat érzése az én-koherencia fenntartásának eszköze: „Ha a szabad akarat fogalma nem volna jelen, akkor az emberek mindent elsöprő pszichológiai értelmezése az kellene hogy legyen, hogy mentális életünk egy káosz, véletlenszerűen alakul, semmit nem lehet megmagyarázni, legkevésbé az inkonzisztens viselkedést” (Gazzaniga 1985. 146). Gazzaniga szerint tehát a szabad akarat képze nem mentális képesség, hanem az agy automatikus működésének terméke, amely az én koherencia- és azonosságérzésének fenntartását szolgálja. Cselekvéseinket a szabad akarat nem irányítja, hanem utólag magyarázza. Az én ennek a képzetnek a segítségével tudja elválasztani azokat az eseményeket, amelyek csak úgy megtörténnek a szervezettel azoktól, amelyeket a szervezet hajtott végre, és amelyeket „jóváhagy” mint olyanokat, amelyek illeszkednek a szervezet koherens énképéhez. Ha véletlenül leejtünk egy poharat, amely eltörik, egyáltalán nem biztos, hogy nem igaz, amit anyukánk korholva mond, hogy vigyázhatunk volna jobban. Csak éppen ez nem illik a gondosságot sugalló énképünkbe, emiatt ragaszkodunk ahhoz, hogy „nem akartuk, és nagyon vigyáztunk”, ezért nem tehattünk róla. És egyáltalán nem biztos, hogy ha a Facebook nem figyelmeztet ismerősünk születésnapjára, küldtünk volna neki felköszöntőt, de így, hogy tudjuk, hogy ő is tudja, hogy minket erre figyelmeztettek, „szabadon” azt választjuk, hogy felköszöntjük őt, mert ez jól illeszkedik a figyelmes, szerető barát képébe, amit önmagunkról ápolunk. Gazzanigánál a szabad akarat „mentális képességéből” a szabad akarat hite vagy inkább érzése lesz.

IV. WEGNER: A TUDATOS AKARAT CSAK ILLÚZIÓ

Daniel Wegner munkásságában már az akarat hagyományos fogalma a támadás fő célpontja. Kutatásainak az eredményeit így lehetne összefoglalni egy mondatban: a tudatos akarat saját cselekedeteinket kísérő élmény, nem pedig a cselekvéseink oka (Wegner 2002. 95). Számos tapasztalati tényről sorakoztat föl annak illusztrálására, hogy akarat és cselekvés kauzális összefüggése az esetek nagy részében a jól ismert *post hoc ergo propter hoc* hiba, amelyet az emberi gondolkodás számos más esetben is elkövet: egy eseményt, amely egy másikat közvetlenül megelőz, pusztán az időbeli elsőség miatt a második okának tekintjük. Természetesen Wegner is hivatkozik Libetre, és ezt a következtetést vonja le eredményeiből:

[A] tudatos akarás, akárcsak a tudatos cselekvés, mentális esemény, amelyet megelőző események hoztak létre. Úgy tűnik, hogy a tudatos akarás nem a kezdete a tudatos mozgás folyamatának, hanem egy esemény abban az eseménysorban, amely lehetővé tesz ilyen mozgást. A tudatos akarat pozíciója ebben az idősorban talán azt sugallja,

hogy az akarat élménye egy láncszem a cselekvéshez vezető okozati láncban, de lehet, hogy még ennyi sem. Lehet, hogy csak egy elvarratlan szál – egy azon dolgok közül, mint a cselekvés, amelyeket korábbi agyi és mentális események okoznak. (Wegner 2002. 55.)

Érvelését azonban nemcsak Libet kísérletére alapozza, hanem mindazokra a pszichológiai tényekre, amelyek arra utalnak, hogy az akarat érzése nagyon sokszor független a cselekvéstől. Először azt mutatja be, hogy a tudatos akarat érzése számos esetben leválasztható a cselekvésről, és ez az érzés minden esetben együtt jár az ágencia érzékelésének meglétével vagy hiányával. Vagyis a tudatos akarat hiánya egy cselekvésnél úgy jelentkezik, mint amit nem is mi hajtottunk végre, és megfordítva, azok a cselekvések, amelyekről nem tudjuk, hogy mi hajtottuk végre, értelemszerűen nem tulajdoníthatók saját szándékainknak. Ilyenek a cselekvésprojekció esetei, amikor valaki tudattalan cselekvéseivel másnál cselekvést generál, amelyet a másik ember saját akaratának tulajdonít (Wegner 2002. 187). Továbbá, olyan cselekvések, amelyeket nem mi hajtottunk végre, de valamilyen módon a sajátunknak érzékelünk (például egy vizuális érzéksalódás eredményeképp), fölkeltik a szándékosság érzetét. Az automatikus cselekvések széles tárházán mutatja be, hogy az ágencia érzékelése és a tudatos akarat érzése szorosan együtt jár, míg vagy az egyik, vagy a másik hiánya könnyen leválasztható a cselekvésről. Az ilyen automatikus cselekvések egyik alelete, az ideomotorikus cselekvés azt is megmutatja, hogy a tudatos akarat érzése még akkor is hiányozhat, ha magának a cselekvésnek a képzete megjelenik a tudatban. Ilyenkor az alanyok elképzelnék egy cselekvést, amit végre is hajtanak, de nem számolnak be szándékosságról (Wegner 2002. 120). Vagyis a szándékot még a tudatosság is nélkülözni tudja a végrehajtáshoz. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a tudatos akarat érzése valamiféle jelzése a cselekvés szerzőségének, az ágenciának, de nem forrása a cselekvésnek. Következtetése ebből az, hogy az emberi cselekedetknél az automatizmus a főszabály, és bizonyos esetekben ezek tudatos szándék következményeinek tűnnek, akkor, amikor érzékelhető, hogy a cselekvést mi hajtottuk végre, és a cselekvés illeszkedik valamilyen cselekvésnek a tudatban meglévő képzetéhez. Wegner számára is fontos hivatkozás Festinger kognitív disszonancia elmélete, amely számára azt bizonyítja, hogy a tudatos szándék és meggyőződés ellenére végrehajtott cselekedet képes a szándék tudatát átalakítani a koherenciaérzés megőrzésének az érdekében, ami egyenesen megfordítja a feltételezett kauzális viszonyt: nem a szándék okozza a cselekvést, hanem a cselekvés generálja utólag a szándék tudatát. Tudatos akaratunk, mondja Wegner, nem irányító, hanem iránytű, mely mutatja nekünk, szervezetünk mit csinál, merrefelé tart. A tudatos akarat nem más, mint a „szerzőség emóciója”, annak az érzése, hogy valamit mi csinálunk, nem velünk történik. Ennek az a jelentősége, hogy el tudjuk választani saját tettünket attól, aminek a környezet

a forrása. A tudatos akarat az én-tudat és a cselekvés koherenciájának „szomatikus markere” (Wegner 2002. 327), érzelmi jelzőrendszere vagy „könyvelési rendszere” (uo.).

Mi következik ebből? Amikor koherencia van az én tudata (mely egy történet és a pillanatnyi állapot főbb erőinek tudata) és a cselekvés között, az akarat érzése valójában egy helyeslés: tudom, mit csinálok, és ez megfelel az eddigi főbb irányoknak. Amikor inkoherecia lép föl, feszültség keletkezik, amelynek több feloldása lehetséges: (1) magától történt, nem én csináltam; (2) más csinálta, nem én; (3) én csináltam, de nem akartam; (4) én csináltam, akartam, de mivel helytelennek bizonyult, legközelebb mást fogok akarni; (5) már eredetileg is így akartam csinálni, csak nem tudtam; (6) már eredetileg is így akartam csinálni, és tudtam is. A hat eset közül, melynek mindegyikére számtalan példát nyújt az emberi viselkedés, az első háromban a cselekvésnek nincs köze az akarat érzéséhez, az utolsó kettőben pedig utólag módosítjuk az akarat tárgyát. Egyetlen olyan van, a (4) eset, amelyik az akarat és a cselekvés eredeti kauzális viszonyát sugallja. Melyik a kivétel? Minden korábbi elmélet és a hétköznapi felfogás az automatizmust tekinti kivételnek, és az akarat és cselekvés kauzális viszonyát főszabálynak. Wegner szerint választanunk kell, vagy azt próbáljuk megmagyarázni, hogy miért van olyan sok kivétel az akarat és cselekvés feltételezett kauzális viszonya alól, vagy azt, hogy ha ez a kauzális viszony nem áll fenn, mégis miért jár olyan gyakran együtt az akarat tudata a neki megfelelő cselekvéssel. A túl sok kivételre sokkal nehezebb magyarázatot adni, mint az együttjárásra, mert itt nem kell feltételeznünk a közvetlen kauzális kapcsolatot, csupán azt, hogy mindkettő közös harmadik okra vezethető vissza, még ha nem tudjuk is, hogy mi ez az ok. Wegner szerint a cselekvések a tudattalamból erednek, és az agy számos ellenőrző pontja által jóváhagyottan eljutnak a tudatig, amely az elindított cselekvés impulzusát akarat-érezésként jeleníti meg a legfelsőbb szintek számára. Ezt a folyamatot hasonlíthatjuk egy népszavazáshoz. A népszavazás eredménye megjeleníti, „tudatosítja” a látens *népakaratot* a törvényhozás számára, mely utasítást ad az állami végrehajtó szerveknek a népszavazás eredményének végrehajtására. Közvetlenül ugyan a parlamenti határozat mondja ki, mit kell csinálnia a végrehajtó szerveknek, de a parancs igazi forrása a „mélyben” van, láthatatlanul. Innen ered mind a törvényhozó „akarata”, mind a végrehajtó szervek cselekvése. Kívülről csak annyi látszik, hogy megjelent egy szándék (a népszavazás eredménye), elkészült egy cselekvési terv és utasítás (parlamenti határozat), a cselekvés pedig ennek értelmében megtörtént. De a népszavazás csak megjeleníti a szándékot, nem pedig létrehozza. Hogy mi hozza létre a szándékot, nem tudni, ez mindig utólagos magyarázat tárgya. Ugyanígy a cselekvésnek sem a szándék megnyilatkozása az oka. A cselekvésnek ugyanaz az oka, ami a szándék megnyilatkozását létrehozta: egy „mentális föderáció” (Gazzaniga) láthatatlan, belső erőviszonyainak, szükségleteinek, képzeleteinek, vágyainak, különféle impulzusainak eredője.

Agyunk ezen tudatos és tudattalan erők eredőjeként cselekvéseket indít el, és ezt a kezdeményezést tudatossá teszi, ami az akarat tudatos érzésének formájában jelenik meg.

A dilemma tehát nem az, hogy vagy szabad önkényünkben azt csinálunk, ami éppen tetszik, vagy pedig előre programozott automaták vagyunk, ahogy Wegner könyve utolsó fejezetében, melyben a szabad akaratról is szó van, kifejti. Nem arról van szó, hogy cselekedeteinknek ne lenne oka, és ezek között az okok között a tudatos kontroll ne szerepelne. Arról van szó, hogy ez a tudatos kontroll csak egy a tényezők közül, és sokszor nem is a legfontosabb, és még többször nincs is jelen. „A személy élménye arról, hogy végrehajt egy cselekedetet, csupán egy bizonyítékforrás a személy akaratának tényleges erejére nézve abban, hogy egy cselekedetet okoz, de még csak az sem biztos, hogy a legjobb forrás” (Wegner 2002. 336). A cselekvés egy tudattalan belső indíttatásból ered, amelynek a tudat formát ad a tudatos akarat alakjában, és ez segít abban, hogy minden szükséges tudatos és tudattalan erőforrás rendelkezésre álljon a cselekvés végrehajtásához. Wegner szerint az, amit ebből a forrásból erről a belső indíttatásról megtudhatunk, csak egy „szerény közelítés”. Wegner tehát nem azt mondja, hogy a tudatos akaratnak nincs semmi köze a neki megfelelő cselekvéshez, hanem azt, hogy nem forrása ennek a cselekvésnek, mindkettő ugyanannak a tudattalan tendenciának a következménye, és a tudatos akarat legfeljebb hozzájárulhat a cselekvés sikeréhez.

Az idegtudomány ennél nem került közelebb a szabad akarat problémájához, és biztosak lehetünk abban, hogy ez a közelítés sem váltja ki a szabad akarat híveinek hangos tetszésnyilvánítását. Magyarázatot nem kínál, és a felsorolt tények sem azt az irányt látszanak megtámogatni, amely a szabad akaratról mindennapi érzéseink alapján következne. Márpedig – idézi Wegner L. J. Datsont (1982) – a szabad akarat hagyományos elméletei végső soron mind egy introspektív empiriára támaszkodnak: szabad akaratnak léteznie kell, mert minden nap érezzük, hogyan előzi meg akaratunk tetteinket, amely csakis a kauzális kapcsolatra lehet bizonyíték. Jerry Fodor azt is hozzátette, hogy még arra sincs szükség, hogy ennek a kapcsolatnak a mechanizmusát konkrétan bizonyítsuk. Ha egyszer pszichológiai tény, akkor emögött szükségképpen fizikai összefüggések vannak, akkor viszont ez maga is egy fizikai viszony. Mert „ha nem szó szerint igaz, hogy az akaratom okozatilag felelős azért, hogy elérek valamit, és a viselkedésem nem okozatilag felelős a vakarózásomért, és ha hívésem nem okozatilag felelős a mondásomért [...], ha mindez nem szó szerint igaz, akkor gyakorlatilag minden, amit bármiről hiszek, hamis, és itt a világ vége” (Fodor 1990. 156). Nagyon kevés idegtudóst érdekelt a szabad akarat metafizikai problémájának fizikalista alátámasztása, de nem azért, mert egyetértettek Fodorral, épp ellenkezőleg, elsősorban azért, mert legtöbbjüknek meggyőződése, hogy ez a fogalom a tudomány számára a korábban ismertetett érvek alapján nem is értelmezhető.

Peter Ulric Tse ezen kevesek közé tartozik. Nem kisebb dologra vállalkozott, mint hogy – szemben az eddig ismertetett idegtudományi paradigmával – megmutassa, hogyan lehetséges a szabad akarat fogalmát az idegrendszer működése szempontjából mégis értelmezhetővé tenni.

V. TSE: A SZABAD AKARAT AZ IDEGSEJTEK INFORMÁCIÓ-FELDOLGOZÁSA

Tse abból indul ki, hogy a szabad akarat idegtudományi értelmezéséhez arra van szükség, hogy a szabad döntés mechanizmusát az idegsejtek szintjén mutassuk ki. Ha sikerül leírni azt a mechanizmust, ahogy egy magas szintű mentális állapot indeterminisztikus módon változást idézhet elő az idegsejtek fizikai működésében, az a szabad akarat idegtudományi bizonyítéka lesz. Tse érvelése két fő csapáson halad. Az egyik a szabadság értelmezése, a másik a mentális okozás (mentális állapotok hatása az őket létrehozó fizikai rendszerre) folyamatának leírása. Mivel idegtudományi szempontból ez utóbbi a kérdés kulcsa, az első kérdést is részben a második kérdés megválaszolásával próbálja megoldani, és az érvelés fő fókusza a mentális okozás problémájára esik, hiszen itt dől el, hogyan képes tudatunk a testünket kedve szerint szabadon irányítani. A kiindulópont nála is a korábban már említett introspektív empirizmus:

Mivel az idegrendszer létrehozza azt, ahogy egy mentális esemény, mint például a fájdalom, további cselekedeteket okoz, a mi feladatunk megérteni, hogyan történhet ilyesmi, nem pedig az, hogy tagadjuk ennek a megtörténtét, csak azért, mert az előfeltevéseink ilyesmit nem engednek meg. Az evolúció már „megoldotta” a tudat fizikai eseményekben történő megvalósulását és a mentális okozást. (Tse 2013. 10.)

Annak leírásához, hogy a mentális okozás hogyan működik, arra van szükség azonban, hogy a szabad döntést mint eseményt le kell vinnünk alacsony, neurális szintre, hiszen az idegtudományban uralkodó fizikalista felfogás szerint (amit természetesen Tse is vall) minden mentális esemény idegi események eredője. Így a szabad akarat képessége, mely a metafizikai vita tárgya, a neuronok képessége kell hogy legyen arra, hogy döntést hozzanak. Az egész elmélet fő tétele ezért az a fogalom, ami a mentális okozás mechanizmusát írja le, és ami a könyv címében is benne foglaltatik: a „kritériális kauzalitás”.

Ezt Tse a következőképpen magyarázza. A tudat különböző szintű téridőbeli idegi mintázatokból épül föl. Ez azt jelenti, hogy minden magasabb szintű agyműködés olyan idegi mintázatot hoz létre, amelyekben meghatározott idegsejtek kisülésének időbeli egybeesése és egymáshoz viszonyított térbeli viszonyai is számítanak (például hogy közel vagy távol vannak-e, jobbra vagy balra helyezkednek-e el egymástól). Ezekben a mintázatokban információ adó-

dik át, az idegsejtek pedig ezt az információt dolgozzák föl. Következésképp lehetséges, hogy az ingertovábbítás feltétele csak egy adott mintázatban foglalt információ legyen, amely az egyes idegsejti kapcsolatokban nem található. Ez azt jelenti, hogy két esemény (neuronok egymás utáni tüzelése) közötti kauzális kapcsolat nem egy meghatározott energia küszöbértéktől függ (például a villanykapcsoló, mely átengedi az áramot vagy nem), hanem olyan kritériumoktól, amelyeknek többféle mintázat felelhet meg, mivel az ingertovábbítás valamilyen magasabb szintű minőségi „elvárástól” függ. Az ilyen típusú kauzális kapcsolat információ-feldolgozáson alapul, vagyis a kapcsolatban résztvevő neuronok közül az ingert kapó idegsejt csak akkor reagál, ha a megfelelő ingermeny-nyiség mellett egy olyan kritérium teljesülését érzékeli, ami arra vonatkozik, hogy a keletkező ingermintázat rendelkezik-e valamilyen minőséggel. Egyszerű példával élve, egy futballmeccsen a szurkolók nem minden olyan esetben ugranak föl, amikor valaki egy nagyot rúg a labdába, hanem csak akkor, ha a rúgás következtében a labda a kapuba érkezik. A válasz tehát egy inger energiájának és a kontextuális információ által kiváltott elvárt hatás következménye.

Hogyan teszi lehetővé a kritériális kauzális kapcsolat a szabad döntést? „Az idegsejtek a bemeneti ingerrel kapcsolatban kritériumokat értékelnek, és képesek megváltoztatni azokat a kritériumokat, amelyek más idegsejtek tüzelését szabályozzák a jövőben” (Tse 2013. 19). Fizikai értelemben a szervezet minden pillanatban meghatározott állapotban van, és meghatározott kritériumok szerint reagál. Minden idegi kapcsolat minden pillanatban determinisztikus: az impulzus áthalad a szinapszison, és ha megfelelő energiájú és megfelel a beállított kritériumoknak, akkor a következő idegsejt mindenképpen kisül. Az idegrendszer működésének tehát egy adott időpillanatban semmilyen szabadságfoka nincs. Itt nincs helye mentális eredetű döntésnek. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy minden mentális esemény mögött idegrendszeri esemény található, lehetetlen, hogy egy mentális jelenség az őt generáló idegrendszeri esemény oka lehessen. A mentális okozás folyamatát tehát időben kell kiterjeszteni. Ebben a leírásban a szabad akarat a pillanatnyi működést nem, csak a jövőbeni működést tudja szabályozni, de ez a jövő töredékmásodperc is lehet. Így kerül el a „kritériális kauzalitás” fogalma az „önokozás” paradoxonát.

Miért változhatnak ezek a kritériumok? Az egyszerű szinapszisokból komplex mintázatok épülnek föl, és minél magasabb tudati szintre kerül egy folyamat, annál komplexebb mintázatok jönnek létre, amelyek működése egyre több feltételtől függ. Egy komplex inger-válasz kapcsolatban több hasonló inger is meg tud felelni a kritériumoknak. Tse példája az autóvásárlás. Ha a kezdeti kritériumom az autóvásárlásnál az, hogy az autó keveset fogyasszon, akkor ennek többféle módon lehet megfelelni. Lehet dízelautó, elektromos autó, kis benzines autó. Hogy ezek közül mit választok, további kritériumoktól fog függni. Egyre több kritériumot állítok fel, amelyek egyszer csak eljutnak a megfelelő jelölthöz. Így egy olyan többszörös visszacsatoló mechanizmus jön létre, amelyben

minden egyes kör visszamenőleg szabályozni tudja az alacsonyabb szintű idegi kapcsolatok kritériumbeállítását. Ha az első beállítási mód a testemet a nagy fogyasztású autóktól elfordította a kis fogyasztásúak felé, a következő mozgási parancsot már újabb kritériumok szerint kell kiadni, és ezek a kritériumok csak egyre szaporodnak, amíg el nem jutok a nekem legjobb autóhoz. Ezeknek a kritériumoknak a hierarchiája azonban nincsen előre kódolva a kiindulópontnál, hiszen akkor a szalonba belépve egyenesen a legjobb autóhoz tartanánk, és tudjuk, hogy egy ilyen döntés napokat, sőt heteket vehet igénybe. Neurális szinten ugyanez a folyamatos, visszafelé ható kritériumállító folyamat megy végbe. Ez lehet lassú, és lehet olyan gyors is, hogy tudatunk számára ez egyetlen eseménynek érzékelődik, amit „akaratnak” nevezünk (Tse 2013. 21). Az idegrendszer működése így sem nem determinisztikus, sem nem véletlenszerű. Lehetséges opciók között folyamatosan változó információs kritériumok alapján szabadon dönt.

Mik ezek az információs kritériumok? Ezek olyan minőségek, amelyek a szervezet számára valamilyen értelemben elérendő vagy elkerülendő célállapotokat jelölnek. Nyilvánvaló, hogy a szervezet folyamatos interakciója a külvilággal, valamint folyamatos belső állapotváltozásai állandó alkalmazkodást igényelnek az idegrendszertől, amennyiben ezeket a folyamatosan változó külső és belső állapotokat értékelnie kell abból a szempontból, hogy éppen mi a teendő az azonnali, a középtávú és a hosszú távú kívánatos vagy elkerülendő célállapotok elérése vagy elkerülése érdekében. A minőségek (qualia) három szinten léteznek bennünk. Az első szinten a velünk született minőségeket találjuk, amilyenek például az alapvető színek, ízek, szagok. Második szinten a tanult és automatizálódott minőségek vannak, amilyen például az ananász íze, amely nem velünk született, azonban kevés tapasztalat után automatikusan képesek vagyunk azonosítani. Ezek a „neoprimitív” minőségek (Tse 2013. 218). A harmadik szinten az összetett, szinteszintetikus minőségek találhatók, a tárgyazonosítástól elindulva olyan komplex élményekig, mint például a tengerparti naplemente látványa, miközben a szellő lágyan simogat. Az első két típusba tartozó minőségek lényegében interszubjektívek. Ugyan definiálhatatlanok, mivel minőségérzések, azonban az emberek túlnyomó többségénél ezek az érzések ugyanolyan formában vannak meg (a második típusú minőségeknél természetesen legalább egyszeri tapasztalatra szükség van). A harmadik típusú minőségek komplexitásuk miatt figyelmi követést igényelnek, mivel túl sok primitív minőségi kritériumnak kell megfelelniük egyszerre. Ennek ellenére lehetséges, hogy néhány komplex minőség hosszú gyakorlás vagy sok tapasztalás következtében „neoprimitív” minőséggé váljon, ahogy ez elsősorban művészek és sportolók esetében látható. A minőségeket nem lehet definiálni, csak tapasztalni, átélni, ezért élményeknek nevezzük őket. Élményekre azért van szükségünk, hogy a sokféle érzéki minőség együttesét valamilyen közös nevezőre lehessen hozni, azáltal, hogy mindegyik érzéklet ugyanazt az időbélyeget kapja, így a kritériumaiknak egyszerre kell

fennállniuk ahhoz, hogy az élmény azonosítható legyen. Csak ekkor lehetséges, hogy egy élmény az egész szervezetet egységes cselekvésre sarkallja. Ha a különböző alacsony szintű érzékleteket nem tudnánk összekapcsolni élményekké, mindegyik külön figyelmet igényelne, és ezek különböző cselekvésekre utasítanák a szervezetet, „mintha több elme lakozna ugyanabban az agyban” (Tse 2013. 197). Az, hogy a szervezet minden pillanatban egy meghatározott idegi állapotban van, egyrészt azt jelenti, hogy idegi működésének a minőségi kritériumai valahogyan be vannak állítva, másrészt azt, hogy folyamatos szükségletek jelennek meg belül és környezeti változások kívül, amelyekhez alkalmazkodni kell. Mivel a belső szükségletek csak ilyen információs kritériumokat állítanak föl, de nem mondják meg pontosan, milyen szituációk felelhetnek meg ezeknek a kritériumoknak (ha szomjas vagyok, ihatok vizet, sört, kólát stb.), a különböző új élmények minőségi címkéket – jó vagy rossz – kapnak. Az, hogy a szervezet melyik mintázatra fog reagálni, nincs előre eldöntve az idegrendszerben, csupán a sorban elsőként szereplő kritériumrendszer esetében. A szervezet minden pillanatban új szituációban találja magát, és ezért egy adott belső szükséglet kielégítéséhez utólag folyamatosan módosíthatja a kritériumokat. Például jelen állapotomban teljesen kielégíti a nyugalomra irányuló szükségleteimet, ha egy magányos vidéki házban lobogó kandallótűz mellett csendben olvashatok. Következő nap azonban az időjárás megváltozása vagy a néhány ugyanúgy eltelt nap monotonája következtében esetleg ugyanezt az igényemet már csak úgy lehetne kielégíteni, ha a kandallótűz mellett halk zene is szólna, ezért bekapcsolom a rádiót. „A vágyak és érzelmek teleológiai attraktorok” (Tse 2013. 188), melyek az idegrendszer működését olyan állapotokra állítják be, amelyeket el kell érnie (vagy el kell kerülnie) – vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy el *akar* érnie és el *akar* kerülni –, és amelyekhez cselekvésre van szükség. Ennek a folyamatnak a tudat felé közvetítését látja el a figyelem, amely válogat a tudat számára elérhető tartalmakból. Ezeket a tudatos tartalmakat egyben tartja, és lehetővé teszi, hogy együttesen élménnyé olvadjanak össze, amelyek a következő hasonló alkalommal külön figyelmet már nem igénylő, gyorsan felhasználható mintaként szolgálnak a helyzet megítéléséhez és a cselekvéshez. Végül, a legfelső szinten a vágyak, az érzelmek és az élmények tapasztalatai „propozicionális tervezésbe” (Tse 2013. 198) torkollanak, amely a szervezet számára tudatos, és akár nyelvi-leg definiálható cél követését teszi lehetővé: „fél év múlva le kell tennem a német nyelvvizsgát”. Ez olyan vágy- és érzelemhierarchiát, valamint idegrendszeri kritériumhalmazt állít be az idegrendszerbe, amely az idő legnagyobb részében tudatos figyelem nélkül is erre a célra irányítja a szervezet cselekvését, és ennek a beállításnak a forrását nevezzük akaratnak. És ha fél év múlva sikeres német nyelvvizsgát tettem, elmondhatom, hogy akaratom szerint cselekedtem.

Fogadjuk el, hogy mindez így van, és Tse idegrendszeri leírása a mentális okozásról helyes. Megoldottuk-e ezzel a szabad akarat problémáját? Ehhez még két kérdést kell tisztázni. Az egyik annak a „rugalmasságnak” a meghatározása,

amely döntési szabadságot biztosít a szervezetnek ahhoz, hogy két nagyon hasonló minőség közül, melyek mindegyike megfelel az aktuális kritériumoknak, melyik felé irányítsa magát (a szomszéd ember sört vagy vizet igyon-e inkább). A másik az, hogy milyen módon történik a célkijelölés. Általánosan fogalmazva: mit jelent az akarat szabadsága, és hogyan határozható meg az akarat alanya, vagyis ki az ágens, és mit jelent, hogy szabad.

Az első kérdésre Tse könnyedén megtalálja a választ, ez a válasz azonban már csalódást fog okozni a szabad akarat filozófusai számára. A válasz a világ ontológiai indeterminizmusa, amelynek részletes kifejtése az egyes számú függelék tárgya, de a főszövegben is bőven hivatkozik rá. A szabad akarat filozófiai vitájának egyik fő csapásáról van szó, amely a metafizikai spekuláció számára döntő jelentőségű. A „determinista”, „indeterminista”, „kompatibilista” és „inkompatibilista”, ezek gyengébb és erősebb változatait valló elméletek sora alkotja a szabad akaratról szóló több évszázados filozófiai spekulációfolyamot (Huoranszki 2010). Tse egyértelműen leteszi a voksát az indeterminizmus igazsága mellett, ami már önmagában indokolhatja módszertani választását a kérdésben, ti. hogy a szabad akarat létét nem kell igazolni, csupán érvényesülésének mechanizmusát megalapozni az idegrendszer működésében. Csakhogy az indeterminizmus nem elég erős alap a szabad akarat filozófiájának hívei számára. Egész egyszerűen azért nem, mert az indeterminisztikus rendszerben a *véletlen* lesz az ágens, nem a célkövető alany (Huoranszki 2001). Épp azért hívjuk az ilyen rendszereket indeterminisztikusnak, mert nem lehet előre megmondani a kiinduló állapotból a végső állapotot. Itt most mindegy, hogy csak nehezen kiszámítható determinisztikus folyamatok komplex rendszerét képzeljük el, vagy azt gondoljuk, hogy ezek elvileg is véletlenszerűek. A 146. oldalon Tse is határozottan állítja, hogy ezt a két dolgot nem érdemes megkülönböztetnünk, mivel lehetetlen átlátnunk az univerzum esetleges determinisztikus működését. Így viszont a szabadságot csakis – jóllehet korlátok között érvényesülő – kiszámíthatatlanságként értelmezhetjük. Tse szerint a szabad akarat alapja az idegrendszerre ható belső „zaj”, azaz az idegrendszer működésének különböző mikroszintű véletlenszerűségei (Tse 2013. 137). A probléma az, hogy az emberi szabadság fogalmát a szabad akarat létének hívői nagyon nehezen képzelik el úgy, mint pusztán kiszámíthatatlanságot, véletlenszerűséget. A szabad akaratot filozófiai hívei ugyanis egy képességnek képzelik, amely az ágens számára lehetővé teszi, hogy külső és belső kényszer nélkül válasszon a rendelkezésére álló cselekvési alternatívák közül legjobb belátása szerint. Ezért lehet a szabad akarat képze a morális felelősség alapja. Nem sok értelme volna azt mondani, hogy legfőbb emberi képességem, hogy kiszámíthatatlan vagyok. Legalábbis a szabad akarat hívei ezt nem fogadnák el, mivel ebből az következne, hogy a morális felelősség alapja a kiszámíthatatlanság, a véletlen. A szabad akaratot úgy akarjuk elképzelni, hogy amikor választ, akkor tudatosan és tervszerűen választ úgy, hogy hatalmában áll az ellenkezőjét is választani. Tse konklúziója is az, hogy az idegrendszer

működésében tapasztalható véletlenszerűségek csupán a biológiai lehetőséget biztosítják a szabad akarat működéséhez, enélkül a szabad akarat nem volna elképzelhető (Tse 2013. 73). Ehhez viszont azonosítható, céltudatos ágens kell. Az idegrendszer működésében meghatározott indeterminizmus és véletlenszerűség tehát újra csak egy mechanikai leírása annak, hogyan érvényesülhetne a szabad választás, ha ez értelmezhető lenne, de nem a szabadság definíciója úgy, ahogy azt a szabad akarat erős értelmezésének doktrínája sugallja.

És itt eljutottunk a legsúlyosabb kérdéshez: ki a cselekvés (vagy az akarat) alanya? Tse megfogalmazásában az erős szabad akarat egyik kritériuma, hogy „a választást nem a véletlen diktálja, hanem mi” (Tse 2013. 134). Ki az a mi?

Összhangban a jelenlegi idegtudományi általános felfogással Tse egyértelműen leszögezi, hogy a döntések nem egy központtól függenek az agyban. Az én irányítása ezért nem olyan, mint egy vezérigazgatóé vagy tábornoké. Inkább hasonlít „kölcsonös kapcsolatban levő ágensek családjához, ahol mindegyikük különböző területek főnökei, akik néha együttműködnek, néha pedig küzdenek egymással, és akadályozzák a másikat” (Tse 2013. 216). Az „igazgatótanács” egyes tagjai mind ágensek, és hol ez felelős a cselekedeteinkért, hol a másik. Tse itt ugyanazt mondja, amit Gazzaniga a „mentális föderáció” metaforájával. Fölmerül a kérdés ekkor, hogyan alakul ki a döntés, azaz hogyan jön létre és változik meg az ágensek hierarchiája? Nyilvánvaló, hogy minden terület alacsony szintű, tudattalan információkat és folyamatokat összegez és oszt meg a „családdal”, és ezek között versengés folyik a tudatos erőforrásokért és a test fölötti kontrollért. A tudat a számunkra elérhető perceptuális és az emlékezetben tárolt információknak csak egy töredékét tartalmazza, és a figyelem ennek is csak egy részét helyezi előtérbe. Ha az én olyan lenne, mint egy nagyvállalat vezérigazgatója, akkor lehetséges lenne, hogy bármikor, bármely folyamatot leállítson vagy megváltoztasson. De hogyan tudna olyan folyamatokat leállítani vagy megváltoztatni, amelyekről nincs tudomása? Akkor hogyan dől el, melyik folyamat jut el a tudathoz, ragadja el a figyelmet és veszi át a test irányítását? Erről csak egyetlen mondatot mond a szerző: ha a konfliktusban levő cselekvések közül „az egyiknek magasabb szintű kritériumai vannak az optimális viselkedéshez, akkor az egymással potenciálisan ütköző lehetőségeket ezekhez a kritériumokhoz lehet mérni, és ki lehet választani az optimálisat” (Tse 2013. 217). Ez elég szegényes magyarázatnak tűnik, mivel csupán ezt mondja: ha meg tudom fogalmazni, mi az optimális viselkedés kritériuma (hiszen a propozícionálisan megfogalmazhatónál nincs magasabb szintű kritérium), lehetőségem van egy ennek megfelelő választani. Vagy még egyszerűbben: lehetséges, hogy az ember a legjobb belátása szerint cselekedjen. Ez nem tűnik az erős értelemben vett szabad akarat bizonyítékának. Ugyanis ebben az esetben vagy akkor cselekszünk szabad akaratunk szerint, ha az optimális alternatívát, vagy akkor is, amikor a pillanatnyilag számunkra optimálisnak tűnő alternatívát választjuk. Első esetben szinte lehetetlen az „optimális” alternatíva megítélése, legfeljebb

utólag, akár nagyon hosszú idő után visszanezve lehet csak ezt eldönteni, második esetben pedig visszajutunk ahhoz a kérdéshez, hogy mi a forrása az optimális alternatíva megítélésének, hiszen egyáltalán nem biztos, hogy ami optimálisnak tűnik, az valóban optimális is. Ezért a tudatlanság, a korlátozott információk, a rossz ítélőképesség, a rossz nevelés, az elvakítottság, a módosult tudatállapot stb. nem számítanak a szabad akaratot korlátozó tényezőknek. Így még mindig nem tudjuk, hogyan dől el, melyik impulzus fog győzedelmeskedni a test irányításáért folytatott küzdelemben. Custers és Aarts így fogalmaz:

Valójában csak annyit tudunk, hogy képesek vagyunk tudomást szerezni a döntésekről, amelyeket meghozunk és a célokról, amelyeket követünk anélkül, hogy egy megfelelő empirikus teszt meg tudná mondani nekünk, hogy maga a tudat pontosan hogyan befolyásolja viselkedésünket (Custers–Arts 2010. 50).

Lehet, hogy van szabad akaratunk, csak azt nem tudjuk, mikor és hogyan határozza meg a tetteinket.

Az „én” idegtudomány számára értelmezhető fogalmát szerintem Antonio Damasio fogalmazta meg legpontosabban. Mivel a test egyszerre csak egy dolgot képes végrehajtani, a tudat egyik visszacsatoló működés módja az, hogy folyamatosan figyel, hogy ami vele és körülötte történik, azt ő okozza-e vagy a környezet, valamint hogy ezek az események beleillenek-e a túlélést szolgáló pillanatnyi feladatok ellátásába, és ebben a test minden része megfelelően együttműködik-e. Legfelsőbb szintjén pedig az, amit „autobiografikus én”-nek nevez, folyamatosan biztosítja a történeti azonosság érzését (Damasio 1999), ami elengedhetetlen a tervezéshez. Ebben a megközelítésben az én az agy működésének csak kevesebb mint 10%-áért felelős tudat koordináló funkciója, mely biztosítja a koherens ágencia érzését. Ez az énkép semmilyen módon nem illik össze a szabad akarat fogalma által körülírt mindenható tudatos én-ágenssel. Viszont ha nem tudjuk, hol van tetteink forrása, ha éntünk egy tudatosan csak hosszú távú visszacsatoló korrekciókkal irányítható biológiai szerkezet tetején keletkező érzés, mely egy kontrollfunkció, és azt figyel, mi történik a szervezettel, nem értelmezhető mint a szabad akarat alanya. A „tudattalan eredetű szabad akarat” ugyanis semmilyen módon nem értelmezhető fogalom. Így nem tartunk előrébb annál, mint amit Daniel Wegner mondott: van olyan eset, hogy a tudatos döntés is közrejátszik egy cselekvés végrehajtásában.

Nem arról van szó, hogy az emberi tudat működésének felfogása helytelen lenne Tse leírásában, hanem arról – mint ahogy ezt már Sam Harris is kifejtette filozófiai oldalról –, hogy a cselekvés forrásának azonosítása nélkül a szabad akarat fogalma értelmetlen (Harris 2012).

Az emberi akarat általános lélektani tapasztalat. Mindenki be tud számolni arról, érez-e akaratot, vagy esetleg bizonytalan-e ebben, és ehhez az introspekción kívül semmi más információra nincs szüksége. Mindenki be tud számolni

én-tudatáról, és adott esetben arról, hogy szabadnak érzi-e magát, továbbá tapasztalatunk, hogy ha akarunk valamit, azt sok esetben el is érjük, és így akaratunkat cselekedeteink okának jelöljük meg. Senki nem tudja azonban ezeket saját érzéseitől függetlenül definiálni. Az én „énemet” más nem tudja érezni, másnak nem tudom átadni az akaratomat (azt el tudom érni, hogy a másik is akarja ugyanazt, de az az ő akarata lesz), és az, ami nekem szabadságérzés, másnak könnyen lehet, hogy kényszer. Hogy akarok-e valamit, csak én tudhatom, más nem. Hogy szabadnak érzem-e magam, csak én tudhatom, más nem (és ez független attól, hogy jogilag be lehet-e bizonyítani, hogy egy adott esetben volt választásom). És az is csak az én tudatomtól függ, hogy mivel azonosítom magam. Mivel ezek a fogalmak a saját test állapotára vonatkozó reflexiók, csak érzésekként definiálhatók, nem pedig önálló entitásokként vagy képességekként. Ugyanaz érvényes rájuk, mint minden érzésre: élményünk van a szabad akaratunkról, de ettől az élménytől függetlenül nincs szabad akaratunk. Ahogy a fájdalommal, vidámsággal és szeretettel sem rendelkezünk az élménytől függetlenül. A szabad akarat a cselekvés koordináltságának, és ebben az én történeti önazonosságának, a különféle tudatos és nem tudatos impulzusok harmóniájának az érzése.

Összefoglalva tehát úgy tűnik, az idegtudomány legtöbbek által hangoztatott álláspontja szerint a szabad akarat fogalma értelmetlen, és az ezzel szembenő eddigi egyetlen komoly kísérletnek pedig – ha az önközás paradoxonát megkerülte is – nem sikerült a két legfontosabbat, a szabadság és az ágencia mibenlétének kérdését megválaszolni. A tudatos akarat és a cselekvés kapcsolatáról ezért megint Antonio Damasiót idézhetjük. A tudatos irányítás azon a módon érvényesül, amit „a kognitív tudattalan nevelésének” hív (Damasio 2011. 728): igyekszünk olyan automatikus rutinokat begyakorolni, amelyek a körülményeink, képességeink és hajlamaink szerint elképzelhető legadaptívabb viselkedéseket eredményezik. „A bölcsesség alapján mérlegelhetünk, és reménykedhetünk abban, hogy képesek vagyunk viselkedésünket kormányozni a kulturális konvenciók és etikai szabályok szerint, amelyek életrajzunkat és a körülöttünk levő világot alakították” (uo.).

IRODALOM

- Changeux, Jean-Pierre 1989. *Matière à pensée*. Paris, Odile Jacob.
Changeux, Jean-Pierre 1994. *Raison et plaisir*. Paris, Odile Jacob.
Changeux, Jean-Pierre 2002. *L'Homme de vérité*. Paris, Odile Jacob.
Changeux, Jean-Pierre 2003. *La vérité dans les sciences*. Paris, Odile Jacob.
Changeux, Jean-Pierre 2010. *Du vrai, du beau, du bien: Une nouvelle approche neuronal*. Paris, Odile Jacob.
Changeux, Jean-Pierre 2016. *La beauté dans le cerveau*. Paris, Odile Jacob.
Custers, Ruud – Aarts, Henk 2010. The Unconscious Will: How the Pursuit of Goals Operates outside of Conscious Awareness. *Science*. 329 (5987). 47–50. DOI: 10.1126/science.1188595

- Damasio, Antonio 1994. *Descartes' Error*. New York, Penguin.
- Damasio, Antonio 1999. *The Feeling of What Happens*. Harcourt.
- Damasio, Antonio 2011. *Self Comes to Mind*. Cornerstone Digital, Kindle edition.
- Damasio, Antonio 2018. *The Strange Order of Things*. Pantheon.
- Datson, L. J. 1982. The Theory of Will versus the Science of Mind. In W. R. Woodward – M.G. Ash (szerk.) *The Problematic Science: Psychology in the Nineteenth Century Thought*. New York, Praeger. 88–115.
- Festinger, Leon 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston/IL., Row.
- Fodor, Jerry 1990. *Theory of Content and Other Essays*. Boston, MIT Press.
- Gazzaniga, Michael 1985. *The Social Brain*. New York, Basic Books.
- Gazzaniga, Michael 1998. *The Mind's Past*. University of California Press.
- Gazzaniga, Michael 2005. *The Ethical Brain*. Dana Press.
- Gazzaniga, Michael 2008. *Human. The Science Behind of What Makes Us Unique*. Harper Collins.
- Gazzaniga, Michael 2011. *Who's in Charge: Free Will and the Science of the Brain*. Ecco.
- Gazzaniga, Michael 2018. *The Consciousness Instinct: Unraveling the Mystery of How the Brain Makes the Mind*. Farrar, Straus and Giroux.
- Harris, Sam 2012. *Free Will*. New York, Simon & Schuster.
- Huoranszki Ferenc 2010. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2012. Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 15–32.
- Kandel, Erik 2007. *In Search of Memory*. New York, W.W. Norton and Company.
- Kandel, Erik 2012. *The Age of Insight. The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind and Brain from Vienna 1900 to the Present*. Random House.
- Kandel, Erik 2016. *Reductionism in Art and Brain Science. Bridging the Two Cultures*. Columbia University Press.
- Libet, Benjamin 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. 8. 529–566.
- Libet, Benjamin 2002. The Timing of Mental Events: Libet's Experimental Findings and Their Implications. *Consciousness and Cognition*. 11. 291–299.
- Ramachandran, Vilayanur 1998. *Phantoms in the Brain*. William Morrow and Company.
- Ramachandran, Vilayanur 2004. *A Brief Tour of Human Consciousness*. New York, Pi Press.
- Ramachandran, Vilayanur 2011. *The Tell-Tale Brain*. New York, W.W. Norton and Company.
- Tse, Peter Ulric 2013. *The Neural Basis of Free Will*. Boston, MIT Press.
- Wegner, Daniel 2002. *The Illusion of the Conscious Will*. Cambridge, MIT Press.
- Zeki, Semir 1999. *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*. Oxford, Oxford University Press.



HORVÁTH ZOLTÁN

Az igazság logikája

Hankovszky Tamás Kant-tanulmányaihoz

Hankovszky Tamás több igen alapos tanulmányban, valamint Fichtéről írt könyvében a logika Kant szerinti felfogását és felosztását tárgyalja. A kérdés fontosságát a kanti rendszerben már az is mutatja, hogy *A tiszta ész kritikájának* törzsét logikai terminusok tagolják fogalmak és ítéletek analitikájára, továbbá következtetések dialektikájára. Jelentős az eredmény is, amelyre Hankovszky különböző problémák nyomán jut. Eszerint Kantnak, aki az „igazság logikájának” nevezi a transzcendentális logika első részét, a transzcendentális analitikát, el kellett volna különítenie a pusztán formális logika igazságfogalmát, illetve az analitikus ítéletek igazságát. Így elkerülhetők lennének egyes következetlenségek és ellentmondások.

Az alábbiakban két kérdéshez kívánok hozzászólni. A kétféle igazság, illetve logika viszonyáról Hankovszky több helyen is kimondja, hogy *a formális feltétele a transzcendentálisnak*. Tehát valamilyen *alárendelés* viszonyában állnak. Ám kimondottan „szembenállásukat” vizsgálja, ami elfedi, sőt eltörli e mindig szem előtt tartandó kapcsolatot. Az első részben ezt igyekszem tisztázni. A második rész tárgya, hogy a javasolt elkülönítés folytán a formális logika és az analitikus ítéletek *tárgyakra vonatkozása* érthetetlen lesz. Megmutatom azonban, hogy az analitikus ítéletek igazsága vagy hamissága is tárgyakkal való *megfelelésen* alapul.

I. A LOGIKAFOGALMAK ALÁRENDELÉSI VISZONYA

1. A logikák rendje Hankovszky porphürioszi fáin

Hankovszky Tamást követve *formális* logikának nevezem a – Kant szóhasználatában – (tiszta) általános logikát, amely „elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától”. A *transzcendentális* logika „nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától”, ezért tartalmi logika (Hankovszky 2014. 184, 188–189; Kant 2004.

109, A55/B79–80).¹ A „tartalom” itt Hankovszky pontos elemzése szerint az *a priori* tárgyra vonatkozás, melynek során az értelem *maga ruházza fel* a tárgyakat olyan jegyekkel, amelyeket *a priori* ragadhat meg bennük (Hankovszky 2016b. 137–139). Ebben áll az ismeret és a tárgy közti azon *megfelelés* (korrespondencia), amely miatt a transzcendentális logika (helyesebben az analitika) – a hagyományos igazságkritériumnak eleget téve – az „igazság logikájának” nevezhető (Kant 2004. 110, 114, A58/B82, A62/B87).

E transzcendentális igazság és általában az ismeretek számára a formális logika szabályai „negatív” *feltételt* adnak. Hankovszky több helyen és módon is megfogalmazza ezt az alapvető kapcsolatot. „A predikátum egyetlen igaz ítéletben sem mondhat ellent a szubjektumnak, vagyis a szintetikus ítéletek is alá vannak vetve az ellentmondás elvének és a formális logika valamennyi törvényének” (Hankovszky 2016b. 135). A transzcendentális logika „nemesak a megismerésről, hanem a gondolkodásról is beszél, ráadásul e két jelleg egyszerre is érvényesülhet. A transzcendentális *analitika* az *a priori megismerő gondolkodást* vizsgálja” (Hankovszky 2014. 199); „minden igaz szintetikus ítéletnek, amelynek igazságát elsődlegesen a korrespondencia materiális fogalmával ragadjuk meg, formailag is igaznak kell lennie” (Hankovszky 2016a. 48). A fordított viszonyra is tekintve: a korrespondencia értelmében igaz ítéletek „mindig korrektek egyszerűs mind logikailag is, és azok, amelyek az utóbbi értelemben igazak, *olykor* korrespondálnak is [...]” (Hankovszky 2016b. 134).² Továbbá „*a korrespondencia igazságnak* magának is *két rétege van*”. Például az *A* jelenségnek *B* jelenség az oka’ állításban transzcendentális igazság, általános vonatkozás a tapasztalatra, hogy *A*-nak van valamiféle oka, de csak tapasztalatilag eldönthető materiális vagy empirikus igazság, hogy ez az ok éppen *B* (Hankovszky 2016b. 139–140).

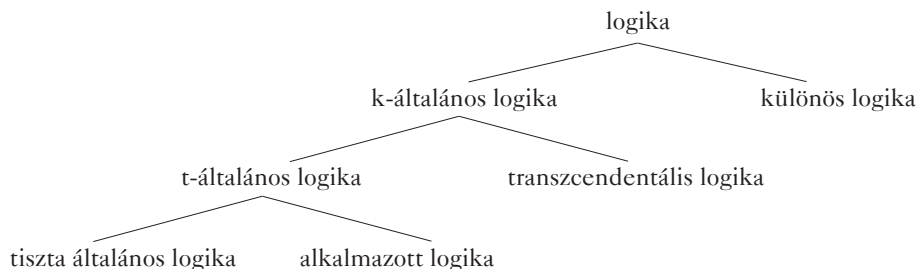
Világosan kirajzolódni látszik a kép, melyen e háromfajta igazság egymás *alá* rendelődve helyezkedik el. Csakhogy szerzőnk ábrát is közöl, amelyen a formális és a korrespondencia (tartalmi), illetve utóbbi alatt a transzcendentális és a materiális (empirikus) igazság egymás *mellett* látható (Hankovszky 2016b. 140). Van már hasonló Fichte-könyvében is (Hankovszky 2014. 188), kimondottan a logika kanti felosztásának szentelt tanulmánya érvelését pedig nyolc ilyen ábra teszi még világosabbá (Hankovszky 2015. 29–30, 32, 36–37).³ Közülük a legteljesebb az alábbi:

¹ *A tiszta ész kritikájánál* közlöm az első és második kiadás szokásosan jelölt (A/B) oldalszámát is. Az akadémiai kiadásét (AA) csak akkor, ha az adott Kant-szövegnek vagy nincs magyar fordítása, vagy utalok az eredetire.

² „[...] de nem a korrespondencia *miatt* igazak” – teszi hozzá Hankovszky, és pedig nem indoklás nélkül, de ezzel majd a II. részben foglalkozunk.

³ J. Th. Zinkstok disszertációjának kiindulásaként egész gyűjteményt mutat a logika kanti felosztását illusztráló ábrákból klasszikusnak számító és jelenkori Kant-kutatóktól egyaránt, és konklúzióját is ilyenekkel demonstrálja (Zinkstok 2013. 3, 6–7, 35, 239). E legutóbbi átvételével indítja érveit Hankovszky (Hankovszky 2015. 32).

A transzcendentális logika mint általános logika
(Hankovszky 2015. 32)



Hankovszky határozottan hivatkozik arra, hogy ezek *porphürioszi fák*, így az egyes logikafajták helyét rajta a fölöttük lévő *genusz* és valamely *differencia specifica* szabja meg (uo. 33–35). A Transzcendentális logika Bevezetésének „A logikáról általában” című szakasza distinkciói révén igyekszik így rendet tenni e tudomány Kant szerinti felosztásában. Ennek során rendre a logikaterületek „szembenállásáról” beszél, néhol pedig mint egymás „komplementereiről” (uo. 30, 32–35, 37–38, 40). Szerinte az általános és a transzcendentális logika olyan megkülönböztetése, amely „nem annyira elkülöníti a két logikát, hanem az egyiket a másik részterületévé teszi”, jöllehet „valami lényegeset ragad meg”, nem elég ahhoz, hogy „a Kant által hangsúlyozott szembeállításuknak megfelelő súlyt tulajdoníthassunk” (uo. 32, 5. lábjegyzet).

Szerencsére éppen az a hagyományos fogalmi keret, amelyet Hankovszky használ, segíthet e két szempont összekötéséhez. Annál is inkább, mivel a terminológia alkalmazásakor következetesen az *elvonatkoztatás* fokára hivatkozik. A formális logika „elvonatkoztat az értelmi megismerés minden tartalmától és a megismerés tárgyai közti különbségtől” (Kant 2004. 108, A54/B78 – Hankovszky Tamás kiemelése). A transzcendentális logika az első absztrakciót nem hajtja végre, a másodikat azonban igen. A különös logika egyiket sem, mivel tárgyak valamely csoportjára vonatkozik, így kapcsolódik különbségeikhez. „A transzcendentális logika tehát közbülső helyet foglal el a formális és a különös között” – következtet Hankovszky (Hankovszky 2014. 189–190). Ám ez a közbülső hely az ő porphürioszi fáján sehol sem egymás alatti, hanem vagy egymás melletti, vagy ha különböző szinteken (nem egy ágon) lévő helyek közti, akkor közülük a különös logika van a legfelsőn, a tiszta általános pedig a legalsón (Hankovszky 2015. 32, 36–37). Hogyan lehetséges ez?

2. Alárendelés mint absztrakció

Hankovszky kétféle módon is elég sajátosan hivatkozik az *absztrakcióra*. Két példa az egyikre. „A különös logika alkalmazásának feltétele tehát az, hogy különbséget tegyünk a tárgyak között. Így aztán ahhoz, hogy egy másik logikát állíthassunk vele szembe, nem kell több, mint hogy e másik logika esetében elvonatkoztassunk a tárgyak közötti különbségektől” (Hankovszky 2015. 33). Az ilyen elvonatkoztatással definiált logikát „k-általános” logikának nevezi. Továbbá „t-általános” logikának hívja azt, ami ezen túl maguktól a tárgyaktól is, így a megismerés egész tartalmától elvonatkoztat. „Ebből adódik a vele szemben álló transzcendentális logika meghatározása” (uo. 35), amely nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától. Ezekben az esetekben tehát az absztrakció „egy szinten álló” logikákhoz vezet (uo.), egy másik ághoz a fán a közös genusz alatt. És két példa a másikra. A tárgyak közti különbségektől elvonatkoztatás után a formális logikához vezető „teljes elvonatkoztatás majd csak egy második absztrakciós lépésben történik meg, amely további alosztályokra osztja a k-általános logikát” (uo. 33). Fordított irányban „a tiszta általános logika *genuszain* visszafelé haladunk a porphürioszi fán. Előbb a közelebbi nemfogalomhoz, a t-általános logikához [...], majd az eggyel feljebb elhelyezkedő k-általános logikának megfelelő részleges elvonatkoztatáshoz érünk” (uo. 34–35). Itt pedig a teljesebb absztrakció lefelé, a részlegesebb fölfelé visz a porphürioszi fán.

Mármost pontosan az utóbbi *ellenkezője* szokott történni a nem- és fajfogalmakkal. Vegyük éppen a Porphüriosz fáján ábrázoltakat. Ha az 'eleven test' fogalmában az 'eleven' fajalkotó különbségtől elvonatkoztatok, akkor az általánosabb 'test' genuszhoz jutok, nem pedig a vele szemben álló 'nem eleven test' fajfogalomhoz vagy az 'érző', illetve 'nem érző' alfajaihoz. A „teljes elvonatkoztatás” végül legfölültre, a 'szubsztancia' *summum genus*ához visz, a részlegesebbek pedig, ahol sorban figyelembe vesszük az érzőképesség, az értelem, a halandóság meglétét, lefelé az állathoz, az értelmes állathoz, az emberhez (Porphüriosz 1984. 338–339, 453). Mindez világosnak látszik, mégpedig Kant logikai írásából és előadásából is (lásd például AA IX. 95, 97, 99–100, AA XVI. 553, AA XXIV. 910–912).⁴

Ahhoz, hogy az egyes logikákra alkalmazhassuk ezt, lássuk a Hankovszky elemzésének is kiindulását képező kanti meghatározásokat. A logika „az értelem szabályainak tudománya”, azon belül a sajátos logikák az értelem ilyen-olyan szabályainak tudományai. Pontosabban: az *általános* logika (az értelem általános

⁴ Zinkstok is nevezi porphürioszi fának a Kant által használt hagyományos fogalmi rendet, Clinton Tolley pedig egyenesen a fogalmi tartalmak „»porphürioszi« hierarchiájáról” beszél a kanti logikában (Zinkstok 2013. 92–95; Tolley 2007. 346 skk.). Említsük meg azért, hogy egyrészt a Kant szerinti *summum genus* nem a szubsztancia, hanem néhol a 'valami' vagy a 'dolog', de leginkább az 'általában vett tárgy', másrészt *infima speciest* csak a használat tekintetében ismer el.

használatának logikája) „a gondolkodás teljességgel szükségszerű szabályait tartalmazza”, az *alkalmazott* logika az értelem használatának szabályait „szubjektív, empirikus feltételek között”, a *transzcendentális* logika „a tárgyról való tiszta gondolkodás szabályait”, a *különös* értelemhasználat logikája „azokat a szabályokat tartalmazza, melyeket követve meghatározott fajta tárgyról helyesen gondolkodhatunk” (Kant 2004. 106–107, 109, A52–53/B76–77, A55/B80).

Ezek alapján akár helyesnek is vélhetjük Hankovszky gondolatmenetét, amelyet így foglal össze:

A k-általános [logika] elvonatkoztat a gondolkodás objektumainak empirikus meghatározottságaitól és ezekből fakadó különbségeitől. A t-általános logika *ezen felül* elvonatkoztat attól, hogy a gondolkodás tárgyakra vonatkozik-e vagy sem. A tiszta általános logika mindezekon felül elvonatkoztat a gondolkodó szubjektum empirikus meghatározottságaitól is. Mivel a t-általános, az alkalmazott, sőt a transzcendentális logika is a k-általános logika alá tartozik, mindegyikről elmondható, hogy elvonatkoztat a tárgyak közötti különbségektől: éppen ez teszi valamennyit általánossá. (Hankovszky 2015. 37–38.)

Mi történik itt? Madártávlatból nézve semmi különös. Bizonyos differenciák egyre bővülő sorával („elvonatkoztat x -től”, majd ehhez járul az „elvonatkoztat y -től”, végül az „elvonatkoztat z -től” is) egyre lejjebb jutunk a fán, bővebb tartalmú, meghatározottabb fajfogalmakhoz. Eközben mindegyikről mondható, hogy az első alá tartozik (x -től elvonatkoztatnak), ahogyan az eleven, érzékelő, értelmes, halandó test, valamint bármely, e jegyek közül az első néhánnyal bíró lény is: test.

Csak hogy az „elvonatkoztat valamitől” mégis sajátos ismertetőjegy. Kant kifejezetten *pozitív* ismérveket adó meghatározásai szerint mindegyik logika a *gondolkodás* (vagy *értelemhasználat*) szabályait tartalmazza. Az általános logika az ítéletek és a következtetések minden gondolkodás számára szükségszerű formális szabályait, a többi pedig még *továbbiakat*. Az egyik szubjektív, empirikus szabályokat, a másik tárgyakra általában, a harmadik még meghatározott fajta tárgyakra vonatkozó szabályokat *is*. Így helyükön vannak a dolgok: minél több az ismertetőjegy vagy differencia, annál inkább alárendelt a fogalom, és minél kevesebb, annál általánosabb. Ha a formális szabályokhoz hozzátett továbbiakat sorra elvesszük, mondhatjuk, hogy az így kapott logika „elvonatkoztat” például a meghatározott fajta tárgyakra, vagy – egy második lépésben – a tárgyakra általában való vonatkozástól, miáltal egyre „magasabb” logikafogalmakhoz jutunk. Ám az „elvonatkoztat ettől, attól” aligha használható egy fogalom ismertetőjegyeként. Különböztetést is mondhatnánk például, hogy a test fogalma az eleven test fogalma alá tartozik, mivel ahhoz képest egy további „differenciát” tartalmaz: elvonatkoztat attól, hogy a létező eleven-e.

A logikák viszonya tehát az, hogy a transzcendentális logika a formális *alá* tartozik. Akár „különös” logikának is tarthatjuk abban az értelemben, hogy van

saját, szabályai által meghatározott tárgyterülete: a *lehetséges tapasztalat* tárgyai minden elgondolható tárgyán belül. Bár Hankovszky elterjedt nézetként utal erre, ő maga nem fogadja el. Szerinte a transzcendentális logika – mint a *gondolkodás*, nem mint a *megismerő* gondolkodás szabályainak tudománya – nem korlátozódik tapasztalati tárgyakra és nem kevésbé általános, mint a formális logika (Hankovszky 2015. 29–32; Hankovszky 2014.187, 191–195; Hankovszky 2016b. 141). Ennek alátámasztásaként a most hivatkozott helyek mindegyikén idézi a következő, valóban megvilágító kanti passzust: „a *gondolkodáson belül* a kategóriákat nem korlátozzák érzéki szemléletünk feltételei, hanem korlátlan tér nyílik előttük, és szemléletre csupán gondolkodásunk tárgyának *megismeréséhez*, az objektum meghatározásához van szükség” (Kant 2004. 168, B166, lábjegyzet – Hankovszky Tamás módosításával). Ám „az objektumról alkotott gondolat – teszi még hozzá Kant – szemlélet híján is igaz és hasznos következményeket vonhat maga után az *ész használatára* vonatkozóan”, amely irányulhat „a szubjektumnak és a szubjektum akarátának meghatározására is, ezért itt még nem tárgyalhatjuk”. A második két *Kritika* (1788, 1790) témáira utal előre itt, *A tiszta ész kritikája* második kiadásának (1787) Dedukció-fejezetében.

A kritikai rendszer kulcsfontosságú összefüggésére mutat tehát rá Hankovszky. Mindazonáltal az idézet kifejezetten a *kategóriákra* vonatkozik, nem az egész transzcendentális logikára. Hiszen az alaptételek analitikája a kategóriák *érzéki* (idő)feltételekre alkalmazását adja meg igazságkritériumként, és a dialektika, a „látszat logikája” is oly módon foglalkozik a tapasztalaton túli tárgyakkal, hogy feltárja meg nem felelésüket e kritériumoknak. Ennyiben tehát a transzcendentális logika egészében az igazság logikája, de *nem* logikája a szépségnek, a célszerűségnek és a jósnak – holott Kantnál (nem sematizált) kategóriákon alapszik az esztétika, a teleológia és a morál is.⁵

Ezért valóban lehet és kell is a transzcendentális logikát *mint* a (tárgyakra egyáltalában vonatkozó) *gondolkodás szabályait* tartalmazó tudományt tekinteni, ahol „elkülönítjük [*isolieren*] az értelmet [...] és gondolkodásunknak csupán azt a részét emeljük ki megismerésünkéből, melynek forrása kizárólag az értelemben található”. Kant azonban ennek az *ekvonatkoztatásnak* az eredményét nem önmagában tiszteli meg e tudomány nevével, hanem az *alkalmazásra* tekintettel:

⁵ Tolley éppen ezért megkülönbözteti a *Kritika* „Transzcendentális logika” nevű részétől azt, amit ő „szoros értelemben” vett transzcendentális logikának nevez, és amelynek elkülönítésére a kanti rendszerben igen nagy súlyt helyez. E *külön* tudomány által kapcsolódnának össze a filozófia elméleti és gyakorlati, sőt esztétikai és teleológiai területei is, amennyiben az értelemben a *tárgyakra általában* vonatkozó elvei vezérlik az elme más képességeit (receptivitás, vágy, öröm) a sajátos fajta (természeti, gyakorlati, szép) tárgyak konstitúciója során. Ehhez a transzcendentális logikának a kategóriákat „mint olyanokat” kell vizsgálnia, sematizálatlanul és „izolálva” minden sokféleségtől. A „Transzcendentális logika” viszont az érzékiségtől való „teljes izolációt” nem hajtja végre, és a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkozó *különös* logikának volna tekintendő, vagyis sajátosan az „igazság logikájának” (Tolley 2007. 136–149, 241).

„Ám e tiszta ismeretek használata azon a feltételen alapul, hogy a tapasztalatban tárgyak vannak adva nekünk, melyekre alkalmazhatjuk őket.” Ezért lesz a transzcendentális logika (vagy az analitika) „egszersmind az igazság logikája is” (Kant 2004. 113–114, A62/B87). Mindeközben az elkülönítve vizsgált értelem a formális logika szabályait vitathatatlanul követi.

II. AZ ANALITIKUS ÍTÉLETEK IGAZSÁGA

Hankovszky Tamás a logikák szembeállítására folytán külön igazságfogalmat javasol a formális logika számára, amihez megerősítésre vél lelni egy bizonyos szöveghelyen is.⁶ Úgy tartja, az értelem általános törvényeit tartalmazó formális logika „teljes absztraktságában el sem éri a tárgyakat”. „Mivel nincsen tartalma, amellyel a dolgokhoz kötődne, a kritikai filozófia szerint önmagában véve semmilyen kapcsolata nincsen a létezés világgal.” Minthogy e törvények egyike, az ellentmondás elve az analitikus ítéletek alaptétele, így „az analitikus ítéletek igazsága formális [...] Ezek az ítéletek tehát mindenestül a formális logikához kell, hogy tartozzanak, nem pedig a transzcendentálishoz”. Ki kell vonni őket a korrespondencia szerinti igazságfogalom hatálya alól, akár Kant egyes kijelentései ellenére is (Hankovszky 2016b. 136, 134; Hankovszky 2014.185; Hankovszky 2016a. 43–45). A jelen részben ezzel a megítéléssel szemben fejtem ki a szerintem helyes álláspontot.

⁶ Szerinte az 1800-ban megjelent *Logikában* „Kant valóban beszél” formális, illetve logikai igazságról és annak „kritériumát is megadja”. Íme: „Mert a formális igazság csupán az ismeret önmagával való összhangjában áll, teljesen elvonatkoztatva minden objektumtól és az objektumok közti különbségektől. És ezek szerint az igazság általános formális kritériumai nem mások, mint annak általános logikai ismertetőjegyei, hogy az ismeret megegyezik önmagával vagy – ami ugyanaz – az értelem és az ész általános törvényeivel” (AA IX. 50–51; vö. Hankovszky 2016b. 134; Hankovszky 2016a. 45). Az igazság azonban jelen esetben az, hogy a „Mert” és az „ezek szerint” a megelőző mondatra, illetve bekezdésekre utalva azt rögzíti, hogy az igazság általános *formális kritériumát* könnyű megadni, míg általános materiális kritériumát lehetetlen. E kettő utáni kutatásra bomlik ugyanis az igazság biztos, általános és alkalmazható kritériumának keresése; az objektív, materiális, valamint a szubjektív, formális *vonatkozást* kell elkülönítenünk ismereteinkben. Ennek megfelelő a folytatás az idézett mondat után: „Ezek a formális, általános kritériumok persze az objektív igazsághoz nem elégségesek, ám annak mégiscsak *conditio sine qua non*ként tekintendők”. Való igaz, a „formális igazság” és a „logikai igazság” kicsúszott néhol a szerző, vagyis a kézikönyvet összeállító Gottlob Benjamin Jäsche tolla alól (Tolley úgy is említi ezeket, mint Jäsche kifejezéseit, és helyettük a logikai vagy formális „konzisztenciát” javasolja: Tolley 2007. 285–286). De Kant általa felhasznált saját kezű jegyzetei is az igazság formális vagy logikai kritériumairól, ismertetőjegyeiről beszélnek (AA XVI. 250–261). Az egyik ugyan előfordul ott is, ám nem tárgyvonatkozás nélkül: „Logikai igazság a predikátumnak a tárgyként vett képzetel való összhangjában áll. Reális: a képzet vonatkozása egy valóságos tárgyra” (AA XVI. 251).

1. Hankovszky az analitikus ítéletek igazságáról

Egy tanulmányában Hankovszky pontosan az analitikus ítéletek igazságát kutatja. Érveinek egyik premisszája így szól: „Az analitikus ítéletek igazsága az ellentmondás elve alapján belátható, illetve kizárólag az ítélet szubjektumának és predikátumának viszonyán múlik”. Megjegyzi, hogy az állítás első fele a másodikon alapul, vagyis azon a reláción, hogy a predikátum fogalma „benne foglaltatik” a szubjektum fogalmában. Kant „konceptiója eliminálhatatlan részének” tekinti, hogy az analitikus ítéletek igazsága *kizárólag* az ellentmondás elvén nyugszik, szavainak ellentmondana azt „bármilyen módon is függővé tenni a szubjektum fogalmának megfelelő tárgy létezésétől” (Hankovszky 2016a. 35–37, 39).

Ám a korrespondencia elve szintén megkerülhetetlen a kanti igazságfogalomban, és abban az írásban egy e két követelmény ütközését bemutató aporia okán javasol olyan igazságfajtát, amely nem a tárgyakkal való megfelelésen alapul: „anélkül lesz igaz egy analitikus ítélet, hogy bármiféle tárgy létét feltételezné” (uo. 39, 43, 47). A második elv szerint ugyanis az alábbi két analitikus ítélet közül csak az utóbbi igaz: (1) 'a kétszögeknek két szöge van', (2) 'a háromszögeknek három szöge van'. Hiszen kétszög nem létezik, de háromszög igen, tehát (2) megfelelhet a dolgoknak. Az előbbi szerint viszont (1) és (2) igazságértéke azonos, mivel szubjektumuk fogalma magában foglalja a predikátumuk fogalmát (uo. 34–35, 37–38).

Hankovszky megoldása az, hogy „csak *valamiféle* igazságot” tulajdonítsunk az (1) típusú állításoknak, (1) „bizonyos értelemben a kétszögekre vonatkozik”. Nem szükséges tudnunk, hogyan, „[c]sak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy ennek az objektumvontkozásnak nincs köze az ítélet [olyan] igazságához”, amely „az ítéletnek (vagy akár csak a szubjektumfogalomnak) egy objektumhoz való viszonyán múlik” (uo. 44). Ugyanakkor „az analitikus ítéletek jelentős része, például (2), mintegy melleleg, Kant által nem reflektált okból és módon a korrespondencia értelmében is igaz. A ritka kivételtől eltekintve van egy olyan tárgy, amelyre bizonyos értelemben vonatkoznak és amelynek megfelelnek”; a háromszögeknek „tényleg három szöge van”. Talán abban az értelemben, hogy „az ítélet szubjektumfogalma kapcsolatban van ezzel a tárggyal, de maga az ítélet *mint* ítélet nincs kapcsolatban vele”. Tehát az analitikus ítéleteket általában is ez a sajátos tárgyvonatkozás és igazság illetné meg. Szerzőnk bírálja Kantot, amiért „nem ad felvilágosítást ebben a kérdésben, mert rendre az analitikus állítások formális igazságát hangsúlyozza, ahol az objektumvontkozásnak nincs jelentősége”, miközben az ellentmondás logikai elvét „erős ontológiai felhanggal fogalmazza meg”. Tudniillik így: „a tételt, mely szerint semmilyen *dologhoz* nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki, az ellentmondás elvének nevezzük” (Kant 2004. 184, A151/B190 – saját kiemelésem). E különös fajta korrespondencia szerinte végül is abban állhat, hogy „azok az objektumok, ame-

lyekre az analitikus ítéletek (másodlagos értelemben) igazak, maguk is ellentmondásmentesek” (Hankovszky 2016a. 46–47, 46. lábjegyzet).

Az igazság logikájáról szóló írásban Hankovszky az utóbbi gondolat kritikájából jut el az igazságfajták megkülönböztetéséhez. Kiemelve idéz egy szöveg-helyet, ahol – mint rámutat – Kant „korrespondencia értelmében vett igazságot tulajdonít az analitikus ítéleteknek”, és úgy ítél: „eljárása itt nem látszik teljesen átgondoltnak” (Hankovszky 2016b. 132). „Minden analitikus ítélet legelső alaptételéről” szól a *Kritika* szóban forgó szakasza. Kant először azt jelenti ki, hogy *minden* ítéletünk általános negatív feltétele, hogy „ne mondjon ellent önmagának; ellenkező esetben már önmagában semmis (tekintet nélkül az objektumára)”. Ugyanakkor *ha az ítélet analitikus*, akkor az ellentmondás tételét „pozitív módon” is használhatjuk igazságának megismerésére.

Ha ugyanis tagadjuk annak az ellenkezőjét, amit a *tárgyra vonatkozó* ismeret már mint fogalmat tartalmaz és gondol el, ezt mindig helyesen tesszük, magát a fogalmat viszont szükségképpen állítanunk kell, mert ha fordítva járnánk el, úgy *ellentmondanánk a tárgynak*. (Kant 2000. 184, A150–151/B189–191 – Hankovszky Tamás kiemelései, Hankovszky 2016b, 132; Hankovszky 2016a. 46, 45. lábjegyzet.)

Szerzőnk szerint „Kant nem fejt ki, hogy az ellentmondás elvének megsértése, vagyis egy logikai hiba miért és hogyan vezet ahhoz, hogy az ilyen állítás nem korrespondál a tárgyával”, hanem magában az ellentmondás – már idézett – tételében „prekritikai módon” összeköti annak „logikai és ontológiai értelmét” (Hankovszky 2016b. 132). A „*tárgyakra vonatkozó, de mégis logikai* tétel” érthetővé tenné, miért lehet a korrespondencia értelmében hamis egy analitikus ítélet: „egy ellentmondásos állítás nem korrespondálhat egy ellentmondásmentes tárggyal”. „Kézenfekvő lenne” azt mondani, hogy formális igazsága révén az ítélet korrespondál a tárgy „legalapvetőbb formájával”, „legalább egy alapvető vonásával”: az *ellentmondásmentességével*. Ám Hankovszky nem javasolja ezt az állásfoglalást, különösen éppen azért nem, mert így állítások pusztán formájuk által tárgyakról mondanának ki igazságot, tehát a formális logika is a korrespondenciaigazság logikája volna, mint a transzcendentális (Hankovszky 2016b. 132–133, 135, 3. lábjegyzet).

2. Analitikus ítéletek tárgyakra vonatkozása

Valóban tanácsos megfontoltan elfogadni olyasmit, mint az ellentmondás-mentesség egy tárgy formájaként vagy vonásaként, amellyel egy ítélet korrespondálhat. Szintúgy közelebbi vizsgálatot igénylő alkalmazása ez valamilyen ismeretetőjegynek, mint az őt létrehozó elvonatkoztató művelettel azonosítani (lásd I. rész). Ugyanakkor egészen helyes az „ontológiai felhang” észlelése – ám nincs ebben semmi, ami ne volna „kritikai”.

Már az analitikus és szintetikus ítéletek témájának felvezetése *A tiszta ész kritikájában* világosan mutatja az előbbieket természetes szerepét a megismerésben.

Az ész tevékenységeinek nagy – meglehet, legnagyobb – hányada abból áll, hogy részeire bontjuk a tárgyak már birtokunkban lévő fogalmait. Ily módon egy sereg ismerethez jutunk, s ezek, jóllehet valójában csupán tisztázzák vagy megvilágítják azt, amit fogalmainkban (ha egyelőre homályosan is) már korábban gondoltunk, mindazonáltal formailag azonos értékűnek mutatkoznak az új felismerésekkel [...]. (Kant 2004. 57–58, A5–6/B9–10.)

A legutóbbi kifejezéssel persze a szintetikus ítéletekre tér rá Kant, és kétségtelen, hogy rájuk fókuszál elsősorban. Szó sincs róla azonban, hogy az analitikus ítéletek nem „érintkeznek” a tárgyakkal: róluk szóló igaz ítéletek alkotásában áll a tisztázás. A tárgyak birtokunkban lévő fogalmainak felbontása révén *ismeretekhez* jutunk, ha nem is „új felismerésekhez”. A *Kritika* első példája analitikus ítéletre: „Minden test kiterjedt”. Elegendő, ha a testhez kapcsolt fogalmamat felbontom, „azaz tudatosítom a mindig is benne lévőnek gondolt sokféleséget, és máris eljutok ehhez a predikátumhoz”. De honnan van az, hogy „mielőtt a tapasztalathoz fordulnék, ítéletem valamennyi feltétele együtt van már a fogalomban”?

A test fogalmát előbb analitikus úton ismerhetem meg, a benne elgondolt jegyek – kiterjedés, áthatolhatatlanság, alak stb. – által. Majd kibővítem ismereteimet; visszatérek a tapasztalathoz, ahonnan a test fogalmát elvontam, és azt találok, hogy a fenti ismérvekkel mindig összekapcsolódik a súly is [...]. (Kant 2004. 59–60, A7–8, B11–12.)

A test általános fogalmát a *tapasztalathól vontuk el*, onnan ismeretesek a felsorolt jegyek; noha másképpen, mint a súly: ezeket mindig benne lévőnek *gondoljuk*, nélkülük nem beszélhetünk testről, míg súly nélkül igen, azt csak mindig vele összekapcsolódónak *találjuk*. Mindenesetre *minden egyes testre vonatkozik* a 'kiterjedés' és a többi ismérv mint predikátum egy *analitikus* ítéletben.⁷ Az értelem logikai használatának feltárásakor is egy analitikus ítéleten mutatja be Kant, hogy fogalmak csak közvetve vonatkoznak, tehát abban is *vonatkoznak* tárgyakra. „[A] 'Minden test osztható' ítéletben az oszthatóság fogalma [...] a test fogalmára vo-

⁷ Ennél triviálisabb példa a *Prolegomená*ból, hogy 'az arany sárga fém' analitikus ítélet, „hiszen ahhoz, hogy ezt tudjam, az arany *fogalmán túlmenően*, amelyben benne foglaltatik, hogy ez a test sárga és fém, nincs szükségem *további tapasztalatra* [*weitem Erfahrung außer meinem Begriffel*]” (Kant 1999. 21 – saját kiemeléseim, AA IV. 267). Az, hogy minden analitikus ítélet „teljességgel az ellentmondás elvén nyugszik, és természete szerint *a priori* ismeret”, feltételezi, hogy vannak „anyagául szolgáló fogalmak”, „akár empirikusak”, akár nem (uo.).

natkoztatik, ez utóbbi pedig bizonyos, számunkra adott jelenségekre. Vagyis az oszthatóság fogalma által közvetve alkotunk képzetet e tárgyról” (Kant 2004. 118, A68–69/B93–94).

Fordulhatunk az ügyben a logikai írásokhoz, előadásokhoz, reflexiókhoz is. A *Jäsche Logika* analitikus és szintetikus tételeket tárgyaló paragrafusa a következő példákat adja. Analitikus: „Minden x -et, amelyet a test fogalma ($a+b$) megillet, megillet a kiterjedés (b) is”; szintetikus: „Minden x -et, amelyet a test fogalma ($a+b$) megillet, megillet a vonzás (c) is” (AA IX. 111, vö. AA XVI. 671). Ez a jelölésmód, amely már az 1760-as évektől jelen van Kant kéziratosa hagyatékában,⁸ jól mutatja egyrészt a szubjektum és a predikátum közti tartalmazás vagy nem tartalmazás viszonyát a kétféle ítéletnél, másrészt a két fogalomnak a tárgyra vonatkozását mindkettőnél egyformán.

Hankovszky persze joggal mondja, hogy az x nem utal semmiféle konkrét objektumra, Kant célja itt az volt, hogy összevethetővé tegye az analitikus és a szintetikus ítéletek logikai szerkezetét. Mindazonáltal e cél eszközeként Kant szerinte is nyilvánvalóan feltételezi, hogy mindkét fajta ítélet vonatkozhat konkrét tárgyakra.

Látható, hogy bármi legyen is itt x , a szöveg azt sugallja, hogy tulajdonságokat lehet állítani róla, és ezáltal egyes ítéleteket igazzá tehet, másokat hamissá. Annyit tehát tudunk róla, hogy konkrét tárgyak vagy ilyenek egy osztálya feleltethető meg neki.” (Hankovszky 2016a. 41–43, 27. és 32. lábjegyzetek).⁹

Ám az analitikus ítéletekről mégis úgy tartja, hogy csak valamilyen, a korrespondenciaként értett igazsághoz elégtelen tárgyvonatkozást engednek meg. Erre

⁸ Egy idézet abból a reflexióból (1772–1773), ahol a szintetikus–analitikus distinkció már megegyezik a későbbivel. „[M]inden ítéletben két predikátum van, melyeket összehasonlítunk egymással. Ezek egyikét, amely a tárgy adott ismeretét alkotja, logikai szubjektumnak, a másodikat pedig, mely ezzel összehasonlíttatik, logikai predikátumnak nevezzük. Amikor azt mondom, a test osztható, akkor ez annyit jelent, hogy valami x -et, amit az egyik olyan predikátumként ismerek, amelyek együtt a test fogalmát alkotják, az oszthatóság predikátuma révén is elgondolok. x a ugyanolyanfajta, mint x b . Mármost a ugyanúgy x -hez tartozik, mint ahogy b is. Csakhogy különféle módon: [...]”, b vagy benne van abban, ami a fogalmát alkotja, mint az idézett kijelentésben, vagy nem, mint a ’minden test nehéz’ mondatban (R4634, Kant 2003. 771 – módosítva, AA XVII. 616–617).

⁹ Hankovszky emiatt nem elégedett Henry Allison és Hauping Lu-Adler értelmezéseivel. Előbbi szerint analitikus ítéletben az x objektumra vonatkozás „fölösleges” (még ha az valóságos is, mint Kant ’test’ példájában), mivel az igazságértéket pusztán a szubjektumfogalom analízise meghatározza. Ezzel magyarázza, hogy nem létező, sőt lehetetlen tárgyokról is alkotható analitikus ítélet (Allison 1983. 75). Lu-Adler javaslata, hogy az analitikus ítéletek egy „minimális értelemben”, tudniillik az általában vett tárgyra referáljanak mint x változóra, amely tetszőleges elgondolt tárgy helyett áll (Lu-Adler 2013. 180–181). Béatrice Longuenesse ellenben azt állítja, hogy még egy analitikus ítéletben is az x -re való vonatkozás teszi lehetővé a fogalmak összekapcsolását, és Kant mintegy az érzéki szemlélet helyére utalt vele az ítéletek logikai formájában (Longuenesse 1998. 87, 107).

indítja a logikák szembeállításával mellett a kétszögekről szóló, valóságos tárgyakra nem vonatkoztatható analitikus ítélet kellemetlen példája, amellyel most nekem is szembe kell néznom.

3. Az analitikus ítéletek igazságértékéről

Hankovszky úgy véli, az analitikus ítéletek nem a bennük szereplő fogalmak tárgyra vonatkozása, „nem a korrespondencia *miatt* igazak”. Például a ’háromszögeknek három szöge van’ állítás „mintegy mellesleg” korrespondenciál, de ez nem járul hozzá igazságához, „*mint* ítélet nincs kapcsolatban” a háromszögekkel. Csak „bizonyos értelemben vonatkozik” a háromszögekre, ahogyan a ’kétszögeknek két szöge van’ a kétszögekre.

Pedig e kijelentések akár matematikai bizonyítás vagy cáfolat elemei is lehetnek, melyek objektív érvényét nem akarnánk kétségbe vonni. Vizsgáljuk hát meg alanyaikat és azt, min alapszik Kantnál azok léte vagy nemléte, pontosabban lehetősége vagy lehetetlensége.

Vegye csak a filozófus a háromszög fogalmát, hadd kutassa a maga módján, hogyan viszonyul szögeinek összege a derékszöghöz. Csupán egy három egyenes vonallal bezárt alakzat, valamint ugyanolyan számú szög fogalma lesz a birtokában. És bármeddig elmélkedjék e fogalomról, semmi újat nem fog kisütni. Elemezheti és megvilágíthatja az egyenes vonal vagy a szög, avagy a hármas szám fogalmát, de nem juthat új tulajdonságokhoz, melyek e fogalmakban nem rejlenek benne. De lásson csak neki ugyanezen kérdésnek a géométer! Ő mindjárt azzal kezdi, hogy megszerkeszti a háromszöget. (Kant 2004. 568, A716/B744.)

A folytatás persze a matematika ítéleteinek szintetikus voltáról szól. Számunkra azonban az a fontos, hogy a filozófus a háromszög fogalmában rejlő tulajdonságok révén „semmi újat” nem nyújtó analitikus ítéleteket tehet *ugyanarról* a háromszögről, amelyet a géométer – *ugyanezen* tulajdonságok segítségével – megszerkeszt a papíron, felhasznál tételeiben és alkalmazhat a világ kiterjedt dolgaira. Miért teheti meg mindezt a matematikus? Attól, hogy képes *a priori* módon tárgyat adni egy háromszögnek, azaz megszerkeszteni, még kétséges maradna, nem csupán a képzelet terméke-e, ha az alakzatot nem „ama feltételeknek megfelelően gondoljuk el, melyeken a tapasztalat bármely tetszőleges tárgya nyugszik”. A képzelőerő háromszöget kialakító szintézise „teljességgel egybeesik” a jelenség apprehenziója során végzett szintézissel (Kant 2004. 242, A223–224/B271). Így korrespondenciál a tárgy a fogalommal, s ezt egy analitikus ítélet alanyától sem vitathatjuk el. Ezért használható az matematikai tétel levezetéséhez, feladat megoldásához vagy tapasztalati alkalmazáshoz: ’a háromszögeknek három szöge van’ Eukleidészénél, az iskolában, a térképen és a terepen is.

Hasonló a helyzet a 'kétszögeknek két szöge van' analitikus ítéletnél. „Nézzük például a két egyenes vonal által bezárt alakzat fogalmát: ez a fogalom nem tartalmaz ellentmondást, hiszen a két egyenes és metszésük fogalma nem foglalja magában az alakzat tagadását; a lehetetlenség nem magában a fogalomban rejlik, hanem térbeli megszerkesztésében, vagyis a tér feltételeiben és meghatározásában [...]”. Ismét a geométer mondhat „újat” a fogalomról, ezúttal a lehetetlenségét, de *ugyanarról* a kétszögéről, amelyet a *hozzá tartozó jegyek* szerint kellene megszerkeszteni. És most is azon az alapon, hogy a tér feltételeit és meghatározásait – folytatva az idézetet – „objektív realitás illeti meg, azaz lehetséges dolgokra irányulnak, mivel *a priori* módon magukban foglalják a tapasztalat egyáltalán mint tapasztalat formáját”. A példát éppen arra hozta fel Kant, hogy ugyan szükségszerű logikai feltétel egy *a priori* fogalom számára, hogy „ne tartalmazzon ellentmondást, ám ennyi távorról sem elegendő ahhoz, hogy a fogalmat objektív realitás illesse meg, azaz hogy lehetséges legyen a tárgy, melyet a fogalom által elgondolunk” (Kant 2004. 239–240, A220–221/B267–268). A *korrespondencia követelményének* való meg nem felelésre ad példát kétszöggel, amit csak e fogalmat a térre mint a lehetséges tapasztalat feltételére vonatkoztatva mutathat ki a geométer.

A Hankovszky Tamás által bemutatott két egészen hasonló analitikus ítéletről tehát állítom, hogy Kant filozófiája szerint *tárgyakra vonatkoznak*, és igazságuk, ha valamiben, akkor az azokkal való *megfelelésben* áll. Közülük az egyik pontosan ebben az értelemben igaz is. Mit mondhatunk vajon a másik igazságértékéről?

Felmerül, hogy a nem létező vagy egyenesen lehetetlen szubjektumú – akár analitikus – ítéleteknek ne tulajdonítsunk igazságértéket. Mintha az antinómiák esetében azt látnánk, hogy Kant nem ragaszkodik a kétértékűség szabályához szintetikus ítéleteknél sem. „Ha két egymással ellentétes ítélet tarthatatlan feltételen nyugszik, akkor mindkettő elesik, hiába tűznek össze (összetűzésük nem valódi ellentmondás), mert elesik a feltétel, melynek alapján akár az egyik, akár a másik egyáltalán érvényes lehet” (Kant 2004. 421, A502–503/B531). Ám Kant ismételten kinyilvánítja, hogy ez úgy értendő: az összetűzés mindkét tétele *hamis*. Például a világ egészében nincs adva, ezért mennyiségét tekintve sem végtelenként, sem végesként nem létezik. Egyaránt *hamis* lehet a két ítélet: 'a világ (nagyságára nézve) végtelen' és 'a világ (nagyságára nézve) véges', mert nincsenek kontradiktórikus ellentétben egymással. Az volna a „vagy végtelen, vagy nem végtelen [*non est infinitus*]”, de a „vagy végtelen, vagy véges (nem végtelen [*nichtunendlich*])” csak „dialektikai” ellentét (Kant 2004. 421–422 – módosítva, A503–504/B531–533). Íme, az igazságérték az antinómia feloldásakor:

Ha a világ önmagában létező egész, akkor vagy véges, vagy végtelen; csakhogy [...] mind az előbbi, mind az utóbbi feltevés hamis. Így tehát hamis az az állítás is, mely szerint a világ (valamennyi jelenség összessége) önmagában létező egész volna.” (Kant 2004. 423, A506–507/B534–535.)

A *Prolegomenában* is azt mutatja az antinómiák feloldási módja, hogy Kant nem tartja igazságérték nélküli ítéleteknek azokat, amelyek szubjektumfogalma üres vagy akár önellentmondásos.¹⁰ „Két egymásnak ellentmondó állítás csupán akkor lehet egyaránt hamis, ha a közös alapjukat alkotó fogalom maga ellentmondást tartalmaz” – mondja bevezetéseként, majd ilyeneknek mutatja föl az első két antinómia tételét és ellentételét, alapjukként pedig a „jelenség mint önmagában való dolog” ellentmondásos fogalmat (Kant 1999. 117, 119). Ezt az állítást egy témánk szempontjából különösen érdekes példával világítja meg.

Egyaránt hamis például a következő két állítás: „a négyszögletes kör kerek”, és „a négyszögletes kör nem kerek”. Az első állítás ugyanis azért hamis, mert a négyszögletes kört kereknek mondja; a második viszont, amely szerint az nem kerek, azaz szögletes [*nicht rund, d. i. eckicht*], azért hamis, mert körről van szó. Épp abban áll egy fogalom lehetetlenségének logikai ismertetőjegye, hogy az illető fogalom feltételezése mellett két egymásnak ellentmondó kijelentés egyszerre válik hamissá [...]. (Kant 1999. 117 – módosítva, AA IV. 341.)

Kant itt fölöslegesen azonosítja a nem kereket a szögletessel, hiszen enélkül nyilvánvaló a kontradiktórikus ellentét, amelyre hivatkozni akar a továbbiakban, míg így nem, ha esetleg azt hisszük, a második állításban a 'nem kerek' predikátumra gondolt. Számunkra viszont a lényeg éppen az, hogy 'a négyszögletes kör kerek' és 'a négyszögletes kör szögletes' állításokat egyaránt *hamisnak* tartja.

Mert bizony könnyen igaz analitikus ítéletnek gondolnánk az efféléket: 'egy (akármilyen) kör kerek', 'egy négyszögletes (akármilyen) szögletes' – ezek szerint elhamarkodottan. Hiszen az „akármilyen” rejthet a predikátumnak ellentmondó ismertetőjegyet. Hasonló a helyzet az 'n-szögeknek n szöge van' állítás esetében: bajba kerülünk, ha $n = 2$. Igaz, nem azért, mert ilyenkor az ítélet szubjektuma önellentmondó. De nem is mindjárt azért, mert lehetetlen; ez csak *konklúziója* a kétszögről szóló gondolatmenetnek éppúgy, mint a most idézettnek. „Ismertetőjegye” van egy fogalom lehetetlenségének, azt *meg kell ismerni*, mégpedig a róla tehető állítások révén. A *kétszög* fogalma nem tartalmaz ellentmondást, ha csupán ismérveit sorjazzuk, ámde lehetetlenségéhez jutunk, ha geometriai alakzatnak vesszük. 'A kétszög síkidomnak két szöge van' – ez *hamis* állítás, mert (pontosan) kétszögűnek mond egy egyenes vonalakkal határolt síkidomot. Érdemes egyébként a példát visszafordítani is: a 'kerek' és a 'szögletes' jegye-

¹⁰ Ilyennek kell viszont lenniük a gyakorlati és az esztétikai ítéleteknek, hiszen esetükben nem a tárgyakkal való megfelelés a kérdés. Vannak továbbá elméleti ítéletek, ahol nem tudhatunk semmit a szubjektumnak megfelelő tárgyról (például ha transzcendentális idea), így nem tarthatjuk őket igaznak vagy hamisnak (lásd ehhez Tolley 2007. 236-241, 244-249). Tudásunk legalábbis nem hatalmaz fel erre.

ket csupán „filozófus módon” tartjuk ellentmondóknak, ha elfelejtjük, hogy valamilyen (matematikai definíció nyomán megalkotott vagy akár hétköznapi) szemléleti konstrukciónak az, ahol összeütközésüket *felismerhetjük*.¹¹

Összefoglalva két témánk tanulságát azt mondhatjuk, hogy bármilyen egyértelműnek tűnik is egy olyan elméleti keret leírása, mint a fogalmak tartalmukon alapuló hierarchiája Kantnál, és világosnak erre támaszkodva az analitikus ítéletek meghatározása, az alkalmazásban mégiscsak meg kell fontolnunk, mit veszünk adott esetben ilyen tartalomnak. Hiszen a logika, bármelyik válfajában, az értelem (ilyen vagy olyan) *használatának* tudománya – ahogyan arra Hankovszky Tamás is figyelmeztet bennünket (lásd Hankovszky 2014. 192).

IRODALOM

- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alapgondolata. Antropológia és transzcendentális filozófia*. Budapest, L'Harmattan–Könyvpont.
- Hankovszky Tamás 2015. Kant transzcendentális logikája mint általános logika. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/3. 29–42.
- Hankovszky Tamás 2016a. Az analitikus ítéletek igazsága. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.) „...amennyiben szellemi lények vagyunk. Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról. Budapest, L'Harmattan. 34–50.
- Hankovszky Tamás 2016b. Az igazság logikája. Kant a formális és a transzcendentális logikáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/4. 131–143.
- Kant, Immanuel 1902– (AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Longuenesse, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.

¹¹ Lu-Adler fölveti, hogyan kezelhetné vajon Kant az 'egy kétszögű sokszög kétszögű' kijelentéssel azonos struktúrájú, de logikailag önellentmondó szubjektumú 'egy négyszögű kör négyszögű' mondatot. Ha a 'négyszögű kör' fogalom is (ahogy szerinte az analitikus ítéletek) általában vett dolgokra vonatkozik, függetlenül attól, hogy logikailag lehetséges-e, akkor az utóbbi mondat „ugyanabban az értelemben igaz”, mint a kétszögre vonatkozó. De azt is gondolhatná Kant, hogy a második puszta szavak sora, amely nem fejez ki igazságértékkel bíró ítéletet, mert szubjektumfogalmának összetevői kioltják egymást (Lu-Adler 2013.191–192, 30. jegyzet). Ténylegesen látjuk azonban, hogy Kant ebből az összeütközésből e kijelentés hamisságára következtet, és nincs okunk mást feltételezni róla akkor sem, ha az alany fogalmát a szemléleti feltételeket figyelembe véve tartja lehetetlennek. Vagyis a 'kétszögű sokszög kétszögű' állítás *nem igaz*, hanem *hamis*.

- Lu-Adler, Hauping 2013. The Objects and the Formal Truth of Kantian Analytic Judgments. *History of Philosophy Quarterly*. 30/2. 177–193.
- Porphüriosz 1984. A főnciai Porphyriosznak, a lykopoliszi Plótinos tanítványának bevezetője. Ford. Geréby György és Pesthy Mónika. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/3–4. 435–453.
- Tolley, Clinton 2007. *Kant's Conception of Logic*. Ph.D. Dissertation. University of Chicago. <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/publications/tolley-KCL-ms-2007.pdf> (utolsó hozzáférés: 2018. 03. 19.).
- Zinkstok, Johannes Theodoor 2013. *Kant's Anatomy of Logic. Method and Logic in the Critical Philosophy*. Doctoral Thesis. Groningen. http://www.rug.nl/research/portal/files/14411737/Zinkstok_Thesis.pdf (utolsó hozzáférés: 2018. 03. 19.).

A logika és az igazság fajtái Kantnál

Válasz Horváth Zoltán kritikájára

Négy tematikusan összefüggő Kant-tanulmányomnak szentelt, példásan tárgyilagos kritikájában Horváth Zoltán az általa vizsgált téziscím közül semmi-
ben nem tudott egyetérteni velem, pedig jó érzékkel a legfontosabb pontokra koncentrált. Egyet nem értésünk mélységét jól mutatja, hogy nemcsak én nem győztem meg őt, hanem ő sem engem: se azt nem láttam be, hogy interpretációm elhibázott, se azt, hogy az ő – értelemszerűen vázlatos – alternatív javaslatai helyesek. Kritikáját két fejezetre osztotta, amelyekre külön-külön fogok válaszolni, egy harmadik fejezetben pedig egy átfogó jelentőségű markáns tézisért értékelve mélyítem el korábban kifejtett álláspontomat. Horváth a bírálatot mindkét fejezetben az általam mondottak rövid összefoglalásával kezdi. Ha tanulmányaim nem voltak megengedhetetlenül bőbeszédűek vagy önisméltók, akkor ezek az összegzések csak leegyszerűsítők lehetnek, amiből óhatatlanul az fakad, hogy olykor pontatlanok is, olykor pedig megalapozatlannak tüntetik fel az állításaimat. Ezzel együtt a lehetőségekhez képest jól adják vissza a gondolataimat, ezért most nem foglalkozom velük. Arra kérem a téma iránt érdeklődő olvasót, hogy álláspontom és érveim megismerése érdekében forduljon az eredeti írásokhoz.

I. A LOGIKA PORPHÜRIOSZI FÁJA

Az első fejezet azon az alapon bírálja az általam bemutatott logikafelosztást, hogy a szemléltetésére hivatott porphürioszi fát elemezve „elég sajátosan hivatkoz[om] az *absztrakcióra*” (106).¹ A kritika tehát, ahogy a megfelelő alfejezet címe is jelzi, közvetlenül arra a szerepre vonatkozik, amelyet az absztrakció a logikák egymás alá rendelésénél játszik nálam. Kritikusom leginkább két egymással összefüggő pontban marasztal el. Először is felrója nekem, hogy „az »elvonat-

¹ A szövegben szereplő oldalszámok Horváth Zoltánnak a folyóirat jelen számában olvasható szövegére vonatkoznak.

koztat ettől, attól« aligha használható egy fogalom ismertetőjegyeként” (107), én viszont így használom. Másodszer azt kifogásolja, hogy jóllehet az absztrakciónak egy porphürioszi fán *felfelé* kell vezetnie, ahogyan például a test fogalma is absztraktabb, mint az alatta álló eleven testé, nálam annál absztraktabb logikákhoz jutunk, mennél *lejjebb* ereszkedünk a fán. Úgy látom, az első fejezet egyéb ellenvetései is könnyen elháríthatók, ha sikerül belátni, hogy Horváthnak nincs igaza ezzel a két ponttal kapcsolatban.

Ami az előbbi kritikát illeti, idézhetőek helyek Kanttól, ahol egy logikát azzal jellemez, sőt, talán definiál, hogy az elvonatkoztat valamitől. Például az úgynevezett általános logikát arra hivatkozva állítja szembe a transzcendentálissal, hogy az előbbi „elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától” (B 79),² az utóbbi viszont „nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától” (B 80). *Ha* az ilyen megfogalmazások az adott logika definíciójához tartoznak, akkor itt az „elvonatkoztat ettől, attól” olyasvalami, mint amit Horváth „egy fogalom ismertetőjegyének” nevez, és hivatkozhatunk rá egy porphürioszi fa megrajzolásakor. Sajnos a „logika egyes ágainak, fajtáinak meghatározásakor nem világos, mit tekint [Kant] egy logika definíciójának, és mit a definícióból következő tulajdonságának” (Hankovszky 2014. 187). Az értelmezőnek valamilyen szempont alapján választania kell közülük. Annak érdekében, hogy egységes rendszerbe foglalhassam a Kantnál szereplő logikákat, olyan megfogalmazásokat tekintetem definíciónak, amelyekben a *differentia specifica* az „elvonatkoztat” szó segítségével fogalmazható meg. Horváthnak vagy bizonyítania kellene, hogy ezeket a megfogalmazásokat nem, hanem csak „Kant kifejezetten pozitív ismerveket adó meghatározásait” (uo.) szabad definíciónak tekinteni, vagy ki kellene mutatnia, hogy az általam előnyben részesített meghatározások alapján nem lehet rekonstruálni a logika kanti rendszerét, vagy legalábbis a porphürioszi fa alkalmatlan arra a célra, hogy szemléltesse azt.

Kritikusom az utóbbi utat választotta, de mintha elkerülte volna a figyelmét, hogy az az elvonatkoztatás, amelyről a porphürioszi fák esetében beszélni szokás, nem ugyanaz, mint amit az én fámon ábrázolt logikák definíciói említenek. Az egyik felfelé visz a fán, a másik lefelé. Az egyiket az hajtja végre, aki egy fajfogalomtól a felette álló nemfogalomhoz lép tovább, függetlenül attól, hogy az adott faj- vagy nemfogalom tárgya elvonatkoztat-e valamitől, a másikat a fogalom tárgya hajtja végre. Például ha a „nem eleven test” fajfogalom esetében elvonatkoztatok attól a szemponttól, hogy ez a test eleven-e vagy sem, akkor a „testhez” jutok, amely magasabb, absztraktabb fogalom, mert kevesebb meghatározást foglal magában. Itt se a „test” tárgya, se a „nem eleven test” tárgya nem végez elvonatkoztatást, hanem én magam vagyok az, aki elvonatkoztatok a „nem eleven test” *differentia specificá*jától, hogy így a felette álló nemfogalomhoz jussak.

² A *tiszta ész kritikájára* (Kant 2004) a második kiadásának oldalszámával hivatkozom.

Egészen más a helyzet a logikák rendszere esetében, *ha* a logikák a definíciójához tartozik, hogy elvonatkoztatnak valamitől. Kant például beszél egy logikáról, amely „elvonatkoztat az értelmi megismerés minden tartalmától és a megismerés tárgyai közötti különbségtől” (B 78).³ Tanulmányaimban bizonyos megfontolások alapján azt az álláspontot képviseltem, hogy itt az „és” két absztrakciós lépést kapcsol össze, és mindegyik lépés révén definiálható egy logika. (A következők megértéséhez lásd a Horváth kritikájában is idézett ábrát [105]. Vö. Hankovszky 2015. 32.) A k-általános logika elvonatkoztat a tárgyak közötti különbségektől, vagyis a gondolkodást annyiban vizsgálja, annyiban adja meg a szabályait, amennyiben az figyelmen kívül hagyja tárgyai különbségét. A t-általános logika ezen felül maguktól a tárgytól (a tartalomtól) is elvonatkoztat.⁴ Ezek az absztrakciók lefelé visznek a fán, és nem én hajtom végre, hanem maguknak a logikáknak tulajdonítom őket. Azt mondom például, van egy logika, amely több mindentől vonatkoztat el, mint a k-általános logika, ezért különbözik attól. Mikor azt is rögzítem, hogy mi az a további elvonatkoztatás, amelyet ez a logika végrehajt (pontosabban mi az az elvonatkoztatás, amelyet az a gondolkodás hajt végre, amelynek a szabályait ez a logika megadja), egy konkrét logikafogalmat kapok, amely lejjebb helyezkedik el a fán. Látható, hogy Horváth állításával ellentétben itt éppen az „elvonatkoztat ettől, attól” lesz a fogalom *differentia specificája*. A logika porphürioszi fáján tehát úgy jutunk *lejjebb*, hogy egymást követő elvonatkoztatásokat *követünk nyomon*. Ezen a fán is lehet azonban *feljére* haladni, méghozzá úgy, hogy egymást követő elvonatkoztatásokat *hajtunk végre*. Veszem például a t-általános logika fogalmát, és *elvonatkoztatok* attól, hogy ez a logika *elvonatkoztat-e* a gondolkodás tárgyaitól vagy sem, és máris felemelkedtem a k-általános logika absztraktabb fogalmához.

Úgy látom, Horváth ellenvetései mind annak az állításomnak az elutasítására vezethetők vissza, hogy Kant logikakoncepciójában jelentős szerepet játszanak olyan elvonatkoztatások, amelyeket maga a logika (pontosabban az a gondolkodás, amelynek törvényeit a logika megfogalmazza) hajt végre, és amely különbözik attól, amelyet az végez, aki a logikát rendszerezi. Annak elutasítása, hogy az egyes logikákat az „elvonatkoztat ettől, attól” segítségével definiáljuk, Horváth

³ Az idézet így folytatódik: „és csakis a gondolkodás pusztá formáját vizsgálja”. E logikának így három jellemzőjét adja meg itt Kant. Az első kettő azt mondja meg, mitől vonatkoztat el, a harmadik pedig az, amelyet Horváth „pozitív ismérvnek” nevezne. Nehéz kérdés, hogy hogyan viszonyul egymáshoz ez a három jellemző. Vajon a harmadikból következik a másik kettő, vagy éppen fordítva? Az én interpretációm szerint vagy az utóbbi a helyzet (vagyis *azért* tudja ez a logika a gondolkodás pusztá formáját vizsgálni, mert végrehajtja a szükséges elvonatkoztatásokat), vagy a meghatározás első két tagjának konjunkcióját szinonimnak kell tekinteni a harmadik taggal. E két lehetőség bármelyike megengedi, hogy a szóban forgó logika definíciójában szerepeljen az „elvonatkoztat”.

⁴ Ezen az úton akár tovább is mehetünk, és definiálhatunk egy olyan logikát, amely az említetteken felül még a gondolkodás szubjektív feltételeitől is elvonatkoztat. Ez a logika nem más, mint az úgynevezett tiszta általános logika, amely szemben áll az e feltételektől el nem vonatkoztató úgynevezett alkalmazott logikával.

írásában csak arra támaszkodik, hogy ez az eljárás anomáliákhoz vezet a logika porphürioszi fájának megrajzolásakor. Csakhogy az általa érzékelt anomáliák nem a kifogásolt definíciókból fakadnak, hanem abból, hogy kritikusom nem különbözteti meg egy *fogalom* elvontságát a neki megfelelő *tárgy* elvontságától.⁵ A „tisza általános logika” például nagyon konkrét *fogalom*, mert legalább négy jegyet foglal magában. Mivel azonban ezek közül három elvonatkoztatást fejez ki (vö. 4. lábjegyzet), a neki megfelelő *logika* nagyon absztrakt (a legelvontabb gondolkodás szabályait rögzíti). Nem hiába nevezi Kant formális logikának is (B 170). Fogalmának meghatározottsága, konkrétsága miatt a fa alján van a helye, ezzel szemben a minden konkretizáló és leszűkítő jelző nélkül álló „logika” a fa legfelső fogalma, és absztraktsága révén sok minden tartozik alá: a tiszta általános logikán kívül a transzcendentális és a különös logika is.

Horváth nemcsak elveti az általam védelmezett logikafelosztást, hanem röviden kitér arra is, ő mit tart elfogadhatónak. „A logikák viszonya tehát az, hogy a transzcendentális logika a formális *alá* tartozik. Akár »különös« logikának is tarthatjuk [...]” (107.) A szövegkörnyezet és a kurzívált „alá”⁶ arra utal, hogy itt ugyanúgy egy porphürioszi fáról van szó, mint nálam. Így értve az iménti állásfoglalást a logika olyan rendszerét látjuk magunk előtt, amelyet tudtommal korábban egyetlen kutató sem képviselt, és Kant explicit nyilatkozataival is nehezen volna összeegyeztethető.⁷ Abban ugyanis általában egyetértés van,

⁵ Horváth egy helyen ezt az ellenvetést teszi: „Csakhogy az »elvonatkoztat valamitől« mégis sajátos ismertetőjegy” (107). Valóban az. Olyannyira, hogy a legtöbb tárgy nem jellemezhető vele. A logika azonban, ha lehet, még „sajátosabb”, mert a legtöbb tárggyal ellentétben lehet elvont, így lehet tulajdonsága az is, hogy „elvonatkoztat”.

⁶ Kritikája bevezető részében Horváth így ír: „A kétféle igazság, illetve logika viszonyáról Hankovszky több helyen is kimondja, hogy *a formális feltétele a transzcendentálisnak*. Tehát valamilyen *alárendelés* viszonyában állnak. Am kimondottan »szembenállásukat« vizsgálja, ami elfedi, sőt eltörli e mindig szem előtt tartandó kapcsolatot.” (103.) Néhány bekezdéssel később hasonlóan ír ezúttal kifejezetten a formális és a transzcendentális igazság összefüggésében. Bár a kétféle igazságról kétség kívül állítottam, hogy a formális feltétele a transzcendentálisnak, arra nem emlékszem, hogy a kétféle logikáról is ezt mondtam volna. Ha valóban van kötöttük ilyen viszony, akkor azt – éppúgy, mint az igazságok esetében – talán tényleg kifejezhetjük úgy, hogy *valamilyen* alárendelési viszonyban állnak. Am a két igazságnak és logikának az a szembenállása, amelyet a porphürioszi fán az mutat, hogy egymás *mellett*, tehát más-más ágon szerepelnek, csak akkor „törölné el” a köztük levő alárendelési viszonyt, ha az semmi másban nem állhatna, csak abban, hogy a fa egyazon ágán egymás *alatt* állnak. Annak azonban, amit úgy fejezhetünk ki, hogy a két *logika* feltétele egymásnak, nem sok köze van ahhoz, hogy *fogalmuk* egymás alatt áll a fán. *Ha* Horváth a logika rendszerének saját rekonstrukciójában azért kívánja egymás alá helyezni őket – még hozzá úgy, hogy a formális legyen felül –, hogy így érvényesítse a formális logika feltétel mivoltát, akkor mindenféle megalapozás nélkül azonosít egymással két különböző alárendelési viszonyt.

⁷ Hasonló mondható arról a *két* alternatív felosztásról is, amely Horváth néhány sorral feljebb olvasható nyilatkozatából rekonstruálható. „Az általános logika az ítéletek és a következtetések [...] formális szabályait [tartalmazza], a többi pedig még *továbbiakat*. Az egyik szubjektív, empirikus szabályokat, a másik tárgyakra általában, a harmadik még meghatározott fajta tárgyakra vonatkozó szabályokat *is*. Így helyükön vannak a dolgok: minél több az ismertetőjegy vagy differencia, annál inkább alárendelt a fogalom, és minél kevesebb, annál

hogy a különös és a transzcendentális logika egyaránt szemben áll a formálisnak is nevezhető tiszta általános logikával (lásd pl. az ábrákat Hankovszky 2015. 29–30. oldalán). Kant ugyanis éppen azzal kezdi a logika felosztást (B76), hogy a különös logikát olyan módon különbözteti meg az általánostól, amelyet egy porphürioszi fán aligha fejezhetünk ki másként, mint hogy különböző ágakra helyezük őket egy közös genusz, a „logika” alatt, nem pedig ugyanazon az ágon egymás alá. Éppen ez az explicit szembeállítás bátorítja a kutatók nagy részét arra, hogy a Kantnál a tiszta általános logikával szintén szemben álló transzcendentális logikát az egyik különös logikával azonosítsák, így azt se helyezzék az általános logika alá.

II. AZ ANALITIKUS ÍTÉLETEK IGAZSÁGA

Tanulmányaimban részletes argumentáció alapján azt állítottam, hogy bár a transzcendentális filozófia szempontjából kitüntetett szintetikus ítéletek tárgyalásakor Kant rendre az igazság korrespondencia-fogalmára hivatkozik, a szintetikus ítéletek igazságának van egy olyan *rétege* is, amely pusztán formális, vagyis kizárólag a formális logikán, közelebbről az ellentmondás elvén nyugszik, az analitikus ítéletek igazsága viszont egyrétegű, egyedül a formális igazságból áll. Az analitikus ítéletek igazsága ugyanis kizárólag az ítélet szubjektumának és predikátumának logikai viszonyán múlik, azon, hogy a szubjektum fogalma magában foglalja-e a predikátum fogalmát, így aztán igazságuk nem függ a szubjektum fogalmának megfelelő tárgytól. Ezért lehet igaz az az ítélet is, hogy „a kétszögeknek két szöge van”, holott nincsenek kétszögek. És ugyanezért, a fogalmak logikai viszonya miatt igaz az, hogy „a háromszögeknek három szöge van”, nem pedig azért, mert vannak háromszögek, és tényleg három szögük van.

Ezzel kapcsolatban Horváth Zoltán nem közvetlenül egyik vagy másik állításomat és nem is az eljárásom valamelyik elemét bírálja, hanem annak bizonyításával próbál cáfolni engem, hogy az analitikus ítéletek tárgyakra vonatkoznak, és igazságot mondanak ki a tárgyokról. Csakhogy *abban az értelemben*, amelyben e tételei igazak, összeférnek az én állításaimmal. Én ugyanis elismerem, hogy „a háromszögeknek három szöge van” a háromszögekre vonatkozik,

általánosabb.” (107.) Ez a nyilatkozat ráadásul ellentmondással terheli meg Horváth logikafelosztását. Az idézet első mondata alapján ugyanis a porphürioszi fa leginkább úgy nézhetne ki, hogy legfelül lenne az általános logika, alatta az alkalmazott, ez alatt a transzcendentális, *legalul* pedig a különös logika. A transzcendentális logika tehát a különös *felett* helyezkedne el, míg azt az állítást, amelyet a főszövegben idézek (nevezetesen, hogy a transzcendentális logikát „különös» logikának is tarthatjuk”), egy olyan ábra fejezi ki, ahol a transzcendentális a különös logika *alatt* áll. – Bár az idézet második mondata ezt nem támogatja, az elsőt érthetjük úgy is, hogy az általános logika alatt három egymás *mellé* rendelt logika áll. Ez az olvasat is ellentmond azonban annak, hogy a transzcendentális logika különös logika legyen, hiszen nem egymás alatt helyezi el őket.

és hogy igazságot mond ki róluk. Csak azt nem ismerem el, hogy ez a tétel a tárgyvonatkozása *miatt* igaz, hogy a háromszögek *tennék* igazzá, és így azt sem ismerem el, hogy igazsága korrespondencia-igazság volna. Ragaszkodom ahhoz, amit Kant nyomatékosan állít, és amit egyes kutatók egyenesen az analitikus ítéletek definíciójának tekintenek, hogy igazságuk megállapításához elég az ellentmondás elvét segítségül hívni (B 190), vagyis ebből a célból nem kell őket a bennük szereplő szubjektumfogalom tárgyával összevetni.

Hogy egy test kiterjedt, ez a tétel *a priori* megállja a helyét, nem tapasztalati ítélet. Hisz mielőtt a tapasztalathoz fordulnék, ítéletem valamennyi feltétele együtt van már a fogalomban, melyből a predikátumot csak ki kell fejtenem az ellentmondás törvénye alapján, és ezzel együtt mindjárt az ítélet szükségszerűségének is tudatára ébredek. (B 11–12.)

Az analitikus ítéletek nem lennének *a priori*ak és szükségszerűek, és nem lehetne megadni igazságuk általános kritériumát, ha igazságuk máson is múlna, mint a tiszta általános logika szükségszerű, *a priori* törvényén.

Kritikusomnak tehát nem azt kellene bizonyítania, amit én is elfogadok, hogy az analitikus ítéletek valamilyen értelemben tárgyakra vonatkoztathatók, és hogy igazságot mondhatnak ki róluk, hanem azt, ami túlmege ezen, és amit tagadok, nevezetesen, hogy az analitikus ítéletek nem a szubjektum és a predikátum logikai viszonya, hanem az ítélet tárgyvonatkozása *miatt* igazak vagy hamisak. Ezt azonban megítélésem szerint nem tudja bizonyítani. Még akkor is állíthatom ugyanis, hogy egy igaz analitikus ítélet nem a tárgyvonatkozás és a korrespondencia *miatt* igaz, ha a tárgyvonatkozásnak abból a képéből indulok ki, amelyet Horváth vázol.⁸ Eszerint a legtöbb analitikus ítéletünk szubjektumfogalmát a tapasztalathoz vontuk el, és erre a tényre hivatkozva mondhatjuk, hogy e fogalmak a megfelelő tárgyakra (x) vonatkoznak, származtatott értelemben pedig akár azt is mondhatjuk, hogy a belőlük képzett analitikus ítéletek is ezekre az x -ekre vonatkoznak.⁹ Az analitikus ítéleteket úgy képezzük, hogy a szubjektumfogalomban foglalt sokféleség (a és b) egyik elemét (b) kiragadjuk, majd predikátumként a szubjektumhoz kapcsoljuk. Ha így járunk el, *szükségszerűen* igaz ítéletet kapunk, *mert megsértené az ellentmondás elvét* bármilyen $a + b$ tulajdonságú x -ről azt mondani, hogy nem b tulajdonságú, vagyis azt mondani, hogy „az $a + b$ nem b ”. Horváthtal szemben azt állítom, hogy itt a szubjektum vagy az ítélet tárgyvonatkozásának semmi szerepe nincs, ami abból is látszik, hogy szükségszerű igazságról van szó.

⁸ Úgy gondolom, el lehet fogadni Horváth interpretációját az empirikus fogalmak megalkotásának kanti felfogásáról, mert nem ebből az interpretációból, hanem Kant koncepciójának kidolgozatlanágából, prekritikai jellegéből következnek anomáliák. Vö. Martin 2003. 36–37.

⁹ Horváth nem foglalkozik azzal a problémával, hogy a fogalmak, az ítéletek és a kritikája végén szerephez jutó szemléletek ugyanúgy vonatkoznak-e a tárgyakra.

Az más kérdés, hogy *ha* a szubjektum fogalmának megalkotása közben nem vétettünk hibát, akkor azokról az *x*-ekről, amelyekre *e* fogalom vonatkozik, a belőle képzett analitikus ítélet a korrespondencia értelmében is igaz állítást tesz. Hiszen *ha* egy *x*-nek olyan tulajdonságait vettük csak fel az analitikus ítélet szubjektumfogalmába, amelyek valóban megilletik, akkor bármelyiket állítjuk is róla közülük, ítéletünk meg fog felelni neki. Ez a korrespondencia-igazság azonban nem az analitikus ítéletek *tulajdonképpeni* igazsága, mert azok nem a korrespondencia *miatt* igazak, hiszen nem az *x*, hanem a tiszta általános logika teszi igazzá őket.¹⁰ Kevés egyértelműbb tanítása van ugyanis Kantnak, mint hogy az analitikus ítéletek *a priori*ak, és igazságuk szükségszerű. A korrespondencia-igazság viszont esetleges, mert a tárgytól függ. (Az analitikus ítéletek esetében attól, hogy jól alkottuk-e meg a szubjektum fogalmát, aminek viszont maga a tárgy a kritériuma.)

Azt állítani, hogy az analitikus ítéletek igazsága korrespondencia-igazság, mint ahogy Horváth teszi (115), megítélésem szerint ellentmond Kant egyértelmű tanításának (nem az igazságra vonatkozóan, mert ahol Kant az igazságról általánosságban beszél, az analitikus ítéletekre nincs tekintettel, hanem a közvetlenül az analitikus ítéletekre vonatkozó tanításának). Sőt, már az is súlyos anomáliához vezet, ha akár csak annyit is megengedünk – amire Kant nyilatkozatai engem is kényszerítenek, még ha látom is az ebből fakadó problémákat –, hogy az analitikus ítéletek „mintegy melleleg” a korrespondencia értelmében is igazak legyenek. Ezt könnyen beláthatjuk „az arany sárga fém” Horváth által is kedvelt példája és Kripke egy gondolat kísérlete segítségével. „Tegyük fel, hogy az arany [egy] illúzió miatt tűnt eddig sárgának; ám a környezeti hatások megszűnésével mindannyian láthatnánk, hogy az arany az valójában kék” (Kripke 2007. 91). Vajon igaznak tarthatnánk-e még „az arany sárga fém” ítéletet, ha ez megtörténne? A kérdés azért nehéz, mert ha egy olyan predikátumot is felveszünk egy fogalomba, amely nem felel meg a tárgynak, akkor az az analitikus ítélet, amely ebből a fogalomból és ebből a predikátumból áll, az ellentmondás elve alapján szükségszerűen igaz, a korrespondencia szempontjából viszont hamis lesz. Sajnos nem reagálhatunk erre a problémára úgy, hogy visszautasítjuk az aranyfogalom absztrakciós eredetéből fakadó tárgyvonatkozását, és az ítélet ebből fakadó hamisságát, mondván, ez az ítélet egyértelműen igaz, hiszen definí-

¹⁰ Az iméntiekben egy sokat idézett Kant-mondat jelöléseit használtam: „Minden *x*-et, amelyet megillet a test (*a + b*) fogalma, a kiterjedés (*b*) fogalma is megilleti” (Kant 1923. 111). Az egyik tanulmányomban ezt a megjegyzést fűztem ehhez a mondathoz. „Bármi legyen is itt *x*, a szöveg azt sugallja, hogy tulajdonságokat lehet állítani róla, és ezáltal egyes ítéleteket igazzá tehet, másokat hamissá.” Horváth félreérti ezt a megjegyzésemet, mert láthatólag úgy gondolja, hogy én itt *analitikus* ítéletekről beszélek, holott máshol tagadom, hogy ezeket a tárgyuk teszi igazzá (113). Valójában az „egyes ítéletek” olyan *szintetikus* ítéletekre utal nálam, amelyek tulajdonságokat állítanak *x*-ről, például azt állítják, hogy „az *x*-et megilleti az *a + b*”. Ha tényleg megilleti, akkor *x* igazzá teszi *ezt* az ítéletet, de nem *azt* az analitikus ítéletet, hogy „az *a + b*, az *b*”.

ció, csak legfeljebb nem arany az, amit eddig annak hittünk. Hiszen mint Kripke is utal rá, ha kiderülne, hogy az arany valójában kék, akkor nem „azt közölnék az újságok: »Kiderült, hogy nincs is arany. Arany nem létezik. Amit eddig arany-nak gondoltunk, az valójában nem is arany.«” (Kripke 2007. 91.) A feltételezés szerint ugyanis az *aranyról* derülne ki, hogy kék, és így aki hinne a szemének, annak el kellene ismernie, hogy a sárga fém kék.

Úgy gondolom, itt egy súlyos, Kant transzcendentális filozófiájának alapjait érintő anomáliára bukkantunk, amelyért ő maga a felelős, és amely döntés elé állítja az értelmezőt, ha munkájában tovább akar haladni. El kell döntenie, melyiket válassza az egymással szemben álló kanti elméletrészek, explicit vagy burkolt állítások és filozófiai érdekek közül. Azt is gondolom azonban, hogy nem minden döntése volna egyformán jó. Az egyik tanulmányomban a kérdés tárgyalásába bevont Fichtének, aki nem értelmezni, hanem továbbfejleszteni kívánta Kant transzcendentális filozófiáját, és ennek jegyében a betűjével szemben a szellemét akarta érvényre juttatni (Hankovszky 2016a. 46–48), vagy Kripkének, aki csak egy példát kölcsönzött tőle, nem kellett Kantnak a témával kapcsolatos explicit, hermeneutikai kulcspozíciót betöltő állásfoglalásait feltárni és érvényre juttatni. Köztem és Horváth között viszont azért van vita, mert mi azt keressük, melyik az a konzisztens értelmezés, amely a lehető legtöbb és legfontosabb kanti tannal van összhangban, miközben más állításait óhatatlanul háttérbe szorítja. Megítélésem szerint az én koncepcióm (nevezetesen, hogy az analitikus ítéletek csak „mintegy mellesleg” igazak a korrespondencia értelmében) ebből a szempontból jobban teljesít, mint kritikusom alternatívája.

Kritikája utolsó alfejezetében Horváth hozzálát, hogy „a kétszögeknek két szöge van” ítélet problémájára alkalmazva igazolja koncepcióját, amely szerint az analitikus ítéletek igazsága korrespondencia-igazság, és az ítélet szubjektum-fogalmának tárgyán múlik. Közben olyan szöveghelyekre támaszkodik, amelyeket Kant más problémákra való tekintettel fogalmazott meg. Ezek arra a konklúzióra vezetnek, hogy „a kétszögeknek két szöge van” ítélet *hamis*. E konklúzióval szerintem három probléma van. Először is ellentmond annak, amit én Kant egyértelmű tanításának vélek, hiszen az ellentmondás elve mint igazságkritérium alapján ez az ítélet *igaz*. Másodszor ellentmond az intuíciónak, amely szerint ha „a háromszögeknek három szöge van” igaz, akkor az analóg ítélet sem lehet hamis, hanem a legrosszabb esetben is csak igazságérték nélküli. (Hiszen ha az igazság azt jelenti, hogy egy ítélet megfelel a tárgyának, akkor a hamisságnak azt kellene jelenteni, hogy ellentmond neki, de itt erről nem lehet szó, hiszen kétszögek nincsenek.) Mivel Horváth az ellentmondás-mentesség elvét számomra felfoghatatlan okból nem ismeri el igazságkritériumnak, jóllehet idézi azokat a helyeket (111, 112), ahol Kant éppen ezt teszi, és mivel neki mást súg az intuíciója, mint nekem, a következőkben a harmadik problémával kell részletesen foglalkoznom. Rá kell mutatnom, hogy a példamondat hamisságának bizonyítása

közben Horváth hibákat vét, így koncepciója, amelyet az enyém helyére kíván állítani, legalábbis a kétszögek problémáját nem tudja kezelni.

Első lépésben Horváth bizonyítani kívánja, hogy a kétszögekről és a háromszögekről szóló iménti példamondatok „Kant filozófiája szerint *tárgyakra vonatkoznak*, és igazságuk, ha valamiben, akkor az azokkal való *megfelelésben áll*” (115). Szövegéből azonban nem világos, mik volnának ezek a tárgyak. Azt állítja ugyanis, hogy a filozófus, aki a háromszög vagy a kétszög fogalmáról elmélkedve azokból sikertelenül próbál rajtuk túlmutató új ismereteket kihámozni, „*ugyanazzal*” a háromszöggel vagy kétszöggel foglalkozik, mint a géométer, aki az egyiket megszerkeszti a papíron és a világ kiterjedt dolgaira alkalmazza, a másikat viszont még megszerkeszteni sem tudja. Így az, ami mindkettőjükénél „ugyanaz”, aligha lehet más, mint a síkidomok *fogalma*. Ebbe az irányba mutat az a tétel is, amely szerint, ahogy a háromszög, úgy a kétszög esetében is „a géométer mondhat »újat« a fogalomról, ezúttal a lehetetlenségét, de *ugyanarról* a kétszögről, amelyet a *hozzá tartozó jegyek* szerint kellene megszerkeszteni.” (uo.) A nem létező kétszöggel összefüggésben csak akkor mondható, hogy „ugyanaz”, ha a kétszög fogalmáról van szó. Így az eddigiekkel egy lépést sem tettünk a szóban forgó síkidomok mint fogalmak tárgyai, és még kevésbé a róluk szóló analitikus ítéletek tárgyai felé, keressük bár őket a tiszta vagy az empirikus szemléletben.

Ha ezen a problémán túllendülünk, és Horváth segítségére sietve azt mondjuk, hogy a benne rejlő információk alapján *megszerkesztve* a géométer *tárgyat ad* a háromszög „ugyanazon” fogalmának, mint amiről a filozófus is elmélkedett, akkor azt kapjuk, hogy a háromszög fogalmának van tárgyvonatkozása. Tegyük fel, hogy ez azt jelenti, hogy „korrespondeál a tárgy a fogalommal” (114)! Fogadjuk el még azt a nem éppen evidens tételt is, hogy a fogalom tárgyvonatkozása és korrespondenciája akkor is fennáll, amikor a szerkesztést nem végezzük el, hanem fogalmi síkon maradunk, és csak egy analitikus ítélet alanyaként használjuk a háromszög fogalmát, továbbá azt is, hogy ennek az ítéletnek is lesz tárgyvonatkozása, sőt, korrespondeál is! Mindebből azonban sehogy nem következik az, amit Horváth bizonyítani kívánt, hogy a háromszög fogalmára épülő analitikus ítélet igazsága egy tárgynak való megfelelésben áll.

A kétszögek esetében még ilyen messzire sem jutunk. A géométer nem tud kétszöget szerkeszteni, így még a tiszta szemléletben sem tud tárgyat adni a fogalmának. Ezért e fogalom és a belőle képzett analitikus ítélet Horváth állításával szemben egyáltalán nem fog tárgyra vonatkozni. Értelemszerűen korrespondeálni sem fog, de nem azért, mert *mást* mond a tárgyáról, mint ami megilleti. Ebből pedig az következik, hogy a kétszögről szóló ítélet a szónak a *korrespondencia-elméletben szokásos értelmében nem hamis*. Horváth szerint mégis hamis, mert bár szerinte az analitikus ítéletek igazsága a tárgyakkal való megfelelésben áll, hamisságuk nem abban áll, hogy ellentmondanak neki. De akkor miben? Talán abban, hogy nincs tárgyuk? Horváth nem válaszolhat így, mert láttuk, ő nyíltan azt állította, hogy a kétszögről szóló ítélet is tárgyra vonatkozik. És valóban

nem is így válaszol, inkább a „*korrespondencia követelményének* való meg nem felelés[ről]” (115) beszél, bármit jelentsen is ez.

A következő lépésben Horváth annak jár utána, hogy a szóban forgó ítélet milyen tulajdonsága miatt nem felel meg a korrespondencia követelményének, és (ennek ellenére) miért nevezhető mégis hamisnak. E kettős kérdés közös válasza az, hogy ugyanazért, mint amiért az első antinómia mindkét tagja hamis. Ezek azért hamisak, mert egy „tarthatatlan feltételre” (B 531), egy „önellentmondást tartalmazó” fogalomra (Kant 1999, 119) épülnek. Ám ezzel a válasszal Horváth nem jutott közelebb ahhoz, hogy bizonyítsa, az analitikus állítások a *korrespondencia értelmében* igazak vagy hamisak. Az antinómia tételei ugyanis azért hamisak, mert az önellentmondás miatt nem teljesítik az igazság „negatív feltételét”, amelyet Kant megkülönböztet magától az igazságtól. Mivel *ex utóbbi* abban áll, hogy az „ismeret megfelel a tárgyának” (B 83), méltán nevezhetjük korrespondencia-igazságnak is. Ezzel szemben a „negatív feltétel” nem más, mint „az igazság merőben logikai kritériuma – nevezetesen az a követelmény, hogy az ismeret feleljen meg az értelem és az ész általános, formai követelményeinek” (B 84). Az ellentmondásos (és így tárgy nélküli fogalmat) tartalmazó állítások azért hamisak, mert nem teljesítik ezt a kritériumot. Nevezhetjük ezt akár a „*korrespondencia követelményének* való meg nem felelésüknek” is, de ez sem változtat azon, hogy itt egy logikai problémáról van szó, nem pedig korrespondencia értelmében vett hamisságról.

Ha tehát Horváth a kétszögről szóló analitikus ítéletet ugyanazért tartja hamisnak, mint Kant az első antinómia téziséét és antitéziséét, akkor egyfajta logikai hamisságot tételez fel, amely az ellentmondás elvének megsértéséből fakad. Elsietett volna azonban azt mondani, hogy tárgyvonatkozáson, a korrespondencián és az antinómiákon keresztül haladó kitérője az én álláspontomhoz vezette vissza őt, hiába állítom én is, hogy az analitikus ítéletek igazsága az ellentmondás elvén múlik. Én ugyanis a szubjektum és a predikátum viszonyát szembesítem ezzel az elvvel, Horváth pedig *szubjektumon belüli* ellentmondást keres. Jól tudja ugyanis, és idézi is, hogy Kant *csak* azért tekinti hamisnak az antinómia tételeit, mert „a közös alapjukat alkotó *fogalom maga* ellentmondást tartalmaz” (Kant 1999, 117 – kiemelés: H. T.). Idézi Kant példáját is, amely szerint „a négyszögletes kör kerek”, és „a négyszögletes kör nem kerek” egyaránt a szubjektumfogalomban rejlő ellentmondás miatt hamis.

Az enyémmel szembeállított koncepciójának sikere így azon áll vagy bukik, hogy a kétszög fogalma tartalmaz-e ellentmondást. A belőle képzett analitikus állítás ugyanis (legalábbis a Horváth által megjelölt okból) csak ebben az esetben lesz hamis – nem pedig igaz, mint ahogyan én állítom. Csakhogy kritikusom is tudja: saját szavaival is kimondja (116), és Kanttól is idézi, hogy a két egyenes által bezárt alakzat *fogalma maga* „nem tartalmaz ellentmondást, hiszen a két egyenes és metszésük fogalma nem foglalja magában az alakzat tagadását” (B 268). Ezen a problémán Horváth abból kiindulva próbál felülemelkedni, hogy a kétszög ellentmondásmentes és a négyszögletes kör ellentmondásos fogalmának

van egy közös tulajdonsága, nevezetesen, hogy mindegyik „lehetetlen”, egyik sem ábrázolható a szemléletben, egyiknek sem felel meg tárgy (jóllehet Horváth korábban az analitikus ítéletek és szubjektumfogalmuk tárgyvonatkozása mellett állt ki). Ez a közös tulajdonság azonban nem a Kant által megkövetelt tulajdonság, ezért azt a hamisságbizonyítást, amelyet Horváth a fogalmak lehetetlenségére épít, Kantra hivatkozva nem igazolhatjuk. Sőt, ha a logikai ellentmondást interpretációnk érdekében felcseréljük a szemléleti lehetetlenséggel, akkor figyelmen kívül hagyjuk az értelemnek és az érzékiségnek a kanti filozófia számára konstitutív különbségét, és azt kockáztatjuk, hogy teljesen kívül kerülünk a kanti univerzumon. Kétségtelen, hogy bizonyos mértékben analóg egymással az a tétel, amely „a négyszögletes kört kereknek mondja” (Kant 1999, 117), és az, amely „kétszögűnek mond egy egyenes vonalakkal határolt síkidomot” (116). Ám ha az analitikus ítélet igazságának kutatása közben nem akarjuk háttérbe szorítani Kant legfontosabb belátásainak egyikét, inkább abból az analógiából kell kiindulnunk, amely „a kétszögeknek két szöge van” és „a háromszögeknek három szöge van” között áll fenn. Az analitikus ítéletek igazságát úgy kell definiálni, hogy az utóbbi két ítélet igazságértéke azonos legyen – függetlenül attól, hogy az előző kettőé is azonos lesz-e.

III. FÉLÚTON A PREKRITIKAI FILOZÓFIA ÉS A NÉMET IDEALIZMUS KÖZÖTT

Írása bevezetőjében Horváth azt állítja, hogy „az analitikus ítéletek igazsága vagy hamissága is tárgyakkal való *megfelelésen* alapul” (103). Mivel az előtte levő mondata azt sugallja, hogy *minden* analitikus ítélet (sőt, a formális logika is) tárgyvonatkozással rendelkezik, az analitikus ítéletek hamisságának leginkább azt kell jelentenie, hogy nem felelnek meg a tárgyuknak, mégpedig abban az értelemben, hogy mást mondanak róla, mint ami megilletné. Csakhogy ebben az értelemben a nemlétező kétszöggről nem lehet hamis állítást tenni. Ha tehát a hamisság tényleg *azon alapul*, hogy az ítélet *nem felel meg* egy létező tárgynak, akkor a kétszögekről szóló ítéletek kritikussom állításával ellentétben nem hamisak. Ha *nem azon alapul*, akkor akár hamisak lehetnek, de ebben az esetben kritikussom hamisságról alkotott elmélete módosításra szorul. Úgy tűnik, sok bonyodalomtól szabadulnánk meg, ha Horváth megkülönböztetné a *tárgynélküli* (szubjektumfogalomból képzett) analitikus ítéleteket és a *tárgyukat elvető* analitikus ítéleteket, majd az előbbieket (az érzékiség és az értelem különbségét tiszteletben tartó módon) diszkreditálná, és csak az utóbbiak hamisságáról beszélne. Igaz, ha az ítélet predikátuma valóban kifejthető analízis révén a szubjektumfogalomból (máskülönben az ítélet nem analitikus), akkor csak ritka esetekben (például amikor környezeti hatások akadályozzák, hogy helyesen érzékeljük egy fém színét, és így jól állítsuk össze a fogalmát) kapunk hamis (állító) analitikus ítéletet, de ez az ítélet tényleg a korrespondencia

értelmében volna hamis. A tárgy nélküli és hamis ítélet ilyen megkülönböztetése mellett viszont „a kétszögeknek két szöge van” nem volna alkalmas arra, hogy az analitikus ítéletek igazságának problémáját tanulmányozzuk rajta, és Horváth ennek szentelt alfejezete feleslegessé válna.

A probléma, amellyel Horváth birkózik, nálam azért nem merül fel, mert az én koncepciómban a tárgyvonatkozásnak semmi szerepe nincsen, hiszen én ragaszkodom hozzá, hogy az analitikus ítéletek igazsága kizárólag az ellentmondás elvén nyugszik. Elméletem számára a Horváth által a diszkusszióba bevont „a négyszögletes kör kerek” analitikus ítélet sem okoz problémát, mert ezzel kapcsolatban hivatkozhatom arra, amire Horváth is felhívja a figyelmet: az ilyen ítélet Kant szerint hamis, mégpedig azért, mert egy „tarthatatlan feltételre” épül, hiszen már a szubjektumfogalmában rejlő szintézis is megsérti az ellentmondás elvét. Fontos látni, hogy a lényeg itt nem az, hogy *nincsenek* négyszögletes körök, hanem fogalmuk ellentmondásossága. Ha a nemlétezésük vagy lehetetlenségük lenne a döntő tényező, akkor a fogalmukkal képzett analitikus (vagy akár szintetikus) ítéletek igazságértékére vonatkozó megfontolásokat a szintén nemlétező kétszögek *ellentmondásmentes* fogalmára épülő ítéletekre is kiterjeszhetnénk. Ám a négyszögletes körök esetében Kant szerint nem a fogalom lehetetlensége, hanem az, amiből e lehetetlenség fakad, az ellentmondás elvének megsértése, vagyis egy formális logikai hiba eredményez hamis ítéletet: igaz – és ez már az én kiegészítésem –, nem korrespondencia-hamisság áll így elő, hanem olyasmí, amit tanulmányaimban logikai vagy formai hamisságnak neveztem: tárgyvonatkozástól független hamisság.

Összhangban azzal, hogy Horváth sem a különböző logikák, sem a különböző igazságok megkülönböztetésének elveiben nem ért egyet velem, írása bevezetőjében hitet tesz a formális logika tárgyvonatkozása mellett (uo.). Bírálata egésze felfogható úgy, mint ami ezt az álláspontot védelmezi, jóllehet a szöveg ezzel a problémával közvetlenül nem foglalkozik. Az egyetlen kivétel az, ahol *explicit* érvelés nélkül utasítja vissza azt az állítást, hogy az ellentmondás elvét Kant prekritikai módon fogalmazta meg.¹¹ Eddigi megfontolásainkból e kérdéskörrel kapcsolatban is levonhatunk következtetéseket.

Horváth ellentétes nézetének iménti értékelése azt a belátást erősíti, hogy a formális logikához tartozó ellentmondás elvének megsértése – történjék ez akár az analitikus ítéletek szubjektumának és predikátumának viszonyában, akár a szubjektum fogalmán belül, miként a négyszögletű kör esetében – mindenféle tárgyvonatkozástól függetlenül tesz (logikailag) hamissá egy ítéletet. Kant mégis „erős ontológiai felhanggal” és olyan módon fogalmazza meg az elvet, amely tárgyvonat-

¹¹ Ha expliciten nem is érvel ellene, Horváth egész szövege rekonstruálható akár e visszautasítás melletti burkolt érvként is. Hiszen ha kritikainak tekinthetjük Kant logikafelfogását, és e logikafelfogás szerint a formális logikának tárgyvonatkozása van, akkor az ellentmondás elvének ezt a tárgyvonatkozást sugalló megfogalmazása is kritikai. Márpedig Horváth szerint a formális logikának van ilyen tárgyvonatkozása, hiszen a törvényei szerint képzett analitikus ítéletek igazsága a tárgyaktól függ.

kozást látszik tulajdonítani neki: „a tételt, mely szerint semmilyen dologhoz nem járul olyan predikátum, mely ellentmond neki, az ellentmondás elvének nevezük” (B 190). Úgy tűnik, a tiszta általános logika alaptörvénye ezzel egyszersmind a „dolgok” törvényévé is válik, ám Kant nem ad magyarázatot arra, hogyan lehetséges ez. Filozófiájának egyik legjobban argumentált tétele, hogy a transzcendentális logika törvényei, pontosabban a kategóriák révén „mintegy törvényt lehet szabnunk a természetnek, sőt egyenesen lehetővé tehetjük azt” (B 159). Mivel Kant az ellentmondás elvének olyan megfogalmazást ad, amely nemcsak a gondolkodás törvényének tünteti fel, hanem a gondolkodás tárgyai, a „dolgok” törvényének is, nehéz más alternatívát látni magunk előtt, mint hogy vagy a tárgykonstitúciót vezérlő transzcendentális, vagy a tárgyak racionális megismerését lehetővé tevő prekritikai elvnek tekintsük (mindkét esetben, ha más-más értelemben is, „a metafizikai megismerés első elvei” egyikének).

Mint egyik tanulmányomban említettem, Fichte az előbbi irányba fejlesztette tovább az ellentmondás elvét (vö. Fichte 2013. 34, 40, 46). Ezzel a kanti filozófia más szöveghelyeken sokkal jobban érvényesülő szellemét érvényesítette radikális módon az elv megfogalmazásának betűjével szemben. Azonban nemcsak Horváth nem akarja őt ezen az úton követni, hanem Kant értelmezőjeként én sem, mert úgy látom, Kant nem ismerte el (nem ismerte fel) az elv transzcendentális jelentőségét, mégpedig gyanúm szerint azért nem, mert elmulasztotta megfelelő kritikának alávetni. Ugyanakkor azt sem gondolom, hogy helyes volna azokat a következményeket érvényesíteni az interpretációban, amelyek az elv prekritikai értelmezéséből fakadnának. Az ellentmondás elvét érdemes kizárólag a tiszta logika törvényeként, nem pedig egyúttal a „dolgok” törvényeként számításba venni, mert a főmű számos szöveghelye csak így értelmezhető Kant nyilvánvaló szándékainak megfelelően.

Ennek jegyében javasoltam tanulmányaimban az igazságon belüli rétegek megkülönböztetését. A formális igazságot egy olyan rétegbe zártam, amelynek nincs tárgyvonatkozása, és ebben a sorsban osztozik az egész formális logika („a formális igazság logikája”, Hankovszky 2016b. 136) az ellentmondás elvével együtt. Ez a logika sem „éri el a tárgyakat”, és így nem is törvénykezhet felettük. Nem mond ki igazságot róluk, sem olyant, amelyet a megismerő általa helyezne a tárgyakba, sem olyant, amely a megismerőtől függetlenül igaz róluk. A formális logika így az lehet, aminek Kant hermeneutikai kulcspozícióban álló szövegei szerint lennie kell: a gondolkodás, de nem a megismerés, legalapvetőbb szabályainak összessége és az igazság *negatív* feltétele. E logika segítségével szigorú értelemben csak a gondolkodásunk formáját írjuk le, amelynek egyetlen (tárgyakra vonatkozó) ítélet sem mondhat ellent, „ellenkező esetben már önmagában semmis (tekintet nélkül az objektumára)” (B 189).¹²

¹² Ez a formális igazság az analitikus ítéletek egyetlen (tulajdonképpeni) igazsága, hiszen az analitikus ítéletek „igazságát mindenkor kielégítően megismerhetjük az ellentmondás

Ennek az interpretációnak az a hátránya, hogy szükségképpen megválaszolatlanul hagy egy nagyon fontos kérdést. *Milyen alapon gondoljuk, hogy a jelenségek nemcsak kategoriális szerkezetükben felelnek meg a gondolkodásunknak, hanem annyiban is, hogy egyikhez sem „járul olyan predikátum, mely ellentmond neki”?* A válasz ugyanis az ellentmondás elvének vagy az ontológiai, vagy a transzcendentális értelmezésére támaszkodhatna, így messzire vezető implikációi miatt az érett Kantot vagy a prekritikai korszakába helyezné vissza, vagy egyenesen a német idealizmusba röpténe. Bírálóm Kant-értelemezése megítélésem szerint az előbbi útra lép, csak éppen kritikainak nevezi a kanti logikának azt a fel-felsejlő aspektusát, amelyet én prekritikainak tartok. Ez azonban nem járható út, ami abból látszik, hogy Horváth is csak úgy tud megmaradni rajta, hogy eljelentékteleníti Kant néhány fontos tanítását, például a szemléleti és a logikai lehetetlenség megkülönböztetését. Hogy az ellentétes út, Fichte útja sem járható, ha valaki, mint ő is, ki akar tartani a kanti filozófiánál, és csak a kifejtésmódját kívánja tökéletesíteni, az abból is látszik, hogy Kant egy nyilvános állásfoglalásban elhatárolódott a tudománytántól, amely szerinte „nem több vagy kevesebb, mint pusztá logika” (Kant 1922. 370). Fontos érv a megvitatott négy tanulmányban kifejtett interpretációm mellett, hogy még ha azon az áron is, hogy eltorlaszolja az utat e fontos kérdés megválaszolása előtt, a kanti filozófia olyan elemeit engedi érvényesülni, amelyekből a kritikai filozófia kanonikus képe összeáll. Úgy látom, bármilyen fontos is ez a kérdés, Kant nem véletlenül nem tette fel: az ő kritikai filozófiájának ugyanis nincsen rá válasza.

IRODALOM

- Fichte, Johann Gottlieb 2013. Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. In *Passim*. 11/1. 32–50.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Antropológia és transzcendentális filozófia*. Budapest, L'Harmattan–Könyvpont.
- Hankovszky Tamás 2015. Kant transzcendentális logikája mint általános logika. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/3. 29–42.
- Hankovszky Tamás 2016a. Az analitikus ítéletek igazsága. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.) „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan. 34–50.
- Hankovszky Tamás 2016b. Az igazság logikája. Kant a formális és a transzcendentális logikáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/4. 131–143.
- Horváth Zoltán 2018. Az igazság logikája. Hankovszky Tamás Kant-tanulmányaihoz. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/2. 103–118.

törvénye alapján” (B 190). A szintetikus ítéletek esetében az igazságnak ez a rétege transzcendentális és materiális réteggel egészül ki, amelyek az ítélet és a tárgy – az adott rétegnek megfelelő és a réteghez tartozó tartalmi (transzcendentális, illetve különös) logika által leírt – korrespondenciájában állnak.

- Kant, Immanuel 1922. Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. In *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*. XII. kötet. Berlin–Leipzig, de Gruyter. 370–371.
- Kant, Immanuel 1923. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (Jäsche Logik). In *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*. IX. kötet. Berlin–Leipzig, de Gruyter. 1–150.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel.* Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség.* Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai.
- Martin, Wayne M. 2003. Nothing More or Less than Logic. General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's *Wissenschaftslehre*. *Topoi*. 22/1. 29–39.



KELEMEN JÁNOS

Nagy József Dantéről és Vicóról

Nagy József: *Dante és Vico. Dante politikai teológiája. Fejezetek a Dante-recepció történetéből.* Budapest, Hungarovox Kiadó. 2017. 372 oldal

Nagy József korábbi Dante- és Vico-tanulmányait egységes és nagyszabású filozófiatörténeti monográfiává dolgozta össze. Mielőtt áttekinteném a könyv tartalmát és fő mondanivalóját, hadd tegyek néhány bevezető megjegyzést.

Dante utóélete és recepciója korántsem volt egyenes vonalú vagy ellentmondásoktól mentes. Miközben egyetlen korszak olvasói sem vették szem elől, hogy a költő átfogó filozófiai problémákat próbált megfogalmazni, sokáig kétséges volt, hogy hogyan kell értékelni, s vajon filozófiatörténeti szempontból jelentősnek lehet-e tekinteni az *Isteni színjáték*ba belefoglalt skolasztikus gondolati tartalmakat, illetve a költő kifejezetten filozófiai, teológiai vagy tudományos céllal írt elméleti-doktrinális műveit, mint a *Vendégséget*, a *De vulgari eloquentiát* és a *Monarchiát*. Lényegében a 20. századig kellett várni, hogy a filozófus Dante elfoglalhassa a gondolkodás történetében az őt megillető helyet, bár Dante olyan nagy formátumú olvasói, mint Benedetto Croce és követői, még ekkor is kétségbe vonták a költő politikafilozófiai, nyelvfilozófiai és metafizikai elképzeléseinek jelentőségét. Ma már a kutatás egyre több figyelmet szentel Dante filozófiájának, s örömdetes, hogy – mint többek közt Nagy József jelen monográfiája tanúsítja – mindez a hazai dantisztikáról is elmondható.

Némileg hasonlók jellemzik Vico utóéletét. Az elszigetelten munkálkodó nápolyi filozófus a maga korában alig váltott ki visszhangot műveivel, s bár Herder és Hegel bizonyos mértékben fel- és elismerte már *Az új tudományban* kifejtett történelemfilozófiai koncepciójának eredetiségét, s Marx is tett pozitív megjegyzéseket róla, szintén a huszadik századig kellett várni ahhoz, hogy a modern történelemfilozófia alapjainak megteremtőjeként Vico helyet kapjon az egyetemes filozófiatörténet nagy alakjainak a sorában. Recepciójának elképzeltsége még ma is érződik, s ez különösen rányomja bélyegét a hazai Vico-irodalomra, mely jobbra csak egy-két italianista tanulmányaira korlátozódik. Így Nagy József tanulmányai a Vico-kutatás terén is hiánypótlók a magyar kontextusban.

A könyv címéről is érdemes egy megjegyzést tennünk. Az ilyenfajta „és-címek” [„... és ...”] azt sugallják, hogy a címben szereplő szerzőkben van valami közös, ami összekapcsolja őket, például abban a hatástörténeti értelemben, hogy az első helyen álló szerző különösen nagy hatást gyakorolt a másokra, vagy hogy a második helyen álló fontos szerepet játszott az előbbi munkásságának felfedezésében, értékelésében és interpretálásában.

S valóban, a könyv egyik fő témája és célkitűzése abból a kérdésfeltevésből adódik, hogy Vico, s mellette néhány más 18.

századi filozófus és irodalmár, hogyan és miben járult hozzá Dante újrafelfedezéséhez és a modern Dante-kultusz megalapozásához. Maga a szerző mondja, hogy a művének harmadik részében szereplő fejezetek, melyek Dante Alighieri recepciótörténetét vizsgálják „középpontban a 18. századdal”, „jelen munka kulcsfejezetei” (19). Ennek megfelelően szerepel a címlapon a *Dante politikai teológiája* mellett a *Fejezetek a Dante-recepció történetéből* alcím, alaposan körülhatárolva a terjedelmes kötetben tárgyalt kérdések körét.

A szóban forgó harmadik részben Vico Dante-interpretációja mellett szó esik többek közt a Saverio Bettinelli és Gaspari Gozzi közötti Dante-vitáról, illetve általában a 18. századi dantizmusról és antidantizmusról, majd pedig arról a folyamatról, melynek során főként Foscolo és Leopardi munkásságának köszönhetően bekövetkezik a dantei örökség végleges kanonizálása. Ehhez csatlakozik a jóval későbbi, 19. század végi és 20. század elejei nagy költő és dantista, Giovanni Pascoli sokat vitatott és persze vitatható Dante-interpretációjának bemutatása. Pascoli (ha nem is szelsőségesen) a 19. században kialakult ezoterista értelmezési hagyomány folytatója, melynek Nagy József a könyv előző részében *A templomos Dante* címen külön fejezetet szentelt. Ebből kitérünk, hogy a Dantének ezoterikus tanokat tulajdonító és az *Isteni színjátékot* ezen az alapon magyarázó kommentárokat nem utasítja el egyoldalú kritikával, mondván, hogy a költő politikai teológiájának megértéséhez ezeknek a tanulmányozása is hasznos (158). Pascolit illetően bizonyára igaza van akkor, amikor sokoldalú és körültekintő értelmezői hozzáállását tanúsítva leszögezi: „Pascoli Dante-komentárja – a megfelelő kritikai moderációval – mindenképp érdemes pozitív újraértékelésre” (261).

Hozzá kell tenni, hogy nemcsak az itt említett fejezetek foglalkoznak túlnyomó-

részt recepciótörténettel. Az olvasónak az a benyomása, hogy a könyv egészét a recepciótörténeti beállítódás jellemzi. Ez a benyomás azonban nem teljesen helytálló. Arról van ugyanis szó, hogy Nagy József minden kommentárja és értelmezési kísérlete során tekintettel van a vizsgált művek recepciójára, pontosabban szólva, saját értelmezését a mű recepciójának fényében, a szakirodalomban fellelhető számos más értelmezés segítségével alakítja ki. A recepciótörténet nála a szó Gadamer által meghatározott hermeneutikai értelmében vett hatástörténettel azonos, ami adott esetben azt jelenti, hogy például egy dantei hely vicói értelmezése beépül abba a jelentésbe, melyet a szerző tulajdonít a szóban forgó helynek.

Mindez jól látható a könyv első részét alkotó fejezetekben is, melyek az *Isteni színjáték* egy-egy énekének (*Pokol I, VIII, IX, XI; Purgatórium IX*) nyelvi, formai, szemantikai és tartalmi elemzését, filozófiai és történeti magyarázatát tartalmazzák. Ezek az elemzések a dantisztika egyik hagyományos műfaját jelentő „lectura Dantis” körébe tartoznak, és jelentősen gazdagítják a magyar Dante-komentárok immár örvendetiesen növekvő körét.

A második részben tárgyalja a szerző Dante politikai teológiáját, annak forrásait, korabeli kontextusát és hatástörténetét, többek közt a „hatástörténet” fõntebb megvilágított értelmében.

Ebből a részből különösen ki kell emelni a Dante *Monarchiáját* és Padovai Marsilius *Defensor Pacis*-át összehasonlító fejezetet, mely a két nagy és egy időben tevékenykedő gondolkodó nézeteit a transzcendencia és az immanencia közti ellentét jegyében értelmezi. Régóta nem kétséges, hogy Marsilius műve a politikai gondolkodás történetének egyik határköve, magáról Marsiliusról pedig sokan gondolják joggal, hogy az első modern politikai gondolkodó volt. Dante *Monarchiájának* és politikai fi-

lozófiájának értékelése változatosabb képet mutat. Mindenesetre Nagy József azt a tételt fogalmazza meg, hogy „Dante is joggal tekinthető e cím viselőjének” (102), mármint őt is megilleti a Marsiliusnak tulajdonított úttörő szerep. E mellett a tétel mellett a szerző számos meggyőző érvet tud felhozni. De a fejezet legfőbb értékét a *Defensor Pacis* szövegének és gondolati struktúrájának részletes elemzésében kell látnunk, mely e tekintetben az első komoly teljesítmény magyar szerző tollából.

A második rész másik komoly figyelmet keltő fejezete Dante politikafilozófiájának jogelméleti hátterével foglalkozik, s a modern interpretációkat bemutató alponatokban részletes elemzéseket nyújt Ernst Kantorowicz laikus Dante-képeről, Hans Kelsen Dante államelméletére vonatkozó tételeiről, valamint arról, hogy Dante jogtörténeti összefüggésben az egyesült Európa előhírnökének tekinthető. Ezek az elemzések szintén a könyv leginformatívabb és legizgalmasabb oldalai közé tartoznak, már csak azért is, mert az itt érintett kérdéseket magyar szerzők még nem tárgyalták.

A könyv negyedik részében lép igazán színpadra Vico, akit Nagy József főleg a Hobbesszal való összehasonlítás keretében tárgyal. Az összehasonlítás szempontjai jogosak, de magát Vicót illetően beleütöközünk néhány nem egészen végiggondolt

eszmefuttatásba. Például nehéz elfogadni azt a más szerzőtől átvett tézist, hogy „a Vico által elgondolt három történelmi fázis kizárólag a *nyelv* három fázisát jelenti” (278), miként az a szintén más szerzőtől átvett tézis is meglehetősen gyenge lábakon áll, hogy „Vico művével valósult meg a nyugati filozófia első *linguistic turn*-je” (306–307). A Vicónak szentelt oldalak közül ezért inkább azok az igazán érdekfeszítők, melyek kifejezetten történeti információval szolgálnak. Ezek közé tartoznak a Vico és a Szent Hivatal viszonyáról szóló fejtegetések, melyek az *Új tudományról* készített cenzori jelentéseket boncolgatják. Sokat tanulhatunk belőlük.

Ez a nagy erudícióval megírt, sok ponton rendkívül informatív és számos eredeti meglátást tartalmazó könyv nem hibátlan. A Vicóról (és Hobbesról) szóló negyedik rész elnagyoltsága vagy a néha modorosnak látszó nyelvezet és szóhasználat mellett megemlíteném, hogy az olvasó bizonyára túlhajtottnak fogja érezni a recepciótörténeti szempont érvényesítését. Ez ugyanis nem mindig menthető a hatástörténet hermeneutikai elvére történő hivatkozással. Kell tudni különbséget tenni egy szöveg és az általa kifejezett gondolatvilág saját koherens rekonstrukciója és a között a fényjáték között, melyet az egymást tükröző interpretációk sokasága hív életre.

Dante: etika és politika*

Berényi Márk: *Dante etikája*. Budapest, Áron Kiadó.
2017. 216 oldal

Berényi Márk – 2016-ban sikeresen megvédett doktori disszertációján alapuló – kötete, mely nagyban gazdagítja a magyarországi Dante-szakirodalmat, a második 2017-es kiadású, magyar nyelvű dantiszti-kai mű, melynek középpontjában Alighieri etika- és politikafelfogása áll. (Időrendben az első a jelen sorok írója: *Dante és Vico. Dante politikai teológiája. Fejezetek a Dante-recepció történetéből*. Budapest, Hungarovox.) Ez összhangban van azokkal a dantiszti-kában az utóbbi körülbelül harminc évben érvényesülő trenddel, melyben Dante életművének komparatív, illetve interdiszciplináris megközelítése kerül előtérbe.

A kötet öt fejezetét és utószavát Berényi köszönetnyilvánítása és „bevezető gondolatai” előzik meg, mely utóbbiakban a szerző tisztázza kutatásának kereteit, Dante életművére mint elemzési tárgyra vonatkozó döntését, valamint érdekes reflexiókat fogalmaz meg az „etika vagy morál” közti választásról (a jelen kötetben foglalt elemzésben), kiemelve, hogy mivel „a legmodernebb vélekedések szerint a morális ítéleteknek az alapjait is az etika képezi” (21), így (mint azt jelen kötet címe is világosan jelzi) Dante *etikájának* vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, szem előtt tartva

ugyanakkor a már említett interdiszciplináris megközelítést is: „jelen írás alapjában véve nem pusztán filozófiai mű, mint inkább az irodalomtudomány, a filozófia és a teológia alkotta útkereszteződésben elhelyezkedő tanulmány” (21). Ezt követően a szerző magyarázatot ad kötete fejezeteinek általa választott sorrendjére, összefoglalva egyben azok tartalmát (21–24).

A fejezetek témái az alábbiak. I. *Választhatunk-e jó és rossz között? A szabad akarat kérdésköre Dante műveiben*; II. *Dante és az édes új stílus. A nemes szöveg kérdésköre Dante műveiben*; III. *Arab-muzulmán hatások a dantei életműben*; IV. *Dante államelmélete*; V. *Az Ulixes-epizód tudományetikai vonatkozásai*. Jelen recenzióban elsősorban az I. és a IV. fejezet témáira összpontosítok.

Az I. fejezetben Berényi, miután rövid áttekintést ad a szabad akaratról való elmélkedések történetéről Dantéig bezárólag (26–31), egy fontos témát, Alighieri *kételyeit* vizsgálja a szabad akaratra vonatkozólag (31–38). Jogosan emeli ki Boëthius *A filozófia vigasztalása* című művét (Ágoston *A szabad akaratról* című műve mellett) mint lényeges forrást Alighieri szabad akaratra vonatkozó spekulációiban: ismert, hogy a boëthiusi műben kulcsfontosságú a *kontingencia mint a világot meghatározó tényező* tézise. Berényi az alábbiak szerint foglalja össze Dante *fortuna*-konceptióját: Alighieri szerint „a szerencse olyan égi erő

* A recenzió az NKFIH/OTKA K 124514. sz. kutatás támogatásával készült.

[...], amelyre az isteni gondviselés ráruházta a múltó javak [...] fölötti felügyeletet. Az ő feladata ezeket elosztani, olykor egyesektől elvenni, majd azt másoknak odaadni. Mivel pedig ő maga is [a szerencse] Isten akaratától függ, az embereknek éppúgy felesleges ellenállni az ő akaratának, mint haragudni rá” (34). Mindezeknél nagyobb jelentőségű a szerencse és az akarat *viszonya* Dante etikaelméletében. Ezzel kapcsolatos reflexióit így összegzi Berényi: Alighieri vonatkozó szövegeiből az olvasható ki, hogy „erkölcsi téren az egyén *dönthet* saját sorsa fölött; anyagi kérdések terén sajnos nem”, vagyis azon „kérdésekben, amelyek az egyén túlvilági létét (kárhozat, megtisztulás vagy üdvözülés) határozzák meg, az egyénnek *van* döntési lehetősége, ám azokban, amelyek csupán a rövid és múlandó földi létére hatnak ki (anyagi javak), nincsen” (35, kiemelés tőlem, N. J.). E témát illetően Berényi jogosan mutat rá Averroës *A vallási dogmák bemutatásának módjai* című munkájának Dantéra gyakorolt feltételezhető hatására: az arab Arisztotelész-komentátor egyik fő tézisének megfelelően – melyet Dante továbbfejleszthetett – „az ember [...] hatóoka önnön cselekedeteinek, de [...] soha nem lehet hatóoka azon eseti körülményeknek, melyek körülveszik” (35–36). Berényi külön alfejezetet szán az öngyilkosság kérdése középkori-tomista, illetve dantei koncepciójának (38–44), mely utóbbiról a *Pokol* XIII. énekében olvashatunk, s melynek megfelelően (Aquinói Tamás *Summája* nyomán) az öngyilkosság súlyosabb bűn, mint a felebaráttal szemben elkövetett bármely vétség, és semmiképp nem tartozik a szabad akarat hatókörébe.

Dante politikaelméletének alapjait Berényi – a IV. fejezetben – értelemszerűen mindenekelőtt *Az egyeduralomban (Monarchia)*, a *Vendégségben (Convívio)* és az *Isteni színjátékban* tárja fel. A szerző parafrázisának megfelelően a *Monarchiában* Alighieri

arra keresi a választ, hogy az egyeduralom jó-e a világ szempontjából, továbbá hogy a Római Birodalom „jól irányította-e a felügyelete alatt álló területeket”, végül pedig hogy „az állam irányítójának hatalma (függetlenül attól, hogy az császár, király, vagy bármiféle egyéb uralkodó) Istentől, vagy annak egy helytartójától függ-e, különös tekintettel a római pápa személyére” (120), mindezen vizsgálódást induktíve, az egyéntől az állam irányában megvalósítva. Jogosan emeli ki Berényi, hogy Dante államelmélete nagyrészt Arisztotelész egyes műveire (*Politika*, *Nikomakhoszi etika*, *De anima*, illetve ezek Tamás-féle kommentárjaira, valamint Tamás *De regimine principumára*) vezethető vissza (vö. 124–126). A *Convívio* egyes helyei alapján leszögezhető, hogy Alighieri felfogásában „az egyeduralkodónak arra kell törekednie, hogy boldoggá és méltóvá tegye az egyes individuumok életét”, továbbá az egyeduralkodó által megvalósított – felek közti – közvetítésnek „nemcsak az egyes személyek, hanem az egyes csoportok között is meg kell valósulnia” (128). Ismert, hogy Dante ideáltipikus uralkodója – aki Alighieri szerint elvileg megvalósíthatta volna az Egyetemes Birodalmat – VII. Henrik volt, akinek a *VII. Levelet* is címezte, s akinek alakját többször idézi fel méltatóan a *Színjátékban* (vö. 129).

Berényi érdekfeszítő vizsgálódásban fejti ki, hogy míg a *Monarchiában* a szekuláris és az egyházi hatalom kapcsolatáról mint a Hold (császár) és a Nap (pápa) viszonyáról beszél, addig a *Színjátékban* – meghaladva a tomista álláspontot, és e kettőt egyenrangúnak tartva – a *két Nap elméletét* fejti ki, mint ideális egyensúly-állapotot, mely a Császárság és a Pápaság közti hosszú távú konfliktus következtében (átmenetileg) megszűnt, s így tehát helyreállítandó (126–136). Külön alfejezetben kitérve a *Constantinusi adománylevél* dantei kritikájára (mely kritikának még

előfeltevése e dokumentum – később Lorenzo Valla által filológiailag cáfolt – hitelessége), Berényi helyesen idézi fel, hogy a szóban forgó adományozással szembeni állásfoglalás nagymértékben – a Dante által meggyűlölött – VIII. Bonifác pápa és az ő *Unam sanctam* című (1302-es) bullája ellen jut kifejezésre (vö. 138–142). Különösen érdekes a *Császárság és Egyház viszonya averroista szemszögből vizsgálva* című alfejezet, ahol Berényi felidézi többek közt, hogy Brabanti Siger – mint az averroizmus allegorikus alakja – Danténak Averroës iránti szimpátiája okán (is) szerepel a Paradicsomban (142). Különös módon Berényi itt nem tér ki az averroista eszméknek a *Monarchiában* fellelhető elemeire, és általánosságban – bár a szóban forgó alfejezetben nagyon is helytálló volna – keveset ír a *Monarchiáról*. Az egyik utalás az *Egyeduralomra* ráadásul kissé pontatlan: „félretéve kritikus hangnemet”, melyet száműzetésében „az Isteni színjáték írása során nem rejt véka alá –, Az egyeduralomban [Dante] viszonylag tág teret szentel az Egyház szerepe bemutatásának, és azt rendszerébe illesztve, a császársággal azonos szintre helyezi” (147). E passzus annyiban mindenképp korrigálandó, hogy Alighieri a *Monarchiában* is releváns kritikát gyakorol az Egyházzal szemben, a két hatalmi struktúra egyenrangúsítása – mint korábban jelen recenzióban, akárcsak magának Berényinek az elemzésében is volt erre utalás – a *Színjátékban* válik hangsúlyos elemmé, továbbá szem előtt tartandó, hogy a *Színjáték* III. része (tehát a *Paradicsom*) és a

Monarchia megírásának ideje – a dantisztikai konszenzusnak megfelelően – részben átfedésben lehetett. A *Császárság és az isteni igazságosság képe az Isteni Színjátékban, A sas énekei*, valamint A „hinni” és „elhinni” dilemmája című alfejezetekben foglalt vizsgálódások (melyek közül a legutóbbiban Berényi nagyban alapoz Umberto Eco és Kelemen János vonatkozó kutatásaira) minden tekintetben adekvátak (148–167).

A kritikai ismertetést e ponton lezárom, mindazonáltal megemlítendő, hogy örvendetes, hogy Berényi könyvében külön fejezetet szán – mint már említve volt – a dantei életműben feltárható arab-muzulmán hatások elemzésére (fenntartva, amit a könyv alapjául szolgáló disszertáció bírálójaként is említettem, hogy tudniillik hasznos lett volna Miguel Asín Palacios e téma szempontjából alapvető jelentőségű *La escatología musulmana en la Divina Comedia* című 1919-es munkájának nem pusztán említése [85], hanem releváns referenciaként való használata), és igazán dicséretes a számos más szerző által kutatott Ulixes-jelenet (*Pokol XXVI*) tudományfilozófiai szempontú vizsgálata (utóbbihoz hozzátéve, hogy Berényi alapjában véve néhány ismert interpretációt szintetizál hatékonyan, anélkül, hogy markáns egyéni álláspontot fejtene ki egy nem teljesen adekvát rövid konklúzió [194] helyett).

Berényi Márk munkája mindenekelőtt – a BA és az MA szintű képzésben – irodalmi, komparatisztikai, filozófiai és politika-elméleti kutatásokhoz szolgálhat hasznos tudományos műként.

SZABÓ ZSIGMOND

Tengelyi László *Őstények és világvázlatok* című könyvéről

Tengelyi László: *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz. 2017. 384 oldal

...we thought,

A further force of life
Developed from within,-
When death lit all the shortness up,
And made the hurry plain.
(Emily Dickinson)

Tengelyi László legújabb magyar nyelvű kötete, az Atlantisz Kiadónál megjelent *Őstények és világvázlatok* olyan tanulmányokat gyűjt egybe, melyek mind az utolsó nagy mű, a *Welt und Unendlichkeit* előmunkálataihoz tartoztak. A szerző már nem érhet meg egyik könyve megjelenését sem. Néhány nappal hatvanadik születésnapja után, 2014 júliusában váratlanul meghalt. A német nyelvű mű éppen temetése napján látott napvilágot. Akik most, jó három év távlatából elolvassák Tengelyi az alábbiakban recenzált tanulmányait, el fognak ámolni azon a tempón, melyet a szerző az utolsó éveiben diktált magának. Mintha tényleg nagyon sietett volna, hogy még maradjon ideje befejezni a művét. 2013 nyarán beszélgettünk; beszámoltam neki olvasmányélményeimről, és, ahogy mindig szoktam, ajánlottam neki könyveket, melyekről sejtettem, hogy nagyon érdekelnek. Azt válaszolta, teljes komolysággal, ugyanakkor ironizáló ünnepélyességgel, hogy neki ilyesmire már nincs ideje: „Fifukám, én már hamarosan meg fogok halni, és még szeretnék egy-két dolgot befejezni.”

Sikerült neki: szinte hihetetlenül nagy teljesítmény az, amit élete legutolsó néhány évében nyújtott, és a ránk örökül hagyott mű pedig méltán nevezhető nagyszabásúnak és kereknek. Ebben az immár lezártnak tekinthető életműben szétválaszthatatlanul összefonódnak egymással a tanítás, a filozófiatörténet-írás és az önálló fenomenológiai kutatás motívumai. Már a Wuppertali egyetem rajongva szeretett tanáraként írta meg Hans-Dieter Gondekkel közösen *Die neue Phänomenologie in Frankreich* című könyvét, melyben a fenomenológia általa meghatározott és leírt „harmadik alakját” mutatja be olyan érzékletesen és szabatosan, hogy a történet akkor még élő mindkét főszereplője (Marc Richir és Jean-Luc Marion) készségesen, szinte lelkesen ismerhetett önmagára. Marion úgy fogalmazott egy Tengelyi emlékére rendezett párizsi konferencián, hogy „jött László Magyarországról, hihetetlenül gyorsan kiismerte magát, és elmondta nekünk, hogy mi is történt itt velünk az elmúlt harminc évben. És akkor mi is megértettük, hogy talán tényleg.” És ha valaki

ismeri Marion és Richir kölcsönös személyes ellenszenvét és szakmai ellentétét, *akkor* képes igazán érzékelni e kijelentés súlyát. Tengelyi minden bizonnyal legnagyobb és legjelentősebb filozófiatörténeti és tudománypolitikai tette az volt, hogy az addig említésre sem méltatott, hóbortos különként elkönyvelt Marc Richirt jelentős szerzőként emelte be a fenomenológiai hagyomány kánonjába. Érzek némi elégtételt és büszkeséget ez ügyben, mert Marc Richir jelentőségére nekem volt alkalmam első ízben felhívni a nagy tudós figyelmét. A most megjelent könyvben remek „problématörténeti rekonstrukciókat” (Tengelyi legerősebb műfaja) találunk a legújabb francia fenomenológiáról, melyet a szerző a fenomenológia harmadik – a husserlivel és a heideggerivel összemérhető – nagy történeti alakzataként azonosít.

Az *óstények és világvázlatok* tanulmányainak olvasója azonban hamar felfigyelhet arra a különös körülményre, hogy Tengelyi nemcsak tudós filozófiatörténészként viszonyul a kortárs fenomenológia áramlataihoz, hanem ő maga is aktív és befolyásos szereplője annak a közegnek, amelyről ír. Tengelyi tollából úgy folyik az egész életműveket értékelő problématörténeti rekonstrukciók sora (ott van szinte az egész nyugati filozófiatörténet: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre és Arisztotelész, Marion és Richir, az elmaradhatatlan Ricoeur, na és persze Kant; de egy-egy találó és lényeges megjegyzés erejéig még nagyon sokan), hogy ezenközben egy új, önálló fenomenológiai metafizika, egy „másik első filozófia” alapvetésének körvonalai kezdenek kirajzolódni a szemünk előtt. Tengelyi kezei között reflexív magmaként kezd viselkedni az a terep, az a fenomenológiai fogalomhálózat, melyre elemzései vonatkoznak, hisz épp ezek az elemzések, melyek maguk is hozzátartoznak a kortárs fenomenológia terepéhez, a szemünk előtt rajzolják át a térképet, kapcsolatot terem-

ve egymással összeegyeztethetetlennek tűnő gondolatirányok között.

A fenomenológián belül áthidalni kívánt ellentét Marion és Richir fenomenológiája között feszül, az egész koncepció alapvető célkitűzése pedig „fenomenológiai transzcendentalizmus” és „naturalista autarkizmus” viszonyának tisztázása. Tengelyi mindvégig legnagyobb példaképe, Immanuel Kant stílusában filozofál: antinómiákra bukkan, ám ezeket nem abszolutizálni törekszik, mint a dialektikus gondolkodás, és nem is a racionális gondolkodás végét látja bennük, mint a misztika, hanem megpróbálja eme ellentmondásokat lokalizálni, egy még átfogóbb architektonika keretei között elhelyezni, ezzel világítva rá a mindenkori tézis és antitézis közös hallgatóságos előfeltevéseire, vagy még inkább kölcsönösen egymásra visszavezethetetlen és egymással összeegyeztethetetlen igazságaira. Megkülönböztetni, mellérendelni és integrálni, anélkül hogy „spekulatív szertelenséggel” valamilyen végső alap után kapkodnánk, figyelmen kívül hagyva a tapasztalat eredendő heterogeneitását – ez Tengelyi transzcendentális filozofálásának az alapstratégiája. Ennyiben mindvégig kantianus és transzcendentális filozófus maradt. A finom egyensúlyozás tudós művésze.

A fenomenológián belül a „tisztá adományként” felfogott adottság (Marion) és „a spontán módon meginduló, tudatosan irányíthatatlan értelemképződés” (Richir) ellentétesnek látszó fenoménjai között Tengelyi a „transzposszibilitás” Maldiney-től és Richirtől származó fogalmával igyekszik kapcsolatot teremteni. Mind a „tisztá adottság-adomány”, mind pedig a „csillámlóan sokértelmű és irreverzibilis értelemképződés” jelensége szétfeszíti ugyanis a lehetőségek összességé-
ként elgondolt feltétlen egésznek, a kanti „transzcendentális ideálnak”, a korábbi transzcendentálfilozófiákban előfeltétele-

zett keretét. A tapasztalat tényszerű, faktikus *valósága* mindig több, mint *a priori* lehetőségeknek bármely eleve elgondolható összessége. Ez a mindkét szerzőnél megtalálható gondolat szolgáltat érvt Tengelyi számára ahhoz, hogy saját metafizikájában ne *a priori* szükségszerűségekből, hanem tényekből, semmi egyébre vissza már nem vezethető „metafizikai őstényekből” induljon ki.

A címben szereplő „őstények” az egyáltalában vett tapasztalás faktikus, tehát tényszerű, és ezáltal esetleges, ám mégis transzcendentálisnak tekintett feltételei. A cogito (az öneszmélés ténye), a téridőbeliség, az interszubbektivitás, a világ nyitottsága, a történetiség azok a transzcendentális *experenciálék* Tengelyinél, melyek a korábbi transzcendentalizmusok kategóriái helyébe lépnek. (Talán ezzel a körülménnyel – a transzcendentális kategóriákból való származtatással – magyarázható, hogy miért éppen ezeket tekinti Tengelyi őstényeknek, és miért nem tekinti annak például a szexualitást vagy a nyelvet!) E transzcendentális lehetőségfeltételek azért tények, mert a létezésük eredendően esetleges adottság: Tengelyi szerint elgondolható, hogy ne legyen öntudat, de legyenek dinoszauruszok, üstökösök és a Nap is elektromágneses sugarakat bocsásson ki, ám mindez immár csak egy öntudat számára konstituálódó múltként vagy jövőként jelenhet meg. Ezért az öntudat ténye, tudatunk élményszerű adottsága faktikusan szükségszerű: valóságos, de nem *a priori* szükségszerűségekből fakad, hanem tényszerű, *a posteriori* szükségszerűség illeti csak meg. Esetlegesen szükségszerű, ahogyan maga a világ léte is, a többiekkel és közös történetünkkel együtt. A tapasztalás eme transzcendentális feltételeivel kapcsolatban azért használja Tengelyi az „experenciálé” gyengébb fogalmát, mert a tapasztalatfolyam végtelen nyitottsága és irreverzibilis keletkezése nem teszi lehe-

tővé, hogy azt egy véges, vagy akár megszámlálhatóan végtelen kategóriarendszer segítségével, mint az egyáltalában vett lehetőségek összességét kimerítően leírjuk és szabályozzuk. Ugyanakkor az experenciálék mint összhang-tendenciák mégis csak faktikusan szükségszerű keretfeltételei az egyöntetű tapasztalás egészének. Attól a metafizikai szubrepciótól (hibás behelyettesítéstől) megszabadítva őket, mely a feltétlen egészet, a lehetőségek összességét mint „legfőbb létezőt”, illetve a „létezők totalitását” gondolta el, eme őstények immár csak az eredendően nyitott tapasztalat konvergenciáját, tapasztalati és nem logikai értelemben vett konzisztenciáját hívatottak biztosítani.

Ami pedig a „világvázatokat”, illetve azok vetélkedő, „agonális” viszonyát illeti, a könyvben két egymással összeütközésbe kerülő, szinte az egész nyugati kultúra történetén átívelő, tudományos vállalkozásról esik szó: a filozófiáról és a természettudományokról. Közös bennük, hogy mindkettő a görögökkel kezdődő és végtelen feladatként meghatározott tudományos vállalkozás. Közös továbbá bennük a minden vallási, mitikus, világnézeti zártságon és biztonságkeresésen túllépő nyitottság, a világ végtelenségét figyelembe vevő vázlatyszerűség. A mindenkori véges tapasztalat nézőpontjából ugyanis a valóság végső mibenléte aluldeterminált: nincs mód eldönteni, hogy e két teljességre törekvő vázlat közül melyik bizonyul majd egyszer végül is igaznak. A fő különbség köztük a tudat tényének eltérő értelmezéséből fakad: a természettudomány alapbeállítottsága a „naturalisztikus autarkizmus”, mely a tudomány tárgyának a tudattal szemben zárt, a megismerő tudattól teljesen független és ugyanakkor teljesen meghatározott realitást tulajdonít, és a tudat megjelenését is ebből a tudatfüggetlen realitásból kívánja levezetni. Ezzel szemben a transzcendentálfilozófiai megköze-

lítás saját tudatom élményszerű adottságát (a szubjektivitást, az öntudatot, a cogitóban végrehajtott öneszmélést – ezeket itt szinonimáknak tekinthetjük) nem tartja figyelmen kívül hagyható körülménynek. Tengelyi fenomenológiai és szigorúan módszertani transzcendentalizmusa szempontjából az én, az egyes szám első személyű perspektíva, ha nem is logikai szükség-szerűséggel rendelkező transzcendentális lehetőségfeltétele bármely tapasztalatnak (így a természettudományos kutatásnak is), de mégis metafizikai östény, mely semmi egyébből nem levezethető vagy megmagyarázható, és mint ilyen mégiscsak rendelkezik egyfajta faktikus szükség-szerűséggel. Noha Tengelyi egy helyen elismeri, hogy a két világvázlat közötti ellentét valódi antagonizmus, mely magának a tiszta észnek egy antinómiájában (önmagával való meghasonlásában) gyökerezik, mégis lehetségesnek tartja, hogy viszonyukat paradoxon nélkül, a pusztá ész határain belül maradvá ábrázolja. Úgy gondolja ugyanis, hogy a fenomenológiának mint „módszeres munkafilozófiának” nem feladata, hogy egyszer s mindenkorra eldöntse idealizmus és naturalizmus/materializmus évezredes világnézeti vitáját. A világnézeti választást, Tengelyi szerint, rá kell bízni az „individuumokra”, illetve „állampolgárookra”, mert a kérdés tudományosan nem eldönthető. (Mintha csak a filozófus maga nem volna „individuum” és „állampolgár” is egyben.)

Anélkül, hogy itt részletekbe menő bírálatot adhatnék e túlságosan is vázlatosan ismertett nagyszabású koncepcióról, be kell vallanom, hogy e végkövetkeztetést nem találok sem maradéktalanul meggyőzőnek, sem egyértelműen vonzóknak.

Először is maradéktalanul meggyőzőnek azért nem, mert noha Tengelyi érzékeli és el is ismeri, hogy a két világvázlat „agonikus” viszonya végső soron a tiszta ész antinómiájában gyökerezik, ezzel az

antinómiával nincs mersze vagy spekulatív ereje újra szembenézni, hanem a kérdést, békítő szándékkal, a pusztá ész határain belül igyekszik tartani, és a végtelenbe kitolni. Ami már maga is ellentmondás. Hogyan lehetne a tiszta ész eredendő hasadtságát a tiszta ész határain belül elgondolni, és ezáltal megszüntetni e hasadtságot? Mintha a Kant és a transzcendentalizmus melletti elkötelezettség teljesen süketé tette volna Tengelyit a dialektikára és Hegel Kant-kritikájára is. Az én és nem-én megkülönböztetése maga is performatív és reflexív megkülönböztetés. Kettős megkülönböztetés: egyszerre vonatkozik a megkülönböztetés két egymást kizáró oldalára és magára a megkülönböztetésre. De maga a megkülönböztetés nem eshet az általa megvont elkülönítés egyik oldalára sem. A tudat az, ami mindenről tudhat, ami nem tud önmagáról. Akkor ő maga, illetve az a minden, amiben ő maga is benne foglaltatik, tudhatnak-e önmagukról? Paradoxon. Nyilván csak annyiban, amennyiben nem, és csak annyiban nem, amennyiben igen. Az én, az öneszmélés maga ez a paradoxon, és csak ekként a paradoxonként ismerhet önmagára mint nem-létezőre, mint tiszta, negatív, abszolút önvonakozásra. Semmi mást soha nem fog találni, amiben maradéktalanul magára ismerhetne, mint az ön(vonakozás) eme abszolút ellentmondását. Ez az elfojtott antinómia az alapja minden racionális diskurzusnak, mely a valóság ellentmondásmentes és potencálisan teljes leírására, megismerésére törekszik. Ha a teljesség és ellentmondásmentesség két követelménye egyszerre nem teljesülhet a véges tapasztalatban, mégpedig éppen az eredendő reflexivitás miatt, akkor az ellentmondásmentességet részesíti előnyben és a teljesség igényéről meghatározatlan időre lemond, de regulatív eszmeként ott lebeg a szeme előtt mint minden törekvésének végső célja. Mintha csak nem is az őstantinómia (önvonakozás/

tárgyvonatkozás reflexív viszonya) elfojtása és elfelejtése alapozná meg a logikus, ellentmondásmentességre törekvő gondolkodás lehetőségét és teleologikus irányultságát. Husserlnél ugyanúgy, mint Gödelnél. Tengelyi számára is az teszi lehetővé, hogy e kérdést függőben hagyja és egy szigorúan csak módszertani transzcendentálistusra szorítkozzon, hogy a világ *végtelen nyitottságára* hivatkozik. De miféle végtelen ez? E végtelenség természetének vizsgálata perdöntő mozzanata a késői főmű, a *Welt und Unendlichkeit* gondolatmenetének, de az *Őstények és világvázlatok* szövegeiben csak néhány utalás erejéig van jelen. Más-
hol részletesen fogok a kérdéssel a *Welt und Unendlichkeit* kapcsán foglalkozni, itt most csak arra mutathatok rá, hogy e nyitott végtelenség egy potenciálisan végtelen, transzfinit lépésekben kibontakozó folyamat végtelenje. Azért nyitott, mert soha nem zárható le anélkül, hogy ne válna ellentmondásossá, viszont nyitottságában, nem-teljességében meg *kell* hogy tudja *őrizni* a maga egyöntetűségét és konzisztenciáját. Ez a transzcendentális követelmény fejeződik ki a „transzcendentális experienciálékban” mint összhangtendenciákban. Tengelyi egy, kizárólag a tapasztalatra és nem a magábanvaló dolgokra vonatkozó kvázi-teleológia keretei között véli a végtelenségig elodázhatónak a racionális (ellentmondásmentes) diskurzus eredetében meghúzódó antinómia vagy paradoxon felszínre törését. Az a végtelen pedig, ami e teleológia nyitottságát és potenciális végtelenségét indirekt módon garantálja, ugyanúgy, mint Cantor végtelen-hierarchiájának esetében, nem lehet egyéb, mint a teljességgel elgondolhatatlan „abszolút végtelen”. Ez utóbbit éppen az tünteti ki, hogy nem lehet azonos semmilyen konzisztens módon elgondolható nagysággal, azaz: abszolút értelemben inkonzisztens sokaság. Ez a reflexiós princípium szolgál az abszolút végtelen indirekt meghatározásának

alapjául: a meghatározhatatlan, mely az egyre növekvő nagyságok mindenkor elérhetetlen horizontjaként szolgál. (Erre Cantor is rájött; az összes számosságok $[\Omega]$ és az összes rendszámok $[\aleph]$ osztálya egyaránt inkonzisztens, de matematikusként és monoteistaként ezt nem vallhatta be magának. Sőt Gödel is látta ezt, paranoiáisan rettegett is Emil Posttól, akiről az hírlett, hogy egy abszolút – minden axiómarendszertől független – eldönthetetlenség megkonsztuálásán dolgozik, és ezért Gödel sátánként tekintett rá.) Pedig ez ugyanaz a reflexiós paradoxon, mint az öneszmélés során fellépő: azért nem foghatom fel, mert én magam vagyok az, akit fel kellene fognom. Ha az abszolút ellentmondásnak e két aspektusa találkozik, akkor maga a tapasztalat válik ellentmondássá; a valóság, túl minden szimbolikus-imaginárius képzetten, mint ellentmondás ad hírt önmagáról.

Ha van metafizikai őstény, akkor ez az! Az eredendő reflexivitás és az ebből fakadó valós, elfojthatatlan, megregulázhatatlan inkonzisztencia. Tengelyi nagyon közel kerül ehhez a felismeréshez, amikor a már ismertett őstényeken túl bevezet egy további, minden egyéb őstényben előfeltételezett, őstényt: „az őstények őstényét”. Ez nem más, mint maga a „*megjelenés eseménye*”. A megjelenésben mint reflexív eseményben nem válik szét a megjelenő, a megjelenés történése és az, akinek megjelenik valami. Ha valóban a megjelenés eseménye a végső őstény, akkor nem teljesen önkényes azt állítani, hogy egyetlen metafizikai őstény van, és ez a tiszta önvonatkozás paradox ősténye. Hogy szükségszerű-e ez az őstény, vagy csak faktikus, esetleges szükségszerűség illeti meg, immár nem felvethető kérdés: ahhoz, hogy felvessük, már meg kellett történnie egy mindenféle modalitást felülmúló valóságban, mely ellentmondásosságában éppoly irreális is.

Másodszor, maradéktalanul vonzóznak azért nem találhatom hajdani kedves tanárom koncepcióját, mert a filozófiát nem tekintem kizárólagosan tudományos vállalkozásnak. Tengelyi számára viszont a filozofálás magától értetődő közege mindvégig az egyetem, az akadémiai élet, nyelve pedig a múlt örökségét rekapituláló és akadémiai vitákban továbbépítő egyetemi diskurzus maradt. Tengelyi a filozófiára (élete előrehaladtával talán egyre inkább) elsősorban mint generációkon átívelő, kollektív tudományos feladatra tekintett, melynek helye az egyetemen van. Ám nem kell rögtön kajánul Lacan *discours universitaire*-jére gondolnunk, hogy belásuk: az átütően eredeti filozófiai gondolatok többsége nem az „akkreditált” tudás átörökítésére szerveződött, mindig konzervatív egyetemekről indult el, még ha előbb-utóbb oda is került vissza. Másrészt az a szélsőséges akadémizmus, melyet Tengelyi élete vége felé egyre inkább magáénak érzett, úgy gondolom, szem elől téveszti az egyes ember filozofálásában spontán módon megnyilvánuló csodálkozást és bölcsesség utáni vágyakozást, a bölcsesség spontán szeretetét. Ahogy Szókratész archetípusa is mutatja: nem létezne filozófia (tudományként sem), ha az egyes halandó és halandóságával szembenézni kénytelen ember nem próbálna meg mindig, újra és újra, egyszerű és megismételhetetlen módon, ám ugyanakkor a dolog természetéből fakadóan, *végleges* választ adni saját halandóságának kihívására. Vagyis ha egyesek nem próbálnának meg filozofikusan élni. E személyes érintettség nélkül, mely mindig világnézeti igényeket is magában foglal (még ha azok maradéktalan kielégítése valóban nem is érhető el semmiféle végleges bölcsesség megszerzése által), a filozófia akadémikus iskolafilozófiává válik, melynek nem sok köze van azokhoz az örök, nagy kérdésekhez, melyek mindenkit – a csavargóktól a professzorokig, a haj-

léktalanoktól a dúsgazdagokig – csodálkozásra készítetnek és filozófussá tesznek. Az olyan iskolafilozófia, mely elveszti a kapcsolatot az individuum élettapasztalatának eleven forrásával, amely tehát nem a saját nevében, hanem csakis a „tudomány” nevében filozofál, tudományos vállalkozásként is előbb-utóbb kiüresedik és meghal.

Ugyanakkor el kell ismerni, hogy a módszertani transzcendentizmus törekvése a tudományosság szempontjából nagyon is helyénvaló: megvéd mind a „spekulatív szertelenség”, a türelmetlen túlgondolás, mind a gondolattalan pozitívizmus szélsőségétől. Ha módszertani transzcendentizmuson nyitott, értelen jelenlétet és figyelmet értünk, nem pedig egyetemi „munkafilozófiát”, akkor akár életfilozófiai eszmeként is felfoghatjuk, mely a valóban filozofikus élet lehetőségét fejezi ki. És egy olyan „tartásként”, melynek éthoszát Tengelyi László *élete* is nagyon sok vonatkozásában visszatükrözte.

Az új könyv tanúsága szerint Tengelyi mintha tényleg sietett, szinte kapkodott volna. Tőle szokatlanul gyors tempóban követik egymást a gondolati lépések, az újabb és újabb mérlegelendő szempontok, miközben a nagy műgonddal felépített architektonika garantálja az egész könyvön átívelő gondolatmenet feszességét. Ha azonban ez az architektonika önellentmondásosnak bizonyul, akkor talán nincs más választásunk, mint szembenézni a valós ellentmondással, és a pusztá ész határain túllépve behatolni a *dialetheia*, a valós ellentmondások és az ellentmondásos valóság birodalmába.

Azzal kezdtem ezt a kis írást, hogy Tengelyi életműve kereknek és lezártnak tekinthető, ugyanakkor bizonyos kifogásokkal is éltem a módszertani transzcendentizmus végkövetkeztetéseivel kapcsolatban. Óhatatlanul eszébe jut az embernek, hogy még milyen nagyszerű könyvek sorát írhatta volna tanárunk, ha megadatott vol-

na neki, hogy akár még évtizedekig köztünk lehessen. E furcsa, kontrafaktuális, mégis jövő idejű feltételes módban feltett kérdésre természetesen nincs válasz. Azoknak a tanítványoknak éppen most, ezekben az években is megszülető művei adhatnak jobb híján mégis valamiféle választ erre a képtelen kérdésre, akiket összefoglalóan már a kilencvenes évek derekától úgy neveztek, hogy a „Tengelyi-iskola”. Olyan kiváló filozófusokra gondolok itt, mint Komorjai László, Ullmann Tamás, Takács Ádám, Moldvay Tamás, továbbá Szegedi Nóra, Sajó Sándor, Vermes Katalin, Farkas Henrik, Rónai András s bizonyára még sokan mások is. Az volna nagyszerű, ha eme önálló utakon járó gondolkodók életmű-

vében mégiscsak valami megvalósulhatna abból a beváltatlan ígéretből, ami a „Tengelyi-iskola” volt és lehetett volna. Hogy mit takar ez az elnevezés, az most már sajnos részben csak rajtunk, tanítványain fog múlni!

IRODALOM

- Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München, Karl Alber.
- Tengelyi László 2017. *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.



E számunk szerzői

GERGYE LÁSZLÓ az ELTE BTK XVIII–XIX. századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének egyetemi docense, kandidátus. Fő kutatási területe a 19. századi magyar és skandináv irodalom.

E-mail: dr.gergye@freemail.hu

GÖMÖRI MÁRTON az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa. Kutatási területe a fizika filozófiája, ezen belül a relativitáselmélet filozófiai alapjai és a valószínűség fogalma a fizikában.

E-mail: gomori.marton@btk.mta.hu

HANKOVSKY TAMÁS (PhD) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája.

E-mail: hankovszky@btk.ppke.hu

HORVÁTH ZOLTÁN az ELTE-n szerzett doktori fokozatot 2012-ben. Kutatási területe Kant prekritikai korszaka, valamint Kant etikája és annak szerepe a kritikai rendszerben.

E-mail: hozol130@gmail.com

KELEMEN JÁNOS az ELTE professor emeritusa, az MTA rendes tagja. Kutatási területei: nyelvfilozófia, az olasz irodalom és filozófia története, Dante filozófiája. Néhány könyve: *Nyelvfilozófia* (Farkas Katalinnal közösen; Budapest, Áron Kiadó, 2002); *A filozófus Dante* (Budapest, Atlantisz, 2002); *The Rationalism of Georg Lukács* (New York, Palgrave Macmillan, 2014).

E-mail: jim218@t-online.hu

KÉKESI BALÁZS a Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófiai Doktori Iskolájának doktorandusza. Kutatási területe a kognitív nyelvészet, a megtestesült kogníció hipotézis alkalmazási területei.

E-mail: balazs.kekesi@gmail.com

KOVÁCS ANDRÁS BÁLINT (DsC) tanszékvezető egyetemi tanár az ELTE Filmtudomány Tanszékén. Jelenlegi fő kutatási területe a narratív gondolkodás és a filmpercepció kognitív pszichológiai vizsgálata.

NAGY JÓZSEF az ELTE BTK Olasz Tanszékének tudományos munkatársa, 2012. szeptember és 2015. augusztus közt Bolyai-ösztöndíjas. Fő kutatási területei: 17–18. századi társadalmi szerződéselméletek (Thomas Hobbes); 18–19. századi történetfilozófiai elméletek (G. B. Vico); olasz irodalom- és filozófiatörténet; középkori filozófia; Dante politikai teológiája. 2017. szeptembertől az *Isteni Színháték* kritikai kiadásán egy NKFIH/OTKA pályázat támogatásával munkálkodó kutatócsoport koordinátora.

E-mail: newleviathan@gmail.com

SZABÓ ZSIGMOND (PhD) tanulmányait az ELTE-n és a Sorbonne-on végezte. Korábbi munkahelyei: Nyugat-magyarországi Egyetem Filozófia Tanszék, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola. Könyvei: *A keletkezés ontológiája* (Budapest, L'Harmattan, 2005); *A libidó antinómiája* (Budapest, L'Harmattan, 2012).

SZÉCSI GÁBOR az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa, a Pécsi Tudományegyetem KPVK tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területe az analitikus nyelv- és tudatfilozófia, ismeretelmélet, kommunikációfilozófia. Főbb művei: *Média és társadalom az információ korában* (Budapest, Akadémiai, 2016); *Nyelv, média közösség* (Budapest, Gondolat, 2013); *Kommunikáció és gondolkodás* (Budapest, Áron Kiadó, 2009); *A kommunikatív elme* (Budapest, Áron Kiadó, 2003); *Tudat, nyelv, kommunikáció* (Budapest, Áron Kiadó, 1998).

E-mail: szecsi.gabor@btk.mta.hu

ZUH DEODÁTH (1982) PhD, az MTA BTK Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója. Jelenleg egy Hauser Arnold pályaképét és recepcióját tárgyaló monográfián dolgozik.

E-mail: zuh.deodath@btk.mta.hu

Summaries

Religion or Poetry? (Issues of Art Aesthetics in the Works of Søren Kierkegaard)

LÁSZLÓ GERGYE

This paper explores the relationship between poetry (or in a broader sense: art) and religion through some representative works of the Danish Romanticism. The first part of the paper sheds light on the difference between the concept of the genius as seen by Andersen and Kierkegaard. It is followed by an analysis of some writings of Kierkegaard on aesthetics which demonstrate that the powers of art to give an answer to the core issues of human life are, in fact, quite limited. Then, as a contrast, the work entitled *Kjerlighedens Gjerninger (Works of Love)* is presented which underlines that it is religion that can offer an adequate solution to the problem of human suffering. The last part of the paper deals with certain questions of creation aesthetics of Adam Gottlob Oehlenschläger's dramatic poem *Aladdin eller den forunderlige Lampe (Aladdin: Or, the Wonderful Lamp)*. In the light of Kierkegaard's elucidative interpretation of a passage of this dramatic poem, it becomes clear that in the conceptual framework of the dialectic thinking Kierkegaard advances, a fruitful and productive dialogue may develop even between the mutually exclusive worldviews of aesthetics and religion.

Probability, Randomness and the Common Cause Principle

MÁRTON GÖMÖRI

The philosophical problem of "interpreting probability" is the problem of explicating the meaning of our probability statements. There is wide disagreement in the literature about the proper interpretation of the notion of probability, and whether it is even possible to provide a satisfactory one. The paper is an attempt to outline a new understanding of probability. The main characteristics of the new interpretation are: (1) the notion of probability is based on the notion of randomness (and not vice versa); (2) the notion of randomness is defined in terms of the notion of causal independence; (3) the relation of probability and relative frequency is established by the Common Cause Principle; (4) the notions of probability and randomness are compatible with determinism; (5) at the end of the day probability and randomness are things that are eliminable from the ontological map of the world.

The Logic of Truth

On Tamás Hankovszky's Kant Studies

ZOLTÁN HORVÁTH

In some of his studies, Tamás Hankovszky discusses Kant's conception and division of logic and suggests to distinguish between transcendental and purely formal truth as two fundamental types of truth. In my paper I reflect on two questions. Hankovszky states in several places that formal logic is a precondition for transcendental. In his arguments and in the related figures (Porphyrian trees), however, they are in the opposite subordination relation. In my view, the reason for this is the dubious use of the concept "abstracts from something" as a distinctive feature. The second issue is about the truth of analytic judgments. Hankovszky states that formal logic and analytic judgments do not apply to objects. By contrast, I argue that in Kant, the truth or falsity of analytic judgments is based on correspondence to objects, just as in the case of synthetic.

A Reply to Zoltán Horváth

TAMÁS HANKOVSZKY

A reply to Zoltán Horváth's commentary on the author's papers on Kant's logic.

Do Neurons Have Will?

ANDRÁS BÁLINT KOVÁCS

Eminent cognitive neuroscientists have regularly published commentaries on philosophical, ethical and aesthetic issues in the past thirty-five years. This fact reflects the important change of paradigm in the humanities resulting from the development of cognitive neuroscience. How metaphysical issues are affected by this paradigm change? The case in point is the issue of free will. Cognitive neuroscience hit upon this issue a long time ago, but it has not led a systematic investigation to verify the validity of this concept. The mainstream view has always been that the concept of free will is at odds with neuroscientific evidence. Peter Ulric Tse in his book challenges this mainstream view by proposing a theory of downward mental causation. This review article discusses the mainstream opinion of neuroscience on this issue and assesses whether Tse's arguments do in fact refute the mainstream view.

Narrative, Concept, Meaning

The Contribution of the Cognitive Linguistic Studies to the Analysis of the Relation between Action, Mind and Language

GÁBOR SZÉCSI – BALÁZS KÉKESI

We understand events in the world in terms of narratives which exploit the shared cognitive structure of our actions. Cognitive linguistics studies narrative as one of the linguistic phenomena that cannot fitted into the symbol manipulation paradigm, but makes

sense in terms of the cognitive sciences. Narrative psychologists examining narrative are challenged by the notion that human activity and experience are filled with “meaning” and that stories, rather than logical arguments or lawful formulations, are the vehicle by which that meaning is communicated. The aim of this article is to show how the cognitive linguistic and narrative psychological studies of narratives can contribute to the philosophical investigation of the relation between body, mind and language. We argue, on the one hand that the cognitive linguistic and narrative psychological explanations of the function and structure of narratives are compatible, and we try to show, on the other hand, that philosophy of language could have a lot of benefit from investigating the intense relation between the embodied cognition based approaches of cognitive linguistics and narrative psychology.

Critique of Positivist Sociology in the Free School of the Human Sciences Arnold Hauser’s “Tertium Datur” Principle and its Origins

DEODÁTH ZUH

If one endeavours to give the core idea of Arnold Hauser’s thought, his urge for a *balanced* theory of art will be conveyed without particular difficulties. He is oriented at a middle range theory of artistic production that avoids strong commitments to one particular method or to one specific political side, fights the upsurge of extremities in the realm of ideas, and pledges his quill to no historically well-established discipline. This general feature pervades every aspect of the theory steered by a principle, Hauser calls, *tertium datur*, or the principle of the third, moderate way. According to his definition this principle introduces into the theory of cultural goods a third term of analysis, which keeps the other (of emotions, resp. of formal requirements) in *balance*. Afterwards, this “balance”, envisaged by Hauser, gained an utterly pejorative connotation in the secondary literature. It earned the reputation of “balancing”, while Hauser himself became a writer who escapes the honest treatment of scientific issues by outflanking or, even, by abandoning them just for the sake of describing another, imminent problem (which he leaves, equally, unsolved). How could Hauser endorse such a controversial way of theory making, and how could he use it in all his well-acknowledged works?

I will formulate my answer reflecting the thesis that Hauser’s oeuvre was well-received, because it resonated with a vast network of concepts comprising various ways of criticizing philosophical Monism and Positivism. Hauser also conveyed a clear-cut example of sociologically informed philosophy of culture, which was advocated by each Simmel, Alfred Weber, the early Lukács, and became, later, epitomized by Mannheim and, most evidently, by Norbert Elias.

