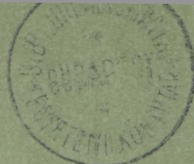


P 25591



TM

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHATODIK  
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2002/1-2.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

ALMÁSI ZSOLT

Adalékok Arisztotelész rene-  
szánsz angol recepciótörté-  
netéhez

KAPOSI MÁRTON

Az egyéni rejtőzködés  
mint létállapot és mint  
életstratégia

KISSENDRE

Stendhal hallgatja a Carment

NAGY JÓZSEF

Machiavelli: Történetírás,  
vallás, antropológia

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
támogatásával

Folyóiratunk számai a <http://at.cltc.hu/~mfz> címen is olvashatók.

FELELŐS SZERKESZTŐ  
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK  
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:  
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,  
PRÓHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2002/1—2  
TARTALOM

KAPOSI MÁRTON: Az egyéni rejtőzködés mint létállapot és mint életstratégia .....	1
ALMÁSI ZSOLT: Adalékok Arisztotelész reneszánsz angol recepciótörténetéhez .....	51
KISS ENDRE: Stendhal hallgatja a Carment: A művészet szisztematikus helye Friedrich Nietzsche érett filozófiájában	79
NAGY JÓZSEF: Machiavelli: történetírás, vallás, antropológia ...	115

---

A szám elkészítésében részt vettek:  
BROZSEK ÉVA (szervezés),  
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),  
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

# AZ EGYÉNI REJTŐZKÖDÉS MINT LÉTÁLLAPOT ÉS MINT ÉLETSTRATÉGIA

KAPOSI MÁRTON

## 1. Az egyéni rejtőzködés lényege és sokfélesége

A rejtőzködés problémája szinte mindig jelen volt az önmagát tudatosító ember életvitelében és kultúrájában, és amilyen mértékben *önállósult* az egyes ember a társadalom egészén belül, olyan mértékben vált számára hol inkább csak lehetségessé, hol nagyon is szükségessé annak megértése, illetve eldöntése, hogy mint *egyén* miként viszonyuljon az elrejtőzés különböző formáihoz, mennyire vonja be azokat is – sok más mellett – a saját életének alakításába.

Az igen bonyolult és következményeit tekintve szinte mindig sorsdöntő probléma sokáig csak a mindennapi gondolkodás szintjén merült fel; jelentőségének megfelelő színvonalon csupán az antikvitás mind mélyebb válságokkal is terhes periódusaiban fogalmazódott meg, elsősorban a költészet és a filozófia bizonyos alkotásaiban. Nagyon fontos, mind gyakrabban fölvetett és ábrázolt, több szempontból is megközelített problémaként a nagy francia forradalom utáni időszakban kezdték kezelni, mikor a nagyarányú fordulat után kibontakozó új társadalomban a korábbiakhoz képest meglehetősen másféle életformák közé kényszerültek az emberek, ami általában nem kedvezett szerves egyéni fejlődésük kibontakozásának, zavarta és hátráltatta *személyes identitásuk* tudatosulását, mégpedig elsősorban azzal, hogy *hasadást* hozott létre az egyénben: szétválasztotta egymástól az ember személyes mivoltát, vagyis az őt másoktól megkülönböztető *személyazonosságát*

(ipse, selfhood, ipséité, Selbstheit), illetve állandóan változva is önmagaként megmaradó, saját egyéni lényegéhez képest nem más személyiségi önazonosságát (idem, sameness, memeté, Gleichheit).<sup>1</sup> Az e korok egyéneit vizsgáló szerzők a rejtőzködés mint *téma* első igényes elméleti leírásakor többé-kevésbé egyetértettek abban, hogy az egyén belső világa (mentalitása, jelleme stb.) nem maradhat változatlan egész élete folyamán, bizonyos mértékű azonosság keretei között kisebb-nagyobb egyenetlenséggel tendenciaszerűen módosul, és ez a fajta változás a szintén nem átalakulások nélküli testi („tárgyi”, „dologi”) azonosságváltozásokkal szoros összefüggésben, részben azok által közvetítetten megy végbe. Igazán problematikusnak a személy olyan jellegű komplex átalakulását tekintették, amelynek során a *személyazonosság látszólag megszűnik* vagy legalábbis *nehezen ellenőrizhetővé válik*, mert a rejtőzködők vagy olyan látszatot alakítanak ki – mégpedig ténylegesen – bizonyos nagyon tudatosan megszervezett tevékenységek együttese révén, aminek következményeként a *régi személyük eltűnik*, ők pedig *más személyként mutatkoznak újra* az interperszonális kapcsolatok rendszerében, vagy pedig – a szellemi kultúra (többnyire a művészet) valamely képződményében fiktív módon (legtöbbször fatális metamorfózisként) ábrázolva – olyan különös, befolyásolhatatlan és ellenőrizhetetlen átalakuláson mennek keresztül, aminek eredményeként *egészen más valakivé* vagy *valamivé* (golyává, bogárrá, rinocéroszá stb.) válnak. Az erről elmélkedők nem vonták kétségbe, hogy az egyén radikális testi, személyazonosságbeli (ipse) identitásváltozása annak személyiségi önazonosságát, benső mivoltát (idem) sem hagyja érintetlenül, vagy az előbbi éppen az utóbbi jelentős átalakulásának a következménye, de annak magyarázata tekintetében nagyon eltérő álláspontok alakultak ki, hogy a külső és a belső önazonosság, az ipseitas és az identitás *milyen mértékben alakítja egymást*, sőt egyáltalán *mi az értelme* a személyazonosság megváltoztatásának, illetve az ilyen természetű átalakulások elszenvedésének.

Erik H. Erikson a *személyiség önazonosságát* – a külső és a belső szintézise, illetve az utóbbi meghatározó szerepe mellett – lényegileg

---

<sup>1</sup> E. H. Erikson: *Life history and the historical moment*. New York, Norton, 1975. 18–20. o. – P. Ricoeur: *Soi même comme un autre*. Paris, Seuil [1990], 140–166. o.

konzisztensnek tekinti, amit ritka kivételként vált fel identitászavar, vagyis az *identitásdiffúzió* és a *hamis identitás* kialakulása. Paul Ricoeur hangsúlyozza, hogy mind a normális, mind a sérült egyén esetében fontos gondosan tisztázni, hogy tulajdonképpen *kinek és milyen jellegű* önazonosságáról van szó. Ricoeur különválasztja az egyén tárgyi azonosságát (*ipse*) és személyes önazonosságát (*idem*), és ezeket kvantitatív, illetve kvalitatív kritériumok alapján részletesen jellemzi. Szerinte a *tárgyi* (testi, dologi) azonosság (identité-*ipse*) értelmezéséhez elsősorban kvantitatív jellemzőket használhatunk: az anyakönyv, a naptár, a térkép és más hasonló dokumentumok által rögzített adatokat, amelyek hitelessége bármikor ellenőrizhető; ezek tanúskodnak az egyén *numerikus identitása* mellett, kétségtelenné teszik az egyénnek az emberiség minden más tagjától való különbözőségét. A tárgyi azonosság ilyen „húvösen tárgyilagoss” megállapítására bármelyik másik egyén törekedhet, aki esetleg nincs is az illetővel kapcsolatban, sőt az egyén is közelíthet így önmagához, de csak egy „semleges harmadik” gondolatilag felvett pozíciójából. Ezt az identitást (identité-*ipse*) a fizikai-biológiai változások – noha lényegileg azok révén áll fenn – alapvetően nem befolyásolják, sőt ezt a fajta meghatározottságot sem lehet egykönnyen megszüntetni (legfeljebb elpusztítani), az ilyen alapon álló különbözősézt, vagyis a *pozicionális differenciát* nem lehet felszámolni, s ez fejezi ki a legnyíltabban, *mennyire nem tudunk nem önmagunk lenni*, ami természetesen nem csupán testi különállásunk (*corpusunk*) miatt van így.<sup>2</sup> Egészen más jellegű a *személyes önazonosság* (identité-*idem*), ami kvalitatív alapon ragadható meg. Belsejében egy dinamikus én működik, aki összefogja és irányítja a személyiséget, és akinek az azonosságára – paradox módon – éppen az a jellemző, hogy állandóan változik, vagyis kisebb-nagyobb egyenetlenségekkel folytonosan reflektálja, korrigálja, újradefiniálja önmagát. Tárgyi azonossága csak alapja ennek, pozicionális különbsége mindössze fontos feltétel hozzá, maga a változás egy *folyamat* lényegi azonossága; az egész együtt: nagyon különböző kölcsönhatások eredményeinek csak az adott egyénre szingulárisan, éppúgy és nem másképp jellemző asszimilálása. A

---

<sup>2</sup> B. Waldenfels: *Test és corpus*. In: Pro Philosophia Füzetek, 19–20. sz. [1999], 89–100. o.

személyes önazonosság (identitás) tehát éppen a maga történetében egységes egyéni módon. A személyes identitás *legfontosabb jellemzőit* – J-P. Codol és C. Gordon nyomán – a következő kritériumok alapján állapíthatjuk meg: *különbözőség* (differencia), *állandóság* (konzisztencia), *egységesség* (koherencia), *önállóság* (autonómia), *értékelés* (valorizáció), valamint *tudatosság és önátalakítás*.<sup>3</sup>

A *rejtőzködő egyének* leírása és minősítése során is a fenti szempontokat kell alapvetőknek tekinteni, hiszen a homo abscondens olykor csak *alig eltérőt* tesz ahhoz képest, amit mások tesznek, illetve jól felismerhetően az *ellentétét* csinálja annak, amit mások csinálnak. Az önmegváltoztatás sokféle eszközt használók és igen változatos formáit megvalósítók a nagyon eltérő típusú szándékok és célok alapján, a tudatosság különböző szintjein cselekszenek, de azért mindig személyes önazonosságuk (identitás) valamilyen mértékű megmentésére törekcszenek végül is. A kismértékű önfelfedés és a módosított önmegmutatás, a személyes kilét (ipseitas) vagy a személyiségi mibenlét (identitas) másnyenének történő beállítása vagy látni engedése, elsősorban vagy a külső, vagy a belső másnyenként történő megmutatása – ahhoz hasonlóan, ahogy Georg Simmel szerint a titkolózás vagy Jan Huizinga szerint a játék – *különböző fokokban és eltérő funkciókkal* benne van az emberi tevékenységek *legtöbbszében*, illetve bizonyos esetekben önálló megnyilvánulásmóddá specifikálódik. Egyébként a titkolózás és a játék nagymértékben beleszövődik a rejtőzködés bizonyos formáiba. Különböző okok miatt nehéz megállapítani a *már rejtőzésnek* tekinthető *minimumot*, illetve – ha valóban ilyen – a *legtöbbszében* tekinthető elrejtettséget, hasonlóképpen nem könnyű elkülöníteni az egyes álcázó formák elrejtő fokozatait; inkább azt mondhatjuk – a tudományelmélettől kölcsönzött termi-

---

<sup>3</sup> C. Gordon: *Self conceptions: configurations of content*. In: „The self in social interaction.” (Szerk.: C. Gordon – K. J. Gergen.) New York – London, Wiley, 1968. Vol. 1. 115–136. o. – J. P. Codol: *Semblables et différents. Recherches sur la quête de la différenciation sociale*. Aix-en-Provence, Université Provence, 1979. 17–36. o.

nusok segítségével kifejezve<sup>4</sup> – , hogy a rejtőzködésnek is vannak „erős program”-jai (például a feltétlen inkognitó) és még több „gyenge program”-ja (mint a szélhámosság, konformizmus). A rejtőzködő egyéneket olyan alapon lehet hozzátétőleges pontossággal rendszerezni, hogy mennyire szándékosan, tudatosan és aktívan, az álcázó eszközök milyen repertoárjával, továbbá mennyire alkalmilag vagy tartósan szeretnék elrejtetni elsősorban a kilétüket vagy a mibenlétüket. A *legteljesebb* elrejtőzésnek a *feltétlen inkognitót*, vagyis a „legerősebb program” megvalósítójának az ezt sikeresen kialakító egyént tekinthetjük (például hosszú időn át ilyen Pirandello regényhőse, Mattia Pascal). A skála másik végére a *már szinte nem is rejtőzködő*, jóformán csak alig észrevehető és ezért énünket tekintve érdemlegesen nem ismert *ráhagyatkozókat* helyezhetjük (mint amilyen Beckett-nél a Godot-ra váró Estragon és Wladimir). Ez utóbbiakat elsősorban az a *situáció* rejt el valamennyire, amely nem kedvez személyiségük érdemibb vonásai megmutatásának, valamint annak a *szándéknak a hiánya*, amely ugyan nem irányul elrejtőzésre, de legalább ennyire a kellő önérvényesítésre sem. Ez az elrejtőzés „leggyengébb programja”, az elrejtettség olyan „nulla foka”, amelyben az egyén tulajdonképpen csak *elszenvedi* az elrejtettséget. Innen kiindulva *erősödhet* az a tudatosság és aktivitás, amely magára az *elrejtőzésre is* irányul, sőt az egyén egyre inkább megfontoltan választja és alakítja azokat a *situációkat*, látszateltő tevékenységformákat, amelyek őt az *általa* kívánt szempontból, mértékben és módon elfedik. Kirajzolódnak az önelrejtés olyan változatos formái, amelyek létrejöttében – John R. Searle terminusaival<sup>5</sup> jellemezve – magát az elrejtőzés valamilyen fokát és formáját egy határozottan arra irányuló *előzetes intenció* előzi meg, és az elrejtést

---

<sup>4</sup> B. Barnes: *Scientific Knowledge and Social Theory*. London – Boston, Routledge and Kegan Paul [1974], 111–112., 121–122. o. – Nyíri Kristóf: *Identitáskérdések az elektronikus hálózottság korában*. In: Magyar Pszichológiai Szemle, 1999. 1. sz., 19–21. o.

<sup>5</sup> J. R. Searle: *Intentionality. An essay in the Philosophy of Mind*. (3. kiad.) Cambridge – London – Sidney, Cambridge Univ. Press [1984], 83–100. o. – Üő: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*. (Ford.: Kertész Balázs.) [Bp.] Vince K. [2000], 102–107. o.

közvetlenül előidéző *cselekvésbeli intenciók* lényegében ennek alárendelve valósulnak meg. A rejtőzködés olyan szervezett és intézményesített formáit figyelmen kívül hagyva, mint a konvencionális (varázsló, bohóc, álarcosbál résztvevője) és a professzionális (titkosügynök, színész, foglalkozásszerű bűnöző), és csak az egyéni életstratégia alakítása szempontjából közvetlenül fontos 1. *alkalmi* és 2. *perspektivikus* rejtőzködéseket, valamint 3. az *inkognitót* tekintetbe véve az alábbi típusokat és megvalósulási formáit vesszük alapul.

1. Az *alkalmi* (okkasionális) *rejtőzködők* esetében a személyes identitás diszperzióján kívül fontos szerepet kap a véletlenszerűen felmerülő kedvező lehetőség, és ilyenkor a rejtőzés nagyon bizonytalan eredendő intencionalitását kiegészíti az *alkalom* szülte *határozottabb eredeztetett intencionalitás*. Az *alkalmi* rejtőzködés a) bizonytalanabb, *kevésbé egyértelmű* formáit valósítják meg – az eredendő előzetes intenció híján, vagyis mint önelrejtést nagyon spontánul – a beletörődők, az önáltatók, a különcök, a lázadók, az abszurd emberek; ezek átlagoshoz képest szokatlan cselekvései inkább *leárményekölják*, mintsem elrejtik személyiségi önazonosságukat (identitás). Az *alkalmi* rejtőzködés b) *határozottabb, egyértelműbb változatai* – amelyeknél van előzetes szándék, de az nem átgondoltan irányul az elrejtésre, vagyis az eredendő szándék nem elrejtő – olyan tudatos cselekvéseket valósítanak meg, amelyek úgy mutatják részben másmilyennek a személyiségi önazonosságot (identitás), hogy az eredetihez képest *jobbnak állítják be*; ezt teszik a hazudozók, a képmutatók, a csábítók, az intrikusok és a szélhámosok.

2. Az általában nagyobb fokú céltudatossággal tevékenykedő és más távlatokban gondolkodó *perspektivikus rejtőzködők* már életvitelük egészének szintjére emelik a rejtőzködést, *életstratégiájuk* elemeivé avatják a mímelés legkülönbébb módjait. Ennek is van a) egy *kevésbé tudatos* szintje: ezen működnek a konformisták és a karrieristák; az ő globális előzetes és eredendő szándékuk az *érvényesülés*, ez párosul a *szükséges alkaloskodások eredeztetett szándékával*, ami olyan további eredeztetett cselekvési szándékokkal egészül ki, amilyeneket az előállt helyzetek megkívánnak. A *perspektivikus rejtőzködés* b) *tudatosabb szintjén állók* – ezen élnek a remeték (a világból tervszerűen kivonulók) és a kalandorok – az előzőeknél is átgondoltabban építenek az elrejtőzésre: előzetes eredendő szándékaik között egy szinten áll – noha nagyon eltérő módon összekapcsolva – az *önérvényesítés* és az *elrejtőzés*,



eredeztetett cselekvési szándékaik tekintetében viszont erősen divergálnak, mert cselekvései révén a remete alárendeli rejtett kilétét (ipseitas) fejlődő személyiségi önazonosságának (identitas), míg a kalandor ellenőrizhetetlen és követhetetlen megmásításokkal nemcsak megfoghatatlanná alakítja személyazonosságát (ipseitas), hanem az alkalmi más milyenségek sorozatát eszközzé is teszi problematikus személyazonossága (identitas) érvényesítéséhez és kiéléséhez.

3. Az *inkognitó* annyiban tér el az előbbi két nagy alaptípustól, hogy bizonyos fokig magában foglalja mind a perspektivikus, mind az alkalmi rejtőzés több mozzanatát is. Vagyis a) a *feltétlen inkognitó* (incognito sensu strictissimo) eredendő előzetes intencióját tekintve is önérvényesítő, de legalább önmegmentő elrejtésre irányul, végérvényesenek szánt megoldásként kezeli az elsősorban kilétet (ipseitas), másodsorban mibenlétet (identitas) izoláló álcázásokat, de a magas fokú öntudattal, helyes önértékeléssel, személyiséget érlelő önmegváltoztatással – igazi perspektívát nyújtva – fejlettebb individuummá válni segíti a rejtőzködőt. Ugyanakkor b) a *játékos* és c) az *ironikus* inkognitó az előzetes szándék tekintetében nem, de a cselekvési szándékok szintjén sokban hasonlít az alkalmi rejtőzködésekhez.

A rejtőzködők így felvázolt logikai sorában az elrejtőzés mind *teljesebbé* válásának trendje figyelhető meg: a látszateltetés intenciójának olyan erősödése, amelynek eredményeként az egyén (ipseitása és identitasa együtt) a mind nagyobb mértékű másságot tünteti fel eredetinek és hitelesnek. Egyre nagyobb fokú *manipulatív* szándék vezérli az elleplezés eszközeinek alkalmazását. Tulajdonképpen nem titok létrehozásáról, hanem *valóságossá* tenni akart vagy ilyenné rögzített *látszat* elfogadtatási törekvéseiről van szó (titok jellege szinte csak a játékos és ironikus inkognitónak van).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Almási Miklós: *A látszat valósága*. Bp., Magvető K. [1971], 137–168. o. – Heller Ágnes: *Társadalmi szerep és előítélet*. Bp., Akadémiai K., 1971. 61–73. o. – E. Nikolov: *A titok. A kommunikáció ellentéte*. [Bp.] Tömegkommunikációs Központ [1987], 22–25. o. – V. Király István: *A titok és kategoriális szerkezete*. In: Uő: „Határ – Hallgatás – Titok. A zártság útjai a filozófiában és a léthen.” Kolozsvár, KOM-PRESS – Korunk Baráti Társaság, 1996. 134–139. o.

A felsorolt formák mellett bizonyos *átmeneteket* és *kivételeket* lehet még megkülönböztetni.

E vonatkozásban *átmenetinek* azokat a viselkedés- és magatartásformákat tekintjük, amelyek a *legkevésbé* tudatosan és szándékosan, vagyis tulajdonképpen *nem mímelik* az egyén más milyenségét, de megjelenítőik alapvetően vagy olyan szituációba kerülnek, vagy olyan mértékben rendül meg a személyiségük, hogy a külső tényezők túldetermináló hatása és a szándék aluldetermináló szerepe miatt alapvetően *félreismerhetővé* válnak, énjük olyan „féloldalas” megvilágítást kap, hogy az a velük kapcsolatban lévőkben eleve hamis prezentált én-képet alakít ki, illetve további inadekvát viszonyulásra inspirál. Ilyenek az önpusztítók (öngyilkosok, drogfogyasztók, alkoholisták), a felesleges emberek, a destruktivisták, az elmebetegek stb.

*Kivételeseknek* azokat a *kényszerből* rejtőzőket tekintjük, akik vagy döntően a deszituáltságuk miatt vállalják a *kényszerinkognitót*, vagy pedig más személyektől eredő kényszer miatt fogadják el végül a *kvázi inkognitót*. A *kényszerinkognitók* (esetleg egyéb kényszerrejtőzködések) azért más milyenek, mert esetükben az álcázás csak a kilette (ipseitas) terjed ki, az előzetes eredendő szándék pedig egyértelműen a személyiségi önazonosság (identitás) minél teljesebb megőrzése, illetve minél előbbi összekapcsolása az eredeti kilette (például álnéven bujkáló üldözött). A rejtőzködés egy különös, szinte fordított formája a *kvázi inkognitó*: ennek során *nem a rejtőző* mutatja másnak önmagát (identitás), hanem a vele kapcsolatban álló személyek vélik és tartják őt más lényegű valakinek (pseudo-identitás), amit az illető előbb-utóbb maga is *elfogad*, vagyis elbizonytalanodott személyes identitását egy *hamis identitással* váltja fel (például Max Frisch *Andorra* c. drámájában Andri).

A rejtőzködés persze igen sokféle egyéni formában nyilvánul meg, és az elrejtés eszközei nagyon különböző mértékben fedik el a rejtőző egyént. Maguk az álcázó eljárások is rendkívül változatosak, és mindig szorosban *összefonódnak* nemcsak egymással, hanem egyéb, mindenféle *megmásítástól független* megnyilvánulásokkal is, mint például a szerepek vagy a játékosság és humorizálás változatai. Mindezek következtében a különféle módokon rejtőzködő egyének viselkedése nagyon eltér egymástól, ráadásul a többi, „normálisan” viselkedő egyénnel összekeveredve (kommunikálva, kölcsönhatásba lépve) nyilatkoznak meg, így pedig tulajdonképpen arról van szó, hogy az összes egyén

társadalmon belüli viselkedésének szóródásában – egy idealizált átlaghoz képest – *a rejtőzködők mutatják a legnagyobb eltéréseket*, illetve számszerűen kisebb gyakorisággal fordulnak elő és olyan *szélsőségeket* képviselnek, amik külön gondot jelentenek egy statisztikai törvény elméleti megfogalmazásakor, sőt rendszerint nem is veszik őket figyelembe. A rejtőzködőknek a többi egyéntől való ilyen elszakítása szinte szükségszerűen abba az irányba viszi a vizsgálatokat, hogy azok során jól meg lehet ugyan érteni egy *kuriózumhalmazt* mint *anomáliát* vagy éppen *anómiát*, de aligha lehet bármi érdemlegesen újat mondani arról a statisztikai módon érvényesülő törvényszerűségről (paradigmáról), amihez képest a kuriózumok a szélsőségességet és a másságot képviselik. Tulajdonképpen enélkül még az sem kap megfelelő hangsúlyt, hogy a kuriózumok különossége is – a maga módján – egy bizonyos, nem egyöntetűen tudatos *életvezetési törekvést* (életirányítást) rejt magában, az extrém megnyilvánulások (az offenzív vagy defenzív rejtőzködés) mögött az *önérvényesülés* és az *önmegmentés* valamilyen életstratégiája húzódik meg. Egy nagy probléma marad nem is csupán megoldatlanul, de egyáltalán megfogalmazatlanul akkor, ha nem történik legalább kísérlet annak megmagyarázására, hogy milyen az a társadalmi közeg, amelyben az emberek az *egyéni rejtőzködést* (amely időnként tömegessé is szélesedhet) válsághelyzetük legmegvalósíthatóbb megoldásának vélik, átmenetileg sikeresen rejtőzködhetnek, de az esetek többségében mégis lelepleződnek. A rejtőzködés lehetősége és kényszere szorosan összefügg a rejtőzés motívumaival és intencióival, de ennek az összefüggésrendnek a képe csak akkor rajzolódik ki határozottan és a maga teljességében, ha a rejtőzködők döntéseit összehasonlítjuk a *másként cselekvők másféle döntéseivel*, az ő nagyon eltérő önérvényesítő és önmegmentő törekvéseiket a másmilyenekével szembesítve próbáljuk értelmezni.

Jelenleg az egyéni rejtőzésről szólva alig tekintik azt többnek, mint valamilyen eléggé érdekes *rendhagyóságot*. A pszichológia *pszichózisnak* minősíti, a szociológia *devianciaként* tárgyalja, a kultúrantropológia *liminalitásként* emlegeti, a művészet *kuriózumként* ábrázolja; s ha a logika és a tudományelmélet nyelvén szólnának róla, akkor leginkább *elfajulásként* és *anomáliaként* említenék, mint ahogyan a mindennapi szóhasználat is többnyire az *abnormális* kifejezéssel illeti. A társadalom *egészét* figyelembe véve lehet csak az egyéni rejtőzködés problematikáját

fontosabbnak tekinteni annál, mint ami a *marginalitás* vagy a *latens létezés* bizonyos megnyilvánulásainál több figyelmet érdemel. Kár lenne megfeledezni Edmund Husserl felfogásáról, aki az egyén és közösség viszonyát tekintve a normalitást tartja alapvetően jellemzőnek, illetve a kultúra normálképződményeit kísérő anomáliákat, rendellenességeket egyáltalán nem tekinti megdöbbentőnek, sőt ezek mindegyikét a rendszeren belüli „szabályos eset módosult alakja”-ként közelíti meg.<sup>7</sup> Ezt alapul véve lehet – a *pars extrema pro toto* vagy inkább *contra toto* módszere segítségével – mind a társadalom mint rendszer egészéről, mind annak sokféleképpen rejtőzködő, de számát tekintve nem túl sok, rendhagyó módon cselekvő egyénéről valami érdemlegeset megtudni.

## 2. Az egyéni rejtőzködés bonyolult jelzésfunkciója

Kétségtelen, hogy a rejtőzködő egyén rendhagyó viselkedése, több nem szokványos megnyilvánulása már önmagában véve is *jelzés értékű*: arra utal, hogy valami nincs rendben az egyénnel, és ezt a társadalom spontán hatásai nem tudják korrigálni, mégpedig legtöbbször azért, mert a társadalomnak a szokásostól eltérő, újabb nehézségei vannak. Ennél az általában véve igaznak tekinthető megállapításnál nemcsak azért nem szabad megmaradni, mert elvontságánál fogva igen csekély az információértéke, hanem ezen túlmenően még azért sem, mert *túlhangsúlyozza* a kivételességet, a rendhagyóságot, és könnyen rögzítheti azt az egyoldalú vélekedést, amely a rejtőzködésben szinte csak az anomikus jelleget látja meg, mintegy a kelleténél jobban utalva arra, hogy a rejtőzködő embereket többnyire a lelki betegek (mikromániások, skizofrének stb.) vagy a törvényszegők (üldözött bűnözők és hasonlók), esetleg az erősen deklasszálódottak között kellene keresnünk. Közvetlenül nem ezt sugallja, de a maga módján mégis megerősítheti ez a fajta megközelítés azt a fentiek folytatásaként megfogalmazható felfogást is, amely szerint a rejtőzködés *csakis* nagyfokú *személyes*

---

<sup>7</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritte Teil. (1929–1935)* In: *Husserliana*, XV. (Hg. von I. Kern.) Den Haag, M. Nijhoff, 1973. 154. o.

*identitászavar* következménye és kifejeződése, vagy társadalmi *túldetermináltság* egyértelműen rossz következménye, tehát végső soron egy *általánosabb* – ösztársadalmi – *negatívumot* érzékeltetni képes *különös* – érzékeny egyénekre jellemző – *negatívum*. A freudizmus és kifinomultabban a neofreudizmus kimutatta ugyan ennek a szemléletnek bizonyos módszerbeli hasznát és értékét, de ebből még korántsem következik, hogy ezt a látásmódot a társadalomfilozófiában lényeges módosítások és bizonyos kiegészítések nélkül lehetne alkalmazni. Kierkegaard inkognitó-felfogása is meg életének néhány megnyilvánulása is figyelmeztethet arra, hogy ezt a különleges módszert milyen nagy körültekintéssel lehet csak eredményesen alkalmazni.

A rejtőzködés szimptomatikus jellegének kiemelése lényegében egy rejtett ismeretelméleti problémát exponál; azt a kérdést veti fel: hogyan és milyen mértékben lehet az egyén és a társadalmi totalitás viszonyát az egyén *nem átlagos* cselekvéskomplexumából és attitűdjéből kiindulva más szempontú kutatások eredményeivel összhangba hozni és a kettő szintéziséből az egyiket is meg a másikat is pontosabban megérteni? A megoldás kulcsa az, hogy találunk-e olyan megfelelési viszonyokat, amelyek az ilyen egyént úgy kötik össze a társadalommal, hogy nem szokványos összetartozásuk végül is elég jól egyértelműsíthető.

Nagyon nehéz olyan megfelelési viszonyt felismerni, amely az egyén és az őt körülvevő létezők között fennáll, hiszen – mint az Schopenhauer óta eléggé köztudott, még ha nem is mindig akceptált –, hogy az ember olyan létező, aki nagyfokú *individualitást* mutat. Szerinte „az akarat objektivitásának felső fokain azt látjuk, ahogyan az individualitás jelentősként előlép, különösen az embernél, mint az egyén-karakterek nagy különbözősége, vagyis mint teljességes személyiség”.<sup>8</sup> Minden egyed megismételhetetlen példány, ezért viszonyulásait az általános szintjén is nehéz sematizálni. Létezése, tevékenysége törvényeit ezért tekintik *statisztikai jellegűeknek*, amelyek szerint az általános körébe tartozó egyediek nagy szóródást mutatnak, illetve minden egyes létező nagymértékben eltér a többi egyestől. A rejtőzködők a *legnagyobb mértékű eltéréseket* mutatják a többiekhez képest, ezért

---

<sup>8</sup> A. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. (Ford.: Tandori Ágnes és Tandori Dezső; bev.: Nagy Sándor.) [Bp.] Európa K., 1991. 190. o.

különösségük jelzésértékét is nagy körültekintéssel lehet értelmezni. Emmanuel Lévinas rámutat arra is, hogy ez a különleges egyes – általános szerkezet már önmagában véve is elősegíti az egyén rejtélyességét: „Az én egyszerisége abban áll, hogy kívül marad az egyedi és általános különbségén. [...] A fogalom visszautasítása itt létének nem pusztán egyik vonása, hanem egész tartalma – maga a belsőleges. A fogalom ilyenén visszautasítása a visszautasító létet a belsőleges dimenziójába taszítja. A lét itthon van. Az én így az a mód, ahogyan a teljesség megtörése konkrétan bekövetkezik, ami az abszolút módon más jelenlétét meghatározza. Az én par excellence magány. A titka szavatolja a teljesség diszkrécióját.”<sup>9</sup> Az egyénnek ez az önállósága lehetővé teszi ugyan akár az elrejtőzésig menő elkülönülést is, de Lévinas éppen azt hangsúlyozza más helyeken, hogy az ilyen izolálódást nem szabad megtenni.<sup>10</sup>

A fentieket tekintetbe véve nagyon megfontolandó, hogy a rejtőzködők megnyilvánulásainak *alapvetően* vészjelző szerepük van-e, vagy azok ezen túlmenően még sok *másra* is utalnak és ezek mennyire fontosak. A rejtőzködők ugyanis – kivéve az egyik végtelként ide sorolható öngyilkosokat – átváltoznak és szituációt változtatnak, ennek következtében másmilyenek lesznek és máshol találhatóak ugyan, de továbbra is megmaradnak valahol valamilyenként a társadalmon belül. A társadalom egésze szintjén nézve a rejtőzködők a *társadalmi mobilitás résztvevői*, akik általában nem maradnak hasonló szintű pozícióban: vertikális helyzetváltoztatásaik során ritkább esetben *felemelkednek*, többségükben *lesüllyednek*, magánéletükben pedig szinte kivétel nélkül *még jobban elszigetelődnek*. A rejtőzködés során máshova kerülőkre mindenképpen jellemző az is, hogy a velük történtek a *valamennyire tudatos és valamennyire aktív* közreműködésükkel, illetve nagymértékben *közvetlenül erre irányuló cselekvéseik által* mennek végbe. Az ő esetükben cselekvésük különlegessége, stratégiájuk hangsúlyozottan egoista volta miatt rövidre zártan áll elő az a kapcsolat, amely szerint „szerzői” is meg

---

<sup>9</sup> E. Lévinas: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. (Ford.: Tarnay László.) Pécs, Jelenkor K., 1999. 93. o.

<sup>10</sup> F. M. Marcolungo: *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*. [Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1995] 113–115. o.

„szereplői” is saját drámájuknak; nyilvánvalóan megmutatkozik, hogy legalább „társ szerzői” saját élettörténetüknek.<sup>11</sup> Mindez más és más eloszlású a különböző rejtőzködési formák érvényesülése során. A szerzői mivolt, a társszerzőség mértéke, illetve ezzel fordított arányban a szereplői közreműködés attól függően kisebb vagy nagyobb, hogy az okkasionális vagy a perspektivikus rejtőzés teszi-e mássá az egyént, továbbá ezen belül mennyire spontán vagy mennyire tudatos a rejtőzködés. A beletörődők, az önáltatók vagy a konformisták nagyobb mértékben csak szereplők és alig szóhoz jutó társszerzők, de a különcök, az intrikusok vagy a karrieristák fontos társszerzők és jól játszó szereplők; és a többi forma esetében is van ilyen aránytalanság, még ha nem is mutatkozik meg ilyen nyíltan. Az inkognitót választók mindkét minőségükben megfelelően szóhoz jutnak. A perspektivikus rejtőzködési formák és az inkognitó változatai azt mutatják, hogy bizonyos szintű tudatossággal, megfelelő intenciókkal, jól kitűzött célokkal, kellő hatékonyságú stratégiákkal olyan életformát is ki lehet alakítani, amelyet az egyén a nagyfokúan megmásított személyazonosság (ipseitas) segítségével valósít meg; és noha a forma korlátozza is a korábbi személyiségi önazonosság (identitas) megmaradását, sőt a rejtőzők egy részét bizonyos idő után le is leplezik vagy ők maguk teszik ezt, a helyzetük relatíve előnyösen mégis megváltozott. Tehát egy időre *elfogadhatóan* megoldja a rejtőzködő a maga bizonyos problémáit, sőt az sem kizárt, hogy a rejtőzés hosszabb távon is biztosít neki kedvezőbb életet, esetleg olyat, amelyenhez hasonlót *más eszközök révén is* meg tudott volna magának teremteni. Az egyéni rejtőzködés – néhány változatának szélsőségeitől eltekintve (nagystilú szélhámosok, kalandorok stb.) – tulajdonképpen *nem illegális*, az esetek többségében *nem is amorális*, tehát lényegében olyan életmegnyilvánulás, életkísérlet, amely – tekintve a társadalmon belüli óriási változatosságot – nem is mindig *különül el élesen* az érvényesülésre vagy megmaradásra irányuló többi próbálkozás formájától.

---

<sup>11</sup> S. Kierkegaard: *Abschlissende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. (Übersetzt von M. Junghaus.) Düsseldorf–Köln, E. Diederichs V. [1957], Bd. I. 147–148. o. – A. MacIntyre: *After Virtute. A Study in Moral Theory*. (2. ed.) London, Duckworth, 1987. 213. o.

Az egyéni rejtőzködést szimptóma jellegűvé elsősorban két tényező minősítheti: az egyén én-identitása és a társadalom válságszintjei, vagyis a *nagyfokú identitászavar*, és a *negatív identitás* kialakulása, illetve a *rendkívül kiélezett válságok*. A kettő úgy kapcsolódik össze egymással, hogy a válságkorszakok körülményei nagyobb mértékben és több embernél zavarják meg azokat a szokásos életkörülményeket, amelyek a normális személyiségfejlődést általában (és egy idő óta megszokott módon) formálják; vagy másképpen fogalmazva: nagyobb gyakorisággal eredményeznek olyan nem várt változásokat (többnyire negatív hatásúakat), amelyek az egyének életében az én-identitást alakító, annak konzisztenciáját is erősítő sorseseemény szerepét tölthetnék be. Ez azonban nem ölt tömeges méreteket, ezért nem megzavarja, hanem csupán bizonyos szempontból jellemzi az egyén – társadalom viszonyt. Mennyiségi oldalról tekintve a kényszerinkognitók érdemelnek figyelmet, viszont ezek tudatosan rövid távra tervezettek, és minimálisan deformálják a személyiséget.

A sorseseemény filozófiai értelmezése annak megállapításához vezetett, hogy annak – még ha sorscsapás formájában jelentkezik is – hatása nem csupán annyi, hogy határozottan befolyásolja az értelemképződést, hanem – megrázó hatása, kihívás jellege miatt – sok esetben akár *pozitív fordulatot* adhat az egyén életfolyamatának, elősegíti a *szembenézést saját önidegenségével*, nemcsak tisztázni segít, de *előnyösen szilárdíthatja is énjének identitását*. Persze mindez a szokott módon élő embereket jellemzi egyértelműbben, a rejtőzködőknél nem feltétlenül hoz létre ilyen fordulatokat. A rejtőzködés kialakulását sohasem csak a közvetlenül megrázó események segítik elő, hanem általánosabb, *rejtettebb*, de ugyanakkor *rossz közérzetet* kialakító megnyilvánulások is, amelyek mélyebben fekvő válságtendenciákra utalnak, és *tartósan fenyegetik* vagy *deformálják is* a személyiségfejlődést. Legszembetűnőbben ilyenek a jó elérésére vagy megőrzésére törekvő rejtőzők, mint például Sören Kierkegaard vagy Jean Valjean. A rejtőzködés egyéb változatait képviselők is olyan *latens tendenciák* megvalósulásának lehetőségére utalnak, sőt negatívumaikat is jobban érzékeltethetik, mint a többi ember kevésbé figyelemfelkeltő megnyilvánulásai, amelyek a *rosszat* vagy az *ürességet* rejtik el, mint például Dr. Jekyll, Anatol Stiller vagy Agilulfo da Guildeverni. Tagadhatatlan tehát, hogy a rejtőzködésnek *van*



szimptomatikus jellege, de az az egyáltalán *nem kizárólagos*, nem is teljesen *egyértelmű*, és ráadásul mind a *jó*, mind a *rossz* jelzése lehet.

Az egyéni rejtőzködés szimptóma jellegének felfogásán mindenképpen túl kell lépni ahhoz, hogy az akár az egyén, akár a társadalom jobb megértéséhez közelebb vigyen. Ezt azzal érhetjük el, hogy pontosabban értelmezzük a jelként kezelt szimptóma referenciatartományát.<sup>12</sup> Ennek nyomán kiderül – s részben ennek megmutatására tettünk itt egyfajta rövid kísérletet –, hogy a szimptómának hitt jelenség más, a rejtőzködés eredeti, *kvázi index* jellege megváltozik, az ilyen megjelenés kontextusában többé-kevésbé szimbólummá válik, sőt a művészi ábrázolások – a romantika és az avantgárd (E. T. A. Hoffmann, F. Kafka, I. Calvino) bizonyos alkotásai – ikonikus jelleget is adnak neki. A rejtőzködést nem csupán szimptomatikus képnek, hanem ennél jóval többnek felfogva derülhet csak ki, hogy az önelrejtés mint *egyéni létállapotok fokozottan problematikusabbá válásának jelzése* nem pusztán e komplex tény *fennállására* utal, többféle típusváltozatának megfelelően többféleképpen is, hanem ezen túlmenően a jelzett személyes identitásválság és identitászavar *egyének részéről tanúsított különböző irányú viszonyulásaira, pozitív vagy negatív megoldás-lehetőségeire is céloz.* (A rejtőzködés jelként kezelt ténye a legegyszerűbb esetekben is több a társadalmi anómiák egyfajta szimptómájánál.) Az egyéni rejtőzés mint szimptóma megfelelő „vallatása” több, egymással összefüggő felelethez vezet el, és ezek együtt azt mutatják meg, hogy bármennyire társadalmi termék is az én identitása, s ezért a kedvezőtlen fejlődési tendenciák rossz lehetőségei, valamint az aktuális válsághelyzetek visszasságai nagyon megzavarhatják és deformálhatják, ennek ellenére az *én nagyon is megpróbál ragaszkodni* ilyen vagy olyan identitásához, *legtöbbször a még alig sérülthöz.* Általában véve azért változtatja meg *részben* még a személyiségi önazonosságát (identitás) is, hogy *lényegileg önmaga* maradhasson az őt körülvevő változó világban<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> A jelek típusait az alábbiakban Charles W. Morris tipológiája alapján különböztetem meg; vö. Ch. M. Morris: *A jelelmélet megalapozása.* (Ford.: Fehér Márta.) In: „A jel tudománya.” (Szerk. és bev.: Horányi Özséb és Szépe György.) Bp., Gondolat K., 1975. 69–70. o.

<sup>13</sup> P. Ricoeur: *Soi même comme un autre.* Paris, Seuil, 1990. 145–147., 367–368. o.

és ha ezek a változások sok tekintetben rendhagyók, akkor ő is *rendhagyó módon* tesz kísérletet önmaga fejlesztésére, megmentésére, esetleg csak romjainak megtartására. Jól kifejezi ezt az a szélsőséges eset, amikor bizonyos öngyilkosok – ilyen például Ibsen drámájában Hedda Gabler – méltósággal tudnak meghalni.

A rejtőzködés sokféle változata, az elrejtés teljesség szerinti fokozatainak széles skálája s végül a rejtőzés és nem rejtőzés sok bizonytalanságot mutató átmeneti zónája kifejezi a rejtőzés mint emberi megnyilvánulás *relatív kivételességét*, illetve *tartalmi gazdagságát*.

Az egyéni rejtőzködés filozófiai vizsgálata tehát nemcsak azon az állásponton vezet túl, amely szerint ez a jelenség alig tekinthető többnek kuriózum jellegű, szórványos megnyilvánulások bizonyos tanulságokat is kínáló körénél, hanem még azon is túlmutat, hogy alapvetően anomikus értékűek és szimptóma természetűek lennének, vagyis nyilvánvalóvá teszik, hogy a belőlük levonható tanulságok *nem korlátozódnak* csupán a társadalmon belüli olyan tendenciák és krízisek valamivel teljesebb megismerésére, amelyek az egyéni fejlődés, a személyes identitás normális kibontakozását hátráltatják. A rejtőzködést bonyolult jelként megközelítve az is kiderülhetett az eddigiekből, hogy a megfelelő elemzés révén feltárt bővebb jelentéskör olyan denotátumokra és deszignátumokra is utal (vagy vannak ilyen konnotációi), amelyek magukban foglalják az egyén *szubjektív viszonyulására* vonatkozó információt is az őt ért deformáló hatásokat illetően, valamint azt is, hogy az ilyen kihívásokra várhatóan hogyan fog a jövőben reagálni. Az egyik így kapott fontos megállapítás éppen az, hogy az egyének többsége – a legkülönfélébb műmelések és metamorfózisok ellenére – *többé-kevésbé ragaszkodik személyes identitásához*, még akkor is, ha ez már sérült, sőt nemegyszer akkor is, ha hamis ez az identitás. Az egyéni rejtőzködés szimptómaként való értelmezésén történő túllépés, annak több mint pszichózisként és anómiaként való kezelése vezet el – paradox módon – annak belátásához, hogy a személyiség a maga konzisztenciáját a *legkülönfélébb inkonzisztenciák* árán is igyekszik megmenteni. Ehhez keres bonyolult esetekben az interakciók helyett egyéni megoldásokat, olyan én-központú stratégiákat, amelyek eszközei közül az elrejtés elemei sem hiányoznak, sőt olykor a teljes elrejtés tölti be ezt a szerepet.

### 3. Az egyéni rejtőzködés néhány társadalmi következménye

Amennyiben a rejtőzködés – alapvetően szimptomaként felfogva – a társadalomról mond valamit, akkor közvetlenül negatívumokat világít meg: olyan aktuális megnyilvánulásokat, esetleg potencialitásokat, amelyek a társadalmi totalitás megzavart működése formájában nagyfokúan gátolják az individualitás kibontakozását, létezését. Ezek nagyon különfélék lehetnek. Szembetűnő példát hoz rá Émile Durkheim, amikor kimutatja, hogy nagyobb az öngyilkosok száma a társadalom azon köreiben, ahol a nagyfokú és szigorú szervezeti kötöttségek tovább nehezítik az egyén amúgy is válságos helyzetét.<sup>14</sup> A kényszerinkognitók egy része hasonló problémákra utal: bizonyos egyének azért kerülnek más társadalmi pozícióba és sodródnak kedvezőtlenebb életkörülmények közé, mert tudatosan vállalják, hogy szembeszállnak egyes nyíltan antihumánus ideológiákkal, szervezetekkel, amikor például antifasiszta ellenállóká válnak. Általában hasonló problémákra utalnak az öngyilkosokon és a destruktivistákon kívül a más módon rejtőzködők is. Míg bizonyos rejtőzködési formák elsősorban a *kötöttségek*, addig mások inkább a *lazaságok* deformáló hatásaira utalnak. A *kötöttségekre* mint gátló okokra hívják fel a figyelmet a maguk rejtőzködési formáival elég határozottan ugyan, bár kevésbé egyértelműen a különcök, nagyon tudatosan és határozottan a lázadók és az abszurd emberek, épp csak jelzésszerűen a ráhagyatkozók és az önáltatók, a játékos inkognitót választók pedig elgondolkoztató rejtélyességgel. A szükséges kötöttségek *fellazulására*, a különböző normák könnyenvételére olyan rejtőzködési módok utalnak, mint a hazudozó, a képmutató, a szélhámos és a kalandor, illetve az ironikus inkognitó emberének többé-kevésbé sikeres vállalkozásai. Nem ennyire egyértelműen a kötöttségek mértékének és a normák szigorának függvénye az olyan rejtőzködők megjelenése, mint a fanatikus, az intrikus, a karrierista vagy a feltétlen inkognitót vállaló ember, mint

---

<sup>14</sup> É. Durkheim: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány.* (Ford.: Józsa Péter.) (2. kiad.) Bp., Közgazdasági és Jogi K., 1982. 196–203. o.

ahogyan nem következik abszolút egyértelműséggel a kötöttségek fellazulásából a bűnözők, a prostituáltak vagy a csábítók és más hozzájuk hasonlók fellépése sem. Ezek – és persze a többi forma is – *különféle* zavaró, deformáló és provokáló társadalmi megnyilvánulások sajátos reakciói lehetnek, annál is inkább, mert minden részleges vagy teljes rejtőzés alapvetően *egyéni reagálás* közvetlen megnyilvánulása vagy következménye, egy-egy *adott én* döntésének eredménye, nem is szólva a *véletlenszerűségek* módosító hatásairól. Sőt ehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy a rejtőzködéseknek magukra a társadalmi anómiákra, válságokra történő utalásai csak a megfelelő jelenségkörök további, konkretizáló jellegű elemzései révén nyújthatnak pontosabb információt, valamivel teljesebb elméleti képet a társadalomról, sőt magáról a személyiségdeformáló vagy a rejtőzködést más módon inspiráló apropókról is.

A fentieknél valamivel nehezebb annak feltárása, hogy az olyan – bár egyéni módon és csak igen részlegesen, de tömegével – rejtőzködők, mint a konformisták vagy a játékosság és a humor álarca mögé rejtőzők miféle társadalmi nehézségekre reagálnak az ilyen attitűddel vagy az ezekből elég sokat magában foglaló életstratégiával.

A *konformisták* magatartása valamivel érthetőbb. Náluk – mutatta ki Erich Fromm – olyan társadalmi karakter alakul ki, amely a társadalmi rendszer egészére reagál (főleg a modern kapitalizmus ökonomizáló és sematizáló hatásaira), annak engedi át energiái jelentős részét nagyfokú alkalmazkodással az egyén, miközben identitását is hagyja elveszni, de mégsem mond le róla végképp, hanem igyekszik mások közreműködésével módosult formában újra megtalálni. „Ha az ember saját énjét hamis énnel helyettesítve elveszíti önmagát, akkor rendkívül bizonytalaná válik. Mások elvárásának visszfényévé válva szakadatlan kétely mardossa amiatt, hogy identitása nagy részét elvesztette. Ahhoz, hogy az egyén az identitásvesztésből adódó pánikot leküzdhesse, alkalmazkodnia kell, és mások szakadatlan elismerése és helyeslése szükséges ahhoz, hogy megerősítse identitását. Mivel nem tudja, kicsoda, legalább a többiek tudják, hogy ki ő – feltéve persze, hogy megfelel elvárásaiknak. Ha pedig a többiek tudják, hogy kicsoda,

ő is megtudhatja, csak hinnie kell nekik.”<sup>15</sup> A társadalmi totalitás deperszonifikáló tényezőinek működésén túl még a szorongás és a rossz közérzet feloldásának igényét is jelzi a konformizmus.

A játékoság és a humorizáló attitűd – lényegéből fakadóan – kevésbé árulkodhat arról, minek elfeledtetése kedvéért öltik magukra az emberek. Maga Huizinga eleve úgy közelített a játékhoz, hogy az lényegileg „pozitív”; a „legköznapibb értelemben” fogta fel, s igyekezett óvakodni attól az állásponttól, amely „mindent játéknak nevez”, és nem lépett túl annak hangsúlyozásán, hogy „a kultúra eredeti fázisában mindig játszott kultúra, [...] a játék keretében fejlődik ki, játékként”.<sup>16</sup> Ha a *játék* az ilyen általános megtermékenyítő funkción kívül még egyéb szerepet is kap, és az egyik az elrejtése, akkor – az ilyen felfogás szerint – elfedtetni is csak olyat tud, bármilyen legyen is az egyedi formája, ami *nem sorsdöntő negatívum*. A *humor* azonban ehhez képest valójában sokkal szélesebb skálán mozog: Kis hibák és defektusok leple is lehet, de akár a *legtragikusabb veszteség* eltakarására is vállalkozhat. Hamvas Béla írja: „A humor az utolsó fátyol. [...] A humor az utolsó maszk. A humor a tragédiánál mélyebb. Ahogy a bolond mélyebb, mint a bölcs. A Szent Iván-éji álom mélyebb, mint bármelyik tragédia.”<sup>17</sup> A humor szinte bármilyen keserúséget okozó tényezőre utalhat; örülethez közeli változata ugyanakkor *nagyon mély és átfogó rendellenesség* indikátora lehet. Más szerepet csak a humor könnyedebb változata kaphat.

Eléggé természetes, hogy az egyéni rejtőzködés legtöbb formája – akár offenzív, akár defenzív változataról legyen is szó – elsősorban társadalmi *negatívumokra* utal, hiszen vagy azok további hatásai alól próbálja magát kivonni ily módon az ember, vagy pedig azokat a hátráltató tényezőket szeretné az álcázás segítségével elkerülni, amelyek az egyén mint személyiség előbbre jutását akadályozzák. *Pozitív*nak érzett hatások okai elől *nem kell elrejtőzni*, sem teljesen, sem részlegesen.

---

<sup>15</sup> E. Fromm: *Menekülés a szabadság elől*. (Ford.: Biró Dávid.) Bp., Akadémiai K., 1993. 169., ill. 230. o.

<sup>16</sup> J. Huizinga: *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játékelemeinek meghatározására*. (Ford.: Máthé Klára.) [Bp.] Athenaeum K., 1944. 184., 222. o.

<sup>17</sup> Hamvas Béla: *Karnevál*. [Szentendre.] Medio K., [1997]. III. köt. 87–88. o.

A rejtőzködés tehát – általában véve – mégiscsak deficitjelző és *válságtűnet*. Krízisre utal az is, ha olykor a *jót* is el kell rejteni.

A *szórványosan*, nem nagy számmal előforduló, a személyiséget több vonatkozásban (kiléte és mibenléte szerint) is többé-kevésbé elrejtő próbálkozások azt mutatják, hogy az egyéntsorongató, individualitását szembetűnően korlátozó társadalmi megnyilvánulások betörték az egyén *magánéletébe* is, veszélyeztetik személyiségi önazonosságát (identitás), ezért próbálja azt valamilyen, hosszabb vagy rövidebb időre tervezett elrejtéssel óvni. Ráadásul *nincsenek olyan közösségei*, amelyekben bízhat, ezért az egyéni megoldások valamely nem szokványos útját választja. Ennyiben az egyéni rejtőzés – közvetve – a kis közösségek válságba kerülésére is utal. Az ilyen természetű válságot sokkal mélyebben éli át a modern kor embere, mint a régieké, hiszen egyrészt belsőleg lényegesen érzékenyebbé vált, intenzívebben reagál a nagyon mozgékony külvilág változásaira, másrészt az átrendeződött társadalomban alig maradt más közössége az úgy-ahogy működő családon kívül, továbbá felértékelődött számára a tág értelemben felfogott privát szféra (család, barátok, munka, hobbi), a „normális élet”, a jól önmagára vonatkoztatható mindennapiság.<sup>18</sup> A magánéletbe kapaszkodók többsége nem akar rejtőzni, de aki mégis megteszi, jól elrejtő formákat választ (különc életmód, feltétlen inkognitó stb.).

Lényegesen más azok helyzete, akik csak *félig* rejtőznek el, és *sokan* teszik azt hasonló formában (konformisták, szélhámósok, „akárik” stb.), sőt esetleg alig cselekszenek mást, mint azt, hogy a játékosság és a humorosság attitűdjét veszik magukra. Személyazonosságuk szerint nem válnak ismeretlenné, személyiségi önazonosságuk is csupán részben mutatkozik másnyilvánulásoknak, részleges és spontán elrejtettségük, alig észrevehető elszemélytelenedtségük révén szinte csak megfoghatatlanul lebegnek. Az ő esetükben mind a társadalmi hovatartozást, mind a privát szférán belüli helyet jellemzi bizonyos *meghatározatlanság*; privát énjüket is, szociális énjüket is fedi bizonyos homály. Sem szituáltságuk, sem személyes identitásuk felől nem lehet őket alaposabban megismerni, sem valamilyen érdemleges leleplezés

---

<sup>18</sup> Ch. Taylor: *Humanizmus és modern identitás*. In: „A modern tudományok emberképe.” (Szerk.: K. Michalski.) Bp., Gondolat K., 1988. 185–186, 190–192. o.

után rájuk ismerni. Helyzetük se nem kielégítő, se nem megnyugtató, sőt nem is megoldható, és a benne élők még csak nem is várnak megoldásra. Afféle „emelt szintű” beletörődők egy eléggé elviselhető létezési szinten. Ők tulajdonképpen csak – ha nem is tudják ezt így – a rossz közérzet további fokozódásának próbálják elejét venni.

A modern és a posztmodern társadalom az ilyen állapotot lényegénél fogva elég jól biztosítja. Az egymástól *határozottan megkülönböztethető* egyéni rejtőzésekre a modernitás kora (a kialakuló és a klasszikus kapitalizmus) nyújt több lehetőséget; a kevésbé jellegzetes és tömeges észrevétlenné válást és háttérbe vonulást – mintegy az elrejtőzés szinte nélkülözhetetlen minimumaként – a posztmodern korszak (mindig újabb formákat öltő igen fejlett kapitalizmus) kényszeríti ki az emberekből. Természetesen a két fejlődési szakasz nem csupán különbözik egymástól, több megnyilvánulásukat tekintve át is csúsznak egymásba<sup>19</sup>, vannak közös átfogó jellemzőik, amelyek közül több fontosat jól megvilágított néhány szociológus és filozófus, elsősorban Georg Simmel, Martin Heidegger és Gianni Vattimo.

A társadalom életének alakításában a titoktartás és vele összefüggésben a személyiség valamilyen mértékű elrejtése, az egyénről tudható és nem tudható arányának szabályozása – már a modern társadalom kialakulásától kezdve – fontos közösségformáló, kapcsolatokat alakító, tekintélyt biztosító, ismeretszerzésre inspiráló és sok más lényeges szerepet betöltő tényező. A titkolózással és az elrejtéssel járó tevékenységek a többi más megnyilvánulással együtt, azokkal *összeszőődve* mennek végbe, amelyek nem tartalmazzák a titkosság ilyen vagy olyan elemét. A szabad individuumok részbeni elrejtettsége, vagyis *csak bizonyos adottságok szerinti megmutatkozása* sok esetben inkább *elvárásnak*, mintsem zavaró ténynek tekinthető, mint amilyen például egy szervezet tagjainak egymáshoz való viszonya, üzletfelek kapcsolata stb.; más jellegű esetekben a részbeni elrejtettség helyes kezelése egyenesen bizonyos előnyökkel jár, mint például a tapintat érvényesítése és az intimitás tiszteletben tartása nem csupán az ismerősökkel szemben,

---

<sup>19</sup> Vajda Mihály: *Közép-Európa és a posztmodern*. In: Uő: „A posztmodern Heidegger.” [Bp.] T-Twins K.–Lukács Archivum–Századvég K. [1993], 186–196. o.

hanem részben még a barátok és a házastársak között is. Az ilyenfajta részbeni elrejtettség – amelyben a felfedettség mértékét maga az egyén szabályozza és a többiek is tisztában vannak azzal, hogy nem tudnak róla mindent (és ez kölcsönös) – kifejezi az individualitás tiszteletben tartását, megkönnyíti mozgási lehetőségeit, problémamentesebbé teszi az interakciók létrehozását, a kommunikatív cselekvés folytatását.<sup>20</sup> A bizonyos mértékű rejtőzködésnek tehát megvannak a maga legitimált változatai, paradigmaticus formái, mégpedig részben a társadalmi szerepekben, részben a konvenciókban, és ezekhez képest képeznek anomáliát, rendhagyóságot a túlzottan nagyfokú és feltűnően egoista titkolózások. A rejtőzködőknek nevezhető emberek a szabályosságot biztosító kereteken túllépve keresnek külön utakat, vagyis a megengedettnél nagyobb mértékben titkolnak el valamit önmagukkal kapcsolatban.

A modern és posztmodern társadalom egész *lényegi* berendezkedése olyan, hogy szinte *megköveteli* a félig elrejtettséget, és könnyen *lehetővé teszi* a többi fajta, illegitim rejtőzést. Az egyre nagyobb szerephez jutó technika – hangsúlyozza Heidegger nyomán Vattimo<sup>21</sup> – ontikusan meghatározó tényezővé vált: alapvetően determinálja a formákat, megszabja a folyamatok tendenciáit, sőt áttekinthetősége és eredményessége révén modellként kínálkozik minden emberi tevékenység „korszerű” változata számára. Azonban ennek szinte csakis negatív egyetemes következménye – inautentikus létezését implikáló volta – akkor mutatkozik ilyennek, ha az ember kizárólag a mindenapiság szintjén viszonyul hozzá. Ilyen létezési szint és perspektíva mellett az egyén, mint szinte mindenütt adottra, feltétel nélkül rábízta magát, és imponáló volta miatt talán nem is kizárólag a „(rá)hanyaglás” [Verfallen] alig aktív szubjektumaként teszi ezt. De nem kizárólag a technikára, a „kézhezállóra” [Zuhandenes] van ráutalva az egyén; legalább annyira a mindennapjait vele együtt élő többi, alig ismert egyénre is – és e kettőből rajzolódik ki a „mindennapiság létének

---

<sup>20</sup> G. Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig, Duncker und Humboldt V., 1908. 345–360., 379–390. o.

<sup>21</sup> G. Vattimo: *La crisi dell'umanesimo*. In: Uő: „La fine della modernità.” (2. kiad.) [Milano.] Garzanti [1987], 40–50. o.



alapl módja".<sup>22</sup> Ha az egyén ezt a (rá)hanyagolást (Verfallen) minden fenntartás nélkül megteszi, akkor eljellegtelenedik és elbizonytalanodik, helye a világban a „mindenütt és sehol sem”<sup>23</sup>. A minden distanciálás nélküli mindennapiság alapvető jellemzője a felületesség és a kétértelműség. „Ezek maguk a hanyatlás nyüzsgését tárják elénk, melynek lényegi jellemzői a kísértés, a megnyugvás, az elidegenedés és a veszélyeztetés.”<sup>24</sup> A csakis ilyennek elfogadott élet könnyen lehetővé teszi mind a kalandszerű kilépést, mind a teljes belesimulást.

A modern társadalom sok egyén számára olyan körülményeket teremt, amelyek kialakíthatóvá teszik a *létbiztonság minimumát*, vagyis az elpusztulás elkerülhetőségét, sőt akár egy egészen elfogadható életszínvonalon való egzisztálást. Ahogyan Erich Fromm – fél évszázaddal ezelőtt – némi iróniával megjegyezte: „Az emberiség még sohasem jutott oly közel legdédelgetettebb vágyai megvalósulásához, mint napjainkban. Tudományos felfedezések és műszaki teljesítmények biztatnak bennünket azzal, hogy eljő a nap, amikor minden éhezőt terített asztal vár, amikor az addig elzárkózó egyedekből álló emberiség egy közösségben forr össze.”<sup>25</sup> A „jóléti társadalom” jelentős erőfeszítéseket tett az ilyenfajta életminőség minél szélesebb körben történő kialakíthatóságára. Két évtized elteltével John Kenneth Galbraith már úgy vélte, hogy a nagyfokú ipari fejlődés eredményeként az embereknek nem csupán a radikális szükségletei elégíthetők ki elfogadható szinten, hanem a rossz társadalmi közérzethez vezető egyenlőtlenségek is jelentős mértékben csökkentek. A gazdasági növekedés elemzését így folytatja: „A folyamat további következményeként az össztermelésben ma már csekély és egyre csökkenő hányadot képviselnek a legegységesebb fizikai szükségletet kielégítő javak, amelyek kiküszöbölik az éhséget, védelmet nyújtanak a hideggel szemben, hajlékot biztosítanak, elmulasztják a fájdalmat stb. A legtöbb áru olyan szükségletet elégít ki,

---

<sup>22</sup> M. Heidegger: *Lét és idő*. (Ford.: Vajda Mihály és munkatársai.) Bp., Gondolat K., 1989. 326. o.

<sup>23</sup> M. Heidegger, i. m. 328. o.

<sup>24</sup> M. Heidegger, i. m. 332. o.

<sup>25</sup> E. Fromm: *Pszichoanalízis és vallás*. (Ford.: Szigeti Miklós.) Bp., Akadémiai K. [1995], 9. o.

amelyet az egyénben nem valamilyen nélkülözés okozta konkrét kényelmetlenség tudatosít, hanem a birtoklásával járó lélektani hatás: egyéni siker érzetét kelti, egyenrangúságot biztosít a szomszédal, eltereli figyelmét a gondolkodástól, szexuális vágyait szolgálja, társadalmi megbecsülést ígér, az egészség, jó közérzet vagy szabályos emésztés szubjektív jólétét fokozza, hozzájárul a szokványos szépség-ideál eléréséhez vagy más módon szolgálja a lelki kielégülést.”<sup>26</sup> Ez ugyan csak néhány fejlett országban valósult meg, és egy nagyon rövid időszak után eléggé vissza is szorult, de azért nem tűnt el teljesen, illetve igen sok vívmánya megmaradt (például a szociális gondoskodás hálója). Az életszükségletek ilyen módon történő kielégítése révén homogenizáló tényezők és a technika egyöntetűsítő hatásai nagyon kedveznek a jellegtelenné válás további erősödésének, ami bizonyos rejtőzési formák – mint a ráhagyatkozók, konformisták stb. – közvetlen előkészítője, ugyanakkor kevésbé teszi szükségessé a szorosabb értelemben vett rejtőzés – mint a feltétlen inkognitó vagy a professzionális bűnözés – megvalósítását.

A technika és igen különféle következményei azonban *más és jobb* eredményekhez is vezethetnek, ha mélyebbre tekintő megfontolással közeledünk hozzájuk, hiszen az ember *többre képes* annál, hogy mindössze a technika szubjektuma legyen.<sup>27</sup> Felismeri saját többletét, vagyis azt, hogy a technika kínálta pályák helyett saját öntudatát kell követnie, a technikát csupán *eszközként* használnia önmegvalósító törekvései során. Közel három évtized elteltével, a még fejlettebb technika korában azt hangsúlyozza Heidegger, hogy *mi magunk is szabályozhatjuk* a technikához való viszonyunkat: „Jóllehet, képesek vagyunk a technikai eszközök használatára, ugyanakkor mégis minden rendeltetészerű használat ezektől a tárgyaktól olyannyira távol tart, hogy ezekről bármikor lemondhatunk. Képesek vagyunk a technikai tárgyakat oly módon használatba venni, ahogyan ezeket használni kell. De ezeket a tárgyakat egyúttal el is hagyhatjuk, mint olyasvalamiket, amelyek minket nem a legbensőbbekben és a tulajdonképpeniben

---

<sup>26</sup> J. K. Galbraith: *Az új ipari állam.* (Ford.: Hantos Éva.) Bp., Közgazdasági és Jogi K., 1970. 240. o.

<sup>27</sup> G. Vattimo: *La crisi dell'umanesimo.* 49–53. o.

érintenek. »Igent« mondhatunk a technikai tárgyak elkerülhetetlen használatára, és ugyanakkor »nemet« mondhatunk, amennyiben ezzel megakadályozzuk, hogy minket kizárólagosan igénybe vegyenek, és hogy lényünket eltérítsék, megzavarják és végül sivárrá tegyék.”<sup>28</sup> Ez a fajta eltávolodás lehetővé teszi a technika mélyebb megértését, „titkának” megfejtését is, valamint ebből következően annak felismerését, hogy a technika és a technicizálódott világ nemcsak megfoszthat a gondolkodás és az önállóság lehetőségétől, hanem új módon lehetővé is teszi szellemi és létezésbeli önállóságunkat. A számítógépes gondolkodás mellett érvényre kell juttatni az elmélkedő gondolkodást is, mely utóbbi segít tisztázni új léthelyzetünket, illetve felismerni a technikai világ pozitívabb, de rejtett értelmét. „A ráhagyatkozás [Gelassenheit] a dolgokra és a nyitottság a titokra [Offenheit für das Geheimnis] összetartoznak. Megőrzik számunkra azt a lehetőséget, hogy a világban egészen más módon fennmaradhassunk. Új alapot és talajt ígérnek számunkra, melyen a technikai világon belül, de attól mit sem veszélyeztetve állhatunk és megmaradhatunk. A ráhagyatkozás a dolgokra és a nyitottság a titokra kipillantást enged egy új rögzítettségre. Egy napon ez még alkalmas lehet arra, hogy a régi, most gyorsan elenyésző rögzítettséget visszaszerezhessük.”<sup>29</sup>

A ráhagyatkozás azonban mást is lehetővé tesz. Pontosabban: a (rá)hanyaglás [Verfallen] és a nyitottsággal összekapcsolt ráhagyatkozás [Gelassenheit] közötti viszonyulásbeli és magatartásbeli lehetséges mozgástér nagyon különféle egyéni attitűdöknek kedvez. Az akárcik és a konformisták viszonylag szorosan követhetik a technika közvetlenül megszabott és a mindennapiság által közvetített egyoldalú, egyéniséget félig elrejtő sémáit, de ez az osztálytársadalmi viszonyrendszer ugyanakkor azt sem zárja ki, hogy egyesek ne lépjenek ki a sorból, mert a sematizálódott társadalom hálóján mégis át lehet bújni, és az emberek általában vannak annyira közömbösek egymás iránt, hogy nem figyelnek eléggé egymásra, tehát könnyen el is lehet tűnni, háttérbe is lehet húzódnunk anélkül, hogy azonnal észrevennének. Vagyis: a ráhagyat-

---

<sup>28</sup> M. Heidegger: *Ráhagyatkozás*. (Ford.: Szent-Iványi István.) In: *Filozófiai Figyelő* [19]81/1-2. sz., 90. o.

<sup>29</sup> M. Heidegger, i. m. 91. o.

kozók és a konformisták hagyják sodortatni magukat; a szélhámosok, intrikusok, karrieristák igyekeznek bizonyos aktivitással a maguk javára fordítani, mintegy meglovagolni a kiszámíthatóságot; az illúziókergetőknek van mivel ámítaniuk magukat; a különcöknek van kihívást garantáló ellenpontjuk; a játékos és az ironikus inkognitó embereinek van mitől elhatárolódnuk; sőt a feltétlen inkognitót választók is jobban megtervezhetik különös vállalkozásukat egy kiszámíthatónak vélhető világban.

Bizonyos finomítást persze nem árt tenni ezen a durván felvázolt képen. A technika homogenizáló ereje mellett – mintegy másodlagosan – egyéb erők is működnek az egyént *magával sodró és úgy-ahogy fenn is tartó* determinánsok formájában. Ilyen szerepe van a *modern* társadalomban – még mindig – a *hagyománynak*, a *posztmodernben* pedig – épp a konvencióktól szabadulni akarva – a nagyfokú *relativizálásnak* és *nyitottságnak*.<sup>30</sup> És természetesen nem szabad megfeledkezni arról az „örök” egyéni törekvésről sem, hogy az ember az élvezetekre is törekszik, és az ehhez szükséges javak és feltételek megszerzése szempontjából – általános biztosítékként – fontosnak tartja az igazságosság széles körű társadalmi érvényesülését<sup>31</sup>, de olykor külön utakon is próbál élvezetekhez jutni, s ebben a rejtőzködés bizonyos formái is segíthetik, különösen a posztmodern kor rugalmas-képlékeny viszonyai között. A posztmodern kor ugyan nem szabadítja fel teljesen az egyént, bár a korábbiaknál nagyobb mozgásteret enged neki, de azt csakis a maga társadalmi szisztémájának újabb jellegű kötöttségein belül teszi, amit most a *technika* és az *információ* világa együtt alakít ki. Ez a fajta rendszer számít az egyén mozgékonyságára, kezdeményezőképességére, egyenesen bekalkulálja a rendszer működésébe azt, hogy az egyén át akar kerülni más helyekre, időnként megújult emberként próbál megnyilvánulni, amivel – végső soron – a rendszer teljesítőképességét is fokozza.<sup>32</sup> Az egyén a korábbiakhoz képest

---

<sup>30</sup> G. Vattimo: *Introduzione* [al volume „La fine della modernità]. Id. kötet, 10–15. o.

<sup>31</sup> J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. (Ford. és bev.: Krokovay Zsolt.) Bp., Osiris K., 1997. 649–651. o.

<sup>32</sup> J-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. (Ford.: Bujalos István és Orosz László.) Bp., Századvég K., 1993. 38–39. o.

nehezebben szigetelődhet el, nem bújhat ki teljesen a kooperálás kényszerei alól, sőt jelenlétét kezdeményezőkézségének kinyilvánításával nyomatékosítania is kell. Ráadásul nem vonhatja ki magát az eluralkodott tömegkommunikáció egyszerre vonzó és kényszerítő ereje alól sem, így mintegy két szinten – gyakorlatilag is, elméletileg is – be van integrálva egy hatalmas dinamikus rendszerbe.<sup>33</sup> Erre nagyon *kényelmes*, de egyben nagyon *veszélyes* is rábíznia magát.

A rejtőzködési formák egyikének vagy másikának *megjelenése*, illetve viszonylag *gyakorivá válása* eléggé pontosan leképezi a fent vázolt helyzetet. A XVIII. század végétől – bár csak később fokozódó, de már a kezdeteknél is jól észrevehető mértékben – érvényesül a technika és a más utakon is egyenlősítésre törekvő társadalom berendezkedésének homogenizáló hatása, de még sokáig erősek a különféle, így az emberi érintkezésekben is ható *konvenciók*, és ezek csak később szorulnak nagyon háttérbe, illetve kap helyet egy bizonyos fokú kötetlenség, egy *másféle* és szinte alig észrevehető szabályozottság.

A *modern* társadalom – hagyományoshoz képest – kevesebb részletre kiterjedő és észrevehetőbben közvetett, de azért még eléggé ad personam címzett szabályozottsága a majdani posztmodern állapotokhoz képest egyrészt *kevésbé inspirál* rejtőzködésre, másrészt eléggé *meg is nehezíti* azt. A kapcsolatok még sok tekintetben megmaradt személyes jellege, az egyszerre több és eléggé zárt mikroközösségekhez tartozás nem kedvez a rejtőzködés „gyenge” programjainak, vagyis a részleges elrejtőzésnek, a személyiségi önazonosság (identitás) részbeni megmásításának. Az önáltatót megmosolyogják, a különcöt korlátozzák, a fanatikustól és az intrikustól gondosan óvakodnak, a hazudozót, a képmutatót és a szélhámost hamar kiismerik s nem keresik a társaságát és így tovább. A részleges rejtőzködéseknek inkább csak *bizonyos elemei* épülnek be egy-egy esetben a lényegében normálisnak, elfogadottnak tartott viselkedésformákba (kisebb hazugságok, képmutató megnyilvánulások, csábítási kísérletek stb.). Az ilyen esetekben áll elő gyakran az olyan helyzet, amikor az ember viselkedésében – mint Thomas Mann írja – „nincs igazi különbség az *adott* és a *felvett* között,

---

<sup>33</sup> J-F. Lyotard, i. m. 8. o.

és ezt ő maga is tudja”.<sup>34</sup> Az egyéniséget megőrző elrejtőzésnek elsősorban az „erős” programja lehet eléggé ritkán és valamennyire eredményes: csupán a külső megmásítása, a kellően átformált attitűd, a jól megválasztott vagy kialakított szituáció együttes alkalmazása hozhat hosszabb-rövidebb sikert. A remeteként elvonuló különcöt esetleg hosszú időn át nem háborgatják; a kalandor odébbáll, mielőtt teljesen lelepleznék; a feltétlen inkognitót vállaló egyénnek is van esélye arra, hogy hosszabb ideig másnak véljék, sőt a játékos és ironikus inkognitót választó egyénnek is. A kényszerinkognitókat eleve átmenetinek tekintik. Elég nagy esélyük van – noha csak egy már sérült személyiséget megőrizve – a tudattalanul rejtőzködőknek, hiszen olyan álcázási eszközöket használnak, amelyek a mindennapi élet alig módosított változatai (hízélgés, fontoskodás, tapintat színlelése stb.), tehát – mivel személyazonosságuk nem változik – úgy tűnik, hogy nem is rejtenek el semmit. A konformisták, de részben még a karriéristák is elég jól érvényesülhetnek, illetve a játékos magatartásmód is könnyen alkalmazható. A hosszabb-rövidebb időn át fenntartható rejtőzködés szinte mindegyik formája egyaránt betöltheti – a helyzeteknek megfelelően – mind az érvényesülés, mind a védekezés szerepét. Megindul és gyors ütemben folyik a személyiség kiüresedése, elszürkülése, de különállását, konzisztenciáját, értékeit még eléggé figyelembe veszik, átlagostól eltérő megnyilvánulásait „személyes ügy”-ként is kezelik. Még van értelme Paul Valery ironikus megállapításának: „Általános csak az, ami elég közönséges ahhoz, hogy általános legyen.”<sup>35</sup> Eltűnése az individualitás figyelemmel kísérése miatt nem feltűnésmentes, és a leleplezett rejtőzködőket is valamilyen kisebbség-nagyobb retorzióval sújtják, általában ezért tragikomikus vagy tragikus a helyzetük (Mattia Pascal, illetve Czintos Bálint).

A *posztmodernné átfejlődő* társadalomban olyan irányba haladva módosul a rejtőzés lehetősége és funkciója, hogy egyre csökken a szerepe, illetve az új formák létrejöttének lehetősége. A félig rejtőzésnek lesz

---

<sup>34</sup> Th. Mann: *Az elcsereült fejek. Indus legenda.* (Ford.: Horváth Henrik.) In: Uő: „Válogatott elbeszélések.” (Szerk.: Györffy Miklós.) Bp., Európa K., 1973. 506. o.

<sup>35</sup> P. Valery: *Mauvaisés pensées.* Magyarul in: „Gondolatok könyve.” (Szerk., ford. és bev. : Gábor György.) (6. kiad.) Bp., Magvető K., 1990. 721. o.

viszonylag több az esélye: a dinamikusabb és mozgékonyabb egyén könnyen felveheti a konformista és a karrierista attitűdjének több vonását, a „minimál én” megtestesítőjéről pedig nehéz megállapítani, mennyivel veszít egy idő elteltével még többet személyes integritásából, koherenciájából vagy akár öntudatából. Az egyén életének egyre több területe válik olyaná, ahol elég sok mindent eltitkolhat magáról anélkül, hogy ez bárkinek is feltűnnék, sőt a magánélet is olyan irányba módosul, hogy az egyéneket itt is mind lazább és felületesebb kapcsolatok fűzik össze egymással. Szinte már rejtőzködni sem kell ahhoz, hogy az egyén személyiségi önazonossága (identitás) rejtve maradjon: részben eléggé profitalanná vált, részben alig vannak, akik érdeklődnek iránta. Erősödik az a korábban megmutatkozó tendencia, amely szerint a részben abnormális esetek, megnyilvánulások, amelyek esetleg elrejtési funkciót is kaptak (destruktivisták, különcök, képmutatók stb.), mind gyakoribbá és elfogadottabbakká válnak.<sup>36</sup> A normális emberről is úgy beszél a pszichológia, hogy egyre kevésbé hangsúlyozza az én konzisztenciáját, mind nagyobb hangsúlyt kap a „dinamikus én” (H. Marcus) vagy a „változékony én” (L. A. Zurcher).<sup>37</sup> Nem kell az „államfölötti társadalom”-nak kialakulnia ahhoz – mint Habermas gondolta –, hogy az egyén felismerje, hogyan és milyen mértékben kezelheti szabadon a relativizálható kapcsolatokat és értékeket.<sup>38</sup>

Mindez lehetővé teszi a különböző rejtőzési formák alkalmazását is. A jellemző erre a korra mégis inkább az, hogy *nem alakulnak ki* valóban *érdemleges* és *új* rejtőzködési módok, meglepően szellemeset még a tudományos-fantasztikus művészet képviselői sem igen tudnak kigondolni.

---

<sup>36</sup> T. Todorov: *Introduction a la littérature fantastique*. Paris, Seuil [1970], 176–177., 181–182. o.

<sup>37</sup> Pataki Ferenc: *Élettörténet és identitás*. (II. rész.) In: *Pszichológia*, 1996. 1. sz., 29–33. o.

<sup>38</sup> J. Habermas: *Képesek-e a komplex társadalmak ésszerű identitás kialakítására?* In: *Üő: „Válogatott tanulmányok.”* (Szerk.: Felkai Gábor.) [Bp.] Atlantisz K., 1994. 168–182. o.

## 4. Rejtőzködő egyén és szabad individuum

Az egyéni rejtőzködés pusztá létezése, különösen formáinak sokfélesége és előfordulásainak gyakorisága egyaránt jellemző mind az egyénre, mind a társadalomra. Az elrejtő formák és azok különféle megjelenésmódjainak áttekintése egyrészt – de nem csupán – annak megállapításához vezetett, hogy részleges vagy teljes rejtőzésre többnyire a személyes identitásában elbizonytalanodott, megrendült egyén vállalkozik egy olyan társadalomban, amely általában véve is kevésbé kedvez az egyéni fejlődésnek, és ez a helyzet bizonyos válságok esetén még tovább romlik, másrészt – és ez legalább annyira jellemző és fontos – az egyéni rejtőzködés nem csupán a személyiségfejlődés szórványosan előforduló anómiája, amit a defektusokkal küzdő társadalom az érzékenyebb embereknel előidéz, hanem annak a tudattalan-tudatos kifejezése is egyben, hogy az egyén *nem akar lemondani* önmagáról, autonómiájáról, nem hajlandó kibékülni azzal a gondolattal, hogy számára az adottnál nincs jobb hely és részben megfelelőbb életforma az egész fennálló társadalomban. A rejtőzködés attitűdjében – bizonyosfajta önpusztítókat és ráhagyatkozókat leszámítva – van egy erőtlenül és nem tisztán kimondott „mégis”, és ez valamennyire még a defenzív rejtőzködők alapmagatartásának mélyén is ott lappang. Aki az egyéni rejtőzködés segítségével próbál a személyes identitászavart is magában foglaló válsághelyzetéből kikerülni, annak nyilvánvalóan a legszemélyesebb velejáróit kell valahogyan és valamilyen mértékben megváltoztatnia, ha nem is mindegyiket egyenlő mértékben, vagyis *elsősorban* 1. vagy *hollétét*, adott társadalmi helyét, nem kívánatos szituációját; 2. vagy *kilétét*, testi önazonosságát, személyazonosságát (ipseitas); 3. vagy *mibenlétét*, mentalitását, énjének megnyilvánulásait, személyiségi önazonosságát (identitas); és ezek mindig csak *együtt* változtathatók, *valamelyik túlsúlya mellett*. Az egyén bonyolult kötődései, ezeknek az ő részéről történő helyesebb vagy kevésbé helyes felismerése, lehetőségeinek mérlegelése, önvizsgálata és önértékelése, szükségleteinek és vágyainak figyelembevétele, a többi emberrel kialakított személyes kapcsolata, véletlenszerű események közbejötté és még sok más tényező vezet oda, hogy olyan cselekvési szándékok fogalmazódjanak meg benne, amelyek többé vagy kevésbé



jól tisztázott célok felé mozgatják, s amelyek valamilyen fokú megvalósulása kisebb vagy nagyobb mértékű elrejtettséghez vezet. A rejtőzködő a többi ember elől rejt el valamit, önmaga jellemzőiből titkol el valamennyit, és alapvetően vagy *olyan feltételeket tud teremteni*, hogy képes valóban nem tudottá tenni a maga azonosságjegyeit, vagy pedig *szándékától függetlenül* másként alakul helyzete a vele kapcsolatban állók viszonylatain belül. A társadalom tagjai bizonyos mértékben tolerálják a rejtőzködés – konvenciókban és szerepekben nem rögzített – egyéni megnyilvánulásainak valamilyen fokát és formáit, hiszen belátják, hogy ezek a társadalmi érintkezés adott esetekben szükséges *pótfeltételeiként* funkcionálnak, és a rejtőzködő egyénnel kapcsolatba kerülők érvényre is juttatják mind a kivételes helyzettel összhangba hozható toleranciát, mind az általában elfogadott intoleranciát, amit a közfelfogás szentesített. Az egyén vállalkozása szempontjából ez legalább annyira fontos, mint az ő elrejtőzésre irányuló szándékai és cselekvései, hiszen a rejtőzködés nem lehet kizárólag egy oldalról meghatározott cselekvési stratégia. (Ezt a professzionális rejtőzködés illegális vagy kváziprofesszionális típusa mutatja legjobban a maga szélsőséges egyértelműségével.)

Az egyén a saját közvetlen és közvetett körülményeitől függően nagyon különböző mértékben és igen eltérő módokon próbálkozhat rejtőzködés céljából megváltozni, de abszolút átalakulást nem tud végrehajtani; még a „nyomtalanul eltűnés” sem kizárólag ilyen. Minden egyénnek van egy bizonyos *megismételhetetlen egyedisége*, tér és időbeli szingularitását nem is számítva olyan testi-lelki adottságai, csak rá jellemző kapcsolatai, és mindezeknek egy olyan létezésbeli egysége, amitől ő mindig *önmaga*. Ez az őt mindenki mástól mindig elválasztó „pozicionális differencia” nem szüntethető meg, továbbá ez a *hordozója* mindenféle megváltozásának is.<sup>39</sup> A külső forma olyan konstansa, amihez én tapad, amelyre személyiség épül, s ez a komplexummá szerveződő egység egyénként jelenik meg a többi egyén között. Miközben az egyén mindig önmaga marad, identitása *tartalmilag* nagyon sokat változhat. A külső és belső elválaszthatatlanságáról, illetve a belső fontosabb voltáról ezt írja Lévinas: „Az individuum azonossága nem

---

<sup>39</sup> Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. [Bp.] Atlantisz K., 1998. 43–47. o.

abban áll, hogy hasonlít magához, hogy kívülről egy mutatóujj révén azonosítható legyen, hanem hogy *ugyanaz* – hogy önmaga, vagyis hogy belülről azonosítható. Van logikai átmenet a hasonlótól az ugyanazhoz [Méme]; az egyediség a logikai szférából kiindulva logikailag mint a tekintetnek kitett és – e szférának az én belsőjévé válásával, mondhatni a homorúnak domborúvá válásával – mint teljességgé szerveződött emelkedik ki.”<sup>40</sup> Tud különállásáról, egyszerűségéről, nagyon korlátozott teljességéről, amit Lévinas így fejez ki: „énem egyszerűsége egyidejűleg felöleli létem elégségességét és részlegességét, a mással mint arccal szemközti helyzetemet”.<sup>41</sup> Az önmaga mivolt, a pozicionális differencia *egyaránt* elengedhetetlen feltétele mind a vegetáló *változatlanságnak* (testi, dologi önazonosság), mind a különféle feltételek általi *megváltozásoknak* (dinamikus személyiségi önazonosság) – beleértve a *rejtőzködést* is –, és feltétele természetesen annak is, hogy az egyén *individuummá* fejlődjék.

Az egyén *önmaga* mivolta nagyon *ellentétes* szerepeket játszik a rejtőzködésben. Részben ez adja a *lehetőségét* is meg az *értelmét* is az elrejtőzést célzó megváltozásoknak. A rejtőzködő nem megszűnni akar, vagy nyomtalanul eltűnni, hanem *másként élni*: még az öngyilkos is csak biológiailag szünteti meg önmagát, társadalmilag nem teljesen (emléke megmarad, sőt tette esetleg mementó is lehet), a nyomtalanul eltűnőre – ha nem egy sikeres inkognitóban él tovább – szintén majdnem ugyanez vonatkozik. A rejtőzködés-ábrázolások az önmaga mint *meg nem változó konstans* problémáját legkiélezettebb formában a *fatális metamorfózis* és a *numerikus identitás* bemutatása során vetették fel. Tegyük hozzá, hogy mindez a fantázia és a spekuláció mezőjében történik, de épp az ott bemutatható egyszerűsítések és szerepeltethető végletek révén válik könnyen beláthatóvá, hogy az önmagaság – tág határok között – mennyire *szilárd*.

A *fantasztikum* jegyében készült műalkotások – képzetszerűségük és konkrétságuk előnyeinel fogva – arról adnak *evidens* képet, hogy a szokatlan formájúvá és *csaknem teljesen átváltozott* egyén egy *másmilyen* egyedi létezővé lett, de *valami megmaradt* régi mibenlétéből és *valakinek*

---

<sup>40</sup> E. Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 247. o.

<sup>41</sup> E. Lévinas, i. m. 179. o.

tudja magát. Az egyik ilyenfajta eset az, amikor *megőrzi* egyedi identitástudatát, szinte sértetlenül „magával viszi” azt újként kapott alakjába. Ilyen például a gólyává változott Hasid kalifa Wilhelm Hauff meséjében, vagy Gregor Samsa Franz Kafka elbeszélésében. Egy másik fajta esetben az új formájú egyediséghez *új egyediségtudat* társul, de ez is *nagyon szilárd*. Ez jellemzi például Manricót Verdi *A trubadúr* c. operájában. A kétféle én-helyzet közül az utóbbi az egyszerűbb, hiszen itt az egyén nem jelenik meg problémaként saját maga számára (nem tud korábbi pozicionális másságáról), ezért megteheti, hogy nem viszonyul tárgyként önmagához, nem akarja sem ilyenként rögzíteni, sem visszaváltoztatni önmagát. Az előbbi helyzet jóval bonyolultabb, hiszen ott az egyed nem kizárólag külső objektumra hatni akaró cselekvő, vagy legalább cselekedni próbáló szubjektum, hanem *objektuma* is önmagának, igyekszik visszaváltozni jobbnak ítélt eredeti formájába. Ez az esettípus az előbbinél még jobban kifejezi, hogy az egyén mennyire nem tartja természetesnek, hogy *ő nem teljesen önmaga*, nem félreérthetetlenül *ő*, hogy nem *hangsúlyozottan senki más*, csakis *ő* (medesimus).

A fatális metamorfózis a maga extrém formáival, illetve a külső és a belső diszkrpanciájának kiélézésével nemcsak az önmegaság (medesimitas) szilárdságára és annak személyiségi önazonosságával (identitas) való szoros összefüggésére hívja fel nyomatékosan a figyelmet, hanem a *személyazonosság* (ipseitas) fontosságára is: *nem mindegy, hogy milyen valakiként önmaga az egyén*. A rejtőzködés elemzése mintegy annak meglátásához vezet el kerülő úton, és természetesen meg is erősíti azt, amihez Lévinas közvetlenebbül jutott el: az ember olyan létező, aki elsősorban nem elemzi, hanem éli és élvezi a létezését. „Az ember – állapítja meg Lévinas – nem úgy válik a lét szubjektumává, hogy magára vállalja a létet, hanem hogy élvezi a boldogságot az élvezet belsővé válásával, amely egyben ujjongás, »létfelettség«. A létező »autonóm« a léthez képest. Nem a létben való részesülést, hanem a boldogságot jelzi. A par excellence létező maga az ember.”<sup>42</sup> Az egyén személyazonosságának zavartalanságát két oldalról fenyegeti veszély. Az egyik: magát a létezését deformálják bizonyos erők; ezek romboló

---

<sup>42</sup> E. Lévinas, i. m. 94. o.

hatását teszik pregnáns módon nyilvánvalóvá a fatális metamorfózis különböző formái. A másik veszély: az egyén saját magát tárggyá téve rosszul elemzi önmagát, és ez még akkor is negatív hatást gyakorol rá, ha az elemzés mindössze túlzottan elvont. Lévinas szerint: „Az ésszel azonosított én – mint a tematizálás és a tárgyiasítás képessége – elveszti ipszeitását. Önmagát megjeleníteni annyi, mint kiüresedni a szubjektív szubsztanciától és érzékteleníteni az élvezetet.”<sup>43</sup> A rossz önreflexió tehát eltávolít az adekvát egyéni létezésétől. Az önelemzés másféle hibái nyilván még zavaróbb következményekhez vezetnek. Az identitászavar tehát az egyén *egészére* kiterjed.

A *numerikus identitás* problémája azt veti fel, hogy az egyén megsokszorozódása (leggyakrabban megkettőződése) során több önmagaság (*medesimitas*) és ennek megfelelően több önmaga-tudat áll-e elő? A fantasztikum síkján mozgó *művészet*, amely nem szakadhat el teljesen az *érzéki konkrétságtól*, igennel válaszol erre a kérdésre. Például Hamvas Béla *Karnevoál* c. regényében Bormester Mihály megkettőződése után mindkét változatának, Mike-nak is meg Michailnak is külön-külön én-helyzeti tudata van; teljesen különböző egyének, egy időn át nem is tudnak egymásról. Stevensonnál szorosabb a kapcsolat Dr. Jekyll és Mr. Hyde között, de a doktor két változata nagyon eltérő önálló egyénként cselekszik. Amíg a párhuzamosság, illetve az egymást követő különféslegesség fennáll, a megkettőződött egyének én-helyzeti tudata is kettő.

Bonyolultabbnak láttatja a numerikus identitás problémáját az *elméleti spekuláció*, amely kihasználja azt a lehetőséget is, hogy a kettősségből adódó paradoxonokat ad abszurdum vigye. Derek Parfit *Értelmek és személyek* c. munkája nem állítja be ennyire különbözőeknek egy elgondolt nem is kettősség, hanem hármasság nyomán előállt pozicionális differencia hordozóinak önmaga-tudatait. (Parfit művében egy meghibásodott teletranszporter nem azt teszi, hogy pillanatokon belül eljuttat egy személyt a Marsra, hanem megkettőzi, sőt megháromszorozza.) Nem zárja ki, hogy az így létrejött tökéletes szimulakrumok az eredetihez képest más környezetben másképp is cselekedhetnek, de inkább az foglalkoztatja, hogy a másolatok léte, tetteik mennyire érintik az eredetit. Parfit arra a következtetésre jut,

---

<sup>43</sup> E. Lévinas, i. m. 94. o.

hogy az egyén emlékei, tudattartalmai személytelenül is megragadhatók, a személy csak pusztá hordozója ezeknek.<sup>44</sup> A személyiségi önazonosságot szerinte is az én-tudat fejezi ki, de nála ennek az identitásnak annyira nincs szüksége ipseitasra, hogy mindegy, milyen személyhez kapcsolódik, ezért lehet belőle akár több is. Nem számol azzal, hogy élmények és emlékek nem jöhetnek létre személyazonosság (az ipseitas pozicionális differenciája) nélkül, ha pedig a személyiségi önazonosság (identitas) megsokszorozódásával a személyazonosság is (ipseitas) megsokszorozódik, akkor a multiplikálódás után *több személyiség* kezdi el a létezését.<sup>45</sup> S noha Parfit álláspontja erősen vitatható, annak szemléltetésére mégis jó, hogy az egyén személyiségének jellemzését ugyan belső önazonossága (identitása) alapján kell megtenni, de ezt a külsőtől (ipseitas) való eltekintés útján még érdemben megkísérelni sem érdemes. Ennek Parfit – objektíve – nem csupán elgondolható paradoxonait veszi tekintetbe, hanem, szerencsére, azt a kis realitásmagot is, hogy az egyén halálával nem szűnik meg teljesen az én-je, más valakiben folytatódhat: „Halálom megszakítja ugyan a közvetlenebb kapcsolatokat jelen tapasztalataim és a jövőbeli tapasztalatok között, de vannak másfajta kötelékek, melyeket nem szakít el. Ez minden, ami megváltozik attól, hogy nincs olyan eleven lény, aki én vagyok.”<sup>46</sup>

Amikor Čapek hőse arról elmélkedik az *Egyszerű élet* c. regényben, hogy mint egyén boldogan feloldódik másokban, akkor a *lehetőségét* veti fel annak, hogy hányféle eltérő egyéniség is formálódhatott volna belőle más-más körülmények között, illetve amennyiben mégis „többféle” élete volt, abban az ő sokoldalúsága bontakozott ki, és az így egy *meghatározott valaki* szerény sokoldalúságaként nyilvánult meg. A *megvalósult* egyén különbözik mindenki mástól, mert – sajátosan partikuláris feltételei között – mindenkéltől eltérő irányba fejlődött, „hiszen abban

---

<sup>44</sup> D. Parfit: *Reasons and Persons*. Oxford, Clarendon Press, 1984. 216–217., 275. o.

<sup>45</sup> Mesterházi Miklós: *A Teletranszporterről, a Kékszakállú herceg váráról, valamint arról, milyen érzés lehet emlékmásnak lenni*. [Bp.] Kávé K., 2000. 91–105. o.

<sup>46</sup> D. Parfit: i. m. 280. o.

vagyunk igazán egyenlők, hogy mindnyájan valami más lehetőséget élünk”.<sup>47</sup>

Az ilyen elgondolt és elképzelt megtöbbszöröződéseknek tulajdonképpen – akarva vagy akaratlanul – az a szerepük, hogy *indirekt* módon, megfelelő egyoldalúsítással, az egyedi feltételezett megszüntetéséből kikövetkeztethető paradoxonok megmutatásával nagy hangsúlyt adjanak az egyszeriség *megszüntethetetlenségének* és *fontosságának*. Így érthető, hogy – az árnyalatnyi véleményeltéréseken túl – lényegében olyannak látják az önmagaságot, hogy az *minden* egyedhez hozzá tartozik, akár magával viszi azt a régiből az új formájába, akár többféle változata áll elő az egyén megtöbbszöröződése szerint. Ebből adódóan mindegyik egyén *másként* önmaga, vagyis több egyén *nem osztozik* egy önmagaságon (medesimitas). Nagyon reálisan mutatja be a helyzetet és jól érzékelteti annak lényegét Sartre *Az ördög és a jóisten* c. drámája, amelyben Götz numerikusan mindig egyként létezik, többféle változatot mutató énjének megfelelően többféleképpen cselekszik, miközben mindig önmagának tudja magát.

Ha az egyén akarva sem képes megszüntetni az önmaga-mivoltot, akkor az elrejtőzésnél is biztosan számíthat rá: *megmarad önmagaként*, csak *alig másként* lesz önmaga. Én-rendszerén belül az „identitásrag”, az elsődleges én változatlan marad, csak a másodlagos énen kell valamennyit módosítani, vagyis csupán a szerepeket kell részben mássá egyéníteni, és a „prezentált én”-t szükséges nagymértékben átalakítani.<sup>48</sup> A nehézség éppen abban rejlik, hogy ezt a kontinuitást biztosító központi egyéni más milyenséget miféle formális más milyenség álcájával lehet úgy elfedni, hogy mindenki más az *álca révén más milyennek* sejtethetőt higgye *egyedül létező igazinak*. A rejtőzködés „erős programjának” valamelyikét megvalósító egyénnek szinte művészi jellegű feladatot kell megoldania, mégpedig egy olyan különös színművészt, aki a kétféle színész típus, az átélő, illetve a könnyedén alakító megoldásait egyszerre próbálja érvényesíteni. Ezek pszichikus alkatát Popper Péter – az átélőt „varázsló”-nak, a könnyedén alakítót „komédiás”-nak

---

<sup>47</sup> K. Čapek: *Egyszerű élet*. (Ford.: Zádor András.) Bp., Európa K., 1963. 160. o.

<sup>48</sup> Pataki Ferenc: *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. [Bp.] Kossuth K., 1982. 205–207. o.

nevezve – így jellemzi: „A köztudatban a komédiás színész a könnyebb lélek. [...] Holott ő a zártabb és szilárdabb személyiség, aki sohasem adja föl önmagát, csak burokkal veszi körül. [...] Az ő mondata a színpadon: Én a szerepben. [...] A varázslóé csak ennyi: Én. [...] A varázsló az, aki szerepről szerepre megpróbálja alapelemeire »szétszerelni« személyiségét, és megint összerakni, valamilyen más formátummá. Művészete a szétesés és az újrakonstruálódás. Lebomlik és felépül. Személyisége laza, ezért képes átváltozásokra.”<sup>49</sup> Csakhogy a hosszú távú sikerre vágyó rejtőző nem lehet egyoldalúan csak az egyik vagy csak a másik fajta színész; neki – „komédiásként” – teljesen el kell fogadtatnia másokkal saját magát, ugyanakkor – „varázslóként” – azonosulnia kell azzal a nagy fajsúlyú szereppel is, ami a választott új életformája. Nem érheti be azzal, hogy az imagináriust (átalakított egyéni mivoltát) fiktívvé (másmilyen kilétű személlyé, perszonává) formálja, neki – és ebben már nem művészként kell megnyilvánulnia – a fiktívvé stilizált egyéniségét *valóságosként* kell teljesen hihetőnek beállítania, minden megnyilvánulásával a „valósínűség” logikája szerint kell valami „hihető” „lehetséget”<sup>50</sup> tartósan megjelenítenie. Minden nyilvános tevékenységének úgy kell „helyes”-nek lennie, hogy az látszólag ne mondjon ellent más érvényességi kritériumnak, így a „hitelesség”-nek s még kevésbé az „igazság”-nak.<sup>51</sup> Mivel azonban az igazság is meg a hitelesség is csak mímel, könnyen sérülhet a preparált helyesség, annál is inkább, mert ez a fajta „szerepazonosulás” egy *én korlátozása* (sokkal ritkábban és kevésbé új képességeinek kibontása) árán érvényesül, mégpedig egy önmagához végül is *ragaszkodó* egyén énje új szituáció megszabta korlátai által. Ezért áll elő egyrészt a *szerepkiesés* veszélye (így a tisztos polgárrá alakult Jean Valjean nem tudja tétlenül nézni a mások szenvedéseit, és segítségükre sietve akaratlanul is leleplezi saját magát),

---

<sup>49</sup> Popper Péter: *Színes pokol*. In: Uő: „A pokol színei.” [Bp.] Relaxa K., 1991. 147. o.

<sup>50</sup> Arisztotelész: *Poétika*. (Ford.: Sarkady János.) [Bp.] Magyar Helikon, 1963. 25., 75. o.

<sup>51</sup> J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. (2. kiad.) [Frankfurt am Main.] Suhrkamp, 1982. 141–142. o.

másrészt a szerepteljesítés deformáló hatása (például Ludwig Anatol Stiller mind többet hazudik és egyre jobban deklasszálódik azért, hogy inkognitóját fenntarthassa).

A különféle rejtőzködők a rejtőzés ilyen belső kettősségéből adódóan lényegében kétféle utat választanak: vagy a *belső megtartására* („komédiázásra”) törekszenek elsősorban, mint a különcök, a szélhámosok, a karrieristák és a kalandorok, illetve emeltebb szinten az abszurd emberek, a játékos és a kritikus inkognitót választók, vagy pedig a *látszatot védő külsőhöz* ragaszkodnak inkább („varázslók”), mint a konformisták és a feltétlen inkognitót vállalók. Az életszerepek megvalósításából adódó *nehézségek* akkor merülnek fel igen élesen, amikor a felvett más milyenség (a másodlagos és a prezentált én együttese) elkerülhetetlen tartalmi változást von maga után a személyes identitás *egészén* belül, tehát az *identitás* magot is megzavarja. Ilyenkor nagyon bonyolult az egyén helyzete, érzésvilága és öntudata egyaránt, hiszen – még ha az átmenetileg jobb is – *szokatlan* módon „élvezheti” új személyes létezését, illetve kínlódhat miatta, de mindenképpen meg kell próbálnia feldolgozni külső és belső részbeni másságának érzetét. A konvencionális rejtőzéseknél ez lényegében fel sem merül; a professzionális rejtőzés annyival egyszerűbb, hogy annál nem kell a belső változásainak nehézségeivel érdemben számolni; de a rejtőzés okkasionális és különösen perspektivikus változatainál annál inkább. Ez utóbbi két esettípusban merülnek fel igazán a vállalt szerep mind *megfelelő teljesítésének*, mind *végigjátszásának* nehézségei.

A rejtőzködő egyének többsége abból indul ki, hogy *nem akarja feladni eredeti önmagát*, ezért próbálja azt valamilyen többé-kevésbé bonyolult tevékenység-együttessel elfedni. Különösen a *spontán rejtőzőre* jellemző, hogy nem vagy csak alig szeretne változtatni magán, érdemben nem teszi tárgyá önmagát; ha részben alakít is valamit külsején vagy viselkedésén, az alapvetően nem érinti az énjét, és a személyiségét úgy teszi aktívabbá vagy passzívabbá, hogy valamivel jobban kiszolgálhatja magát a környezetének, de az ilyen módosításokat azért ő maga igyekszik belülről szabályozni. A beletörődő, az önáltató, a konformista visszafogottabb lesz, míg a különc, a lázadó, a karrierista fokozottabban aktív. Énjét tekintve mindegyik lényegileg önmaga marad, viselkedésbeli kilengései még nem teszik mássá, mindössze az adottat módosítják a korábbinál kevésbé felismerhetővé. Az én akkor



változna meg az ilyen esetekben, ha képes volna megérteni saját magát és helyzetét, de akkor már – és ez lenne a *normális* személyiségfejlődés útja – nem is engedné meg önmaga feloldódását, illetve nem törekedne önmaga valamilyen körülbástyázására, elszigetelésére, hanem sokkal inkább önazonosságának (identitás) nagyfokú belső átformálására, bizonyos lappangó életértelmek felszínre hozására, és ennek érdekében külsőleg olyan vállalkozásokra, amelyek számára is elfogadható módon hangolják őt össze a világgal, lényegében továbbra is élvezhetővé teszi azt számára, és ezért jól érezheti magát benne. Ehhez azonban átgondoltabb cselekvési szándék, illetve annak nyomán a dramaturgiai cselekvések túlsúlya helyett legalább a stratégiai cselekvések előtérbe állítását kellene elérnie. Ekkor nem jellegtelenedne az énje „minimál én”-né (Ch. Lasch), az ilyen törekvés vezetne olyan nem képlékeny, hanem csak „rugalmas én”-hez (J. Marcus), aki a maga – ahogyan J. P. Hewitt kifejezi – „helyzeti” énképei alapján el tud igazodni a nagyon bonyolult modern társadalomban is, miközben megmarad önmaga, és csak részben változik meg. A „rugalmas én”-t hordozó egyéniség számára a maga helyzeti énképei nem a modell, hanem a rejtőzködésváltozatok repertoárjának szerepét töltik be, amelyeket közvetetten hasznosít: olyan én kialakításához veszi figyelembe őket, amely *átmenetileg* felveheti ezen változatok egyikét vagy másikat, de alapállását tekintve mindegyiktől különbözik; csak ilyen értelemben nem marad teljesen változatlan. Az ilyen én persze nem szorulna olyan védelemre, mint az az egyén, akit elbizonytalanít mind a hiányzó önértékelés, mind a felületessége miatt félrevezető saját szociális énképe, vagyis aki mintha csak azért igyekezne megőrizni önmaga-mivoltát, hogy legyen mit hozzáigazítani az őt körülvevők homályos elvárásaihoz. Az utóbbi típusú egyén nem tud választani, nem képes érdemlegesen dönteni abban a tekintetben, hogy mint szubjektum milyen objektumhoz kötődjék valamilyen értékhierarchia alapján, s nem tud ennek megfelelő differenciálás szerint élni. Az előbbi típus embere individuum, az utóbbié esetleges személy.<sup>52</sup> A tudattalan rejtőzés épp arra enged elsősorban következtetni, hogy bizonyos egyéneknek hiányzik a megfelelő önértékelésük, nem látják

---

<sup>52</sup> Heller Ágnes: *A szubjektum halála?* In Uő: „Életképes-e a modernitás?” Debrecen, Latin Betűk, 1997. 262. o.

énjük pozitív irányú változási lehetőségeit, ezért inkább felemás módon takargatják ahelyett, hogy belső adottságaikat kibontva változtatnának rajta. A rugalmas én alapján rejtőzködő egyén példája lehet Max Frisch Don Juanja; a homályos szociális énképek nyomán önmagát kereső, a kvázi-inkognitót elutasítani próbáló egyéné pedig Pirandello Vitangelo Moscardája.

A *tudatos* rejtőzködők önmagukhoz való ragaszkodása bonyolultabb és az erre irányuló törekvések skálája is szélesebb. Akár offenzív, akár defenzív rejtőzködéstről van is szó – kivéve a fenntartásokkal járó inkognitókat (játékos, kritikus) –, az egyén *kétféle* határozott szándékot próbál összeegyeztetni: az egyik énje *megszilárdítására* irányul, a másik – épp az előző sikere érdekében – a minél eredményesebb részleges vagy teljes *elrejtésére*. Az ilyen rejtőzők nagy része – a hazudozó, a képmutató, az intrikus, a csábító, a szélhámos stb. – ki van békülve önmagával, ragaszkodik személyazonosságához, énjén sem akar változtatni, éppen azért kell egy másmilyen ént, egy látszólag valamilyen értelemben jobbat prezentált énként bemutatnia. Az eredeti személyiségi önazonosság (identitás) elfedésének határozott cselekvési szándéka nyomán szerveződik – megfelelő mozgási szándékok révén – olyan relatíve önálló, komplex cselekvéseggyüttes, amely nem csupán eltakarja az eredeti személyiség lényegét, mint valami sejtető fátyol (ez inkább a tudattalan rejtőzködőkre jellemző), hanem oly módon rejti azt el, hogy egy hitelesnek tűnő más külsőt helyez rá, egy *valódi arcszerű álarcot*, ami könnyen módosítható és le is vehető. Az ezt végrehajtó vállalkozás azzal kecsegtet, hogy a két előzetes szándékot (a megőrzését és az elrejtését) jól össze lehet hangolni: a valódi én úgy fogja álcázni önmagát a megfelelő maszkkal, hogy az általa nyert biztonság nem korlátozza a rejtőző korábbi, esetleg veszélyeztetett szabadságát. Az álarc viszont, minthogy nem természetes képződmény, viselőjétől eltérő törvények szerint mozog, hitelességének elfogadtatása végett arra kényszeríti a mögötte élő embert, hogy az igazodjon hozzá, vagyis több vonatkozásban a felvett másság kívánalmai szerint cselekedjék, s mivel az álcázás titkának fenntartása a rejtőzőnek is érdeke, kénytelen engedni az álarc követelésének. Az álcázott egyénnek tehát nem marad nyugta, állandóan „bizonyítania” kell felvett mássága *valódiságát*, így viszont nem a saját belátása szerint lehet ténylegesen másmilyen, hanem nagyrészt az álarc követeléseinek megfelelő módon. (E. T. A. Hoffmann

Az *ördög hájitala* c. regényében egy igazi romantikusra jellemző szellemességgel és sokoldalúsággal mutatja be Medardus barát sokféle átváltozásának szükségszerű láncolatát.) Az álarc többnyire korlátozza a rejtőzködőt önismerete bővítésében, mert – mint Heidegger mondja – „diktatúrát” gyakorol fölötte, elvonja – Merleau-Pontyval szólva – a „spontán értelemképződés” lehetőségétől. Az egyén külsejéhez illesztett, de énjét is deformáló, a maszkviselés tudatossága miatt belülről sorvasztó álca azt is megakadályozza, hogy az egyén pozitív sorseseeményként éljen meg bizonyos nem várt külső hatásokat, ilyenek révén álljon be előrevivő fordulat személyiségfejlődésében. (Például Mattia Pascalt kilendíti ugyan rejtőzéssel járó visszafogottságából az Adriana iránt kibontakozó szerelme, de az végül is nem előrelépésre inspirálja, hanem visszamenekülésre készíti, ami aztán még jelentéktlenebb egyénné halványítja.) Az ilyen feszültségteli állapotnak csak az vethet véget pozitív következménnyel, ha az egyén a *maszkviselés hátrányát éli meg sorseseeményként*, ami a rejtőzés felszámolásához vezet, esetleg radikális „szerepfelborítást” végez, amely pozitív személyiségfejlődési szakasz kezdete lehet. (Ilyen történik Manzoni egyik regényhőseivel: Don Rodrigo kilép a Névtelenként emlegetett rablóvezér szerepéből, és megtért gazdag főúrként az elesettek támogatójává válik.) A maszkok ily módon érvényesülő deformáló hatásának *leginkább a feltétlen inkognitó* embere esik áldozatul; ő a menedék reményében álcája nagyfokú és tartós korlátozását is elfogadja, ami annyira tönkreteszi, hogy mások általi leleplezése után (hiszen nem önként válik meg szerepétől) nem képes visszatérni a szokványos mindennapi életbe, s nem is csupán stigmatizált volta miatt, hanem mert még kevésbé igazodik el benne, mint előzőleg, illetve énjét még jobban eltávolította a világtól, ezért zárul a legtöbb inkognitó a normális élet lehetőségének kizárásával (Fegyva Protaszov, Mattia Pascal, Ludwig Anatol Stiller).

A rejtőzés elég kevés változatánál alakul az említetteknel *kedvezőbb* viszony az önmegőrzés és a rejtőzés szándéka, illetve azok megvalósulása között. Ez a kitzűzött cél különlegessége miatt eléggé szükségszerű. Sartre hangsúlyozza, „a szándék a cél választása”, de a cél eléréséhez tulajdonképpen egy „kettős szándékot” kell megvalósítani, és ezek közül az egyiknek (ez a Searle szerinti elsődleges) a cselekvő helyeze-

tének feltérképezésére kell irányulnia<sup>53</sup>, és ez csak bizonyos rejtőzködőknél társul reális céllal. Szinte csak a karrieristák és a kalandorok, illetve a játékos és a kritikus inkognitó emberei lehetnek ilyenek. Ezek szándékai, céljai, perspektívái nyilvánvalóan egyénenként is nagyon eltérők, sőt némelyek élesen ellentétesek, de az közös bennük, hogy mint cselekvőknek *szilárd az énjük*, jól látják előzetes cselekvéseik – alapvető céljuknak alárendelt – célját, az elrejtőzést csakis *eszközként* alkalmazzák, sőt nem tekintik azt fő céljuk *egyedüli* vagy feltétlenül legfőbb eszközének, és megfelelő *distanciával* képesek viszonyulni hozzá. Lényegében ki tudják védeni a rejtőzködés személyiséget *deformáló*, illetve egyént *izoláló* hatását. A játékos és kritikus inkognitót választók (és a hozzájuk részben hasonlóak, mint a játékot, humort megfelelően alkalmazók) kivédik mind a kettőt: a deformálást is meg az elszigetelést is; a karrieristák és kalandorok (illetve a hozzájuk külsődleges könnyedségben hasonlíthatók, mint a szélhámosok, csábítók) csak az utóbbit.

A rejtőzködők többsége annak tudatában hajtja végre a rejtőzés valamilyen formájához több-kevesebb közvetlenséggel elvezető tettét, hogy *nem szabad lemondania önmagáról*, és ígérezik is valamilyen lehetőség önmaga megmentésére, sőt ezen túlmenően – bizonyos korokban elég sok esetben, másokban ritkábban, de néha mégis – akár előrelépése, önérvényesítése sem kizárt, csak éppen másképpen kell cselekednie, mint azt a korábbiakban tette. Ezt elsősorban a saját helyzetmegítélése, önreflexiója és életérzése alapján kísérli meg, valamilyen mértékű életforma-módosítással másként próbálja folytatni a maga társadalmi adaptálódását és szocializálódását. Viszont azzal, hogy ennek sikeresebb eléréséhez olyan cselekvéseket és megnyilvánulásokat alkalmaz elsősorban, amelyek nem eléggé toleráltak vagy legitimáltak (hazugság, képmutatás), esetleg nem azzal a funkcióval használják őket általában mások (titkolózás, a személy külsődleges megváltoztatása), továbbá nem egyeztethetők össze a személyiség lehetséges mozgásaival, visszaszorítja annak szabadságszükségleteit (le kell mondania bizonyos foglalkozásokról, érzelem-megnyilvánulásokról). Mindezek arra kényszerítik, hogy eltávolodjon korábbi életformájától; de ha ezt a rejtőzködés eljárásainak túlsúlyba kerülése

---

<sup>53</sup> J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1957. 556–557. o.

mellett akarja valamilyen új életformában folytatni, az két egymástól nagyon eltérő lehetőségtípust kínál neki: vagy *vezérfonal nélküli*, stratégiát nem követő, alapvetően külső események véletlenszerűségei és általános trendek sodrása által meghatározott életformát, amelyben jelen van a rejtőzködés is, vagy pedig olyan önkényesen megválasztott életvitelt, amelyen belül rendszeresen, sőt bizonyos *életstratégiát követve* igyekszik alkalmazni a rejtőzködés eszközeit. Az első életformatípus nem tesz lehetővé rendszeres életvezetést, mégpedig részben megalapozatlansága miatt (csak távolodik valamitől és tagad valamit), részben éppen a gyakran igénybe vett alkalmi rejtőzési formák ellentétes hatásai miatt, hiszen ezek legalább annyira kereszteznek és gátolják, mint amennyire elősegítik a szabályozható életvitelt (mutatja a beletörődők, önáltatók, hazudozók, csábítók és hasonlók magatartása). A másik életforma-lehetőség túl szűk létezési körön belül képes rendszeres és kiszámítható életformát biztosítani: az ezt választó egyén túltervezi mind a régitől való eltávolodást, mind a megvalósítandó újat; törekszik bizonyos stratégia követésére, csak azzal nem számol eléggé, hogy a saját zárkózottsága révén még a többi, átlagos életet élő embernél is pontatlanabban tudja felmérni saját helyzetét és mások órá vonatkozó reagálásait, ami nélkül pedig – minthogy nem absztrakt viszonyok légkörében cselekszik, minden lépése szorosan összefügg a sajátjain kívül mások korábbi lépéseivel is<sup>54</sup> – nagy távon csak az átlagosnál rosszabb stratégiát lesz képes kialakítani. Teljesen érthető, hogy az alkalmi rejtőzködések minimálisan sem megalapozott szervezése, az alkalmi jellegből adódó alulszervezése, illetve a perspektivikus rejtőzések kellően soha meg nem alapozható szervezése, legfeljebb akadályt jelentő túlszervezése miatt juttatja az ilyen vállalkozásokat kudarchoz. Lényegénél fogva egyik fajta próbálkozás sem zárhatja ki a kalandszerűséggel járó kockázatokat és bizonytalanságokat.

A rejtőzködők sajátossá összeállt tevékenységkomplexumainak *közvetett*, nem várt és egy bizonyos fokig nehezen felismert, de nagyhatású és ritkán elkerült *következménye* egyrészt az *én* valamilyen mértékű *deformálódása* (legalább a persona semidestructa erejéig), és ez nem az intenciók valamely szintjének hibájából adódik, másrészt előáll

---

<sup>54</sup> O. Höffe: *Strategien der Humanität*. München, Boeck, 1975. 75–82. o.

a rejtőzködő egyén nagyfokú *elszigetelődése* (persona isolata), ami viszont bizonyos szándékok célul is kitűzött eredménye. A két egymást is formáló negatív következmény a rejtőzködő egyén részben mindenképpen tudatos izolálódási törekvése alapján kezd kialakulni, hiszen az ilyen ember szükíteni igyekszik a vele kapcsolatba kerülők körét, illetve erősen szelektálni a viszonyulások fajtáit. (Már Francis Bacon utalt arra, hogy milyen fontos szerepe van lényünk megőrzésében a hallgatásnak.) A rejtőzködő úgy próbálja irányítani közvetlen érintkezéseinek számát és formáit, hogy létezése minél súrlódásmentesebb legyen. Az ilyen egyén többnyire kivonul – és nemcsak átmenetileg, mint Montaigne tanácsolta – a közéleti szférákból, sőt magánélete is óhatatlanul beszűkül. (Bizonyos életforma-korlátozásokat még a lázadók, az intrikusok, a kalandorok és hasonlók is kénytelenek végrehajtani.) Az elrejtő izolálódást elősegíteni hivatott *visszafogások* nem szorítkoznak csupán arra, hogy az ilyenre törekvő egyén szívesen elkerüli az interakciókat, kommunikatív cselekvéseit nagyrészt látszólagosakká teszi és rejtett stratégiai cselekvésekkel próbálja helyettesíteni, hanem a közvetlen négy szemközti kapcsolatokban is igyekszik hozzáférhetetlen maradni. Nem csupán az jellemzi, hogy attitűdjében szembetűnő egyoldalúsággal nyilvánul meg néhány olyan általános sajátság, ami az egyént – a felvilágosult humanizmus szellemének megfelelően – az újkortól kezdve általában jellemzi, vagyis hogy mint individuum mereven distanciálja önmagát, és hogy túlzottan elkülönül egyéniségének külső és belső oldala<sup>55</sup>, hanem ezen túlmenően még azt is eltúlozza, hogy nem akar a másikról tudomást venni és nem is hajlandó neki feltárulkozni. Ezt a viszonyt az jellemzi, amit Heidegger így ír le: „Ez a »tekintetnélküli« együttlét »számol« másokkal anélkül, hogy komolyan »számítana rájuk«, vagy akárcsak szeretné, ha »közé lenne« hozzájuk.”<sup>56</sup> A rejtőzködő tehát éppen a fordítottját teszi annak, amit Lévinas fontosnak tart az emberi együttélésben: „megkeressük az emberi és emberek közötti átjárókat, amik a legmesszebbmenőkig

---

<sup>55</sup> J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. (2. kiad.) Századvég – Gondolat K., 1993. 342–344. o. – Ch. Taylor: *Humanizmus és modern identitás*. 157–158., 174., 194–196., 206. o.

<sup>56</sup> M. Heidegger: *Lét és idő*. 257. o.

megérthető dolgokból fonódnak össze”.<sup>57</sup> A rejtőzködő nem gonoszságból marad közömbös a vele szemben álló másik „feleletigénye” iránt, csupán rosszul értelmezett önvédelemből próbál szinte tudattalanul is kitérni előle. Nem számol azzal, hogy másoktól elzárkózva – noha csupán részlegesen azonosulhatna velük – csak formális marad emberi mivolta, mert „senki sem zárkózhat be önmagába: az ember humanitása, szubjektivitása azonos a mások iránti felelősséggel”.<sup>58</sup> Mint elidegenedett lény nem veszi észre a közvetlen kapcsolat erkölcsi tartalmát, azt, hogy az „a jóság szigorú komolyságát hordozza”, hogy nem azonos a szabadság korlátozásával „megidézni a beszélgetőtársat, kiszolgáltatottá válni feleletének és kérdésének”, hanem ez éppenséggel „elősegíti a szabadságomat azzal, hogy a jóságra ösztönöz”.<sup>59</sup> Az ilyen feleletigényről Bernhard Waldenfels kiegészítésként azt állapítja meg, hogy az korántsem durván kényszerítő erejű, hanem a másik megértéséből fakad, és ezért nem tudunk a másoknak nem felelni. Éppen a rejtőzködő viselkedik ezzel a leginkább ellentétesen, amikor elzárkózásával olyan – Heidegger által is leírt – mentalitást juttat érvényre a vele szemben álló feleletigényét illetően, hogy „számolnom kell ugyan vele”, de „fel sem merülhet, hogy választ adjak neki”.<sup>60</sup> Egyébként az elszigetelődésre törekvő rejtőzködő azért sem keresi a másokkal való „szemtől szembe” kapcsolatokat, hogy *benne se támadjon feleletigény másokkal szemben*, még ez se zavarhassa meg gondosan előkészített elkülönültségét.

A rejtőzködő egyén nem a megszokott módokon próbál élete bizonyos fordulataitól kezdve sikeresebben beilleszkedni a társadalom életébe, csak éppen arra nincs kellő tekintettel, hogy ebből a vállalkozásból mi mindent *nem lehet* mint elengedhetetlent *kihagyni*. A legkritikusabb pont és az ennek megfelelően elkövetett legnagyobb hiba az eleven személyes kapcsolatok túlzottan nagyfokú korlátozása, felfüggesztése, illetve megmásítása. Ily módon a rejtőzködő olyan

---

<sup>57</sup> E. Lévinas: *Transzcendencia és megértés*. In: „A modern tudományok emberképe.” 230. o.

<sup>58</sup> E. Lévinas: *A proposito di „Kierkegaard vivante”*. In: Uő: „Nomi propri.” (Trad. di F. P. Ciglia.) Torino, Marietti, 1984. 92–93. o.

<sup>59</sup> E. Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. 166–167. o.

<sup>60</sup> B. Waldenfels: *Antwortregister*. [Frankfurt am Main] Suhrkamp [1994], 300. o.

elfogadott vagy legalább megtúrt „zóon politikon”-ná próbál válni, aki nem csupán a „homo civilis”-től elvárt kötelességek teljesítése alól próbál minél jobban kibújni, hanem még a „homo humanus”-szal szembeni elvárásoknak is csak minimálisan tesz eleget. Ennek minél eredményesebb megvalósítása céljából alkalmazza, módosítja, variálja és kombinálja a rejtőzködés módjait és formáit – de lehetőleg *nem* a társadalom közösségei által *elfogadott* és általuk *ellenőrizhető* módon. Márpedig a társadalom csak a *konvencionális* rejtőzködők és a liminalitás állapotában levők számára engedi meg, hogy a tulajdonképpen *ismert* egyént így vagy úgy elrejtő formákat *hagyományossá tett célok* szolgáltatásban használhassák fel, *szabályozott* módokon alkalmazott *eszközként*, hogy a *közösség* számára fontos transzcendens titkokat *tárjanak fel* a segítségével; illetve a *professzionális* rejtőzködők számára ugyancsak *szabályozott* és *ellenőrzötten* használt *eszközként*, hogy a titokban maradt társadalmi *rendellenességeket* feltárják és megszüntessék. Tehát a rejtőzködő személy, a rejtőzés célja és eszköze, pozitív következménye és társadalmi hasznossága minden ilyen esetben ismert és elfogadott (csak a professzionális bűnözők nem illeszthetők ide problémamentesen). Az *okkasionális* és a *perspektivikus* rejtőzködés ennek mind az *ellenkezőjét* mutatja –, azért áll vele *szemben* lényegében idegenül a társadalom, és tartja a legjobb esetben mindössze *kuriózum* jellegűnek, de általában *elvetendőnek*, sőt – nemegyszer a professzionális rejtőzködés eljárásait is felhasználva – *üldözendőnek*, és az *egyének* többsége igyekszik *mellőzni* az ilyen rejtőzés *egyértelmű* formáit, de azok bizonyos *elemeit* már nem. Még a kényszerinkognitók egyéneit illetően is megoszlanak a társadalmon belül a vélemények, és eltérőek a gyakorlati megnyilvánulások. Bizonyos mértékű megértésre és elnézésre csak a konformisták, illetve a humor és a játékosság álarcait öltők számíthatnak, vagyis azok, akik az elrejtőzésnek már nem is a „gyenge”, hanem az „erő nélküli” programját választják.

Bizonyos *erőt* és *rugalmasságot* szinte csak a *játékos* és a *kritikus* inkognitót választó egyének mutatnak. Egyedül ők dolgoznak ki olyan *életstratégiát*, amelyben meghatározó szerepe van a rejtőzködésnek, de *nem* merül ki csupán ebben. Ők *egyéniségükhöz* akarják szabni *életformájukat*, tudatosan megtervezett *életvitelt* igyekeznek megvalósítani. Nem törekszenek a *teljes* rejtőzködésre, illetve nem ragaszkodnak mereven csak *bizonyos* álcázó formákhoz, hanem szinte *mindegyiket* szem előtt



tartva *választják* ki az alkalmasakat vagy a megfelelő elemeket és kombinálják őket, maszkjukat hol teljesebbé, hol áttetszőbbé teszik, és ők maguk döntenek el, mikor *váljanak meg* tőle. Nagyobb fokú relatív társadalmi elkülönültségük abból adódik, hogy a különleges rejtőzési formák mellett (álnév, más külső, új lakóhely stb.) sok kevésbé feltűnőt is használnak (játékos, humoros, ambivalens magatartás stb.), és a *nem feltűnő másságot* ezek alkalmazásával és a jól egyénített szerepmegvalósítás vagy a még nem bántó szereptávolítás révén érik el; bizonyos megnyilvánulásai – paradox módon – már nem is az álcázás, hanem a személyes sokoldalúság felvillantásának eszközeként funkcionálnak. Az ő esetükben a legvilágosabb, hogy a rejtőzködés mennyire nem lehet *nagyobb távon*, egy életszakaszon belül cél, hanem *csakis* eszköz. Természetesen ez az eszköz is olyan, hogy sikeres használata bizonyos mértékű *alkalmazkodást* követel meg a használójától, nem hagyja érintetlenül a rejtőzködő *énjét* sem. A játékos és a kritikus inkognitó emberének is alakítania kell valamennyit a személyiségi önazonosságán (identitás) is, de ő ezt azért képes csak kismértékben és szabályozottan megtenni, mert felejtett az öntudata, helyes az önértékelése, nagyfokú *énjének* a konzisztenciája, identitása – ahogyan L. Krappmann kifejezi – „*egyensúlyozó identitás*”, ami nem ingadozó, hanem alkalmazkodó jellegére utal.<sup>61</sup> Az ilyen rejtőzködő úgy tud megszabadulni felvett más milyenségétől, hogy elsősorban *visszaállítja* eredeti személyiségét, és másodsorban – az előbbivel szoros összefüggésben – új pozitív vonásokkal *egészíti ki*. Az ilyen ember – gondoljunk Kierkegaard életjátékaira – egyrészt nem adja fel *korábbi énjét*, másrészt nem téveszti szem elől saját *belső fejlődését*, amennyiben *énje* válságait is *helyesen értékelt sorseseményként* éli át, továbbá gondoskodik arról, hogy a maga választotta rejtőzési eszközök révén (anonimitás, pszeudonimitás, gesztus, önkritika stb.) lehetőleg olyan *külső hatások* ériék, amelyek *előmozdítják* személyisége érlelődését, sőt képes magát a *rejtőzködést* is sorseseményként kezelni és *énje fejlődésének* szolgálatába állítani. *Énjének* alapvető – J-P. Codol és C. Gordon által kiemelt – jellemzői közül lényegileg *nem változik* a konzisztencia, a koherencia, a tudatosság

---

<sup>61</sup> L. Krappmann: *Soziologische Dimensionen der Identität*. (4. ed.) Stuttgart, E. Klett, 1975. 82. o.

és az önértékelés, viszont annál inkább *átalakul* – nagyrészt általa ellenőrzött módon – a *különbözőség*, aminek egy részét, a *felvett* más milyenséget (az álcát) könnyen el lehet vetni. A distanciáltan kezelt inkognitó embere a „komédiázó” típusú színészhez hasonlít, álcázó eszközei is olyanok (álnév, gesztus, játékos magatartás, nyelvi többértelműség stb.), amelyek *nem kötik* gúzsba alkalmazójukat, és amelyekről viszonylag *könnyű* megszabadulni. Az ilyen egyén önazonossága a nagyon eredményes „operatív identitás” egyik változatának megtestesülése.<sup>62</sup>

A *legsikeresebb inkognitó* tehát az én- és személyiségfejlődés nem szokványos, nem gyakori, nem is bárki által alkalmazható, de nagyon sikeres komplex eszköze, azonban nem szabad – társadalmi jelentőségét tekintve – ennél többnek tartani, hiszen nemcsak lehetséges eredményei, hanem korlátai is eléggé nyilvánvalók. Tudatosan és körültekintően kell alkalmazni, és bizonyos idő után nagyon tanácsos megválni tőle. El kell dobnni – ahogyan Sextus Empiricus vagy Wittgenstein javasolja más összefüggésben – mint egy olyan létrát, amelyen már felkapaszkodtunk valahová, de tegyük hozzá, hogy egy újabb létrán még magasabbra lehet majd feljutni. A rejtőzködés semmilyen, még *legeredményesebb* formája segítségével *sem fejeződhet be* a személyiség érdemleges fejlődése, hanem néhány *más* eszköz felhasználásával és kialakításával *folytatható* még eredményesebben. Ha az én valóban egy „értelmező, tulajdonító, építkező” rendszer<sup>63</sup>, akkor valószínűleg nem állhat meg a fejlődésben éppen akkor, amikor ennek a feltételei valamivel jobbak lettek. Ha a sikeresnek mondható inkognitójából kilépő egyén tovább alakítja, érleli önmagát, autonóm egyéniséggé, fejlett individuummá válik. Jó példa rá Kierkegaard életútja. Ha elmarad az ilyen folytatás, megreked az individuummá fejlődés folyamata is, a játékos és a kritikus inkognitó emberéből nem lesz több egy talán elismert, de mégis elszigetelt különccnél vagy egy fölösleges embernél. Ezt az esetet reprezentálja Max Frisch Don Juanja.

---

<sup>62</sup> Pataki Ferenc: *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései*. Bp., Akadémiai K., 1987. 80–82. o.

<sup>63</sup> Pléh Csaba: *Interakciós és narratív identitás*. In: Magyar Pszichológiai Szemle, 1999. 1. sz., 32. o..

A rejtőzködés többi formája nem nyit ilyen perspektívát, legfeljebb közelebb visz egy pozitív változás fontosságának belátásához, vagy egyszerűen csak segít az önmegőrzésben.

Természetesen nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az egyéni rejtőzködés mint kivétel csak az olyan társadalmi viszonyok között válik szórványosságra ellenére is viszonylag gyakorivá, amelyek általában véve nem kedveznek az individualitás kibontakozásának, az egyéni fejlődés megszokott útjai nehezebben járhatókká váltak, ezért keresik ilyenkor más időszakhoz képest többen az egyéni önérvényesítés vagy legalább a megmaradás rejtőzködés kínálta *mellékútjait*. Az ilyen vállalkozásokból származó eredmények nagyon különbözőek, széles skálájuk két végpontját tekintve teljesen *ellentétesek*, amennyiben az egyik póluson a fatális metamorfózis és a beletörődés álcája *megsemmisült* rejtőzködő egyénekre utal, míg a másik póluson a játékos és a kritikus inkognitó olyan egyéneket fed el átmenetileg, akik a rejtőzés kínálta lehetőségek határain belül a *legsikeresebbek*. Ha az utóbbi típusú egyén nem lép ki inkognitójából azért, hogy *túlhaladjon* az abban biztosított életformán, akkor ő is csak átlagosan használta ki a kor és a rejtőzködés által nyújtott lehetőségeket. Valamivel többet tett önmagáért, mint a körülötte élő átlagemberek, de nem tett meg minden lehetőséget, sőt optimálist sem. Nem választott rossz alternatívát, amikor rejtőzködni kezdett, de rosszul döntött, amikor *megmaradt* rejtőzködőnek, mégpedig valószínűleg azért, mert énje már kezdetben nem volt elég energikus, konzisztenciája olyan rugalmas, önértékelése olyan fejlett, és a rejtőzködés hatására sem vált olyanná, hogy felismerje a rejtőzködésen való túllépés *többlet lehetőségeit*. Ilyen a Senki szigetére végképp letelepedő Tímár Mihály vagy a csábítástól visszavonuló Don Juan. Eleve másféle én, más nagyságrendű egyén az, aki *jól* *kivhasználja* a rejtőzést és ráadásul képes is *felszámolni*, attól függetlenül tud önmaga lenni, *autonóm* emberként cselekedni. Ilyen például – más-más történelmi korokban más-más módon – Oidipusz, Hamlet és Kierkegaard. Ők használják ki *maximálisan* és *egészítik ki mással* a rendhagyóság minden előnyét. Énjük fejlődésének iránya a mások által is járt út felé fordul.

A rejtőzködés *nem ennyire sikeres* formái, sőt még a *sikertelenek* sem *csak* rosszat mondanak az egyénről, még a nagyfokúan deformált egyénekről sem. Azt is elég jól megmutatják, hogy a rejtőzködés

különféle változatai önmagukban véve is – sok visszahúzó hatásuk mellett – olykor *előmozdítják* valamennyire – főleg az *offenzív* változatok – az én *részleges* fejlődését, a személyiségi önazonosság (identitás) *holtpontról való kimozdulását*, az individualitás valamilyen szintű *megszilárdulását*. De a rejtőzködés még a *legrosszabb* esetekben is kaphatja azt a *pozitív* szerepet, hogy kifejezésre juttatja az *individualitáshoz való ragaszkodást*, az önazonosság megőrzésének *igényét*, az egyén *önmagáról való le nem mondásának* görcsös szándékát. Az emberekben sokféle-képpen tudatosulhat az a törekvés – és a legtöbb rejtőzködési forma, a sok defenzív szándékú részleges önmegmásítás nagyrészt ennek a nem tudatos és nem is egyértelmű kinyilvánítása –, hogy az egyén, még a megrendült, sérült egyén is, *ragaszkodik önmagához*; hiszen – mint Hemingway írja – „az embert el lehet pusztítani, de nem lehet legyőzni”<sup>64</sup>, és az önmagaként megmaradás tulajdonképpen a győzelem minimumának tekinthető.

A rejtőzködő egyén élni akar, egyaránt tiltakozik az ellen, hogy akár abszorbeálja, akár dekonstruálja őt a társadalom: *önmagaként* akar megmaradni, és nem is feltétlenül bármilyen áron, hiszen – néhány formát leszámítva – *rejtőzködése* során a konvenciókon *nem teljesen kívül* és az erkölccsel *nem teljesen szemben* tesz erre kísérletet. A jelenkor modern társadalmi körülményei, sok tekintetben posztkonvencionális viszonyai azt mutatják, hogy – az egyéniség deformálódási, kiüresedési, elsúlytalanodási tendenciájával szemben – kialakulóban van a dinamikusabb én, az önállóbban cselekvő egyén, rugalmasabbá válik a kommunikatív cselekvés, pluralizálódnak és relativizálódnak az értékek, részben hipotetikusabban lehet bánni az érvényességi igényekkel, módosul a titok jelentősége és szerepe – és mindez nyilván módosítja a rejtőzködés megítélését és gyakorlati alkalmazását egyaránt.

---

<sup>64</sup> E. Hemingway: *Az öreg halász és a tenger*. (Ford.: Ottlik Géza.) In: Uő: „Novellák.” [Bp.] Európa K., 1963. 554. o.

# ADALÉKOK ARISZTOTELÉSZ RENESZÁNSZ ANGOL RECEPCIÓTÖRTÉNETÉHEZ

John Wilkinson (*Nikomakhoszi etikája* (1547)\*

ALMÁSI ZSOLT

## 1. Orientáció: Hamlet az erkölcsi tanító

John Wilkinson *Nikomakhoszi etikájának* vizsgálatához szolgáljon modellül Hamlet egyik erkölcsi indítatású tanácsa. Hamlet, amikor nemtetszésének ad hangot édesanyja, Gertrud, szexuális életét illetően, a következő erkölcsi tanáccsal szolgál a helytelen viselkedés elhagyása érdekében:

Mutass erényt, ha nincs is. A szokás (*custom*) –  
E szörny, ez ördög, mely öntudatát (*sense*)  
Elnyeli tetteinknek – angyal ebben:  
Hogy a szép és jó foglalkozásra is  
Oly mezt, ruhát ad, mely tággá viselve  
Ráillik éppen. Türtözzél ma éjjel;  
S a holnap – éji megtartózkodás  
Könnyebb leend; még könnyebb azután;  
Mert képes a természet bélyegét  
Kicserélni mintegy a szokás, lebírní

---

\* A jelen dolgozat nem készülhetett volna el a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj segítségével nélkül, és ezért ezúton is szeretném köszönetemet kifejezni.

## Az ördögöt, vagy csuda hatalommal Kidobni.<sup>1</sup>

A beszéd három tekintetben mutatkozik példaértékűnek vizsgálódásunk szempontjából: az érvelés elemei, viszonyulás a hagyományhoz, és a beszédhelyzet tekintetében.

Az érvelés a következő fogalmak egymáshoz való viszonyának a mozgásában írható le: szokás, értelem (*sense*) és helyes cselekvés. A szokás viszonya az értelemhez abban áll, hogy az erkölcsi értelemben vett rossz szokások eltorzítják az értelem ítélőképességét, amennyiben az utóbbi nem lesz képes a helytelen cselekedetet helytelennek ítélni, ha már egyszer hozzászokott. A szokásnak azonban az előbbi szörnyeteg arca mellett van egy angyali is. Nemcsak a helytelen cselekedetekhez lehet hozzászokni, hanem a helyesekhez is. Az értelem előírja, mely cselekedetek helyesek, majd a cselekvő sokszor ennek megfelelően tesz, míg végül a helyes cselekvési mód rögzül. A szokás angyali arca tehát a tanulással azonosul. A szokás, mint tanulás pedig alapvető strukturális változásokat idéz elő, hiszen egyre könnyebb lesz a jót tenni, azaz a cselekvő egyre kevesebb nehézséggel találja szemben magát a jó megtételekor, sőt idővel a helyes cselekvés örömforrássá is válik. A szokás tehát megváltoztatja a cselekvő „természetét”, vagyis beállítódásait, érzelemvilágát. A változás elindulásához azonban mozgásba kell hozni az eddig vázolt sémát. Ehhez pedig egy mozgatóra van szükség, aki az értelem nevében előírja, mihez is kell hozzászoknia a tévúton botladozó Másiknak. A mozgató és a Másik jelenléte szükségessé teszi a beszédhelyzet tárgyalását.

A beszédhelyzet a lelki tanácsadás, erkölcsi nevelés fonalára építhető föl. Hamlet azt a parancsot kapja a Szellemtől, hogy tisztítsa meg a királyi ágyat az erkölcsi fertőtől: a trónbitorló vérnősző barmon, Claudiuson álljon bosszút, míg édesanyját hagyja bántatlanul, csak a lelkiismeret-furdalását ébressze fel benne. Hamlet a fent tárgyalt jelenetben éppen ezzel van elfoglalva. Megpróbálja anyja lelkiismeretét

---

<sup>1</sup> William Shakespeare, *Hamlet*. Ford. Arany János 3/4/162–172., in William Shakespeare, *Drámák*. Szerk. Geher István, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1988, 416–417. o. (Saját kiemelésem – Zs. A.)

felébresztteni azáltal, hogy megmutatja a fekete foltokat a lelkében. Megmutatta ez idáig anyja értelmének megbízhatatlanságát: anyja azért nem látja helytelennek viselkedését, mert a szokás már elhomályosítja ítélőképességét. Édesanyja értelmi és erkölcsi törekenységének bizonyítása után tehát erkölcsi tanítóként, a még el nem torzult értelem nevében, felvázolja az erkölcsi ideált, és az odavezető utat. A jó tanár természetesen érvelését azzal teszi még meggyőzőbbé, hogy tanítását egy hagyomány szókinccsével fogalmazza meg, éreztetvén, nemcsak egy egyén véleményét képviseli, hanem hosszú évszázadok kikristályosodott bölcsességét.

Hamlet arisztotelianus szótárt használ az erkölcsi ideálhoz vezető szűk ösvény leírásához. Amint arra Harold Jenkins felhívja a figyelmet a *Hamlet* szövegéhez fűzött alapvető magyarázataiban<sup>2</sup>, Hamlet tanítása mögött Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája* Második könyvének gondolatai húzódnak meg. Arisztotelész az *NE* második könyvében az erkölcsi erényeket tárgyalja, és ennek során valóban használja a szokás („*ethos*”), a gyakorlati bölcsesség („*phronesis*”), cselekvés („*praxis*”) és erkölcs („*ethos*”) fogalmait. Hamlet tehát egy ismert és régi hagyományba helyezkedve tesz meg mindent a Szellem édesanyjára vonatkozó parancsának végrehajtása érdekében.

Befogadástörténeti analógiánk tekintetében azonban a hagyomány életre keltésének hamleti módja komoly problémákat vet fel. A nehézségek megvilágítása érdekében képzeljük el Gertrud, azaz a befogadó, hozzáállásának alakulását az erkölcsi tanítás közben. Ilyen és ehhez hasonló gondolatok foroghatnak Gertrud fejében. Azon túl, hogy Hamletnek akár még igaza is lehet, hogy jön egy fiú ahhoz, hogy az édesanyjának tanácsokat adjon a lehető legintimebb kérdésekben? Az általános gyakorlat inkább az, hogy az idősebb generáció igazítja helyre a fiatalabb erkölcsi iránytűjét. Egyébiránt pedig sem esztétikailag, sem erkölcsileg nem lehet kivetnivaló abban, ha valaki a törvényes házastársával bújik ágyba. De ha már Hamlet Arisztotelészre hivatkozik, azt is tudnia kell, hogy a hagyományos arisztotelészi tanítás szerint a gyakorlati kérdésekben bölcs ember véleménye a mérvadó, amely leírás

---

<sup>2</sup> Shakespeare, William, *Hamlet*, The Arden Edition of the Works of William Shakespeare, ed. Harold Jenkins, London – New York: Routledge, 1995, 520. o.

nem feltétlenül kell hogy álljon Hamletre. Sőt, milyen alapon is tetszeleg Hamlet az erkölcsi ítész szerepében? Talán erkölcsiségének magasabbrendűségében? Erkölcsileg megbízható-e az olyan ember ítélete, aki éppen az előbb mérszárolta le Poloniust véletlenségből, majd pedig a semmibe meresztette szemét és ott apját vélte látni, hallani, és még beszélt is hozzá?

Gertrud fejében esetlegesen kavargó gondolatok a következő befogadástörténeti kérdésekhez vezethetnek. Hogyan lehet feleleveníteni olyan hagyományokat, amelyek a maguk idejében és társadalmában érvényesek voltak ugyan, de egy egészen más történeti-társadalmi vonatkozásrendszerben talán már másként hatnak? Hogyan lehetséges erkölcsi tanácsokat adni valakinek, akinek a jelenlegi állapotáról és ideális énjéről adott leírása esetleg eltér attól, ahogy azt az erkölcsi tanító megfogalmazza? Továbbá pedig, ki formálhat magának jogot arra, hogy biztos erkölcsi iránytűvel szolgáljon más embereknek?

A jelen dolgozatban e kérdések alapján szeretném kérdőre vonni John Wilkinsonnak 1547-ben közreadott *The Ethiques of Aristotle* című *Nikomakhoszi etika* fordítását.<sup>3</sup> A tág értelemben vett fordítás két szempontból tűnik figyelemre méltónak. Először is az teszi a művet izgalmassá, hogy ez az első angolul megjelent *Nikomakhoszi etika* és hosszú ideig egyedül is marad a porondon. Ilyen értelemben John Wilkinson munkája úttörő jelentőségű, hiszen nem állt rendelkezésére az arisztotelészi fogalmi apparátus az anyanyelvén, hanem magának kellett kimunkálnia azt a fordítás számára. Másodszer pedig azért is érdemes a művel megismerkedni, mert a mű – még az angolszász világban is – szinte teljesen ismeretlen. Tudomásom szerint – ebben Jill Kraye a neves reneszánsz Arisztotelész-kutató is megerősített szóban – egyetlen helyen utal rá a modern befogadástörténet. Charles Bernard

---

<sup>3</sup> Aristotle, *The Ethiques of Aristotle, that is to saye, preceptes of good behauoure and perfighte honestie, now newly translated into English*, Ford. John Wilkinson, London: Richard Grafton, 1547. A kiadványban nincsenek a mai értelemben vett olvasást könnyítő oldalszámok, ezért a korabeli nyomdai oldaljelölés segítségével fogok az oldalakra utalni a főszövegben zárójelek között. Nagy nyomtatott betű jelöli a nyomdai ívet, kis római szám az íven a dupla oldalt és „r” vagy „v” pedig, hogy a dupla oldalból a jobb vagy bal oldalról van-e éppen szó. A műből vett minden idézet a saját fordításom – A. Zs.



Schmitt John Case-ról, a legnevesebb angol, reneszánsz, arisztoteliánus gondolkodóról írott alapvető könyvében egyetlen, lekicsinylő bekezdést szentel a műnek.<sup>4</sup> Talán ez a bekezdés tántorította el a témával foglalkozó kutatókat a beható vizsgálattól.<sup>5</sup> Ugyanakkor azonban a befogadástörténetnek nem annyira filozófiai és esztétikai szempontokat kell figyelembe venni, hanem a történeti ismeretek gazdagításával és a történeti módosulások megfontolásával kell hozzájárulni a hatástörténet kimunkálásához.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Charles Bernard Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1983, 23–4. o.: „During the half-century in question (1525–75) England produced nothing of the sort flowing from Continental presses at such a great rate. There were only a handful of vernacular texts meant for a general audience. Typical is John Wilkinson's translation of *the Nicomachean Ethics*, rendered not from the Greek or even from the Latin, but from an Italian version. As the translator's prefatory letter tells us, the English text was meant for the illiterate (i. e., Latinless) reader, not for the intellectual in contact with the progress of learning that had taken place on the Continent. This version marks a depressed state between the early Oxford printing of Brunii's translation of the same work in 1479 and Heiland's exposition published in England in 1581.”

<sup>5</sup> A fordítóról magáról keveset lehet tudni. A *Rózsa neve* című könyvbe illő rejtélyes alapossággal tűnt századunkra el minden utalás rá. A *Dictionary of National Biography*ből, amelyben egyébként mindenki fellelhető, aki valaha valamit is tett az angol világban, teljesen eltűnt. Nincs róla szócikk, de még *Nikomakhoszi etikájáról* sem tesznek említést a kiadónál, Richard Graftonnál, ahol pedig hosszú listát közölnek a nála megjelent könyvekről. Az 1500-as években Angliában kiadott könyvek lajstromát böngészve arra lehet következtetni, hogy megjelent egy másik fordítása is: spanyol kommentárok a spanyol király németalföldi hadjáratairól. Ebből kiderül, hogy Derby (valószínűleg) harmadik Earl-jének állt a szolgálatában, akiről katolikus szimpátiát tételezhetünk fel, és ez elarulhat valamit a szolgálatában álló Wilkinsonról is.

<sup>6</sup> Hogy ez a fajta értékítélettől mentes mérlegelés mennyire gyümölcsöző lehet, példaként hadd utaljak Dávidházi Péter munkásságára Shakespeare befogadástörténete terén és különösképpen az 1998-ban angolul megjelentetett könyvére (*The Romantic Cult of Shakespeare: Literary Reception in Anthropological Perspective*, London: MacMillan Press, New York: St. Martin Press, 1998.).

## 2. Aristoteles versus Wilkinson

### 2.1 *The Ethiques of Aristotle* – A cím és a műfaj paradoxona

A *The Ethiques of Aristotle* cím is már néhány megfontolnivaló nehézséget tár az olvasó elé. A cím kifejezi azt a máig is elfogadott nézetet, hogy a *Nikomakhoszi etika* az a könyv, amelyik leginkább tükrözi az arisztotelészi erkölcsi megfontolásokat. Ez még azonban nem lenne érthetetlen, viszont ha továbbolvassuk a címet, már megszeppenhetünk. Így folytatódik ugyanis: *azaz a jó viselkedés és tökéletes tisztesség szabályai, most újonnan angolra fordítva*. A bőbeszédű alcím ugyanis azt sugallja, hogy Arisztotelész *Etikája* nem egyéb, mint egy szabálygyűjtemény. Csakhogy az eredeti Arisztotelésztől semmi sem idegenebb, mint morális előírások közreadása. Arisztotelész művét olvasva inkább az a kép rajzolódik ki, hogy az erkölcsi értelemben vett cselekvés távolról sem azonos szabályok betartásával. Ahogy MacIntyre felhívja rá a figyelmet: „Az ilyen (erkölcsi – Zs. A.) ítélet kialakítása nem azonos szabályok begyakorolható követésével.”<sup>7</sup> Ha viszont ez igaz, márpedig az, akkor az alcím egy alapvető műfaji problémához vezet.

Charles Bernard Schmitt tizenöt formáját különbözteti meg annak, ahogy a reneszánsz elsajátította Arisztotelészt.<sup>8</sup> Az olvasói igények szerint a közvetlen kapcsolat három nyelven (görög, latin, nemzeti nyelvek) kívül az olvasók a következő műfajokkal találkozhattak: „kommentárok, *compendia*, összefoglalások, szentenciák, *questiones*, bevezető beszédek, para- és metafrázisok, disputációk, verses fordítások, tabulák, filozófiai szöveggyűjtemények, rendszeres expozíciók”. Nyilvánvaló a felsorolásból, hogy a szövegkiadások, legyenek azok az

---

<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Duckworth, 2000, 150. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

<sup>8</sup> Schmitt, Charles Bernard, „Aristotle’s Ethics in the Sixteenth Century: Some Preliminary Considerations”, 89. o. in Schmitt, Charles Bernard, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London, Variorum Reprints, 1984, 87–112. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

eredeti nyelven vagy fordítások, és az értelmezések két pontosan elkülöníthető csoportot alkotnak. Egy dokumentum vagy maga a mű – görögül vagy valamilyen fordításban –, vagy annak valamilyen tág értelemben vett értelmezése. Wilkinson címe viszont éppen ezt a naiv elkülönítést látszik megszüntetni: egyszerre mondja magát fordításnak és valamiféle értelmezésnek.

A címből adódó műfaji problémát maga Wilkinson oldja meg a mű ajánlásában. Azt írja ugyanis, hogy „olaszból fordítottam le Arisztotelész *Etikáját*” (A ii v). A látszólagos ellentmondás tehát elegánsan feloldódott: lehet valami egyszerre fordítás és értelmezés, hiszen Wilkinson egy *compendiumot* – mégpedig Brunetto Latiniét – fordított angolra, és nem az eredeti művet. Mégpedig „azoknak az erkölcsi oktatása és nemesítése kedvéért” tette mindezt, „akik még nem látták (ti. Arisztotelész *Etikáját* – A. Zs.) angol nyelven”, – teszi hozzá (A ii v).

Az alcímből és az ajánlásból világosan kirajzolódik Wilkinson gyakorlati hozzáállása az arisztotelészi gondolkodáshoz. A fordítás nem egyszerűen az arisztotelészi gondolkodásba kívánja bevezetni az angolul, azaz anyanyelvén olvasó közönséget, hanem gyakorlati útmutatóval is szeretne szolgálni arra vonatkozóan, hogyan is kell helyesen eljárni a gyakorlati élet terén. Az ilyen direkt gyakorlati beállítódás azonban idegen az eredeti műtől. Ez az eltérés az arisztotelészi elvektől az anyanyelvű olvasóközönség igényeivel is magyarázható.

## 2.2 Az anyanyelv és a „sebezhetőség” fogalma

A reneszánsz írás művészetében szerepet kapott egy olyan tényező is, ami az azt megelőző és későbbi korokban kisebb, de legalábbis más jelentőséggel bírt: a kiadandó mű nyelve. Alátámaszthatónak tűnik az az elképzelés, hogy a reneszánszban a publikálandó mű nyelvénck kiválasztása nem volt független a „megtélt” olvasórétegtől, illetve annak igényeitől. A XVI. században négy nyelvtípus és hozzájuk tartozó

olvasóréteg különíthető el.<sup>9</sup> A legszűkebb, és az akkori legmodernebben képzett olvasórétegnek szánt Arisztotelész művek görögül jelentek meg.<sup>10</sup> Figyelemre méltó ebből a szempontból, hogy a legtöbb kiadást megért művek ebben a csoportban logikai tárgyúak. A második nyelv a skolasztikus latin nyelven megjelentetett könyvek, melyek megint csak egy bizonyos, talán egyre szűkülő olvasóréteget céloztak meg: az akadémiai-egyetemi élet konzervatív gondolkodóit, akik otthon voltak a skolasztika kikristályosodott szaknyelvében. A humanista latin fordítások már egy sokkal szélesebb, mégis még mindig egységesnek mondható közönséghez szóltak: az új értelmiségi réteghez, akik azonban még kiszámítható oktatásban, szellemi környezetben éltek, ezért valamennyire előrelátható értelmezési horizonttal rendelkeztek. A humanista fordítási cél, amely nem annyira a logikai-terminológiai csiszoltságot, hanem gördülékenységet és hétköznapiságot tette első helyre, lehetővé tette, hogy, aki csak bírta a latin nyelvet, márpedig az iskolát végzettek mindegyike ilyen volt, el tudja olvasni az adott művet. A negyedik nyelvtípus az anyanyelv volt. Az anyanyelven olvasni tudók tábora a legszerteágazóbb csoport, hiszen az előző csoportok mindegyike beletartozhat, továbbá azok az emberek is, akik csak az anyanyelvükön tudtak olvasni. Ezt a közönséget volt a legnehezebb megszólítani, hiszen itt már nem lehetett semmiféle egységes, vagy legalábbis kiszámítható, értelmezési horizontra építeni. Éppen ezért ez volt a legkockázatosabb vállalkozás is. Ezt a jelenséget nevezi az ezzel foglalkozó szakirodalom „sebezhetőségnek” („*vulnerability*”)<sup>11</sup>. A

---

<sup>9</sup> Az itt következő felosztás a következő műben közreadott adatokra támaszkodik: Kranz, F Edward, *A Bibliography of Aristotle Editions: 1501 – 1600*, 2<sup>nd</sup> edition, with addenda and revisions by C. B. Schmitt, Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, 1984.

<sup>10</sup> Vö. Schmitt, Charles Bernard, „Aristotle’s Ethics in the Sixteenth Century: Some Preliminary Considerations”, 89. o. in Schmitt, Charles Bernard, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London, Variorum Reprints, 1984, 87–112. o.

<sup>11</sup> A fogalom első megfogalmazója Thomas M. Greene volt, aki a nyelv poliszémiája és történetisége miatt látta úgy, hogy a reneszánszban „kiszélesedtek a legitim értelmezési viták határai” (*The Vulnerable Text. Essays on Renaissance Literature*, New York: Columbia University Press, 1986, XIV. valamint

„sebezhetőség” egyszerre kettős irányultságú. Egyszerre jelenti a szöveg sebezhetőségét, azaz azt, hogy a szerzői szándékoktól egészen eltérő módon értelmezik a szöveget, továbbá, éppen az előző jelenség miatt, a „szerző sebezhetőségét”. A szerzőt ugyanis a legkülönbözőbb egyházi, világi hatalmasságok vonhatták felelősségre publikációi miatt. E két sebezhetőségi motívumot köti össze talán az az elv, amely mégis egységessé kovácsolja az anyanyelven olvasók körét, legyenek bármilyen különbözők is az elvárásaik, képzettségük.

Lehet úgy tekinteni az anyanyelvükön olvasókra, mint tanulatlan, műveletlen emberekre.<sup>12</sup> Ez a nézet azonban két problémát vet fel Wilkinson fordításával kapcsolatban. Először is arra a kérdésre nehéz ebben a magyarázatban válaszolni, hogy miért érdekelné egy tanulatlan, műveletlen embert Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája*. Az ilyen ember talált volna magának könnyebb, szórakoztatóbb olvasmányt az angol könyvpiacra. A második probléma, ami felvetődik a műveletlenség-érvel kapcsolatban, maga a fordítást kiadó személy. Amint az kiderül a könyv utolsó lapjáról, a kiadó nem más, mint Richard Grafton, az éppen trónra lépő VI. Edwárd nyomdásza. London legkitűnőbb, legtöbb kiváltsággal rendelkező nyomdásza nem valószínű, hogy lealacsonyította volna magát ahhoz, hogy valamiféle alacsonyrendű igényeket elégítsen ki.

A sebezhetőség kettős irányultságát és az anyanyelven olvasók táborát egységesítő elv a praktikumban keresendő, azaz abban az igényben, hogy az olvasmány könnyen emészthető és az életben alkalmazható legyen. A szöveg értelmezési horizontjának a szerző

---

101–103 o.). Nigel Wheale olyan értelemben fejleszti tovább a „sebezhetőség” fogalmát, hogy a nyomtatás és a változó patrónusi rendszer idézte elő, hogy a szerző és olvasó elvesztette a közvetlen kapcsolatot (vö. *Writing and Society. Literacy, Print and Politics in Britain 1530 – 1660*, London – New York: Routledge, 1999, 12. o.). David Weil Baker pedig a nemzeti nyelven történő publikálás irányába terjeszti ki tovább a fogalmat, amikor azt mondja, hogy a nemzeti nyelven publikált könyvek „olyan heterogén közönséget érhetett el, akik reakcióit a szerzők sem előrelátni, sem megakadályozni nem tudták” (*Divulging Utopia. Radical Humanism in Sixteenth-Century England*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999, 5. o.). (Saját fordításom – A. Zs.)

<sup>12</sup> Vö. Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, 23–24. o.

számára előreláthatatlan tágulása és a szerző kiszolgáltatottsága azáltal kapcsolódik össze, hogy az olvasó olyan témákról kívánt olvasni, amit aztán mindennapi életében fel tudott használni. Könnyen megtörténhetett így, hogy a hatalomnak nem tetsző tettek magyarázata az volt, hogy ez és ez a szerző ezt írta. Ekkor természetesen a szerző belekeveredhetett olyan eseményekbe, amelyek egyébként távol álltak tőle. Az anyanyelvű olvasóközönség kiszámíthatatlanságától való félelem egyik első szövegszerű bizonyítéka Thomas More-nál található. More Tyndale válaszában cáfolatában utal arra, hogy kétélű vállalkozás a Szentírás angolul történő megjelentetése, illetve hogy inkább saját kezével égetné el Erasmus *Balgaság dicséretének*, illetve néhány saját művének esetleges angol fordítását.<sup>13</sup> Hasonló hozzáállásról tesz tanúbizonyságot John Milton is jó száz évvel később, amikor arra utal, hogy talán bölcsebb lett volna angol helyett inkább latinul közzétenni a válással kapcsolatos nézeteit, mert akkor talán „józanabb” következtetéseket vontak volna le belőlük.<sup>14</sup> Az anyanyelvű olvasóközönség gyakorlati beállítódása és a sebezhetőség fogalma tehát összefonódnak. Az olvasók igényeire való felelet tükröződik Wilkinson alcímében és majdan a könyvben is, továbbá a sebezhetőség nyomai is felfedezhetőek a műben. E kettős szempont fog a szokás-helyes

---

<sup>13</sup> „to prohybyte the scryture of god to be sufferd in englyshe tonge amonge the peoples handes / leste euyll folke by false drawyng of euey good thyng they rede in to the colour and mayntenauns of theyr owne fonde fantasyes, and turnyng all hony in to posyn, myght both dedly do hurte vnto theym selfe, and sprede also that infeccyone farther a brode: I saye therfore in these dayes in whyche men by theyr owne defaute mysseconstre and take harme of the very scrypture of god, vntyll menne better amende, yf any man wolde now translate Moria in to Englyshe, or some workes eyther that I haue my selfe wryten ere this, all be yt there be none harme therin / folke yet beyng (as they be) geuen to take harme of that is good / I wolde not onlely my delynges bokes but myne owne also, helpe to burne them both wyth myne owne handes, rather then folke sholde (though thorow theyr own faute) take any harme of them, seyng that I se them lykely in these dayes so to do”. (*The Confutation of Tyndale’s Answer*, Part I, ed. Louis Schuster et al, New Haven: Yale University Press, 1979, 179. o.)

<sup>14</sup> Idézi Wheale, *Writing and Society*, 85. o.

cselekvés-értelem hármasság dinamikusanak összehasonlító elemzésében iránytűül szolgálni.

### 3. Az arisztotelészi és wilkinsoni erény meghatározások

Arisztotelész erény meghatározásának szigorú elemzése jó alkalmat biztosít a fenti cél elérésére. Arisztotelész definíciója és annak wilkinsoni megfelelője a jobb összehasonlíthatóság kedvéért egymás mellett jelenik meg:

Arisztotelész	Wilkinson
Az erény tehát a választásra vonatkozó lelkialkat, amely abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy λόγος-nak <sup>15</sup> megfelelően határozható meg, mégpedig ahogy a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember határozza meg. (1106b36–1107a3) <sup>16</sup>	Az erény tehát egy akaratú („willing”) lelkialkat („habite”), amely a hozzánk viszonyított középben („midward”) áll, és amely révén az értelem („reason”) meghatározottatik. (C i r)

<sup>15</sup> A „racionális elv” helyett meghagytam a λόγος kifejezést, azért hogy elkerüljem azt az implikációt, mintha az erkölcsi cselekvés a szabálykövetésben kimerülhetne. Ezen az állásponton van MacIntyre, *After Virtue*, 150. o., valamint J. L. Ackrill, Introduction, 22. o., in J. L. Ackrill, *Aristotle's Ethics*, London: Faber and Faber, 1973, 13–34. o. Ugyanakkor viszont Ross mégis „rational principle”-nek fordítja (Aristotle, *The Works of Aristotle*, IX. kötet, Oxford: Oxford University Press, 1966).

<sup>16</sup> Ἔστιν ἀρετὴ ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham, (Cambridge (Massachusetts), London (England): Harvard University Press, 1994), 94. Minden Arisztotelész-idézet Szabó Miklós fordítása (Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, ford. Szabó Miklós, a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.) nyomán készült úgy, hogy ahol szükségét éreztem, módosítottam azon. A főszövegben zárójelben utalok a Bekker-kiadás oldal-, hasáb- és sorszámaira. Minden kiemelés az enyém – A. Zs.

Mindkét meghatározásban közös elemek a lelkiakat („ἔξις”, „habite”), a választás („προαιρεσις”, „willing”), a közép elve („μέσοτης”, „midward”) és az értelem („λόγος”, „reason”<sup>17</sup>). A négy közös elemből számunkra elég, ha kettővel foglalkozunk behatóan: lelkiakat és értelem. Elegendő e két utóbbit megmagyarázni, hiszen a triád mozgásának és a sebezhetőség nyomainak feltárásához ennyi is elegendő. A lelkiakat kialakításában ugyanis a szokás játssza a legfőbb szerepet, és ennek kapcsán meg kell említeni a helyes cselekvést és az értelmet is. Az értelem pedig önmagáért beszél. A hasonló elemek megjelenésén túl azonban szembetűnő az eltérés az értelem szerepét illetően, illetve a gyakorlati bölcsesség emberének hiányában. Az arisztotelészi meghatározásban a hozzánk képest relatív közepet a λόγος határozza meg<sup>18</sup>, mégpedig úgy, ahogy a gyakorlati bölcsességgel bíró ember tenné. Ezzel szemben Wilkinsonnál a lelkiakat határozza meg az értelmet, és a személy teljes mértékben hiányzik a képből. Ha nem abból indulunk ki, hogy itt egyszerűen egy hatalmas fordítási hibáról van szó, akkor érdemes megnézni, nincs-e harmóniában az itteni összefoglaló meghatározás az idáig vezető érvekkel.

### 3.1 Az erény meghatározások előkészítése

Két jól elhatárolható téma tárgyalása vezetett a definíciókig. Az első téma a szokás szükségességének bizonyítása az erkölcsi erények elsajátítása során. Második a megszokás elemeinek kifejtése. Kezdjük tehát az első téma kifejtésével.

Arisztotelész négy érvet sorol fel annak érdekében, hogy bizonyítsa a szokás, megszokás („ἔθος”) szükségességét. Az érvek azt a különbséget hivatottak alátámasztani, hogy az erkölcs világa és a tágan értelmezett természet világa eltérnek egymástól, legalábbis abban a tekintetben, hogy az erkölcsi erények nincsenek meg az emberben természetből fogva, hanem a szokás által kell kialakítani, megszerezni őket. Az első két érvel választja egymástól a természetet az erkölcsi világtól a szokás szempontjából, a második két érvel pedig a szokás szerepét emeli ki az erkölcsi erények megszerzése terén. Wilkinson

---

<sup>17</sup> Wilkinson nem a gyakorlati bölcsességre utal itt, hiszen a „φρόνησις”-t „prudence”-szel fordítja a gyakorlati bölcsesség meghatározásánál (f v r).

<sup>18</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 9. Auflage (Berlin: Akademie Verlag, 1991.), 311.o.



viszont a második két érvet elhagyja, ám mindkét kihagyás összhangban látszik lenni a saját erény definíciójával.

Az első érve (1103a18–25) a természeti tárgyakkal foglalkozik és azt bizonyítja, hogy „a természeti dolgokat nem lehet sajátos beállítódásukból kimozdítani ellentétes használattal” (B iii r). A tételt mindkét szerző természeti jelenségekkel támasztja alá: a kő és a tűz mozgásával. Sem a követ, sem a tüzet nem lehet sokszori ellentétes irányú mozgással hozzászoktatni az ellentétes irányú mozgáshoz. Akárhányszor dobjuk is fel a követ, nem fog magától fölfelé esni, míg a tüzet sem tudjuk rászoktatni arra, hogy lefelé mozogjon. A mindent átfogó természeti struktúrában mindennek megvan a maga természetes helye és törekvése: a kő természetes helye lent van és arra törekszik, míg a tűz helye fent van és oda is törekszik. Ezt a helyet és törekvést nem lehet átírni, bár egyes esetekben külső erőhatásra minden kimozdítható természetes helyéről, de a törekvés ettől függetlenül változtathatatlanul megmarad. Az erkölcsi erényekkel azonban egészen más a helyzet. Senki sem születik erényesnek, viszont, mivel tudjuk, hogy vannak erényes emberek, arra kell következtetni mindkét szerző szerint, hogy „a képesség, hogy befogadjuk őket (ti. az erényeket – A. Zs.), a természet révén van meg bennünk, a kialakulásuk azonban az alkalmazás révén” (B iii v).

A második érve (1103a26–1103b2) a természetes, azaz velünk született képességek és az erkölcsi erények különbségét elemzi a lehetőség, alkalmazás és megvalósulás fogalmi összefüggésében. A velünk született képességek mindkét szerzőnél a látás és hallás. Mindkét képességre jellemző, hogy először kell valóságosan rendelkezniük velük, és csak ezután tudjuk őket használni. Azaz először rendelkezünk a látás képességével, és csak ezután láthatunk: „[...] először a képesség, [...] aztán jöhet a tett” (B iii v). Ezzel szemben viszont „az erkölcsi dolgoknál, éppen ellentétesen van minden, hiszen a tett és a munka előbb van a képességnél” (uo.). Az erkölcsi erények eltérő voltát példákkal és analógiákkal érzékeltetik a szerzők.

Az erkölcsi erényekre hozott példák eltérnek a görög és az angol szövegben. Arisztotelész három erkölcsi erényre utal: „igazságosság”, „mértékletesség” és „bátorság” (1103b1), míg Wilkinson csak kettőre, ám ebből az egyik egészen más értékrendre utal: „igazságosság” és „szüziesség” (B v r). Valószínűleg Wilkinson sokatmondóbbnak tartotta a vallási krízis miatt tudatosabbá váló keresztény Angliában keresztény értékek hangsúlyozását. Az analógiák tekintetében viszont hűségesen követi az eredetét. Arisztotelész az építőmesterre és a lantművészre utal, míg Wilkinson az ácsra és a lantművészre. Az erkölcsi erények és

mesterségek, művészetek hasonlósága egyelőre abban áll, hogy valaki először épít, és aztán nevezik építőmesternek, mint ahogy először van a cselekedet és csak aztán az erény.

A példák és analógiák sorrendjét azonban Wilkinson felcseréli. Arisztotelész először említi az analógiákat és csak aztán a példákat az erkölcsi erényekre. Wilkinson viszont megfordítja a sorrendet: először utal az erkölcsi erényekre és csak azután a mesterségekre-művészetekre. A gyakorlati orientáció miatt azonban Wilkinson nem engedheti meg, hogy az erkölcsi jobbítás elhomályosuljon azáltal, hogy az analógiák maradjanak hangsúlyos helyzetben, azaz az érv végén. Hogy visszatelelje a gyakorlat medrébe az elmélkedést, visszakanyarodik az erkölcs területére azáltal, hogy az érvet a jó ember és az ő jótetteire történő utalással zárja le. Ezzel viszont nemcsak visszatért a számára fontos témához, hanem nagyon is felerősíti a gyakorlati irányultságot, hiszen a demonstráció az erkölcs területéről indul és azzal is ér véget.

Arisztotelész harmadik érvét, a jó kormányzásról, Wilkinson teljes egészében kihagyja saját elmélkedéséből, és ezzel jelentősen módosítja Arisztotelész gondolatainak tágabb értelmezési horizontját. Arisztotelész ebben az érvében a törvénykezés és a polgárok erkölcsének kibontakoztatása közötti összefüggésre tér ki: „a törvényhozók a polgárokat jótettekre szoktatják” (1103b3–6).<sup>19</sup> Arisztotelész számára a jó állami berendezkedésből vett érv nem jelent eltérést a fő témától, hiszen etika és politika ugyanannak az értmének a két oldalát jelölik és nem egymástól független tudományterületeket. Az ember, Arisztotelész számára, nem írható le teljesen a társadalmi környezetére való utalás nélkül.<sup>20</sup> Viszont sokkal pontosabban sem kell fogalmaznia, elég a jóságra utalni, hiszen a társadalmi elvárások, az értékrend tejesen egyértelmű volt a *polis*z polgárainak.<sup>21</sup> Társadalom és egyén viszonya azonban már korántsem volt egyértelmű Wilkinson Angliájában. Egyfelől a kereszténységben rejlő sokféleképpen értelmezhető kettősség miatt, mely szerint a keresztény egyszerre polgára a világnak és Isten

---

<sup>19</sup> οἱ γὰρ νομοθέται τοῦς πολιτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς.

<sup>20</sup> Alasdair MacIntyre mondja *Whose Justice? Whose Rationality?* című könyvében (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, 96. o.): „Arisztotelész tehát, a teoretikus vizsgálódás szintjén fejezi ki azt a költöktől örökölt gondolatot a *Politika* I. könyvében (1252b28–1253a39), hogy a *polis*ztól elválasztott ember elveszíti emberségének néhány lényegi attribútumát.” (Saját fordításom – A. Zs.) Lásd még 99. o. és 140–141. o.

<sup>21</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 150. o.

városának is. Másfelől pedig az erőteljesen városiasodó, keresztény azonosságában ingadozó angol társadalom értékrendje sem volt egészen kikristályosodott. Wilkinsonnak és valószínűleg az anyanyelvén olvasónak is eltérést jelentett volna a társadalmi kitérő a gondolatmenet fő csapásirányától, így egyszerűbb volt kikerülni. Ezzel azonban Wilkinson leválasztja az egyént a társadalmi vonatkozásairól, és erőteljesen megterheli az egyén szerepét az erkölcsi nemesedés terén. Ennek a súlypontáthelyezésnek később még lesz jelentősége az értelem szerepének elemzésekor. Most azonban még vizsgáljuk meg a negyedik érvet.

Arisztotelész negyedik érve amellet, hogy az erkölcsi erények nem lehetnek meg az emberben születésénél fogva, teljes egészében hiányzik Wilkinson fordításából. A hiány sajnálatos, hiszen a szokás útján történő erkölcsi nevelés értékeléséhez fontos szempontokkal szolgál az érv. Ugyanakkor azonban befogadástörténeti nézőpontból a kihagyás érthető. Arisztotelész azt állítja, hogy „minden erény keletkezése, pusztulása ugyanazon okokból és ugyanazon eszközök által történik; így van ez az alkotó művészetek terén is” (1103b6–7). A tétel kifejtéséből kiderül, hogy Arisztotelész „okokon” a tanárt, „eszközökön” a cselekvést érti. Jó vagy rossz lantossá vagy építőmesterré a lantjáték vagy házak építése teszi az embert. A cselekedetek azonban nem elegendők, hiszen szükség van a tanár útmutatására is. „I hiszen ha ez nem így volna, akkor nem volna szükség olyan valakire, aki a mesterseget megtanítja, hanem mindenki magától válnék jó vagy rossz mesteremberré” – érvel Arisztotelész indirekt módon (1103b6–7). Csakhogy közhely, hogy vannak tanárok, és hogy szükség is van rájuk. A létrejövő változás azonban nem valószínű, hogy megfelelő kézmozdulatok gépies ismétlésének az eredménye lenne.

A mechanikus, minden kognitív teljesítményt kizáró ismétlés gondolata a változásban benne rejlő minőségi változás motívuma miatt tűnik elfogadhatatlannak. Az a XIX. századi elmélet, mely szerint az arisztotelészi megszokás-tan cselekedetek gépies reprodukcióját foglalja magában, az 1960-as évektől kezdődően egyre kevésbé lett elfogadható, míg mára teljesen kiveszni látszik.<sup>22</sup> Igaza van Nancy Shermannak, hogy

---

<sup>22</sup> A XIX. századi kommentárirodalom csúcsát jelentő *Ethics of Aristotle*-ban (Vol. I, London: Longmans, Green, and Co., 1886, 404. o.) Sir Alexander Grant így kommentálja a 1103 a 18-at: „A mechanical theory is here given both of the intellect and the moral character, as if the one could be acquired by teaching, the other by a course of habits. That Aristotle inclined to this mechanical view has

ha valaki a gyakorlás révén jobbá válhat, akkor a gyakorlás nem más, mint „mozdulatok finomítása egymást követő próbálkozások révén”, amely magában foglalja a haladás mértékét figyelemmel kíséző „kritikai” beállítódást.<sup>23</sup> Ezt a haladást ugyan a tanár idézi elő, mégsem mondható azonban, hogy a tanuló ne lenne aktív részese a tanulási folyamatnak. A tanár azzal segíti elő a változást, hogy megmondja, mit hogyan kell tenni, és mit kell elkerülni. Elmondhatja akár ugyanazt a dolgot többször is, mégis a megszerzett tudás a tanuló érdeme. Megtanulhatta ugyan, hogy az adott oktatói körülmények között mit kell tenni, ekkor azonban még aligha nevezhető jó építőmesternek. Akkor mondható jó mesterembernek, amikor az oktatói-tanulói körülményektől függetlenül egyedül is sikerrel állja meg a helyét. Eddigre nemcsak hogy bizonyos mozdulatokat, mozdulat-sorozatokat gyakorolt be, hanem az interiorizált építés elveit mutatta meg a gyakorlatban. Tehát a minőségi változás elérésénél nemcsak egy jó oktatóra, hanem a mesterséget interiorizálni képes tanulóra is szükség van. Ha az interiorizálás folyamata ilyen összetett egy mesterségnél, valószínűleg nem lesz egyszerűbb a művészetek területén sem. A lantjátékosnak ugyanis nemcsak jóval finomabb mozdulatokat kell végrehajtania, hanem figyelmet kell fordítania a ritmusra, a hangra, a harmóniára is.

Arisztotelész analógiájában a mesterségek és művészetek terén elért minőségi változás előrevetíti az erkölcs területén a szokás által megszerzett kiválóságok jellemzését. Az analógia alapján a megszokás

---

already been noticed (I. ix 4).” Elméletét több irányból érvénytelenítik talán nem egészen függetlenül egymástól a következő szerzők alábbi munkái: Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989, különösen 157–190. o., és „The Habituation of Character” in *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. Nancy Sherman, Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1999, 231–260. o. Továbbá Sarah Broadrie, *Ethics with Aristotle*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 109. o. Valamint Francis Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 1994, 82. és 88. o. Ezenfelül W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968, 104. o. És Toers Engberg – Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford: Clarendon Press, 1983, 158. és 209–211. o.

<sup>23</sup> Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, 170. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

tetteket, fejlődést, kognitív teljesítményt és a tanár személyét foglalja magában.<sup>24</sup> A hasonlóságon azonban túlmutat – egyelőre még csak a jelzés szintjén – az, hogy a minőségi változás nemcsak bizonyos képességek, bizonyos gyakorlati ismeretek megszerzését jelenti az erkölcs területén, hanem az érzelmek átalakítását is.

Arisztotelész a bátorságban szerzett kiválóság leírásakor megemlíti azt is, hogy a bátor tettek végrehajtása közbeni érzések is kritériumai az erénynek. Aszerint leszünk bátrak vagy gyávák, „ahogy a veszélyes helyzetekben viselkedünk, s ahogy megszokjuk a félelmet vagy bátorságot [...]” (1103b17–19).<sup>25</sup> Tehát nemcsak attól lesz valaki bátor, hogy veszélyes helyzetekben bátran viselkedett, hanem hogy milyen érzéshez szokik hozzá, hogy közben mit érez. A megszokás révén történő elsajátítás tehát még kevésbé lehet a gépies ismétlés eredménye az erkölcs világában, hiszen itt még többről van szó, mint amire a mesterségek, művészetek tárgyalásakor utalt Arisztotelész. Úgy tűnik, Arisztotelész azt sugallja, nemcsak gyakorlati ismeretek elsajátításáról van szó, hanem a személyiség mélyebb rétegeinek átalakításáról is. Egyelőre azonban, mindezt csak sugallja, hiszen az érv csak annyit kíván megalapozni, hogy a mesterségek és művészetek területén, és az erkölcs világában egyaránt jelen van a minőségi változás, mint tényező, ez pedig a cselekvés és az oktató szerepét emeli ki.

Wilkinson ugyan megemlíti, hogy „ugyanaz érleli meg bennünk az erényt, mint ami elront”, viszont ezzel nem Arisztotelész argumentumát fejt ki, hanem egycsenesén átlép a „közép” elvének tárgyalásához. Az érv elhagyása fontos szempontoktól fosztja meg az olvasót. Egyfelől nem készíti fel az olvasót a „közép” elvének tárgyalására, hanem mintegy hirtelen, a nyakába zúditja. Másfelől ennél nagyobb veszteség az, hogy ezáltal kimarad a megszokás révén történő elsajátítás tárgyalásából az arisztotelészi elmélet értékelésében oly fontos két elem: a kognitív és érzelmi nevelés, valamint a tanár szerepe.

---

<sup>24</sup> A fejlődést hangsúlyozza Sherman's *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, különösen 157–190. o., a tanár szerepét pedig Sarah Broadrie, *Ethics with Aristotle*, 109–110. o., valamint M. F. Burnyeat, „Aristotle on Learning to Be Good”, 210–211. o. in *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, ed. Nancy Sherman, I anham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, 205–230. o.

<sup>25</sup> πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐπιζόμενοι φοβέσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρείοι οἱ δὲ δειλοί.

A mesterségek és művészetek adta alkalom a tanár személyiségének bevezetésére Arisztotelész számára nagyon alkalmasnak mutatkozott, azonban Wilkinsonnak csak gondot jelentett volna. Arisztotelésznek két megfontolás miatt volt kézenfekvő az erkölcsi nevelő bevezetése az erkölcsi értekezésbe: a tanok megfogalmazásának módja és helyzete. Arisztotelész erkölcsi nézeteinek kifejtése a mester és tanítvány alaphelyzetében formálódott meg, és valószínűleg nem könyvformában történő kiadásra tervezte tanait, hanem előadásokra. Nem arról volt szó, hogy egy arctalan, kiszámíthatatlan tömeghez szólt, hanem inkább azokhoz a jómódú athéni fiatalokhoz, akik alapvetően osztották Arisztotelész nézeteit, hiszen ők is ugyanabban a poliszban éltek, ugyanazokat az erkölcsi elveket vallották, mint az előadó.<sup>26</sup> Arisztotelésznek így a mindenki által hozzávetőlegesen tudottakat kellett csak rendszeresen kifejtenie, a fogalmakat finomítania. Ebben a helyzetben szükségtelen magyarázni, hogy a mesterre, az erkölcsi tanítóra szükség van. Wilkinson viszont tudatosan és tudat alatt is könyvet készített, ahol a személyes tanár-diák viszony már korántsem magától értetődő. Továbbá Arisztotelésznél azért is lehetett a tanítóra minden nagyobb magyarázat nélkül utalni, hiszen éppen maga volt ebben a szerepben. Ezzel az előnnyel Wilkinson ugyancsak nem rendelkezett. A fordítás olvasóinak már nem lett volna olyan egyszerű elképzelni, hogy a változó Angliában ki is lehetne ez a tanító. Mindezen problémák elkerülésére Wilkinson hosszas magyarázatok helyett az egyszerűbb utat választotta: kihagyta az egész gondolatmenetet még annak árán is, hogy ezzel szemmel látható hiányokat hagyott maga után. Ezek a hiányok ugyanakkor a megszokás elemeinél még vissza fognak kerülni a gondolatmenetbe. A következőkben tehát azt fogjuk szemügyre venni, miket is kell a szokás révén elsajátítani ahhoz, hogy az erkölcsi erények valójában lelkialkattá váljanak.

A lelkialkat kiválóságának eléréséhez három területen kell előrelépést tanúsítani. Az első terület az érzelmeket érinti: nemcsak helyesen kell cselekedni, hanem a megfelelő módon kell érezni a helyes cselekvés közben. Ahhoz azonban, hogy valaki helyesen tudjon érezni, úgy kell tudnia leírni a helyzetet és cselekedetét, mint ami kiválthatja a helyes érzést, ezért tehát az értelmet be kell vonni az elmélkedésbe, ami ilyenformán a második területet jelöli. Harmadikként pedig, természe-

---

<sup>26</sup> Vö. Hutchinson „Ethics”, 198–199. és 213. o. in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 195–232. o.

tesen, a helyes cselekvés, azaz a cselekvés is elengedhetetlen része az erkölcsi nevelésnek. A szokás útján történő erkölcsi nevelés tehát a személyiség több rétegét is érinti: érzelmek, értelem és cselekvés. Arisztotelésznél és Wilkinsonnál is megjelenik mind a három tényező, azonban nem azonos hangsúllyal.

A helyes érzelem témája mindkét szerzőnél megjelenik. Arisztotelész, mint fent láttuk, már előkészítette az olvasót a helyes érzelmek leírására. Akkor még csak egy egyedi példában utalt rá, azaz a veszélyes helyzetben megtett bátor tettet bátorság érzésének kell kísérnie, ha erkölcsi kiválóságról szeretnénk beszélni. Most – 1104b4–12 – azonban elvont szinten is megfogalmazza az érzelmek nevelésének eredményét. A helyes tettek végrehajtásakor örömet érez az erkölcsi nevelésben előrehaladott tanuló.

Wilkinson az örömről és fájdalomról a 9. „Hogyan is erkölcsös az ember” című fejezetében beszél. Wilkinson először is különbséget tesz erkölcsös és erkölcstelen lelkiállatok között. A különbség kritériuma pedig az érzés, amely a cselekedetet kíséri. Ha valaki „örvend”, „amikor ellenáll a test csábításainak”, akkor „szűzies”-nek nevezik, ha viszont „bánkódik” közben, akkor „bujá”-nak (B vi r). Világos tehát, hogy Wilkinsonnál ugyanúgy, mint Arisztotelésznél, a személyiség belső rétegeinek meg-, illetve átfőrdéséről van szó.

Az érzelmek témájának tárgyalása két okból nagyon fontos. Segítségével a szerzők el tudják kerülni az etikai intellektualizmus vádját, hiszen a helyes viselkedésformát szerintük nem elég tudni.<sup>27</sup> Az erkölcsi nevelés az intellektuális nevelésen túl a személyiség más, sokszor meghatározóbb rétegeit is bevonják elméletükbe. Egészen addig ugyanis, amíg valaki fogcsikorgatva teszi a jót, addig nagy az esélye, hogy a következő alkalommal helytelenül fog eljárni. Ha viszont örömet lel az etikus viselkedésben, biztosabban marad az erkölcs útján.

Az érzelmek azonban nemcsak megszilárdítják az erkölcsi kiválóságot, hanem visszacsatolásként is működnek. Az erkölcsi kiválóságra törekvő ember megtudhatja, hol is tart az erkölcsi nevelésben, hiszen a cselekedetek végrehajtása közbeni érzései tájékoztatják, elérte-e már a kiválóságot, vagy sem. Ha a helyes cselekvés közben

---

<sup>27</sup> M. F. Burnyeat úgy találja, hogy az arisztotelészi etikanak ezt az oldalát nem hangsúlyozza eléggé a szakirodalom, pedig ezáltal könnyen el lehetne kerülni minden „elmúlt és jövődő reduktív intellektualizmust”, „Aristotle on Learning to Be Good”, különösen 206. o.

kellemtlen, fájdalmas érzései vannak, a cselekvő tudhatja, még nem alakult ki benne az erkölcsi kiválóság.

Az érzelmek szorosan összefüggnek azzal is, hogy a cselekvő milyen vágyakkal rendelkezik. Az emberi cselekedeteket ugyanis nemcsak az értelmi szabályok, hanem vágyai is vezérlik. Meg kell tehát vizsgálni a vágyakat is.

Wilkinson az egyén vágyait a 10., „Az ember három vágya” című fejezetben tárgyalja, ahol három kisebb és egy jelentős módosítással él az eredetihez képest. Arisztotelésszel karöltve azzal kezdi a téma kifejtését, hogy egy világos elválasztással osztályozza az emberi vágyakat: három vágyat kell választani, és hármat elkerülni. A választandó vágyak a „hasznos, a kellemes, és a harmadik a jó”, míg a kerülendőek a „nem hasznos, a nem kellemes, és a nem jó”. Ez a lista több szempontból is eltér Arisztotelész listájától, amely a következő elemekből áll: „a nemes (καλός), az előnyös (συμφερών) és a kellemes (ἡδύς),” valamint ellentéteik „az alantas (αἰσχρός), a káros (βλαβερός) és a fájdalmas (λυπρός)” (1104b31–33).<sup>28</sup> A felsorolás három részletében mutatkozik eltérés. Wilkinson először is megbontja Arisztotelész szimmetrikus szerkezetét. Arisztotelész pontosan megjelöli, mit is tart kerülendőnek, míg Wilkinson egyszerűen csak tagadja a választandó vágyakat. Ezzel azonban a kerülendőknél egy nyílt halmazát fogalmazza meg, hiszen sok minden lehet, ami nem kellemes: fájdalmas, közömbös, csúnya, ellenszenves stb. A választandó és kerülendő vágyak aszimmetriája ugyan eltérés az eredetitől, azonban nem egészen idegen attól. A közép elve ugyanis ugyanezt az aszimmetriát javasolja, hiszen a választandó közép a két véglet közti minőséget jelöli.

A második különbség a lista egyik elemét érinti. Wilkinson „hasznosa” megfeleltethető Arisztotelész „előnyösével”, „kellemese” a „kellemessel”, viszont a „nemes” halmazelméletileg mást fed le, mint a „jó”. Ugyan lehet a „καλός”-t „jó”-val fordítani, hiszen morális értelemben „szépet”, „tiszteletre méltót” és „nemest” is jelent, ugyanakkor azonban egy etikai tárgyú műben az „ἀγαθόν”-on kívül mást nem szerencsés „jó”-nak fordítani, ha nem akar értelemzavaró lenni a fordítás. Csakhogy a „nemes” melléknév az angol társadalmi környezetben nem kizárólag morális tartalmakat hordozott, hanem egy társadalmi réteget is jelölt. Wilkinson azonban más rétegeket is megszólított, akik így valamiből kirekesztve érezhették volna magukat.

---

<sup>28</sup> Saját fordításom. – A. Zs.



Wilkinson tehát a „nemes” helyett a „jó”-ra változtatta az eredeti melléknevet.

A szavak felcserélésénél talán még sokatmondóbb a listában szereplő elemek sorrendjének átalakítása. Arisztotelész a „nemessel” kezd és a „kellemessel” fejezi be a sort, míg Wilkinson a „hasznossal” indít és a „jóval” zárja le a felsorolást. A módosítást úgy is értelmezhetjük, hogy a hangsúly inkább van a pragmatikus és normatív jelentésterületeken Wilkinsonnál, mint Arisztotelésznél. Túlzás lenne Wilkinsont a haszonelvűségig feszíteni, mégis Arisztotelész arisztokratikus felhangjai eltűnnek helyet adva a középosztály értékeinek.

A két, vágyakról szóló elmélkedés között azonban van egy sokkal radikálisabb eltérés is. Arisztotelész azt állítja, hogy az erkölcsi kiválóságnak örvendő és azt nélkülöző ember nem vágyaik tárgyában különböznek egymástól, hiszen mindkettő arra vágyik, ami kellemes. A különbség inkább abban keresendő, hogy mi vált ki kellemes érzést. Arisztotelész azzal zárja le az elmélkedést, hogy „aki ezekben (ti. kellemes és kellemetlen érzésekben – A. Zs.) helyes magatartást tanúsít, az erkölcsös ember, aki pedig helytelent, az rossz ember” (1105a1). Míg Arisztotelész lépésről lépésre dolgozza ki az ehhez a gondolathoz vezető utat, addig Wilkinson elmélkedése itt hirtelen más irányt vesz. Váratlanul ugyanis az értelem szerepére hívja fel a figyelmet: „Aki ezekben a dolgokban az értelmét használja, az jó, aki viszont nem használja értelmét, az gonosz” (B vi v-r). Wilkinson nyelvezete hirtelen radikálissá válik: az érzelmi töltést nélkülöző arisztotelészi „rossz” Wilkinsonnál megtöltődik emóciókkal és „gonosszá” válik. A meglepően direkt nyelvezet azonban a wilkinsoni elmélkedésben nem tűnik annyira fel, hiszen egy praktikus tanácsokat adó könyvnek radikálisnak kell lennie.

A nyelvezet átalakulásánál azonban lényegesebb az, hogy Wilkinson a kellemes és fájdalmas érzések helyett az értelemről kezd beszélni. Eddig megtudtuk, hogy az érzelmeket és az ezekkel összefüggő vágyakat figyelembe kell venni egy erkölcsi elméletnek, azonban most egy új elemmel egészül ki az elmélkedés. Wilkinson arra hívja fel a figyelmet, hogy a megszokásnak az értelmet is érintenie kell. Az erkölcsi kiválóságot elérni kívánó embernek ugyanis egy olyan „reflektív”<sup>29</sup> beállítódást is ki kell fejlesztenie magában, amelyben figyelemmel tudja kísérni a kellemesség mértékét, különösen a nehéz helyzetekben. Ide illik Engberg – Pedersennek az eredeti műhöz fűzött kommentárja,

---

<sup>29</sup> A terminus Sarah Broadrie-től származik (Broadrie, *Ethics with Aristotle*, 105. o.), aki természetesen az eredeti műről elmélkedik. (Saját fordításom – A. Zs.)

miszerint azért van szükség a cselekvő értelmére, mert „egyszerűen lehetetlen valakinek előre megmondani, melyek egy helyzet azon releváns jellemzői, amelyek bizonyos célhoz igazodó reakciókat kell hogy előidézzenek”.<sup>30</sup>

Wilkinson olyan fontosnak találja az értelem használatát, hogy ezt tartja a könyv legfontosabb üzenetének. „A könyvünk teljes értelme tehát: az értelem használata a kellemes dolgokban, az értelem használata a legnehezebb dolgokban pedig már a művészettel ér fel” (B vii r). A könyv pedig éppen ezt a művészetet szeretné átadni.

Fontos azonban megjegyezni, hogy az elmélkedésnek ezen a pontján Arisztotelész nem utal külön az értelemre. Arisztotelész egyelőre csak odáig jutott el, hogy helyesen kell használni mindent. Azt azonban még nem fejtette ki részleteiben, hogy ez pontosan mit is jelent. Először kifejti az erkölcsi nevelődés paradoxonát, majd a megvilágítás kedvéért egy analógiával él. Ez pedig alkalmat ad arra, hogy bevonja az értelmet az erényelméletébe. Wilkinson azonban nem említi a paradoxont, hiszen ez csak megzavarná az olvasót. Ha valaki erkölcsi útmutatóval kíván szolgálni, akkor nem kifizetődő problémákra felhívni a figyelmet. Wilkinson így is tesz, és a paradoxon helyett azonnal a nyelvtudós és az erkölcsi kiválósággal bíró ember összehasonlítására tér.

Arisztotelész a nyelvtudós hasonlattal arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a nyelvtudós és az erényes ember közötti különbség a beállítódásban van. A nyelvtudósnak elegendő a nyelvtan szabályai szerint eljárnia, mert így a végeredmény szükségszerűen jó lesz. Az erényes embernek viszont nem elég az erkölcsi alapelveket követnie, hanem ezenkívül még három kritériumnak kell megfelelnie. „Először: ha tudja; másodsor: ha előre választotta, és pedig magáért az illető dologért választotta; harmadszor: ha állhatatos és megingathatatlan lelkületből cselekszik” (1105a30–35).<sup>31</sup> Az első kritérium magától értetődően feltételezi az értelem jelenlétét, hiszen nemcsak elméleti ismeretekről van itt szó, hanem arról, hogy azokat az ismereteket az egyes esetekre alkalmazni is tudja. Fel kell tudni ismerni azt, hogy ebben és ebben a helyzetben ezt és ezt a szabályt így és így kell alkalmazni, hogy az erény megnyilvánuljon. A második szabály is ugyanígy a kognitív működésre épít. Egyfelől az előre elhatározás *per se* feltételezi

---

<sup>30</sup> Toers Engberg – Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, 210. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

<sup>31</sup> πρῶτον μὲν ἔαν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη.

az értelem latba vetését. Azaz összhangban az előző kritériummal, meg kell tudni választani azt az eszközt, amellyel az erkölcsi kiválóság kifejezésre jut. Ez azonban még mindig kevés, hiszen Arisztotelész azt is hozzáteszi, hogy a cselekedetet önmagáért kell választani. Ez pedig ugyancsak feltételezi az értelem működését, hiszen ahogy Sherman megjegyzi, nemcsak a helyes cselekedeteket kell megtanulni, hanem a megszokásnak arra is figyelmet kell fordítania, hogy megtanuljunk „értékelni azokat a cselekedeteket, amelyek ezeket a célokat megvalósítják”.<sup>32</sup>

Wilkinson az analógia összetett gondolatmenetét olyannyira leegyszerűsíti, hogy végül egy egészen más érv kerekedik ki belőle. A nyelvtudósnak esetleg elég ismeretekkel kell rendelkezni, az erényesnek azonban nem. Nem elegendő tudni, miben is áll az erény, hiszen „az erény esetében az ismeret nem elegendő, tettek nélkül” (B viii v). Amíg valakinek nem fejeződik ki az erényt illető ismeretei tettekben, addig aligha nevezhető erényesnek.

Eleddig áttekintettük azt a három tényezőt, amelyeknek a módosítását hivatott a megszokás révén történő tanulás elősegíteni. Láttuk, hogy mit is jelent az, hogy a szokás által egy lelkialkatnak kell kialakulnia, amelynek részei a cselekedetek, az értelem, az érzelmek és a vágyak is. A lelkialkat mivoltának kifejtése után már abban a helyzetben vagyunk, hogy visszatérjünk az erény meghatározásainak elemzéséhez és összehasonlításához a két szerzőnél.

### 3.2 A gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember

A dolgozat elején kiemelt fogalmak közül utaltunk eddig a „lelkialkat”, továbbá a „lógos”, mint értelmi vezérfonal, értelem, szerepére, most pedig az arisztotelészi mondatban szereplő gyakorlati bölcsességgel rendelkező emberre fordítsuk figyelmünket. A meghatározás alapján a *λογός* szerepe az, hogy meghatározza a hozzánk igazodó közepet. Ez a „*λόγος*” azonban nem valamiféle szabályok vagy elvek gyűjteményétől nyeri meghatározottságát, hanem a gyakorlati bölcsességgel rendelkező embertől. Nem egy tan, hanem egy személy a végső kritériuma az erénynek.

---

<sup>32</sup> Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, 176. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

Két egymástól elválaszthatatlan okból fontos az erényességnek az a kritériuma, hogy a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember is úgy járna el hasonló helyzetekben. Egyfelől ez a gondolat arra emlékeztet, hogy az etikai témák megvitatását a tanuló-erkölcsi oktató alaphelyzetére lehet visszavezetni Arisztotelésznél. Nyilván azért a végső letéteményes az ember, mert a helyzetek változhatnak, és így a szabályok nem mindig adnának helyes útmutatást, míg a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember ítélete megmarad az erény útján. Ezért sem normatív szabálykövetés az erény Arisztotelész megfogalmazásában, hanem lelkialkat. A meghatározás azonban tovább is viszi a gondolatot, hiszen most már a tanulószobán kívül vagyunk. Eddigre már a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember nem egy külső oktató, hanem belül van. A tanuló már interiorizálta az oktatót.<sup>33</sup> Elég most már csak arra gondolni, hogy ebben és ebben a helyzetben a bölcs mit tenne, nincs szükség a fizikai jelenlétre. Eddigre a tanuló már hozzászokott ahhoz, hogy úgy lásson, érezzen, gondolkodjon, vágyjon és cselekedjen, ahogy azt az oktató javasolná az adott helyzetben.

A gondolat, hogy egy személy a végső letéteményese a *λόγος*-nak és nem egy szabályrendszer, az arisztotelészi etika egy másik, az előzővel szorosan összefüggő elemét is felszínre hozza. Bár a görög bölcselő erény-elmélete nem normatív szabálykövetésen alapszik, mégis valamiféle megfelelést azért megtart. Azt azonban, hogy minek kell pontosan megfelelni, nem fejt ki részleteiben, megelégszik azzal, hogy a gyakorlati bölcsességgel rendelkező ember is így cselekedne. Francis Bacon egyik kifogása éppen az lesz az arisztotelészi etikával kapcsolatban, hogy Arisztotelész nem adott meg előírásokat (*precepts*).<sup>34</sup> Csakhogy, mint már előbb is láttuk, sem Arisztotelésznek, sem a hallgatóságának nem volt szüksége pontosan körülírt szabályokra, amiknek meg kellett volna felelni. Az egyénnek adott szabadság szélső értékei ugyanis a közösség, tágabban pedig a *polis*z szerkezet révén már eleve adottak voltak. Nem volt mit elmondani, hiszen mindenki tisztában volt velük. Ezért hangsúlyozza Arisztotelész, hogy „igen nagy különbséget jelent, hogy már gyermekkorunktól fogva így vagy úgy

---

<sup>33</sup> Az interiorizálásról beszél, úgy tűnik, Arisztotelész az *Eudémosz*i etikában (ford. Steiger Kornél, Budapest: Gondolat, 1975, 32. o.) is, amikor azt állítja, hogy a nevelés következményeként „így válik tevékenykedő elemmé” (1220b3).

<sup>34</sup> Francis Bacon, *Francis Bacon – A Critical Edition of the Major Works*, ed. Brian Vickers, Oxford – New York: Oxford University Press, 1996, 260. o.

szoktatnak, sőt sok illetve minden ezen fordul meg” (1103b24-26).<sup>35</sup> A teljesen más struktúrákban szocializálódott ember, az egészen más társadalmi adottságok között nevelődött egyén ugyanis nemcsak hogy nagyon nehezen nevelhető át, hanem eleve probléma lesz, hogy meg sem érti a nevelő szándékait. Az erkölcs letéteményesének kikiáltott ember tehát olyan tanácsot ad, amely alapvetően nem idegen a hallgatótól, hiszen mindkét felet a közösség vagy a *polis* jelentéssel teli struktúrái alkották. Wilkinson olvasóit azonban nem ezek a struktúrák hozták létre, tehát jogosan vártak volna valami kézzelfogható segítséget. Wilkinson tehát módosított a meghatározáson.

### 3.3 Az értelem szerepe

A leglátványosabb módosítást, azaz az értelem szerepének átalakítását készíti elő a lelkiakat minősítését szolgáló jelző. Wilkinson „willing habite”-ről beszél, azaz olyan lelkiakatról, amely a választásban nyeri el meghatározottságát. Eddig hűségesen követi a fordítandó szöveget. A választás azonban összefüggésbe kerül az akarattal a használt („will”, „willing”) szó miatt. Így azonban a választás már nem annyira az értelem dolga lesz, mint ahogy Arisztotelész elképzelte, hanem az érzelmekkel, vágyakkal terhelt akarati aktusé.

Az értelem egyelőre még csak sugallt trónfosztását tetőzi be az értelem szerepének módosítása.<sup>36</sup> Arisztotelész definíciójában egyértelműen az értelem írja elő a választás tárgyát, a hozzánk viszonyított közepet. Wilkinsonnál azonban a „willing habite”, azaz az erény határozza meg az értelmet. Az értelem tehát alárendelődik az erénynek.

---

<sup>35</sup> οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πᾶμπολο, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. Ez az állítás még mai kommentátorokat is zavarba hoz. Sparshott például ezt mondja: „Azt szeretném remélni, hogy ez egy korai olvasó széljegyzete, ami aztán később másolás révén bekerült a szövegbe.” Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, 86. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

<sup>36</sup> Wilkinson meghatározása szigorú értelemben véve kétértelmű. A mondatot úgy is lehet érteni, hogy a hozzánk viszonyított közép határozza meg az értelmet és nem a „willing habite”. Ez az értelmezés azonban azért nem valószínű, mert egyfelől a közép nehezen tudja meghatározni az értelmet, másfelől pedig reneszánsz toposz volt az, hogy az értelem önmagában nem vezet el az erkölcsi jóhoz, hanem az erkölcsös lelkiakat jóra vezeti az értelmet.

Ez a gondolat ugyan nem egészen idegen Arisztoteléstől sem, hiszen azt is állítja egy kicsit később, „világos, hogy lehetetlen gyakorlati bölcsességgel rendelkeznie valakinek, aki nem jó” (1144a37),<sup>37</sup> ezen a helyen azonban erről szó sincs.

Az értelmet két ok miatt kellett Wilkinsonnak megfosztania az abszolút előíró szerepétől. Az első ok a megváltozott alaphelyzetben keresendő. Arisztotelész a tanítási helyzet miatt nyugodtan lehorgonyozhatta az erkölcsöt a bölcsben, hiszen ha más nem, a beszélő akkor is mindig kéznél volt, ha bármilyen kérdés merült fel az erkölcsi kiválóság terén. Wilkinson azonban, ahogy az előbbieken már felhívtuk erre a figyelmet, a beszélő és olvasó közötti viszonyt elszemélytelenítette azzal, hogy azt állította, a „könyvnek a legfőbb célja” ez és ez. Nem egy személy szól hát egy másik személyhez, hanem a könyv az olvasóhoz. A helyszín is megváltozik ettől: az oktatás hangokkal és emberekkel teli helyét felváltja Wilkinsonnál a kandallójánál magányosan olvasgató, és szellemi örömeire éhes, olvasó.<sup>38</sup>

A megváltozott helyzet következménye, hogy nem lehetett kiben lehorgonyozni a végső felelősséget az erkölcsi kiválóságot illetően. Wilkinson hiába személyesíti meg a könyvet annyiban, hogy célokkal ruházza fel, mégsem lehet a könyv holt betűire hárítani a teljes felelősséget. Az olvasó értelme sem lehet azonban az erkölcsi kiválóság biztosítója. Arisztotelész számíthatott a hallgatóságának értelmezési horizontjára, hiszen nem voltak idegenek. Ahogy Burnyeat mondja: „Arisztotelész megszólítottjai azok, akik már akarják és örömeiket lelik az erényes cselekvésben, illetve akik életüknek ezt az oldalát mélyebben szeretnék megérteni.”<sup>39</sup> Wilkinson olvasói azonban Arisztotelész szempontjából idegenek lennének. Persze az „idegen” szó nem negatív értelemben szerepel itt, hanem csak annyit jelent, hogy áthidalhatatlan távolság van a magányos olvasó és a hiányzó szerző között. Az olvasók egymás között, valamint a fordító, sem értenek feltétlenül egyet az

---

<sup>37</sup> ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. Hutchinson is felhívja a figyelmet arra, hogy a mentális képesség jóság nélkül ravaszossággá torzulhat: „Ethics”, 208. o.

<sup>38</sup> Wilkinson fordítása *oktavo* méretben, azaz kényelmesen kézben tartható nagyságban került forgalomba. A kényelmes olvasást segítette elő az is, hogy a szöveget rövid fejezetekre osztotta be, és minden fejezetnek rövid témamegjelölő címet adott.

<sup>39</sup> Burnyeat, „Aristotle on Learning to Be Good”, 218. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

arisztotelészi etika fogalomhármásának egyes elemeiben. Nem biztos, hogy azonos módon fogalmaznák meg maguk számára azt „ahogy-az-ember-éppen-most-van”, vagy „ahogy-az-ember-lehetne-ha megvalósítaná-lényegi-természetét”, vagy hogy melyek „a racionális etika előírásai”.<sup>40</sup> Márpedig, amíg ezekben nincs egyetértés, addig valójában nem lehet az arisztotelészi értelemben vett erkölcsi nevelésről szó. Az idegen olvasó nem veheti át az erkölcsi ítéletalkotás felelősségét, hiszen akkor mindenki úgy viselkedne, ahogy éppen akarna, ez viszont egy politikailag, vallásilag bizonytalan, változó szerkezetű társadalomban krízisekhez vezethetne. A fordító pedig nem vállalhatja fel ezt. Az egyetlen lehetőség tehát az marad, ha visszajára fordítja az eredeti szöveg jelentését, és egy huszárvágással az erkölcsi kiválóságban köti le az értelmet.

Az értelem erény általi megköötöttsége azonban az előzmények figyelembevételével egy paradox helyzetet teremt az értelem számára. Eddig ugyanis, mint előbb láttuk, nem erről volt szó. Wilkinson gyakorlati segítségnek szánta a fordítást azoknak „az erkölcsi oktatása és nemesítése kedvéért”, akik még nem olvasták a művet. A gyakorlati útmutató aztán azt állítja, hogy végső célja annak megértetése, hogy az értelem használata a legfontosabb a cselekvés területén. Ezután azonban nem azt mutatja meg, hogy milyen módon használhatja az értelmét az, aki erkölcsösen szeretne cselekedni, hanem egy *circulus vitiosus*ba vezet az olvasót. Azt állítja ugyanis, hogy az erkölcsi kiválóság az, ami meghatározza az értelem használatát. Azaz, az erkölcsi kiválósághoz úgy lehet eljutni, ha helyesen használjuk az értelmünket, viszont csak az erkölcsi kiválóságnak örvendő tudja helyesen használni az értelmét. A kiindulópont azonos lett a végponttal, az érvelés így körbenforgóvá vált: az erkölcsi kigyó a farkába harapott.

Az értelem helyének a szokás-értelem-helyes cselekvés hármasságában bemutatott bizonytalanságát nem szeretném túldramatizálni. Mi sem áll távolabb az elemzéstől, mint annak sugalmazása, hogy Wilkinson nagyon is tudatosan arra törekedett volna, hogy Arisztotelész tanait saját olvasóközönségének elvárásaival hozza összhangba. Természetesen nem erről van szó. De talán a másik végletet sem lenne érdemes elfogadni, miszerint Wilkinson összevisza félrefordította volna Arisztotelészt, hiszen sikerült bemutatni, hogy bizonyos rendszeresség tapasztalható ki a fordításban, mely szerint a tanár módszeres kiiktatása, a könyv formátum hangsúlyozása és az értelem szerepének bizonytalan-

---

<sup>40</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 52-3. o. (Saját fordításom – A. Zs.)

sága nem egészen függetlenek egymástól. A végletek helyett egy közbülső, gyengébb értelmezést szeretnék javasolni, amelynek vezérelve a „sebezhetőség”.

John Wilkinson fordításán érezhető az, ami Thomas More-tól egészen John Miltonig számos szerző hozzáállását meghatározta anyanyelvükön publikált műveikhez. Ez a kimondott vagy kimondatlan, esetleg félig vagy alig tudatosult érzés azzal a „sebezhetőség”-gel írható le, amely az előreláthatatlan olvasói reakcióknak való kitettségéből adódik. Az anyanyelvén olvasó közönség meghatározhatatlan neveléséből származó kiszámíthatatlan értelmezési horizontja vonzó-taszító hozzáállást eredményezhetett a szerzőkben. Felismerték a nemzeti nyelveken való publikálás elkerülhetetlenségét, ugyanakkor pedig néha a kétséges következményektől való félelemben vissza szerették volna vonni műveiket, vagy pedig maguk helyezték el benne kétértelmű magyarázatokat, sokszor úgy, hogy maguk sem vették észre azokat. Reményeim szerint sikerült bemutatnom, hogy talán Wilkinson első angol *Nikomakhoszi etikája* is ehhez az utóbbi csoportba tartozik.

Mit tehet az olvasó ebben a helyzetben? Talán ugyanazt, amit Gertrud tett. Megzavarodottan állt, miközben Hamlet szavait hallgatta. Egyszerre érezte, hogy van benne „rendszer”, és mégis mintha falsul hangzana az egész. A probléma azonban nem hagyta nyugodni később sem, és végül a fia oldalára állt, de csak a Claudius mérge okozta „határhelyzetben”. De talán még akkor sem volt késő....



## STENDHAL HALLGATJA A CARMENT

### A művészet szisztematikus helye Friedrich Nietzsche érett filozófiájában

KISS ENDRE

Friedrich Nietzsche filozófiájának sajátosságai természetesen meghatározzák, milyen összefüggésben lehet „rendszer”-ről, ennek következtében „szisztematikus hely”-ről, vagy akár csak „érett filozófia”-ról beszélni. Jóllehet ezek meghatározásait más műveinkben már elvégeztük, az esztétika, illetve művészetfilozófia valóságos és forradalmian újnak nevezhető szisztematikus helyének meghatározásakor néhány mozzanatot fel kell idéznünk a Nietzsche-értelmezés történetéből, amelyeknek közvetlen vagy közvetett módon részük van nemcsak abban, melyek a művészet szisztematikus helyének legfontosabb jegyei, de abban is, a recepció történetének miért ilyen késői időpontján kerülhet sor egyáltalán egy ilyen rekonstrukció megszületésére. Nagy hangsúlyt kap ennek magyarázatában, hogy a Nietzsche-életmű kutatása sok tárgyi összefüggésben nem volt folytonos, az elért eredmények szélsőséges sokszínűségük okán is csak nagy erőfeszítésekkel voltak egymásra építhetők, s jóllehet közelről tekintve az összes lényeges filozófia recepciója bővelkedik váratlan és rendkívüli elemekben, ebben a Nietzsche-értelmezés egyenesen kiemelkedő a filozófia történetében. A nietzschei filozófia célzatos politikai félreértelmezéseiből származó értelmezési problémák, a feddhetetlen szövegkiadás modern szerző esetében rendkívül kései időpontja csak a leg súlyosabb összetevői annak, miért esik máig hatalmas munkateher az egyes filozófiai területek, részrendszerek, az egyes önálló problémák kutatására, miért késik a nietzschei filozófia közepes általánosságú szinten mozgó

rekonstrukciója. Ez a késés egyszerre két igen negatív következménnyel is jár: lehetségessé válhatott a filozófiai interpretáció igényét mellőző filológia vagy más történeti elemzés, valamint ennek *szimmetrikus ellenjelensége*, éppen a filozófiai értelmezés közepes általánosságú szintjének elkésett kiépülése miatt lehetségesek maradtak az új hermeneutika környezeti feltételeihez nagy vitalitással igazodó s a korábbiakhoz hasonló téves és elhibázott *makroelméleti* következtetések.

Az esztétika szisztematikus helye Friedrich Nietzsche érett filozófiájában *két*, egyenként is döntő *alapperspektíva* *egységként* határozható meg csupán.

Az *első* nagy alapperspektíva *kriticista* és *negatív*. Nietzsche gyökeresen új filozófiai kezdeményezéseinek részeként e perspektívában az esztétika, a művészetfilozófia, sőt még a művészeti gyakorlat egy része is *betagozódik a filozófiai metafizikakritika nagyobb összefüggésébe*. Ezt a perspektívát Nietzsche-monográfiánkban<sup>1</sup> lényegében bemutattuk, kiegészítő összefüggéseit más helyeken fejthettük ki.<sup>2</sup> Az esztétika szisztematikus helyének *pozitívan* meghatározó rekonstrukció két részből áll. Egyrészt *általános, elvi* meghatározásokból, amelynek funkciója az esztétikai szisztematizáció elveinek végiggondolása.<sup>3</sup> Másrészt azoknak a pozitív elveknek és elméleti kezdeményeknek a rekonstrukciója, melyek a *filozófiai kriticizmus alapzatán*, a pozitív

---

<sup>1</sup> K. E., *Friedrich Nietzsche filozófiája*, Budapest 1993.

<sup>2</sup> E monográfia előtt e témáról lásd K. E., „...a régi érzés feltámad, a szív megdobban...” „Nietzsche művészet-metakritikája”, in: *Filozófiai Figyelő*, XIII. évfolyam, 1991, 68–88. o. E monográfia egyes elemeinek *továbbfejlesztését* lásd E. K., *Kunst „unter der Herrschaft der Erkenntnis” – Künstler als „zurückgebliebene Wesen”*, in: *Nietzscheforschung*. Eine Jahresschrift, Bd 2., Herausgegeben von Hans-Martin Gerlach und Renate Reschke in Zusammenarbeit mit Rüdiger Ziemann, Akademie-Verlag, Berlin 1995, 277–286. o.

<sup>3</sup> „...aus der ganzen Wahrheit heraus...lachen...” (Zur Begründung des Aesthetischen bei Friedrich Nietzsche.) in: *Nietzsche, Postmoderne – und danach?* Szerk. Endre Kiss és Uschi Nussbaumer-Benz. Cuxhaven – Dartford 2000, 21–33. o., valamint „Művészet és esztétika a helyes tudat álláspontjáról. Adalék az esztétika megalapozásához Friedrich Nietzsche-nél”, in: *Világosság*, 2000/10. 40–51. o.

szisztematizáció *elvi alapjainak* kidolgozása után egy *pozitív esztétika, illetve művészetfilozófia* irányába mutathatnak.

A rekonstruálandó nietzschei esztétika tehát egy alapvetően *kriticista és negatív* és egy ugyancsak alapvetően *pozitív, konstruktív és rekonstruktív* filozófiai tevékenység eredményeként szisztematizálható (mely utóbbi ismét kétfelé válik, egy megalapozó, elvi, illetve egy konkrétan, elvekben, elméletekben megfogalmazható rendszerezésre). E munkálatok során tudatában vagyunk annak, hogy az irodalomelméleti, esztétikai *szükségletek* is alapvetően perspektivisztikusak, mégpedig éppen definíciójuk szerint azok. Ezért a legelemibb hermeneutikai erőfeszítés is *eleve magában foglalja a léthez kötöttség illetve a történeti-szituatív perspektivizmus elemi formáit*. Miközben tehát a *véglegesség igényével* szeretnénk az esztétika nietzschei megalapozásának mindkét meghatározó oldalát rekonstruálni, ezt az igényt nem szeretnénk *az itt és most* perspektívájának figyelmen kívül hagyásával tenni. E reflexió tudatosításával egyébként még olyan pótlólagos szempontok megjelenését is reméljük, amelyek tárgyi szempontból is gazdagíthatják eredeti célkitűzésünket.

A nietzschei esztétika, illetve művészetelmélet kritikai oldalát az *átfogó metafizika-gyanú* teszi ki. Leegyszerűsített formában ez azt jelenti, hogy Nietzsche szemében a művészi produkció, az esztétikai gondolkodás jó része kielégíti a metafizika egy új, s a továbbiakban e dolgozatban is részletesen ismertetendő fogalmát. Nietzsche azonban a művészetre vonatkoztatott metafizika-gyanú gondolatát korántsem csak a teoretikus gondolkodás szintjén ragadja meg, de a jelen művészi gyakorlatában, sőt e művészet létezően társadalmi létformájában is rendre ezt fedezi fel. Így a(z akkori) művészeti kultuszok, elvárások látványa ezt erősíti benne, a hermeneutikai horizont elemzése egyértelműen *a művészetre irányuló elvárásokat titkolt metafizikai elvárásokként leplezik le*. Ennél is többről van szó azonban, ha bevonjuk ebbe a körbe a nietzschei elemzés más elemeit is. Nemcsak a művészetre irányuló várakozásokban jelennek meg a metafizikai szükséglet elemei, de Nietzsche már azt is látja, hogy *maguk a művészek is* felismerték ezt és gyorsan válaszolnak is a valóságosan létező metafizikai szükségleteknek erre az egyértelmű formációjára. Tudtán (és akaratán) kívül Nietzsche itt mély és csak igen ritkán tematikussá váló paradoxont fedez fel. Egyrészt ugyanis Nietzsche felfedezi (és nem az akkoriban induló

szociológia nyelvén nevezi meg) a *művészet, mint árutermelés, a művész és a fogyasztó piaci viszonyának paradigmáját.*

Éleslátása azonban egyben felfedezi azt, hogy a termelő és fogyasztó modern kapitalista viszonya korántsem garanciája annak, hogy ha a piaci viszonyok elidegenített viszonyai között is, de politikai, társadalmi és művészeti értelemben feltétlenül *modern* művészi termékekre szülessen meg igény. Művész és fogyasztó amúgy is mélyen problematikus viszonya azon a ponton válik *paradoxonná*, hogy a piacra termelő művész „modern” attitűdje elavult, tegnapi tartalmakat kénytelen termelni, mert a piaci viszonyok „modernsége” nem áll kapcsolatban a piaci várakozások „modernségével”. Nietzsche kiemelkedően dicséri, hogy elemzéseinek nehézségei nélkül egyesítik ezt a látszólag egymás ellen irányuló, sőt egymást látszólag ki is záró két mozzanatot. Maga a modern piac az, ami tegnapi tartalmakat követel, aligha tévedünk, ha mind a mai napig nem találjuk meg a történelmi fordulatok szeszélyeinek forgandóságában hol felerősödő, hol teljesen eltűnni látszó *művészetszociológiai* paradigmában a Nietzsche-nél játszi könnyedséggel középpontba állított alap-paradoxont, ami a lehető legenyhébb megfogalmazást választva is egészen döntően volt képes meghatározni a modern társadalom és a modern művészet folyamatait. *Maga a modern piac ugyanis az, ami a tegnapi tartalmakat követeli, s ez, egy sor más következmény mellett, egészen tragikus kihívás elé állítja a modern művészt.* A filozófiai elemzés látszatként leplezi le a közkeletű vélekedést. Nem elég ugyanis, hogy a művésznek a modern kapitalizmus viszonyai között a piac igényeinek megfelelően kell termelnie, de e piac meghatározó része még csak nem is modern termékekre vágyik, vannak korok és helyzetek, amikor a *legerősebb piac éppen a tegnapi tartalmak piaca.* A művésznek, s ez is tételes része Nietzsche művészet-metafizika-kritikájának, akinek *társadalmi szerepe nyomása alatt amúgy is szimulálnia kell a közvetlen, spontán és érdeknélküli önmegvalósítást, így kétszeresen is erőszakot kell tennie önmagán.* A legmodernebb és legkeményebb társadalmi viszonyok azok, amelyek betereleik őt a hamis tudat, a metafizika zsákutcájába. Ha csak erre a mozzanatra összpontosítunk és teljesen figyelmen kívül hagyjuk a modern művész helyzetének további nietzschei és nem-nietzschei mozzanatait, önmagában is elégséges magyarázatot találhatunk *a modern művész tragédiájára.* Ebben a látleletben csúcsosodik ki Nietzsche bonyolult és gazdag, szemünkben

korszakalkotó művészet- és esztétikakritikája, amelynek többi elemére csakis azért nem térünk ki részletesebben, mert fentebb említett kísérleteinkben az eddig elérhető teljes részletességgel rekonstruáltuk azokat.

A művészet metafizikaként való nietzschei kritikája természetes módon, mintegy már önmagában elvezet az új kérdéshez. *Lehetséges-e, s ha igen, milyen meghatározásokkal rendelkezik a metafizika-gyanú kritériumaival nem jellemezhető, e gyanú gépezetének alkalmazásával nem kompromittálható, illetve diszkvalifikálható művészet?* Az új kérdésnek eredendően két aspektusa van. Az egyik végső soron *empirikus* (van-e ilyen művészet, esztétika stb.). A másik ezen belül *analitikus* (milyen jegyekkel jellemezhető ez a művészet, esztétikai, jellemezhető-e egyáltalán közös jegyekkel).

Amennyiben a művészet, esztétikum metafizikaként való kritikáját az imént nemcsak korszakalkotónak, de a filozófiai alapok újszerűsége okán forradalmian *újnak* is kellett neveznünk, úgy egyértelmű, hogy az esztétika, művészetelmélet, művészi produkció szisztematikus helyének pozitív meghatározásai ugyancsak alapvetően újszerű kérdésfeltevés eredményei lehetnek csupán. *Nemcsak új válaszok új kérdésekre, de új válaszok új típusúan új kérdésekre.* E válaszok keresése során nem indulhunk ki abból, hogy kiválasztjuk a minősítetten a metafizika gyanújába keveredő művészetek egyes elemeit és minden olyan műalkotást, amelyekre ezek a tulajdonságok nem jellemzőek, a metafizika gyanúja szempontjából nyomban már korrektnek is minősítünk. Mivel továbbá tanulmányunk tárgya Nietzsche, leszűkítjük a metafizika utáni és a metafizika gyanúja által nem diszkvalifikált művészet alapvető *pozitív* meghatározásainak rekonstrukcióját Nietzsche műveinek elemzésére. Ezt annál is inkább megtehetjük, mert Nietzsche ebben a vonatkozásban annyira *úttörő* és *egyedülálló*, hogy az ítéletei a posztmetafizikus művészetről eleve csak kiemelkedő jelentőségűek lehetnek.

A művészet és esztétikum nietzschei kritikája, mint metafizika-kritika, kettős, egymással szorosan összefüggő alaplaztra épül. Ezt az alapzatot hivatkozott műveinkben már ugyancsak alaposan kifejthettük, így a most következő rövid utalás sokszorosan *esszenciális* jellegű csupán. Ez az alapzat nem más, mint egy *univerzális történetfilozófiai fordulatnak az emberi tudatra (az értékelésre) tett univerzális hatása.* A megismerés fejlődésében beállt forradalmi és új típusú változás a (nietzschei) *jelent* mint az emberiség nagy, nembeli fejlődésének az egyik

állomását tünteti fel – ez a forradalmi és új típusú változás kényszerítő következményekkel jár a helyes gondolkodásra, a helyes tudatra, a helyes értékelésre – s ennek megfelelően mind a művészi produkcióra, mind pedig a műélvezetre.

Ennek a változásnak a teljes ismertetését az említett okokból elhagynánk, de elhagynánk a teljes *tudásszociológiai* kifejtést is. A változás *végegyedelményét* tézisszerűen összefoglalva két egyidejű, egymásra vonatkoztatott, egymásra reflexíven vonatkoztatható *veszély* kialakulásában mutathatjuk ki. Az *egyik* ilyen, nietzschei terminológiával, „ökumenikus”, mai szóhasználatunk szerint „összemberi” veszély az új helyzetben szankcionálódott mentális és kognitív feltételeknek *nem megfelelő*, meghaladott, tegnapi tudat. A *másik* veszély a tudat *hirtelen* megváltoztatása az új felismeréseknek megfelelően – az átmenet nélküli változás elementáris veszély mind az egyén, mind a közösség *identitására nézve*. Ebből a perspektívából nézve láthatjuk, mit jelent az egymásra vonatkoztatott, egyidejű, egymással reflexív viszonyban álló kettős veszély alapképlete: ha ugyanis nem következik be az egyik, törvénytzerűen bekövetkezik a másik.<sup>4</sup>

A *kettős veszély ezen érzékelése határozza meg Nietzsche alapvető elvárásait a helyes előfeltételeken alapuló művészet és esztétika alapvonalainak meghatározásakor*. Utoljára e helyütt még emlékeztetnénk arra, hogy maga a kettős veszély e víziója egyenes szálon következik a nietzschei filozófia alapvető tartalmaiból, még ha ezeket e tanulmány keretei között nem is idézhettük fel. E kettős veszély egyikének vagy mindegyikének felismerésétől a metafizikai szükségletet kielégítő művészet magától értetődő módon retten vissza, hiszen egy ilyen választás a műalkotásra irányuló elvárások tökéletes semmibevételével lenne egyenlő. Természetesen világossá kell tennünk, hogy e kettős veszély

---

<sup>4</sup> Az így értelmezett kettős veszély egyébként Nietzsche e felismerésén túlmenően is alapvető *társadalomontológiai* összefüggés, ráadásul olyan, amelyik erőteljesen eltér a mindennapi tudat megszokott beállítódásaitól, amely szerint egy nagy kihívás, nagy „veszély” egy közelebről meg nem határozott általános állapothoz viszonyítandó. A mindennapi tudat számára tehát egy „normális” állapot áll szemben egy markáns veszéllyel, az hogy egy „veszély” elmaradása egy másik „veszély” szükségszerű bekövetkezéséhez vezethet, a mindennapi tudattól távol álló képzet.

diagnózisa komplex teoretikus erőfeszítés eredménye, és senki sem gondolhat arra, hogy ezt az erőfeszítést a maga eredeti, intellektuális nagyságrendjében vártuk volna el a modern művészet képviselőitől. Valamilyen szintű észlelését és reflexióját azonban mégis el kell és el lehet várni a művészeti produkció képviselőitől. S ez nem külsődleges, különösen pedig nem külsődlegesen intellektuális elvárás vagy követelmény, ez a kor követelményeinek a kor szintjén való megfelelés elvárása. Egyszerűen szólva, nem várhatunk el kevesebbet a progresszív művészeti produkciótól, mert az ilyen elvárásnak való meg nem felelés a modern művészet fogalmát külső elvárásoktól teljesen érintetlenül is kioltja.<sup>5</sup> Érdekesen mutat rá az alap-feltételrendszer ezen meghatározottságának jogosultságára az a tény, hogy *milyen ütemben tűnik el a modern művészet palettájáról a művész és a művészet romantikus, illetve késő romantikusan színezett „naivitása”, spontaneitása és közvetlensége.* A naivitás lehetőségével pontosan ellenkezően, de semmiképpen sem meglepő módon, a modern művészre és művészetre különleges, sőt rendkívüli erkölcsi felelősség súlya nehezedik, amit Nietzsche a legnagyobb mértékben érvényesít is és pillanatok alatt *átfordítja az egész, eredendően mélyen és kizárólagosan tárgyi problematikát erkölcsi problematikába.* Az erkölcsi felelősség különleges mértéke és dimenziója végső soron a kettős veszély kézzelfogható konkrétságából származik.

Nietzschének ezzel a teljes pozíciójával (akár a kettős veszély tézisével, akár pedig önmagában a hamis tudat közvetlen veszélyének tézisével) természetesen lehet tárgyi alapokon is korrekt vitákat folytatni. E helyütt azonban ezeket a meghatározó álláspontokat további koncepciók megalapozásaként idéztük fel, *önálló igazságtartalmukkal nem foglalkozunk.* (Alapvetően osztjuk ezt a véleményt, s az ezzel kapcsolatos egyetlen immanens, azaz a filozófus oldaláról nem is feloldható,

---

<sup>5</sup> Azt a felismerést természetesen nyugodtan lehet képviselni, hogy a helyes tudat elemeire, konkrétan a kettős veszély valamilyen szintű érzékelésére alapítható új művészet rendkívüli nehézségeket jelentett a modern művész és művészet számára. Ez a komplexitása a modern művész és művészet valódi feladatainak azonban a történelem és a tárgyiasság szerkezetének, nem külsődleges intervencióknak az eredménye.

nehézséget a vélemény *társadalomontológiai* feltételeinek problematikus kialakíthatóságában látjuk).

Az új (*történetfilozófiai és tudásszociológiai*) feltételeknek megfelelő művészet nietzschei pozitív koncepciója három szinten rekonstruálható. A *történetfilozófiai-tudásszociológiai* szint az új felismeréseknek megfelelő fogalmakat, felfogásokat, attitűdöket foglalja össze. Ezt követi az *esztétikai-művészetelméleti* szint. Ennek rekonstrukciója során Nietzsche érett korszakának esztétikai és művészetelméleti nézetrendszerét rekonstruáljuk a teljesség igényével. Ezt követi a *művészeti termelés, az egyes művészek és művek konkrét nietzschei megítéléséből rekonstruálható esztétikai, művészetelméleti nézetrendszer felmutatása. Magától értetődő módszertani követelmény, hogy ez a három szint mindenkor csak együtt, egymásra támaszkodva rekonstruálható.* A történetfilozófiai-tudásszociológiai, az esztétikai-művészetelméleti, majd az egyes művészek és művek megítélésében testet öltő pozitív rendszerezés természetesen *mint meghatározási viszony* is új és sajátos. Egyrészt semmiben sem emlékeztet a hagyományos filozófiai szisztematizáció meghatározási viszonyaira (amelyek, *mutatis mutandis*, még a klasszikus idealizmus esztétikai koncepcióiban is éltek). Másrészt az egész pozitív meghatározási viszony a metafizika-kritikán alapul, visszamegy tehát a pozitív levezetést megelőző, azt megalapozó rétegekre. E meghatározási viszonyulás újabb sajátossága az, hogy az egyes szintek *csak elveikben épülnek egymásra szorosan és szükségszerűen, az egyes tartalmak meghatározásában azonban nem.*

A történetfilozófiai-tudásszociológiai szféra például nem jelent *közvetlen* meghatározásokat egy esztétikai-művészetelméleti kánon számára, az esztétikai-művészetelméleti elvek és tartalmak nem diktálják közvetlenül az egyes művészek és művek esztétikai megítélésének organonját.<sup>6</sup>

Az esztétika, illetve a művészetelmélet elhelyezése a nietzschei filozófia egészében mindenképpen azzal jár tehát, hogy *olyan elméletet keresünk, amely nemcsak egy metafizika utáni kor esztétikája és művészetel-*

---

<sup>6</sup> Az elvi és a tartalmakra vonatkozó koherencia ezen kettőssége reményeink szerint a dolgozat gondolatmenetében nemcsak világossá fog válni, de e különbség jórészt minimalizálódik is.



*mélete kíván lenni, de már ennek a metafizika utáni kornak olyan esztétikájával és művészetfilozófiájával kénytelen szembesülni, amelyben egy, a metafizikai szükségletek kielégítésére orientált művészet és művészetelmélet a keresett tárgyi szféra jó részét átfogja. Ez a sajátos beágyazottság az oka annak, hogy az „új” legitim szempontjai annyira össze vannak fonódva a „polémia” elemeivel. A történelmi léptékű új nem közvetlen eszményekben testesül meg, de az új helyzetre már megadott hamis és reakciós válaszok kritikájában. Minden elméleti magyarázatnál jobban szemlélteti ezt az alapösszefüggést, ha összevetjük a Richard Wagnerről kritikusán és a Georges Bizet-ről pozitívan írt szövegek arányait! Nietzsche új típusú művészetet, egy új nembeliség művészetét vizionálja, erre vonatkozó felismeréseit azonban többségében polemikus formában kénytelen kifejtetni. A nagy kihívást a művészet már felismerte és már rosszul válaszolta meg!*

Az esztétika és a művészetelmélet helyének kijelölése az érett Nietzsche új értelemben rendszeres filozófiájában a legértelmesebben a „helyes tudat” jegyében foglalható össze. Ez kétségtelenül rejt magában némi leegyszerűsítést, de talán az a fogalom, amely egyképpen értelmes és értelmezhető az itt szóban forgó összes összefüggésben. A helyes tudat mindenekelőtt szintézis és következmény, következménye a megismerés új módszereinek, tartalmainak és általában új státusának. Ez a következmény jelleggel rendelkező „helyes” tudat jelenti a nyílt polémiát minden addigi metafizikával, így a művészetre vonatkozó metafizikai elvárásokkal szemben is, amelyekről nyomban meg is kell jegyeznünk, hogy azok az előtt a fordulatok előtt, amelyekre a helyes tudat alapul, ezek az elvárások nem is voltak minősíthetők illegitimnek. Helyes tudati előfeltételek tehát a szükséges feltételei annak, hogy a művészet ne essen bele a vallás lehanyaglásával gazdátlaná vált metafizikai szükségletek „piaci” vagy „nem-piaci” motivációjú kielégítésébe. A helyes tudat tehát az a szféra, ami átvezet a művészet mint metafizika-kritika negatív szférájából a történetfilozófiai-tudás-szociológiai jellegű első pozitív szférába, amelyet ha a művésznek nem is kell a teória absztrakcióiban reflektálnia, alkotását, gondolatait, stílus eszközeit ezzel az új történetfilozófiai és egyben tudásszociológiai állapotnak adekvátan kell meghatároznia. Ezen az alaphoz indul meg a nietzschei esztétikai-művészetelméleti ítéletalkotás elvi, teoretikus szinten, ami átvezet az egyes művészek és művek megítélésébe. Ezen ítéletalkotási folyamat teljes terjedelmében megmutatkozott tehát a

helyes tudatnak egyfajta kiegyensúlyozott, állandó relevanciája, ami megengedi nekünk a továbbiakban, hogy a nietzschei esztétikát és művészetelméletet egy, a helyes tudatra alapozott esztétikaként és művészetelméletként kezeljük.<sup>7</sup>

Így érthető csak például a következő nietzschei mondat: „Mily kevés függ a tárgytól! A szellem az, ami életre kelt valamit!”<sup>8</sup> Ez a példa továbbá nagy módszertani szemléleti erővel is rendelkezik. Ha ugyanis azt a mimetikus elv elleni lépésként fognánk fel (amelynek a lehetősége a kijelentésben verbálisan benne foglaltatik), nagyot tévednénk, a tárgy leértékelése ebben az összefüggésben a „helyes tudat” e dolgozatban használt értelmének kiemelkedő fontosságát húzza alá.

A „helyes” előfeltételeken alapuló művészet, mint arra más helyen utaltunk, a szó egyik értelmében sem „ideológiai” előfeltételeken épül fel. Az sem kevésbé fontos azonban, hogy a belőle származó, alacsony meghatározottságú fokokba sorolható *normativitás egyáltalán nem esztétikai vagy művészetelméleti karakterű normativitás*, de Nietzsche saját filozófiai előfeltételeiből, azaz a helyes megismerés legitim és szükség-szerű tudásszociológiai követelményeiből származó normativitásról van szó. Ez nemcsak távol tartja ezt a felfogást a művészet tartalmaiban való beleszólás összes árnyától, de a nietzschei filozofálás valódi komplexitásának dimenzióira is utal. *Lehetséges ugyanis ennek keretei között az esztétikumra vonatkozó nem-esztétikai normativitás!* Teljes nevén ez a komplexitás a következő módon nevezhető meg: *a tudásszociológián keresztül közvetített olyan történetfilozófiai normativitás, amelyet a megismerés forradalmának diskurzusalkotó ereje alapozott meg.*

Ez a sajátosan nietzschei egymásra épülése a lehetséges esztétikai szisztematizációknak koherens logikát követ. A sorozat azonban, már a maga érett formájában, *funkcionális* elemeket is felölt, hiszen az így kialakuló normativitás csak a tudásszociológiai előfeltételek valamenny-

---

<sup>7</sup> A helyes tudat itt természetesen csak nevében emlékeztet az ideológia kompromittált fogalmaira, de még a léthez kötöttség Mannheim Károly-i fogalmával is csak triviálisan és az elkerülhetetlenség állapotában érintkezik. Ez a helyes tudat, s ezt nemegyszer mutattuk ki, a helyes megismerés egész láncolatának végén, az önkényesség minden esélyének kizárása utáni eredményként jelenik meg.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtwerte*, VIII/1. kötet, 80. o.

nyire elfogadása után lehetséges. A logikai koherencia annyiban válik funkcionálissá, hogy ez az álláspont, a helyes tudat álláspontja, *minden, csak nem naiv álláspont*. El lehet foglalni természetesen közvetlen izlésalapon is, de ez az álláspont artikulálásához semmiképpen sem lehet elegendő. Tudatos alkotás és tudatos műélvezet (egyik sem lehet kizárólagos a művészi gyakorlat egészét tekintve) csak helyes feltételek alapján lehetséges, miközben a helyes feltételekkel való konformitást itt sem a teoretikus vagy a pszichológiai azonosulás megtartásával tekintjük egyenlőnek. Az esztétika és művészetelmélet ilyen karakterű megalapozása újabb érdekes *analógiát mutat a tudománnyal* (egészen pontosan az ismeretelmélettel): nem a tartalmak, az üzenetek vagy a stílus teremtenek kapcsolatot az egyes tárgyak között és minősítenek közöttük, de az eljárás *elvei*.

Mielőtt rátérnénk a helyes előfeltételek szerinti esztétika, művészetelmélet és művészeti gyakorlat legfontosabb sajátosságainak feltárására, meg kell még jegyeznünk, hogy a helyes elvek alapján kidolgozott művészet maga sem öncél, maga is eszköz a jövő alakítására. Ennek a kijelentésnek is megvan azonban a maga sajátosan nietzschei értelme. Semmiféle jövő nem minősíthet művészetet és művészeket, a helyes elvek alapján létrehozott műalkotás a maga éppíglétében formálja a jövőt. Ebben a szellemben beszél Nietzsche a költőről, mint a „jövőbe vezető uton való utmutató”-ról, már amennyiben a „szép, nagy lélek a modern világban és valóságban még lehetséges”.<sup>9</sup> Ebben az összefüggésben definiálja a költőt „köztes lény”-nek, aki – ellentétben a tudóssal, ami Nietzschénél rengeteget jelent – nem hagyja meg a világot olyannak, amilyen, hanem maga is „valóban megváltoztatja és átalakítja azt”.<sup>10</sup> A művész és művészet eddigi attribútumaival függ össze az a vonás is, hogy a művész nemcsak általában „változtatja meg a világot”, de úgy is, hogy „életre tudja kelteni a mások lelkében szunnyadó tettvágyat”.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 2. kötet, 419. o.

<sup>10</sup> Uo..

<sup>11</sup> Uo., 9. kötet, 667. o.

Eddigi gondolatmeneteinket (egyben az ismétléseket is elkerülendő) úgy foglalhatnánk össze, hogy Nietzsche képes az önálló esztétikai szféra megjelenítésére egy mélyen és többszörösen filozófiai megalapozás talaján.

A nietzschei esztétika- és művészetelméleti megalapozás, a posztmetafizikus művészet és esztétika vizsgálata természetesen nincsen szisztematikusan összenőve az európai modernség egész problémakörével, ez a modernség mégis a történeti kerete annak, s annak az állandó feszültségnek az erőterében létezik, amely magát a modernséget körülveszi. A modernség, s egyben a jelen kitüntetett szerepet játszik a nietzschei filozófiában az esztétikum problémakörén kívül is, s jóllehet ennek közvetlenül nincsen köze az esztétika metafizikai funkciójához, illetve a posztmetafizikus művészet és esztétika iránti új, nietzschei kérdésfeltevéshez, közvetetten azonban összefügg mindezekkel, hiszen a jelen egész értelmezése és ezen belül a kitüntetett történelmi pillanat konkrét értelmezése a legszorosabb kapcsolatban áll a metafizika-probléma összes tudásszociológiai és a tudásszociológián túlmenő áttételeivel. Nietzsche a modernséget paradox, s először talán a mi éveinkben teljesen értelmezhető módon egyfajta „káosz”-nak, az egykor történetileg egymásutániságban rendezett kulturális tartalmak egymásmellettiségeként éli meg,<sup>12</sup> s ily módon a modernség nietzschei alapvíziója igen közel áll ahhoz, amit ma posztmodernnek nevezünk.<sup>13</sup> E posztmodern modernség másik oldala a történetfilozófus és a kulturális szintézisre törekvés Nietzsche számára, hogy ebben a világban mi minden és ki mindenki *nem lehetséges már* („milyen mértékben” válik lehetetlenné a Hérakleitoszok, Platónok és Empedoklészek típusa<sup>14</sup>). Az „erő”, a „mély komolyság” és a „jó látszata” jelennek meg egy más helyen a modern fontos kísérőjelenségeként.<sup>15</sup> Egy további vonatkozásban a modern művészek öthatodát Wagner csapdájában pillantja meg („mindkét dolog hiányzott neki, ami képessé tesz valakit, hogy jó

---

<sup>12</sup> Uo., 5. kötet, 158. o.

<sup>13</sup> Ez Nietzsche modernség-képének átfogó eleme, igaz mivoltában még nem is építették be a modernség nagy magyarázó elméleteibe.

<sup>14</sup> *Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 158. o.

<sup>15</sup> Uo., 9. kötet, 335. o.

zenész legyen: a természet és a kultúra...Bátorsága volt, e hiányból elvet csinált..."<sup>16</sup>).

Ezen a ponton világossá válik, miért volt szükséges a nietzschei esztétikai szisztematizációt már ezen a ponton összekapcsolni a modernség kérdésével. Világos ugyanis, hogy a nagy történetfilozófiai és filozófiai fordulat (a helyes tudat szülője), a művészetnek az erre a fordulatra adott már manifeszten problematikus válasza a jelen valóságával való foglalkozást *elválaszthatatlanná teszi a specifikusan modern* jelenségekkel való foglalkozástól. Amikor a következőkben három elemet emelünk ki Nietzsche általános modernség-képéből, ez természetesen nem azt jelenti, hogy ezzel a nietzschei modernség-kritika és elemzés összes lényeges elemét meg tudtuk, vagy akartuk volna nevezni. Amíg az első vonás egy rendszerelméleti értelemben vett káosz és pluralizmus tartalmait próbálja kifejezni, a második és harmadik kiemelendő vonás egyenesvonalúan korrespondeál a jelennek az előzőekben már részletesen kifejtett jegyeivel. Az ugyanis, hogy a kultúraalkotó személyiség kifejlődésére a modernség kevés lehetőséget teremt, szinte benne foglaltatott a posztmetafizikus művészet megteremtése szükségszerűségének és lehetetlenséggel határos mivoltának tézisébe. Az pedig, s ez a harmadik vonás, hogy a körülmények különlegesen is elősegítik a *ressentiment*-t és a nagy, kultúraalkotó személyiség kifejlődésének akadályai egyáltalán nem vágják el az alkotás, az imitatív kreativitás újratermelődésének gyökérzetét, ugyancsak szinte már bele is volt foglalva a metafizikai szükségletet voltaképpen a „közönség”, a „piac” igazi szükségleteként felismerő művészi gyakorlat más környezetben már elvégzett feltárásában.

*Nietzsche nem készült a modernség filozófusának.* Mégis az európai modernség legmeghatározóbb gondolkodója. Az is megvilágosodik ebben az összefüggésben, miért modern minden, ami Nietzschével kapcsolódik össze és miért premodern minden, ami Nietzsche előtti.

Ezen a ponton válik láthatóvá egy újabb érdekes analógia, ami ezúttal a 18. század legnagyobb elemzőivel teszi Nietzschét

---

<sup>16</sup> Uo., 5. kötet, 158. o.

összehasonlíthatóvá. Ezek az új polgári világot már nem a felvilágosodás és a harmadik rend ellentétében fogalmazták meg, de az új világ belső ellentmondásait ragadták meg (*Diderot, Rousseau, Kant*). Nietzsche elemzéseiben sem úgy jelenik meg a modern, mint ami elsősorban a premodernnel szembeállítva nyeri el a maga meghatározásait, de már a maga immanens ellentmondásainak teljességében. Különösen is érzékenyen kellett érintenie Nietzschét a modern művészet egy részének belső hajlama a metafizikai szükségletek közvetett vagy közvetlen kielégítésére. Ez nemcsak az inadekvát tudat egyik megjelenési formája volt szemében, de az *igazi feladat*, a jövő megszervezésének megghiúsítása. Számos Nietzsche-idézettel támaszthatnánk alá Henry *Lichtenberger* megjegyzését a modern egyik lehetséges összértelmezéséről: „Le moderne croit au pouvoir organisateur de la volonté et de l’intelligence humaines. Nietzsche proclame que l’homme génial est le créateur de toutes les valeurs...”<sup>17</sup>

Eljárásunk most már nem is lehet más, mint az esztétika, illetve a művészetfilozófia szisztematizálásának rendszerezésekor imént bevezetett három szint egyenkénti ismertetése. A *történetfilozófiai-tudásszociológiai*, az *esztétikai-művészetelméleti*, majd a *művészi* produkció szintjeinek sajátos viszonyokban egyesülő együttese teheti csak ki témaválasztásunk adekvát megoldását, a művészet helyének meghatározását Friedrich Nietzsche érett filozófiájában.

Ami a *történetfilozófiai-tudásszociológiai* alapokat illeti, melyek egyrésztől maguk is egy hatalmas átalakulásra épülnek, másrésztől pedig megteremtik annak összetevőit, amit „helyes tudat”-nak nevezünk, itt a művészet sajátos *kettős törésben*, kettős helyzetben jelenik meg.

Emblematikusan megtestesítheti a tudat régi formáit, azon a módon, hogy a régi tudatformákat tápláló még elő szükségleteket és motivációkat a művészet felé tereli. Különleges fontos cél azonban, hogy egy új művészet a helyes tudásszociológiai-történetfilozófiai feltételek alapján jöjjön létre (s természetesen ne csak racionális, absztrakt tudásszociológiai konstrukció legyen, de *igazi művészet, még akkor is*, ha a fogyasztó számára egyáltalán nem kell feltétlenül minden esetben világosnak lennie annak, vajon a „művészet” mely sajátosságai és összetevői azok,

---

<sup>17</sup> Henry Lichtenberger, *L’Allemande moderne*, Paris, 1907. 320. o.

amelyek a „metafizikai” elvárások kielégítésében játszanak szerepet és melyek nem). Így például a *romantika* jelenti megalapozó gondolatmenetünk talán legpontosabb, legszemléletesebb példáját. A klasszikus és eredeti romantika, amely minden kétséget kizáróan a Nietzsche filozófiáját meghatározó episztemológiai fordulat előtt zajlott le, egyik meghatározó művészi komponensét sem lehetséges kiiktatni egy, a helyes tudat e dolgozatban használt értelme szerinti művészetből. Ha megtesszük azonban a meghatározó nietzschei kiindulópont döntő lépéseit és a rejtett metafizikai szükségletek kielégítésére irányuló közvetlen vagy közvetett, nyílt vagy rejtett, tudatos vagy öntudatlan törekvéseket a műalkotás megítélésének kritériumává tesszük, a *romantikus művészet számos összetevője nyomban kívül kerül a helyes tudatra alapuló művészet fogalmán*.

Az esztétikum, művészetelmélet megalapozása a *történetfilozófiai-tudásszociológiai* szinten mindenekelőtt valóban egy nagy választóvonal, ha tetszik, történetfilozófiai szakadás leírása és tudatosítása, mint ilyen gyökeresen új attitűd, amely nemegyszer egy végleges búcsúvétel tudatosítása: „Az a kor, amelybe szenvedésekkel telve érzed magad belevetve, nagyon is dicsér téged e miatt a szerencse miatt; azt kiáltja neked, hogy még olyan tapasztalatok lesznek osztályrészeddé, amelyet későbbi korok talán már nélkülözni fognak. Ne vesd meg, hogy még hittél; használd ki (*ergründe*) teljes mértékben, hogy még valódi módon közelíthetél a művészethez. Nem épp e tapasztalatok segítségével vagy-e képes megértéssel járni be újra a korábbi emberiség útjának iszonyatos távolságait? Vajon nem éppen azon a talajon, amire időközben oly megvetéssel tekintesz, vajon nem éppen a tisztátalan gondolkodás talaján nőtt-e a korábbi kultúra számos legpompásabb gyümölcse? A vallást és a művészetet mint anyánkat és dajkánkat kell szeretnünk – egyébként nem válhatunk bölcsekké. De túl kell látnunk rajtuk, ki kell nőnünk hatásuk alól; ha megmaradunk vonzásuk körében, nem értjük meg őket.”<sup>18</sup> (Kiemelések, a harmadik kivétellel – K. E.)”. A nietzschei filozófia kulcs-összefüggései magyarázzák, s

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Emberi, nagyon is emberi*, 292. § – Egy más helyen Nietzsche „a művészet iránti végső hálánk”-ról is beszél (*Kritische Studienausgabe*, 3. kötet, 464. o.

ezekre ha áttételesen is, de gyakran utaltunk már dolgozatunk során, *miért is kell búcsúznunk a vallástól és a művészettől*. E filozófia tartalmaiból világos, hogy nem külsődleges és egydimenziójú ideológiai okok állnak e magatartás mögött, de azért a helyes tudat követelményei, amelyek a nagy történelmi átrendeződéseknek *tartalmi szempontból* rendkívül komplex, *logikailag* pedig egyenesvonalú következményei.

Egy kitzúzott irányunkban mutató, ugyancsak általános érvényű további művészet- és kultúraelméleti perspektíva jelenik meg Nietzsche-nek azon kettős intellektuális operációjában, amely egyben a filozófus gondolati műhelyének jellemző műveletei közé tartozik. Egyrésztől teljes erővel érvényesül az a jelenre vonatkozó belátás, miszerint akkumulálódó tudása révén az ember betekintést nyer a kultúra fejlődésének igazi motívumainak világába. Ebből következik, hogy a tudatosan kulturálisan *cselekvők* és a tudatosan történetileg *gondolkodók* akaratának (az önkényig elmenő), döntéseinek van átengedve az, hogy a régi illúziók nélkül érzékeljék a kultúra igaz(i) történetét, a művészi produkció igazi motivációit. Ilyen felismerések következtében maguk és maguktól is képesek lesznek arra, hogy új, *már nem* metafizikai alapzatokra helyezték a kultúra jövőbeli produkcióját: „A kultúra úgy keletkezett, mint egy harang, egy durvább, közönségesebb anyag burkában: az összes egyes én, az összes egyes nép tévelygése, hatalmaskodása, határtalan terjeszkedése volt ez a burok. Eljött-e az ideje annak, hogy most vessük le ezt a burkot? Megkötött-e az, ami folyékony volt, olyan bizonyossá és általánossá váltak-e a jó, a természetes ösztönök, a nemes szellem megszokásai, hogy nincs már több szükség a metafizikára és a vallás tévedéseire való támaszkodásra, a keménységre és a hatalmaskodásra, mint arra a kötőanyagra, ami egybekapcsolja az embert az emberrel, a népet a néppel? E kérdés megválaszolásakor egy isten ujjmutatása sem lehet már segítségünkre: saját belátásunknak kell itt döntenie. Az ember föld fölötti uralmát nagyban magának az embernek kell kezébe vennie, »mindentudásá«-nak éles szemmel kell vigyáznia a kultúra további sorsát.”<sup>19</sup> A nagy történelmi választóvonal egyenes vonalú eredménye itt kifejtett módon is megjelenik: e változás új történelmi és emberi léthelyzetet, „condition

---

<sup>19</sup> *Emberi, nagyon is emberi*, 245. §



humaine"-t hozott létre. Nietzsche gondolkodására nemcsak az a jellemző, hogy ezt az új léthelyzetet az *emberi gondolkodás és cselekvés összes rész-rendszerére* is teljes erővel vonatkoztatja (ez jelenik itt meg a léthelyzet és a művészet/esztétikum egymásra vonatkoztatásában), de az is, hogy az új léthelyzet a *közvetlen cselekvés elementáris szükségességét* hívja benne életre. Ellentétben tehát a filozófiai reflexió megszokott és legitim kontemplativitásával, Nietzsche filozófiájában minden új kihívás közvetlen cselekvések szükségességét hívta életre. Az embernek ezen egészen konkrétá tett kihívások és veszélyek következtében kell kezébe venni saját sorsát – és ez nagyban és lényegesen azt is jelenti, hogy a kultúra sorsát is. Az emberiség az eddigi történelemben csodálatra méltó kultúrát és művészetet alkotott, *amellyel azonossá tette a maga identitását*. Egyetemes fejlődésének egy pontján azután felfedezte egyetemes kultúrájának és művészetének *valódi* fejlődéstörténetét. Ezzel az *átértékelés* feladata lett letéve kezébe, miközben ez a feladat a kezdetektől fogva sajátos kettősséget hordozott. Egyrészt *ki kellett mondania* kultúra és művészet *valódi* genezisének titkait, másrészt ez előtt az új háttér előtt *kellett megőriznie* az erre a kultúrára és művészetre épített identitás lényegét.

Ez az a pont, ahol az a *latens-szisztematikus hely*, amelyen az új, a legitim, a helyes tudaton alapuló kultúra és művészet körvonalai először megjelenhetnek. A filozófiailag „legitim” művészet és kultúra maga is jele egy hatalmas történetfilozófiai átrendeződésnek, miközben egyidejűleg ezen átrendeződés aktív valóságos oka is. Erről az *Emberi, nagyon is emberi* 248. §-a ad tájékoztatást: „Korunk az átmeneti kor benyomását teszi; a régi világszemléletek, a régi kultúrák még részben jelen vannak, az újak még nem állnak biztosan a lábukon és nem váltak szokásainkká, ezért nélkülözik a zártságot és a koherenciát. Úgy tűnik, mintha minden kaotikus lenne, a múlt elsüllyedne és az új egyre gyengülő kezeiből kiesne a valóság előrehaladása... Ettől függetlenül nem mehetünk vissza a múltba, írásainkat elégettük és nem marad más számunkra, csak az, hogy bátrak legyünk, jöjjön ki abból, aminek ki kell jönnie...” Az egyszer talán még „haladás”-nak is tűnő erőfeszítések természetesen mindenestül vonatkoznak a kultúrára és a művészetre. Ez az esztétika/művészetelmélet nietzschei megalapozásában működő történetfilozófiai-tudásszociológiai feltételrendszer újabb lényeges eleme, amit, mint a kor értelmiségének *öndefinícióját* is szó szerint kell

vennünk: már megtettük, mint emberiség, a döntő lépést előre, most már csak ki kell tartani, következetesen végig kell menni az úton. E kitüntetett pontról visszapillantva a múlttal való szakítás nemhogy nem destruktív, de még csak ellenségesnek sem mondható. A múlttal való mély kapcsolatot nemhogy tagadni nem kell, de erőt kell meríteni belőle a specifikusan új feladatok megoldására. A múlt azonban nem játszhat szerepet abban, amikor az embernek magának kell kezébe vennie a föld fölötti uralmát, a kultúra fejlődésének irányításával együtt. Nietzsche e belátásának igazságtartalma nem lehet kétséges, bizonyos azonban, hogy az összemberi, azaz nem-partikuláris cselekvés problematikájának felvetésével mindaddig alig artikulált *társadalomontológiai* problematikába ütközött, egy olyan társadalomontológiai problémába, amelynek nagyságrendjét ma a *globalizáció* problémái mindenféle erőltetés nélkül demonstratíven állítják középpontba. Lehetséges-e és ha igen, milyen meghatározások közepette a valóban tudatos, összemberi motivációjú, nem partikuláris, és lehetőleg természetesen összemberi együttműködéssel végrehajtott 'cselekvés? Olyan kérdés ez, amelynek drámai fontossága *igazi, hatalmas összemberi lehetőségek kihasználására vagy ugyanolyan hatalmas és egyértelmű összemberi veszélyek elhárításában rendkívüli aktualitást nyer*. Azt, hogy Friedrich Nietzsche saját korának létfeltételeit egyszerre látta egy így definiált hatalmas lehetőségnek és egy hatalmas veszélynek, nem lehet nem egyszerű ténykérdésként kezelnünk.

A nietzschei filozófiai rendszerben az itt hegemon helyzetben lévő (és részletesen ismertetett) filozófiailag (most már mondhatjuk: *történetfilozófiailag* is) legitim művészet konkrét tartalmaira nézve az *Emberi, nagyon is emberi* 237 §-a ad lényeges eligazítást: „Az itáliai reneszánsz magában rejtette mindazokat a pozitív hatalmakat, amelyeknek a modern kultúrát köszönhetjük: így a gondolat felszabadulását, a tekintélyek megvetését, a művelődés győzelmét a kezdet homálya fölött, a tudományért és az emberek tudományos múltjáért való lelkesedést, az individuumnak láncaitól való felszabadulását, az igazság vágyának parazsát s a látszat és a pusztta hatásvadászat iránti ellenszenvet (amelynek izzása művészi karakterek egész sorában ragyogott fel, akik saját műveikben tökéletességet és kizárólag tökéletességet az elérhető legmagasabb erkölcsi tisztasággal egyesítve követeltek meg önmaguktól); a reneszánsz olyan pozitív erőket hozott mozgásba,

amelyek eddigi modern kultúránkban még egyszer sem váltak olyan hatalmasá, mint akkor voltak. A reneszánsz volt ennek az évezrednek az aranykora, minden foltja és bűne ellenére. Mellette a német reformáció úgy jelenik meg, mint olyan visszamaradott szellemek energikus tiltakozása, akik semmiképpen sem laktak még jól a középkor világnézetével és annak felbomlási tüneteit, a vallási élet rendkívüli ellaposodását és külsőséggé válását, a helyzethez illő jókedv helyett mélységes kedvetlenséggel fogadták. Északi erejűkkel és makacsságukkal ismét visszavetették az embereket, kikényszerítették az ellenreformációt, azaz a kényszer meghatározta ellenállás (*Nothwehr*) katolikus kereszténységét, a katonai megszállás (*Belagerungszustand*) összes erőszakosságával, és két-három évszázaddal ugyanúgy kitölték a tudományok teljes ébredését és uralomra jutását, mint ahogy egyszer s mindenkorra lehetetlenné tették az antik és a modern szellem maradéktalan összenövését. A reneszánsz nagy feladatát nem lehetett véghezvinni, az időközben visszamaradt németiség protestálása (amelynek megvolt az elegendő esze ahhoz, hogy a középkorban saját üdvére újra meg újra átkeljen az Alpokon) akadályozta meg ezt. A politika rendkívüli helyzetének véletlenszerűségétől függött, hogy Luther akkoriban túlélte a helyzetet és az a tiltakozás erőre kapott: a császár ugyanis védelmébe vette őt, hogy újítását a pápa ellen a nyomásgyakorlás eszközeként használhassa fel, és csendben a pápa is kedvezményeivel látta el őt, hogy a birodalom protestáns hercegeit ellensúlyként mozgassa a császár elleni küzdelmében. A szándékok ezen sajátos összjátéka nélkül Luthert úgy égették volna el, mint Husz Jánost – és a felvilágosodás hajnalpírja talán valamivel korábban és szebb ragyogással jelent volna meg a horizonton, mint ahogy azt most sejtjük.”

Az olasz reneszánsznak, mint az európai kultúra optimumának, legadekvátabb megvalósulásának felfogása (amely európai kultúra a kor fogalmai szerint *a világkultúrával volt egyenlő*) az első pillanatra mindennek tűnhet, csak különösebben eredeti filozófiai álláspontnak nem. Szinte azt kell elsőként kiemelnünk, milyen energikus *lényeglátással* dolgozza ki ebből a már saját korában kultúrtörténeti közhelynek számító gondolatból Nietzsche a reneszánsz radikálisan új értelmezését. A Jacob Burckhardt reneszánsz-képével való teljesen nyíltan tekinthető vita ebben az esetben nem annyira (az önmagában rendkívül fontos) Nietzsche – Burckhardt-viszony szempontjából meghatározó,

mint a legmélyebb szintű koncepciók összemérésének szintjén, ha tetszik, a világtörténelem fő vonulatai értelmezésének szintjén. *Újabb paradoxonnal találkozunk*: Nietzsche hatalmas teoretikus újításának megértését most az is akadályozhatja, hogy Burckhardt értelmezése nem ment át kellőképpen az értelmezés magasabb régióiba. Nagyon markáns, nagyon tudatos és a legnagyobb mértékben szinguláris értelmezését természetesen mindenki olvasta és ismerte, de az sokkal inkább részévé vált a legmagasabb értelmiségi gondolkodás „privát” diszkussziójának (Burckhardt felfogása igazságtartalmának elismerésével), mint a nyilvános értelmezés írott és ezért az addig kialakult felfogást a nyilvánosság előtt is felforgató részének. Nem alakult ki tehát közös fogalmi keret a reneszánszról szóló történeti, filozófiai, kultúrtörténeti irodalom és Burckhardtnak ezzel a fő vonallal élesen szembenálló koncepciója között, s ez ebben az esetben akadályozhatja Nietzsche nagyívű megoldásának, ha tetszik az egymással szembenálló felek nézetei között megalkotott szintézisének teljes elismerését

Az esztétika és a művészetelmélet megalapozásában, szisztematikus helyének kijelölésében különleges és ugyancsak területeket és részrendszereket nagyvonalúan összefoglaló jelentősége van annak, hogy a „jövő”, Nietzschének ez az oly gyakran és oly szívesen használt fogalma, *nem önmagától szövídik bele a történelem szőnyegébe*, de lehetőleg autonóm és emancipatív, mindenképpen azonban *tudatos emberi cselekedetek eredményeként*. A jövőért tennünk kell mindannyiunknak, mégpedig tudatosan. Magától értetődik, hogy Nietzschének ez az alappoztusa (amelynek további, részletesebb összevetése a *herder – hegel – marxi* történetfilozófiai modellel e keretek között természetesen nem végezhető el) a legnagyobb jelentőséggel rendelkezik a művészet és kultúra immár adekvát, a kor lényegének megfelelő eszményeinek meghatározásában is.

A nietzschei eszmény (mintegy: *az antik és a modern kultúra egymással való azonosítása a szélesen értelmezett reneszánsz eszmények példája alapján*) a tudásszociológiai, ideológiakritikai és művészetelméleti fogalomalkotás elérhető legmagasabb általánosítási szintjén megfogalmazott, egyszerűre szélsőségesen komplex és szélsőségesen interdiszciplináris ítélet. Ezen a ponton kísérteni kezd a múlt: nem követhetjük újra el Lukács György és Alfred Baeumler véletlennek (és vétlennek) csak nagy jóakarattal nevezhető módszertani hibaszorozatait, amelyekkel éppen ezeket a szélsőségesen

komplex és szélsőségesen interdiszciplináris, mindezeken kívül a tudásszociológiai-ideológiakritikai-művészetelméleti fogalomalkotás elérhető legelvontabb szintjein megfogalmazott téziseket a szó szoros értelmében lerángatták a mindennapi vélekedések vagy esetleg egy-egy szimpla szaktudomány kijelentéseinek érvényességi szintjére. Az ilyen transzformációk *legalapvetőbb* problémája az, hogy az egyes kijelentések valóságosan elvégzett vagy csak gondolatban imitált bizonyítási eljárásait a kiinduló előfeltételekhez kötik. Ez a látszólag banális tény a legnagyobb horderejű következményeket vonja maga után. Ez a tudományelméleti tisztázás ugyanis azt mutatja, hogy a nietzschei komplexitás illegitim és megalapozatlan leegyszerűsítése jóval lényegesebb és meghatározóbb probléma, mint az illegitimen leegyszerűsített komplexitású kijelentéssel való egyetértés vagy annak elutasítása, más szóval, az illegitimen leegyszerűsített komplexitású kijelentéssel való *egyetértés* vagy *egyet nem értés*.

Az „*antik és a modern kultúrájának a tudomány bázisán való egyesítése*” alig felülmúlhatóan tökéletes példája a nietzschei komplexitásnak. E komplexitás, azaz hagyományosabb kifejezéssel élve, a kijelentéshez vezető út hasonlíthatatlan gazdagsága, interdiszciplinaritása és kreativitása egy ezt figyelembe nem vevő szemlélet számára egyenesen *kultúrpolgári színezetű* frázisnak is tűnhet, amit kulturált lényekként mindenképpen igaznak, szépek és kívánatosnak kell tartanunk, amit azonban semmiképpen sem kell a társadalmat és annak értékeit vitálisan meghatározó igazságnak tekintenünk, olyan igazságnak ráadásul, amelynek *felismerése és követése* a szó szoros értelmében létkérdése az emberiségnek, s ami mint ilyen a filozófus univerzális felelősségének megnyilvánulása.

Az esztétika és a történetfilozófia nietzschei megalapozásának történetfilozófiai-tudásszociológiai dimenziója sajátos átmenetekkel folytatódik az esztétika és művészetelmélet saját, önálló dimenzióiban. Az átmenet igazi sajátossága annak nagyszabású *egyszerűsége és egyöntetűsége*.

Az ismertetett filozófiai alapokon ugyanis a történetfilozófiai-tudásszociológiai megfontolások következtetései és következményei egyszerűen homogén módon *azonosak az esztétikai-művészetelméleti-művészi szféra kiinduló alapfeltételeivel*.

A helyes tudat legátfogóbb, történetfilozófiailag motivált meghatározásait így analitikus perspektívák nagy száma vezeti és lényegíti át a művészet és kultúra egyre konkrétabbá váló összefüggéseinek megfelelően. Ezek az analitikus perspektívák a dinamikus szociálontológia szférájához tartoznak. Így az *Emberi, nagyon is emberi* 253. §-a azt az attitűdöt írja le, miként határozza meg a megfelelő beállítódás az egyes filozófiák (és *mutatis mutandis* minden más intellektuális és művészi alkotás) érzékelését és megítélését. A 254. § azt írja le, miként befolyásolja a „magasabb műveltség” az intellektuális és esztétikai érzékelést („A magasabb műveltség kibontakozásával az embernek minden érdekessé válik...”), amíg a 255. § már érett és lezárt tudásszociológiai tézisként foglalja össze a *kultiváció* folyamatát: „A babonának (azaz az „egyidejűség babonájá”-nak – K.E.) ez a válfaja kifinomult formában megjelenik olyan történészeknél és kultúremlékeknek, akik elementárisan irtóznak minden értelem nélküli egymásmellett-létezésről, amelyekkel pedig annyira telve van az egyének és népek élete.”

Különös figyelmet érdemel a konkrét kulturális és művészi szféra felé átvetető analitikus perspektívák közül az *Emberi, nagyon is emberi* 261. §-a. Itt a *szellemi élet hatalmi struktúráiról, az intellektuális élet hatalmi felépítettségéről* van szó, olyan témáról tehát, ami csak rendkívül kivételes esetekben jelenik meg az analízis horizontján: „A szellem tirannusainak korszaka véget ért. A magasabb kultúrában természetesen mindig kell valaminek uralkodni – de ez az uralom mostantól kezdve a szellem oligarcháinak kezébe tétetik... Az oligarcháknak szükségük van egymásra, egymásból nyerik legtisztább örömeiket, megértik egymás jeleit – és mégis, mindegyikük szabad, harcol és győz a maga helyén és inkább elpusztul, mintsem hogy alávesse magát.”

A hamis tudatot megtestesítő, a metafizika határán konstituálódó művészetet és kultúrát leváltó új művészet és kultúra két lényeges átfogó meghatározásánál megragadva fogalmazódik meg Nietzschénél. Az immár legitim művészet és kultúra *első* lényeges és átfogó dimenziója a *szabadság alapján létrejövő szükségszerűség*, illetve a *szükségszerűség alapozásán kialakuló és kialakítható szabadság* egymással oly mélyen összefüggő kettőssége. Az egyik legszebb, *ars poeticaként* is értelmezhető megfogalmazást az *Emberi, nagyon is emberi* 292. §-a tartalmazza: „...azzal hogy teljes erőddel ki akarok kémleni, hogyan kötik még meg a jövő csomóját, saját életed a megismerés szerszámának és eszközének

értékét nyeri el. A kezembe van letéve, hogy mindaz, amit átéltél...felolvadjon célobban... Ez a cél pedig az, hogy maga is a kultúra gyűrűinek egy szükségszerű láncszeme legyen és e szükségszerűségből kiindulva következtessen az általános kultúra menetének szükségszerűségére..."

A legitim alapzatokra legitímen épülő új kultúra és művészet tartalmi meghatározásaira, legmélyebb pozitív attitűdjére nézve a következő definíciót tartjuk a *legmérvadóbb*nak: „Saját magunkon nevetni úgy, ahogyan nevetnünk kellene ahhoz, hogy az egész igazságból kiindulva nevéssünk – ehhez eddig a legjobbaknak sem volt elég igazságérzéke és a legtehetségesebbek is igen kevésbé voltak zseniálisak!” (A *vidám tudomány*, 1. § – Kiemelések az eredetiben – K. E.) E fundamentális definíció egy mondatba egyesíti a nietzschei filozófia legfontosabb felfedezéseit. Az „egész igazság alapján való nevetés” a kritikai tudományosság és a nembeli identitás összekapcsolásának fényes bizonyítéka, a „legjobb új minőségű igazságérzéke”, illetve a „legtehetségesebbek új minőségű zsenialitása” elemi követelménnyé válnak az új alapzatokon létrejövő művészet számára.

A helyes előfeltételek alapján kiépülő esztétika és művészetelmélet megalapozása innentől kezdve már *megkettőződik*. Jelenti egyrészt a helyes tudat e perspektívából nézve már egyre általánosabbá váló alapelveit, de jelenti már a *történetfilozófiai-tudásszociológiai* megalapozásból levont helyes előfeltételeket is (amelyek egymással a legcsekélyebb módon sincsenek ellentmondásban).

Érdekes közvetett nyitánya lehet az esztétika megalapozása sajátosan *esztétikai és művészetelméleti dimenziójának*, ahogy nemegyszer egy létező és érvényes művészetelmélet hiánya kifejtett módon is megfogalmazódik Nietzsche gondolati műhelyében. Peter Gast egy zeneművének megítélésekor például ezt írja: „Nem rendelkezünk a zenében olyan esztétikával, amely képes lenne arra, hogy törvényeket fogadtasson el a zenészekkel...nem rendelkezünk ennek következményével (sem), a műfajok (*Disziplin*) létrehozásáért folytatott komoly harccal...”<sup>20</sup> Hogy milyen meghatározó ez az alapélmény Nietzschénél, mutatja, hogy mindennek negatív, sőt nemegyszer groteszk követ-

---

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtuwerke*, VIII. kötet, 285. o.

kezményeit ugyanebben az időben a komponista Friedrich Nietzsche is viseli. Nemegyszer rugaszkodik ugyanis neki nagyigényű zenei alkotások kivitelezésének, amelyeket hozzáértő környezete rendre erőteljesen vagy fölényes mosollyal utasít el.

Az esztétika és a művészetelmélet nietzschei tartalmait immár a nietzschei filozófia rendszerén belül *hét elvben* foglalhatjuk össze. Az, hogy ez a rekonstrukció a nietzschei esztétikát és művészetelméletet elvekben és nem összefüggő elméletben foglalja össze, mindenekelőtt annak a következménye, hogy ez az esztétika, illetve művészetelmélet az elvek szintjén már egyértelműen és igazolhatóan megfogalmazható, miközben ezek az elvek a nietzschei filozófia belső sajátosságai miatt akkor sem illeszthetők össze régi típusú elméletté, ha ezek az elvek a legnagyobb mértékben összefüggőek és koherensek.

A nietzschei esztétika és művészetfilozófia *első* elve az alkotói és műélvezői érdekelttség elve. Ez az elv nyilvánvalóan a kanti esztétika meghatározó érdekmentességi elve *ellen* irányul. „Érdekei” vannak az alkotónak az alkotással, így van ezzel a fogyasztó, a műélvező is. Az érdekelttségnek ez a középponti felfogása azonban csak helyes összefüggésébe állítva értékelhető. A helyes összefüggés Nietzsche Kant-értelmezésének egy igen komplex mivoltára vezethető vissza. Ebből ugyanis kiderül, hogy Nietzsche a kanti esztétika érdeknélküliségét egyáltalán nem egy *kriticista* koncepció, de egy *pozitív* esztétika érdeknélküliségeként fogja fel és értékeli. Egyrészt az következik ebből, hogy félreérti ezen a ponton Kantot, ami annál is érdekesebb, sőt megdöbbentőbb jelenség, mivel Nietzsche filozófiájának lényege *érdemileg kriticista*. Egy kriticista alapzatról is lehetséges volt tehát az esztétikai érdeknélküliséget *pozitív* (azaz közvetlenül a művész és a művészet tartalmaira vonatkoztatott) és nem *kriticista* (azaz az esztétikai ítéletalkotás szabályaira vonatkoztatott) értelemben felfogni. Így, amennyiben tovább elemezzük az *esztétikai érdekelttség* elvét, ezt nyugodt lélekkel leválaszthatjuk a Kanttal folytatott polémiáról. Ha tehát le tudjuk választani a művészi-esztétikai „érdekelttség” problémáját a kanti párhuzam (és ezáltal a nietzschei Kant-interpretáció) kérdésköréről, a nietzschei esztétika, illetve művészetelmélet első elvét a tartalmilag jól meghatározható érdekelttségben pillanthatjuk meg. Kant és Nietzsche között e tekintetben azonban nem kizárólag az a különbség, hogy utóbbi érzéketlennek bizonyul az eredeti kanti kérdésfeltevés kriticista



beágyazottságára, de az is, hogy amíg Kant az esztétikai ítéletalkotás (kriticista) elméletét alkotja meg, Nietzsche figyelmét a művész, az alkotó köti le középponti módon, az érdekltség elvének követelése az alkotó motívumainak evidenciáira támaszkodik. A kanti érdeknélküliség kriticizmus-nélküli felfogása elemi ellenérzéseket vált ki Nietzschéből, hiszen szemében ez az alkotási folyamat reálkauzális mozzanatainak látványos lebecsülésével egyenlő, nem is beszélve arról, hogy az érdeknélküliség ilyen felfogása a legcsekélyebb mértékben sem engedi érvényesülni a helyes előfeltételek alapján alkotó, azaz a helyes tudattal rendelkező művész „érdekltségét”. A művész valóságos „érdekltségei”, illetve a helyes tudat alapján alkotó művész különleges (és különlegesen is legitim, sőt példaszerű) érdekltsége okán ez az elv a „helyes tudat”-on alapuló nietzschei esztétika egyik vezető sajátossága. Ez az az alapzat, amelyen a szép olyan „állapot”-nak tűnik, amelyet a mindenoldalúan hasznos hoz létre.<sup>21</sup> Hogy milyen konkrétan (és mennyire „modern” értelemben) képzei el Nietzsche az esztétikai „érdekltséget”, a szó legközvetlenebb értelmében eljut a freudi tudattalan tételezéséhez, amikor arra kérdez rá, alkotásának eszközével mit „szublimál” a művész.<sup>22</sup>

A nietzschei (és az előző értelemben vett) helyes tudatra alapozó művészetelmélet és esztétika második alapvető elve az *antiromantizizmus*. Ez a számtalan helyen megfogalmazódó elv annyira általánossá válik, hogy Nietzsche előszeretettel terjeszti ki használatát esztétikán kívüli területekre is. A helyes tudat elve egészen példaszerűen jelenik itt

---

<sup>21</sup> *Kritische Studienausgabe*, 9. kötet, 281. o. – Ugyanebben a szellemben, lásd uo. 9. kötet, 404. o.

<sup>22</sup> *Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 347. o. – Nemcsak az ebben az idézetben megjelenő Stendhal-összevetés érdemel figyelmet, de a szublimáció kifogástalan freudi értelmezése is. E dolgozat témaválasztása miatt nem mélyedhet el ebben a hatalmas összefüggésrendszerben. – Fontos kiegészítő mozzanata a *művész érdekltség* nietzschei elvének Kant visszatérő kritikája a szerző (mint említettük) korántsem kriticista módon értelmezett érdeknélküliségével szemben. Szinte tetszőlegesen választva a példát, Nietzsche a „Kant után minden új” gondolatát is el tudja ebben az összefüggésben fogadni (*Kritische Studienausgabe*, 10. kötet, 243. o.), egy más helyen a kanti érdeknélküliséget mint olyan ideológiát és legitimációt értelmezi, ami a művészet kasztrációját van hivatva képviselni, illetve eltakarni (*Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 52. o.).

meg: a *nietzschei romantika-fogalom* egészen egyszerűen a valóság koordinátáinak, a jelennek meg nem felelő gondolkodást jelenti, érdemileg minden további specifikáló jellegű meghatározás nélkül.

Az esztétika és művészetelmélet nietzschei koncepciójának *harmadik* elve az *autenticitás*. Ez az elv a művésszel és a műalkotással szemben azt a követelményt fogalmazza meg, hogy mind (a művön át) a művész, mind a műben az egyes protagonisták önmaguk lényegi, igaz identitását fogalmazzák meg, azaz autenticitásuk legyen a mű meghatározó komponense. Az autenticitás elve látszólag nem áll távol az esztétikai-művészi eszményítés valamelyik változatától, miközben a nietzschei alapozás horizontja előtt azzal semmi sem köti össze. Az autenticitás elve a *valóságos* identitások *valóságos* bemutatásnak útján a helyes tudat álláspontját valósította meg, a valóságos identitás pedig nyomban rendelkezik karakterisztikus jegyekkel, melyek a felületes szemlélő számára esetleg az eszményítés jegyeit jelenthetik. Az autenticitás elve jellemző módon nem igazodik normatív elvárásokhoz (már csak ezért sem „eszményit”, a szó egyetlen értelmében sem), „igaz”-ságát a nem-autentikus művészi szereppel és művészi alkotással, ábrázolással szembeállítva értelmezhetjük csak. A szembeállítás másik pólusa a nem-autentikus művész és művészet, ami *imitativ*, másolja az igazi művészetet, hamar kialakuló gyűjtőfogalomként Nietzsche ezt a jelenséget a „színész” figurájában foglalja össze, akinek tartalmi jegyekben kimeríthetetlen példaképét Richard Wagnerben pillantja meg.<sup>23</sup>

Az autenticitás elvének *tárgyi vetülete* a *szelekció* elve. Ez az elv ugyancsak a nietzschei esztétikai-művészetelméleti elvek széles spektrumát foglalja össze. A művészek tárgyválasztásának, illetve tárgykonstitúciójának ugyanúgy az emberi autenticitás, a helyes elemzés, a metafizikai, hamis tudatbeli elemek kiiktatása mozzanataira kell alapulnia, mint ahogy az ábrázolás autenticitásának is le kell vetnie

---

<sup>23</sup> Lásd a „színész problémájá”-ról alapvetően *Kritische Studienausgabe*, 3. kötet, 608. o.

magáról az imitáció, a projekció, a romantika, a metafizika vagy a „hamis” tudat többi más változatát.<sup>24</sup>

Az *autenticitás* és a *szelekció* elvét új oldalról egészíti ki és egyben fejleszti tovább a *transzparencia* elve. Ez az elv egyszerre *negatív*, hiszen a hamis megalapozó tudás - és metafizikaformák *távollétére* utal<sup>25</sup>, *pozitív* vetületében pedig az *autenticitás* és a *szelekció* elveit esszenciálisan foglalja össze. *Tartalmakat mutat fel, amelyek egyértelműek*, miközben egyértelmű és félreismerhetetlen esztétikai jegyekkel rendelkezik, *transzparens tartalmisága tehát esztétikai természetű*, de az esztétikai megfogalmazottság vagy átitatottság nem esztétikai természetű ideológiák, stílusok vagy formák érvényre jutása, hanem a tárgy tartalmiságának erősebb intenzitása, az *autenticitás* és a *szelekció* elveinek való intenzív megfeleltetése. Jól jellemzi a *transzparencia* aktuálisan elemzett elvét Nietzsche panasza, ami szerint ködös metafizikai filozófiák áttekinthetetlenné teszik az esztétikai jelenségeket, ami azután még azt is megakadályozza, hogy azokat akár még egymással is összevethetővé tegyük<sup>26</sup>.

Az eddigi elveknek bizonyos értelemben már összefoglalója, *eredője* is a nietzschei esztétika és művészetfilozófia következő elve, a tartalmi-műfaji esszencializmus, egyfajta minimalizmus<sup>27</sup>. Az *autenticitás*, a *szelekció*, az antiromantikus beállítottság szinte maguktól realizálják a művészi érdekelttség alapvető és normatív elvét, ennek a műre vonatkoztatott, elvként megfogalmazható konzekvenciája a szóban forgó *esszencializmus* és *minimalizmus*. Egyik szorosabban műfaji vetülete így jelenik meg Wagnerrel kapcsolatban: „Wagner zenészként a festők

---

<sup>24</sup> Egy helyen Nietzsche elmarasztalja például a művészeket olyan tárgyak választásáért, amelyeket ők „személyesen”, azaz a lukácsi terminológiával szólva, partikulárisan istenítenek, tárgyi autenticitásuk azonban semmis (*Kritische Studienausgabe*, 3. kötet, 85. o.).

<sup>25</sup> Nagyon jellemzőnek tartjuk, hogy a létező szocializmus hamis tudatainak és struktúráinak egy stádiumában az átfogó reform épp a *transzparencia elvét* írta zászlajára.

<sup>26</sup> *Kritische Studienausgabe*, 2. kötet, 392. o.

<sup>27</sup> A meglepő az, hogy az utóbbi évtizedekben elterjedt „minimalizmus” terminus milyen közel áll a nietzschei műfaji esszencializmus-fogalomhoz anélkül, hogy az szerepet játszhatott volna annak kialakulásában.

közé tartozik, általában mint művész pedig a színészek közé...”<sup>28</sup> A műfaji esszencializmus (minimalizmus) követelménye meghatározza a művészetre figyelő Nietzsche teljes *érzékelésmódját*: „...az egyik művészet eljárás módjait (*Prozeduren*) áteszik a másikba, összekeverik a művészet szándékait a megismerésével, az egyházéival, a faji érdekekkel (nacionalizmus) vagy a filozófiával...”<sup>29</sup> Egy másik aspektusa jelenik meg a műfaji esszencializmus/minimalizmus követelményének a következő felkiáltásában: „...semmi kolportázs-pszichológiát! – (semmi) átélést mint az átélés akarását...”<sup>30</sup> Ismét egy újabb vetülete jelenik meg a műfaji esszencializmusnak a következő formulában: „...mértéktelenség mint a művészet eszköze – a szerzők ártatlan csele...”<sup>31</sup> Ilyen és más áttételeken át a műfaji esszencializmus/minimalizmus, ha nem is válik kifejtett esztétikai értékévé és követelménnyé, az ellene elkövetett sérelem bizonyosan az esztétika-művészetelmélet negatívumává válik: „Alapjában Wagner muzsikája is még literatúra, ahogy az egész francia romantika is az...”<sup>32</sup> Végül aligha utalhatnánk a műfaji esszencializmus/minimalizmus fogalmának, illetve követelményének felidézésekor másra, mint Nietzsche saját verseire, melyek összefüggő és koherens példáját adják egy sikeres esszencialista-minimalista poétikának.

Kétségtelenül a legszorosabban függ össze a következő elv, az *effektusnélküliség*, az előző elvek mindegyikével. Az effektus, az az oly mélyen és egyértelműen nietzschei kategória, fókuszként foglalja össze a helyes tudat alapján kiépülő művészet alapelveit, demonstrálja látványosan, hogy ez az esztétika és művészetelmélet ugyan pozitívan a lehető legnagyobb mértékben megalapozott, reprezentatíven felmutatni azonban mégis inkább *ellentétében*, az esszencialitást és az autenticizmust megsértő negatívumaiban lehet. Az *effektus azért is tűnt el az esztétika utóéletéből, mert túlságosan komplex és egyúttal túlságosan*

---

<sup>28</sup> *Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 202. o.

<sup>29</sup> *Kritische Gesamtwerke*, VIII/1. kötet, 100. o.

<sup>30</sup> *Kritische Studienausgabe*, 12. kötet, 398. o. – Lehetetlen e ponton nem a „Csak semmi pszichológiát!” Franz Kafka-i megfogalmazására gondolnunk.

<sup>31</sup> *Kritische Studienausgabe*, 2. kötet, 442. o.

<sup>32</sup> *Kritische Gesamtwerke*, VIII/3. kötet, 290. o.

esszencialista, illetve minimalista. Az effektus a testet öltött, a pozitív negativitás. Az effektus a helyes tudat elveinek megsértése, a maga mindenkori pozitív éppíglésében. Az effektusban egyesül a helyes elveknek meg nem felelő művészet tudati-mentális és magatartásbeli-pragmatikus dimenziója.<sup>33</sup>

A történetfilozófiai-tudásszociológiai megalapozás utáni második réteg az esztétika, illetve művészetelmélet specifikusan nietzschei megalapozásában az esztétikai-művészetelméleti *alapelvek* megfogalmazása. Az imént bemutatott hét alapelv teljes egészében e dolgozat előkészületei során alakult ki, s így a dolgozat legfontosabb mondanivalója is, de végső jelentéseit természetesen csak más mozzanatok összefüggésében nyeri el. A hét elv az összes lehetséges elemzés számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a nietzschei művészetfilozófia és esztétika művész-filozófia! A hét elv közül öt kifejtett módon a művésszel, közelebbről pedig a helyes elvek alapján alkotó művésszel foglalkozik. Ha ilyen szemmel végigtekintünk még egyszer az elveken, a következő képet kapjuk: az érdeknélküliség elve a művész „érdekeltségét” állítja középpontba, a romantika kritikájának elve nyíltan a helyes tudat előfeltételei közé sorolható, az autenticitás-elve önmagáért beszél, hiszen a művész tevékenységét minősíti komplexen, a szelekció-elve ugyancsak nyíltan a művész helyes alapokon végbemenő helyes cselekményeire utal, az effektusnélküliség, más szóval egyenesen effektusellenesség, felülmúlhatatlan egyértelműséggel vonatkozik a művész elvekké emelt gyakorlatára.

Némiképp eltérnek ettől a transzparencia és a műfaji esszencializmus (speciális minimalizmus) elvei, ezek elsődlegesen tárgyi mozzanatok, azaz nem közvetlenül a művész tevékenységére épülnek, de ezek az elvek, mint céltételezések, csak úgy valósíthatók meg, ha a művész a helyes elvek alapján alkot.

Így mind a primer, mind a szekunder módon „művész-filozófiai” elvek megerősítően utalnak vissza a helyes tudat, a történetfilozófiai-tudásszociológiai komplex megalapozás érvényességére. A helyes művészet a helyes tudatra, a nem kizárólag esztétikai kritériumoknak megfelelő helyes tudat valóságára épül, ami egészében egy helyes művészi magatartást foglal magában.

---

<sup>33</sup> *Kritische Studienausgabe*, IX. kötet, 282. o.

Az így értelmezett és az elvek szintjén már rekonstruált nietzschei esztétika és művészetfilozófia különösen is fontos paradigmának tűnik. Ez a koncepció pozitívan képes magába fogadni a művészi produkció teljes pluralizmusát (azaz az esztétikai-irodalomelméleti koncepció *nem diszkvalifikálja* a művészi produkció egyik lehetséges változatát sem). A másik oldalról ez a nietzschei paradigma *nem parttalan*, hiszen a tudat történetének megfelelően definiált szempontrendszere legitim és elvileg cáfolhatatlan szempontokat teremt a művészi produkció egyes termékei közötti különbségtételre. *Atörténetfilozófiai-tudásszociológiai* alapokon létrejövő, a hét elvben megtestesülő *esztétikai-művészetelméleti* koncepció így mindkét lényeges szempontból *koherens*: a történetfilozófiai-tudásszociológiai koherenciára ugyancsak koherens esztétikai-művészetelméleti koherencia épül rá.

Dolgozatunk végső, nagy kérdése az, milyen konkrét esztétikai- és ízlésítéletekben ölt testet ez a kettős koherencia. Az egyes konkrét esztétikai ítéletek szintjén (ami rekonstrukciónk *harmadik*, ám korántsem csekélyebb jelentőségű szintje) ragyogóan érvényesül az egész nietzschei rekonstrukció alapvető meghatározottsága: a konkrét esztétikai ítéletek közül jóval differenciáltabbak, teljesebbek, tartalmilag meghatározottabbak a „kritikai” állásfoglalások, mint a „helyes”-nek, „szép”-nek, „adekvát”-nak, ha tetszik, a maguk módján „tökéletes”-nek elismert művek pozitív meghatározásai és elemzései. *A nietzschei értelemben vett helyes tudat álláspontjára épített esztétika és művészetelmélet esetében ez nem is lehet másként*. Az esztétikai-művészetelméleti reflexió a helyes tudat elveinek *megsértését* minden konkrét esetben nyomban regisztrálja, magának sem esik mindig könnyen a hét elv pozitív követelményeit megvalósító művészet sajátosságainak leírása, hiszen az ottani esszencialista, autenticista és más vezérelvek nem annyira esztétikai vagy művészetelméleti jegyeket, stílusmeghatározásokat foglalnak össze, mint azt *a nagy alapkövetelményt, hogy a műalkotás egészen hibátlan és emancipatív módon feleljen meg a maga tárgyának!* Amíg tehát a hét elv kritikai használatából minden nehézség nélkül kiemelkedhet az esztétikai és művészetelméleti ítéletek egész rendszere, ugyanazon hét elv pozitív alkalmazása jóval nehezebben ölthet testet az egyes konkrét leírásokban.

A Nietzsche által leggyakrabban idézett szépíró *Stendhal*. Mielőtt azonban messzemenőbb következtetéseket levonnánk ebből, nyomban jeleznünk kell, Nietzsche *Stendhal-reflexiói* egyáltalán nem esztétikai

vagy irodalmi ítéletek, más szóval, Nietzsche számára – *a szövegek alapján!* – korántsem a szépíró, de a kritikus, s ha tetszik, a gondolkodó Stendhal vált ilyen fontossá. Az e „század franciái között talán leginkább gondolatgazdag”<sup>34</sup> Stendhal még e gondolkodói-kritikusi szerepen belül is mindenekelőtt egy vonatkozásban válik Nietzsche legfontosabb hivatkozási alapjává: „Érdek nélkül! Hasonlítsuk csak össze ezzel a definícióval azt a másikat, amelyiket egy valódi »néző« és művész alkotott – Stendhal, aki a szépet egyszer *une promesse de bonheur*nek nevezi. Itt mindenesetre éppen azt *utasítja el* és haladja meg, amit Kant az esztétikai állapotból egyedül emel ki: a désinterressement-t. – Kinek van igaza: Kantnak vagy Stendhalnak?”<sup>35</sup> Stendhal tehát nem mint szépíró és kritikusként, gondolkodóként is mindenekelőtt mint a kanti érdeknélküliség ellenpontja és ellenpólusa válik olyan fontos alakká a nietzschei esztétikai gondolkodásban, a vele való foglalkozás tehát nem gyarapíthatja a nietzschei esztétika és művészetelmélet konkrét ítéleteinek tárházát.<sup>36</sup>

A nietzschei esztétika és művészetelmélet a legteljesebben Bizet zenéjében találja meg a maga művészi igazolását. Bizet *Carmen*ja Nietzsche-nek az, ami Kierkegaard-nak Mozart *Don Juan*ja. Első pillanatra talán meglepő, hogy a két hatalmas filozófus legnagyobb esztétikai igazolása egyaránt zenei mű, sőt, egyaránt a szerelem, az erotika témáját feldolgozó zenei alkotás. Amíg azonban Kierkegaard a *Don Juan*ban a férfi erotika egyedülálló igazságának megjelenítését csodálja, Nietzsche a *Carmen*ban a női erotika hasonlóan egyedülálló és lényeglátó megjelenítését ünnepli. A helyes, a nagy művészet így mindkét esetben a szerelem, az igazi szerelemfilozófia ábrázolásában realizálódik. Az, hogy a filozófiai esztétika e két hatalmas alakja a szerelem, az érzékség problémáját tematizáló műveket tekinti filozófiai esztétikájuk közvetlen megtestesítőjének, az esztétikum kulturális és társadalmi létformájának legmélyebb összefüggéseibe vezet. A Bizet-re vonatkozó nietzschei

---

<sup>34</sup> *Kritische Studienausgabe*, 3. kötet, 450. o.

<sup>35</sup> *Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 347. o.

<sup>36</sup> Az érdeknélküliség elemzésében felidézett legfontosabb Stendhal-hivatkozások a következők: *Kritische Studienausgabe*, 5. kötet, 1999; kötet, 317, 311 és 335. o.

állásfoglalások kiegyensúlyozottan épülnek az előbbieken részletesen kifejtett hét elvre. Mivel azonban az elveket egy konkrét műalkotásra vonatkoztatja, az elvek még alkalmazásukban sem merítik ki önmagukban a valódi elemzést. A Bizet-elemzések és megjegyzések mögött kirajzolódik a *Dél* egy fogalma, amelyről természetesen nem lehet állítani, hogy egy bizonyos általánosságban ne határozta volna meg az európai esztétikát. Ezen a ponton láthatóvá válik a nietschei esztétika és művészetfilozófia egy újabb, nagy következményekkel járó vetülete. A helyes tudat alapjáról elvégzett kritikai, majd a hét elv alapján elvégzett pozitív esztétikai és művészetelméleti ítéletalkotás *nem vág el minden szálát a múlt nagy esztétikai gondolatai felé*. A két nagy alapszempont nem követeli még például tőle, hogy akár kritikai, akár pozitív-konstruktivista megfontolások alapján ne építhesse be elgondolásaiba a „Dél” egy meghatározott fogalmát *csak azért*, mert azt már a korai klasszika, a korai romantika, majd a klasszika és a romantika erőteljesen instrumentalizálta.

Az előző gondolatmenet pozitívan meglepő, sőt pozitívan paradoxon jellegű folytatása, hogy Nietzschének, mint hangsúlyozni szerettük volna, e gyökeresen új szemlélet és gondolkodás alapján létrehozott esztétikája és művészetelmélete *rendkívül nyitott marad a klasszikus esztétikai gondolkodás folytatásának irányában*. Ez azt bizonyíthatja szemünkben, hogy nincsen közvetlen kapcsolat az új gondolkodási formák és az új esztétika között, lehetséges a minden értelemben vett új gondolkodásnak olyan változata, amely nem jár a klasszikus esztétikai alapformációk automatikus lerombolásával. Így Nietzsche egyik első gondolata a Déllel kapcsolatban az, hogy vajon miért nem sérti őt a déli művészetben a *közönségesnek* az a jelenléte, amely minden más összefüggésben elviselhetetlen számára.<sup>37</sup> A saját érzékelés ezen elemzése után a déli művészet irányában közvetítő következő reflexió azt az embertípust közelíti meg, akik saját létfeltételeik alapján „a közép rejtett emberei”, akik nem olvadnak fel egyetlen partikuláris szemléletben sem (amit itt éppen a nacionalizmus testesít meg konkrétan), akik „jó európaiak”, akik Délen képesek Északot és Északon Délt szeretni, ezek Nietzsche szemében a jelennek azok az emberei, akik a jövőt

---

<sup>37</sup> *Kritische Studienausgabe*, 3. kötet, 432. o.



hordozzák magukban.<sup>38</sup> Ezzel megteremti az esztétikai-művészetelméleti és az antropológiai-emancipatórikus Dél kapcsolatát. A Bizet-kép elemeihez tartozik a hatás elemzése (20-szor látta a *Carment*, ami az ő életformája mellett igen nagy erőfeszítésnek számított), e hatás állandó jelzője, hogy e mű „tökéletesebbé és jobbá”, „jobb filozófussá” is teszi.

A mű konkrét leírása és értelmezése a hét elv konkretizációján nyugszik.

Pozitív jegyként jelenik meg, hogy ez az egyetlen zenei nyelv és hangzás, amit elvisel, amelyik a maga autenticitásában *gonosz, rafinált, populáris, fatalista* (mely jelzők máris igazolják a közönségesség „déli” karakterének sajátos minőségeit). A hét jegy mimetikus alapkarakterei a „derű” uralkodó mivoltában összegeződnek, a derű, előlegezhetjük az elemzés további részeit, a hamis tudat hiánya és a helyes tudat igazi realitása az élet összes valóságával szemben. A derű nem mozdulatlan természeti adottság, de a helyes tudat, a nembeli viselkedés optimumnak realitása, vagy ahogy Nietzsche nevezi, „a természetbe visszafordított (*übersetzt*) szeretet (szerelem)”. A nietzschei felfogás itt magasabb szintre emeli a mindennapi tudat természetes, évezredes beállítódását. E természetes beállítódás is természeti harmóniákkal fejezte ki a maga szerelmi tetőpontjait. Nietzschenél ez a megfeleltetés a modern világkép magaslatán fogalmazódik újra. A természetbe visszavetített derű – Bizet zenéje – nem a szerelmi beteljesülés vagy boldogság megfelelője, ez a derű a természet egészének a megfelelője, a valóság megfelelője, amelyik olyan amilyen, mentesen a hamis tudat metafizikai intervenciótól, követve az autenticitás és a műfaji esszencialitás (minimalizmus) elveinek pozitív követelményeit. Az ilyen „derű” esztétikailag és művészetelméletileg a katarzis újjáértelmezése. Dolgozatunk e pontján már nyugodtan tehetjük talán hozzá, hogy a katarzis újjáértelmezése a helyes tudat alapján felépített esztétika teljes apparátusa és előfeltételei alapján.

---

<sup>38</sup> Uo., 5. kötet, 200. o.

Minden esztétika első mondatát kimondja Bizet-ről szólva Nietzsche, „*Das Gute ist leicht*” – minden, ami jó, az könnyű. A megformálás könnyedsége „grimaszok nélkül”, „hamis eszközök nélkül”.<sup>39</sup>

A nietzschei esztétika rekonstrukciója a helyes tudat álláspontjának és a derű mozzanatának kapcsolatában lassan közelít a nietzschei katarzis-elmélet összefoglalásához, a derű és a tragikum egységéhez. Meghatározó e végső pont kifejtése előtt, hogy ez az összeegyeztetés nem esztétikai, morális vagy más elemekből nyeri kiindulását, de a helyes tudat követelményeiből, hiszen a tragikum apokaliptikus felfogása közel hozhatná a hamis tudat esztétikai típusú lehetőségét. Az álláspontnak a tudományelméletbe is átvezető filozófiai kulcsa azonban mindenképpen az, hogy a művésznek a valóságot olyannak kell elfogadnia, mint amilyen. Ezt a hatalmas belátást, az atropomorfizációt, a metafizika, illetve a hamis tudat kiküszöbölését hosszú történeti útja során a tudomány már megvalósította. Ezt a követelményt, minden ehhez szükséges átmenetet megteremtve, immár érvényesíteni kell a művészet vonatkozásában is, ebben áll a nietzschei esztétika és művészetelmélet jelentősége. Ez konkrétan azt jelenti, hogy az életben immanensen benne rejlő tragikumnak nem szükségszerű immanens pozitív létmetafizikává válnia. Az immanens tragikumot a léthez tartozónak, egy a derű érzetével össze nem egyeztethetetlen mozzanatként kell felfogni.

*Ez a nietzschei esztétika legmélyebb alapja. A filozófiai kiindulópontok, a helyes tudat teljes kiindulópontja megvalósult a legmélyebb és legalapvetőbb esztétikai kategóriák átértékelésében. A hamis tudat kiiktatása megteremtette a művészet helyes koordinátáit. A nietzschei esztétika-művészetfilozófia hét pozitív elve megteremtette a mimesis fogalmának új keretét. A tragikum és a derű új viszonya átértelmezte a katarzis fogalmát.*

Egy új esztétika talaján már a minden eddiginél pontosabban kerülhetnek helyükre az egyes esztétikai ítéletek. A zene

---

<sup>39</sup> Nagyon jól mutatja Nietzsche ezen esztétikai kezdeményeinek egyetemes hatását az európai modernségre, hogy a hamis eszközök e problémáját, amit eredetileg a „hamispénzverés” metaforájával fejez ki, nem kisebb modern szerző, egészen pontosan a Nietzsche választotta értelemben emelte elvi megfigyelésekre, mint André Gide.

„mediterránizálása” ezen esztétika jelszavává válik<sup>40</sup>, az olasz zene (elemzéseinkben már feltárt vonásai) „lerántják a maszkot” a hallgatóról,<sup>41</sup> Offenbach (aki nyilvánvalóan a bizet-i zene egy másik képviselője) „francia zenéjét voltaire-i szellem hatja át ...szellemes a banalitásig...”<sup>42</sup> (Filozófiai) tragikumnak és (filozófiai) derűnek képviselője Sterne<sup>43</sup> is, megjelenik a *Gil Blas*,<sup>44</sup> és a későbbi magasabb esztétika oldaláról nem különösebben kitüntetett *pikareszk* regény. A derű és tragikum új mimézise és katarzisa új és forradalmian differenciált tartalmakat ad a művészet és a *fiziológia* kapcsolatának<sup>45</sup>, mely kapcsolatot a későbbi esztétikai gondolkodás ugyan nem szokott letagadni, érvényességét azonban igen korlátozott, ha nem alantas régiókra szorítja össze. Csak jelezhetjük a színész-probléma teljes esztétikai és művészetelméleti gazdagságát ebben a koncepcióban, amelyre a Wagner-kritika nyújt számolatlanul jó példákat. Derű és tragikum új esztétikája a mimézis és a katarzisz fogalmainak átalakításakor ki is rajzolja az ember új adekvát körvonalainak attitűdjét is: „Önmagadon nevetni, ahogyan nevetned kellene, hogy az egész igazság ne vessen belőled, ehhez eddig a legjobbaknak sem volt elég igazságérzéke és a legtehetségesebbeknek is csak nagyon kevés tehetsége (*Genie*)! Talán a nevetésnek is van még jövője!”<sup>46</sup> Ez a filozófiai általánosítása, s egyben praxissá transzformált változata az esztétikai végeredménynek, derű és tragikum esztétikai összeolvasztásának a helyes tudat jegyében a mimézis és katarzisz megújított fogalmai alapján.

---

<sup>40</sup> *Kritische Gesamtwerke*, VIII. kötet, 97. o.

<sup>41</sup> *Kritische Studienausgabe*, 9. kötet, 588. o.

<sup>42</sup> *Kritische Studienausgabe*, 12. kötet, 344. o.

<sup>43</sup> Uo., 9. kötet, 211. o.

<sup>44</sup> Uo., 9. kötet, 333. o.

<sup>45</sup> Uo., 3. kötet, 617 és 619. o.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *A tudám tudomány*, 1. §



# MACHIAVELLI: TÖRTÉNETÍRÁS, VALLÁS, ANTROPOLÓGIA

NAGY JÓZSEF

Jelen munkában azon – már sokak által vizsgált – problémát szeretném újra felvetni és lehetőség szerint új megvilágításba helyezni, hogy milyen összefüggés tárható fel Machiavelli antropológiai és történetírás-elméleti előfeltevései között. Meglátásom szerint Machiavelli gondolata antropológiai és vallásfilozófiai előfeltevéseit tekintve – a nyilvánvaló különbségek ellenére – jogosan tekinthető mind a XVII-XVIII. századi modern szerződéselméletek, mind pedig a XVIII. és XIX. századi, a determinizmus és az indeterminizmus különböző formái között egyensúlyozó modern történetfilozófiák előképének. Vizsgálódásomban régebbi és újabb interpretátor-tekintélyekre egyaránt támaszkodtam, a hangsúlyt a Machiavelli történelem- és valláskonceptiójára vonatkozó értelmezések rekonstrukciójára és áttekintésére helyeztem, amelyek – úgy vélem – egyben filozófiai antropológiai előfeltevéseit is körvonalazzák. Elsősorban olyan értelmezéseket használtam fel, amelyeket saját interpretációs tézisem alátámasztása szempontjából relevánsnak tartottam: olyanokat tehát, amelyeket alkalmasnak ítélttem olyan – Machiavelli életművére vonatkoztatott – interpretációs közhelyek felülbírálatára, mint pl. „Machiavelli történelemszemlélete ciklikus volt”, vagy „Machiavelli a vallást instrumentalizálta”, vagy „Machiavelli pesszimista antropológiát vallott”, vagy (hogya a leginkább elcsépett idézzem) „Machiavelli szerint a cél szentesíti az eszközt”.

## 1. A ciklikus történelemszemlélet

### *Machiavelli-féle funkcionális adaptációja*

A történeti-filológiai alapokról kiinduló Machiavelli-interpretáció egyik kiemelkedő képviselője Gennaro Sasso, aki Machiavelli történetírás- és politikaelméletének antik forrásait talán a legkimerítőbben elemezte. Az alábbiakban azon Sasso-féle vizsgálódás sematikus rekonstrukciója következik, melynek az a tárgya, hogy milyen módon adaptálta Machiavelli (mindenekelőtt Polübiosz nyomán) az antik ciklikus szemléletmódot saját történelem- és politikaelméletében.

Sasso Ranke azon véleményére való utalással indítja elemzését, mely vélemény szerint Machiavelli túl nagy gondolkodó volt ahhoz, hogy egyszerűen Arisztotelész nyomdokain haladó szerzőként fogjuk fel, s ezáltal kétségbe vonjuk eredetiségét. Az antik – és ezen belül az arisztotelészi – gondolatokra való konvencionális hivatkozás Ranke meglátásának megfelelően nem változtat azon, hogy Machiavelli gondolatának legfőbb megalapozását a *praxis* adta. Ranke hangsúlyozta, hogy Machiavelli életművének vizsgálatakor nyilvánvalóan szükséges összefüggésbe hozni gondolkodói életútját politikai tapasztalataival, de ugyanilyen fontos Machiavelli gondolatának és a „forrásai”-nak a szétválasztása is: ezzel Ranke Machiavelli gondolatának eredetiségét-egyesedőségét, egyben az antikvitástól való elidegenedettséget és ebből eredően igazságának „korlátozottságát” akarta – egyebek mellett G. Ritter megközelítésétől eltérő módon – hangsúlyozni. Sasso megítélése szerint Ranke inadekvát hozzáállása végzetes hatású lett az őt – időben és hozzáállásban – követő Machiavelli-értelmezés szempontjából, legalábbis abban az értelemben, hogy Ranke alaphozzáállása hosszú időre szinte megkérdőjelezhetetlen dogmává vált. Azon szerzők, akik Machiavelli és az antik történetírók általuk közvetlennek tételezett kapcsolatát komolyan kutatták, kisebbségben maradtak és még ma sem részesülnek kellő megbecsülésben: a XIX. sz. végén ilyenek voltak Ellinger, Lutoslawski, Bini, Triantafillis, s végül – e névsorban valamelyest kiemelt helyen – O. Tommasini.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vö. G. Sasso, „Machiavelli e la teoria dell' anacyclosis”, in G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, R. Ricciardi Ed., Milano–Napoli 1987, I. kötet, I. (3–61. o.), 3–6. o.

Mint Sasso kiemeli, a *Beszélgetések* I. könyvének II. fejezete különös, a többinél valamivel összetettebb szerkezetet mutat. Machiavelli, miután meghatározza vizsgálatának tárgyát, egyrészt a primitív emberek, az állam, a „jó” és a „rossz”, valamint az „igazságos” és az „igazságtalan” fogalmainak keletkezéséről ír, másrészt az alkotmányok fejlődéséről, a kormányok jó és rossz formáiról, végül pedig a *vegyes kormányzati formáról* értekezik, melynek modellje Spárta és Róma, és amelyet Machiavelli a legmagasabb szintűnek és a legjobbnak tart arra, amit az erényes kormányzó/törvényhozó [legislatore] választhat a célból, hogy a *res publicat* kivonja a halál és a széthullás végzetéből. Ezen a ponton – egyebek mellett – Polübiosz hatása vitathatatlan, és a különböző interpretátorok ebben egyet is értenek, ill. köztük egyesek, mint pl. Tommasini, bizonyos Machiavelli-féle textusok Polübioszéval való *szó szerinti* megegyezését vélik látni.

Polübioszsal analóg módon Machiavelli szerint is a világ kezdetén az emberek szétszóródottan, vadállatok módján éltek; ezt követően egyesültek és a célból, hogy jobban megvédhessék magukat, azt választották főnöknek, aki – miután a legerősebb volt – a legtöbb biztosítékot nyújthatta vezetésükre és védelmükre. Ezt követően „született meg a tisztesség és a jóság fogalma – írja Machiavelli – az ártalmas és bűnös dolgokéval szemben, mert látták [az emberek], mekkora gyűlöletet és részvétet kelt, ha valaki árt a jótevőjének; ezért szidták a hálátlanokat, magasztalták a hálás szívűeket, és arra is gondoltak, hogy mindez a sérelem övelük is megeshet, és hogy meneküljenek az ilyen bajoktól, kénytelenek voltak törvényeket hozni, és büntetést szabtak ki a törvények megszegőire: ebből született meg az igazságszolgáltatás elve”.<sup>2</sup>

Az összevetés végett olvassuk Polübiosz (6, 6, 4–10.) közel azonos eszmefuttatását. „Az emberi faj abban különbözik a többi állat/lény fajtától, hogy csakis az emberi faj részesedik az intellektusban és a gondolkodásban; így nem valószínű, hogy az ilyesféle [ti. a rosszindulatú és a jóindulatú] viselkedésbeli különbséget az emberek ne vennék észre, ahogy az a többi állatt/lény esetében történne. Az

---

<sup>2</sup> N. Machiavelli, *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, in „N. Machiavelli művei”, Európa K., Bp. 1978, 98. o.

emberek ti. észre fogják venni ezt a tényt és a jövőre vonatkozólag fel fognak háborodni arra gondolván, hogy valami analóg történhet meg bármelyikükkel. Továbbá amikor a veszélyben valamelyikük segítséget kap egy társtól, és a megmentő irányában hálamutatás helyett kárt akar tenni benne, világos, hogy mindazok, akiknek tudomására jut ez az eset, az ilyesféle viselkedés miatt majd elszomorodnak és sértettek lesznek, részesednek felebarátuk felháborodásában és önmagukat is el tudják képzelni analóg helyzetben. Ebből ered mindenki számára a kötelezettség hatalmának fogalma (vagy ideája), amely az igazságosság alapelve és célja. Amikor viszont valaki elsőként veti magát a veszélyekbe és a legerősebb állatok támadását állja ki, természetes, hogy a többségtől jóakarató és tiszteletteljes megbecsülésben részesüljön, míg ellenben gyűlöletben és megvetésben részesül az, aki ellenkező módon cselekszik. Értelmes tehát, hogy létrejöjjön a többség számára a „jó” és a »rossz«, ill. a kettő közti különbségnek valamiféle ideája; és míg a nemes cselekvést az általa hozott haszon miatt csodálni fogják, a hitvány viselkedést kerülni fogják.”<sup>3</sup>

Polübiosz gondolatmenete szerint tehát a „jó” ill. a „rossz” fogalmának tudatosulását megelőzően alakult ki a „hála” ill. a „hálátlanság” érzése, de ettől eltekintve Machiavelli nagy valószínűséggel innen merített saját gondolatának kifejtésekor. Polübiosz részletesen elemzi az állatok és a primitív emberek közti különbséget, míg Machiavelli szinte kizárólag az utóbbiak vizsgálatára koncentrál és azt hangsúlyozza, hogy az „igazságosság” ill. az „igazságtalanság” ideáját az emberek a társas élet első tapasztalataiból merítették.

Mint Sasso kiemeli, Machiavelli gondolatában artikulálódik egyfajta, a társadalmak keletkezésére és eltűnésére vonatkozó elmélet.<sup>4</sup> De fontos látni, hogy Polübiosz erre vonatkozó fejtegetései nyilvánvalóan Platónra való utalást foglalnak magukban, s az *anacyclosis* biológiai elmélete Polübioszban releváns, míg Machiavellinél szimptomatikus módon hiányzó elem.

Mint Sasso fogalmaz, Machiavelli kezdettől fogva az ember drámájának bemutatására összpontosít, aki a kezdeti barbárságból a

---

<sup>3</sup> Idézi Sasso, i.m., 9–10. o., egyszerűsített fordítás tőlem, N. J.

<sup>4</sup> Machiavelli, *Beszélgetések ...*, II/V., i. k., 245–246. o.



szükségletek által számára sugalmazott törvények révén a civilizált/polgári [civile] és politikai életbe jut el. Machiavelli nyilvánvalóan merít Polübiosz gondolatából, de ezt – hangsúlyozza Sasso – kritikailag és szelektíve teszi. A dráma, mely a félelem, a kínlódások és az egoizmus által meghatározott barbárságból az emberiséget – a „jó” és a „rossz” felsőbbrendű (kiváltképpen releváns) értékei irányába való fokozatos nyitottá váláson keresztül – a társadalmi életbe vezeti át, s mely emberiség ugyanakkor mégsem tud olyan „végső rend”-et feltárni, amelynek ismerete révén el tudná kerülni a felemelkedés és a hanyatlás végzetét – mindennek Machiavelli koncepciója szerint *racionális és pszichológiai magyarázata* van, nem pedig naturalista [naturalistica] magyarázata, mint Polübiosznál. Persze igaz, hogy Machiavelli pszichologizáló magyarázata sok tekintetben szinte megegyezik Polübiosz naturalista magyarázatával, de mégis Machiavelli a pszichológista magyarázat mellett döntött – és mindenekelőtt éppen e döntés indokait szükséges tisztázni, mivel egyébiránt a Machiavelli által tárgyalt politikai formák fenomenológiája a polübioszi modellt követi: az alkotmányok akkor dőlnek romlásba, amikor a hatalom – azáltal, hogy figyelmüket eltereli a közjó mindenekelőtti figyelembevételétől – korrumpálja a kormányzók lelkét. A ciklus lezáródásakor azonban Machiavelli – mintsem hogy „megismételné” – explicite módosítja a polübioszi formulát. Íme a két szöveg összevetése.

„Ez az alkotmányok *anacyclosisa*, a természetes ritmus, amely szerint azok változnak és eltűnésükkel lehanyaglanak azért, hogy majd újra visszatérjenek arra a pontra, amelyről kiindultak.”<sup>5</sup>

„Íme, ebben a körben forogva kormányoztak és kormányoznak ma is minden közösséget, de ritkán tér vissza egyazon kormányzati forma, mert szinte nincs olyan állam, amely annyi ideig fennállna, hogy többször is sérthetetlenül eshetnék át ilyen változásokon. Az ellenben megtörténik, hogy a viszontagságoknak közepette az olyan állam, amelyet sohasem vezetnek bölcsen, és kellő ereje sincs, valamely szomszédos ország hatalma alá kerül, de ha ez nem fordul elő, akkor elképzelhető, hogy egy-egy állam a végtelenségig változtatja ezeket a kormányzati formákat.”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Polübiosz 6, 9, 10. Idézi Sasso, i. m., 13. o., egyszerűsített fordítás tőlem, N. J.

<sup>6</sup> Machiavelli, *Beszélgetések ...*, I/II., i. k., 99–100. o. Idézi Sasso, uo.

Mint Sasso hangsúlyozza, a két szövegnek nyilvánvalóan különböző értelme van. Az egyből megállapítható, hogy Machiavelli szövege Polübioszéból ered és egyben különbözik is attól, de a különbség mibenlétének meghatározása már bonyolultabb. Polübiosz gondolatmenetében az *anacyclois* „permanens működése” [„permanenza”] meghatározó jelentőségű, kiküszöbölhetetlen, szükségszerű és kivételt-nem-ismerő: a ciklus beteljesülése egybeesik újrajelentődésével, miáltal Polübiosz nyilvánvalóan a „politikai prognózis” Machiavellitől teljesen idegen doktrínáját konstruálta meg. Röviden: a ciklikus ismétlődés Polübiosznál szigorú szabály, míg Machiavellinél ritka kivétel, ill. nála genuin értelemben – a politikai rendszerek váltakozása vonatkozásában – nincs ismétlődés. Végeredményben – írja Sasso –, míg Polübiosz víziója a ciklikus történeti folyamat kozmikuságát és egységét előfeltételezi, addig Machiavelli az egyetlen ciklus különböző, párhuzamos és egységbe sosem konvergáló ciklusokban való feloldódásának tételezésére hajlik.<sup>7</sup>

Sasso vizsgálatát a továbbiakban három problémára összpontosítja: a) az *anacyclois*, b) a *biológiai* törvény, valamint c) a *vegyes alkotmány* polübioszi doktrínájára. E három probléma tehát egy komplex, eklektikus és ellentmondásos doktrína alapelemeit képezi. E doktrína már említett *prognosztikus* jellegének egyik súlyos következménye, hogy Róma történetének polübioszi leírása a Birodalom virágzása tényének rögzítésén és dicséretén túlmenően magában kellett, hogy foglalja *Róma bukásának* lehetséges, jövőre vonatkozó tényállását is.<sup>8</sup> Ez Polübiosz gondolatának „antiunitárius” interpretációja, amely képviselőinek (pl. E. Meyer, De Sanctis) folyamatosan számot kellett vetni a vele szemben fellépő „unitárius” interpretációval (Walbank és C. O. Brink): ez utóbbiak szerint Polübiosz gondolatában valójában nincs ellentmondás a „vegyes alkotmány”, az „organikus folyamatok” [„*organic series*”] és az „*anacyclois*” között – ahogy a másik típusú interpretáció állította – , mivel Polübiosz nem előfeltételezte a *Roma aeternat*, s nem állította, hogy a vegyes alkotmány örök volna. Polübiosz Rómáról való nyilatkozataiban egyértelműen tehát nem állítja sem Róma örök voltát,

---

<sup>7</sup> Vö. Sasso, i. m., 19. o. A teljes (I.) alfejezet rekonstrukciójához lásd 7–23. o.

<sup>8</sup> Polübiosz 6, 9, 8–9. Utal rá Sasso, i. m., 25. o.

sem pedig esendőségét (6, 18, 4–5.), ill. ahol ez utóbbit említi (6, 9, 8–9.), ott meg sem kíséri a két lehetőség összeegyeztetését. Ezt követően Sasso annak kimutatását kíséri meg, hogy Polübiosz VI. könyvében van-e ellentmondás a egyes alkotmány és az anacyclosis érvényesülése között, mégpedig kizárólag abból a szempontból, hogy saját fejtegetéseiben Machiavelli miképpen operacionalizálta e fogalmakat.<sup>9</sup>

Polübiosz gondolatában tehát az anacyclosis szükségszerű és megszakíthatatlan átmeneti folyamatot jelöl a három pozitív formából a három negatív formába (abban az értelemben, hogy egy pozitív formából az annak megfelelő negatív formába történik átmenet, amit egy új pozitív forma követ, és így tovább). Sasso interpretációjának megfelelően szigorú értelemben e ciklikus séma az egyszerű formák létezésében inherens negatívum (romlás, instabilitás, tökéletlenség, vagyis: mozgás ill. változás) *szükségszerű* voltát fejezi ki. A formák „egyszerűsége” tehát potenciális „negativitás” – s ezt a mozzanatot a jelek szerint Machiavelli tökéletesen felfogta: „egyformán átkos mindegyik kormányzási mód, hisz a három jónak igen rövid az élettartama, a másik három pedig eredendően rossz. Ezért tehát a bölcs törvényhozók [...] olyat választottak, amelyekben mindegyikből volt valami; ez szilárdabbnak, tartósabbnak látszott számukra.”<sup>10</sup>

Itt Sasso gondolatmenetének megfelelően az alapprobléma az, hogy a vegyes kormányzat – abban az esetben is, ha Lükurgosz műve (Polübiosz 6, 10, 1–5.) – olyan erős kivételt jelent az anacyclosis szempontjából, hogy gyakorlatilag korlátozza az anacyclosis *abszolút törvény*-voltát. Róma történetének vonatkozásában is fennáll ez a probléma: Róma a vegyes alkotmányhoz nem egy nap alatt, valamely kormányzó erényének köszönhetően jutott el, hanem hosszú folyamat, harcok és zavargások eredményeképpen. Róma nagyságát nem a természeti törvénynek, a *phüszseisz oikonomíanak*, és nem is polgárai bölcsességének köszönheti, mivel azon törvény és e bölcsesség nem létezhet együtt szimultán és nem is alkalmazható – ellentmondásmentesen – mint történelmi interpretációs kánon. A római *miktéhez* vezető természeti törvény („történelmi racionalitás”, az anacyclosis egy

---

<sup>9</sup> Vö. Sasso, i. m., 23–30. o.

<sup>10</sup> Machiavelli, *Beszélgetések ...*, I/II., i. k., 100. o. Idézi Sasso, i. m., 31. o.

formája) ill. bölcsesség („emberi racionalitás”) kizárólagos választása mindenképpen a másik tagadását jelenti. Végeredményben alapkérdésünk tehát a *mikté* és az *anacyclosis* összeegyeztethetőségére redukálható.

*Mikté* és *anacyclosis* több értelemben is összeegyeztethetetlen – szögezi le Sasso. Ha a vegyes alkotmányt öröknek tartanánk, azt nem lehetne az *anacyclosis* doktrínájába ez utóbbinak sértése nélkül illeszteni. A vegyes alkotmány azért sem lehet örök, mert gyakorlatilag egy ciklus, ill. a ciklus végét jelenti. A bölcs kormányzó azt megelőzően vezethetné be a vegyes alkotmányt, hogy a ciklus beteljesült volna és az *anacyclosis* törvénye által előrelátott valamennyi forma érvényesült s végül kimerült volna. De ahhoz, hogy (a három negatív forma kizárásával) összhangba hozhassa a három pozitív formát, gondolatilag mind a hattal számot kell vetnie, vagyis képesnek kell olyasminek bizonyoságot tulajdonítania, ami a jelenben pusztán „potencialitás”. Ebből a szempontból a *mikté* zárja le a ciklust, „aktualizálja” azt, ami a jelenben pusztán potenciális; az idea (ill. a mentális aktus) szintjén virtuálisan megvalósítja azt, ami az időben effektíve még nem valósult meg és nem teljesült.

Mindezt előfeltételezve – továbbá azt is, hogy a *mikté* degenerálódhat –, nyilvánvaló, hogy a vegyes alkotmány degenerálódásával csakis romlott formában oldódhat fel – az egy, a kevesek ill. a sokak zsarnokságában –, s így tehát a ciklus nem kezdődhet újra – ahogy kellene – a monarchiával, hanem kizárólag valamely romlott formával kezdődhet újra. Az ochlokráciából (negatív értelemben vett „demokrácia”-ból) a monarchiába, így a régi ciklusból az új ciklusba való átmenet tehát nyilvánvaló és szabályos átmenet, és ezt Polübiosz a VI. könyv két helyén előre is jelzi.<sup>11</sup> De – emeli ki Sasso – e helyeken csak az egyszerű formák ciklusáról volt szó, s itt még sem a  $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$   $\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\eta$  [a meghatározottság a természetben], sem pedig a törvényhozó nem avatkozott közbe a célból, hogy a ciklus sorrendjét ill. logikáját módosítsák.

A vegyes alkotmány degenerálódásával egyszerű és romlott formába kellene, hogy torkolljon és a jelek szerint Polübiosz ezt el is ismeri,

---

<sup>11</sup> Polübiosz, 6, 4, 12–13.; 6, 9, 13–14. (továbbá 6, 2, 7.). Utal rá Sasso, i. m., 36.o.

amikor – valamennyi emberi dolog esendőségéről írva – Róma vonatkozásában is prognosztizálja, hogy egy nap olyan kormányformába fog degenerálódni, amelyben a szabadság és a demokrácia gyönyörű nevei fognak visszhangozni, de amelyben lényegét tekintve az immár bármiféle korlátozástól mentes, szabadon-bűnelkövető nép erőszakos önkényuralma fog érvényesülni. Az eddigiek alapján nyilvánvaló – mutat rá Sasso –, hogy az ochlokráciából a monarchiába történő átmenet problémamentesen csak akkor valósulhatna meg, ha a vegyes alkotmány sohasem jött volna létre. Amennyiben a *mikté*, mint a ciklus befejeződése, az ochlokráciába való torkollást szükségszerűen jelenti, akkor a monarchiába való átmenethez az anacyclosis által előre meghatározottnál eggyel több stádium szükséges. Itt is tehát a két ill. három doktrína – *organikus* vagy *biológiai törvény* és *mikté*, ill. *mikté* és *anacyclosis* – összeegyeztethetlensége kap megerősítést.<sup>12</sup>

A vegyes alkotmány hanyatlásának magyarázata tehát azon harmadik törvénnyel adható meg, melynek alapján minden természetes és minden emberi dolog megszületik, csúcspontjára jut, végül pedig lehanyaglik és meghal. Sasso szerint a *miktével* kapcsolatban az a kérdéses, hogy vajon ez rendelkezik-e csúcsponttal? Ti. Polübiosz erre nem utal explicit módon, eltekintve a Paul La-Roche által is már ellentmondásosnak tartott passzustól, melyben Polübiosz azt írja, hogy a hannibáli háború idején volt Róma alkotmánytörténetének csúcspontján, mivel ebben az időszakban a kormányban a Szenátusé volt az elsőbbség, ellenben Karthágó időszaka volt a mélypont, mert ebben az időszakban a nép élvezett elsőbbséget – és mindezzel mintha azt juttatná kifejezésre, hogy mindkét időszak „vegyes” volt.<sup>13</sup> A biológiai törvény itt expliciten harmadik mozzanatként jelenik meg, de természetesen így sem oldódik fel az immár három törvény közti ellentmondás.<sup>14</sup>

Az eddig tárgyalt, Polübiosz elméletében inherens ellentmondást Machiavelli sikeresen küszöböli ki mindenekelőtt azáltal, hogy a *Beszélgetések* szóban forgó fejezetében egyrészt nem is említi a biológiai törvényszerűség problémáját, másrészt pedig a „vegyes alkotmány” és

---

<sup>12</sup> Vö. Sasso, i. m., 30–38. o.

<sup>13</sup> Polübiosz, 6, 51, 3–8. (vö. 6, 18.). Utal rá Sasso, i. m., 39–40. o.

<sup>14</sup> Vö. Sasso, i. m., 38–42. o.

az „anacyclosis” státusát is Polübioszhoz képest jelentősen módosítja. Mint magyarázza Sasso, ahhoz, hogy a vegyes alkotmány elméletével szimultán módon érvényben legyen, az anacyclosist meg kell fosztani *természeti törvény*-jellegétől (determinisztikus hatókörétől) és pusztán a dolgok egyfajta tendenciájává vagy trendjévé [*inclinazione*] kell redukálni, amelyet a kormányzó éber erénye megszakíthat, módosíthat ill. eltéríthet pályájáról – és éppen ez történik (Démokritosz-, Epikurosz- és Lucretiusszal analóg módon) Machiavellinél: „a különböző kormányzási formákat [nem valamiféle determinisztikus természeti törvény, hanem] a véletlen alakította ki az emberi közösségekben”.<sup>15</sup> Mint Sasso kiemeli, a további fejezetekben sem találunk olyan „okokat”, amelyek a „phüszeosz oikonomiá”-val, és nem pedig „emberi okok”-kal függenének össze. Polübiosz gondolatának belső ellentmondásait Machiavelli tehát azáltal küszöbölte ki, hogy a kormányzati formák változásai szerinte kizárólag a három egyszerű forma szintjén következhetnek be, amely akkor is rossz, ha az ellentétével való egyszerű összehasonlítás alapján kézenfekvőnek is tűnik „jó” mivolta. E változások azonban egyáltalán nem következhetnek be, ha a vegyes forma érvényesülésével a három egyszerű forma „hiányos volta” [„defettivita”] eljutott saját adekvát politikai és alkotmányos túllépéséig. Továbbá, Polübiosztól eltérően, ahol a *mikté* „tény” és nem „jog”, a vegyes forma Machiavelli gondolatában a „jog” erejével is bír, mivel a „véletlen” (a kontingens tényezők összessége) uralja az emberi eseményeket: a „véletlen” azt jelenti, hogy a valóság fenyegető, de nem predeterminált.

Összegezve, Machiavellinél az egyszerű és az összetett formák közti *viszony* egy mozzanata vagy aspektusa annak a viszonynak, amely egyszerre összetartja és szembe is helyezi az erényt a szerencsével, az ember erejét az idők erejével. Ebből az következik tehát, hogy Machiavelli számára a vegyes alkotmány örök? Sasso szerint Machiavelli gondolatában miáltal valójában kezdettől fogva tagadtatik az anacyclosis, amit a „véletlen” helyettesít, a *vegyes alkotmány örökkévalóságának problémája* is irrelevánssá válik. A vegyes alkotmány bizonyos kontex-

---

<sup>15</sup> Machiavelli, *Beszélgetések ...*, I/II., i. k., 98. o. Idézi Sasso, i. m., 43. o.

tusban lehet az erény győzelme a szerencsén, azonban e győzelem nem lehet örök: véletlenszerű változások módosíthatják e tényállást.<sup>16</sup>

Van tehát „naturalizmus” Machiavelli gondolatában? – teszi fel a kérdést Sasso. Válasza: Polübiosz-féle naturalista vonások bizonyosan nincsenek Machiavellinél, ellenben a „dolgok uniformitása” értelmében van elméletében naturalista elem, s nemcsak az I. könyv II. fejezetében, hanem a *Discorsi* egyéb – többek között Diltthey által elemzett<sup>17</sup> – helyein is, melyek közül két fontos hely az alábbi.

„A jelen és a múlt kutatója megfigyelheti, hogy minden államban, minden népben egyazon vágyak és törekvések éltek és élnek. Aki tehát serényen vizsgálja a múlt eseményeit, könnyen előre láthatja, mi történik minden állam jövődő életében, és élhet a régi időkben használt orvoslási módokkal, vagy pedig, ha nem talál ilyen gyógyírt, a hasonló esetekből következtetve újakat eszelhet ki. Csakhogy a kormányzásban résztvevők ezeket a tanulságokat nem veszik figyelembe, vagy ha elolvassák is, nem értik meg, vagy ha megértik, nem ismerik fel, ennek következtében minden korban ugyanazok a megbotránkozató esetek fordulnak elő”.

„A bölcs emberek – méltán és nem oktanul – azt szokták mondani, hogy aki tudni akarja, mivé kell lennie, nézze meg, mi volt, mert a világon minden dolog minden időben a rég volt dolgok megismétlődése. Ernek az az oka, hogy minden tettet az emberi szenvedélyek váltanak ki, a szenvedélyek pedig mindig ugyanazok, így szükségképpen eredményük sem változik. Tény az, hogy egyik ország fiaiban nagyobb erények élnek, mint más táj szülőtteiben, attól függően, milyen neveletésben részesültek, milyen életmódot sajátítottak el. Ez is megkönnyíti, hogy a múlt alapján megismerjük a jövődőt”.<sup>18</sup>

E szöveghelyeken Machiavelli az emberi történelem (egyben a szenvedélyek, a vágyak stb.) uniformitását állítja és hangsúlyozza: az emberi érzések és szenvedélyek szempontjából tehát a történelem „uniformis” (mondhatnánk: univerzális). Ellenben eredményüket ill. kimenetelüket tekintve a történelem mindig új ill. más. A pszichológiai szintű uniformitást ergo a szokások, a vallás stb. sokszínűsége ellensúlyozza. Így Machiavelli számára nincs abszolút uniformitás, és különösen *nincs* – természeti törvényre alapozódó – *ciklikus doktrína*:

---

<sup>16</sup> Vö. Sasso, i. m., 42–48. o.

<sup>17</sup> Diltthey, *Gesammelte Schriften*, II, 29–30. o. Utal rá Sasso, i. m., 49. o.

<sup>18</sup> Machiavelli, *Beszélgések ...*, I/XXXIX., III/XLIII., i. k., 181., 433. o. Idézi Sasso, i. m., 49–50. o.

tudjuk, hogy a történelmet az emberi szenvedélyek produkálják, de ennek semmi köze a Polübiosz részéről kifejtett, az *anacyclosis* titkának ismeretére alapozódó determinisztikus történelmi jóslathoz. Machiavellinél a prognózis kizárólag valószínűségi terminusokban jelenhet meg.

Sasso ugyanakkor rámutat, hogy bizonyos értelemben mégiscsak jelen van a ciklikus doktrína Machiavelli elméletében, hiszen explicit nyilatkozik az „univerzum ritmusá”-ról, amely megakadályozza, hogy a világ dolgainak változása megszűnjön, továbbá amely folyamatosan biztosítja a történelmi események másságát (újdonságát).<sup>19</sup> De a *Firenze története* e helyén is legfeljebb félciklikus „hullámozó” folyamatot ír le, s ellenben itt sem tér egyáltalán vissza valamiféle „tiszta” anacyclosis-elmélethez. A látszólag naturalista elem itt is – a csúcspont irányába való „szükségyszerű” felemelkedés ill. a mélypont irányába való „szükségyszerű” lesüllyedés – pszichológiai-emberi tényezőkre vezethető vissza.<sup>20</sup>

Sasso végül azt hangsúlyozza, hogy Dantétól és Pádúai Marsiliustól eltérően Machiavelli nem pusztán „panaszcodik” a miatt a nyomorúság miatt, amelybe Itália süllyedt, hanem – mindenekelőtt az emberi szenvedélyek szerepének adekvát értékelésével – fel akarja tárni e nyomorúság okait és ki is akarja jelölni e szituáció státusát egy hosszabb távú folyamatban. Sasso szerint elsősorban ezzel magyarázható, hogy Machiavelli – lényeges módosításokkal – oly nagy mértékben támaszkodik Polübioszra a fentiekben vizsgált szöveghelyeken.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Vö. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, V/I. Idézi Sasso, i. m., 53. o.

<sup>20</sup> Vö. Sasso, i. m., 49–56. o.

<sup>21</sup> Vö. Sasso, i. m., 56–60. o. Megítélésem szerint Sasso vizsgálódásai nagy hatást gyakorolhattak Koltay-Kastner Jenő Machiavelli-interpretációjára; e feltételezett hatás szembetűnően érhető tetten Koltay-Kastner *Machiavelli és Vico* című klasszikus cikkében (in „Filológia Közöny”, Bp. 1970, 1–2., 26–39. o.). Az újabb keletű magyarországi Machiavelli-elemzések közül kiemelendő Lukácsy Sándor *Az állam lelke – Machiavelli és egyházi irodalmunk* című tanulmánya (in *ITK*, 1998, CII. évf., 3–4. sz., 301–336. o.); Lukácsy (a magyar nyelvű vallásos irodalom mély-elemzésén keresztül) szimptomatikus jelenséggént mutatja be, hogy Magyarországon – Nyugat-Európával szemben – a helyi egyházi hatóságok tiltása következtében nem alakulhatott ki normális Machiavelli-recepció, ami pedig a modern politikafilozófiai kultúra nélkülözhetetlen előfeltétele lett volna.



## 2. Történelem és vallás

Ezen a ponton célszerű kiemelni néhány szimptomatikus jelentőségű gondolatot Leo Strauss *Machiavelli*-interpretációjából: Machiavelliről szóló tanulmányában Strauss a jelek szerint sikeresen volt képes alkalmazni „élesben” a „reading behind lines” módszerét.<sup>22</sup> Érdekes egyebek mellett a mód, ahogy Strauss „Machiavelli tanításának kettős jellegé”-ről ír, ill. az, hogy e feltételezett „kettős jelleg”-ből eredően Strauss szerint milyen módszertani alapokat követve kell – értelmezés céljából – megközelítenünk Machiavelli életművét.

Strauss magyarázatának megfelelően Machiavelli két legfontosabb politikai művében, a *Fejedelemben* és a *Discorsiban* „lényegileg ugyanazt a tanítást adja át két különböző szempontból, melyet ideiglenesen leírhatunk úgy, mint az »aktuális fejedelem« és a »potenciális fejedelem« nézőpontját. E nézőpontok különbözősége legvilágosabban abban nyilvánul meg – állítja Strauss – , hogy a *Fejedelemben* [Machiavelli] elmulaszt különbséget tenni fejedelmek és zsarnokok közt, továbbá itt soha nem beszél a közjóról, sem a lelkiismeretről, míg ellenben a *Discorsiban* igenis különbséget tesz fejedelmek és zsarnokok között és igenis nyilatkozik a közjóról és a lelkiismeretről.” Ezért tehát – sugallja Strauss – szükséges feltenni a kérdést: „a fejedelmek és a zsarnokok közti megkülönböztetést [Machiavelli] végeredményben érvényesnek tartja-e vagy sem? A »közjót« úgy tekinti-e, mint végső [vagyis: leginkább alapvető] kritériumot, vagy sem? Vagy talán úgy gondolja, hogy e kérdésekre nem lehet egyszerű választ adni, ellenben megválaszolásukhoz szükség van bizonyos [kategóriák közti] megkülönböztetésekre? Fel kell tennünk a kérdést, hogy Machiavelli szemlélete vajon a *Fejedelemével*, vagy a *Discorsiéval* azonos, vagy netán

---

Magyarországon (s ez Lukácsy szerint is egyfajta torzulás) kizárólag az anti-Machiavelli irodalom vált bizonyos fokig ismertté.

<sup>22</sup> Strauss *Machiavelli*-értelmezésének áttekintéséhez lásd „Machiavelli és a modernség kezdete”, in Láncki A., *Modernség és válság*, V/2., Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Bp. 1999, 161-176. o. Láncki elemzésében csak minimálisan foglalkozik Strauss e könyvének talán legfontosabb, IV. („Machiavelli’s Teaching” című) részével, ezért a továbbiakban főleg e fejezet részleges áttekintését kísérem meg.

mindkét szemlélettől különbözik. Ti. semmiképpen nem vagyunk felhatalmazva arra, hogy – számos mai kutatóval analóg módon – dogmatikusan úgy fogjuk fel, hogy Machiavelli nézőpontja a *Discorsi*-ével azonos, viszont a *Fejedelemétől* különböző.<sup>23</sup>

A „reading behind lines”-módszer „éles bevetésének” egy másik példája az a nagyszerű rekonstrukció és interpretáció, amit Strauss a Machiavelli-féle (de pl. Vico életművében is alapvető jelentőségű) „gondviselés” fogalom vonatkozásában ad (itt egyben tetten érhető Strauss Spinoza-affinitása is). „Mivel az ember természeti szükségszerűség alapján arra kényszerül, hogy hálátlan legyen [a másik] ember iránt, nincs oka arra, hogy Isten irányában hálát érezzen. Mivel természeti szükségszerűség érvényesül a bűnre vonatkozólag, az ember arra hajlik, hogy Istennek tulajdonítsa a bűn eredetét; az ember nem nyilatkozhat úgy Istenről, mint tiszta jóságról vagy mint a legfőbb jóról, amely nem tartalmaz önmagában semmiféle gonoszságot. Az embertől nem várható el, hogy Istennek hálás legyen érdemtelen áldásokért, mivel ugyanolyan bőségben részesül szenvedésekben, melyeket [szintén] nem érdemel meg. Inkább a szükségszerűség, mintsem Isten, vagy az Istent irányító szükségszerűség, vagy a szükségszerűség Istenben (hogy ne is beszéljünk a véletlenről) az, és nem az emberi érdem vagy érdemtelenség, ami az oka azon áldásoknak vagy szenvedéseknek, melyek nem tartoznak az ember elővigyázatosságának vagy örültségének a hatókörébe. Csak ott lehetséges igazságos megtorlás, ahol igazságos emberek kormányoznak. Bármiféle egyéb igazságos kormányzat pusztán a képzelet szüleménye. Az igazságos emberek hatékony vezetése – rekonstruálja Machiavelli gondolatmenetét Strauss – a jó hadseregtől, az emberi elővigyázatosságtól és bizonyos mértékig a jószerencsétől függ. Semmiféle nyilvánvalósági alapja nincs annak az állításnak, hogy a véletlenszerűség jobban kedvez az igazságos embereknek, mint az igazságtalanoknak. Isten nem bíró, nem döntő, hanem pusztán csak semleges személy. Amennyiben igaz, hogy a szélsőséges igazságtalanság az alapja az ember gyűlölködésének, ellenállásának és bosszúvágyának, az is igaz, hogy a tökéletes igazság

---

<sup>23</sup> Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe – Illinois 1958, I. („Machiavelli tanításának kettős jellege”), 29. o.

megbénítaná a kormányzat működését; az államok csakis az igazságosság és az igazságtalanság józan keverékével kormányozhatók. *Isten a legerősebb zászlóalj mellett van, de ez nem jelenti azt, hogy a zászlóaljok túlnyomó többsége mellett volna.*” Machiavelli gondolatában Strauss szerint tehát „az ember, vagyis az ember saját erénye és a véletlen az, ami átveszi a gondviselés helyét”.<sup>24</sup>

Könyvének (az iménti idézetet is magában foglaló) IV. fejezetében Strauss részletesen és hatékonyan elemzi Machiavelli kereszténység-felfogását ill. kereszténység-kritikáját (amely persze egyben Strauss kereszténység-kritikája), amelynek egyik fő tézise a kereszténység *kontingens* volta. Mint írja Strauss, Machiavelli szerint „a kereszténység a körülmények különös konstellációja, avagy az »idők minősége« révén nyerte el hatalmát”.<sup>25</sup> Machiavelli gondolatában az is nagy hangsúlyt kap, hogy a kereszténység az embert azzal gyengítette meg, hogy megparancsolta neki: ne büszkélkedjen [not to glory] erényével és hatalmával. Mármost, hogy valaki nem hisz az emberi méltóságban és dicsőségben, szorosan összefügg azzal, hogy nem hisz az emberi *erényességben* sem.<sup>26</sup> Ennek függvényében válik fontossá, hogy Machiavelli a kereszténységet pusztán *egy lehetséges fanatizmusnak* tartotta, amely fanatizmus azonban aktivizáló erejét tekintve bizonyos szempontból hatékonyabb a pogány fanatizmusnál: „míg az antik rómaiak azért lehettek jó és hithű katonák, mert saját dicsőségükért küzdöttek, a keresztények azért lehetnek jó és hithű katonák, mert Isten dicsőségéért küzdenek”.<sup>27</sup>

Strauss rámutat, hogy Machiavelli szerint a bibliai tradícióban és a pogány vallásban az a közös elem, hogy mindkettő *pusztán emberi* eredetű, ellenben a kettő közti lényegi különbség *politikai* vonatkozású. „Az Ótestamentum független papjainak és prófétáinak, mint ahogy a független keresztény papságnak sincs megfelelője a római köztársaságban, viszont bizonyos tekintetben azon »harmadik« erővel egyeznek meg, amely mind a fejedelemtől, mind pedig a néptől különböző, s

---

<sup>24</sup> Strauss, i. m., IV. („Machiavelli tanítása”), 198–199. o.

<sup>25</sup> Strauss, i. m., IV., 185. o.

<sup>26</sup> Vö. Strauss, i. m., IV., 189. o.

<sup>27</sup> Strauss, i. m., IV., 189. o. (38. j.)

amely a római császárok alatt létezett: a katonákkal. A papok és katonák közti ellentét mutatja meg a lényegi [politikai] különbséget – hangsúlyozza Strauss. A »fegyverek és emberek« túlsúlya a pogány Rómában az, ami megmagyarázza, hogy a rómaiaknak miért volt kevésbé szükségük »mások«-ra önmaguk védelméhez, ill. azt, hogy miért függtek kevésbé az erődöktől és a vigasztól, továbbá azt, hogy miért voltak a moderneknél kevésbé kitéve Fortunának.” Machiavelli hangsúlyozott tézisét idézve Strauss fogalmazásában „habár a pogány vallás hozzájárult a világ győzelméhez, a kereszténység gyengévé tette a világot”.<sup>28</sup> Tehát Rómában háborúskodó nemesség uralkodott, Rómának eleme volt a háború ill. a permanens háborúra való készülődés, ellenben a kereszténység [eredetileg] nem-háborús népi mozgalom volt. „Machiavelli számára nem véletlen, hogy az egyház az itáliai városokban a népi elemeket támogatta a nemesek ellen – emeli ki Strauss –, Savonarola római megfelelője Virginus plebejus vezér volt; de amíg Róma nem dőlt romlásba, addig az olyan emberek mint Virginus egyáltalán nem tölthették be azt a szerepet, ami Savonaroláé volt Firenzében”.<sup>29</sup>

Mint Strauss rámutat, Machiavelli Biblia-kritikájának középpontjában azon erőfeszítés (egyben óriási kihívás) állt, melynek révén az alázatot („humilitas”) a humanitással akarta helyettesíteni. Machiavelli azért utasítja el az alázatot, mert az lealacsonyítja az ember jelentőségét [it lowers the stature of man], a humanitás alatt pedig az ember azon vágyát érti, hogy megelőzze emberi mivoltának transzcendálását ill. az ember céljának lealacsonyítását. Mint írja Strauss, Machiavelli „Isten”-felfogása végeredményben Arisztotelész „Isten”-felfogásának kritizálására vezethető vissza. „Az arisztotelészi Isten nem nevezhető igazságosnak – fogalmazza újra Machiavelli gondolatát Strauss –; ő nem parancsolással, hanem pusztán azáltal irányít, hogy ő maga a cél; irányítása a tudásban áll, önmaga ismeretében. Arisztotelész hallgatólagosan tagadja azt, amit manapság vallásos tapasztalatnak neveznek. Nincs helye a kegyelemnek az etikában. Szerinte az alázatosság bűn, »vice«. Másrészt azonban az erény nem mint az alázattal szembenállót,

---

<sup>28</sup> Strauss, i. m., IV., 205–206. o. (77. j.)

<sup>29</sup> Strauss, i. m., 206. o.

hanem mint nagylelkűséget azonosítja.”<sup>30</sup> A továbbiakban pedig éppen ebből kiindulva – Arisztotelész és Machiavelli vallásfelfogása különbségének megvilágítása céljából – vizsgálja Strauss részletesen (mindenekelőtt a *Discorsi* I/XI–XV-ben kifejtettekre alapozva) Machiavelli valláskritikáját – ezt a gondolatmenetet azonban már nem követem tovább. Strauss *Machiavelli*-értelmezésének néhány részletét pusztán a célból emeltem ki, hogy érzékelhetővé tegyem Machiavelli történelem- és valláskonceptiójának szoros összefüggését: Strauss olyan Machiavelli-interpretátor, aki ezt az összefüggést – mivel relevánsnak tartotta – nagy részletességgel vizsgálta.

Machiavelli történetírás-elméletének vizsgálatakor – mint az menet közben látható lesz – elkerülhetetlenül beleütközünk Machiavelli vallásfelfogásába is. A továbbiakban azonban folytassuk a történetírás-elméletre vonatkozó néhány általános és bevezető jellegű megállapítással.

### 3. Machiavelli történetírás-elméletéről in nuce

Felix Gilbert egy munkájában részletesen elemezte Machiavelli és Guicciardini történetírás-elméletének néhány releváns aspektusát. Gilbert értelmezése szerint Machiavelli munkássága egyrészt beleillik a kor azon alaptendenciájába, hogy a történelemtudomány jelentősen felértékelődik, részben pedig a – sallustiusi és liviusi történetírás stílusának követése ill. annak utánzása közt ingadozó – humanista történetírás egyfajta összegzését jelenti, mely már valójában messze túllépi a humanista történetírás kereteit. B. Ruccellai – sallustiusi módszert preferáló – történészi munkásságának vizsgálatán keresztül Gilbert egyebek mellett azt próbálja tisztázni, miképpen volt képes e szerző összhangba hozni a klasszikus „frói” és a modern „történetírói” tevékenységet. Mint írja Gilbert, Ruccellai a kor igényeinek megfelelően „nem tett mást, mint hogy követte a történetek írójától elvárt eljárást”. De vajon „hogyan volt ezen eljárás összeegyeztethető azzal az igénnyel, amit maga Ruccellai és valamennyi humanista történetíró a történetírás

---

<sup>30</sup> Strauss, i. m., 208. o.

alaptörvényének tartott: vagyis azt, hogy a történeti mű ne tartalmazzon »semmi hamisat«? Hogy a történeti tények egyszerűsítése és stilizációja a humanisták számára összeegyeztethető legyen az igazsággal – magyarázza Gilbert – , történetírás-elméleti előírásait a történeti munka céljaira vonatkozó általános elképezéseikkel összekapcsolva kell felfognunk. Mivel a történetírásra vonatkozó legfontosabb klasszikus kijelentések a cicerói *De oratoréban* voltak összefoglalva, a történészek a történelmet a retorika egyik ágának tartották, olyan eszköznek tehát, amelynek köszönhetően a morálfilozófia érvényesnek tartott doktrínáit annyira meggyőzően lehetett bemutatni, hogy az az embereket a szóban forgó filozófia normáinak megfelelő cselekvésre vezette.” Az antik ihletésű humanista koncepciónak megfelelően „a történelem azért hasznos, mert az embert bölcsőbbé teszi, azáltal, hogy segít neki tőkét kovácsolni egy olyan tapasztalatból, amely jelentősen túlterjed az egyedi individuális élet kis terén; »a történelem példákon keresztül tanít«; »a történelem az embert erényes cselekvésre ihleti és lángoló vágyat ébreszt benne dicsőséges tettek végrehajtására.«<sup>31</sup>

Mint Gilbert kiemeli, a humanista történetírás elméleti alapjai a középkori történetírással folyamatosságot, de attól egyben jelentős eltérést is mutat. „A középkorban és a humanizmus korában a földi eseményeket az értékek olyan örök rendjével hozták összefüggésbe, amelyet az embereknek el kellett ismerni és követni is kellett. De míg a középkorban a történelem Isten hatalmát volt hivatott megmutatni, addig a humanista koncepció, amely szerint a történelem az erény felé hajlásra és a bűn elkerülésére tanította az embert, az ember által gyakorolható hatalomra helyezte a hangsúlyt.”<sup>32</sup> E vizsgálódások részleges összegzéseként szögezi le Gilbert, hogy „a történelmi módszer problémái iránt tanúsított humanista attitűd vizsgálata azt mutatja meg

---

<sup>31</sup> F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini* [*Machiavelli and Guicciardini. [...]*, Princeton U. P., 1965 ], Einaudi, 1970, II/V., 185–186. o. A „*Historia Magistra Vitae*” toposz történetének és szemantikai módosulásainak érdekes és lényegretörő rekonstrukcióját adja R. Koselleck („*Historia Magistra Vitae: the Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process*”, in R. Koselleck, *Futures Past – On the Semantics of Historical Time, Vergangene Zukunft*. [...], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979], I., MIT, 1985, 21–38. o.)

<sup>32</sup> Gilbert, i. m., 187. o.

tehát, hogy a humanisták két típusú történetírást ismertek: az *igaz történelmet*, amely Livius vagy Sallustius modellje alapján kellett hogy íródjon, valamint a *történeti eseményekről szóló beszámolókat* [resoconti di avvenimenti storici], melyek azon anyagot nyújtották, amellyel fel lehetett építeni az igaz történelmet. E szemléletmód alapján a humanisták elégedettséget éreztek azon meggyőződésükből fakadóan, hogy a történeti írások e két fajtája a klasszikus világban is létezett: az antikok – a történetírásokon túlmenően – *annaleseket* vagy *kommentárokat* is írtak. A humanisták azt előfeltételezték – emeli ki Gilbert –, hogy a jövőre vonatkozólag az antikok kommentárjai alapján modellezett [humanista] kommentárok megőrzik majd a főbb korabeli események emlékét, és hogy a krónikák, melyeknek ellenben nem volt antik megfelelője, idővel eltűnnek.” A történetírások e két osztályba való sorolása a humanista gondolkodók részéről (vagyis tehát [a]) a „lényegileg tényeket hordozó” szövegek, amelyek [b]) az „igaz és hiteles történetek” kidolgozásához nyújtották volna az anyagot) „a történelmi »igaz«-t [vero storico (történelmi igazság)] összehasonlíthatatlanul magasabb szintre helyezte „azon írások szándékánál”, amelyek a tények egybegyűjtésére és leírására szorítkoztak. Amit elvártak egy történelmi igazságtól, az nem pusztán valamiféle kimerítő és pontos információ volt, hanem *morális útmutatás*, s ennek alapján megengedett volt „a történelmi igazságot kifejtő történetírás” számára, hogy „szelektáljon a múlt eseményei között ill. hogy stilizálja azokat”, s a történetírás ezen humanista célkitűzéseinek hatékony megvalósítása szempontjából Gilbert méltatja M. Sanudo és P. Bembo munkásságát.<sup>33</sup>

A történetírás morális funkciójáról vallott Gilbert-féle álláspontot meglátásom szerint tökéletesen osztja a cambridge-i kontextualista iskola vezéralakja, a '70-es évektől kezdve korunk egyik legkiemelkedőbb Machiavelli-interpretátora és politikai eszmetörténésze, Quentin Skinner. Machiavelliről szóló monográfiájának „Firenze történetírója” című fejezetében mindenekelőtt azt rekonstruálja Skinner, hogy Machiavelli felfogásában mi is lehetett pontosan a történetírás célja,

---

<sup>33</sup> Gilbert, i. m., 191-192. o., kiemelés tőlem, N. J. A történelmi „igaz” státusával (az egyesek által „megkésett humanistá”-nak tartott) Vico is mélyrehatóan foglalkozik a XVIII. században.

avagy tulajdonképpen milyen feltételeknek akart megfelelni Machiavelli mint történetíró. Mint Skinner rámutat, „a klasszikus – és ezáltal humanista – történetírás két legfontosabb alapelve az volt, hogy a történelmi műveknek erkölcsi tanulságokat kell sugallniuk, s ezért anyagukat oly módon kell kiválogatni és megszerkeszteni, hogy a megfelelő tanulságokat a lehető legnagyobb erővel világítsák meg. Sallustius pl. nagyon hatásosan fogalmazta meg ezeket az alapelveket – magyarázza Skinner –, *Jugurtha háborújában* amellet érvel, hogy a történetírónak hasznos és épületes módon kell elmélkednie a múltrol, a *Catilina összeesküvésében* pedig azt a következtetést vonta le, hogy a helyes megközelítés csak a »feljegyzésre méltó« részek kiválogatása lehet, s nincs szükség az események hiánytalan krónikájának összeállítására”.<sup>34</sup>

Mint az elemző hangsúlyozza, Machiavelli igyekezett tehát megfelelni ezen elvárásoknak és hozzáteszi: „a humanista történetírás alapelve volt az is, hogy a lehető legüdvösebb tanulságok legmaradandóbb közvetítése érdekében a történetírónak tiszteletet parancsoló, szónoki stílust kell követnie”.<sup>35</sup> Majd leszögezi, hogy a legfontosabb – Machiavelli számára is kötelező erejű – humanista alapelv az volt, hogy „a történetírónak az ősök legnagyobb vívmányaira kell összpontosítania figyelmét, hogy ezzel az utódokat a legnemesebb és legdicsőségesebb cselekedetek ösztönzésére ösztönözze”.<sup>36</sup> Megemlíti még e vonatkozásban Skinner, hogy a Castruccio Castracani élettörténetét leíró mű mintegy főpróbája volt a *Firenze történetének*. Ez utóbbinak a vezérfonala Firenze romlása, avagy hanyatlása és bukása. A romlás fő okaként említi Machiavelli egyebek mellett azt a tendenciát, hogy „az állami törvényeket és intézményeket »nem a köz javára«, hanem egyének vagy csoportok érdekében alkotják”.<sup>37</sup> Skinner felidéri még azt a közismert tényt, hogy Machiavelli számára a végső szerencsétlenség Róma 1527-es elfoglalása, s ennek következtében a Mediciek bukása és Firenzéből való kivonulása volt: Machiavellinek mindezt követően nem

---

<sup>34</sup> Q. Skinner, *Machiavelli*, IV., Atlantisz, 1996, 103–104. o., kiemelés tőlem, N. J.

<sup>35</sup> Skinner, i m., 104. o.

<sup>36</sup> Uo., 106. o.

<sup>37</sup> Uo., 109. o., kiemelés tőlem N. J.



lehetett helye az új rezsimben, mivel nem tekintették másnak, mint a zsmnoki rendszer kliensének.<sup>38</sup>

Visszakanyarodva Gilberthez, jól látható gondossága, amit annak vizsgálatára fordít, hogy Machiavelli milyen eredményeket volt képes elérni a fentiekben már nagy vonalakban vázolt elméleti előfeltevésekből kiindulva. Részletesen vizsgálja a Machiavelli 1520–1525 között írt *Istorie Fiorentin*éje közvetlen előzményeiként tekinthető Guicciardini-féle *Storie fiorentine*t és a Cerretani-féle *Historia forentinat*. Az *Istorie Fiorentinere* vonatkozólag Gilbert kiemeli, hogy Machiavelli szigorúan a humanista kánonok alapján szándékozta e művét megírni: „az előszóban explicite kijelenti, hogy Bruni és Poggio Firenzéről szóló történeti írásait tanulmányozta a célból, hogy »látható legyen, milyen rend és módszer szerint haladtak előre írásaikban«,<sup>39</sup> és még a vulgáris nyelven is ír, egyéb tekintetben szigorúan tartja magát a humanista előírásokhoz és sémákhoz”.

Mindennek ellenére Gilbert szerint szembetűnök azon jelek, melyek alapján „Machiavelli a humanisták előírásait inkább egyfajta irodalmi konvenciónak, mintsem a történetírással kapcsolatos érvényes útmutatásnak fogta fel”, pl. amikor ironizál ezen előírásokkal.<sup>40</sup> Mint rámutat, „a humanista modell Machiavelli számára olyan séma volt, amelyben szinte titokban helyezte el politikai üzenetét. A *Firenze történetét* Machiavelli politikai érdekei és korának politikai problémái hatják át. Ahelyett, hogy egyformán adna számot a firenzei történelem minden eseményéről, a szerző szelektíve halad előre. Bizonyos epizódok hosszasan és részletesen vannak kifejtve, ugyanakkor hiányzik a folyamatos történeti kifejtés”.<sup>41</sup>

Azt mondhatnánk – folytatja Gilbert –, hogy Machiavelli a *Firenze történetében* ugyan tartotta magát „a történelem példákön keresztül tanít” humanista alapelvehez, „csak hogy az általa felhozott »példák«

---

<sup>38</sup> Vö. uo., 112–114. o.

<sup>39</sup> Machiavelli, *Istorie fiorentine*, „Proemio” (*Opere*, vol. VII, 68. o.). Idézi Gilbert, i. m., 203. o. Egyszerűsített fordítás tőlem, N. J.

<sup>40</sup> Vö. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Libro V., cap. 33. (*Opere*, vol. VII, 383. o.). Idézi Gilbert, i. m., 203. o.

<sup>41</sup> Gilbert, i. m., 203–204. o.

politikai törvényszerűségek működését voltak hivatottak bizonyítani. Továbbá a Machiavelli által elmondott tények oly módon stilizáltak, hogy megvilágítsák a szóban forgó törvényszerűségeket, mivel történetének főszereplői bármiféle egyéni valóságot nélkülöznek.” Az elterjedt tézis, miszerint Machiavelli politikai gondolkodó, nem pedig történész volt, Gilbert szerint kiegészíthető azzal, hogy mivel a *Firenze történetét* megbízatás alapján írta, „bizonyára szívesen ragadta meg az alkalmat, hogy bizonyos eszméit szélesebb közönség számára mutassa be. De mivel egyedi politikai szituációkhoz kötődtek – emeli ki Gilbert –, politikai eszméi és törvényszerűségei e munkájában jóval merevebbnek és sokkal kevésbé kifinomultabbnak tűnnek, mint azon művekben – *A Fejedelemben* és a *Beszélgetésekben* –, amelyekben szabadon foglalkozhatott a gyakorlati tanácsai mellett szóló valamennyi lehetséges érv összeállításával.”<sup>42</sup> Meglátásom szerint érdekes, hogy Gilbert *A Fejedelem* című művet – a *Firenze történetével* szembehelyezve – a *Beszélgetések* mellé helyezi, ti. széles körben elterjedt és szerintem is plauzibilis nézet, hogy *A Fejedelem* alkalmi, szigorúan adott kontextusban érvényes mű – így tehát (a Gilbert-féle csoportosításnak megfelelően) inkább a *Firenze történetével* sorolható egy kategóriába.

#### 4. Vallás, történetírás-elmélet és filozófiai antropológia: néhány releváns kapcsolódási pont

A újabb keletű Machiavelli-interpretációk egy jelentős része Machiavelli valláskonceptcióját állítja vizsgálódása fókuszába, feltehetőleg azzal a szándékkal, hogy így hatékonyabban tárhassa fel Machiavelli történetírás- és antropológiaelméletét. Ezen értelmezések egyben megpróbálják árnyalni azon interpretatív közhelyet, miszerint „Machiavelli mind a vallást, mind pedig az emberi szenvedélyeket a politikai célok függvényében instrumentalizálta”: hogy e tézist legalább részben igaznak foghassuk fel, pontosan meg kell határozni, *mit jelent* Machiavelli gondolatában adott esetben a „vallás instrumentalizálása”.

---

<sup>42</sup> Gilbert, i. m., 204. o.

M. L. Colish kiemelésének megfelelően a *Beszélgetésekben* szembe-  
tűnő a vallás Machiavelli részéről való felértékelése: „sokakat illet  
dicséret, elsősorban mégis a vallási vezetőket és a vallásalapítókat”,  
ellenben „gyalázat és megvetés illeti a vallásrombolókat, a birodalmak  
és államok pusztítóit, az erények, az irodalom és az emberi nemnek  
hasznot és megbecsülést hozó minden más művészet ellenségeit”.<sup>43</sup>  
Machiavelli a nagy emberek névsorát Mózesrel kezdi, akit „nem pusztán  
azért mutat be főhősként [arch-hero], mert Mózes – amikor az  
szükséges volt – szigorúan kényszerítette ki a törvényt és mert neki  
volt meg azon végrehajtói ügyessége [executive ability], hogy az  
engedetlen [unruly] izraelitákat átvezesse a sivatagon, hanem azért is,  
mert Mózes isteni megbízatással rendelkezett”.<sup>44</sup> Machiavelli Mózes  
utódját, Joshuát is dicséri, mert fogoly-éjtést nélkülöző politikájának  
köszönhetően nyerte el Izrael az ígéret földjét.

További ótestamentumi példakép Machiavelli számára Dávid, aki-  
ről a *Beszélgetésekben* és *A Fejedelemben* egyaránt nyilatkozik. „Dávid  
kiváló hadvezér, nagy tudású és igazságos férfiú volt, és amikor vitézül  
megverte és leigázta valamennyi szomszédját, békés viszonyok között  
élő birodalmat hagyott fiára, Salamonra, amelyet az utód a béke – és  
nem a háború – eszközeivel tudott megőrizni”.<sup>45</sup> A zsoldoshadsereg  
(mint „idegen” fegyverekkel küzdő „idegen” haderő) kritizálásával  
összefüggésben pedig az alábbiak szerint jeleníti meg parabolászerűen  
Machiavelli Dávidot: „amidőn Dávid önként felajánlotta Saulnak, hogy  
megmérkőzik Góliáttal, a hencegő filiszteussal, Saul, hogy bátorítsa,  
saját fegyvereit adta oda: Dávid felöltötte ezeket, de nyomban vissza is  
utasította, azt mondván, hogy így nem tudja kihasználni saját erejét, és

---

<sup>43</sup> Machiavelli, *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, I/X., Európa K., Bp. 1978, 121. o. Idézi M. L. Colish, *Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in „Journal of the History of Ideas”, Vol. 60., nr. 4., Oct. 1999, 605. o.

<sup>44</sup> Colish, i. m., uo.

<sup>45</sup> Machiavelli, *Beszélgetések...*, I/XIX., i. k., 146. o., egyszerűsített idézet tőlem, N. J. Utal rá Colish, i. m., 606. o.

valóban, ellenfele kardjával szemben csak a maga parittyáját és kését használta”.<sup>46</sup>

Mint Colish magyarázza, Machiavelli felfogásának megfelelően a vallás a keresztény társadalmak körében is elősegítheti az erős és hatékony hadsereg felállítását és fenntartását. „Machiavelli állítása szerint a görögöket azért győzték le a törökök, mert a görögök nélkülözték – egyebek mellett – a vallást. Másrészt azonban Rhodos keresztény védői kényszerítették a törököket ostromuk feladására. A *Firenze történetének* egészen keresztül Machiavelli normálisnak és dicséretesnek mutatja be azon keresztény harciasságot, amely a kereszties hadjáratok együttjárója.”<sup>47</sup> *A háború művészetében* Machiavelli szószóljaként megjelenő Fabrizio Colonna kijelentéseiben megerősíti a keresztény harciasságra vonatkozó Machiavelli-féle pozitív értékítéletet, amikor a sorozás folyamán „kiselejtezendők” között említi a vallástalanokat is: „vedd figyelembe azokat a hibákat, amelyek egy [...] verbuválás velejároi”, mondja Fabrizio Cosimónak; „először is azok, akik nem alattvalóid, s önként katonáskodnak, nem egy tartomány legjobbjai, sőt inkább leghitványabbjai közül valók; ugyanis azok akarnak katonáskodni, akik botrányhősök, [...] *hitehagyottak*, apai tekintély elől szöknek, *istenkáromlók*, [...] mindenképpen elfajzottak: ezek az erkölcsök nem is lehetnek ellentétesebbek egy igazi és jó katonaság erkölcsével”.<sup>48</sup>

Machiavelli az antik-pogány (főleg a római) valláskultusz alkalmazhatóságát és alkalmazandóságát hangsúlyozta a keresztény vallásra vonatkozólag, mindenekelőtt a (Machiavelli szerint hanyatló) keresztény vallás megerősítése céljából. „Ha a fejedelem vagy a köztársaság meg akarja őrizni a hatalmát, elsősorban a vallási szertartások tiszteletben tartásán örködjék, mert az ország romlásának az a legbiztosabb jele, ha semmibe veszik az istenség kultuszát. (...) Örködjenek hát minden republika vagy királyság vezetői az uralkodó vallás alapelvein, és ha így tesznek, minden nehézség nélkül biztosítják

---

<sup>46</sup> Machiavelli, *A Fejedelem*, XIII., Európa K., Bp. 1978, 47. o. Utal rá Colish, i. m., 606. o.

<sup>47</sup> Colish, i. m., 606. o.

<sup>48</sup> Machiavelli, *A háború művészete*, I., Európa K., Bp. 1978, 462–463. o., kiemelés tőlem, N. J. Utal rá Colish, i. m., 606. o. (50. j.)

államuk vallását, következésképpen szilárd egységét is.”<sup>49</sup> Machiavelli szerint a legtöbb római vezető és uralkodó – Numa Pompilius császár és politikai intézményalapító szellemiségének megfelelően – tiszteletben tartotta a vallást (vagyis mélyen vallásos volt), ill. azt a megfelelő funkcióval ruházta fel: így válhatott Róma naggyá. „Ha ez a vallásosság (...) tovább élne a keresztény államok fejedelmeiben, akkor a keresztény államok és közösségek manapság sokkal egységesebbek, boldogabbak volnának.”<sup>50</sup>

A *háború művészete* előszavában pedig – más tevékenységek analógiájára – a jó hadsereg megszervezésének explicite nélkülözhetetlen előfeltételeként, s egyben védelmezendő intézményeként említi Machiavelli az istenfélelmet: „minden művészetben, amelyet csak megszerveznek egy társadalomban az emberek közös javára, minden rendszabály, amelyet azért foganatosítottak, hogy *az emberek Isten és a törvények félelmében éljenek*, hiábavaló lenne, ha a védelméről nem gondoskodnának előre; [...] ha valamely rendszabályt azért foganatosítottak a városokban és birodalmakban, hogy az embereket hűségben, békességben és *teljes istenfélelemben tartsák*, a katonaságnál mindez kétszeresen így van [...]. Ki másban lehetne a békének nagyobb szeretetét föllelni, mint abban, aki nap mint nap végtelen veszedelmeknek teszi ki magát, tehát *a legnagyobb szüksége van Isten segítségére!*”<sup>51</sup>

A kontingens tényezők összességét megjelenítő „*fortuna*” is – legalábbis egyes interpretátorok, így pl. Nederman szerint – a kereszténység pogány elemekkel való megerősítéséről szóló Machiavelli-féle

---

<sup>49</sup> Machiavelli, *Beszélgetések*, I.../XII., i. k., 128. o. Utal rá Colish, i. m., 606. o. (52. j.)

<sup>50</sup> Machiavelli, *Beszélgetések...*, I/XII., i. k., 129. o. Hozzá lehet mindehhez tenni, hogy néhány interpretátor – köztük a már idézett Leo Strauss – Machiavelli ezen gondolatát, miszerint tehát a keresztény vallás erőt nyerhet a római pogány vallásban megnyilvánuló vallási érzületből, jelentős leegyszerűsítéssel élve értelmezi úgy, hogy Machiavelli lényegében keresztényellenes volt. A „keresztényellenes Machiavelli” tézisére alapozó interpretátorokra utal C. J. Nederman, *Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli's Thought*, in: „*Journal of the History of Ideas*”, i. k., 617–618. o.

<sup>51</sup> Machiavelli, *A háború művészete*, „Előszó”, i. k., 445–46. o., kiemelés tőlem, N. J. Utal rá Colish, i. m., 606. o. (53. j.)

koncepció szerves részének tekinthető: mindenekelőtt ebben áll *fortuna* relevanciája – nem tévesztve szem elől a tényt, hogy a keresztény gondolkodók (részben sztoikus hatásra) mindig is, így a Machiavelli közvetlenül megelőző korban is komolyan számot vetettek a kontingencia problémájával. Nederman utal H. R. Patch (Machiavelli szóban forgó kulcsfogalma középkori gyökereit kimerítően elemző) munkájára, amelyben Patch a kontingenciára vonatkozó középkori elméletek sokszínűségét emeli ki. Patch szerint egyes középkori szerzők – mint szerinte pl. Ágoston és Tamás – a véletlenszerűség tökéletes kiiktatására törekedtek, míg mások – mint szerinte pl. Boethius és Albertus Magnus – egyfajta „kompromisszumos megoldásként” a véletlenszerűségben is részben Isten akaratának érvényesülését vélték látni. További nézetet képvisel a Patch szerint „tökéletesen keresztény szerencsé”-ről nyilatkozó Dante, akinek gondolata alapján a szerencse nem redukálható az isteni gondviselésre és nem oldható fel abban, ellenben egyfajta kvázi-autonóm erőt képvisel, amely az isteni akarattal és tervvel összhangban működik. Természetesen Machiavelli e kulcsfogalma releváns forrásának tekinthető a C. Salutati-féle „szerencse”-koncepció is.<sup>52</sup>

A kontingens módon váltakozó történeti-politikai kontextusok függvényében adekvát módon döntő és cselekvő fejedelem – Silvia R. Fiore ironikus fogalmazása nyomán – valóban „szent természet”-tel rendelkezik: „vezetőként az új fejedelem azon próféta-király bibliai személyiségét [biblical character] testesíti meg, aki isteni felhívásban [divine call] részesült, melynek alapján Istennel szemben kötelezettséget [covenant from God] vállal arra, hogy a nemzet sorsát egy [Isten által] kitűzött cél irányába vezesse”.<sup>53</sup> Fiorétól eltérően Nederman a Machiavelli-féle „szent vezetőt” [sacred ruler] nem pusztán a vallásos témák egyfajta paródiájaként látja, hanem úgy gondolja, hogy Machia-

---

<sup>52</sup> H. R. Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*, Smith College Studies in Modern Languages, Northampton – Mass. 1922, 181–182, 184–186, 200–203. o. Utal rá Nederman, i. m., 626. o. (42–44. j.)

<sup>53</sup> S. R. Fiore, „»Upon Eagle’s Wings«: The Sacral Nature of Machiavelli’s New Prince”, in *Rivista di Studi Italiani*, 3 (1985), 2.; idézi Nederman, i. m., 636. o. (90. j.)

velli halálosan komolyan hitt a politikai vezető „szent” mivoltában, mégpedig szigorúan az alábbi értelemben: *szükség van olyan politikai vezetőre, aki a célból hozza működésbe szabad akaratát, hogy az Isten által garantált kegyelemből származó „jó”-t megvalósítsa*, mivel más módon a politika sikeressége – figyelembe véve az emberi lényekre nehezedő természetes és természetfeletti korlátokat – egyáltalán nem lehetséges.<sup>54</sup>

A Machiavelli-féle „fejedelem” tehát kézenfekvő módon hasonlítható a próféta-király alakjához. A továbbiakban megpróbálom valamelyest tüzetesebben szemügyre venni Machiavelli Mózesről szóló, paradigmaticus jelentőségű nyilatkozatait. J. H. Geerken vizsgálódásának indításaként a Machiavelli részéről Mózesre való hivatkozásokban inherens kettősségre, ill. e kettősség ironikus voltára hívja fel a figyelmet: „az olykor zsarnoki fennhangú *Fejedelemben* Mózes Isten barátjaként van megjelenítve; ellenben a republikánus utalásokat tartalmazó *Beszélgésekben* Mózes hóhérként van megjelenítve”. Mint Geerken rámutat, maga Machiavelli is érzékeli e Mózes alakjára vonatkozó kettősséget, amikor azt írja, hogy „Mózesről nem kell beszélnünk, mert tisztára csak az Istentől rendelt dolgok végrehajtója volt, mégis csodálatra méltó, és csakis a kegyelem miatt, amely arra méltatta, hogy Istennel beszéljen”;<sup>55</sup> ugyanakkor „aki értőn [sensatamente] olvassa a Bibliát, látni fogja: Mózes csakis úgy tudott érvényt szerezni törvényeinek és rendeleteinek, hogy megölt végtelen sok embert, akik csupán irigységből tervei megvalósításának útjában álltak”.<sup>56</sup>

Ez utóbbi passzus Machiavelli Mózesről alkotott képének megértése szempontjából Geerken szerint különös jelentőséggel bír. Egyrészt – e Machiavelli-féle leírásban – Mózes *virtúja* van szembehelyezve az övétől eltérő akaratok meghatározta *szükségszerűséggel*, amely szembenállás a törvényes célok elérésének (a Szentírás meghatározta szankciók függvényében) olykor erőszakos eszközökkel történő kikényszeríté-

---

<sup>54</sup> Vö. Nederman, i. m., 636. o.

<sup>55</sup> Machiavelli, *A Fejedelem*, VI., i. k., 22. o.; idézi Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, in „Journal of the History of Ideas”, i. k., 579. o.

<sup>56</sup> Machiavelli, *Beszélgések...*, III/XXX., i. k., 407. o., idézi Geerken, i. m., 579–580. o.

séhez kell vezessen. Másrészt – általánosabb értelemben – Machiavelli ebben, és néhány további passzusban<sup>57</sup> a Biblia *politikai* olvasatának jelentőségét hangsúlyozza. Mindenesetre Mózes alakjának és cselekvéseinek az *Exodus*-ban található leírásaira is alapozva Geerken egyebek mellett azt állapítja meg, hogy „Mózes olyan ember volt, aki – mint Machiavelli – saját lelkénél jobban szerette *patriáját*”,<sup>58</sup> ugyanakkor (s Geerken szerint Machiavelli ezt talán nem látta elég élesen) Mózes nem egyszerűen Isten alárendeltje, hanem független személyiség is volt, ami abból is látható, hogy olykor vitatkozott, olykor pedig egyenesen szembefordult Istennel. Machiavelli tehát Mózes alakjában nem hangsúlyozta az önállóságot, így is, az általa leírt „fejedelem” a *bibliai Mózessel analóg módon autonóm személyiség*.

Machiavelli „fejedelmét” és Mózeset Geerken eszmefuttatásának megfelelően az adott politikai kontextusban megvalósított adekvát politikai cselekvés képessége rokonítja: e cselekvés alapja mindkét vezéregyéniség esetében a *virtù*. Mózes (és így a Machiavelli-féle „fejedelem”) személyiségének egyedi volta Machiavelli egyes passzusában – Geerken értelmezése szerint – abban az értelemben relativizálódik, hogy egyfajta polivalens kulturális ikonná, az államalapító prototípusává válik: „Mózes, Lükurgosz, Szolón és több más birodalomalapító azért tudott törvényt hozni a közösség javára, mert mindegyikük hatalmat szerzett magának”.<sup>59</sup>

Ezen a ponton célszerű röviden felidézni Savonarola *Mózes*-értelmezésének néhány elemét, mivel a Mózesről Savonarola által kialakított kép feltehetőleg jelentős hatást gyakorolt Machiavelli gondolatára. Mint Geerken rámutat, Savonarola a *Prediche sopra l'Esodo* címen ismert prédikációinak egyes helyein (élve az allegorikus interpretáció adta lehetőségekkel) azt hirdette, hogy Mózes saját személyében – Krisztus prefigurációjaként – Isten kiválasztottját jelenítette meg/képviselte [represented], míg pl. a fáraó a sátán

---

<sup>57</sup> A Biblia politikai interpretációjának elsődlegességét sugalló további, Geerken által kiemelt Machiavelli-féle szöveghelyek: *Lettera a Francesco Vettori* (10 Dicembre 1513); *Firenze története*, „Előszó”. Vö. Geerken, i. m., 580. o.

<sup>58</sup> Geerken, i. m., 582. o.

<sup>59</sup> Machiavelli, *Beszélgetések...*, I/IX., i. k., 119. o., idézi Geerken, i. m., 586. o.



megjelenítője/képviselője volt; Egyiptom volt a sötétség, a Vörös-tenger jelentette a keresztséget, a Sinai a vezeklést, Mózes ereje az egyház erejét, Izrael törzsei Krisztus seregét stb. Mindennek relevanciája Geerken eszmefuttatása szerint abban áll, hogy mintegy általános megalapozását adja Savonarola azon konkrétabb párhuzamba állításai számára, amelyeket a történeti Izrael és a korabeli Firenze között, valamint Mózes zsidói és saját firenzei hallgatósága között vont: mindkét nép elnyomott volt, mindkettő a felszabadulás ígéréteben részesült, egymással jól összevethető kormányzati alapelvekkel rendelkeztek és mindkettő szenvedett a lázongásoktól. E párhuzamba állításokból logikusan látszik következni, hogy amit Mózes jelentett a zsidók számára, azt kell jelentse Savonarola Firenze számára. Geerken – utalva Gilbert e témához kötődő kutatásaira – gondolatmenetét arra futtatja ki, hogy mind Savonarola, mind pedig Machiavelli esetében a Mózesre, a zsidók történetére, ill. az Istenre való hivatkozás első megközelítésben semmiféle újdonságot nem jelentett: egy régi hagyomány toposzait képezik e hivatkozások.<sup>60</sup>

Az újdonság mozzanata – utal kritikailag Alison Brown interpretációs tézisére Geerken – abban azonosítható be, hogy a mózesi narrativa politikai felhasználásával Mózes hagyományos „prófétamágus”-alakját Savonarola és Machiavelli „modern” polgári törvényhozóvá és populista demagóggá, tehát tulajdonképpen a Hobbes-féle „Mózes”-sé alakította át. Brown ezen értelmezését azzal alapozza meg, hogy meglátásában Savonarola és Machiavelli – a szó korabeli értelmében – egyaránt *republikánus*, továbbá mindkettő autoriter gondolkodó volt, ergo a „populista s egyben autokrata Mózes” alakja képezte paradigma nélkülözhetelen elemévé vált – a korabeli politikai diskurzus korlátait szétfeszítő – üzenetüknek.<sup>61</sup>

Vizsgálódását Geerken az alábbi gondolatokban összegzi. Machiavelli „Mózes”-e „anélkül hősies, hogy pogány volna, és anélkül vallásos, hogy szerzetesi jellegű volna. Így tehát egyfajta közbülső tartományt alkot a pogányság és a kereszténység alternatívája közt. Machiavelli Mózes alakját nem a vallásra vonatkoztatott – s antiklerikalizmustól

---

<sup>60</sup> Vö. Geerken, i. m., 587-588. o.

<sup>61</sup> Vö. Geerken, i. m., 589.o.

felhevült közönségnek előadandó – ironizálásra használta fel, hanem arra, hogy [retorikailag] megszemélyesítse és dramatizálja tézisé, miszerint a »katonai« és a »prófétikus« gyakorlatilag összeegyeztethető” és – a hosszú távú adekvát politizálás kivitelezése szempontjából – össze is egyeztetendő.<sup>62</sup>

A Machiavelli-interpretációk – a kora modern gondolkodó valláskonceptiója értékelésének szempontjából történő – megvilágító erejű tipizálását hajtja végre J. M. Najemy, aki szerint e tipológia két határesetre Leo Strauss és Sebastian De Grazia értelmezése. „Strauss számára Machiavelli a »gonoszság tanítómestere«, avagy egy »istenkáromló« [»blasphemer«], továbbá »diabolikus« és »lelketlen jellemű« tanítások szállítója volt, mely tanításoknak célja a keresztény és a görög filozófiából átörökölt bölcséleti és morális örökség elszabotálása volt. De Grazia ellenben nemrégiben olyan Machiavellit mutatott be, aki »Istenről mindig konvencionálisan áhítatos stílusban nyilatkozik«, továbbá aki »soha nem kérdőjelezi meg, hogy van [vagyis hogy egyértelműen meghatározható] a jó és a rossz«, s végül aki »miáltal összekapcsolja az erényes politikai cselekvést a kegyelemmel és a dicsőséggel [...] azt fejtegeti, hogy az ilyesféle aktív és politikai erény révén az ember megfelelhet Isten kívánalmának.«”<sup>63</sup> Najemy különösnek találja, hogy ennyire eltérő előfeltevésekre alapozó gondolkodók számára Machiavelli egyaránt fontos (és hogy Machiavelliben ezen interpretátorok egyaránt saját előfeltevéseik megerősítését látják), ugyanakkor az sem érdektelen, hogy „szándékuktól függetlenül miképpen tükrözik egymást ezen határálláspontok – írja Najemy – . Mindkettő [interpretációjuk eredményeképpen] igaz hívőt nyújt, az egyik esetben az Igében hívőt, a másik esetben az Ige felforgatásában hívőt; és mindkét esetben a szóban forgó hívő egyöntetű [always of a piece], hú önmagához és kikezdzhetetlenül elkötelezett – akár negatív,

---

<sup>62</sup> Geerken, i. m., 594–595. o.

<sup>63</sup> Sebastian De Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton 1989), 59, 71, 378–9. o.; idézi Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, „Journal of History of Ideas”, i. k., 660. o. (3. j.)

akár pozitív értelemben – a kereszténység transzcendens igazsága irányában.”<sup>64</sup>

Najemy is kimerítően foglalkozik azzal a vallásfilozófiai jellegű problémával, hogy miben is állt a pogányság azon szellemi ereje, amely az – immár erejét veszített – kereszténységnek új felemelkedési lehetőséget adhatott volna. Mint kiemeli, a rómaiak részéről a vallási jóslatokkal szemben gyakorolt feltétlen engedelmességet Machiavelli hangsúlyozottan pozitívan értékeli: „nondimeno, quando la religione mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspici fossero avversi, la facevano in ogni modo; ma rivoltavanla con termini e modi tanto attamente, che non paresse che la facessino con dispregio della religione”.<sup>65</sup> Najemy szerint éppen ebben áll a rómaiak vallásáról, de egyben a keresztény vallásról Machiavelli által alkotott nézetek paradoxona: ti. nyilvánvalóan igen korlátozott mozgásteret nyújt a vallási jóslatoknak való feltétlen engedelmesség, ugyanakkor az ilyen attitúd a törvényeknek való engedelmesség, a neveltség [educazione], a lojális és fegyelmezett hadsereg, általánosságban pedig a *civiltà* megteremtésének lehetőségét jelentette. E paradoxont természetesen a *Beszélgetések*ben kifejtett kemény kereszténység-kritika és pogányság-dicsőítés függvényében kell értékelni.<sup>66</sup>

Machiavelli vallásfelfogása Najemy részéről végrehajtott, igen szerteágazó vizsgálatának egyik konkluzív erejű – e valláskonceptió *relativista* jellegét hangsúlyozó – megállapítása szerint „Machiavelli számára a vallás sohasem valami »adott«; mindig interpretáció tárgya, és amennyiben valaki elmulasztja azon igazság felismerését, hogy a vallást mindig értelmezni kell – s a vallásra vonatkozólag egyébként ez az egyetlen általa elismert örök igazság – , az adott személy könnyen áldozatául eshet valaki más interpretációjának. A vallás adekvát [skillful] interpretációja szükségességéhez való ragaszkodása alapozza meg Savonarola iránti tiszteletét és azt a jelentőséget, amit az olyan

---

<sup>64</sup> Najemy, i. m., u. o.

<sup>65</sup> Machiavelli, *Beszélgetések...*, I/XIV., i. k. 133. o.; olaszul idézi Najemy, i. m., 674-675. o.

<sup>66</sup> Vö.: Machiavelli, *Beszélgetések...*, II/II., i. k., különösen 236-237. o. Utal rá Najemy, i. m., 675. o.

legendás alakok körüli mítoszoknak tulajdonít, mint Mózes és Numa”, akárcsak a vallásban megfogalmazódó – és úgyszintén adekvát interpretációra szoruló – próféciáknak.<sup>67</sup>

Benedetto Fontana vallásfilozófiai elemzésének pusztán a konklúzióját emelem ki – egyben ezzel zárom a Machiavelli vallás-felfogására vonatkozó újabb keletű vizsgálódások áttekintését. Fontana Machiavelli valláskonceptiójának újszerűségét abban látja, hogy Machiavelli a *caritas* keresztény-ágostoni eszméjét (melyben alapvető a földi város és Isten városának szigorú megkülönböztetése) radikális módon alakítja át kizárólagosan politikai fogalommá. Ágoston gondolatában „a keresztény hontalan zarándok, akinek hazája a *civitas Dei*. Isten városában a szeretet honol; a félelem és a rettenet a földi várost uralja. Machiavelli a félelmet és a szeretetet egyaránt a felfogása szerint egyetlen létező, tehát a politikai-történeti városban azonosítja be – írja Fontana –, és mindkettőt a haza biztonságának szolgálatába állítja. Így tehát az *amor patriae* az *amor Dei*vel és a *caritasszal* állítja szembe, jobban mondva az *amor Dei*t oly módon szubszumálja az *amor patriae*ban, hogy az előző erősíti az utóbbit. Ahogy Ágoston a célból fogalmazta újra a rómaiak politikáját és történetét, hogy értékeiket és hiteiket aláaknázza, Machiavelli a célból használja az ágostoni párhuzamokat, hogy a keresztény vallás politikai és morális alapjait aknázza alá.”<sup>68</sup>

##### 5. Angol és francia Machiavelli-recepció a XVI. és a XVII. században

Miután több szempontból (de persze a teljesség igénye nélkül) körüljártuk Machiavelli történelem-, vallás- és egyben antropológia-konceptiójának egyes paradigmikus jelentőségű kérdéseit, vizsgálódásom ideiglenes lezárásaképpen az alábbiakban e machiavellianus gondolatok korabeli európai fogadtatása Giuliano Procacci-féle rekonstrukciójának némely mozzanatát idézem fel.

---

<sup>67</sup> Najemy, i. m., 680. o.

<sup>68</sup> B. Fontana, *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, in „Journal of History of Ideas”, i. k., 658. o.

A XVI. századi francia Machiavelli-recepció elemzésének kiindulópontját kézenfekvően a fiatalkori *Ritratto delle cose di Francia* jelenthetné – bár nehézséget jelent egyebek mellett az, hogy e mű a XVI. sz.-i francia olvasók számára csak olaszul volt hozzáférhető. Le Roy és (a Franciaországba emigrált és III. Henrik udvarába férköző, Franciaországban a színvonalas itáliai és ezen belül firenzei irodalmat terjesztő) Corbinelli a Machiavelli-féle szövegek mély ismerőivé váltak és részletesen foglalkoztak – főleg a *Beszélgetések* és *A Fejedelem* – francia vonatkozásaival. E francia vonatkozások közül Procacci – Chabod nyomán<sup>69</sup> – különösen jelentősnek tartja *A Fejedelem* IV. fejezetében a török és a francia királyság egymással való kontrasztív párhuzamba állítását, amely a modern Európa-eszmény egyik első leírásának tekinthető: „mindazon országokat, amelyekről ismeretünk van, kétféleképpen kormányozzák: vagy egy egyeduralkodó, akinek a többiek a szolgálai, és kegyelméből és engedélyével segédkeznek az ország kormányzásában mint megbízottai; vagy az uralkodó és főurai, akik nem az uralkodó kegyelméből, hanem származásuk ősi volta miatt viselik rangjukat. [...] Napjainkban e kétféle kormányzásnak példájául a török és a francia király szolgál. A török birodalmát egyetlen úr kormányozza, a többiek a szolgálai [...]. [Ellenben] a francia király a maga körében sok ősi családból való főúr között él [...]. Aki tehát e birodalmak egyikét vagy másikat szemügyre veszi, úgy találja majd, hogy nehéz lenne megszerezni a török szultán országát; hanem ha egyszer legyőzte, igen könnyen megtarthatja. [...] Ellenkezője történik az olyan birodalmakban, mint Franciaország: könnyen behatolhatsz, ha megnyered magadnak a birodalom valamennyi főurát, mert mindig találsz elégedetleneket és olyanokat, akik újítani akarnak.”<sup>70</sup> Mint Procacci rámutat, az ázsiai despotikus és a francia alkotmányos-moderált monarchia szembeállításának a fentiekben Machiavellitől idézett gondolata világosan beazonosítható az arisztotelészi *Politika* Le Roy-féle kommentárjában.

---

<sup>69</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1962, 48. o.; utal rá Procacci *Aspetti della fortuna francese del Machiavelli nel XVI. secolo*, in Procacci, „Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna”, II/VII., Laterza, Roma – Bari 1995, 172. o.

<sup>70</sup> Machiavelli, *A Fejedelem*, i. k., 17–18. o.; utal rá Procacci i. m., 172–173. o.

További – a francia Machiavelli-recepció szempontjából – releváns, a francia parlament jelentőségét hangsúlyozó szöveghely az alábbi. „Intra regni bene ordinati e governati a’ tempi nostri è quello della Francia; et in esso si truovano infinite constitutioni buone, donde dipende la libertà e securità del re; delle quali la prima è il parlamento e la sua autorità. Perché quello che ordinò quel regno conoscendo l’ambizione dei potenti e la insolenza loro, e giudicando esser loro necessario uno freno in bocca che le correggessi, e d’altra parte, conoscendo l’odio delle universale contro a’ grandi fondato in sulla paura, e volendo assicurarli, non volse che questa fussi particolare cura del re per torli quel carico che potessi avere co’ grandi favorendo li popolari, e co’ popolari favorendo e’ grandi: e però costituì uno giudice terzo, che fussi quello che senza carico del re battessi e’ grandi e favorissi i minori. Né possé essere questo ordine migliore né più prudente, né che sia maggiore cagione della securtà del re e del regno.”<sup>71</sup> Az abszolút hatalommal szembeni „fékezőerőt” képező parlamentről szóló tézis – Procacci szerint valószínűleg Machiavelli imént idézett gondolata alapján – egyebek mellett Claude de Seyssel *Grande Monarchie de France* című munkájában jelenik meg – persze ez esetben is Machiavellire vonatkozó explicit hivatkozás nélkül.

Mint az elemző rámutat, Machiavelli a francia királyság és a török birodalom összehasonlításával kapcsolatban természetesen nem pusztán a parlament jelentőségéről, hanem a hadsereggel kapcsolatos problémákról is nyilatkozott, különösen *A Fejedelem XIII.* fejezetében.<sup>72</sup> E problémák tétje – mint az kiderül mind Machiavelli megjelölt szöveghelyéből, mind pedig Bodin *Methodus*ából – természetesen az, hogy amennyiben valamely állam hadserege, ill. annak valamely egysége nem megfelelően ütőképes, megengedhető-e „idegen” zsoldos hadsereg alkalmazása: közismert, hogy Machiavelli – a számára

---

<sup>71</sup> Machiavelli, *Il Principe*, XIX. (*A Fejedelem*, XIX., i. k., 62–63. o.), idézi Procacci, i. m., 177. o.

<sup>72</sup> Lásd Machiavelli, *A Fejedelem*, XIII., különösen 47–48. o. A francia tüzérség nagy ütőképességéről, s ugyanakkor a francia gyalogság gyenge mivoltáról Machiavelli mellett Guicciardini is írt (F. Guicciardini, *Storia d’Italia*, Torino 1971, 214. o.). Utal rá Procacci, i. m., 183–184. o.

megbízhatatlan „idegen” zsoldos hadsereggel szemben – messze-  
menően a népi hadsereget részesítette előnyben; Bodin ellenben úgy  
látta, hogy lehetségesek olyan esetek, amikor valamely (Franciaország  
esetében pl. svájciakból toborzott) zsoldos hadsereg az igazán megbíz-  
ható. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a francia olvasóközönség  
számára Machiavellinek a háborúra és a hadseregre vonatkozó  
eszmefuttatásai ne lettek volna érdekesek, hiszen *A háború művészete* –  
annak ellenére, hogy pl. *A Fejedelemmel* és a *Beszélgetésekkel* szemben  
csak egyszer adták ki – Franciaországban népszerű volt. A tanulmány  
hátralevő részében Procacci vizsgálatának fókuszába *A háború művészete*  
és a (Machiavelli korában Guillaume de Bellayne tulajdonított, de  
valójában Raymond de Fourquevaux által írt) *Instructions sur le facit de  
la guerre* részletes filológiai összehasonlítását állítja.<sup>73</sup>

Az angol Machiavelli-recepció elemzése szempontjából Procacci F.  
Raab 1964-es *The English face of Machiavelli* és J. Pocock 1975-ben  
publikált *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the  
Atlantic Republican Tradition* című munkáját tartja mérvadónak – bár ez  
utóbbi súlyos korlátjaként fogja fel azt, hogy nem vetett számot a francia  
recepcióval: Procacci felfogása szerint ugyanis a francia és az angol  
Machiavelli-recepció között kontinuitás van. Franciaországtól eltérően  
Angliáról Machiavelli nem írt részletesen,<sup>74</sup> ellenben már VIII. Henrik  
korában olvasták egyes műveit (olaszul ill. franciául) Angliában, és ez  
Procacci szerint azért jelentős, mert Machiavelli gondolata feltehetőleg  
termékenyen hatott az angol nemzeti eszmét megfogalmazó szerzőkre.

Machiavelli művei közül angolul először *A háború művészete* jelent  
meg 1562-ben, a *Firenze története* csak jóval később, 1595-ben, míg *A  
Fejedelem* és a *Beszélgetések* angolra fordítására csak a XVII. sz.-ban került  
sor. Az első releváns utalás Machiavellire Pole *Apologia ad Carolum V.*  
című írásában található, melyben a szerző Thomas Cromwellt (VIII.  
Henrik nagy hatalmú tanácsnokát) Machiavelli olvasójának és megve-

---

<sup>73</sup> Vö. Procacci, i. m., 185–212. o. E komparatív vizsgálódás elsősorban annak  
filológiai bizonyítását célozza, hogy az *Instructions* szerzője – bár nem említi  
Machiavelli nevét – természetesen számos gondolatot vett át Machiavellitől.

<sup>74</sup> Eltekintve a *Ritratto delle cose della Magna Angliára* vonatkozó  
eszmefuttatásaitól.

tendő tanácsai hű végrehajtójának állítja be. VIII. Henrik utódja, VI. Edvárd is – W. Thomas nevű, Machiavellit jól ismerő tanácsadója révén – végeredményben Machiavelli-követő volt.<sup>75</sup>

A kor legjelentősebb dokumentumai azonban a Katolikus Mária uralkodásának idejéhez kötődő *Ragionamento dell'advenimento dell'inglesi et normanni in Britannica* és a (nyilvánvalóan a *Ritratto delle cose di Francia* mintájára íródott) *Ritratto d'Inghilterra* című szövegek, amelyek – bár Machiavelli nevét egyszer sem említik – Machiavelli gondolatával szinte teljes asszimilációt mutatnak. Mint a *Ragionamento* fedőlapján olvasható, a mű „[fu] composto per il molto reverendo signor Stephano Gardinero Vescovo, Consigliero Regio, gran cancelliero d'Inghilterra et cavaliere del sommo ordine del Reame e tradotto dall'inglese in italiano per Georgio Rainsfordo”.<sup>76</sup>

A párbeszéd formájában megírt, de valójában a *Beszélgetések* szellemiségét idéző *Ragionamento* machiavelliánus vonásai közül Procacci egyebek mellett a despotikus török birodalomnak az angol és a francia királysággal való Gardiner-féle szembeállítását, továbbá az Istennel szemben kevés félelmet és az emberekkel szemben kevés tiszteletet gyakorló zsoldosok gardineri bírálatát emeli ki. A *Ragionamento* talán legfontosabb, Machiavelli hatását mutató eszmefuttatásai a kegyetlenségéről hírhedtté vált, de éppen e kegyetlenség révén tartós békét biztosítani képes, a Machiavelli-féle „új fejedelmet” megtestesítő Hódító Vilmosról, őt követően pedig a részben ugyanezt megjelenítő II. Fülöpről szólnak. Az „örökletes fejedelem” kritériumait is kielégítő II. Fülöp esetéből fakadó dilemma megoldását a *Ragionamento* szerzője – A *Fejedelem* III. fejezetének gondolatmenetét követve – a „vegyes egyeduralkodás”-ban vélte látni, kiegészítve ezt azon Machiavelli-féle gondolat újrafogalmazásával, miszerint „a nyelvükben, szokásaikban és államrendjükben különböző tartományok elfoglalása bajjal jár, s nagy

---

<sup>75</sup> Vö. Procacci, i. m., II/VIII., 213–214. o.

<sup>76</sup> Idézi Procacci, i. m., 215. o. P. S. Donaldson kutatásai nyomán vált nyilvánvalóvá, hogy a szöveget – 1553 és 1555 között – valóban Gardiner püspök írta (memorandumként) II. Fülöpnek. P. S. Donaldson, *Bishop Gardiner machiavellian*, in: „The Historical Journal”, 1980, 1–16. o.; utal rá Procacci, i. m., 215. o. (10. j.)



szerencse, erő és furfang szükségeltetnek megtartásukhoz, [de] egyfajta hatásos orvoslása mindennek, ha a hódító a tartományban megtelepedik, s ezáltal a birtoklást tartóssá és biztonságossá teszi”.<sup>77</sup>

Az „új fejedelem” témájához szorosan kötődik a *Ragionamentó*-ban a „saját hadsereg” problémája: az új uralkodó pusztulásához vezet, ha nem képes saját (nemzeti) hadsereget toborozni, ahogy azt a britek első királya (a Valentinóhoz hasonlóan örökletes uralkodó), Vortigeriusnak a példája is mutatja. A szöveg által e tekintetben felhozott pozitív példa VIII. Henriké. További releváns téma a *Ragionamentó*-ban a nemesség és a nép viszonyának vizsgálata: a dialógusban a szerző álláspontját képviselő Stephano – Donaldson fogalmazásának megfelelően – „a nép oldalán áll”, mivel az angliai zavargásokkal szerinte a nemesek, s nem a plebejusok okolhatók. E helyen VIII. Henrik alakja ismét középpontba kerül. Valentinótól eltérően VIII. Henrik nem tétovázott kivégezni azon embereit, akik – miközben segítettek neki bizonyos parasztlázadások elfojtásában – földeket sajátítottak ki: Henrik így az érintett parasztokat hú alattvalóivá tette. Mindebből olyan, Machiavelli gondolatát szigorúan követő „új fejedelem”-koncepció bontakozik ki – vallja Donaldsonnal egyetértésben Procacci –, amely szerint a saját hadsereggel rendelkező új fejedelem képes féken tartani saját nemeseit, ugyanakkor tiszteletben is tartja az eredeti országrészhez újonnan csatolt tartományok hagyományait és sajátosságait.<sup>78</sup>

Procacci utal a XIX. sz. végétől azon (Meyer munkásságával kibontakozó) angol színházelméleti elemzésekre, melyekben Machiavellit – legtöbbször Marlowe 1590 körül írt *The Jew of Malta* című műve, ill. ennek Barabás nevű főszereplője kapcsán – értékelik. Marlowe és a kortárs elit mindenekelőtt a Gentillet nagy hatású (Cambridge-ben latinul már 1590-ben, angolul viszont csak 1602-ben publikált) *Antimachiavel* című művében, valamint a francia publicisztikában Machiavelliről kialakított képet ismerte. Ahogy Marlowe művére vonatkozólag, úgy Gabriel Harvey *Epigramma in effigiem Machiavelli* című költeményére vonatkozólag még inkább bizonyos, hogy kemény Machiavelli-kritikáról van szó. E kritikai alaphang sok más Erzsébet

---

<sup>77</sup> Machiavelli, *A Fejedelem*, III., i. k., 11-12. o.; utal rá Procacci, i. m., 218. o.

<sup>78</sup> Vö. Procacci, i. m., 218-219. o.

kori szerző Machiavellire való utalásaiban megvan, ugyanakkor mindegyikük egyben méltatja és részben követendő példának is tartja Machiavelli új eszmék irányába való nyitottságát, modernségét.<sup>79</sup>

Procacci a továbbiakban a sokáig sir Walter Raleighnek tulajdonított, lényegében az Erzsébet kori machiavellizmust összefoglaló (és bizonyosan Machiavelli *Fejedelem* című műve által ihletett) *Cabinet-Council* című munkát, azt követően Machiavelli Francis Baconre gyakorolt hatását, végül pedig a James Harrington *Oceanájában* beazonosítható Machiavelli-féle gondolatokat elemzi részletesen.<sup>80</sup> Procacci ezen vizsgálódásaiban Hobbes és Harrington előfeltevéseinek viszonyára vonatkozólag érdekes paradoxonra mutat rá. Harrington fő tézise a „hatalmi ill. tulajdoni kiegyenlítettség” [balance of dominion or property], amely a (politikai) „alap” [foundation] és „építmény” [superstructure] közti egyensúly felbomlásából adódó átmeneti instabil állapotot követően szükségszerűen helyreáll – ti. a szóban forgó „balance” a társadalmi szerveződést kizárólagosan lehetővé tevő természeti törvény. Mármost Harrington e tézisével Hobbesszal szemben szándékozott állást foglalni, aki a politikai társadalom létrehozását úgymond a (Harrington felfogásában az „építmény” részét képező) „kard”-ra, vagyis a hadseregre (mint kikényszerítő szervezetre) akarta alapozni. Valójában persze a szóban forgó, már az antik Izraelben, a görög valamint a római birodalomban is „természeti törvény”-ként felfogott, a korai modernitásban pedig egyebek mellett Machiavelli által is közvetített, legtöbbször „antik prudencia”-ként [ancient prudence] emlegetett tézis modernizált változatának, a „modern prudenciá”-nak [modern prudence] éppen Hobbes volt az egyik leglelkesebb szószólója.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vö. Procacci, i. m., 223–226. o.

<sup>80</sup> Vö. Procacci, i. m., (*Cabinet-Council*), 227–233. o.; (F. Bacon) 233–235. o.; (Harrington, *Oceana*) 235–251. o.

<sup>81</sup> Vö. Procacci, i. m., 238–239. o.

## SUMMARY

By a critical reconstruction and interpretation of some – partly recent – analytical works on Machiavelli's thought the author tries to argue for that the early-modern philosopher's presuppositions about historical methodology, philosophy of religion and philosophical anthropology can

be considered as direct antecedents of XVII-XVIII. centuries' contractual theories and philosophy of history. In this work major emphasis is given on the analysis of Machiavelli's views about history and religion, which implicitly give also the foundations of his philosophical anthropology.



## TÁJÉKOZÓDÁS

# HEGEL ÉS AZ ANALITIKUS HEGELIANIZMUS KORLÁTAI\*

TOM ROCKMORE

A Hegel körüli igen kiterjedt vitában az egyik legérdekesebb fejlemény analitikus filozófusoknak – ha feltételezhetjük, hogy e terminusnak még van jelentése – a közelmúltban feltámadt érdeklődése Hegel, sőt kifejezetten a hegelianizmus mint olyan iránt. Természetesen nem látható előre, hogy történetesen mire fut ki majd a Hegel iránti analitikus érdeklődés, nem lehet megjósolni, hogy ez a jellegzetesen analitikus – az idő múlásával egyre homályosabban körvonalazott – hagyomány fejlődésében pusztán múló szeszély-e, vagy tartós marad az analitikus filozófusok érdeklődése egy olyan gondolkodó iránt, akit mostanáig megkülönböztetett népszerűtlenség övezett analitikus körökben. Azt sem lehet előre tudni, hogy Hegel analitikus tanulmányozása eredeti módon hozzájárul-e a Hegel-kutatáshoz, ahhoz, hogy Hegel belátásai túljussanak a saját írásaiban elért stádiumon, vagy inkább más célokat állítanak-e a középpontba Hegel eszméinek elsajátítása során.

Nincs szükség arra, hogy részletes megjegyzéseket fűzzünk Hegel fontosságához az új évezred hajnalán. Két évezredet foglalkoztunk Arisztotelész magyarázatával, s lehetséges, hogy Arisztotelész óta Hegel a legjelentősebb filozófus, és a következő két évezredben Hegel szövegeinek tanulmányozása körül fog folyni a vita. S az is lehetséges, hogy az itt tárgyalandó analitikus megközelítés hasznos vagy olykor

---

\* A szerző az előadás szövegét az eredeti nyelven való megjelenés előtt (in: Proceedings of the Hegel Meeting in Venice in May 2001) bocsátotta folyóiratunk rendelkezésére.

nélkülözhetetlen segítséget fog nyújtani a Hegel gyakran rejtélyes írásaiban rejlő filozófiai gondolatkincs feltárásához.

Mármost nyilvánvalóan sokféle úton-módon lehet filozófiai szövegeket értelmezni. Az viszont nem kézenfekvő, hogy annyit tesz-e valaki írásainak a megvitatása, mint hogy helyére tesszük az álláspontját, akármit jelentsen is itt a helyesség. Az egyik legfontosabb Hegelről írott könyv a múlt században Kojeve gyakran önkényes, belátásokban csodálatra méltóan gazdag, mégis bizonyíthatóan hamis olvasata *A szellem fenomenológiájáról*.<sup>1</sup> Akármit tett is, Kojeve bizonyosan nem tette helyére a *Fenomenológiát*, ami nem akadályozta abban, hogy sokkal eredményesebben ösztönözzön a mű tanulmányozására, mint sokan mások az őt követők közül.

Ezt az állítást általánosabban is megfogalmazhatjuk. Helyére tenni egy adott szöveget nem önmagában hasznos módja egy kérdés megoldásának, hiszen nem tudjuk meghatározni egy szöveg helyére tevése fogalmának értelmét vagy megadni valamiféle helyes értelmezést. A hermeneutika iránti újabb keletű figyelem egyik tanulsága éppen az, hogy a szövegek különbözőféleképpen olvashatók. Néhány olvasat többnyire kiiktatható, mert nem eléggé alátámasztott, vagy pusztán kimódolt. De egyetlen helyes olvasat sem határozható meg csupán a szöveg vagy szövegek alapján, további kritériumok bevonása nélkül. Ha Gadamernek igaza van, akkor – mivel egy változó hagyomány alapján értelmezünk – nem léphetünk fel azzal az igénnyel, hogy egy szöveg olvasata  $t$  időben olyan módon helyes, hogy ne lehetne  $t+1$  időpontban egy új olvasattal helyesbíteni, ha a hagyomány egy másféle fogalmi összefüggést fog érvényesnek tartani. Más értelmező tudományokban, így a történelemben is ez jól ismert gondolat. Olyan ritka kivételektől eltekintve, mint Ranke esete, a történészek tudják, hogy a történetírás maga is történeti, nem téridőn túli tevékenység.<sup>2</sup> Fontos ugyanakkor ez

---

<sup>1</sup> Alexandre Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, szerk. Raymond Queneau, Paris: Editions Gallimard, 1947.

<sup>2</sup> Figyeljük meg egy ma alkotó történész, Furet következő állítását: „Nincs ártatlan értelmezés, és az író történelem még a történelemé, benne van a történelemben, egy a jelen és a múlt közötti, per definitionem instabil viszony terméke, kereszteződnek benne a szellem partikularitásai és a múltban gyökeret

a belátás a filozófia számára, ahol még mindig gyakran nyíltan állítják, hogy az igazságigények abszolútak, nem korrigálандók, ami azt sugallja, hogy a szövegeket értelmezve helyükre tesszük őket.

Különbség van aközött, hogy helyesen vagy ötletdúsan olvas-e valaki szövegeket. Az a gondolat, hogy a háttérhagyomány alapján olvasunk szövegeket, arra utal, hogy különböző hagyományokhoz tartozó olvasók esetleg többé vagy kevésbé lesznek érzékenyek más hagyományokhoz tartozó szövegekre. Ebből kiindulva azt fogom itt fejtegetni, hogy az analitikus filozófiában immanens okokból adódóan az analitikus filozófusok eleddig kevésbé voltak érzékenyek, sőt érzéketlenek voltak a hegeli álláspont egy középponti eleme, ti. a tudás történetiségére vonatkozó nézet iránt. Továbbá azt fogom állítani, hogy az e dimenzióval szembeni érzéketlenségnek hármas jelentősége van: nem vesz észre valamit, ami Hegel tekintetében centrális és középponti fontosságú, ami releváns a megismerésről napjainkban is folyó vitában, valamint korlátot emel Hegel analitikus megközelítése elé.

Tézisem – ami senkit sem fog meglepni, aki valamelyes alapos-sággal tanulmányozta Hegelt – az, hogy Hegel – többféle okból adódóan – úgy gondolja, hogy a megismerés térhez és időhöz, vagyis történeti pillanathoz kötött. Az ő hozzájárulása a historizmushoz, amiről itt szó van, alapvető, és döntően különbözik a nyugati filozófiai hagyomány fő áramától, amely elsősorban annak megismerésével foglalkozott, ami akként van, amiként van, vagyis a valóság megragadásaival. Úgy gondolom – bár e helyütt nem fejthetem ki részletesen –, hogy Hegel historista téziséét még nem tanulmányozták megfelelő módon, ritkán fogták fel a következményeit, és hogy Hegel historizmusa úgyszólván választóvonalat jelöl ki a lehetséges utak között. Nem hiszem, hogy lehetséges Hegel historizmus-tézisééhez csatlakozni és ugyanakkor tovább járni a megszokott úton. A közelmúlt analitikus hegelianizmusáról szólva meg fogom vizsgálni kapcsolódását az amerikai pragmatizmushoz, amely régóta befogad bizonyos hegeli eszméket, de – úgy gondolom – végső soron ellene szegül tanítása legfontosabbikának, a történetiség eszméjének.

---

eresztett lehetőségeinek óriási mezeje.” Francois Furet, *Penser la révolution française*, Paris: Gallimard, 1978, 13-14. o.

## Moore és az analitikus elfordulás az idealizmustól

Bonyolult dolog elemezni és gyakran nehéz előre látni a filozófia alakulását, amelynek megvan a maga logikája. Azonban még filozófiai mércével mérve is meglepő, rendkívül furcsa a közelmúlt analitikus fordulata Hegel felé, jobban mondva a visszakanyarodás hozzá. Abból ered a furcsasága, hogy az analitikus filozófia alapító atyái erősen negatív attitűddel viseltettek Hegel iránt különösen, és az idealizmus iránt általában. Közismert, hogy az analitikus filozófia részben a Cambridge-i Egyetem két ifjú filozófusának, McTaggart korábbi tanítványainak az idealizmus elleni lázadásából született a 20. század kezdetén.

Az idealizmustól való elfordulás, amit Russell és Moore indított el, a mai napig is folytonosan jelen van az analitikus filozófiában. Akárcsak a marxizmus, az analitikus filozófusok is kezdettől fogva főként az idealizmus mint olyan ellenében értelmezték azt, amit csináltak. Így legalábbis érdekes, hogy most néhány prominens analitikus filozófus különböző módokon Hegel felé fordul, aki pedig az idealizmus egy centrálisan fontos képviselője.

Az idealizmustól való analitikus elfordulás kanonikus eseménye Moore száz évvel ezelőtt közzétett nevezetes cikkéhez kötődik.<sup>3</sup> Ez az írás, amelyet többször idéznek, mint ahányszor olvassák, még mindig rendkívüli befolyást gyakorol az idealizmus és Hegel folyamatos analitikus bojkottjának igazolására.

A filozófusok filozófusaként, a józan ész álláspontjának mestereként ismert Moore, akinek a szóhasználata felismerhető abban a mozgalomban is, amely eddig a pontos megfogalmazásra irányult, arra, amit Quine szemantikai felülemelkedésnek (vagyis inkább a szavak, mint az általuk referált objektumok vizsgálatának) nevezett, röviden arra, amit

---

<sup>3</sup> „The Refutation of Idealism”, in *The Monist* (1903), újranyomva in G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, 1922, 1958. Magyarul: „Az idealizmus cáfolata”, in G. E. Moore, *A józan ész védelmében*, Magyar Helikon, 1981, 117–163. o.



Rorty nyelvi fordulatként fogalmazott meg. De ha alaposan elolvassuk Moore cikkét, világossá válik, hogy a Hegeltől való analitikus elfordulás, amelynek előrelendüléséhez hozzájárult, az idealizmusnak, jelesen a brit idealizmusnak egy igen ingatag értelmezésén alapul. Moore szerint elegendő felemelnünk a kezünket („Itt van egy kéz... és itt van egy másik”<sup>4</sup>), ahhoz, hogy megcáfoljuk az idealizmust, amely ellentmond a józan észnek. Nem világos mármost, hogy kit is támad Moore, hogy vajon a feltételezett idealisták tömegéből ki tagadott valaha is egy ilyen állítást. Az sem egyértelmű, hogy maga Moore kire gondolt. Kanonikus szövegeinek alaposabb áttanulmányozása azt sejteti, hogy a brit idealizmus egészére gondolhatott, Berkeley, Bradley, akár a platonista Taylor járhatott a fejében, vagy mindegyikük. Mégis széles körben elfogadott dolog, hogy Moore nemcsak cáfolta, hanem sikeresen meg is cáfolta az idealizmust, hogy ezzel az egy cikkével egyszer s mindenkorra legyőzte az ellenséget, aki már soha nem támadhat föl.

## Moore előfeltevései

Az idealizmus Moore-féle cáfolatának példátlan sikere a Hegeltől való analitikus elfordulás felgyorsításában, ami – kivételektől eltekintve – napjainkig folytatódik, néhány előfeltevésen alapul: először is azon, hogy Kant idealizmus-cáfolata nem haszontalan ugyan, de inadekvát; másodsor, hogy az idealizmus ezen a módon számos változatának mindegyikében megcáfolható; harmadsor, hogy az idealizmus tagadja a külvilág létezését; s negyedsor, hogy létezik egy egyetlen, azonosítható idealista tan.

Moore híres idealizmus-cáfolata megismétli Kant még híresebb ilyen kísérletét, amelyet *A tiszta ész kritikája* kiegészített második kiadásában fogalmazott meg. Ez a téma nyilvánvalóan gondot okozott Kantnak,

---

<sup>4</sup> Moore, „A külvilág bizonyítása”, in: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*, Magyar Helikon, 1981, 233.o.

hiszen több ízben foglalkozott vele, háromszor az első kritikában<sup>5</sup>, és a *Prolegomenában* ugyancsak<sup>6</sup>. Moore, aki jól ismerte Kantot, újragondolva a kérdést úgy véli, hogy Kant kísérlete nem sikerült, miközben nem veszi tekintetbe Kant saját idealizmusát.

Másodszor: talán Moore is, de követői bizonyosan azt feltételezik hallgatólagosan, hogy a brit idealizmus mint mozgalom eléggé egységes ahhoz, hogy meg lehet cáfolni egyetlen érveléssel, egy mesteri konceptuális suhintással át lehet vágni fogalomzavarának gordiuszi csomóját. Tudjuk, hogy a történelmet a győztesek írják. Ne csodálkozzunk azon, hogy a brit idealistákról, akik egykor uralkodó helyet foglaltak el az angol nyelvű vitákban, ma ritkán tesznek említést. E helyütt még körvonalakban sem vázolhatjuk fel nézeteiket. Elegendő most azt mondanunk, hogy más mozgalmakhoz hasonlóan – vagy még inkább – a brit idealistákként egy kalap alá vett heterogén csoport rendkívül eltérő, gyakran kulcsfontosságú pontokon ellentétes nézeteket valló filozófusokból állt.

A brit idealisták valójában a cambridge-i platonikusokat és Berkeleyt követően az idealizmus harmadik hullámát képviselték Angliában. Azon túlmenően, hogy mindannyian angolul írtak, gyakran nehéz felfedezni, hogy mi köt össze olyan különböző gondolkodókat, mint a (Kantban érdekelt) Coleridge, J. H. Stirling (aki először kezdett Angliában Hegellel foglalkozni), T. H. Green (Hume kritikusa, aki közel állt Kanthoz), Bradley (egy eredeti gondolkodó, aki Hegelhez közelebb állónak gondolta magát, mint amilyen valójában volt), McTaggart (aki a hegelianizmus egy eredeti formáját dolgozta ki karteziánus köntösben), valamint Pringle-Pattison, J. Seth és H. Sturt (akik valamennyien Hegel ellen lázadtak fel).

Harmadjára: ott van az a feltételezés – mert nyilvánvalóan nem több ennél –, hogy az idealizmus vagy legalábbis néhány idealista tagadja, vagy legalábbis lehetséges, hogy tagadja a külvilág létezését.

---

<sup>5</sup> Vö. I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, A transzcendentális pszichológia negyedik paralogizmusának kritikája, A 367–380 (Ictus 1995, 677–685); Az idealizmus cáfolata, B 274–275 (Ictus 236–245), és B xxxixn.

<sup>6</sup> Vö. I. Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához*, I. rész 2. megjegyzés, Atlantisz, 1999, 49–50.o.

Ezt a nézetet, amelyet általában az analitikus filozófusok és hasonlóképpen a marxisták is az idealizmusnak tulajdonítanak, nehezen találjuk meg az inkriminált írásokban, leggyakrabban beleolvassák, semmint tényleg felfedezik bennük. E megítélésnek megfelelően az idealizmust rendszerint legfeljebb közvetett bizonyíték alapján vádolják, főként Kantnak Descartes-ra és Berkeleyra való hivatkozását felhasználva. Csakhogy Descartes-ot nem a sajátjától különböző más létezés foglalkoztatta, hanem inkább a világ megismerése. Még Berkeley sem tagadja sehol a külvilág létezését, s csak azt vitatja, amit arról a filozófusok mondanak.

Negyedszerre itt van az „idealizmus” kényes terminusa. Talán – a filozófiai szótár összes szakkifejezéséhez hasonlóan – ennek a terminusnak sincs egyértelmű jelentése, csak normatív. Úgy tűnik, még olyan módon sem lehet használni ezt a szót, hogy széles körű egyetértés övezze. Valószínűleg Leibniz volt az első, aki Platónra vonatkoztatott filozófiai értelemben alkalmazta ezt a terminust. Azóta az „idealizmust” nagyon különböző álláspontokra alkalmazták, olyan szerzőkre, akik csak elvétve használják ezt a kifejezést. De nem lehet oly módon érteni az idealizmust, hogy kiragadunk egy jellemző tanítást, amely közös olyannyira különböző filozófusok esetében, mint Platón, Descartes, Leibniz, Berkeley, a német idealisták (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), a brit idealisták, Blanshard, Rescher és így tovább. Mivel nincs idealizmus, csak idealisták vannak, így maga az az elgondolás, hogy az idealizmust mint olyat valamely egyszerű módon, vagy akár a legszubtilisabb formájú érveléssel meg lehet cáfolni, csak a szövegekkel való bánni tudás hiányának a jele.

## **Az analitikus fordulat (vagy visszafordulás) Hegel felé**

Akárcsak másokat, az analitikus filozófusokat is ritkán zavarta a szövegek ismeretének hiánya abban, hogy nagy ívű általánosításokat tegyenek. Az analitikus filozófia történetét tárgyaló standard művek rendszerint néhány felületen oldalt szentelnek a brit idealizmusnak, olykor úgy írják le, mint egy furcsa, rejtélyes, nehezen érthető tanítást,

amely éppen csak hogy képviselhető, amelyet senki sem hihet el, akinek csak egy szemernyi józan esze is van.<sup>7</sup> A német idealizmus Russell-féle bemutatása *A nyugati filozófia történetében*, amely legjobb tudomásom szerint a legterjedelmesebb ilyen fejtegetés egy vezető analitikus filozófus részéről, a végleteleg reduktív. Egyszerűen „átugrik” Kantról Hegelre, kísérletet sem tesz Fichte vagy Schelling tárgyalására. Még kevésbé könyörületesen bánik a brit idealizmussal, amelyről közvetlenül egyáltalában szót sem ejt. Meglehetősen furcsa, hogy sehol meg sem említi McTaggartet, azt a vezető brit idealistát, aki egy ideig saját korai munkásságára is befolyással volt.<sup>8</sup>

Mivel Hegel idealista volt, eddig általánosságban beszéltem analitikus filozófiáról és idealizmusról. A következőkben Hegelt (vagy a hegeli idealizmust) szeretném a fókuszba állítani. Bár – amint említettem – még mindig erős az analitikusok idegenkedése az idealizmustól, számos analitikus filozófus (Sellars, Rorty, McDowell, Brandom) újabban Hegel felé fordult (vagy fordult vissza, miután Russell és Moore hegelianusnak tartották magukat). A Hegelhez való analitikus visszatérés az analitikus vita különböző tényezőinek tudható be. Az egyik ezek közül bizonyosan a klasszikus brit empirizmus elleni hosszan elnyúló támadás, amely a múlt század elején kezdődött el. E támadás fonala végighúzódik a kései Wittgensteintől Sellars-en, Quine-on és Davidsonon keresztül Rortyig. Wittgensteinnek Moore „A bizonyosságról” c. írásával szemben kifejtett súlyos kritikája nemcsak az utóbbi szerző commonsense-izmusát támadja, hanem hadat üzen minden közvetlen tudásigénynek a kontextualizmus igen érdekes formájának a talajáról. Habár tudtommal Wittgensteinnek Hegelről nincs mondanivalója, az ő úttörő empirizmus-kritikája utat nyitott későbbi analitikusok számára, hogy magukévá tehessék Hegelnek az empirista álláspontonról adott saját kritikáját. Sellars-nek az adott mítosza elleni támadása közvetlenül azon a bírálaton alapszik, amelyet Hegel

---

<sup>7</sup> Úgy tűnik, Warnock majdhogy semmit sem tud a brit idealizmusról, amit nehezen leírhatónak talál. Vö. G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900*, London: Oxford University Press 1958, 2–10. o.

<sup>8</sup> Vö. Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*, Göncöl Kiadó, Budapest 1994, 579–613. o. (Eredeti megjelenés: New York: Simon and Schuster, 1945.)

fejtett ki az érzéki bizonyosságról a *Fenomenológia* elején<sup>9</sup>. Ily módon Sellars lehetővé teszi Hegel analitikus rehabilitálását, aki immár nem számít száműzöttnek, sőt inkább ajánlottnak.

A másik fő tényező abban rejlik, hogy a jelentés problémája egyre evidensebben megoldatlannak bizonyul. Ez a kérdés kezdettől fogva, Fregétől a jelenkorig végighúzódik az analitikus filozófián. Többek között Quine úgy fogta fel a fordítás meghatározatlanságáról szóló tanítását, mint a formális jelentéssel való foglalkozás kudarcát.<sup>10</sup> A formális jelentés elméletének kidolgozására tett erőfeszítések kudarcát az analitikus gondolkodók egyre növekvő számban széles körben elismerik. Kripke legutóbbi műve azt törekszik megmutatni, hogy a jelentés sosem formális, mindig informális.<sup>11</sup>

## Analitikus filozófia és pragmatizmus

Bárhogyan tekintünk is a Hegel felé tett analitikus fordulatra, fontos észrevennünk növekvő érdeklődését az amerikai pragmatizmus iránt. Másokhoz hasonlóan az analitikus filozófusok is rendszerint egybeolvasztják a pragmatizmust és Hegelt. Attól függően, hogy mit értenek pragmatizmuson, az analitikus érdeklődés ez irányban talán már Quine-nál megjelenik, valószínűleg már Neurathtal egyidőben. A különböző módokon a pragmatizmushoz köthető gondolkodók közé tartozik Carnap, Rorty – aki jelenleg a legprominensebb filozófus, aki önmagát pragmatistának vallja, és – ha hihetünk Rortynak – Davidson is, másféleképpen talán C. I. Lewis, sőt Carnap is, s – ha Brandomnak igaza van – Sellars és Frege is idetartozik. Persze a pragmatizmus, akárcsak a fagylalt, igen különböző ízekben létezik. Mit jelent a „pragmatizmus”? S mit az „analitikus pragmatizmus”? Úgy gondolom, a második kérdést könnyebb megválaszolni, mint az elsőt. A klasszikus

---

<sup>9</sup> Wilfrid Sellars: „Empiricism and the Scientific Image of Man”, Uő: *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA: Ridgeview, 1991, 127–196. o.

<sup>10</sup> Vö. W. V. Quine, *The Roots of Reference*, La Salle: Open Court, 1974.

<sup>11</sup> Vö. Paul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press 1980.

amerikai pragmatizmushoz sorolható legalábbis Peirce, James és Dewey, talán Mead is, és – nézőponttól függően – mások is, így pl. Emerson. Ha a klasszikus amerikai pragmatizmus kezdetét Peirce-nál látjuk, akkor úgy foghatjuk fel, mint egy olyan ismeretelméleti megközelítést, amely az ő ismert, a karteziánus fundacionalizmuson gyakorolt kritikájából nőtt ki. Ezen értelmezés szerint a pragmatizmus erőfeszítése arra irányul, hogy oly módon folytassa a megismerés kutatását, hogy közben visszautasítja az ismeretelméleti fundacionalizmust. Ezt a vizsgálódást folytatja James és Dewey, saját álláspontjuknak megfelelően, különböző utakon.

A pragmatizmusnak ez a felfogása jobban illik Peirce-ra, majd Jamesre, mint Deweyra. A klasszikus amerikai pragmatizmus episztemológiai olvasatában Peirce bizonyul – ahogyan James is gondolta – a középpontban álló korai pragmatikusnak, és James érdeklődése egy új igazságfelfogás irányában nem egy régi hiba folytatásának tűnik, hanem egy jelentős új kezdeményezésnek. A klasszikus amerikai pragmatizmus ismeretelméleti értelmezésének további előnye az, hogy az könnyen összekapcsolhatóvá válik az analitikus neopragmatizmussal. Az analitikus neopragmatisták valamennyien – bár különböző ösvényeken haladva – a megismeréssel foglalkoznak. Manapság a pragmatizmusban érdekelt analitikus filozófusok gyakran azt az utat járják, amelyet Quine híres Carnap-kritikája jelölt ki,<sup>12</sup> s amely maga is folytatása Neurath kevésbé ismert protokolltétel-kritikájának.<sup>13</sup>

Quine elindulása a pragmatizmus irányába abból a bírálatából fakadt, amivel Carnap két összefüggő dogmáját célozta meg: az egyik a jelentésen alapuló analitikus igazságok és a tényeken alapuló szintetikus igazságok közötti megkülönböztetés, a másik a redukcionizmus, vagy minden diskurzusnak érzéki adatokat rögzítő kijelentésekre való lefordítása. Quine bonyolult okoskodása érinti továbbá a

---

<sup>12</sup> Vö. „Az empirizmus két dogmája”, in: *Magyar Filozófiai Szemle 1973/1–2*, 225–240. o. (Eredeti megjelenés: W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper, 1961, 20–45. o.)

<sup>13</sup> Vö. Otto Neurath, *Protocol Sentences*, in *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, New York: Free Press, 1959, 199–208. o.

holizmust (szembeállítva a redukcionizmussal), a felülvizsgálhatóságot, bármely abszolút séma-tartalom megkülönböztetés tagadását és más tanokat. A Quine-féle pragmatizmus röviden úgy jellemezhető, mint aminek a megismerés iránt folytatott érdeklődés az eredménye az empirizmus elvetését követően.

Ez a kettős érdeklődés jellemez más prominens analitikus pragmatistákat is, így Putnamet, Rortyt, és az utóbbi szerint Davidsont is. Valamennyien bírálják és elvetik az empirizmust. Rortytól mint figyelemre méltó kivételtől eltekintve mindegyikük – különböző módon – elkötelezettje a megismerésprobléma megoldásának. Putnam belső realizmusa, amit azóta a naturális realizmus irányába fordulván feladott<sup>14</sup>, valójában a Quine-féle holizmus további kidolgozása. Az utóbbihoz hasonlóan a belső realizmus is azt a sokféle módot hangsúlyozza, ahogyan az egyedül reális értelmezhető.

Rorty természetesen ebben kivétel és más utat jár. A megismeréssel való foglalkozása arra szorítkozik, hogy megcáfoljon minden, bármiféle tudásigényt. Másutt és más időkben szkeptikusnak minősülne, talán az egyedülként, aki valaha pragmatikus zászló alatt hajózott. Quine kifejezetten elveti annak a gondolatát is, hogy egy fogalmi séma helyesen tükrözheti a valóságot, ehelyett Neurath azon töredékes kísérlete felé fordul, amely egy nem-fundacionalista ismeretelmélet kidolgozására irányul.<sup>15</sup> Rorty, aki elemzésnek veti alá ugyanezt az eszmét, miszerint az ismeretelméletnek a valóság helyes tükrözését kell nyújtania<sup>16</sup>, azt az egészen eltérő következtetést vonja le, hogy inkább ne is beszéljünk megismerésről, mert úgysem tud mondani róla senki semmi használhatót.

---

<sup>14</sup> Lásd művének első fejezetét: *Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry Into the Powers of the Human Mind*, in Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, New York: Columbia University Press, 1999, 3–70. o.

<sup>15</sup> Vö. „Identity, Ostension and Hypostasis”, in Quine, *From a Logical Point of View*, 79. o.

<sup>16</sup> Vö. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

## Analitikus pragmatizmus és klasszikus amerikai pragmatizmus

Célszerű melleleg rávilágítani analitikus pragmatizmus és klasszikus amerikai pragmatizmus viszonyára. Nyilvánvalóan senki sem rendelkezik kizárólagosan azzal a terminussal, amelyet különböző gondolkodók a legkülönbözőbb módokon használnak. A mi szempontunkból arra fontos rámutatni, hogy – ahogyan gyanítható is – a közelmúltbeli analitikus közeledés a pragmatizmushoz olyan nézeteket fogad magába, amelyek különböznek a klasszikus amerikai pragmatista elődök nézeteitől. Rorty állítása, miszerint Dewey és Davidson a paradigmatis pragmatisták, inkább saját érdekei megfogalmazásának tekinthető, mintsem a pragmatizmus jellemzésének.<sup>17</sup> Az a helyzet, hogy valójában nem mond sokat annak állítása, hogy valakit pragmatistának tekintenek, semmi specifikusat nem mond, nem jelöli meg, mely sajátos tanokat vall valaki magáénak.

Megközelíthetjük ezt a kérdést a pragmatizmus különböző formáinak körvonalazható eredete szemszögéből is. Azt állítottam, hogy a klasszikus amerikai pragmatizmus főként Peirce-től ered, az analitikus neopragmatizmus pedig elsősorban Quine-től. Mindkettőjük a tudományban látja az igazság központi forrását, de nagyon különbözőképpen. Quine, aki ritkán tesz említést Peirce-ről, ha mégis szóba hozza, gyakran bírálja őt. Peirce az ő szemében egy régimódi empirista, egy olyan álláspont képviselője, amit Quine a maga naturalista ismeretelmélete talajáról elvet.<sup>18</sup> Quine lehetetlennek tartja az igazság pragmatista elméletét, így magát azt az eszmét is, hogy az igazságot tudományos módszerrel lehetne azonosítani. Quine olvasatában Peirce egy olyan igazságfelfogás elkötelezettje, amely a tudomány valamely végső formájából fakad valamely végtelen időben.<sup>19</sup> Quine ezt a hasonló nézetekkel együtt elutasítja – saját naturalizált ismeretelméletének koncepciója alapján, amely a tudomány alapjait

---

<sup>17</sup> Vö. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999, 24. o.

<sup>18</sup> Vö. „Epistemology Naturalized”, in W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, 69–90. o.

<sup>19</sup> Vö. W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge: MIT Press, 1960, 23. o.



kutatója. Szerinte az ismeretelmélet a pszichológiához tartozik, vagyis a természettudományhoz. E felfogásnak megfelelően az ismeretelmélet olyan szemantikává válik, amelyet – a megfigyelési állításokon túlmelve – Quine tipikusan holisztikusan értelmez.

Quine nagyhatású javaslata az ismeretelmélet naturalizálására sikeresen fogalmazza meg azt a szcientizmust, amelynek sok analitikus filozófus – bár korántsem mindegyikük – elkötelezettje, legalábbis Russell óta mindmáig. Ez a nézet annak belátásaként fogalmazható át, hogy a tudomány az egyedüli valóságos ismeretforrás<sup>20</sup> és a filozófiának a tudomány mint valóságos ismeretforrás kutatására kell szorítkoznia vagy éppen a tudománynak a filozófia helyére kell lépnie.<sup>21</sup> Ez ugyancsak különbözik a korai amerikai pragmatizmus naturalizmusától, amely a pragmatizmust, így a pragmatista megismerésigényt is, különböző kontextustípusokban létező, véges emberi lényekhez kötötte. Miután ragaszkodtak ahhoz, hogy végső soron minden nyomon követhető eladdig, ami materiálisan létezik, a korai amerikai pragmatisták nem azonosították a tudást mint olyat a tudománnyal. Fontos tehát szétválasztani a pragmatizmus különböző formáit, amelyek különböző okokból és a vita különböző stádiumaiban merültek föl.

## Az analitikus pragmatizmus és Hegel

Ugyanilyen probléma áll elő abban a nagyon is felületes hajlandóságban, amellyel azonosítják a pragmatizmust Hegellel. Rorty egyhelyütt vezető pragmatistánkként jellemezte Putnamet<sup>22</sup>. Ugyanakkor egy hirtelen rátört elragadtatási rohamában Rorty – nemrégiben, egy Putnamhez intézett rövid válaszában – egyidejűleg nyilatkozik

---

<sup>20</sup> Vö. „Philosophy and the Scientific Image of Man”, in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991, 1–40. o.

<sup>21</sup> Carnap példázza ezt a nézetet: „A filozófiát a tudomány logikájával kell helyettesíteni, a tudomány logikája pedig nem más, mint a tudomány nyelvének logikai szintaxisa.”. Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language* (ford. Amethe Smeaton), New York: Harcourt, Brace and Co., 1937, xiii. o.

<sup>22</sup> Rorty, *Philosophy and Social Hope*, xxvii. o.

kedvezően Hegel historizmusáról, egyetértően mutatva rá arra, amit ő Brandom neohegelianus inferencializmusának nevez, és mondja azt – ami bizonyosan meglepetést okozna Putnamnek –, hogy utóbbi az *Ész, igazság és történelem* c. művében hegelianus nézeteket vall.<sup>23</sup>

Túlságosan lebecsülnénk az esetet, ha azt mondanánk, hogy Hegel egy nehéz gondolkodó, egyike a legnehezebben érthetőeknek a nyugati filozófiai hagyományban. Az egyik különbség Hegel és mások, különösen a pragmatisták között abban rejlik, hogy Hegel a historizmus elkötelezettje, azé a nézeté, hogy a megismerés keresztül-kasul történeti jellegű.

Azért emlegetjük a pragmatizmus analitikus érdeklődését, mert szorosan összefügg az analitikusok Hegellel való foglalkozásával. Az újabban Hegelben érdekelt analitikus filozófusok közül sokan – ha a maguk módján nem mindannyian – közelítőleg oda sorolhatók, amit analitikus pragmatizmusként írtam le. A Hegel és a pragmatizmus közti viszony színezi át – és szerintem torzíja el – az analitikusok Hegel felé fordulását a közelmúltban.

A különbséget olyan fogalmakban fejezhetjük ki, mint a kontextualizmus és a historizmus közkeletű megkülönböztetése. A kontextualizmus a tudás tekintetében az a nézet, mely szerint a tudásigény valamiképpen függ attól a kontextustól, amelyben felmerül, míg a historizmus szerint a tudásigények emellett a történeti pillanat függvényei is.

Általában a pragmatizmus minden fajtája kontextualista, kezdve Peirce nézetétől, hogy a kognitív igények a tudománytól függenek, Rorty nézetéig, miszerint csak azt mondhatjuk, amit a társadalom mondanunk enged, vagyis az episztemológiai behaviorizmusig.<sup>24</sup> Peirce, aki túlbecsülte saját Hegel-értését és figyelmen kívül hagyta Hegel

---

<sup>23</sup> Vö. „Response to Hilary Putnam”, in *Rorty and his Critics*, ed. by Robert Brandom, Malden: Blackwell, 2000, 87–90. o.

<sup>24</sup> Vö. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 174. o.

historizmusát, idősebb korában úgy vélekedett, hogy közöttük és Hegel között főként terminológiai különbségek vannak.<sup>25</sup>

Az analitikus filozófusok hasonlóképpen hajlanak arra, hogy túlértékeljék az ésszerű értelmezés alapján előálló átfedéseket az általuk vallott nézetek és Hegel álláspontja között. Példaként említhetjük meg, hogy Brandom hajlik arra, hogy közös nevezőre hozza Hegelt és Quinet, azt állítván, hogy az előbbi úttörője volt az utóbbi antireprezentacionista megismerésfelfogásának.<sup>26</sup> Szerintem Quine igencsak meg lenne lepve, ha bebizonyosodna a hasonlóság közöttük és Hegel között. A kettejük közti különbséget – amely óriási – csak akkor tudjuk eltüntetni, ha összemossuk Quine szigorú, aszociális jellegű episztemikus holizmusát és Hegel mélyen szociális, történeti igazolásformáját. A Quine-féle ismeretigény-igazolás az episztemikus holizmus alapján merőben különbözik attól a kontroverziális szociális igazolásmódtól, amelyet Brandom és mások Wittgensteinnek tulajdonítanak.<sup>27</sup> Hegel szellemfogalma (Geist) egy nemcsak szociális, hanem mindenekelőtt lényeges történeti dimenziót foglal magába. A neowittgensteiniánus vagy sellarsziánus nézőpont, még ha szociális is, nem történeti, ezért Hegellel összeegyeztethetetlen.

---

<sup>25</sup> „Az én filozófiámban Hegel éled újjá, habár furcsa köntösben.” *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge: Harvard University Press, 1935, I, § 42.

<sup>26</sup> Vö. Robert Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, 92. o. Lásd. még Robert Brandom, „Some Pragmatist themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms”, in *European Journal of Philosophy*, vol. 7, nr 2, August 1999, 164–189. o.

<sup>27</sup> Wittgenstein széles körben elterjedt szociális igazolásként való olvasatának kritikájához vö. *Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy, és Intentionality and Interiority in Wittgenstein*, mindkettő újranyomva in John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, 263–278 és 297–324. o.

## Rorty Hegelről

Folytathatnám a sort más, Hegelről író analitikusokkal, különösen McDowell-lel, akinek értelmezését ígéretesnek tartom. Sajátos okból szeretnék egy Rorty Hegeljét illető megjegyzésre szorítkozni: az ő nézete, mely szerint valamennyi régi megkülönböztetés meghaladottá vált, azt sugallja, hogy a nem túl távoli jövőben, ha nem is rögtön vagy akár a mi életünkben, várhatóan túllépünk végül azokon a különbségeken, amelyek a dolgok analitikus és kontinentális szemlélete között feszülnek. Ha ez igaz lenne, akkor azt vetíthetnénk előre, hogy létrejön egy egyetlen, mindent átfogó filozófiai mozgalom, melyben vállvetve, mint hajdanán, valamennyi irányzat mint az igazság és tudás fogalmi kertjének művelője együtt fog küzdeni az igazság és a tudás közös filozófiai céljáért. A sugárzó filozófiai jövő ilyen eszméje bontakozik ki Rorty elragadtatott és szerintem merőben téves állításából, hogy „proto”-hegelianizmusuk révén Sellars és Brandom áthidalják a szakadékot az analitikus és a kontinentális filozófia között.<sup>28</sup>

Rorty közelmúltbeli jóindulatú hivatkozásai Hegel historizmusára arra ösztönöznek, hogy vizsgáljuk meg: őszintén mit is jelent ez. Nem meglepő – miután Rorty szívesen von homályba különbségeket –, hogy értelmezései a különböző álláspontokról gyakran ellentmondanak egymásnak. Az a megállapítása, hogy Hegel a kifejlődő racionalitás nézetét vallja, helytállóbb Hegel tekintetében, mint Putnam álláspontjának jellemzéseként az *Ész, igazság és történelemben*.

„Dewey Hegel és Darwin között” c. tanulmányában Rorty, összeolvastva Darwint és Hegelt, egyszerűen elmossa közöttük a lényeges különbségeket. Amikor azt fejtegeti, hogy a historizmus azt jelenti, hogy a nyelv nem illeszkedik ahhoz a módhoz, ahogyan a világ van,<sup>29</sup> nem tesz különbséget a történelem tekintetében semleges korrespondenciaelv elvetése és a között a további állítás között, hogy az episztemológiai

---

<sup>28</sup> A szövegben „prope-hegelianizmus” áll, ami sajtóhibának tűnik. Vö. Rorty Bevezetését in Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, 11. o.

<sup>29</sup> Richard Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers, New York: Cambridge University Press, 1998, vol. 3, 293–294. o.

állítások történeti jellegűek. Putnam pl. egy ahistorikus gondolkodó, aki elveti a korrespondenciát, míg Hegel egy olyan historikus gondolkodó, aki elutasítja a korrespondenciát. Rorty szerint Hegel – más német idealistákhoz hasonlóan – a tudományt a pusztja jelenségre korlátozza, Dewey viszont, aki egy nem-idealista historikus gondolkodó – aki számára Darwin csak egy másik nézetet képvisel, nem a valóságról szóló igazságot – egyetért Jamesszel abban, hogy az igaz az, ami célra vezető.<sup>30</sup> Ez a Hegel-megítélés azonban nem állja meg a helyét, mivel a német idealisták egyike sem rövidíti meg a tudományt. Dewey pedig úgy gondolta, hogy Darwin nagyjából olyan közel állt a helyes felfogáshoz, mint bárki más, s ezért búcsút vett attól, amit ő a filozófiában az abszolút gondolkodás feleledésének vagy a tudománytól elválasztott tudásnak tekintett, annak a tudásnak a kedvéért, amely a tudományon belül helyezkedik el, és saját gondolkodása tekintetében egy kísérleti logikát fogadott el.<sup>31</sup>

Világos, hogy amikor Rorty hozzálát Hegel tanulmányozásához, nem az a szándéka, hogy komolyan dialógust folytasson egy olyan gondolkodóval, akinek azt az eszmét tulajdonítja, hogy nem fogja egy üstökös eltörölni az emberiséget a Föld színéről.<sup>32</sup> Rorty szerint Hegel a testté vált logosz hatalmát előnyben részesíti a biológiai evolúcióval szemben.<sup>33</sup> Hegel és Dewey között abban látja a legfőbb különbséget, hogy az előbbi ragaszkodik a történelem abszolút, idealista, teleologikus szemléletéhez, amit Dewey helyettesít a teleológia egy relativista, materialista változatával.<sup>34</sup> Ennek az értelmezésnek azonban csak akkor lenne értelme, ha Hegel tényleg meggyőződéssel elkötelezte volna magát egy „inkább historizált Spinoza, mint egy metafizikussá tett Herder”<sup>35</sup> módjára elgondolt abszolútum mellett. Holott Hegel híres állítása, miszerint a filozófia nem más, mint a maga kora gondolatokban

---

<sup>30</sup> Vö. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers* 3, 294. o.

<sup>31</sup> Vö. *The Influence of Darwinism on Philosophy*, in *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Bloomington: Indiana University Press, 1965, 1–20. o.

<sup>32</sup> Vö. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, 300. o.

<sup>33</sup> Vö. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, 300. o.

<sup>34</sup> Vö. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, 305. o.

<sup>35</sup> Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3, 306. o.

megragadva, azt sugallja, hogy közelebb állt az előbbihez, mint az utóbbihoz, közelebb ahhoz, amit Rorty javasol, mint aminek tudatában van, de a történelemnek való elkötelezettsége folytán Hegel még mindig nagyon távol áll Deweytől és más pragmatistáktól.

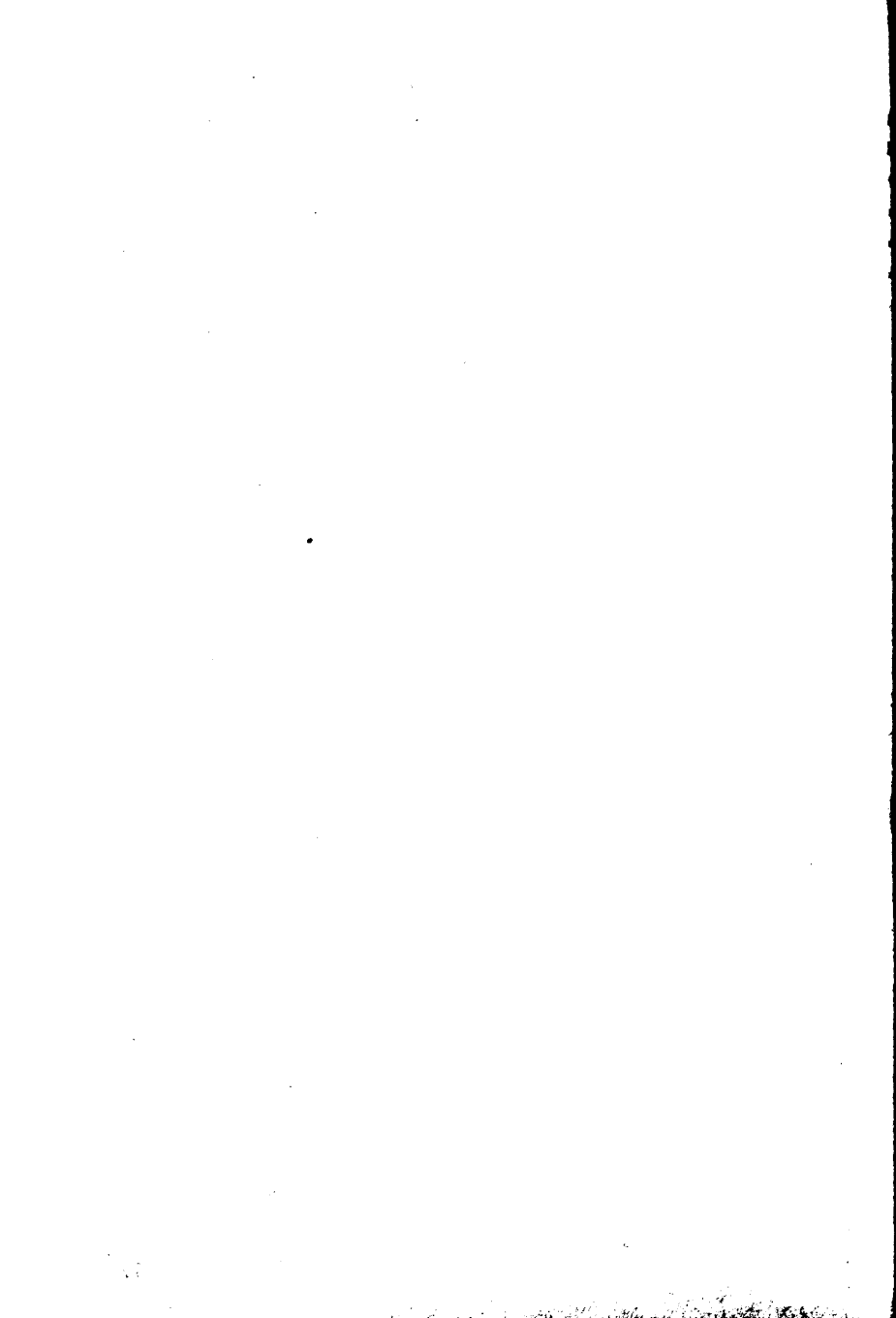
## Következtetések: Hegel, az analitikus filozófia és a tudás történetisége

Amellett érveltem, hogy Hegel és mindenfajta pragmatizmus között abban a tényben rejlik a különbség, hogy Hegel a megismerés historikus nézetét vallja, míg a pragmatisták – beleértve az analitikus pragmatistákat is – általában a kontextualizmus hívei. Hegel azért fordul a megismerés történetisége felé, mivel nem lehet elvi választóvonalat húzni kontextus és történelem közé. Felismeri, hogy ha egyszer – mint a kései Wittgenstein – feladjuk azt a nézetet, hogy megismerhetjük a reálisat úgy, ahogyan van, ha a tudásigényeket fogalmi keretekhez indexáljuk, akkor a történeti pillanathoz is hozzá kell kapcsolnunk ezeket az igényeket. Hegel már legkorábbi filozófiai írásaiban eljutott ahhoz a mély belátáshoz, hogy minden kognitív igény hozzákapcsolódik a történeti pillanathoz, miután a megismerés óhatatlanul historikus.

Az a korlát, amire a címben utaltunk, abból ered, hogy az analitikus pragmatisták értelmezhetik ugyan Hegelt és magukévá tehetnek különböző hegeli tanításokat, de előzetes filozófiai elkötelezettségeik akadályozzák őket Hegel középponti eszméjének, a megismerés történetiségének elfogadásában. Valószínűtlennek tűnik – tekintetbe véve az analitikus hagyomány alakulását –, hogy ezen a hiányosságon túl tudna lépni. Bármit mondanak is az analitikus gondolkodók a historikusságról, az, aki komolyan veszi azt a hagyományt, amely a meghatározott jelentés problémája köré tömörül, nehezen építhet bele olyasmit, mint a megismerés történetiségének hegeli belátása. Ennek nehézségét példázza Rorty is. Nem sok értelme van dicsérni Hegelt amiatt, hogy bíráltnak veti alá Kant ahistorikus ész-értelmezését, ha egyszer valaki azt az eszmét vallja, hogy a megismerés kutatása értelmetlen vállalkozás.

Miután azt lehet mondani, hogy ez a kérdés nem fontos, egy olyan megjegyzéssel szeretném fejtegetésemet befejezni, ami a megismerés történeti jellegének fontosságára vonatkozik. Most felteszem látnoki szemüvegemet, hogy megmondjam előre, amiről úgy gondolom, hogy e vita folyamán történni fog. Majdhogynem a nyugati filozófia kezdete óta úgy fogták fel a megismerést, mint a reálisnak a megismerését egy olyan módon, amit nem szorít korlátok közé tér és idő, most és örökkévalóság. A filozófiai vita historikus hajlamú gondolkodói, mint Herder, W. von Humboldt, Vico, Hegel, Marx és Dilthey, mindig is kisebbségben voltak. Két és fél évezredes megvitátás után minden szükséges lépést megtettek, de senki sem volt képes az ahistorikus tudás vitathatatlanul meggyőző esetét felmutatni. Hegel az első valóban komoly filozófus gondolkodó, aki a historizmus mellett érvelt. Úgy gondolom, hogy az új évszázad munkálkodása nagyrészt akörül fog forogni, hogy kidolgozódjon a megismerés bensőleg historikus jellegének felismerése.

(Fordította Csikós Ella)





# ÖNTUDAT ÉS KOZMOLÓGIA: TERJESZTEM A HIPERDUALIZMUST

COLIN MCGINN

## Előhang

Nemrég történt velem valami érdekes (pedig ez elég szokatlan nálam). Volna kedvük meghallgatni? Bóbiskoltam az ágyban, az influenzától kissé lázasan, s makacsul rágódtam az agy és az öntudat kérdésén – hogyan fakad az utóbbi az előbbiből, meg efféle talányokon –, mikor megéreztem valami idegenszerű jelenlétét a szobában, mintha egy denevér szállt volna be az ablakon. A tudatom olyan állapotban volt, mint amikor valami szembekerül egy olyan tudattal, ami mintha valami másféle volna.<sup>1</sup> A szememet kinyitva meg is pillantottam – no nem egy denevért, hanem egy szellemi erővel sugárzó, anyagtalannak látszó fénytömeget, nagyságra úgy kisebbfajta embernyi lehetett. Odalibbent fölém, egy percig lebegett, azután teljesen beburkolt. Ideges alkat vagyok, így egy kissé aggódni kezdtem – de semmi kínos nem történt: tulajdonképpen inkább úgy éreztem, mintha valahogy feljavítottak

---

<sup>1</sup> E magasabb rendű szubjektív állapotok viszonylag kevés figyelmet kaptak, szemben az elsődrendű szubjektív állapotokkal, amiket (például) 'Milyen denevérenek lenni?' ('What Is It Like to Be a Bat?', 1974) c. cikkében Thomas Nagel tárgyal. Vannak-e olyan specifikus minőségek, amelyek intencionális tárgyai más minőségek? Hogyan függ össze e kérdéssel a tartalomra vonatkozó externalizmus? Valóban van olyan külön szubjektív állapot, ami a számunkra felfoghatatlan szubjektív állapot észleletét tükrözi – az „idegen szubjektivitás minősége”? És így tovább. E kérdések abba a körbe tartoznak, amit talán más tudatok fenomenológiájának nevezhetnénk.

volna értelmileg. Azután felemelkedtem az ágyamról, kilebegtem az ablakon és áthussantottak (vagy átsugároztak?) a kozmosz egyik sötét zugában lapuló borzasztó távoli galaxisba. Isten bizony.

Másodpercekbe tellett, és szemtől szemben álltam elrablóimmal, akik majdnem pontosan úgy néztek ki, mint a közönséges emberi lények, csak éppen nagyobb derű sugárzott az arcukról – meg persze a homlokuk volt magasabb. Az egyikük, láthatólag tekintélyes figura, elmagyarázta, miért hoztak ide: azért, hogy filozófiáról beszéljünk egy kicsit. (De miért engem?, töprengtem.) Pontosabban, azt akarta, hogy magyarázzam el, és ha lehet, támasszam is alá azt a világnézetet, amit mi, késő huszadik századi földlakók vallunk; ő pedig elém akarta tárni annak a világnézetnek az erényeit, amiben a világegyetem eme szektorában magától értődően hisznek. Egy keveset tud már a mi kozmológiai elméleteinkről, mondotta, de a hírszerzői jelentések alapján olyan hihetetlennek tűntek a nézeteink, hogy ellenőrizni szeretné, valóban komolyan gondoljuk-e ezeket, és ha szükséges, fel is világosítana bennünket a helyes kozmológiai álláspont felől. Megtennem-e neki azt a szívességet, hogy őszintén és teljes mélységében megtárgyalom vele mindezt, ami után majd biztonságban hazajuttatnak? Úgy értesült, hogy én a bevett földi álláspont jellegzetes képviselője vagyok.<sup>2</sup> Azt válaszoltam, hogy készséggel vitatkozom vele (az influenzát mintha elfújta volna), s biztos voltam benne, hogy ő fog tanulni tőlünk. Az alábbiakban papírra vetettem társalgásunkat, amely még frissen él az emlékezetemben, avégett, hogy Te, hűséges embertársam, magad ítéld meg, hogy melyikünk maradt alul a filozófiai tusában. Ne

---

<sup>2</sup> Az olvasók felmérhetik, mennyire jellegzetes, ha belelapoznak *Az öntudat problémája* című könyvembe (*The Problem of Consciousness*, 1991). Az ottani érvelésben az anyagi eredet (emergencia) előfeltevése döntő fontosságú; e fejezetben éppen ez kérdőjeleződik meg (bár nem általam). Pillanatnyilag úgy vélem, hogy bizarr vendéglátóm álláspontja a legerősebb vetélytársa a fent említett könyvben védelmeszt nézetnek. Persze arról szó sincs, hogy én azt szeretném, hogy ez az alternatíva járható legyen. De az ellenfél is hadd jusson szóhoz.

feledd, a Te kozmológiádról is van szó. A CM betűpár engem jelöl, míg idegen kérdezőm MC lesz (olv.: 'Marsbeli Csodalény').<sup>3</sup>

## Kozmológia

MC: Kezdjük az univerzum jellegére és eredetére vonatkozó elméletek tömör kifejtésével, különös tekintettel az öntudat létezésével való kapcsolatára – mert az öntudat valóságosságát illetően, úgy tudom, teljes egyetértésben vagyunk.

CM: Feltétlenül. Az öntudatot éppolyan valóságosnak tekintem, mint bármi mást a világegyetemben – nem vagyok eliminativista [kiküszöbölés-párti]. Örülök tehát, hogy egy dologban egyetértünk. Csalódás lett volna számomra, ha egyszerűen megkerülnék a test-tudat problémát, tagadván forrásának a létét.

MC: Biztosíthatlak róla, hogy *e* tekintetben nem ér csalódás. Gyanítom, éppen fordítva áll a dolog. Mi nem vagyunk éppen szegénylősek az ontológia dolgában.

CM: Nos, a mi verziónk szerint valahogy így történt a dolog. Az univerzumot réges-régen a Nagy Bummnak nevezett esemény hozta

---

<sup>3</sup> E fejezet legközvetlenebb kiváltó oka Peter Unger egy megjegyzése volt (ha jól értettem, Michael Lockwoodot idézte): szerinte az a baj a test-tudat probléma szokásos elméleteivel, hogy nem elég elképesztőek. E megjegyzéssel rokonszenvezve tűztem magam elé a célt, hogy olyan elméletet alkossak, ahol pozitívum, ha valami elképesztő: egy „teljesen szabadfogású” elméletet. A (földi mérték szerinti) belső valószerűséget könnyörtelenül fel kívántam áldozni a bizarr, önmagán belüli koherenciának. Az elképesztőség e kívánalmát nevezzük 'E-szabálynak': egy anyagában kielégítő és formájában korrekt öntudat-elmélet legyen a lehető legszertelenebb, betartva a magyarázóerő minimális kritériumát. Mint ki fog derülni, a Marsbeli Csodalény elmélete nagyon is megfelel az E-szabálynak. Egy korábbi szövegváltozathoz fűzött megjegyzéseikért köszönet illeti rutgers-i kollégáimat: Jerry Fodort, Barry Loewert, Brian McLaughlint és Tim Maudlint, továbbá Peter Ungert, Consuelo Pretit és Galen Strawsont. [MC az eredetiben My Captor, azaz Foglyul Ejtöm; a magyarítás mentsége, hogy esetleg a szerzőt is inspirálta a Marsbeli krónikák, azaz a Martian Chronicles sci-filozofikus világa – a ford.]

létre; ekkor keletkeztek a részecskék, a gravitáció, az elektromos energia és meglehet, a tér is. Hamarosan jókora anyagtömbök alakultak ki és egymás körüli mozgásba fogtak, a fizika törvényeivel összhangban. Természetesen e korai időkben még nem volt a világon semmiféle értelem: semmi sem észlelt semmi mást, nem pislákkolt a tudat fénye. Egy idő múlva az anyagi világ néhány kivételezett zugában megindult az élet evolúciója: az anyag elkezdte önmagát másolni, néha kicsit meg is változva a másolási folyamatban; néhány darabja sikeresebben másolgatta önmagát, mint mások, s versenyben álltak a másoláshoz szükséges anyagokért; míg végre az egész környék teli lett szórva néhány egészen jópofa anyagkupaccal. De azért még mindig sehol semmi tudati jellegű. Újabb idő elteltével a legjópofább kupacok némelyike elkezdett tudati állapotokat mutatni; ezek kezdetben elég primitívek voltak, de rövidesen elég figyelemre méltóak lettek, ugyanis ettől a kupacok ügyesebben készítettek életképes másolatokat magukról. Tehát éppen úgy, ahogy az élet természetes kiválasztódás révén jött létre az anyagból – némelyek szerint a kristályokon keresztül<sup>4</sup> –, ugyanígy az öntudat is a maga idejében az életből jött létre; eszerint, a létrejövés-reláció tranzitivitása alapján megkapjuk, hogy a tudat az anyagból jött létre. Az anyag ugyebár a természetes kiválasztódás hatására szerveződött meg bizonyos módokon, és végeredményként, hogy úgy mondjam, kibújt belőle az öntudat. Az anyag hozta létre a tudatot, belőle származik. Ez a része a dolognak, készséggel elismerem, mindmáig rejtély számunkra: ezt nevezzük test-tudat problémának – *honnán* szerezte az anyag az erőforrásait, hogy tudatállapotokat hozzon létre. Egyelőre sem filozófiailag, sem tudományosan nem igazán értjük, hogy bizonyos részecskecsomók milyen úton-módon hoztak össze valami tőlük ennyire nyilvánvalóan különböző dolgot; de nincs komoly kétségünk afelől, hogy megtették – és az optimistábbak arra számú-

---

<sup>4</sup> Lásd Richard Dawkins elemzését a DNS előtti replikátorok Graham Cairn-Smith-féle kristály-elméletéről: *A vak órásmester* (1986), 6. fej.: Először sár; azután kristályok; és végül mi. (Azután valószínűleg vissza a sárba.)

tanak, hogy egyszer meg is fogjuk érteni, miben áll ez a folyamat.<sup>5</sup> Ontológiailag tehát a tudat leszármaztatott, másodlagos létező, és meglehetősen későn jelenik meg a világegyetem történelmében.

MC: Az elméletek tényleg nagyjából megfelel annak, amiről tájékoztattak. Figyelemre méltó! Tényleg rettenthetetlen gondolkodók vagytok, azt meg kell adni: a paradoxon a legkevésbé sem tart vissza titeket. Remélem, megbocsátod, hogy kuncogtam annál a briliáns résznel, ahol a tudat elővarázsolódik a részecskehalmozatokból. Muszáj volt nevetnem. Most pedig hadd tárjam eléd kivonatossan, hogyan látjuk mi itt a dolgokat, hogy azután tisztességesen összevethessük tanainkat. Kérlek, próbáld meg elfogulatlanul befogadni; mert kozmológiánk alapjai radikálisan eltérnek, s tudom, hogy az ember nagyon hűséges a kozmológiájához – némelyek számára majdhogynem vallásszámba megy! Hogy segítsen a megértést, először bizonyos természetes gyengeségekre tekintettel, rendszerünk teista változatát adom elő; azután törölhetjük Istent a képből, és megkapjuk a higiénikus, tudományos változatot. Készen állsz?

Kezdetben Isten nem tudta eldönteni, hogy milyen világot is akar teremteni: anyagit avagy szellemit. Aközött ingadozott tehát, hogy olyan univerzumot teremtsen, ahol a tudattalan anyag mozog a térben, avagy inkább tiszta öntudatból álló anyagtalán világot. Mindegyik megoldásnak volt vonzó oldala. Valójában persze nem is kellett választania, hiszen mindenható volt, s végül is úgy döntött, hogy mind a kettőt megteremti: így aztán naponta felváltva gyönyörködhetik majd két keze munkájának igencsak különböző gyümölcsében, mindörökkön örökké. Tervét meg is valósította, két univerzumát teljesen különválasztva és gondosan elszigetelve egymástól; zárt rendszerekként hozta létre őket – nem volt közöttük oksági kapcsolat. Az anyagi világegyetemben, U1-ben az anyag a maga öntudatlan útját róttá, míg az

---

<sup>5</sup> Én nem tartozom e derűs utópisták közé, akik *a priori* meg vannak győződve róla, hogy az emberi tudomány elkerülhetetlenül elvezet mindennek a teljes ismeretéhez. Az *öntudat problémájának* (McGinn, 1991) uralkodó hangulata a megismerési pesszimizmus.

anyagtalán univerzumban, U2-ben tudatos események és folyamatok a rájuk jellemző szubjektivitást és intencionalitást mutatták.<sup>6</sup>

Néhány milliárd évnyi elkülönített párhuzamosság után Isten egy kissé ráunt e két termékére, és valami kozmikus újdonságra szomjazott. Elgondolkozott, mit is tegyen inkább: mustrálja ki a két világot, amit megteremtett, és alkosson teljesen új világrendet, vagy azt bütykölgesse, ami már megvan, és abból gyúrjon valami üdítően izgalmasat? Nem szívesen ismerte volna el, hogy eredeti művei immár nem sok érdeklődést keltenek – büszke egy Isten volt –, s ráhibázott egy merész tervre, ami igencsak tetszett neki. Ki fogja találni, hogyan köthetné össze U1-et és U2-t! Persze tudta, hogy az egész lehetetlenségnek hangzik, hiszen U1-ben és U2-ben annyira másféle dolgok szerepeltek, és annyira eltérő törvények és alapelvek vonatkoztak rájuk; de hát végül is ő volt az Isten, és a lehetetlen sosem volt akadály számára (most ne emlegessük azt a szerencsétlen ügyletet a kör négyyszögesítésével...). Kihívásnak vette, ami próbára teszi teremtő eredetiségét. Egyébként, ha a dolog túlságosan gubancosnak bizonyul, még mindig bevetheti ósdi pótszerét, a teremtő igét: *Legyen!* De esztétikailag vonzóbbnak tűnt, ha úgy hozza létre az összeköttetést, hogy hízélgéssel ráveszi meglévő teremtményeit: ők maguk lépjenek kapcsolatba egymással; így megúszhatná a természettörvények átfogó revízióját. Ehhez persze körültekintésre volt szükség, elővette hát az eredeti kozmikus tervrajzokat és azt kutatta, nincs-e meg bennük valahogy elrejtve az összeköttetés-probléma megfejtése. *Csak összekötjük szépen, biztatgatta magát.*

Képzelted, hogy örült, és milyen büszke volt magára, amikor rájött, hogy U1 és U2 régóta porosodó terveit egy kicsit pofozgatva, meg tudja csinálni az összekötést. Nyilván mindig is tudta (merthogy a mindentudás már csak ilyen), hogy egyszer majd össze akarja házasítani a létezők e két szféráját egymással. Nem kellett mást tennie, mint egy speciális alakzatba gyúrni egy-két kiló közönséges anyagot; az eredmény, amit kétségkívül nehéz lett volna megjósolni az anyag eredeti spontán csomósodásaiból, úgy működik majd, mint egyfajta interuniverzális rádióvevő, ami az U2-t betöltő tudatos eseményekre és

---

<sup>6</sup> Összevethető ezzel a Nagel-féle 'mindent átható világlélek, a téridő szellemi megfelelője, amit bizonyos fizikai tevékenységek aktiválnak' (1986, 30. o.).

folyamatokra van hangolva. A kívánt alakzat összerakása elég szöszmötölős dolognak tűnt, és kellett hozzá vagy tucatnyi vitathatatlan zseniális húzás, de Isten biztosra vette, hogy a mérnöki rész megoldható; legalábbis, ha nem téved kolosszálisan – ami, ugyebár, nemigen szokott előfordulni vele. Türelmetlenül várta, hogy új alkotását működésben láthassa.

Így másnap jókor felébredt, kifente isteni szikéjét, és ebédidőre létre is hozta – az *agyat*. Nem látszott valami nagy számnak, de ő tudta, hogy érkezése a kozmikus történelem új korszakának hírnöke. A szerkezetet beépítette egy testbe (pucéron ez sem volt éppen tetszetős), felkattintott egy kapcsolót, és várta, hogy két univerzuma végre, először az idő kezdete óta, átfolyjon egymásba. És működött is, semmi hiba! Az agy, ami ideát, U1-ben helyezkedett el, fogta bizonyos U2-ben lejátszódó tudati események jeleit, amittől a rácsatolt test különféle érdekes módokon vonaglni kezdett. Rádásul – és ez is része volt Isten ravasz tervének – úgy formálta meg az agyat, specifikusan és kifinomultan, vadonatúj felfogásban szervezve meg az anyagot, hogy az az U2-beli tudati folyamatokat is átalakította, olyan bonyolultságot és struktúrát kölcsönözve nekik, amilyennel azok eddigelé nem rendelkeztek. Az agy tehát U2 tartalmára vonatkozólag vevőkészülékként és kombinálóeszközként is működött. Az agyi forma két irányba hatott, újjáalakítva mindkétféle létezőt, az anyagot és az öntudatot is, s így létrehozott egy vadonatúj, hibrid entitást: a tudatos organizmust, a test-lélek kombinációját. Minden egyéb alakzat Isten két univerzumában csakis az egyik fajta „dolgot” rendezgethette, az agy megformáltsága viszont abban különbözött minden másától, hogy képes volt egyidejűleg *mindkét* területet strukturálni. Zseniális! Eme világokat áthidaló alakzatnak köszönhetően immár kétirányú okozati kölcsönhatás létesült U1 és U2 között, az agy lukasztotta kukucskálónyíláson keresztül. (Átmenetileg úgy látszott, hogy még az entrópia is méltó ellenfélre akadt, bár, ha közelebbről szemügyre vesszük a dolgot, ez a látszat szétfoszlik.) Isten beleremegett az eredmény keltette izgalomba. Honnan is tudhatná, mire jutnak majd e tudatos lények, amint a történelem kibontakozik? Sokkal óvatosabban kellett volna bánnia a terv szabad akaratra vonatkozó részével.

CM: Mulatságos egy mese volt, de mielőtt rámutatnék a cselekmény-szöveg nyilvánvaló gyengéire, szeretném, ha elszórakoztatnál a beigért

józan, tudományos változattal: amelyik nem folyamodik Isten kifürkészhetetlen erőihez minden recsegő-ropogó eresztéknél. Hiszen azt állítottad, hogy a teremtéstörténetet a szó szoros értelmében igaznak tartjátok.

MC: Éppen erre készültem. Tulajdonképpen csak arra van szükség, hogy képzeld el alapjában ugyanezt a történetet az isteni tervezés kikapcsolásával. Tehát eredetileg volt két, okozatilag egymástól teljesen elszigetelt világ, amelyet vagy valami kezdőesemény hozott létre (mint az ősrobbanás), vagy öröktől fogva léteznek valamilyen stabil állapotban. A függetlenség e fázisa csak akkor ért véget, amikor a természetes kiválasztódás eredményeképpen létrejött az agy. Egy szép napon bekövetkezett egy genetikai mutáció, és a vakszerencse (már ha szerencsének nevezhetjük) úgy hozta, hogy létrejött egy olyan fizikai tárgy, amely képes volt a másik univerzumra rácsatlakozni – erre azelőtt egyetlen fizikai tárgy sem volt alkalmas. Mintha az egyik bolygón az evolúció kifejlesztene egy természetes rádióvevőt, ami fogni tudja az atmoszférában mindig is jelenlévő, ám azelőtt soha nem észlelt frekvenciákat; éspedig e frekvenciák biológiailag hasznos információt szállítanak, például a földről sugárzott időjárás-előrejelzést, tehát egy ilyen vevőkészülék magunknál tartása javítaná a szaporodási képességet. Az agy történetesen azzal az egyedülálló képességgel rendelkezik, hogy vezetőként vagy kapcsolófelületként működjék a két univerzum között, a választóvonal két oldalán levő dolgokat szervezve és formálva; és e képesség révén az élő szervezet kihasználhatja a tudati okság erőforrásait is. Ha úgy tetszik, a gének ekkortól U1 mellett U2 tartalmából is hasznót húztak, az agyat használva átjárónak: az univerzumát-lépés génjéről kiderült, hogy hasznos a túlélés szempontjából, mint ahogy a kontinensát-lépés génje is az a madaraknál.<sup>7</sup>

CM: Na de mindenekelőtt hogyan jött létre az öntudat univerzuma? Erről egy szót sem szóltál.

---

<sup>7</sup> Természetesen az analógiát nem szabad betű szerint venni, hiszen a madarak ténylegesen vándorolnak az egyik helyről a másikra, az agyak viszont nem utaznak el U1-ből U2-be: U1-ből ki sem mozdulva aknázzák ki U2 tartalmát. De azért mindkétféle kapcsolat egy távoli területtel (vigyázat!) biológiailag hasznosnak bizonyult.



MC: Igazából fogalmunk sincs róla, de hát arról sincs – se nekünk, se nektek –, hogy hogyan jött létre az anyagi világegyetem: mármint, ha komolyan vesszük a kérdést. Persze tudunk az ősrobbanásról, és elég sokat arról is, hogyan történt; de mi hozta létre a lét e kezdeti kirobbanását? Mi előzte meg? *Miért* történt? Nem tudja senki. Végül is valamit adottnak kell tekinteni; az eredet magyarázatának is valahol vége kell, hogy legyen. De azt tudjuk, hogy az anyagi világ valahogy létrejött, mert itt van; és épp ugyanígy az öntudat is létrejött valahogy, mert *az* is itt van. Azt nem tudjuk, hogyan vagy miért jött létre a tudatos univerzum: mi okozta, mi lehet az értelme, és hogy egyszer majd megszűnik-e.<sup>8</sup> De, mint már mondtam, az effajta rejtéllyel az anyagi univerzum tekintetében is együtt kell élnünk.

CM: De hát éppen itt gyengébb a ti elképzelésetek a miénknél – már persze eltekintve attól, hogy süket duma az egész. Mi *meg* tudjuk mondani, honnan származik a tudat: az anyagból ered, éppúgy, mint az élő organizmusok. *Nekünk* nem kell a kezünket széttárva dagonyáznia a rejtelmekben.

## Az anyagi eredet

MC: Hát éppen itt van a döntő nézetkülönbség közöttünk, ha nem tévedek. Korábban tiszteletre méltó szerénységgel elismerted, hogy ti földiek nem értitek, *hogyan* jött létre a tudat az anyagból, ámbár szerinted abban biztosak vagytok, hogy ez megtörtént.<sup>9</sup> Szóval, ha a rejtélyeket számlálgatjuk, akkor eddig mindkét félnél egyet-egyet találtunk; és az enyém ugyanolyan fajtájú, mint amilyen rejtéllyel az

---

<sup>8</sup> Tehát az öntudat nem ugyanolyan okból létezik, mint a szív és az agy, tehát nem a biológiai hasznosság miatt. Az öntudat nem lényegileg biológiai a hiperdualizmus szerint: a gének csupán kiaknázták előzetes meglétét, ahogyan ezt sok más lényegében élettelen anyaggal is megteszik. Ebből a szempontból az öntudat jobban hasonlít a vízhez, mint a vérhez; nem annyira szerv, mint valamely szerv egyike alkotója.

<sup>9</sup> Ezt az álláspontot képviselem *Az öntudat problémájában*: az anyagi eredet tényének bizonyosságához párosul a mechanizmus beismert nem-értése.

anyag viszonylatában már amúgy is meg kellett békülnünk. De ha közelebről is szemügyre vesszük a dolgot, a ti helyzetetek sokkal rosszabb, mint a miénk, mert ti olyasminek a valóságosságát bizonygatjátok, amiről tudjuk, hogy lehetetlenség. Arról van szó, hogy semmi okunk sincs azt hinni, hogy a tudati folyamatok primitív, nem leszámaztatott létezése lehetetlenség volna, míg minden okunk megvan azt hinni, hogy az anyagból öntudatot kicsikarni telivér lehetetlenség. Egy kissé, már bocsánat, túl könnyedén beszéltek arról, hogy a tudat az anyagból „ered” – az érzetek az agy sejtjeiből, a gondolatok az ingerületátvivő vegyületekből –, de valójában ez a bravúr teljességgel elképzelhetetlen. Ez az egész az ősnemzés legendáját juttatja eszembe, noha ott legalább két fizikai dologról van szó. Ezzel az erővel azt is állíthatnátok, minden további magyarázat nélkül, hogy a tér az időből ered, vagy a számok kavicsokból, az etika rebarbarából ... vagy az anyag a tudatból. Hát nem ugyanolyan tökéletesen világos számotokra, mint számunkra, hogy a tudat egyszerűen *nem jöhet* létre csupán a részecskék kombinációjából, akármilyen magas szintű is az? Az anyag éppen nem az a *fajta* dolog, amiből megszülethetne az öntudat. Az agy fizikai tulajdonságai hogyan hozhatnának létre fenomenális tulajdonságokat? Az agykéreg melyik varázslatos barázdájából származik a piros érzetének jellegzetes szubjektív homogenitása? Hogyan teremtheti meg az idegi struktúrák unalmas egyhangúsága az érzetek végtelen változatosságát? Hol van nyoma a tudatban az agyi struktúrák térbeliségének, és miért nem őrződik meg a tériség a tudat létrejövésének folyamatában? Hát nem éppoly egyértelmű, mint a szag az orrodban (az arcod közepén), hogy a létező két radikálisan különböző fajáról beszélünk? A fizikai agynak egyszerűen nincsenek meg az eszközei arra a teremtő munkára, amit vársz tőle: nem varázsdoboz, ugyebár... A mi kozmológiánk alapvető erénye a tietekével szemben, hogy nem kényszerülünk hittitokként elfogadni a nyilvánvaló abszurditást. Megadjuk az öntudatnak azt az ontológiai autonómiát, amit oly határozottan megkövetel.

CM: Várj csak egy percet! Nem vitás, nem tudjuk, hogyan bukkan fel a tudat az anyagból, de ti sem magyarázzátok meg – tudomásom szerint – azt, hogy hogyan működik ez az „agy-vevő”, hogy mi közvetíti ezt a világok közötti kapcsolatot. Nem marad-e a test-lélek kapcsolat mindenképpen rejtelmes, akármilyen kozmológiára alapozzuk is? Ez nem elégséges ürügy tehát az univerzumok szaporítására.

MC: Korrekt megjegyzés, de azt hiszem, még nem teljesen fogtad fel, milyen alapvetően tér el a felfogásunk az agy-tudat viszony tekintetében. Nem arról van szó, hogy szerintünk az öntudat anyagból való eredete bénítóan nehéz probléma, és még csak nem is arról, hogy megoldhatatlan olyan gondolkodók számára, akiknek a fogalmi/ megismerő eszköztára a miénkhez vagy a tiétekhez hasonló; a kölcsönhatás problémája, meglehet, éppen ilyen. Nem, hanem úgy tartjuk – és meg vagyunk rökönnyödve, hogy ti ezt nem értitek –, hogy nyilvánvalóan és cáfolhatatlanul bizonyos, hogy az öntudat léte nem származhatik az anyag tulajdonságaiból. Nem lehet az anyag valamiféle mellékterméke, amelynek lényege és létezése is a fizikai világ működéseiből származik. Kimondottan úgy alkottuk meg a kozmológiánkat, hogy elkerülhessük az e lehetetlenség melletti elköteleződést. Miért kellene makacsul ragaszkodni az egyetlen, anyagi világ dogmájához, ha ehhez varázslatos erőket kellene neki tulajdonítanunk? Nem jobb elvetni a vudu mágiát, és elfogadni a kettős univerzum hipotézisét? A tudat anyagi eredetének tétele számunkra éppolyan képtelenségnek tűnik, mint ha valaki azt állítja, hogy csak a tudatosság univerzuma létezik, és valami varázslatos úton-módon ez hozta létre az anyagi világot – mintha az anyag eredhetne a tudatból.<sup>10</sup> Mindkét álláspont téves, és pedig ugyanazon dualista okból.

---

<sup>10</sup> Ez nem ugyanaz, mint Berkeley (jóval védhetőbb) álláspontja, miszerint mindaz, amit mi „anyagi tárgynak” nevezünk, valójában tudatunk vagy Isten tudatának ideája csupán. Hanem az a tézis, hogy az anyag, a Berkeley által elvetett értelemben, a tudat következménye: tehát olyan szubsztancia volna, amelynek természete alapvetően különbözik a tudat természetétől. MC azt nem tudja felfogni, hogyan kapcsolhatja valaki össze az irreducibilitást [redukálhatatlanságot, visszavezethetlenséget] (ami egyfajta dualizmus) az egyiknek a másiktól eredeztetésével, akármelyik irányban is. Ha egyszer a redukció lehetőségét elvetettük, szerinte már végig kell menni a dualista úton, s nem árnithatjuk magunkat a másiktól való eredetről szóló fecsegéssel. Más szóval a tisztességes materialistáknak és idealistáknak joguk van az emergencia fogalmára, másoknak nem.

## Dualizmus

CM: A hitetlenkedésed avítt, de ismerős hangon szól. Talán tudod, hogy néhány földi filozófus, többnyire a régi szép időkben, osztozott az anyagi eredettel szembeni aggályaiddban, nem foghatván fel, hogyan is állhatna két ilyen látványosan különböző természetű vagy lényegű dolog ilyen bensőséges viszonyban egymással – hiszen az „eredet” gyanúsán közel áll a redukcióhoz [visszavezethetőséghez]; őket hívják dualistáknak. Mostanság nem sokan osztják e nézetet, legalábbis tudományos körökben, de még ők is visszahőkölnének az általa képviselt szélsőséges formájától.<sup>11</sup> Szerintük a lélek „nyersanyaga” itt lakik, ebben a világban; nem barkácsoltak egy másik univerzumot csak azért, hogy elszállásolják. Ha már szükségét érzed, hogy dualista legyél, miért nem nyesegeted meg egy kissé? Tudod, Occam borotvája meg effélék. Maga Descartes is belesápadt volna a gondolatba: egy egész, független világ az öntudat számára, ami csak a *splendid isolation* [fenséges elzárkózás] hosszú korszaka után kapcsolódna össze az anyagi világgal! Miért ne maradhatnánk meg a személyenként külön egyedi tudat-szubsztancia mellett, ami ugyanakkor jön létre, mint a személy agya, vagy legalábbis akkortájt?

MC: Én nem vagyok annyira biztos benne, hogy a földi dualisták tényleg annyira józanok volnának (a ti mércétekkel mérve), mint gondolod, vagy akár ők maguk gondolják; különösen, ha közelebről szemügyre vesszük a tanaikat. De persze tudok erről a tradícióról, amit szigorúbb és realisztikusabb gondolkodóitok követtek, és nem értem, hogy miért neveltség tárgya manapság. Véleményem szerint, bár nem igazán szakterületem a dualista emberi gondolkodás története, a ti dualistáitok nem mertek kiállni a meggyőződésük mellett, s éppen azzal ásták alá a saját pozíciójukat, hogy túl gyengén fogalmazták meg: nem volt merszük megtenni az utolsó lépést a teljes kozmológiai dualizmusig. No és persze hajlamosak voltak teista környezetbe helyezni a dualizmusukat, ami nem teszi azt vonzóvá egy világiasabb korban. Hiányzott a naturalista kozmológia, amire támaszkodhatott volna a test-

---

<sup>11</sup> Ilyen szakmán belüli dualista például Karl Popper és John Eccles; lásd *Az Én és az ő agya* c. könyvüket (Popper és Eccles: *The Self and its Brain*, 1977).

tudat viszony elemzése, s így védtelenek voltak olyan ellenvetésekkel szemben, amelyeket megválaszolhattak volna, ha az ösztöneiket követve végigmentek volna az úton.

Világos, hogy a hagyományos földi dualizmus legzavaróbb mozzanata, már legalábbis ha elég nyitottan közelítünk hozzá, az, hogy képtelen megválaszolni az eredet kérdését. Honnan származnak az egyes egyéni tudatok? Ha nem az agykéreg anyaga teremti őket, akkor micsoda? Mégsem lehet, hogy csak úgy előpattannak a semmiből, amint egy alkalmas test feldereng a láthatáron, majd történetesen pont együtt fejlődnek a szervezettel. Úgy tűnik hát, hogy a szokásos dualista felfogásban igen nehezen kerülhető el Isten posztulálása, aki itt a kozmológia központi fontosságú emeltyúje lesz: neki kell megteremtenie minden egyes tudatot, és gondoskodnia kell a test és lélek folytonos kapcsolatáról. A közönséges biológiai reprodukció hozza létre a testet, de csakis Istennek adatik meg, hogy a lélek alkotója legyen.

Persze meg lehet próbálkozni azzal, hogy az egyedi tudatok mindig is léteztek, és pályafutásuk során csak később kapcsolódnak a testükhöz; tehát teremtetlen szubsztanciák. De, először is, ezzel az elmélet egész közel kerül a kozmológiai dualizmus általunk vallott változatához, hiszen álláspontunk sarkköve éppen a tudat örökkévalósága. Másodszor pedig a jó ügy szolgálatában elkövetett nyilvánvaló túlkapás azt állítani, hogy az én tudatom, minden specifikusságával együtt mindöröktől fogva létezett, készen arra, hogy a testemhez csatlakozzék – ami viszont akár soha létre sem jött volna. Miért nincsenek emlékeim e korábbi, testetlen létezésről? Miért kezdem az életet egy csecsemő tudatával? Nem jobb-e, ha hozzánk hasonlóan azt teszitek föl, hogy az agy kulcsszerepet játszik az egyes szervezetekhez társuló tudatok megformálásában? A testemet megelőzőleg nem az én teljesen kibontakozott tudatom létezett, csupán a nyersanyag, amit az agyam alakít az én tudatommá. Ne feledd, az agy működhet kombinatorikus eszközként anélkül, hogy teremtő lenne. Meglehetősen hasonlít a dolog ahhoz, ahogy az eleven szervezet biológiai formája a fizikai anyagot azzá a szervezetté formálja. Ami tehát megelőz engem, mint testi-szellemi egységet, a fizikai anyagon kívül a tudati anyag, egyelőre még nem azzá a tudattá formálva, amivel majd rendelkezni fogok – nem az az én, amivé majd leszek. A ti dualistáitoknak egyszerűen ugyanazokkal a kozmológiai feltevésekkel kellett volna élniük a tudat birodalmában,

mint amelyek elfogadására az anyagi világban (történelmi léptékben) készültek. Ők még a teremtéselmélet szellemi sötétjében éltek az élet és a tudat vonatkozásában is; a dualizmus egy tarthatóbb formája, az evolucionista naturalizmus ma magától értetődő gondolatát ki kell hogy terjessze az utóbbi területre is.

Végül, a dualistáknak nem szabadna az öntudatot – jóformán testként – beilleszteni az asztalok és székek világába. A fizikai világban nincs helye (vagy éppenséggel túlságosan is sok helye volna) az anyagtalan szubsztanciáknak; aligha meggyőző úgy gondolni a tudatomra, mint valami kiterjedés nélküli pontra, amely ott lebeg a testem közelében. Az anyag a térhez tartozik, de ott nincs helye az anyagtalannak. Semmiképpen nem szabad valami páraszerű lénynek képzelni, ami nem mutat ellenállást más, a teret kitöltő dolgokkal szemben. Saját dimenzióra van szüksége. A dualizmus logikája gyakorlatilag elkerülhetetlenül a hiperdualizmushoz vezet, csak hogy a ti dualistáitok képtelenek voltak teljesen megszabadulni attól az előítélettől, hogy a térbeli anyag kozmológiailag valahogy alapvető.

CM: De hát nem így van? Arra gondolok, hogy mit kezdesz U2 lakóinak individuációjával [egyénekre különítésével]?<sup>12</sup> Felvázolok a számodra egy dilemmát amaz állítólagos másik hely tartalmával kapcsolatosan. Vagy csak tudati univerzálékát (típusokat) tartalmaz, vagy pedig egyaránt tartalmaz tudati univerzálékát és partikulárékat (példányokat). Az első esetben a hiperdualizmus egyszerűen megfelel a tulajdonság-dualizmusnak, ha elfogadjuk a tudati tulajdonságok valóságosságát és redukálhatatlanságát. Ez viszont elég triviális egy ontológia, és nem igazán indokolná azt a dagályos szóhasználatot, amivel U2-t oly szívesen jellemzed. Másrészt viszont, ha megengeded a típus-példány megkülönböztetést az U2-beli dolgokra, úgyhogy egyazon tudati típusba számos példány tartozna, akkor ki kellene fejtened, miben is állna ez: *mi alapján* különbözik az egyik tudati példány a másiktól, ha nem a térbeli helyzete, illetve anyagi megtestesülése

---

<sup>12</sup> Fodor unszolt, hogy vegyem tekintetbe ezt a fajta ellenvetést is, amit örömmel megteszek. Ez a problémakör Peter Strawson *Egyének (Individuals, 1959)* c. könyvéből ismerős, ami a tér elsődlegességét hangsúlyozza az individuációban.

szerint? Röviden – hogyan lehetséges a tudati partikularizáció egy tér és anyag nélküli világban?

MC: Mindenekelőtt hadd szögezzem le, hogy U2-t nemcsak típusokkal kívánjuk benépesíteni, hanem példányokkal is. Álláspontunk így nem csupán a (redukálhatatlan) tudati univerzálék avagy tulajdonságok platonikus elképzelésének egy újabb írásmódja. El is fogadjuk tehát, hogy a tudati példányok egyeditésének a kérdése felvethető; és analitikusabb hajlamú filozófusaink találtak már választ a kérdésre. Először is, U2-nek van idő-dimenziója, tehát egyazon típus példái előfordulhatnak elkülönülő időszakokban; és talán az én-fogalom egy analogonja is megvan, így a példányokat az is megkülönböztetheti, hogy más-más énben (vagy éncsírában) fordulnak elő.<sup>13</sup> Másodszor pedig, és ez sokkal fontosabb: maga a kérdés, amit felvetsz, éppen azt az előítéletet előfeltételezi, amit említettem; ez, remélem, számodra is kiderül majd az alábbi kérdéssorozatból.

Ti hogyan különböztetitek meg az azonos típusba tartozó természeti példányokat – mondjuk, egyedi eseményeket vagy folyamatokat? Mondhatnád, az okaik és okozataik alapján; de ezt mi is mondhatjuk a tudati eseményekről: és mindkét esetben az individuálás (igencsak szűk) körben forog.<sup>14</sup> Hogy ezt elkerüld, mondhatod, hogy az események külön folytonos szubsztanciákban játszódnak le. De erre mi megkérdezhetjük, hogy mi különíti el az anyagi szubsztanciákat? Mondhatod, hogy különböző anyagi alkotóelemekből épülnek fel, ami csak ezen elemek elkülönítésének kérdéséhez vezet. A természetes válasz tehát, hogy különböző helyeken vannak, vagyis a térbeli elkülönülés alapozza meg az anyagi különbözőséget. Ez már eleve gyanús, hiszen az anyagi dolgok *nem* a tér darabkái. De most már nem térhetünk ki a végső kérdés elől: mi különbözteti meg az egyik térrészt a másiktól? Vagy visszatérünk az

---

<sup>13</sup> Gyakorlatilag így különbözteti meg Berkeley az azonos tudati típusok példányait: különböző *éne*kben fordulnak elő. A gondolatmenet persze körben forgó lesz, ha a továbbiakban az *éne*ket a tudati eseményekkel individuáljuk. Hogy ez baj-e, attól függ, mennyire ambicionáljuk az egyeditést.

<sup>14</sup> Donald Davidson 'Az események individuációja' („The Individuation of Events’, 1980) c. cikkében javasolt egy kauzális kritériumot az események azonosítására. A körben forgás itt abból a nyilvánvaló tényből ered, hogy az esemény-példányok okai és okozatai szintén esemény-példányok.

anyagi tárgyakhoz, vagy a téri individuációt elemezhetetlennek kell vennünk.

Azért adtam elő ezt a jól ismert gondolatsort, hogy rámutassak: végső soron vagy elfogadod a cirkularitást, vagy pedig valamiről, általában a térről, elfogadod, hogy alapvető az individuációban. De ha ez így van, mi akadályoz meg bennünket abban, hogy a tudati partikulárék elkülönültségét fogadjuk el alapvetőnek? Úgy látszik, csak az az előítélet, miszerint a téri individuáció valahogyan kitüntetett: nem szorul magyarázatra, és ezért alkalmas individuáló tényező. *Mi* viszont nem értjük, miért lenne a tér egyetlen e tekintetben: miért ne lehetne alapvetőnek tekinteni az egyik tudati példány elkülönültségét a másiktól, amit nem lehet visszavezetni semmilyen *másfajta* dologra. Nem látunk tehát túl nagy problémát abban, hogy kitartunk az U2-beli típusok és példányok erőteljes elkülönítése mellett, még mielőtt megtörténne a térbeli világra való rácsatlakozás.

CM: Rendben, elfogadom, hogy tudtok valamit kezdeni az individuációval. Megpróbálkoznék egy nyersebb ellenvetéssel, bár azt hiszem, azok alapján, amit eddig elmondtál, már sejtem a választ. Arról van szó, hogy az anyagtalan dolog gondolata eléggé felfoghatatlannak tűnik: képtelenek vagyunk világos fogalmat alkotni róla, eltekintve attól, hogy az anyagi dolog tagadása. Nem bizarr ez az U2 ontológiaiilag?<sup>15</sup>

MC: Már vártam, mikor hozakodsz elő ezzel a szakállas mesével. Attól tartok, mifelénk nem veszik elég komolyan az efféle aggályokat, amint persze nálatok sem zavarta ilyesmi a legtöbb premodern gondolkodót. Szerintünk egy ontológiai előítélet foglyai vagytok, ami onnan származik, hogy túl sok figyelmet fordítotok az érzékek dolgaira (na meg, mondanom sem kell, sújt titeket a fizika bálványának imádása is). Azt hiszitek, hogy ha valamit nem észleltek, az már elég ok arra, hogy tagadjátok a létét, még ha ez képtelenségre vezet is. Az érzékek valóban kimutatják (közvetlenül vagy közvetve) az anyag számos sajátosságát, de még rengeteg dolog létezik, amiről hallgatnak. Konkrétabban – és erre a témára még vissza kell majd térnünk –, hasonló

---

<sup>15</sup> A dualista immaterializmussal szembeni ortodox ellenállás, nagyjából ebben a gondolatkörben, olvasható *A tudat jellege* (*The Character of Mind*, 1982) c. könyvem második fejezetében.



előítélettel éltek az absztrakt világgal szemben. Az az ontológiai ellenszenv, amit az előbb U2 tartalmával kapcsolatban kinyilvánítottál, minden további nélkül vonatkoztatható a számokra és más effélékre is, hiszen ezek léte is anyagtalan és nem térbeli. És a számok (bizonyos nominalisták véleményével szemben) nem is erednek az anyagból, pedig éppolyan valóságosak, mint az anyagi dolgok: mi itt is elkerülhetetlennek tartjuk az ontológiai kettősséget. Egész egyszerűen nem osztozunk az absztrakt entitásokkal kapcsolatos neurózisokban, mint ahogy a test nélküli öntudatot illető aggályaitokban sem. Nemcsak rettenthetetlen dualisták, hanem büszke platonisták is vagyunk. És éppúgy szembeszállunk a hiperdualizmus elleni ontológiai gáncsoskodásokkal, amint szembeszállunk a nominalizmussal is. Rámutatunk, hogy a csupáncsak anyaggal szemben a tágabb ontológia milyen magyarázó- és leíró-erővel bír; felhívunk titeket, mutassatok részrehajlásmentes érvet e tágabb ontológia ellen; és hangsúlyozzuk, hogy ez a józan észben gyökerezik, szemben a túlságosan nagyravágyó materializmus ficamaival.<sup>16</sup> Van erről egy mondásunk: sose vess el egy hasznos entitást csak azért, mert nem a megszokott entitásaidat majmolja.

CM: Azt meg kell adni, a dualizmus és a platonizmus kérdésköre meglehetősen hasonló, és gondolom, utolsó kártyaként a számokat mindig ki lehet játszani. Most nem igazán érzem késznek magamat arra, hogy belevágjunk a platonizmus kérdéseibe, de ha már felvetted, megkérdezem: a ti sémátokban hova kerülnek a számok és egyéb elvont dolgok?

---

<sup>16</sup> Nem tudom, MC kezében volt-e Harry Field műve: *Tudomány számok nélkül* (*Science Without Numbers*, 1980), ez a nominalizmus erényeiről írott himnusz; ha igen, akkor láthatólag nem győzte meg (talán, mert ő más életformához tartozik).

## Az absztrakt eredet tana

MC: Örülök, hogy ezt megkérdezted, mert álláspontunknak – vagy legalábbis egynemely merészebb gondolkodónk álláspontjának – van egy további összetevője, ami központi szerepet szán a számoknak és egyéb absztrakt entitásoknak. De még mielőtt ebbe belemerülnénk, hadd adjak egy egyszerű választ a kérdésedre: az elvont dolgok U2-ben, vagy nagyjából a környékén helyezkednek el, a tudati történések társaságában. Isten nem nagyon tehette volna őket U1-be, az anyag mellé, hiszen, anyagtalanok révén, nem térbeliek; lerakta hát őket a tudatállapotok számára már kifundált világba. A számok természetesen nem rendelkeznek az öntudat változékonyságával, de abban hasonlítanak egymásra, hogy nincs szükségük térbeli befogadóra. Így hát nem szaporítjuk háromra az univerzumok számát: a kettő éppen elég, nem?

Zárójelben megjegyzem, hogy onnantól kezdve, hogy U1 és U2 az agytevékenység révén összekapcsolódott, már erőltetett dolog továbbra is két univerzumról beszélni, hiszen az univerzumok azonosságának kritériuma feltehetőleg az oksági kapcsolatokra alapul. A kettejük közötti oksági szivárgás egyetlen zárt rendszert hoz létre a két, korábban elszigetelt zárt rendszerből. De ne gabalyodjunk bele az efféle szörszálhasogatásba, hogy pontosan hány univerzum is van a hiperdualista tanítás alapján: az elmélet magáért beszél. Az a lényeg, hogy a számok és a tudatállapotok egyformán anyagtalanok, annak ellenére, hogy különféle izgalmas viszonyokban állnak az anyag térbeli sűrűsödéseivel.

CM: Mindenképpen kerüljük az efféle kérdéseket, noha ezek oly kedvesek a jól képzett analitikus filozófus szívének. Magam inkább arra volnék kíváncsi, hogyan képzelitek el az absztrakt és a tudati kapcsolátát U2-ben. Csak úgy elüldögélnek egymás mellett, ki-ki törődik a maga dolgával? Vagy bensőségesebb viszonyban állnak? Mennyire fonódik össze tanításotok szerint az elvont és az öntudatos esszencia?<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> E kérdés megfontolására Roger Penrose egy a Rutgersen 1990-ben tartott előadása készített. Penrose arra kérdezett rá, hogyan integrálhatnánk egyetlen egységes világszemléletbe az anyagot, a matematikát és a tudatot.

MC: Látom, kezdesz már ráérezni a kozmológiánk ízére: éppen ilyen kérdéseket várok tőled. A rövid válasz az, hogy e két esszencia sokkal közelebbi kapcsolatban áll egymással, mint az anyagi és a tudati esszencia. Itt legalábbis ontikus összhangról van szó, ha nem egyenesen ontikus áthatásról. Gondolkodóink e tekintetben két elkülönült iskolára oszlanak. A primitivistának nevezett konzervatív iskola úgy tartja, hogy az elvont és a tudatos csupán egymás mellett létezik, teljesen elkülönült és független életet élnek – legalábbis eltekintve az absztrakt intencionalitás különcségtől. A primitivisták tehát azon az állásponton vannak, hogy az öntudat nem leszarmaztatott létező, s nincs más lényegi természete, mint az, ami a sajátosságát adja – éppúgy alapvető ontológiaiilag, mint az anyag vagy a szám. Ezzel szemben a haladóbb iskola – őket absztrakt emergentistáknak nevezik – úgy tartja, hogy a tudati és az elvont ontológiaiilag függő viszonyban állnak: az egyik természete magában foglalja a másikat.

CM: Akkor igazából nem is vagytok platonisták! Hanem koncepcionalisták vagy intuicionisták, vagy valami ilyesmi, hiszen úgy véletek, a számok meg effélék a tudat teremtményei. Lényegében azt mondjátok, hogy az absztrakt a tudatiból ered, ezért aztán a valóság azonos sávjába helyezitek mindkettőt.

MC: A rossz végén fogod meg a dolgot. Az ontológiai függés nem ebbe az irányba halad, hanem pont fordítva. A szellemi függ az elvonttól, míg az absztrakt önmagán kívül semmitől sem függ. Az öntudat, állítják egyesek, az absztrakt entitásokból, valamint azok sajátosságaiból és viszonyaiból ered, tehát a tudati legmélyén az elvont rejtőzik. Ahogyan te arról vagy meggyőződve, hogy a tudat az anyagból ered, és így az esszenciája fizikai, ugyanígy hiszik közülünk néhányan, hogy az elvont birodalmából ered, és esszenciáját is onnan meríti. Azaz platonisták vagyunk a legteljesebb értelemben. Ha az absztrakt emergentizmust platóni nyelvezetten kellene megfogalmaznom, úgy mondanám, hogy ez az a tézis, hogy a tudat a Formák Világának mellékterméke. Jelszószerűen: az öntudat a folyamatba lendült absztrakt.

CM: Már a hiperdualista kozmológiátok is eléggé elrugaszkodottnak tűnt, de ez az absztrakt emergencia-dolog olyasféléképpen hangzik, mint amilyeneket az LSD hatása alatt szoktak kigondolni. Ezt tisztázunk kell, mert nyilván valamit félreértettem. Platónnal és Fregével

együtt úgy gondoljátok, hogy az absztrakt nem a tudat teremtménye, s helyett azt állítjátok, hogy a tudat az absztrakt teremtménye. A számok mintegy összejönnek a platói mennyországban, és valahogyan tudatállapotokat bocsátanak ki magukból. Megszorzom 13-at 27-tel, és az eredmény fájdalom. Erről van szó?

MC: Durván valóban ezt az elméletet tartják a progresszívek a leginkább valószínűnek – ez ad magyarázatot a legtöbb dologra, és belsőleg ez a legkoherensebb. Szatirikus megfogalmazásodon lényegében csak annyit igazítanék, hogy az elvont entitásokat a tudat *diszpozicionális* [hajlam szerinti] alapjának tartjuk: a tudati *rejtve* van meg az absztraktban. Szükség van valami külső kiváltóra vagy alkalomra ahhoz, hogy ez a hajlam vagy képesség megnyilvánuljon: valaminek be kell vonnia az absztrakt entitásokat a megfelelő típusú időbeli és oksági folyamatokba. Mi úgy mondjuk, hogy az absztrakt valóságnak „meg kell valósulnia”, mielőtt tudatállapotokat kaphatnánk. Az elvont világ szállítja, hogy úgy mondjam, a nyersanyagot, amiből a tudatok felépülnek. Isten a tudat építőkockáiként hasznosította újra korábbi elvont teremtményeit, így bevonva őket az időbeli folyamatba. Egy tudati esemény lényegében egy elvont tény időbeli példánya.

CM: A megfogalmazásodban úgy hangzik az egész, mint valami bizarr tudati püthagoreanizmus – mintha a gondolatok és érzetek a szó szoros értelmében elvont entitásokból állnának össze. A fájdalom nem az idegek izgalmi állapota, hanem szorzás!

MC: Meg vagyok lepve, hogy ennyi gondot okoz neked, hogy megbirkózz az absztrakt emergentizmussal. Hát lényegében nem ugyanez az eszme az, ami a földön „a tudat komputációs elmélete” címke alatt ismeretes – már ha jól értelmezik?<sup>18</sup> Nem azt állítják némelyek köztetek, hogy valami akkor és csak akkor rendelkezik tudatfolyamatokkal, ha egy számítógépprogram megvalósulása? Hogy a tudati típusok program-típusok, a tudati példányok pedig e típusok megtestesülései? És mi más lenne egy ilyen program, mint absztrakt tárgyakon (számok, függvények, kijelentések stb.) definiált algoritmus? A kiszámítás a szó szoros értelmében egyfajta számolás, a számolás

---

<sup>18</sup> A funkcionalizmusnak az a fajtája, amelyik a számítógép-modellre épül: Hilary Putnam és követőinek népes táborá.

pedig éppen olyan művelet, amelynek tárgyai (közvetlenül vagy közvetve)<sup>19</sup> absztrakt entitások. A számítógépprogram tipikusan egy sorozat utasításból áll, amelyek absztrakt entitásokon (mint számok) elvégzendő absztrakt műveleteket (pl. összeadás) írnak elő. Vagy pedig a szabályok (figyelem!) értelmezési tartományába kijelentések tartoznak, és a program mondjuk annak számszerű valószínűségét adja meg, hogy egy bizonyos kijelentés szerepel itt, feltéve hogy bizonyos egyéb kijelentések szintén. Ezzel összhangban a platonista úgy fogja fel, hogy egy program megvalósítása az absztrakt világ lakóival fennálló viszonyok rendszerében áll; és ha a tudatfolyamat komputáció, akkor a tudati maga sem más, mint 'ilyen viszonyokban álló'. Természetesen az absztrakt rendszert valamilyen konkrét módon implementálni kell [meg kell valósítani] ahhoz, hogy a tényleges számítás beinduljon, hiszen az már cselekvés- vagy eseményfajta, nem pedig tisztán matematikai tény; mégis, a komputációs elmélet szerint a tudatfolyamat esszenciája (legalább részben) absztrakt tényekben áll. Az implementáció, meglehet, fizikai jellegű, de, mint az elmélet néhány tisztábban látó híve rámutatott, ez a központi gondolat szempontjából mellékes: *bármilyen* implementáló folyamat, akár a sejtplazmában vagy az isteni szellemben is, alkalmas lehet arra, hogy tudati életre keltse az elvont tényeket.<sup>20</sup> A hardver vagy az élőlény típusa a szellemi állapot szempontjából esetleges: a lényeg az absztrakt szoftver. Mi más ez, mint absztrakt emergentizmus?

Vegyük észre, hogy nem megengedhető, hogy magukat az absztrakt tényeket a tudat termékeiként értelmezzük, különben a tudatosnak az absztrakt alapján történő magyarázata körben forgó lenne: nem lehetsz például az absztrakt dolgok tekintetében intuicionista, a tudatiak tekintetében pedig komputacionalista. Azt is vegyük észre, hogy

---

<sup>19</sup> Úgy értem, hogy még ha a számítást bizonyos feliratokba foglalt számjegyeken végzett tapasztalati műveletként fogjuk is fel, még mindig igaz marad, hogy közvetve a számokról van szó, hiszen a számjegyek számokat jelölnek. Persze valójában sokkal természetesebb úgy fogni fel pl. az összeadást, mint magukon a számokon végzett műveletet (kétségkívül olyan nem elvont entitások közvetítésével, mint a papírra irt jelek).

<sup>20</sup> Putnam szerint „a funkcionális állapot hipotézise *nem* összeegyeztethetetlen a dualizmussal!”

feltétlenül meg kell különböztetnünk azt, amikor egy tárgy végrehajt egy számítást, attól, amikor rajta hajtanak végre egy számítást; különben mindenütt tudatvékenységre bukkannánk, ahol a matematikát tárgyakra alkalmazzák, mint például a szokásos fizikai mérésnél: pedig itt nem a tárgy végzi a számtani műveletet, hanem mi.

Tehát, mint láthatod, a ti komputációs elméletek a mi progresszív iskolánk tanításának egy speciális esete: a tudati latens formában már megvan az absztraktban, és csupán egy implementáló folyamatra van szüksége ahhoz, hogy időbeli példánya is megjelenjék. U2-ben jelen vannak ezek a folyamatok, bár persze nem fizikai jellegűek; e folyamatok hívják elő a tudati eseményeket az elvont entitásokban meglévő diszpozicionális alapjukból, és ezek kölcsönöznek nekik oksági hatóerőt.

Némelyik elméletalkotónk szerint U1 és U2 között éppen az a körülmény közvetíti, hogy az agy matematikai műveleteket végez: fizikai folyamatai így leképeződnek az absztrakt világban, és ennek révén (közvetve) tudati állapotokat hangolnak össze az aggyal, hiszen e tudati állapotok eredetileg az elvont birodalmából erednek, de már tudatívá váltak az U2-beli előhívó folyamatok révén. Az agy mintegy kitérőt tesz az elvont felé, s az öntudatot e tartománybeli alapján keresztül éri el. A pszichofizikai kapcsolatokat tehát az absztrakt közvetíti. De persze ez az egész meglehetősen elvont spekuláció, és nem része a józan, ortodox hiperdualizmusnak.

CM: Azt hiszem, látom már a hasonlóságot a ti absztrakt emergentizmusotok és a mi komputációs elméletünk között, bár afelől vannak kétségeim, a mieink szívesen felfednék-e az állítólag oly gyakorlatias teóriájuk mélyén megbúvó metafizikai felfogást.

MC: Az ember hajlamos elhallgatni a metafizikai előfeltevéseit, nemde?

CM: Mint a titkos bűnt. Nekem az látszik a fő gondnak az absztrakt emergentizmussal, akár a tietekével, akár a miénkkel, hogy világosan meg kellene magyarázni: pontosan *hogyan* is lehet az absztrakt elégséges ahhoz, hogy – a megfelelő megvalósító folyamattal együtt – tudatállapotokat hozzon létre. Nincs valami irritáló nyersség a feltételezett függésben? Nem éppen attól a fajta mágiától bűzlik, amit úgy ledorongoltál a mi anyagi emergenciatanunkban?

MC: Nem vitatom. De célom e vitával csak az volt, hogy rávegyelek a két emergenciatan elmélet összehasonlítására, s végül az alternatívák

tárgyilagosabb szemléletére. Azt pedig el kell fogadnod, hogy a tudati és az elvont közelebbi ontológiai szomszédok, mint a tudati és az anyagi; így hát az előbbinél kisebb szakadékot kell áthidalni az emergenciam-vizsonnyal. Csak arra kérlek, hogy legalább próbáld ezt az álláspontot is mérlegelni: a filozófiai haladás néha a legvalószínűtlenebb irányból indul el.

CM: Meg fogom próbálni, ígérem. Látom már, egész rendszer működik itt, s mindegyik része összefügg a többivel. Gondolom, szép is volna, ha igaz volna. De nem maradt túl sok megválaszolatlan kérdés?

## Módszertani kételyek

MC: Ezen a területen számítani kell a megválaszolatlan kérdésekre. Hát nem az volna különös, ha az összes végső kozmológiai kérdést megválaszolhatnák a hozzánk hasonló, parányi és korlátos halandók? Inkább azon kell csodálkoznunk, ha egyáltalán bármilyen tudást megszerezhetünk. A kozmikus szintérrel együtt jár a tudatlanság. A kvantumelmélet például sohasem válhatott volna általánosan elfogadottá, ha a megválaszolatlan kérdések megtorpedózhatnának egy elméletet. Arra kell rákérdeznetek, hogy az univerzum melyik átfogó képe ad legjobban számot a számunkra hozzáférhető jelenségekről, ha mégoly korlátozottak is ezek. Melyikben *illeszkednek* legkoherensebben a valóság alapkategóriái? Melyik elmélet foglalja a leginkább érthető rendszerbe a világegyetem egészét? Nekem úgy tűnik, a mi hiperdualista kozmológiánk – az absztrakt emergentizmussal együtt, vagy nélküle – e szemszögből tekintve sikeresebb, mint a ti anyagmániás monista misztériumjátékokot. Valld be, nem csak az ontikus előítélet és a (nem is túl régi) tradíció tehetetlensége miatt választod inkább a saját elméleteteket? Mutass csak egyetlen, a kérdést nem már eleve megválaszoltnak tekintő szempontot, amely szerint a ti nézetetek elméletileg megalapozottabb, mint a miénk. Nem elég csak rámondani, hogy bizarr!

CM: Vélgig kell gondolnom – mi is a baj az elméletetekkel? Hát először is, nem nagyon gazdaságtalan? Mármint két világegyetem egy helyett – nem túl takarekos dolog, ugye? A mi elméletünk ontológiailag egyszerűbb, mint a tiétek.

MC: Nagyon is igaz, már ha számodra az alapkategóriák pusztá száma az elméleti egyszerűség mércéje. De milyen áron korlátozzátok az univerzumok számát egyre? Az effajta egyszerűség nem erény, ha az egyszerűbb teória képtelen mindazt megmagyarázni, amit az összetettebb igen; és ez még inkább így van, ha az egyszerűbb elmélet olyan kiáltó abszurditást tartalmaz, mint az anyagi emergencia elképzelése. Egyébként vannak a ti szellemi közösségeteknek is olyan tagjai, éspedig meglehetősen tekintélyesek is, akik pártfogolják a világsokszorozást, és erre a magyarázóerő és az elméleti kielégítőség szempontjai készítetik őket. Például a lehetséges világok teoretikusai, akik az érzékeink tanúsította világon felül végtelen sok létező (bár nem tényleges) világot is elfogadnak. Sőt, még a földlakók által a jelenlegi világkorszakban leginkább tisztelt gondolkodók, a fizikusok között is akad olyan, aki a „több világ hipotézis” néven ismeretes teóriával áll elő, ahol e világokat nem csupán létezőnek, de ténylegesnek is tekintik.<sup>21</sup> A világok sokasága gyakorlatilag előírás bizonyos földi körökben. Továbbá az ontológiai takarékoság könnyedén átcsúszik közönséges szűkkeblésébe – mint hogyha a világokat csak jegyre adnák! Ezenfelül, mint már korábban megjegyeztem, ha egyszer az agy átfúrta magát U1-ből U2-be, már mondhatjuk akár azt is, hogy csupán egy univerzumunk maradt, hiszen az azonosság kritériuma ez esetben a kauzális zártság.

CM: Rendben, de a hiperdualizmus meglehetősen tapasztalatidegen is: még soha senki sem tapasztalt, és nem is tapasztalhatott volna semmit U2-ből, csakis amennyiben kihatása van a saját tudatára és más itt, U2-ben elhelyezkedő tudatos szervezetek tudatára. Az elmélet szerint, ha jól értem, kis öntudat-darabkák vagy csomagocskák vagyunk csupán egy sokkal kiterjedtebb tudatos valóságból, de e nagyobb valósághoz nincs hozzáférésünk. Eltekintve a hozzánk mintegy utat lelt kis öntudat-szemcséktől, U2 tartalma teljességgel igazolhatatlan.

---

<sup>21</sup> Másképpen a kvantummechanika Everett–Wheeler–Graham-féle értelmezése. Népszerű ismertetését lásd Gary Zukav könyvében: *A táncoló wu li mesterek. Az új fizika áttekintése (The Dancing Wu Li Masters: an Overview of the New Physics, 1979)*.



MC: Meglep, hogy még mindig ennyire az empirista megközelítésmód foglya vagy. Gondolj csak egy pillanatra a saját elméleteidre: az épp most említett világszorosozókra, továbbá a kvantumelméletre, relativitáselméletre, húrelméletre, az evolúció elméletére és így tovább. Nem lehet mindig tapasztalatilag közvetlenül hozzáférni azokhoz a valóságokhoz, amikre szükségünk van a szemünk elé táruló világ legjobb értelmezéséhez. A magyarázóerő a lényeg, nem a tapasztalati kényelmesség. Az antirealizmus és az idealizmus különösen nem helyénvalók a kozmológiai megfontolásokban. És már érveltem mellette, hogy az egyedi darabkák magukban is felvetik az eredet megoldhatatlan kérdését. A jó elmélet megalkotása itt is, mint másutt, megköveteli a megfigyelhetetlen tényezők felvételét.

Gyanítom, annak a kínos helyzetnek az egyik vonása vezet félre, hogy értelmes organizmusok vagytok: ezt vagytok képtelenek helyesen értelmezni. Mivel részben U1-ben létező fizikai entitások vagytok, az U2-beli történésekhez való hozzáférésetek arra korlátozódik, amire az agyatok, ez a szelektív vevőkészülék, rezonálni tud: U2 többi része jelátalakító képességének hatókörén kívül esik. A ti agyatok nem tud U2 ugyanazon alkotóelemeire ráhangolódni, mint, mondjuk, egy denevér agya – nem is szólva U2 azon elemeiről, amelyekre egyetlen létező agy sem tud. És ebből következtek, tévesen, arra, hogy az öntudat csak ennyi és nem több. De ezzel egy csupán episztemológiai tényt metafizikaivá vagy kozmológiaivá fújtok fel. Olyasmi ez, mintha azt hinnétek, hogy az elektromágneses színekép nem szélesebb a földi szem (a tietek vagy más fajé) számára látható sávnál. Ugyanakkor az elmélet határozottan megköveteli, hogy elismerjük: az agy a történet elég késői szakaszában csobbant bele az öntudatba, és pedig meglehetősen váratlanul, nyilván van belőle még jó sok, ami semmilyen fizikai szervezethez sem kapcsolódik. Magasabbról véve szemügyre a dolgot, a megfelelő kozmológiai felfogással felfegyverkezve, éppen az a figyelemre méltó, hogy egyáltalán *van* kapcsolódó része. Az agyunk mintegy ablak U2 tartalmára, de olyan ablak, amiből csak részleges kilátás nyílik a tájra. És éppen e részlegességből táplálkozik az anyagi világtól való függés illúziója, és talán (részben) ez magyarázza, miért vagytok hajlandók ti emberek együtt élni az anyagi emergencia paradoxonával. Ha a saját agyatokon és más agyakon kívüli látószögéből vehetnétek szemügyre U2-t, semmi hajlandóságot nem éreznének az

anyagi eredet mítoszának elfogadására. Akkor belátnátok, hogy az agyak kicsiny pocsoltyák csupán, amelyekbe a tudatosság véghetetlen óceánja csak részlegesen szivárog át.

## Pánpszichizmus

CM: Annyira kerülöd a mágiát, hogy kezd egyre misztikusabban hangzani, amit beszélsz. A teóriátokról egy olyan elmélet jut az eszembe, amelyet nálunk bizonyos extravagáns és misztikus hajlamú gondolkodók vallottak: és ez a pánpszichizmus. A pánpszichizmus szintén sokkal kiterjedtebbnek tartja az öntudatot, mint általában gondoljuk, s a pszichikus nyersanyagot, amelyből az egyéni tudatok felépülnek, már azokat megelőzőleg is létezőnek tekinti. Eszerint a primitív tudatiság áthatja a fizikai világegyetemet: a sziklák is tudati sajátságokat képviselnek. De ez a tanítás legalább, szemben a tiétekkel, emez elő-tudatos alapot a mi univerzumunkra korlátozza, és a tudatosságot a szokásos anyagdarabokhoz köti. Miért nem veszitek kölcsön a pánpszichizmus gondolatát, a ti tágabb tudati valóságokat kényelmesen az anyagi világba illesztve? Miért van arra szükségetek, hogy a redukálhatatlan tudati sajátságokat U2-beli anyagtalán partikulárék képviseljék U1-beli anyagi dolgok helyett?

MC: Végre egy teljesen jogos kérdést teszel fel, amely a megfelelő alapelvekből indul ki. A pánpszichistáknak természetesen teljesen igazuk van, hogy lemondanak az anyagi eredet eszméjéről, és az öntudat alapját valami olyasmiben keresik, ami képes lehet azt létrehozni – azaz önnönmagában. Az pedig, hogy az agyat lényegében az elemi tudatos alkotók rendszerbe szervezőjének tartják, nem pedig az öntudat varázslatos megteremtőjének, jó összhangban van a mi felfogásunkkal: nincs tudatos eredmény tudatos forrás nélkül (ha egy percre félretesszük az absztrakt emergentizmust). És elég messzire tekintők a pánpszichisták ahhoz is, hogy felismerjék: ehhez az egész valóság újfajta felfogására van szükség, s nem csupán ama kicsi darabkájáéra, amelyikben az agyak lakoznak, s e felfogás szerint az

öntudat egyáltalán nem az a kései és élősdí vendég, aminek eladdig tűnt. Az öntudatot valóban a világegyetem alapvetőbb és ősbí vonásának kell tartanunk, mint azt materialista gondolkodóitok vélelmezték. (Egyébként éppen ez utóbbi filozófusok az igazi misztikusok: ellenállhatatlanul a fakírok jutnak róluk az eszembe, akiknek sípszavára a szőnyegük állítólag a levegőbe emelkedik – ahol a sí hangja az idegi ingerületsorozat, a repülő szőnyeg pedig a hozzá tartozó tudatos állapot.)

A pánpszichisták alapvetően azért tévednek el, mert nincs elég képzelőerejük vagy bátorságuk ahhoz, hogy tudatos anyagukat a részecskecsomók térbeli világán kívülre helyezzék, hogy majd csak később kapcsolódják hozzá. Sejthetőleg azt tételezik fel, hogy a tudati sajátságokat nem képviselheti más, csakis kiterjedt fizikai dolgok; pedig a valóság az, hogy fizikai dolgok a szó szoros értelmében véve sohasem *képviselnek* tudati sajátságokat – csupán hozzákötődhetnek olyasmikhez, amik igen. E fundamentális hiba következtében a pánpszichizmus olyan nehézségekbe botlik, amiket saját kozmológiájának keretei között lehetetlen leküzdeni. Konkrétan, képtelen megmagyarázni, hogy az agykérgen kívüli anyag állítólagos tulajdonságai miért nincsenek hatással az anyag viselkedésére; hogy például a részecskefizika miért boldogul anélkül, hogy az atomoknak lelki sajátságokat tulajdonítana a fizikai sajátságaikon fölül. A hidrogénatom viselkedésének egyszerűen nincs olyan leírása, amely szerint nyomvonalát belső tudati állapotok feltételezésével kell megmagyarázni – szemben a hozzánk hasonló, agykéreg-irányította rendszerekkel. A pánpszichista által feltételezett proto-tudatos állapotoknak az atomokban, asztalokban és fekete lyukakban nincs semmiféle oksági erejük az őket állítólag hordozó fizikai tárgyak vonatkozásában. És éppen ezért nincs is semmi tanújele annak, hogy e tárgyaknak tudati állapotaik vannak – pontosan úgy viselkednek, mintha *nem* volnának. Ráadásul persze ez az erőtlenségük kevésbé teszi alkalmassá e sajátságokat arra, hogy kiadják a számunkra ismerős tudatállapotokat, hiszen azoknak viszont van hatóképességük. A probléma nyilvánvalóan abból ered, hogy a pánpszichista ragaszkodik hozzá, hogy a tágabb tudati valóságot a fizikai világegyetembe helyezze: a gondok azonnal megszűnnek, amint az öntudatnak saját univerzumot adunk, amiben jelenségei függetlenül léteznek. Nincs tehát szükség arra, hogy a tudati sajátságokat szétte-

rítsük az egész fizikai világra, ahol pedig kézzelfoghatóan nem játszanak szerepet; inkább terítsük szét őket a saját univerzumukban, s csak ott építsünk oksági kapcsolatot, ahol az láthatólag megvan. Hát bizony, ha a pánpszichisták (tágabb tudatos valóságfogalmukkal és az agy kombinatorikus felfogásával) összedugták volna a fejüket a karteziánus dualistákkal (akik felismerték a nem-fizikai hordozó szükségességét), és egy kicsit elgondolkoztak volna a kozmológián, el is juthattak volna a helyes hiperdualista elmélethez. A hiperdualizmus végül is valójában csak a megszokott földi dualizmus bizonyos pánpszichista elemekkel kombinálva, majd kozmikus síkra emelve – már ha ettől egy kicsit is elfogadhatóbbnak tűnik számodra. Az igazság tehát elérhető lett volna nektek, földieknek is, ha meg lett volna bennetek a bátorság, hogy igazán *nagyban gondolkodjatok*. Amikor az öntudat problémájáról van szó, a kishitűség a haladás legfőbb ellensége.

## Az agy képességei

CM: Az biztos, hogy akármerre vezet is a vizsgálódás fonala, te rettenthetetlenül követed: ami nehézséget csak felvetek, azt mind erénynek állítod be! Megpróbálkozom még egy végső ellenvetéssel, ami ugyan sokkal engedékenyebb az alapfelfogásotok iránt, de úgy látom, hogy még nem adtál rá választ. Egyszerűen arról van szó, hogy a hiperdualizmus – amikor meghagyja az agy jelentős strukturális szerepét a számára hozzáférhető U2-beli tudatos nyersanyag formálásában vagy szervezésében – azt kockáztatja, hogy a lényegi nehézség pontosan ugyanaz marad, mint ahonnan kiindult. Hát az öntudat-anyag sajátos (akár egyéni, akár egy fajra jellemző) tudattá alakítása vajon nem ugyanaz a régi mese a problémás emergenciáról, amit olyan eltökélten elutasítottok? Az agy, ez az anyagi dolog, még mindig lényeges alkotómunkát végez, amikor az öntudatot arra a formára hozza, amelyben megtapasztaljuk; tanításotok szerint nem passzív szemlélő csupán. Tehát ez a teremtőerő nem kényelmetlenül hasonlatos a számunkra kedvesebb anyagi teremtéshez?

MC: Már megint jó kérdést tettél fel: ez tényleg olyasmi, amin spekulálva sok éjszakát átvirrasztottunk. Természetesen jól mondod,

hogya mi álláspontunk szerint az agy szerkezete képes arra, hogy tudati újdonságot hozzon létre – nagyjából úgy, ahogyan a természetes kiválasztódás fizikai újdonságot hozhat létre. Tehát kombinációs képessége az öntudat új formáihoz vezethet. Viszont az itt feltételezett teremtből teljesen más nagyságrendű, mint amit a földi típusú anyagi emergenciánál elképzeltünk. Szerintetek az agy fizikai formája képes úgy működni, mint egy (kiszámítható?) függvény, amely fizikai sajátosságok egyedi eseteihez tudatos sajátosságok egyedi eseteit kapcsolja – tehát áthidalja e hatalmas ontológiai szakadékot. Mi viszont csupán azt állítjuk, hogy olyan függvény, amelyik egyfajta tudati sajátossághoz kapcsol egy másfajta; nem győzöm ismételtetni, hogy a szerepe csupán kombinációs, nem megalapozó vagy abszolút teremtő. Valóban komoly tudományos kérdés, hogy részleteiben hogyan is valósítja meg e kombinatív átalakítást, de ez a kérdés stabil kozmológiai előfeltevésekből indul ki: az agynak nagyon ügyesnek kell lennie, de nem kell bűvészkükköket bemutatnia. Az agy fogadja és szervezi a már meglévő tudati alkotóelemeket, de ez egyáltalán nem ugyanaz, mint hogyha önnönmagából vonná ki ezeket: mintha a tudatos állapotokat ki lehetne bányászni az idegi alapjukból, mint a drágakövet a sziklából! Az agyban valami tudati kémiaféle folyik, ami a nyersanyagokat U2-ből válogatja; de az alkímiára nem képes – nem tud a semmiből valamit csinálni.

A tudat kutatóit nálunk leginkább az a kérdés foglalkoztatja, hogy vajon a tudati folyamatokat, amint találkozunk velük, valamiképp fel lehet-e bontani analízis révén egyszerűbb összetevőkre, ugyanúgy, mint az anyagot. Milyen a tudati állapotaink mélyebb természete? Létezik-e esetleg egy olyasféle táblázat az öntudat területén is, mint a kémiában? Vajon megtapasztalt tudatállapotaink végső soron ezen alapelemek komplexumaiból állnak? Vannak-e U2-ben érvényesülő természettörvények, amik meghatároznák, hogy a tudatos primitívumok hogyan kapcsolódhatnak és társulhatnak egymással, létrehozva így az öntudat flóráját és faunáját, amelyet agyunk elébünk tár? Egyszóval, milyen U2 természettudománya? Megvan-e benne ugyanaz a mélység és nehézség, ami U1 természettudományaira jellemző? Van-e például a kvarkoknak tudati megfelelője? Lehetségesek-e alapvető meghatározatlanságok U2-ben? Ilyesfajta kérdésekre keressük a választ.

E kérdések megválaszolásánál természetesen az a gond, hogy az öntudatra vonatkozó fogalmaink közvetlenül függenek a tudat

introspektív észlelésétől, illetve viselkedésbeli kifejeződésétől; ami viszont, meglehetősen, csak a természeti konstrukció bonyolult folyamatainak végeredménye. E fogalmak nem hatolnak, az agy komplex hatásait mintegy megkerülve, közvetlenül kozmikus forrásukig; majdhogynem arról van szó, hogy az agy elrejtje előlünk, milyenek is U2 összetevői elemi formájukban. Fogalmaink sokféle tudati állapotot ábrázolnak – például a fájdalmat – úgy, mintha azok elemezhetetlen, egyszerű, mintegy egydimenziós dolgok volnának; de meglehetősen, e fogalmak egyáltalán nem bánnak méltányosan a jelenségek természetes mélyszerkezetével. A tudatra vonatkozó fogalmaink, meglehetősen, mélységesen felszínesek: maga az a mód korlátozza őket, ahogyan agyunk a tudati állapotokat feltalálja nekünk. Általános elméleti megfontolásokból vonzónak tűnik, ha úgy fogjuk fel U2-t, mint amely maga is rendelkezik azzal a nomológiai mélységgel, amelyet U1 lakosai mutatnak; de páratlanul nehéz olyan tudati fogalomkészletet kialakítani, amely képes lenne e mélység megjelenítésére. A sors fintora tehát, hogy esetleg éppen az agyunk akadályozza meg, hogy tudományosan hatékony elméletbe foglaljuk U2 rejtett működését, illetve magát az U1-gyel fennálló kapcsolatát. Az U2-ből átküldött üzenetek minden valószínűség szerint kódolva vannak, és talán meg sem fejthetők a mi behatárolt helyzetünkben. Nem tudjuk kikövetkeztetni az alapot a következőkben.

Ez meglehetősen frusztráló, bár nem vagyunk annyira idealisták, hogy U2 hozzáférhetetlenségéből arra következtetnénk, hogy U2 nem is rendelkezhet olyasféle természetes mélységgel, mint amiről éppen most spekuláltam. Nagyon is lehetséges, hogy természete meglepő és gazdag, s igen távol esik attól, ahogyan kicsiny öntudat-sávjainkat szokásosan konceptualizáljuk. És ez a természet, akármilyen valószínű, mégis teljesen megismerhetetlen lehet éppen azon lények számára, amelyek megnyilvánulásaiból hasznot húznak (ha ez az ideillő kifejezés).<sup>24</sup> Ki tudhatja, a lehetőségek közül melyek válhattak valósággá

---

<sup>24</sup> Azt az elgondolást, hogy az öntudat természetének létezik egy mélyebb, megismerhetetlen rétege, védelmembe vettem 'Az öntudat rejtett struktúrája' című cikkemben ('The Hidden Structure of Consciousness', in McGinn 1991). Az öntudat ilyen felfogása tehát nem az anyagi emergentisták kizárólagos

odakint, az objektív világban? Arra gondolok, hogy a világot nem izzgatja, ki tudjuk-e bogozni a rejtélyeit, ugye?

CM: Látom már, hogy nem csupán nem piruló dualisták és szemérmetlen platonisták vagytok, hanem szégyentelen realisták is. Tulajdonképpen, ha jobban belegondolok, az egész álláspontotok a realista alapelvek elfogadásától függ, nem így van? Előterbe toljátok a metafizikát, az ismeretelmélet meg gondoskodik magáról, ahogyan tud.

MC: Tökéletesen igazad van; viszont talán éppen a realizmustól való ódzkodás megrögzött hajlama váltja ki az emberi lényekből szívós kozmológiai baklövéseiket, ha szabad őszintén szólnom. A fajod láthatólag eltökélten hisz benne, hogy az objektív valóság történetesen pont arra a kis részletre korlátozódik, amelyre gyengécske megismerő-erőit rászégezheti. Ez nem csupán metafizikailag képtelenség, hanem egyúttal az egocentrizmus olyan fokáról árulkodik, amely nagyon is összhangban van az erények ama szűkösségével, amely oly feltűnő a Föld bolygón. Egy kicsit szerényebben! Próbáljátok meg, hogy ne mindent a saját korlátos szempontotokból nézzetek. Becsüljétek meg a nem emberi világot is!

CM: E nemes eszményekkel semmiképpen sem kívánnék vitába szállni, de az általad oly nagyra becsült realizmussal sem. Magam mindig is törekedtem a denevér szempontját is tekintetbe venni, több mint egy értelemben is. De nem támogathatom a ti kozmológiátokat csupán azért, mert *etikailag* magasabb rendű a miénknél. Az talán nem az idealizmus egy formája, ha azt képzelitek, hogy a természetit az erkölcsi alakítja? De azt megígérem, hogy alaposan végig fogom gondolni a dolgot. Bármilyen, ami segít helyére tenni az emberiséget, érdemes arra, hogy komolyan megfontoljuk. Van mit megemésztennem, annyi szellemi táplálékkal láttál el: már érzem is, hogy közeleg a szellemi gyomorgörcs. Időbe telik, amíg a hiperdualizmust feldolgozza a szervezetem. Akkor most hazamehetek?

MC: Feltétlenül; nem áll szándékunkban, hogy akaratod ellenére itt tartsunk. Egyszerűen csak arra gondoltunk, hogy az őszinte filozófiai

---

tulajdona: a dualisták is lehetnek noumenalisták. Tulajdonképpen talán rá is kényszerülnek ahhoz, hogy az interakció problémáját – amiről MC is elismeri, hogy félelmetes – kezelni tudják.

véleménycsere minden érintett félnek javára válnék. De, a nyíltság szellemében, meg kell mondanom, hogy semmit sem változtattál eredeti benyomásomon, miszerint az emberi gondolkodás e téren szánalmasan tévelyeg. Félig-meddig azt reméltem, hogy talán mondasz valamit, hogy eloszlassd a paradoxon látszatát, ami oly szembeszökően sújtja a földi ortodoxiát, és lesz valami nyomós érved a mi hiperdualizmusunk ellen. Ámde – semmi ilyesmi nem történt.

CM: Be kell vallanom, hogy nálam viszont elérted azt, hogy rákérdezzek: mi is igazolja szilárd elkötelezettségemet ama monisztikus kozmológia mellett, amit eddig magától értetődőnek tekintettem – szemben az általad rám tukmált alternatívával. El kell majd döntenem, hogy alaposan végiggondolva a dolgot, van-e bármiféle racionális alapja e régi meggyőződéseimnek. Ki tudja, talán vagy húsz év múlva tisztán látni fogom az utat, amelyen csatlakozhatom hozzátok a hiperdualista mennyben! (Azért valahogy nem hiszem igazán...)

MC: Akkor hát elértük célunkat azzal, hogy idehoztunk. Komoly megpróbáltatás volt számunkra megfigyelni egy egyébként viszonylag intelligens fajt, mely megátalkodik e perverz eltévelyedésben. Remélem, hogy a földre való visszatérése után megkísérled majd felhívni társaid figyelmét a hiperdualista tanításra, hogy azután ki-ki maga értékelhesse. Meglehet, ők emészthetőbbnek találják majd, mint te... Most pedig beszállhatsz a neutron-transzporterbe, és hazatérhetsz a Földre. Jó utazást!

## Utóhatások

És valóban, biztonságban hazajuttattak szülőbolygómra, testileg egy darabban, de szellemileg jól felkavarva (U1-ben rend, U2-ben káosz). Továbbra is álmatlanságban szenvedek a test-tudat kérdése feletti aggályoskodás miatt, de legalább van már egy másik teória is, hogy lekösse a gondolataimat. Azért elég különös érzés, ahogy itt fekszem a sötétben és az öntudatomra koncentrálok, és közben úgy gondolok rá, mint egy másik dimenzióból eredő, véletlen átszivárgásra, amit túlságosan is tevékeny agyam szippantott be: hibrid lény vagyok, aki természete szerint két olyan univerzumot lovagol meg egyszerre,



amelyeknek sohasem kellett volna találkozniuk. Mindeközben a többi anyagi tárgy körülöttem az egyetlen univerzumra korlátozódik. Hol is vagyok igazában? Ez új értelemmel tölti meg a kifejezést: „a felhők között jár a gondolataival”. Az agyam a kulcs, amely nyitja a másik világba vezető kombinációs zárat. Örüljek, hogy a természet feltalálta e kulcsot? Mi lenne, ha nem találta volna fel? És mi történik majd velem, ha meghalok? De legalább nem vagyok egyedül e meghasadt állapotban: ha a hiperdualizmus igaz, akkor mindannyian egy csónakban evezünk – a két világ határán élünk. Amennyiben öntudatos organizmusok vagyunk, a természetünk lényege az, hogy e két önálló szférát – meghökkentő módon – rokonságba hozzuk. És ez sok mindent megmagyarázna, a filozófiában meg egyébként is.

(Fordította *Ruzsa Ferenc*)



## SZEMLE

# EGY ÁTVÁLTOZÁS FELEMÁS ARCA

SIMONFI ATTILA

Minden fordítás egyfajta metamorfózis, Whitehead szavával élve „transzmutáció” – áttűnés, átváltozás, mely révén az eredeti mű tovább örökíti magát, mintegy kiterjesztve létét eredeti határain túla. A múlt év őszén jelent meg magyarul *Folyamat és valóság*<sup>1</sup> címen Whitehead központi metafizikai munkája. Nagy izgalommal vittem haza az új szerzeményt, hogy végre tanúja legyek az átváltozás filozófiája önnön átalakulásának. Aki ismeri a mű eredeti nyelvezetét, kétségtelenül egyetért abban, hogy a *Process and Reality*-t<sup>2</sup> nem kisebb feladat lefordítani, mint *A szellem fenomenológiáját*, vagy a *Lét és időt*. Whitehead ugyanis azon túl, hogy egy zsebszótár terjedelmű egyedi fogalomkészletet vonultat fel, a matematikushoz méltó szigorú tárgyalásmódban meglepő könnyedséggel épít költői fordulatokat. Stílusa elegánsan virtuóz és élvezetes – a nehéz esszenciák és könnyed aromák harmóniája.

A fordítók – Főrizz László és Karsai Gábor – tehát két ember szá-

mára is nehéz feladattal álltak szembe és láthatóan ennek megfelelően nagy erőket összpontosítottak a munkára. Bár ez esetben makulátlanságról nem beszélhetünk, megítélésem szerint a fordítás összességében elfogadható és mindenképpen tiszteletre méltó munkát képvisel. Képes visszaadni nemcsak a mű eszmei tartalmát, de jellegzetes stílusát is átörökíti. A vállalkozás azonban a nehéz fordulatokkal jobban megbirkózott, mint az úgymond rutin, technikai feladatokkal. Mielőtt kitérnék ezekre, meg kell jegyezni, hogy a könyv nyomdai kivitelezés szempontjából sem kifogástalan – az elegáns borító mögött a lapokat első olvasat után már csak a gravitáció tartja együtt. Ez, ismervén a magyar könyvpiac ínséges helyzetét, valószínűleg gazdasági kérdés. Az viszont semmiképp, hogy miként kellene a magyar nyelvet módosítani ahhoz, hogy a következő mondat értelmes legyen: „Jelen előadássorozat a spekulatív filozófiai értekezés.”<sup>3</sup> Ez az első fejezet első mondata! Végül is van némi haszon

abban, ha egy fordítás már az első mondatával félreérthetetlenül kisiklik a megengedhető nyelvi keretek közül – a legnaivabb olvasóban is felkelti a gyanút, és ez talán mérsékeli annak a lehetőségét, hogy Whitehead felett mondjon méltatlan ítéletet. Kevésbé súlyos, de hasonló típusú hibák a fordítás egész terjedelmében előfordulnak (fokozottan az I. rész fejezeteiben). Néhol határozottan az volt az érzésem, hogy bizonyos mondatok szórványosan nyersfordításban maradtak.<sup>4</sup> Sajnos arra is találunk példát a szövegben, hogy egy-egy mondat magyarul szinte érthetetlen...<sup>5</sup> Megvallom, kellemetlen érzés az ilyen gondozatlanságra felhívni a figyelmet. Ha már ennyi energiát áldoztak arra, hogy egy nem mindennapi filozófiai művet megszólaltassanak magyarul, mi akadályozhatta meg fordítóinkat abban, hogy ezt kellő szakmai igényességgel műveljék? Némi utánajárás nyomán arra a meggyőződésre jutottam, hogy ezekben a hibákban elhallgathatatlanul nagy része van magának a Typotex Kiadónak is, aki nemhogy gondozta volna, hanem éppenséggel elhanyagolta a könyv megfelelően igényes kivitelezését. Mindezt tette annak ellenére, hogy a könyv kiadási költségei túlnyomó részt pályázati összegekre támaszkodtak, tehát a kiadó részéről a feltétlenül elvárható befektetés a szakszerű munka lett volna. A ténszerű végeredmény az, hogy bizonyos szövegrészeket vagy egyáltalán nem, vagy csak felületesen érintett a korrektúra. A könyv azon-

ban ennek ellenére elfogyott, és mivel csak kevesen látnak be a kulisszák mögé, a megrovás többnyire a fordítókat éri.

Ugyanilyen hevenyészettséget sejtet a sommás előszó, melynek mentségére a fordítók Whitehead „öninterpretáló” képességét hozzák fel, de az sem lepne meg, ha éppenséggel a papírnak álltak volna szűkében. A jelenség mindenképpen érthetetlen, hiszen történetesen Karsai Gábor tollából származik az első olyan magyar cikk, amely kellő alapossgal bemutatja Whitehead metafizikáját.<sup>6</sup> Egy filozófiai mű fordítása esetén, akár a fordítók, akár más felkért szakember részéről elengedhetetlenül fontos bemutatni a művet – az olvasónak ez jogos igénye. Kiváltképpen akkor, ha a mű először jelenik meg az adott nyelven, mint ahogy ez a *Folyamat és valóság* esetén történt. Whitehead neve a magyar filozófiai érdeklődésű olvasók előtt sem ismeretlen, ám munkássága annál inkább. A „szerveződés filozófiája” világszerte figyelemre méltó hatást gyakorolt és gyakorol számos gondolkodóra, kivéve az európaiakat. A brit gondolkodót az öreg kontinensen mindmáig nem övezi kitüntetett figyelem. Megítélésem szerint ez azért is érdekes, mert Whitehead több tudományos területen kiemelkedő hagyatékkal ajándékozta meg az utókort. Ezek közül Európában a matematika logikai megalapozását tartják a legjelentősebbnek – *Principia mathematica* (1910–1913) –, amelyet tanítványával

és barátjával, Russell-lal karöltve Frege és Peano mester nyomán dolgoztak ki. Whitehead érdeklődése ezek után a tudományfilozófia felé irányul, pontosabban a fizikában megjelenő matematikai elméleteket vizsgálja, és az e téren végzett munkássága figyelemre méltó összefüggéseket mutat Einstein relativitáselméleteivel<sup>7</sup>. Az angol pedagógiatörténet számon tartja meglehetősen modern oktatási reformtörekvéseit, miszerint a pedagógiának praktikusságra kell irányulnia szemben a tradicionális lexicakalítással, mely az ismeretek passzív „önmagukért való” halmozásába torkoll. Az idős Whitehead metafizikai munkásságát azonban az európai kézikönyvek többsége éppen csak említi.

Érdemes egy lélegzetnyi kitérőt áldozni arra, minek tulajdonítható filozófusunk mellőzöttsége a brit és a kontinentális filozófiai berkekben? Mint tudjuk, központi metafizikai műve akkor jelent meg, amikor kortársai éppen inkvizitori elszántsággal készültek e „műfaj” teljes kiküszöbölésére.<sup>8</sup> Azokat az előadásokat, amelyek apropójaként a könyv megszületett, a Harvard Egyetemen tartotta az Egyesült Államokban. Filozófiájának legelkötelezettebb híveit, mint például Charles Hartshorne-t, vagy akár az első olyan társaságot, amely felvállaltan ezt az utat követte<sup>9</sup>, érthető módon az Újvilágban kell keresni. Whitehead protestáns neveltetése mellett jól ismerte a keleti filozófiát és metafizi-

kájának egyes alapmotívumai tudatosan átfedéseket engednek meg a két szemlélet között. Ilyen például az, ahogy a változó világ ellentéteit kezeli. Ugyanakkor az 'örök tárgyak' platóni örökségre hivatkoznak, míg istenfogalma jellegzetesen öskeresztényi árnyalatokkal bír. Tudatosan keresi a hágókat az egyébként egymástól elszigetelt, de mégis „szomszédos” világszemléleti irányzatokat bércei között. Ennek eredményességét jól mutatja az, hogy sikerült felkeltenie több keleti gondolkodó érdeklődését.<sup>10</sup> Továbbá talá-lunk követőket Ausztráliában is, ahol többek között „platonizmusa” felől közelítik meg.<sup>11</sup> Amint látható, Whitehead útnak indított egy „process philosophy” néven ismert irányzatot, amely globálisan érezteti hatását – nemcsak a metafizika, ontológia, vagy egyes teológiák területein, de a modern tudományfilozófiában és elméleti részecskefizikában úgyszintén. Mindezzel együtt Whitehead az európai hagyománynak megfelelően elméletéhez egy módszeres filozófiatörténeti kritikából merít jogalapot, melynek célkeresztjében a felvilágosodás legjelentősebb gondolkodóit láthatjuk viszont.<sup>12</sup> Hogy lehet mégis ezek után, hogy ha bárki Whiteheaddal kapcsolatos európai szekunder irodalom után kutat, akkor alig talál olvasnivalót?<sup>13</sup> Mivel e téren is az igény és kínálat szorosan összefügg, megkockáztatom azt a feltevést, hogy valamilyen előítélet teszi érdektelenné Whitehead metafizikáját. E feltevésemet azonban

éppen az említett okból nincs módomban kellőképpen alátámasztani, és pusztán a személyes tapasztalataimra hivatkozhatok. Durván leegyszerűsítve a Whitehead metafizikájával szembeni kézlegyintést, a következő érv-együttes szokta kíséрни: a whiteheadi filozófia már-már szinte plagizálja a hegeli abszolút szellemet és egyébként is ez csak amolyan metafizikai ötvözet, ahol Platóntól Leibnizig elegendnek a különböző kölcsönvett filozófiai elemek.

Az 'aktuális létező' (actual entity) valóban hasonlít a monáshra, hiszen mindkét fogalom egymáshoz közel eső módon a létezőre, a világ alkotó alapegységeire referál, de más-más módon, ahogy erre maga Whitehead is rámutat egy másik művében<sup>14</sup>. Az 'aktuális létező' egyáltalán nem „ablaktalan”, sőt, bizonyos módon nem is entitás – önmagában, miként az arisztotelészi hagyományban megcsontosodott szubsztancia-fogalom, nem is tételezhető, hanem a létmegnyilvánulás elsődleges „sejtje” – komplex folyamatok (bizonyos mértékig relatív) egysége. Nem egyszerűen tükrözi, hanem szervesen kapcsolódik a többi 'aktuális létezőhöz', a lét egészéhez, és Istenhez. Belőlük merítkezik, és hozzájuk tér vissza. Whitehead szándékosan elmosza azokat a határokat, amelyek a hegeli dialektikában szigorúan elkülönülnek. Míg Hegel a logika szigorával igyekszik megragadni a világ paradox mivoltát, addig Whitehead nemritkán költői metaforákkal él<sup>15</sup>.

Mindkettőjük nyelvezete bonyolult és egyedi, ami azonban úgy vélem, elkerülhetetlenül együtt jár egy olyan rendszeralkotással, amely tudatosan paradigmaváltásra<sup>16</sup> szólít fel. Whitehead indíttatása (nem csak Hegelhez hasonlóan) a következő: nincs olyan érvényes filozófiai rendszer, amely a tudományos és mindennapi élet számára megfelelően le tudná képezni a világ ontológiai egységét, vagyis használható metafizikai alapokat teremteni.<sup>17</sup> Ennek okát a felvilágosodás úttörőinél (Descartes-nál, Newtonnál, Locke-nál, Hume-nál, Kantnál – áttételesen persze Platónnál és Arisztotelésznél<sup>18</sup>), és a hozzájuk kapcsolódó filozófiai módszerekben és törekvésekben leli. Tegyük hát „zárójelbe” Kantot<sup>19</sup>, és tisztázzuk azokat a félreértéseket úgy az empirikus, mint a karteziánus oldalon, amelyek a világról szóló gondolkodás összeegyeztethetlenségeit okozzák. Whitehead azonban nem bibelődik azzal, hogy angolosan saját pályán fektesse két vállra ellenfeleit, sőt még csak nem is tekinti őket ellenfeleknek – eleve az 'organikus filozófia' (philosophy of organism) felségvizeiről indít, ami jól mutatja, hogy nem egy frissen kidolgozott rendszerrel áll elő, hanem a maga számára egy már „működő” világmodellt tesz közzé. Ellenében Hegellel, sem végső, sem abszolút filozófiai rendszert nem kíván létrehozni, hanem eleve azokat a félreértéseket igyekszik kiküszöbölni, amelyek fenntartják többek között a „királyi út” ábrándját is – ilyenek például az „örökölt inkonzisztens

kifejezőmódok”<sup>20</sup>, amelyek elhallgatott és feltáratlan mivoltukkal félrevezették a filozófusokat. Az előszóban megemlíti, hogy műve folyamatosan polemizál Bradley eszméivel, bár végső törekvéseiket tekintve nem esnek egymástól távol. Kétségtelen, Bradley nagy hatással volt közvetlen korára, de ennek a szerepe a mű egészére nézve csekély – Whiteheadet még saját kérésére is nehéz konzisztensen besorolni bármely korabeli irányzatba, és ha igen, akkor valóban Bergson, William James és John Dewey hatása vehető a legkomolyabban.

Úgy tűnik, a felszínes látszat ellenére, egy filozófiai kiindulópont továbbgondolhatósági alternatívái se nem esetlegesek és főként nem végtelenek, hanem éppoly szigorú „szükségyszerűséget” követnek, mint bármely résztudomány tételeinek levelezhetőségei. Érdemes elgondolkozni azon, mi okozhatja e filozófiák közötti hasonlóságot. Ami pedig az előítéleteket illeti, mondjuk ki, a metafizika (éppen Hegelre visszavezethető okokból) elvesztette érdemleges státusát sok európai gondolkodó szemében. A logikai pozitívizmus, bár metafizika-ellenes álláspontját illetően beismerten tévedt, hatásos munkát végzett.

Whitehead, akárcsak Spinoza, Leibniz vagy Hegel, egyszersmind az öreg dualizmus problémájának felszámolására is vállalkozik. Korai lenne még eldönteni, hogy ez mennyiben sikerült neki. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy a szubsztancia-elvű

abszolútum hagyományával végérvényesen szakított, ez pedig tényleg „új(szerű)” továbbgondolásokat enged meg a metafizikának nevezett világmodellezésben... Tehát amennyiben valóban hasonló előítéletekkel viseltetünk Whitehead metafizikája iránt, ezek megítélésem szerint alaptalanok és megakadályoznak abban a jóhiszemű szövegolvasatban, amely mindenkor a megértés előfeltétele.

Mindezek fényében állítom, hogy a magyar kiadás féloldalas előszava átgondolatlanul sommás. Azt a mentéget pedig semmiképpen sem vehetjük komolyan, hogy ez a prológus azért maradt el, mert „a whiteheadi séma van olyan erős, hogy jórészt tartalmazza önmaga interpretációját”.<sup>21</sup>

\*\*\*

*A Folyamat és valóság szerkezeti felépítése ugyan azt sugallja, a szerző filozófusként sem hűtlen a matematikához, de stílusa összetett fogalmi rendszere ellenére szépen ívelő – bátran mondhatjuk, irodalmi. A megértési nehézséget elsősorban fogalmainak újszerűségei jelentik; ezzel azonban ő maga is tisztában van. Úgy építi fel a művet, hogy kulcsfogalmi koncentrikusan egyre átfogóbb magyarázatokat kapjanak. Azért van szüksége erre az új „szótárra”, mivel metafizikája a hagyományos alapokkal ellentétes szemléletből nővi ki magát. Whitehead világosan látja, hogy a dolgok mint objektumok – és ezzel együtt a szubjektumok*

úgyszintén – az emberi elme sajátos absztrakciói. Minden eddigi metafizika elsődlegesen objektumok halmazaként próbálta leképezni a világot, majd belegabalyodott ezek viszonyrendszerébe. Az ilyen modell azonban a világ dinamikusságával szemben passzív és tehetetlen – minduntalan kiesik saját szerepéből, és elveszíti praktikus mivoltát. Egy matematikusnak azonban kézenfekvő, hogy a számok és a köztük lévő műveletek egyaránt elvontak. Whitehead a világ működő folyamatszerűségét veszi alapul, tehát olyan fogalmakra van szüksége, amelyek jelentésükben feloldják a létezők merev szerkezetét. Ez közel sem egyszerű vállalkozás, hiszen a természetes nyelveket szemantikájuk ontológiai mélységéig áthatja az objektum-centrikusság. Whitehead azonban nem logikai analízissel, vagy fenomenológiai redukcióval próbál átcsúszni a nyelv eme korlátai alatt, hanem fogalmainak jelentéstartományát feldúsítva igyekszik „túlcsordulni” fölötte (Wittgenstein intelmei ellenére). Így metafizikájának megértése fokozottan egyet jelent fogalmainak megértésével. Whitehead metafizikája olyan „nyitott” rendszer, amely nyitottságát abból meríti, hogy fogalmi jelentéstartományát fegyelmezett keretek között ugan, de nem zárja le az értelem ráébredő képességének szubtilis (nyelven túli) tartományai előtt. Ugyanekkor erőteljesen törekszik fogalmainak jól formáltságára, hogy azok végül tényleg kifejezék a világ azon sajátosságait, ame-

lyeket megcéloznak és ne csak „a képzelet szárnyalására némán apelláló metaforák”<sup>22</sup> maradjanak.

Követi korának szellemiségét, amennyiben a nyelvet tekinti kiindulópontnak, és egyben tagadja, hogy a szubjektum-predikátum elvű „jól formált” propozíció önmagában tényleg az lenne. Az elmélet és a gyakorlat között tátongó szakadék egyfelől éppen abból ered, hogy megengedjük, és kiindulási alappá tesszük az univerzális többértelműségükből kiszakított „atomi mondatok” hermetikusan elszigetelt tárgyalását.<sup>23</sup> Minden tényállás interpretációja csak egy rendszeren belül értelmes és minden ilyen rendszer spekulatív. Ez a spekuláció, mely végső soron, mint filozófia, metafizika jelenik meg, nem más, mint az individuum (az aktuális létező) önmagára kihegyezett szelektív tudatának világ-modellezése, és rendszeres, praktikus önkorrekciója.<sup>24</sup> Másfelől ugyanez a probléma tetten érhető a vallás és a tudomány között fennálló feszültségben, s ezek a világról alkotott rendszerek két ellenlábás, de ugyanakkor egymást kiegészítő szerveződéseként lépnek fel. Ez a feszültség szintén a felvilágosodásban gyökerezik, és szintén kibékítésre vár. A feladat egyértelműen a filozófia tisztsége. Így uralkodói jogra emelve vezeti be generikus fogalmait és ezeket működésbe hozza a már említett filozófiákkal való párbeszéd keretein belül.

Mint láttuk, világának „építőkövei” az ’aktuális létezők’ (actual entity) – ezek a tulajdonképpeni



valóságos létezők, amelyek olyanynyira szerves részei az univerzum egészének, hogy ezen sajátosságuktól végzetes hiba lenne eltekinteni. Következésképpen a szubsztancia hagyományos fogalma, amennyiben önmagában létezőt tételez, a paradoxonok szülőanyjává lesz. Az aktuális ez esetben a potenciális ellenpárjaként értelmezendő, vagyis megvalósulótjelent – létezővé válást, meghatározódást. Ennek megfelelően a meghatározatlan potenciálisan létezik – ezek az 'örök tárgyak', amelyekből a valóság minden eleme „felmerül”. Azt a folyamatot, ahogyan a valóságos létező a többi létezővel való kölcsönhatásból – beleértve magát Istent is – „elnyeri” önnön mivoltát, Whitehead prehenziónak (prehension) nevezi. Ez a metafizika a világ lüktető folyamatszerűségére épít és mindazt, amit eddig magánvalóként feltételeztünk, a kölcsönhatások szerveződésének eme dinamikájában látjuk viszont. Ezért jogos az 'organikus filozófiát' szerveződés filozófiájának fordítani. Ugyanakkor ez a „szerveződés” szervezéseként is takar – orgánusokat, szervezeti egységeket. A 'nexus' nem más, mint az aktuális létezők egy bizonyos szempontú korrelatív együttállása. Úgy is lehetne mondani, hogy ez a struktúra a viszonyaikban megjelenő létmódok egymást átfedő, és alá-fölrendelődő „halmazait” vetíti ki. A létezők egyedisége, entitás jellege, létrejövésük folyamatában, a kölcsönhatások „rendszerre szerveződésében”

nyilvánul meg, más szóval az elrendeződésből, a rendszerszerűségéből fakad. E rendszerek egyedi „mintázatát” az észlelés révén bekerülő „adatok” sajátos elrendeződései adják. Kiemelt szerep jut tehát a 'traszmutációnak', (transmutation), ami az adatok szelektív különválasztódásának és összeolvadásának szintézisét jelenti. Az 'adat' (data) fogalma tulajdonképpen közel áll a ma már elterjedtebb „információ” fogalmához.<sup>25</sup> Jelentéstartománya olyan mértékben kitágul, hogy a létezők strukturális, „önmegvalósító” kölcsönhatásában már nem „benyomásokról”, „észleletekről”, vagy „jelenségekről” van szó, hanem 'érzelmi tapasztalás'-ról (emotional experience) és 'fogalmi tapasztalás'-ról (conceptual experience), meghaladva ezzel a hagyományos perceptualizmus kereteit. Fontos itt hangsúlyozni, hogy Whitehead esetében szubjektivitás és objektivitás szigorúan relatív fogalmak, amelyek kölcsönösen felcserélhetőek. Egy entitáson belül a végbemenő folyamatok önmaga számára szubjektívek – ami ezen kívül esik, az objektív. Ám ez ugyanakkor egy másik entitás birtoka, tehát szemléleti álláspont kérdése, hogy éppen mit nevezünk ennek, vagy amannak. Így az észlelés ugyan szubjektív és elsődlegesen mindig ebben a formájában van kéznél, de objektív adata „kívülről” jön, és ebben az értelemben, úgy tűnik, az adat és információ fogalmi egymásnak valóban megfeleltethetőek. Mindezzel együtt megváltozik az intelligibilitás

jelentéstartománya is – az emberi intelligencia a világ intelligibilitásának egy specifikuma lesz, amely azonban igenis képes leképezni az őt befogadót, mint a-hogy minden más struktúra a maga egyedi módján képes erre. Whitehead Hegelhez hasonlóan (bár egészen más kiindulási alapokból és más végkövetkeztetésekkel) tagadja a „valóság-nak”, mint magánvalónak a megismerhetetlenségét. Egy speciális holizmusnak nevezhetnénk azt, ahogyan Whitehead metafizikájában minden egyes valóságos létező önnön lényegével egybeeső módon visszatükrözi a világ egészének egy sajátos lényegét. Ami ebben sajátos, az adja egyedi mivoltát, és ugyanez elválaszthatatlanul egybeesik a világ egészének lényegével. Az ehhez hasonló egyetemes metafizikák esetében mindig felmerül a determináció kérdése. Az „ontológiai alapelv”, mint ható- és cél-okság a világ folyamatainak okozati jellegére referál és nem hagy maga alatt kivételt – lefedi a világ egészét, egyben tagadva a világ értelmetlen, vagy céltalan mivoltát. Ennek és a hagyományos felfogások fényében igencsak meglepő Whitehead azon kijelentése, hogy az „aktuális létező konkreszcenciája”<sup>26</sup> belsőleg determinált, külsőleg szabad”.<sup>27</sup> Úgy is mondhatnánk, ez egyike Whitehead leghomályosabb nézeteinek, amelyekkel az olvasót az értelem és megértés határaitra csalogatja. Végül pedig valamennyi közül „Isten” fogalma a legszokatlanabb – „Ő” ugyanis egy aktuális entitás! A

hagyományos Isten-fogalmak többsége felmenti Istent a metafizikai alapelvek alól, ezzel elidegenítik a világtól. Whitehead megfogalmazásában azonban Isten egyszerre része a világnak, és magába is foglalja azt (térben és időben egyaránt) – Ő a metafizikai alapelvek legfőbb megnyilvánulása.<sup>28</sup> Kitétettsége abban áll, hogy mindaz vonatkozik rá, ami minden másra csak részben vonatkozik – ez addig a legpozitívabb isten-megfogalmazás. Isten és a világ ambivalens fogalmak, mégpedig majdhogynem felcserélhető módon.<sup>29</sup> Bár ez a felfogás beismerten rokonítható a keleti vallásfelfogásokkal és némi panteizmus is rejlik benne; Whitehead tulajdonképpen őskeresztény, galileánus – Istent a szereteten keresztül érzi a legközelebb magához.

Ha mármost lendületbe hozzuk az így megkonstruált szerkezetet, rögtön szembeütünk néhány fontos következmény: Whitehead világa determinált, egyetemesen relatív, és végtelen. Célja nem más, mint a végtelen lehetőségek megvalósulása – Isten és az örök tárgyak közreműködésével az aktuális entitások létének célja az optimális lehetőségek beteljesülése. Azt mondhatnám, egy ember megszületésének és halálának az időpontja egyetlen mozzanat. A determináció oka, hogy minden mindennel összefügg és hat egymásra, de furcsa módon ezen a szoros kölcsönhatáson eleven rést hagy az esetlegességnek is.<sup>30</sup> Whitehead mint a demokrácia elkötelezettje nem tudja, és nem akarja kizárni az

aktuális létező „szabadságát” – vagyis belülről determinálttá, kívülről pedig szabaddá válik. Az *ex absurdo* érvelést bár jogosan korlátozza – mondván egy ellentmondás sohasem dönthet meg egy egész rendszert –, ennek figyelembevételével meg kell jegyezni, a részleges determináció nem tűnik szükségszerű következménynek a rendszeren belül és homályosságával gyengíti azt. Az egyetemes relativitás azonban éppen

ellenkezőleg, erősíti a metafizika belső koherenciáit és oldja az egymásnak feszülő jelentéstartományok közötti feszültséget.

Mindezek fényében elmondhatjuk, annak az olvasónak, akit a gondolkodás nagy kihívásai rabul ejtettek, a *Folyamat és valóság* kalandja nem fog csalódást okozni, ellentétben azokkal, akik meg vannak győződve arról, hogy Hegellel a nagy rendszeralkotók kora leáldozott.

## Jegyzetek

1. *Folyamat és valóság*, Typotex Kiadó, Bp. 2001 – a továbbiakban [FV].
2. *Process and Reality* (corrected edition), The Free Press, New York 1979 – a továbbiakban [PR].
3. „This course of lectures is designed as an essay in Speculative Philosophy” – ez lenne az eredeti verzió... [PR 3. o.]
4. Szórendi szépséghiba: „A következő részek tárgyalásának egésze vagy e nagy típus kategóriáihoz vezet, vagy ezeket magyarázza, vagy a világra irányuló tapasztalásunkra e kategóriák fényében tekint.” [I. m. 43. o.] – „The whole of the discussion in the subsequent parts either leads up to these categories (of the four types) or is explanatory of them, or is considering our experience of the world in the light of these categories.” [I. m. 28. o.]
5. „Egy élő történetet valamilyen – a mentális pólusa törekvései között felvillanó – újdonság jellemez.” [I. m. 218. o.] Vagyis: „A living occasion is characterized by a flash of novelty among the appetitions of its mental pole.” [I. m. 184. o.]
6. Karsai Gábor: „Whitehead és a szerveződés filozófiája”, *Pro Philosophia*, 1998 15/16 szám
7. „*The Principle of Relativity*” (1922)
8. Itt elsősorban a Bécsi Kör és a logikai pozitivizmus irányzataira gondolok, amelyekhez történetesen Russell is csatlakozik némiképp. (A PR 1929-ben jelent meg.)
9. „Center of Process Studies” – John B. Cobb és David Ray Griffin alapította 1973-ban Kaliforniában a Calermont-i egyetemen. (<http://www.ctr4process.org>)

10. Az egyik legjelentősebb Yukata Tanaka munkássága e téren.
11. Dr. Greg Moses neve ismerős e téren.
12. Locke, Hume, Newton, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant...
13. Ami pedig közvetlenül a hazai könyvtárakat illeti (leszámítva egy-két „segélycsomagot”) Whitehead teljességgel megközelíthetetlen – ennek áthidalására jelenleg az Internet a legjobb adatforrás. Magyar nyelven mindaddig két tanulmány jelent meg – Csikós Ella: „Rendszeralkotók Istene – Hegel és Whitehead Isten és világviszonyáról” [*Világosság* 2000/2]; Karasi Gábor: „Whitehead és a szerveződés filozófiája” [*Pro Philosophia* 1998 15/16 szám, 77-111 o.]
14. „Adventures of Ideas” 5. § – „az ‘individuális’ és az ‘atomi’ kifejezéseket hasonló értelemben használjuk, úgy alkalmazva az összetett dolgokra, hogy ezek szerkezetéből hiányzik a tényleges valóság” – mondja a leibnizi monással kapcsolatban.
15. „A világ kreativitása az önnön múltjába hajított lüktető érzés egy új transzcendens tényben. Ez – Lukrécius szavaival – a világ határain túlra hajított repülő dárda.” – [*„Adventures of Ideas”* 5. §]
16. Természetesen, Thomas Kuhn fogalma ez esetben tágan értendő.
17. „Egy teljes kozmológiának többnyire az az indíttatása, hogy olyan eszmerendszert építsen, amely az esztétika, az erkölcs, és a vallás vonzatait át képes vinni a természettudományból eredő világfelfogásunk összefüggéseibe.” [FV, Előszó, 10. o.]
18. Whiteheadtól származik az az elhíresült kijelentés, hogy az európai filozófia hagyománya „nem más, mint Platónhoz fűzött lánjegyzetek sorozata”. [FV, II. rész, I. fej., I. szakasz.]
19. Úgy vélem, legalábbis e tekintetben nyugodt szívvel kijelenthetjük Whitehead metafizikai törekvéséről, hogy a husserli programmal közös vonásokat mutat, amennyiben egyetértünk azzal, hogy az ‘epoche’ egy kanti szemzőből látható világot illet.
20. FV, Előszó, 10. o.
21. FV, 8. o.
22. FV, I. rész, 18. o.
23. FV, I. rész, I fej., V. szakasz – ez burkoltan akár a pozitívizmus kritikája is lehetne, mintegy megelőlegezve Gadamer hermeneutikáját is egyben.
24. FV, I. rész, VI. fej., 30. o. – praktikus, mivel ennek etikai, erkölcsi vonzatai mindig fontos szempontok.
25. Azok a modern statisztikai kvantumelméletek, amelyek újabban az „negentrópia” fogalmát bizonyos értelemben felcserélik az „információ” fogalmával, sok tekintetben közel állnak Whitehead metafizikájához.
26. A konkreszcencia (concrecence) egy valóságos létezőnek a sokaságból való „kiválását”, valamivé válását, vagy más szóval azt a szintézist jelöli, amely révén a többi valóságos létező közreműködésekként konkrétá lesz.

27. FV, 43. o.

28. FV, 385. o.

29. FV, 391. o.

30. FV, 43. o., összevetve a 394. o. idevonatkozó állításaival...

## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szöveliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments ISBN 3-7065-1303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,- Ft

- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*, Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.
- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szivós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *Nyelvfilozófia Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001)
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180 Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.

## Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Czeplédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok*
- Weiss János: *Metafizika és esztétika*
- Karácsony Sándor: *Magyarság és nevelés* (Tanulmányok). Szerk.: Lendvai L. Ferenc
- Judith Marcus: *Lukács György és Thomas Mann. Irodalomszociológiai tanulmány*
- Boros Gábor: *Ész és szenvedély* Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:  
1447 Budapest, Pf. 487.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Almási Zsolt*, Pázmány Péter Tudományegyetem Angol Tsz., Piliscsaba  
• *Kaposi Márton*, ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest Múzeum  
krt. 4/i. • *Kiss Endre*, ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest  
Múzeum krt. 4/i. • *Nagy József*, ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088  
Budapest Múzeum krt. 4/i. • *Simonfi Attila*, ELTE BTK Filozófiai Intézet,  
1088 Budapest Múzeum krt. 4/i.

*Colin McGinn*, Rutgers University, New Brunswick, USA • *Tom  
Rockmore*, Duquesne University, Pittsburgh, USA



## CONTENTS

MÁRTON KAPOSÍ: Incognito as <i>condition humaine</i> and as strategy of life .....	1
ZSOLT ALMÁSI: History of the British reception of Aristotle's ethical ideas in the renaissance period. A case-study .....	51
ENDRE KISS: Stendhal is listening to the Carmen .....	79
JÓZSEF NAGY: Macchiavelli. History, Religion, Anthropology .	115

## REFLECTIONS

TOM ROCKMORE: Hegel and the limits of Analytical Hegelianism	155
COLIN MCGINN: Consciousness and cosmology review .....	175

## REVIEW

ATTILA SIMONFI: Whitehead, process and reality in Hungarian translation .....	209
--	-----



## TÁJÉKOZÓDÁS

ROCKMORE: Hegel és az analitikus hegelianizmus korlátai (Ford. Csikós Ella) .....	155
MCINN: Öntudat és kozmológia: terjesztem a perdualizmust (Ford. Ruzsa Ferenc) .....	175

## SZEMLE

ONFI ATTILA: Egy átváltozás felemás arca (Whitehead: Folyamat valóság, ford. Fóris László–Karsai Gábor, Typotex Kiadó, 2001.) .....	209
---	-----

Eszám ára: 540,- Ft.  
Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHATODIK  
ÉVFOLYAM

3. SZÁM

2002/3.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

KÖPECZI BÉLA

Leibniz és a Thököly-felkelés

RUGÁSI GYULA

Az ezeréves királyság

SOÓS SÁNDOR

A természeti fajták elmélete  
és egy esettanulmány

SZOMBATH ATTILA

A rossz filozófiája

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
tamogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ  
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK  
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:  
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,  
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tisztelőtag), SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

## 2002/3 TARTALOM

KÖPECZI BÉLA: Leibniz és a Thököly-felkelés . . . . .	219
RUGÁSI GYULA: Az ezeréves királyság . . . . .	227
SOÓS SÁNDOR: A természeti fajták elmélete és egy esettanulmány . . . . .	265
SZOMBATH ATTILA: A rossz filozófiája . . . . .	293

---

A szám elkészítésében részt vettek:  
BROZSEK ÉVA (szervezés),  
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),  
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

# LEIBNIZ ÉS A THÖKÖLY-FELKELÉS

KÖPECZI BÉLA

G. W. Leibniz 1699-ben jelentetett meg egy munkát a *La liberté des Anglois* (Az angolok szabadságáról) címen, amelyben bírálja az angol szabadságfelfogást. Szerinte Amerikában a „barbárok” még szabadabbak, mint az angolok, bár ez a szabadság „barbársághoz” vezet. Az angolok felfogása szemben áll a népek boldogságával, mert nem a fejedelmeknek, hanem a törvényeknek akarnak engedelmessé válni. Viszont a törvények rosszak, és a maga részéről előnyben részesíti a fejedelmeket. A fejedelmek keresztények és nem követnek el igazságtalanságokat.

Leibniz értesüléseit angol ismerőseitől és R. Wollsworthy *Account of Denmark as it was in the year 1692* című könyvéből veszi. E könyv szerzője II. Vilmos követe volt Dániában, ahol „szolgaságot” talált s ő ezzel szembeállítja az angol „szabadságot”.<sup>1</sup>

Leibniz szemben áll Franciaországgal és a Habsburgokat védelmezi. Ebben evangélikussága sem játszott szerepet, bár elismeri a magyar protestánsok üldözését. Ezek folytán támadta a Thököly-felkelést, amelyet segített Franciaország és Törökország. A Habsburg-ház ellensége volt ugyanis nemcsak Franciaország, hanem az Ottomán Birodalom is. Ilyen módon Leibniz egyszerre lépett fel a franciák és a törökök ellen. Politikai iratai mindkét ellenséget bírálják.<sup>2</sup>

Leibniz 1681. szeptember közepén azt javasolja, hogy inkább tegyenek Franciaországnak engedményeket a Birodalomban, ha XIV. Lajos segíti Bécsset a török és az „elégedetlenség” ellen. „Azt hiszem – írja –, hogy a császár egész Magyarországot megszerezheti, és teljes mértékben megzabolázhatja az elégedetleneket. Amit másként nem tehet meg, amíg nem meri üldözni a rebelleket ellenséges földön a törökkel

való szakítás félelmében. Mert jó szándékkal nem verheti le őket, amíg Franciaország pénzt ad nekik és a török szálláshelyeket.”<sup>3</sup>

1682. augusztus 25-én az európai helyzetről elmélkedve azt írja, hogy jó lett volna a magyarországi protestánsokat kielégíteni. Hiba volt az is, hogy a császári udvar Konstantinápolyba küldött követet ahelyett, hogy a budai pasával tárgyalt volna, s így próbálta volna a magyar felkelők és a törökök közti kapcsolatokat megzavarni. A magyarokat fokozatosan kellett volna meggyengíteni. Leibniz hibáztatja a magyar ügyekben a jezsuitákat is, akik Franciaországnak „akarják feláldozni a császári trónt, ami sikerülhet is, ha továbbra is kikérik tanácsaikat és hisznek nekik Bécsben”.<sup>4</sup>

Egy 1683. július-augusztusban kelt kézirat szerint, amelynek *Bedencken wegen der unglücklichen Retirade aus Ungarn* címet adta, s Bécs ostroma előtti helyzettel foglalkozik, és Lotharingiai Károlyt védelmezi a hadvezetést támadó nézetekkel szemben. A magyar felkelőket, „magyar rebelliseket vagy – ahogy nevezni akarják magukat – elégedetleneket”<sup>5</sup> elítéli „vallásos buzgóságukért”, s itt már a jezsuitákról sem tesz említést.

Egy későbbi, 1683. augusztus végén kelt kézirat, amely *Quelques reflexions sur la presente guerre de Hongrie* címet viseli, a császárt védi a protestánsüldözés dolgában. Azok, akik a császárt támadják, „tekintetbe kellene hogy vegyék, hogy a Bécsben lefejezett négy gróf katolikus volt, és hogy a magyarországi rebellió inkább néhány főúr helyzetéből származik és abból a gyűlöletből, amelyet a magyarok a németek ellen éreznek mint a vallásból, amelyet egy Teckeli – aki lelkét eladná egy fejedelemségért – felhasznált, hogy felizgassa a tudatlan népet, és hogy ilyen módon takarja bűnös szándékait”. Elismeri persze, hogy a bécsi udvar is „túlságosan elnyomta” a magyarokat a vallás és a kiváltságok dolgában, amit a soproni országgyűlés aktái is bizonyítanak. De az ellenségeskedések okát abban látja, hogy a magyarok elkeseredett helyzetükben úgy érezték: a kalapács és az üllő között vannak, egyik oldalon a németek, a másik oldalon a törökök szorítása alatt. „A magyarok azt kezdték hinni, hogy a császár ellenszenvet érez irántuk, és emlékszem Forgatch Ádám gróf egy jó fordulatára, aki egy alkalommal azt mondta, hogy a császárnak csak három szava van, amellyel kielégítheti ezt a nemzetet, és amikor arra szorították, hogy ezt el is



mondja, ezt válaszolta: a császárnak a következő három szót kell mondani, de hatásosan: ego amo Hungaros.”

Leibniz itt foglalkozik Zrínyi Miklós személyével is: „Ami Serini Miklós grófot illeti, aki tele volt panasszal, ez problematikus dolog, mert egyrészt úgy tűnik, hogy elkedvetlenítették, hogy nem eléggé támogatták buzgalmát és hogy Serinwar elvesztését lehetővé tették. Másrészt azonban be kell vallani, hogy ez a gróf egy kicsit túlment a határon, úgy tett, mint aki kapcsolatot tart fenn a külföldiekkel, elfogadott járadékokat, magának tulajdonította a sikerek dicsőségét, mindenütt bírálta a császári miniszterek magatartását, és nehéz vállalkozásokat javasolt ott, ahol az érdeke nagyon is látható volt.”

Elmondja, hogy a magyarokat elsősorban a vasvári béke tette elégedetlenné, mert nem ismerték el a császár érdekeit, Franciaország intrikáit és a német fejedelemségek gyengeségét. „Úgy tűnik, ez időtől kezdve a magyar főurak egy része arra gondolt, hogy kivonja magát az osztrákok igája alól, Erdély példáját látva, amelyet a törökök meglehetősen szelíden kezeltek. Hogy Miklós gróf is közéjük tartozott, ezt nem mondom: halálát államcsínynek (coup d'Etat) tulajdonították, de biztos, hogy egy vadkan fogának a csapása (le coup de la dent d'un sanglier) volt az ok, és ezt gyanún felül álló személyektől tudom, akik részt vettek ezen a vadászaton. Egyébként túlságosan gyűlölték őt a törökök, mintsem elhinném, hogy bízni akart volna bennük és tárgyalásokat akart volna kezdeni velük.” Míg Zrínyit a török szövetség vádja alól felmenti, határozottan elítéli a Wesselényi-féle összeesküvést, amelyet egyszerre tart „extravagánsnak” és „bűnösnek”. Az összeesküvés csak komolytalan lehetett, hiszen sehonnan sem várhatott támogatást, még Franciaországtól sem. Elismeri, hogy Zrínyi Péternek és társainak kivégzése elkeserítette a magyarokat, éppúgy mint az elítélt nemesek vagyonának elkobzása és a protestáns templomok elvétele.

Egy 1684-es, kéziratban maradt pamfletjében, amelynek ezt a címet adta: *Anmerkungen über den kuriösen Staats-Mercurius*, vitatkozik a *Staats-Mercurius* szerzőjével, aki szerinte a magyarok pártján áll.<sup>6</sup> Elismeri, hogy amit a pamflet „a császáriak embertelen eljárásairól ír, amelyeket a protestáns prédikátorok ellen alkalmaztak, természetesen nagyon is igaz, és ezt nem lehet megbocsátani”. Ez azonban nem menti a magyar rebelliót. A *Staats-Mercurius* szerzője sem tudja letagadni, hogy Thököly „a Birodalom ellensége”. Megjegyzi, hogy az Aranybulla, amelyről úgy

tudja, hogy 1335-ben kelt, csak az összes rendek számára adta meg az ellenállási jogot, és nem egyes frakciók részére. „Chimaerische Einbildung”-nak tartja, hogy a jezsuiták minden baj forrása, s ezzel kapcsolatban a szerző ellentmondásaira utal.<sup>7</sup>

Ez év egyik legjelentősebb pamfletjét Leibniz adta ki (eredetileg latinul) franciául a következő címmel: *Mars christianissimus autore germano-gallo-graeco ou Apologie des Armes du Roy Tres-Chrestien contre les Chrestiens*, kölni fiktív impresszummal – David Le Bon nevén. (Német fordítása a következő évben látott napvilágot.) A filozófus azt bizonyítja be, hogy XIV. Lajos nem tiszteli sem a nemzetközi jogot, sem a kereszténység alapelveit. Ez utóbbival kapcsolatban Thököly esetét adja elő: „Azt mondhatják, hogy a király segítette Teckeli grófot és a többi magyarországi rebellist annak ellenére, hogy protestánsok, és annak ellenére, hogy tudta, hogy a kereszténység ettől szenvedni fog, és a törökök hasznot húznak belőle. Erre azonban azt felelem, hogy egy múltó kis kár, amely a keresztény és katolikus egyházat éri, nem vehető számításba, amikor abból sokkal nagyobb és tartósabb jó származik. Mert azzal, hogy e cselszövések útján az Ausztriai Ház megaláztatik és a király a kereszténység ügyeiben döntőbíróvá válik, könnyebb lesz számára, hogy biztosítsa az egyházat minden időkre, és kipusztítsa az eretnekeket és a törököket egy csapással és egyszerre.” Ez a politikai célkitűzés magyarázza a francia–török szövetséget is, amely a Bécs elleni török hadjáratot lehetővé tette, s amely egyesek szerint nagy pusztítást végzett: „A barbárok szabljájától elpusztított vagy a halálnál is rosszabb és a lelkeknek halálos állapotot jelentő rabszolgaságba elhurcolt 200 000 keresztény – mondják – bosszúért kiált az égre azok ellen, akik bujtogatták és támogatták a magyarországi rebelleket pénzzel, fegyverrel és tanácsokkal, bár előre látták azokat a borzalmas bajokat, amelyeket ez a magatartás hoz a veszélynek kitett keresztény népekre.”<sup>8</sup> Tehát ismét a Habsburgok oldalára áll és elhallgatja még azokat az érveket is, amelyeket kéziratos politikai irataiban előadott a magyar protestánsokról. Megállapítható, hogy a filozófus egyszerre ítéli el a felkelt magyarokat, franciákat és a törököket, és szembezáll mindenkivel, így a német protestánsokkal is, akik a megegyezés érdekében védtek a Thököly-felkelést.<sup>9</sup>

## RESÛMEE

### *Leibniz et le mouvement des Mécontents de Hongrie*

G. W. Leibniz s'est intéressé aux événements politiques de son temps. Il a publié des pamphlets sur la politique européenne en allemand en latin et en français. Une partie de ses pamphlets s'occupe de l'insurrection des Mécontents de Hongrie, dirigée par le comte Imre Thököly. Dans ses écrits allemands de 1681-1682, il cherche à défendre les protestants de Hongrie, tout en condamnant la rébellion. En août 1683 dans un écrit intitulé *Quelques réflexions sur la présente guerre en Hongrie* il considère que la guerre est un soulèvement des aristocrates qui haïssent les Alle-

mands. Il remarque cependant que la cour de Vienne a trop „subjugué” le protestantisme et les privilèges de la noblesse. En 1684 il publie en latin et en français son *Mars christianissimus* où il se déclare contre les Ottomans et contra la France. Il soutient que Thököly fut aidé „avec argent, armes et conseils” par Louis XIV à un moment où „le Truc va tomber sur la chrétienté”. Il oublie tout ce qu'il a dit de la persécution des protestants de Hongrie. Il devient donc le représentant de la solidarité chrétienne, propagée par les Habsburg, contre la raison d'Etat, devise de la plupart des Etats.

## Jegyzetek

1. J. G. O'Hara: *Leibniz and „la liberté des Anglois” 2000*. European Journal, 2002. június.

2. Leibniz politikai tevékenységéről: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*. IV. köt. Wiesbaden 1969; F. L. Kiefl: *Die Europäische Freithheitskamp gegen die Hegemonie Frankreichs*. Mainz 1693; L. Tern: *Die politische Ideen und die diplomatischen Aktionen von G. W. Leibniz*. Berlin 1968; P. Wiedenburg: *Das Reich und Europa*. Mainz 1962. (1970. 2. kiad.)

3. Je croy que l'Empereur pourroit recouvrir toute la Hongrie, et dompter entièrement les mécontents. Ce qui sera impossible autrement, tandis que peur de rompre avec les Turcs il' n'ose pas poursuivre les rebelles dans le pays

ennemy. Car il n'en viendra jamais à bout de bon gré, tandis que la France leur donne de l'argent, et le Turc des quartiers de subsistance. Leibniz: *Politische Schriften*. Berlin, 1963. II. 441.

4. Hannoveri Könyvtár, Leibniz kéziratok, 1682. aug. 12. Simonovits Istvánné szíves közlése.

5. Ils devraient considerer que les quatre comtes décapités à Vienne ont été tous catholiques et que les rebellions de Hongrie viennent plus de l'ambition de quelques grands, et de la haine que les Hongrois portent aux Allemands; que de la Religion, dont un Teckeli qui vendroit son ame pour une principauté, s'est servi pour animer le peuple ignorant et pour couvrir ses desseins criminels... Les Hongrois commençaiement à croire que l'Empereur avait de l'aversion pour; et je me souviens d'un bon mot du Comte Adam Forgatsch, qui dit un jour que l'Empereur n'avait que trois mots à dire pour contenter cette nation; et quand on le pressa la-dessus, il répondit, que l'Empereur n'avait qu'à dire avec effet: *Ego amo Hungaros*... Quant au Comte Nicolas Serini, qui se plaignoit, c'est une question problematique, car d'un costé il semble qu'on l'a souvent degusté, qu'on n'a pas assez secondé son zele, et qu'on a avancé la perte de son Serinwar, mais de l'autre costé, il faut avouer aussi que ce comte en a un peu trop fait, affectant de l'intelligence avec les estrangers, prenant des pensions, s'attribuant la gloire des bons succès, blamant par tout la conduite des ministres imperiaux, et faisant ou proposant des entreprises difficiles où son interest estoit visible... Il semble donc que depuis ce temps là une partie des Hongrois principaux songea à se tirer du joug des Autrichiens, voyant l'exemple de la Transylvanie, que les Turcs traitoient assez doucement. Si le Comte Nicolas en a esté, c'est que je ne diray pas; sa mort fut attribuée à un coup d'Etat, mais il est certain que ce fut le coup de la dent d'un sanglier, et je l'ay des personnes non suspectes, qui ont esté de cette chasse. D'ailleurs il estoit trop haï de Turcs pour que je puisse croire, qu'il auroit osé se fier à eux, et entrer en negotiation, mais son frere le Comte Pierre se laissa entraîner par son mauvais destin. Leibniz, i. m. II. 605, 612-613, 614-615.

6. 1684-ben jelent meg hely megjelölése nélkül a Curieuer Staats-Mercurius Fridericus Sincerus álnéven. Lehet, hogy Paul-Friedrich Fuchs, későbbi porosz miniszter volt a szerzője. A Sincerus nevet más alkalommal is használta és érdeklődött a magyar dolgok iránt. A pamflet elítéli a Habsburg-házat a magyarokkal szembeni bánásmód miatt és a jezsuiták protestáns üldözését.

7. „Was er pag. 12. von unmenschlichen proceduren der Kayserlichen bedienten in Ungarn gegen die protestirende prediger erzehlet, ist freylich allzuwahr, und kan nicht entschuldiget werden.“ „Töckeli nicht wohl anders als für einen reichsfeind geachtet werden können.“ „Daß ein solches Privilegium, wie König Andreas II. ao. 1335(!) dem gesamten ungarischen Adel ertheilet haben solle, ihre privilegia auch mit dem schwerdt gegen den König selbst zu schützen, da es statt hat, nur von gesamten ständen verstanden, nicht aber auf

factiones gedeudet werden köndte.“ „Das die jesuiter stifter alles übeln und bei dem Kayserl, hof allmächtig und bey Franckreich arcanorum conscii seyn solten halte, ich für eine ganz chimaerische einbildung.“ Leibniz, i. m. II. 621-622.

8. On me diroit que le Roy a donné de l'assistance au comte de Tockeli et aux autres rebelles de Hongrie bien que protestans... Mais on repond qu'un petit dommage passager que l'Eglise Chrestienne et Catholique en souffre ne doit pas estre mis en ligne de compte, quand il en resulte un bien ... plus grand et plus durable ... Dans ce beau camp les ennemis de la France poussent leurs declamations à perte de veue; mais ils se surpassent eux mêmes, maintenant que le Turc va tomber sur la Chrestienté, deux cent mille Chrestiens passés par le glaive du cimetre des Barbares, ou bien emmenés dans un esclavage pire que la mort dans un estat mortel aux armes; cela (disent-ils) crie vengeance du Ciel contre ceux qui ont animé et aidé les rebelles de Hongrie, avec argent, armes, et conseils, quoy qu'ils prevoyoient bien les maux épouvantables que cette conduite attireroit aux peuples. Leibniz, *Mars christianissimus...* 1684, 39, 73 és a *Politische Schriften* 446 és köv.

9. Vö. Köpeczi B.: *Magyarország a kereszténység ellensége*. Budapest 1972 és német változata: *Staatsräson und christliche Solidarität*. Wien – Budapest 1982.



# AZ EZERÉVES KIRÁLYSÁG

(Hierapoliszi Papiasz eszkhatólogiai  
töredékei)

RUGÁSI GYULA

*„Elsősorban azt kell megértenetek, hogy az utolsó napokban éretlen gúnyolódók jönnek majd, akik tulajdon vágyaiknak megfelelően élnek, miközben ezt mondogatják: Hol van az ő eljövételének ígérete? Mert amióta az atyák elhunytak, minden ügy maradt, ahogy az a teremtés kezdete óta van.”*  
(II. Pét. 3,3–4).

## 1.

Az egyértelmű kánoni tekintélyre csak viszonylag későn szert tett II. Péter-levél szerzője feltűnően éles kifejezést használ azokkal szemben, akik a *paruszia*, a Názáreti Jézus újbóli eljövételének késlekedése miatt gúnyolódnak. „[en] empaigmené empaiktai”-nak (körülbelül: gyerekes módon csúfolódók) nevezi őket; kétszeresen is az „empaidzó” igéből származó kifejezéssel egyfajta éretlen, infantilis gondolkodásmódra utalva. Az első, jobbára zsidó-keresztény nemzedék(ek) szemléletét döntően meghatározó *eszkhatólogikus* gondolkodásmód – amelyet a Messiás visszajövetelére irányuló lázas várakozás, valamint a *Jelenések könyvének* 20. fejezetében leírt ezeréves királyság eszméje által táplált millenarizmus együttesen jellemez – fokozatos háttérbe szorulásával párhuzamosan, bő két évszázad múltán a tudós caesareai könyvtáros, Órigenész elkötelezett híve, Euszebiosz már ennek a radikális eszkhato-

lógiai szemléletnek az egyik első, számottevő képviselőjét, Hierapoliszi Papiaszt nevezi „nagyon csekély intellektuális készséggel rendelkezőnek” (szphodra szmikrosz ón ton nun).<sup>1</sup> Akárhogy is nézzük, mind az újtestamentumi szövegszakasz, mind pedig az allegorizáló exegetiszt képviselő IV. századi egyháztörténész lesújtó véleményét fogalmaz meg – egy és ugyanazon kérdéskörre vonatkozóan. Aligha lehet azonban pusztán a véletlen művének tekinteni, hogy a kereszténység eljövendő két évezredének arculatát döntően befolyásoló kétféle exegetikai hagyomány (sőt, talán még ennél is több: kétféle szellemi habitus), a *khiliaszmosz* vonzaskörében élő, s a szentírási szövegeket jobbra ad litteram értelmező apokaliptikus gondolkodás, valamint a betű szerinti magyarázattól általában idegenkedő allegorizáló szemléletmód egymásba fonódó (s egymással folyamatosan felelő) története olyasfajta *rejtjeles* viszonyt alakít ki, amelynek kényszerű velejárójaként a milenarizmus legkülönbözőbb teológiai értelmezései – legalábbis a nagy-egyház szemszögéből – majd mindig szalonképtelennek bizonyultak. Romok közt, törmelékhalomok alján kutatva lehet csak a *khiliaszmosz* szellemét tükröző ókeresztény irodalom nyomaira bukkanni. A jobbra adminisztratív akarat nyomán elhallgatott, vagy megsemmisített szövegek a *tradíció* birodalmán kívül eső, ismeretlen területekre száműzettek. Ily módon az sem meglepő, hogy az „apostoli atyák” közé sorolt hierapoliszi püspök, Papiasz „életműve” (*Quadratus Apológiáját* nem számítva) saját korából a legrosszabbul hagyományozott szövegegyüttesnek minősül.

De az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy a fennmaradt fragmentumok – s a hozzájuk tapadó hagyománytörténet – gyökeresen másféle logikai nézőpontból is megközelíthetők. Eszerint Papiasznak – a legnagyobb filológusi jóindulattal számlálva is – huszonvalahány töredéke<sup>2</sup>, az ókeresztény kor legkorábbi történetére nézve jóval több

---

<sup>1</sup> Euszebiosz: *Egyháztörténet* III, 39,13. – A görög szöveg kiadása: Eusèbe de Césarée: *Histoire Ecclésiastique* I–IV (ford. G. Bardy, „Sources Chrétiennes”, N°22. Editions du Cerf, Paris 1952). Magyar fordítás: Euszebiosz *Egyháztörténete* (ford. Baán István, „Ókeresztény Írók”, 4. Szent István, Bp. 1983).

<sup>2</sup> A töredékek számát és sorrendjét U. H. J. Körtner – M. Leutsch: *Papiasfragmente* („Schriften des Urchristentums” III., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998) 21–22. alapján adom meg. A fragmentumok – ez idáig



perdöntő fontosságú kérdést vet föl, mintsem azt a hierapoliszi püspök feltételezhető egyháztörténeti szerepe indokolná. Ennek a paradox helyzetnek az elsődleges magyarázata talán abban rejlik, hogy a *Logiôn kûrikôn exegészeisz* szerzője a hagyomány-láncolat olyan kritikus pontján tűnik fel, ahol a kinyilatkoztatást közvetítő keresztény doktrína sorsát nagyfokú bizonytalanság övezi. Akkor és ott (valószínűleg a II. évszázad legelején) még nem lehet pontosan tudni: a Jeruzsálem, illetve Palesztina központú zsidó-kereszténységhez kötődő, s az „utolsó napok” metaforikájával jelzett radikális eszkhatólogiai szemléletmódnak milyen szerepe lesz a teológiai közgondolkodásban? Szemben az apológéták korszakának végén, a II-III. század fordulóján már egyértelműen kitapintható törekvéssel, vagyis a Róma központú egyház azon szándékával, hogy szilárd alapokon és hosszú távon rendezkedjen be a földön, a millenarizmushoz tapadó „metafizikai bizonytalanság”, illetve „ideiglenesség” érzete nehezen (vagy sehogy sem) vált megörökíthetővé a tudományos teológia nagyszabású építményében. Papiasz alakja tehát az ókeresztény hagyomány első jelentős törésvonalánál mutatkozik meg; fennmaradt töredékeinek egy része közvetlenül a kezdet történeti-filológiai problémájához kapcsolódik – az evangéliumok és a *Jelenések könyve* keletkezéstörténetéhez szolgáltat fontos adalékokat –, a másik rész pedig a vég eseményéhez – Papiasznak és elsősorban kis-ázsiai kortársainak millenarizmusáról tanúskodva.

Az eddigiekből következően a Papiasz-fragmentumok együttesét olyan freskóhoz, avagy mozaikhoz hasonlíthatjuk, amelynek csupán néhány apró részletét kímélte meg az idő, s ez a hasonlat az újtestamentumi iratok létrejötte, valamint az apostoli atyák szöveghagyományára „közötti” időszak megítélésére vonatkozóan is meghatározó érvényű formai kérdéseket vet fel. Vajon a hiányos freskó, illetőleg mozaik *háttere* – a fal, ahol a kompozíció eredendően elhelyezkedett – szintén heterogén elemekből épült-e, (mondhatni: hajdani, romba dőlt építmények újrafelhasznált anyagából), avagy felismerhetően egyetlen

---

egyetlen – magyar nyelvű kiadása: *Hierapoliszi Papiasz írásaiól ránk maradt töredékek*. In: *Apostoli atyák* (ford. Ladocsi Gáspár, „Ókeresztény írók”, 3. Szent István, Bp. 1980) 13 szövegrészletet tartalmaz – F. X. Funk – K. Bihlmeyer: *Die apostolischen Väter I* (Tübingen 1956<sup>2</sup> [1924]) gyűjteménye nyomán.

kéz alkotta összefüggő, viszonylag sima falfelülettel van dolgunk? Ha az előbbi esettel számolunk, akkor joggal beszélhetünk – már a kezdet hipotetikus pillanatától fogva – például péteri, jánosi, márki, páli stb. teológiáról, ha viszont az utóbbival, akkor a keresztény alaptanítás eredendő egységére helyezük a hangsúlyt, úgy tekintve az imént többes számban elősorolt „teológiákra”, hogy azok nem mások, mint – az *Epheszoszi-levél* kifejezőmódját kölcsönözve – „Isten sokszínű bölcsességének” (hé polüpoikilosz szophia tu theu; *Ef.* 3,10) a megnyilatkozási formái. De ez a „polüpoikilosz” jelző ugyanígy vonatkozik azokra az időben és a szellemi térben szerteszóródó szerzőkre is, akik a „Papiasz-hagyatékot” számunkra közvetítik. Ugyanis a zömében pár mondatos utalások tanulmányozása csak és kizárólag a hagyományozó szövegek tágabb kontextusának a vizsgálata révén kecsegtethet eredménnyel; az esetlegesen megismert hagyományegyüttes sokszínű jellegének meghagyásával viszont eleve le kell(ene) mondani arról a legalább két évszázada követett filológusi gyakorlatról, miszerint a fragmentumok, szöveg-szilánkok, -törmelékek szükségképpen valamiféle rekonstruált egészszé, újból létrehozott építménnyé illeszthetők össze.

Az előbb említett rekonstrukciós kényszernek már eredendően határt szab az a körülmény, hogy Papiasz egyetlen közvetve ismert műve, az öt könyvből álló *Logión küriakón exegészeisz* (Az Úr mondásainak magyarázatai) jellegével, mibenlétével kapcsolatban a filológiai irodalomban a legcsekélyebb egyetértés sem mutatkozik. Egyik oldalon jól kitapintható formában tartja magát az a nézet, miszerint az *Exegészeisz* „eredeti” formában rögzített Jézus-logionokat tartalmazhatott – már Schleiermacher úgy vélekedett, hogy Papiasz személye valamiféle hidat jelenthet a feltételezett „Logion-Quelle” felé,<sup>3</sup> majd másfél évszázad múltán Kürzinger megkísérli igazolni, hogy az „exegészeisz” műfaja a hierapoliszi püspöknél nem „explanatio”-t jelent, hanem egyfajta közvetlen beszámoló; tehát az írott mű a kanonizált evangéliumok „riválisa” lehetett, feltehetőleg ezért is részesült olyan éles

---

<sup>3</sup> F. D. E Schleiermacher: *Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien* (1832). In.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. (Berlin 1836). 361–392.

elutasításban<sup>4</sup> – , másik oldalon viszont csupán a többszörösen indirekt tanúságtétel lehetősége kerül elfogadásra – Körtner szerint Papiasz valamiféle, Hégészipposz *Hüpomnematájához* hasonló művet szerkesztett volna.<sup>5</sup> Az ilyen típusú tapogatódzáshoz képest még viszonylag összefüggőbb és egyértelműbb képet (illetve inkább: kép-részletet) tár elénk az *Exegészeisz*ből fennmaradt eszkatológiai töredékek együttese.

A végső időkre, különösképpen pedig az utolsó ítéletet megelőző, s itt, a földön eljövendő ezeréves királyságra vonatkozó bibliai hagyomány kérdésével kapcsolatban – U. H. J. Körtner és M. Leutzsch 1998-ban napvilágot látott edíciójára<sup>6</sup> , valamint az F. Siegert által közölt örmény nyelvű fragmentumok szövegére<sup>7</sup> támaszkodva – mindenekelőtt a következő Papiasz-töredékeket tartjuk szem előtt:

(1) Irenaeus: *Adversus haereses* V,33,3-4.

„Az áldás [ti. Izsák Jákóbbhoz szóló áldása, *Gen. 27,27-29.*], amelyről az imént beszéltünk, kétségtelenül a királyság időszakára vonatkozik, miután az igazak feltámadtak a halottak közül, és eme feltámadás folytán az Isten által megbecsülésben részesültek; ezután a szabaddá vált és megújult teremtett világ mindenfajta eledelből bőségesen terem majd, az ég harmata s a zsiros föld jóvoltából.

Ahogy erről azok a presbiterek is megemlékeznek, akik még látták Jánost, az Úr tanítványát, s tőle magától hallották, mit is tanított az Úr ezekre az időkre vonatkozóan: »Jönnek majd olyan napok, amikor szőlőtövek sarjadnak, és mindegyiknek ezer hajtása lesz, s valamennyi hajtáson tízezer venyige, és minden egyes venyigén tízezer szőlőfürt, valamennyi fürtön pedig tízezer szőlőszem, és valamennyi kisajtott szőlőszem huszonöt metrétá<sup>8</sup> bort fog adni. Amikor pedig a szentek közül bárki is megfog egy szőlőfürtöt, a másik fürt így kiáltozik majd: Én jobb ízű vagyok, engem szakíts le, s általam mondj áldást az Úrnak!

---

<sup>4</sup> J. Kürzinger: *Papias von Hierapolis: Zu Titel un Art seines Werkes*. In: „Biblische Zeitschrift“ (új folyam) 23 [1979]. 172-186.

<sup>5</sup> U. H. J. Körtner: *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums* (Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen 1983). 151-167.

<sup>6</sup> U. H. J. Körtner – M. Leutzsch: *Papiasfragmente*, i. k.

<sup>7</sup> F. Siegert: *Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern*. In: „New Testament Studies“, 27 [1981]. 605-614.

<sup>8</sup> 1 metrétá (metrétész) = körülbelül 39 liter.

Hasonlóképpen, a gabonaszem tízezer kalászt terem, és minden egyes kalászban tízezer gabonaszem lesz, s valamennyi gabonaszem öt khoenix<sup>9</sup> jó minőségű lisztet ad majd; a többi fajta gyümölcs, a magvak, a legelni való növények mind az előbbiekhöz hasonló, illetve megegyező módon hoznak termést. És valamennyi állat azzal a táplálékkal él majd, amelyet a föld megterem; békesség és egyetértés lesz közöttük, s az emberhez mértén teljes alávetettségben fognak élni.«

Mindezeket Papiasz – aki még hallgatója volt Jánosnak, Polükarposszal pedig jól ismerték egymást, tiszteletre méltó férfiú (arkhaiosz anér)<sup>10</sup> – saját könyvei közül a negyedikben leírva tanúsítja; ugyanis [életében] öt könyvet állított össze.

Az iméntiekhez pedig hozzáfűzi: »Mindezek hitelt érdemlőek azok számára, akik hisznek. (Tauta de piszta toisz piszteuszin). Mert Júdás« – mondja –, »az áruló hitetlenkedve kérdezte: hogyan fogja létrehozni az Isten ezt a szaporulatot? Az Úr így válaszolt: Meg fogják látni azok, akik megérik.«<sup>11</sup>

(2) Euszebiosz: *Egyháztörténet* III. 39,8; 11–13.

[8]. „Papiasz írásainak méltánylásához hozzátartoznak még más elbeszélések is, melyekben csodálatos dolgokat mond el, különféleket, ahogyan azok hozzá a hagyományból eljutottak (kai alla hósosz an ek paradoszeóosz elthonta). [...] [11] Ő ugyan azt állítja, hogy mindezekhez leíratlan tradícióból (ek paradoszeóosz agraphu) jutott hozzá, és másokhoz is, a Megváltó példabeszédeihez és tanításaihoz, meg más mesébb történetekhez is.

[12] Ezek között beszél egy ezerosztendős korszak eljövételéről, mikor majd a halottak fel fognak támadni, és Krisztus országa testi értelemben (szómatikóosz) valósul meg ezen a földön. Véleményem szerint mindez az apostoli mondások félreértelmezéséből származik, amelyeket ők csak képletesen, műszikus módon mondtak el, és nem az

---

<sup>9</sup> 1 khoenix = a medimnosz (52 liter) 48-ad része: körülbelül 1,08 liter.

<sup>10</sup> A görög szövegben olvasható „arkhaiosz anér” másik lehetséges fordítása: a „kezdeti időben élő férfiú”, vagyis olyasvalaki, aki az alapítás idejével még közvetlen kapcsolatban állt.

<sup>11</sup> Irenaeus: *Adversus haereses* V, 33,3–4. In: Irénée de Lyon: *Contre les hérésies*. V / II (ford. A. Rousseau, „Sources Chrétiennes”, N°93. Éditions du Cerf, Paris 1969).

egészet megvilágítva (ta en hüpodeigmaszi prosz autón műsztikósz eirémena mé szüneorakota).

[13] Valójában úgy látszik nagyon kevés értelmi képességgel rendelkezett, amint ez a könyveiből kiderül, mégis ő volt az oka, hogy utána olyan sok egyházi író az övével azonos véleményt vallott, tekintettel arra, hogy ez a férfi régen élt; így Irenaeus és más is, aki ugyanazt gondolta, amit ő.”<sup>12</sup>

(3) Philippus Sidetes: *Fragmenta Christianae historiae* in Cod. Baroccianus, 142.

„Papiasz pedig azokban téved, amelyeket az ezer esztendővel kapcsolatban mond, tőle merítve éppúgy Irenaeus. Papiasz második értekezésében azt mondja, hogy a teológus Jánost és Jakabot, annak testvérét a zsidók ölték meg. Papiasz azt is lejegyezte, amit Fülöp leányaitól vett át, hogy Barszabaszt, akit Jusztosznak tartottak, ellenségei viperaméreg ivására kényszerítették Krisztus nevében, de megmenekült a szenvedésektől. Más csodálatos eseményekről is beszámol, kiemelkedőbb közöttük az, amelyet Manaimosz anyjának a halottaiból való feltámadásáról mond. <sup>13</sup> Attól fogva, hogy őt Krisztus halottaiból feltámasztotta, egészen Hadrianus uralkodásáig élt.”<sup>14</sup>

(4) Andreas Caesariensis: *Commentarius is Apocalypsin*, Praefatio.

„A könyv [ti. a Jelenések könyve] inspirált voltáról pedig még részletesebben fogunk beszélni, csakúgy, mint a boldog emlékezetű Grégorioszról, a teológusról, és Kürilloszról továbbá a náluk is korábban élt Papiaszról, Irenaeusról, Methodioszról valamint Hippolütoszról, akinek a tanúsága a legmegbízhatóbb az iméntiek közül.”<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Euszebiosz: *Egyháztörténet* III, 39, 8; 11–13. in. Euszebiosz *Egyháztörténete*, I.k. 141–142.

<sup>13</sup> „Manaimosz anyjának” esetével analóg Euszebiosz elbeszélése is; az *Egyháztörténet szerzője* egy néven nem nevezett halott csodálatos feltámadásáról beszél (HE III, 39, 8).

<sup>14</sup> Philippus Sidetes: *Fragmenta Christianae historiae*. In: C. de Boor (ed): *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes* („Texte und Untersuchungen”, 5,2. Leipzig 1888). 165–184. Magyar fordítás: *Apostoli atyák*, I. k. 215.

<sup>15</sup> Andreas Caesariensis: *Commentarius in Apocalypsin*, Praefatio. In: J – P. Migne: *Patrologia Graeca* [=MPC]. 106, 217.

(5) Andreas Caesariensis: *Comm. in Apoc.* 34. Sermo 12. A *Jelenések könyve* 12,7–12-höz – a mennybéli, illetve a Sátán uralma alatt álló angyalok háborújának elbeszélése – fűzött kommentárjában így ír:

„Papiasz pedig az elmondottakat ekképpen erősíti meg: »Néhányuknak közülük, azok közül, akik korábban Isten [uralma alatt lévő] angyalok<sup>16</sup> voltak, a földi dolgok irányítására adott hatalmat; és helyesen tette, hogy megbízta őket ezzel a hatalommal.« Ezenkívül ezt is mondta: »Előfordulhat, hogy egyetlen rendelkezésük sem teljeseedik be.«”<sup>17</sup>

(6) Maximus Confessor [Johannes Scythopolitanus]: *Scholia in Dionysius Areopagita De caelesti hierarchia* 7.

„Ezeket mondta homályos módon (ainittomenosz), ahogy én gondolom, az ázsiai Hierapoliszban élt Papiasz, aki akkor püspök volt, és élete virágkorát együtt töltötte Jánossal, az Isten evangélistájával. Ez a Papiasz ugyanis az Úr mondásainak magyarázatát tartalmazó negyedik könyvében beszél arról, hogy az ételek élvezete megmarad a feltámadásban is; [...] A lugdunumi Irenaeus pedig, az Eretnekek ellen írt ötödik értekezésében ugyanazt mondja, amit Papiasz, és tanúként hivatkozik Papiaszra, mindarra, ami akkor került említésre, amikor<sup>18</sup> vele is beszélt.”<sup>19</sup>

(7) Anastasius Sinaita: *Anagogicarum Contemplationum in Hexaemeron* I. [Fragmenta in Hexaemeron.]

---

<sup>16</sup> A görög szövegben „theioi angeloi” szerepel; a kifejezés – önmagában – egyaránt utalhat „az isteni megbízatást teljesítő” angyalokra, a Biblia és a Talmud szemléletének megfelelően, illetve a magukat isteni rangra emelő lázadó angyalokra.

<sup>17</sup> Andreas Caesariensis: *Comm. in Apoc.* 34. Sermo 12. In: MPG 106,326.

<sup>18</sup> Irenaeus *Adversus haereses* V. könyvének az a része, amelyre Maximus Confessor feltehetőleg utal, nem maradt fenn.

<sup>19</sup> Maximus Confessor: *Scholia in Dion. Areop. De caelesti hierarchia.* 7. In: MPG 4, 176. A kipontozott rész helyén található mondat – Maximus Confessor közbeékelte megjegyzése – így hangzik: „Az iméntiek nyomán dogmaként hitt mindebben Apollinariosz is [ahogy ez az ő könyveiből kiderül], akit egyesek ezerévecnek neveznek. Hogyan tulajdoníthatják hát Apollinariosznak Szent Dionüsziosz könyveit? Talán némelyek ostoba fecsegése alapján, amit Apollinarioszra vonatkoztattak?”

[Hivatkozással a Pál apostol által mondottakra: „mindez példává lett számunkra” (I. Kor. 10,6)], „...bármilyen, ami csak a törvényben található, előbb a Krisztusra és az Egyházra vonatkozó példaként került leírásra; elfogadva mindezt, ha az igazsághoz hűek akarunk maradni, az alkalmat erre Papiasztól, a Hierapoliszban élt kiváló férfiútól merítve, aki az »Epistethiō«-ban [talán »Épistéthion«, a hierapoliszi püspök valamelyik elveszett művének címe?] beszél erről, továbbá Clemenstől, valamint Pantainosztól, az alexandriai paptól, Ammoniosztól a legbölcsebbtől, akik még a hajdani időkben, a legelső zsinatok előtt, Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatva értelmezték az egész hatnapos teremtéstörténetet (qui totum Hexaemeron intellexerunt de Christo et Ecclesia).”<sup>20</sup>

(8) Anastasius Sinaita: *Anag. Contemp. in Hexaem.* VII.

„Tehát az egyház régebbi exegetái – itt említem meg Philónt, a filozófust, egyúttal az apostolok kortársát, azután Papiaszt, aki János evangélista tanítványi köréhez tartozott (ho Ióannu tu euangelisztu phoitétész), a hierapoliszit, a lugdunumi Irenaeust, Jusztinoszt a mártírt és filozófust, az alexandriai Pantainoszt, és Kelement, a Sztrómateisz szerzőjét, valamint a köréjük szerveződőket, akik szellemi módon (pneumatikósz) a Paradicsomról szóló szövegeket Krisztus egyházára vonatkoztatva szemlélték (ta peri paradeiszu ethcórészán eisz tén Khrisztu Ekklészaian anapheromena).”<sup>21</sup>

(9) Stephanus Gobarus in Photius: *Bibliotheca*, Cod. 232.

„...mert ahogy Grégoriosz, nüsszai püspök szent irataiban a feltámadásról mondtak ellen nem merül fel vád (uk apodekhetai), úgy mások és Papiasz hierapoliszi püspök és vértanú, valamint Irenaeus istenfőlugdunumi püspök ellen sem, akik azt mondják, hogy az ételek élvezete Isten országában is megmarad.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Anastasius Sinaita: *Anagogicarum Contemplationum in Hexaemeron* I. In: MPG 89, 860.

<sup>21</sup> Anastasius Sinaita: *Anag. Contemp. in Hexaem.* VII. In: MPG 89, 961.

<sup>22</sup> Stephanus Gobarus in Photius: *Bibliotheca* Cod. 232. In: MPG 103, 1104. (Sztephanosz Gobarosz VI. századi florilegiumának (*Theognószisz*) részleteit Phótiosz *Bibliothecájából* ismerjük). R. M. Hübner és J. Kürzinger 1983-ban napvilágot látott edíciójában ez a töredék Johannes Scythopolitanus neve alatt szerepel. J. Kürzinger: *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neunen*

Az Irenaeustól – Phótiosz kései enciklopédikus munkáját nem számítva – Maximus Confessorig, illetve a sinai apát, Athanasziosz irodalmi munkásságának létrejöttéig eltelt körülbelül fél évezredre vonatkoztatva a felsorolt kilenc Papiasz-fragmentum a hierapoliszi püspök sajátosan „szellős”, avagy „légritka” hagyománytörténetéről tanúskodik. A szövegfoszlányokból kikövetkeztethető „contextus” logikai pólusait kétségtelenül az Irenaeustól, illetve Eusebiosztól származó megjegyzések jelentik. Ám ahhoz, hogy az *eszkatológiai töredékek* megjelöléshez híven valóban tényszerű *contextus*ról beszélhesünk, mindenképpen szükséges egy olyasfajta szemléelői pozíció kimutatása, s egyben megragadása is, amelyik a lugdunumi, majd pedig a caesareai püspök által képviselt kétféle tradíció-vonulat, valamint exegetikai hagyomány oppozíciójához képest kívülálló harmadikként jöhet szóba. Megítélésem szerint ez a szemléelői pozíció Papiasz eddig nem említett, harmadik legfontosabb hagyományozójának, Szent Jeromosnak a személyéhez kötődik.

## 2.

Jeromos rendkívül szerteágazó irodalmi munkásságából – amelyhez a hierapoliszi püspök utóéletét illetően hozzátartozik a 71. (*Ad Lucinum Baeticum*)<sup>23</sup>, valamint a 75. (*Ad Theodoram Spanam de morte Lucini*)<sup>24</sup> Levél egy-egy részlete is – mindenekelőtt a *De viris inlustribus* XVIII. fejezetére, továbbá Pettauai Victorinus *Jelenések-kommentárjához* fűzött kritikai észrevételeire (*Epistula ad Anatolium*) gondolok. Jeromos ugyanis egyrészt elveti a szomatikus, illetőleg ad litteram szövegértelmezést, másrészt viszont – szemben Eusebioossal, aki hasonlóan jár el – az Anatoliushoz címzett levél megírása idején (feltehetőleg 398 táján) már

---

Testaments (Regensburg 1983). 128–137. A töredékeket R. M. Hübner állította össze.

<sup>23</sup> Körtner – Leutzsch Papiasz-monográfiájában a 8. számú töredék; In: I. Hilberg (ed): *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae* II („Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” [=CSEL], 55,6. F. Tempsky – G. Freytag, Wien – Leipzig 1912).

<sup>24</sup> Körtner – Leutzsch, frg. 9. ; in: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae* II, i. k. 55,32.



Órigenész, pontosabban az órigenészi allegorizáló exegézis dühödt ellenfele.

A *De viris illustribus* Papiaszra vonatkozó fejezetében azt olvassuk, hogy a hierapoliszi püspök „két János elmélete” nyomán (már Irenaeus megemlékezik arról, hogy a korabeli Epheszoszban János evangélista kortársaként élt egy bizonyos „János presbiter” is, aki egyúttal más forrásokban a *Jelenések könyvének*, valamint a II. és III. *János-levélnek* az állítólagos szerzője)<sup>25</sup> egy, kizárólag a Papiasz nevéhez fűződő hagyományban felbukkanó „Jóannész preszbüterosz” volt az, aki „...közkézre adta az ezer esztendőhöz kapcsolódó zsidó megújulás gondolatát (...dicitur mille annorum Iudaicum edidisse »deuterószin«)<sup>26</sup>, amelyet ezután követett Irenaeus és Apollinarisz is, meg a többiek (quem secuti sunt Irenaeus et Apollinaris et ceteri), akik szerint a feltámadás után az Úr testben fog uralkodni – szentjeivel együtt (qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis dominum regnatorum).” Hasonlóan Tertullianus »A hívek reménysége« (*De spe fidelium*)<sup>27</sup> című könyvében, valamint Pettai Victorinus és Lactantius is követte ezen véleményt.<sup>28</sup> Jeromos tudósításában az ezeréves királyság *Jelenések könyve*-beli tanítása úgy kerül elénk, mint a zsidó eredetű „deuterószisz” gondolata. A „deuterószisz” – feltételezhetőleg a héber „misne” megfelelőjeként – valaminek a másodszeri, s ekként újbóli bekövetkeztére utal, jelen esetben valószínűleg a messiási királyság és a millenarizmus eszméjének egybefűzésére. Pettai Victorinus fennmaradt szöveghagyományának első kiadója, J. Haussleiter hívja fel a figyelmet arra, hogy Jeromos Papiasz millenarista felfogásának követőiként másutt is – nevezetesen *Ezékiel* 11. fejezetének kommentárjában (*Comm. in Ezech.* XI. cap. 36,1) – Tertullianus *De spe fidelium*-át, továbbá Lactantiust és Pettai Victorinust jelöli meg.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> A Papiasz-hagyomány megoszlik abban a tekintetben, hogy az említett János presbiter kizárólag a II. és a III. *János-levél* szerzője-e, avagy a *Jelenések könyvéé* is?

<sup>26</sup> A „deuterószisz” szó a latin szövegben görög írásjegyekkel szerepel.

<sup>27</sup> Tertullianus fent említett műve teljes egészében elveszett.

<sup>28</sup> Hieronymus presbiter: *A kiváló férfiakról* XVIII. In: *Apostoli atyák*, i. k. 42–43.

<sup>29</sup> J. Haussleiter: *Prolegomena*. (De Victorini vita et scriptis). In: *Victorini Episcopi Petauensis Opera* (CSFL, 49. F. Tempsky – G. Freytag, Wien – Leipzig 1916). VIII.

Nagy valószínűséggel az előbbieket során följelölő nyomvonal mentén helyezhető el Pettaui Victorinus ugyanígy millenarista *Apokalipszis*-kommentárjának kritikája is; a szóban forgó kritika alapjai pedig az Anatoliushoz címzett levél prólógusában mutatkoznak meg, ahol Jeromos a következöket írja:

„Átkelvén a veszélyekkel teli tengeren, az ember különféle veszedelmekkel találja szembe magát. Ha hevesen kavarog a szél, félelmet kelt; ha enyhe fuvalom redözi a víz mozdulatlan felszínét, az ember szorongva várja a szélrohamot. Ilyen benyomásokat keltett bennem az a könyv, amelyet elküldtél nekem, s amely minden jel szerint Victorinus *Apokalipszis*-kommentárját tartalmazza. De kockázatos dolog ítélni egy ilyen kiváló férfiú fölött, mert ez kiválthatja az öt elutasítókat indulatos megnyilatkozását. Korábban csakugyan Papiasz, a hierapoliszi püspök, valamint Nepósz egyiptomi püspök fejtett ki a Victorinuséhoz hasonló véleményt az ezeréves királysággal kapcsolatban. Végül nem akartam késleltetni a választ a te sürgető leveledre, és azért, hogy a végére járjak a kéréseidnek, rögtön hozzáláttam a régiek könyveinek lapozgatásához; és amit csak az ezeréves királyságra vonatkozóan láltam, azt hozzácsatoltam Victorinus művéhez, elhagyván belöle ugyanakkor mindazt, amit ö szó szerint értett.”<sup>30</sup>

A fenti sajátos „recensio” keletkezési körülményei mellett az idézett két Jeromos-szemelvény – csakúgy, mint a kései hagyományozók közül elsösorban Andreasz Caesariensis és Anasztasziosz Sinaita szövegeinek – legföbb érdekessége az, hogy a példaként említett nevek alapján a kereszténység elsö négy évszázada különös összefüggöknek tetszö eszkhatalógiai gondolkodásának – föként millenarista szemléletének – körvonalai bontakoznak ki; minden jel arra vall, hogy ennek az összefüggö gondolkodásmódnak a nyomait a nagyegyház tudatosan kísérelte meg fölszámolni. A Papiasz hagyománytörténetet alkotó fragmentumokban – a millenarizmus képviselői gyanánt – elsösorban a következö nevek szerepelnek: Irenaeus, Hippolütosz, Tertullianus, Olümposzi Methodiosz, Laodiceai Apollinarisz, Nepósz, Lactantius.

---

<sup>30</sup> Jeromos Prológusát Martine Dulaey kiadásából idézem: Victorin de Poetovio: *Sur l'Apocalypse suivie du Fragment Chronologique et de la Construction du monde* („Sources Chrétiennes”, N°423. Éditions du Cerf, Paris 1997). 16.

Köztudomású, hogy Irenaeus *Adversus haereses*ének V. könyvéből éppen a végidőkkel foglalkozó utolsó szakasz tűnt el nyomtalanul; Hippolytosz eszkatológiai gondolkodásáról a maga egészében éppen az a *Dániel-kommentár* tanúskodik, amelyik a montanisták végváradalmait cáfolja, a *De Christo et Antichristo* ugyan egészében fennmaradt, a *Contra Gaium* viszont csak nagyon kései töredékek szintjén maradt ránk, a *Jelenések könyvé*hez fűzött kommentárok, s vele egy apológiai jellegű irat teljesen elvesztek; Tertullianus úgynevezett „montanista korszakáról” semmi közelebbit nem tudunk, a Jeromosnál kétszer is említett *De spe fidelium*nak csak a címe ismert; Olümposzi Methodiosz *De resurrectione* című írása – amelyben a szerző Órigenész allegorizáló feltámadás értelmezését cáfolja – szintén csak töredékeiben maradt fenn; Olümposzi Methodioszhoz hasonlóan Neposz is szó szerint értelmezte a *Jelenések könyvé*nek a holtak feltámadására vonatkozó szakaszait, legalábbis ahogy ezt Euszebiosznak Alexandriai Dionüsziosz kritikáját megörökítő leírásából ismerjük (*HE VII,24.*); az említettek közül talán elsősorban a keresztény orthé doxától meglehetősen távol álló Lactantius eszkatológiai gondolkodása tanulmányozható – mindenekelőtt a *Divinae Institutiones* 7. könyvében. Jóllehet a khiliaszmosz képviselőiként felsorolt nevek a lehető legkülönbélebb teológiai-exegetikai tradíciókhoz tartoznak, az összefüggést sejtető kusza szálakat bogozgatva három jól kitapintható tendenciára bukkanhatunk. (1) Az ókeresztény kozmoszból száműzött millenarista szemlélet reprezentánsainak sajátos genealógiája minden esetben Papiasz, illetve a működését tekintve ugyancsak Kis-Ázsiához kötődő korai „főeretnek”, Kerinthosz nevével kezdődik. (2) Ahogy erre különösen Jeromos megjegyzése hívja föl a figyelmet: az ezeresztendő királyság eszméje szorosan kötődik a korabeli zsidó apokaliptikus hagyományhoz. (3) Visszatérő elem a hagyományozók szövegeinek olvastán, hogy a hierapoliszi püspök öt könyvből álló műve nem az *írott hagyományhoz* – vagyis főleg a kanonizált evangéliumokban olvasható Jézus-logionok világához –, hanem egyfajta *íratlan tradícióhoz* kapcsolódik. Túl azon, hogy mind a három kérdéskör az orthodoxia és heterodoxia szinte mindig háborúságokkal és villongásokkal teli határterületeire vezet el bennünket, formai szempontból is hasonlóságot mutat, hiszen szinte kényszerítő erővel irányítják az ember figyelmét a rejtekező kezdet (arkhé) megismerése felé.

*Papias and the Oral Tradition* című tanulmányában A. F. Walls amellet érvel, hogy az írott és a szóbeli források (Euszebiosznál mesterségesen kiélezett) szembeállítására aligha jellemezhető Papiasz eredendő szándékát; a hierapoliszi püspök nem a már írott formában közközen forgó Jézus-logionok tekintélyét akarta – feltehetőleg – megkérdőjelezni, hanem hasonló szándék vezethette, mint például Lukács evangélistát is, a még élő esetleges szemtanúk, illetve apostol-tanítványok felkutatásával, továbbá tanúbizonyosságuk lejegyzésével kapcsolatban.<sup>31</sup> A görög nyelvű Papiasz-hagyomány kontextusán belül a „preszbütero”, illetve „arkhaiói andresz” kifejezések – logikus módon – egyszerre jelölik a szavahihető tanú személyét és a hozzá tapadó tekintélyt. Az idézett állásfoglalás óvatosan (és bölcsen) egyensúlyoz a szóbeli hagyomány megítélésének kétféle történeti analógián alapuló szélsősége között. Az egyik lehetséges interpretációs szélsőség a gnoszticizmus II. századi „aranykorának” valamennyi jelentős szerzőjénél föllelhető módszerre hivatkozik: eszerint az orális tradíció mindig valamiféle apokrif hagyományt jelent, az adott gnosztikus egyház rendszerint valamelyik újszövetségi mellékfigura által „szóban megőrzött tanításon” keresztül csatlakozik a krisztusi kinyilatkoztatáshoz. A másik logikai pólushoz – nagyjából a talmudi gondolkodásmódnak megfelelően – a szóbeli tanítást az első zsidó-keresztény nemzedék körében (még) övező feltétlen tisztelet szolgálthat analógiát. A tradíció-láncolat felépülésére, valamint az írásbeli hagyományozás módszerére vonatkozóan – Papiasz személyével kapcsolatban – éppen a szemmel láthatólag rendkívül ellenséges indulatú Euszebiosz szolgáltatja a legfontosabb adalékokat. Ennek alapján a mester-tanítvány viszony Péter és Márk római tevékenysége révén kerül bemutatásra: Márk minden elbeszélése autentikus forrásból táplálkozik ugyan, de az evangélista mégis „magyarázója” (herméneutész)<sup>32</sup> volt csupán az apostol szavainak, vagyis egyrészt emlékezetből

---

<sup>31</sup> A. F. Walls: *Papias and the Oral Tradition*. In: „*Vigiliae Christianae*”, 21 (1967). 137–140.

<sup>32</sup> A „herméneutész” kifejezés többféle értelemben is magyarázható; jelenheti azt, hogy Márk csupán írásban fűzött megjegyzéseket Péter apostol szóbeli tanításaihoz, illetőleg elbeszéléseihez, de felfoghatjuk úgy is, hogy az evangélista

dolgozott, másrészt pedig nem *rendszerizte* a rendelkezésre álló anyagot (all' ukh hószerp szüntaxin tón küriakón poioumenosz logiön, nem mintegy az Úr mondásainak rendszerezett változatát hozva létre így; HE III, 39, 15). Elvileg ugyanez a kettősség jellemzi Euszebiosznál Papiasz-  
nak a saját, azonosíthatatlan (talán apokrif?) forrásaihoz való viszonyát is; bár óvatosságra int, hogy Euszebiosz főleg a hierapoliszi püspök különböző, „mitikus” elbeszéléseit – köztük az ezeréves királyságra vonatkozót – minősíti ilyen kétes forrásból eredőnek. Ugyanakkor az így felvázolt tradíció-modell szépséghibáját Jóannész preszbüterosz, valamint Arisztion személye jelenti – velük, analógiák hiányában, a kritikai irodalom nem nagyon tud mit kezdeni –; mindenesetre az ő alakjuk Euszebiosz számára kiválóan alkalmasnak bizonyult arra, hogy rajtuk keresztül a *Jelenések könyve* 20. fejezetére épülő millenarista eszmekör apostoli tekintélyét diszkreditálja. Sajátos, paradox helyzet áll elő így: a caesareai püspök nem fogadja el, hogy a *János-evangéliumnak* és a *Jelenések könyvének* a szerzője ugyanaz a személy lenne (amiként ez az *Egyháztörténet* VII, 25-ből kiderül, ebben a tekintetben is Alexandriai Dionüsziosz nyomdokain jár), ehelyett úgy vélekedik, hogy a szerinte valószínűleg Jóannész preszbüterosztól származó újszövetségi irat súlya és tekintélye nem lehet egyenértékű azokéval, amelyeket maguk az apostolok szerkesztettek, vagy – miként ezt *Márk-evangéliumról* állítja – közvetlenül valamelyik apostol tanúbizonysága gyanánt jegyezték le. Ezért olvashatjuk a hierapoliszi püspökkel kapcsolatban, hogy Papiasz az apostolok elbeszéléseit azoktól veszi, „akik az ő követők voltak” (para tón autoisz parékoluthékotón; HE III, 39,7). Jöllehet János presbiter és Arisztión ilyen „követőknek” minősülnek, de a tradíció-láncolatnak csupán későbbi elemét képviselik. Ha pedig már a millenarista eszmék „alapszövegének” minősül *Jelenések* 20. fejezete sem rendelkezik kanonikus tekintéllyel, akkor az egész khiliasztikus hagyomány magától értetődő módon értékelhető valamiféle heterodox elgondolásnak.

Az Euszebiosz *Egyháztörténetét* átszövé erőteljes teológiai és politikai antijudaizmus jellegéből adódóan elképzelhető, hogy a IV. század elején,

---

nagy tekintélyű útítársának *tolmácsa* volt, akár az élő beszéd görög, akár pedig a zsinagógában felolvasott héber szövegek arámi vagy görög nyelvű fordítójaként.

a caesareai püspök környezetében a Jeromosnál egyértelműen „zsidó deuterószisztnak” minősülő millenarizmust – a legkorábbi keresztény „világkrónikákban” kimutathatóan meglévő, s a hétnapos teremtés bibliai elbeszéléséhez kötődő hétszer ezeréves világekorszak analógia<sup>33</sup> ellenére – egyfajta sajátosan *zsidó teóriaként* érzékelték. Noha az apokalipszis műfajának a hellenisztikus kortól a II. századig ívelő virágkora – éppen a nyilvánvalóan *zsidó* (és nem csupán héber, illetőleg arámi nyelvű) apokalipsziseknek számtalan görög, szír, latin és egyéb átirata tanúskodik erről – nem okvetlenül indokolja az ilyen típusú idegenkedést, s az sem állítható, hogy a millenarizmus elutasítói főleg az alexandriai teológia vonzásköréből kerültek volna ki (különös tekintettel arra, hogy nem tudjuk, vajon Órigenész megírta-e a maga *Jelenések* kommentárját, vagy sem?), annyi mindenesetre bizonyos, hogy a legnyilvánvalóbb ellenérzéseket a khiliaszta hagyomány mindenfajta ellenzőjének körében a messiási királyság *földi volta* keltette. Az ezeréves királyság során a Föld csodálatos termékenysége (Irenaeus), az ételek élvezete (Maximus Confessor, Phótiosz), az áldozati állatok levágása (Euszebiosz – Kerinthoszra vonatkozóan), az említett, valóban töredéknyi megjegyzések is egyértelműen világossá teszik, hogy ezek a jövőbeni események csupán az ószövetségi messiási próféciaik beteljesülésén keresztül valósulhatnak meg.

A formai értelemben éppen csak néhány tenyérnyi részlet alapján „ismert” freskó összefüggő, apokaliptikus háttéréhez mindenesetre elválaszthatatlanul hozzátartoznak azok az iratok, amelyeket jobbra az „ószövetségi apokrifek” közé sorolunk, de keletkezésük bizonyosan korábbi időre nyúlik vissza, mint Papiasz sejtethető hierapoliszi működése. L. Gry háború alatt íródott tanulmányai<sup>34</sup> az Irenaeusnál fennmaradt szövegrész és a *Hénokh-apokalipszis X*, 19. görög, geez és arámi verziói közötti összefüggéseket vizsgálva egyfajta apokaliptikus-prófétai

---

<sup>33</sup> A teremtés hét napjának, illetve a hétszer ezer éves világekorszakok analógiája megtalálható – egyebek közt – a *Barnabás-levélben*, Clemens Alexandrinusnál, Hippolitosznál, Julius Africanusnál.

<sup>34</sup> L. Gry: *Papias des belles promesses messianiques*. In: „Vivre et Penser”, III. (1944). 113–124.; L. Gry: *Hénoch X, 19. et les belles promesses de Papias*. In: „Revue Biblique”, 53 (1946). 197–206.

„toposz” lehetőségre utal, különös tekintettel a „zsidó-Hénokh” idevágó, eredetinek tartott négy sorára.<sup>35</sup> A *Hénokh* X. (angyalokról szóló) könyvének 19. része, a második legterjedelmesebb, görög nyelvű verzió nyomán így hangzik: „Mindenféle tetszetős fát elültetnek; szőlőtőkékét ültetnek belé, és a beléplántált szőlőtőkék bőségesen termik majd a bort, és a rajta elvetett minden magból egy mérték ezret hoz majd, és egy mérőnyi olajbogyó tíz kupa olajbogyót fog adni.”<sup>36</sup> (Érdekességgként említendő, hogy az imént idézett szövegszakasz előtti és utáni részben ugyanaz a parancs hangzik el: „Tisztítsd meg a földet minden erőszakos cselekedettől!” Ez a feltehetőleg a *Genesis* 6-ra utaló megjegyzés a messiási béke eljövételét a *hámásztól* megszabaduló világ létrejöttéhez köti.)

A zsidó és a keresztény apokaliptikus szemlélet szükségszerű előfeltétele az egytemes történelem, illetve üdvtörténet (oikonomia) eszméje, s ebben a tekintetben az ezeréves királyság földi megvalósulását hirdető millenarizmus szorosán kapcsolódik ahhoz a teológiai felfogáshoz, amely a világnak a teremtéstől fogva *elrendelt idejét* hangsúlyozza. A rendelt idő (a héber *ét*, a görög *kairosz*) sajátos csomópontjait az apokaliptikus hagyományban mindig ítéletek és katasztrófák jelzik; maga a természet és a mitikus idő körforgását uraló törvény kerül ilyenkor felfüggesztésre. Ahogy a szír *Barukh-apokalipszis*ben olvasható, a vég közelében felgyorsul az idő, gyorsabban múlnak el a korszakok is,<sup>37</sup> egészen addig, amíg a lerombolt földi Jeruzsálem égi mintája alá nem ereszkedik, vagyis az örökkévalóság

---

<sup>35</sup> Az arámi szöveg – L. Gry: *Hénoch X, 19. et les belles promesses de Papias*, i. k. 205. közlése nyomán – nyers fordítása: I. „És valamennyi rajta elültetett fáról a föld nagy bőséggel terem majd, II. Minden rajta elültetett szőlőtőről [a föld] megszámlálhatatlan mennyiségű bort fog adni, III. Valamennyi elvetett magról, egy éfányíró! ezernyi sarjad majd, IV. És egy olajbogyó átlag tíz bat olajat terem.”

<sup>36</sup> *Hénokh* X, 19 = a görög verzió magyar fordítása – E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* (Tübingen 1900) alapján – : *Hénokh apokalipszise*. In: *Apokrifek* (ford. Baán István, „Ókeresztény Írók”, 2. Szent István, Bp. 1980). 45.

<sup>37</sup> *Szír Barukh* 4. In: *Apocalypse de Baruch I* (ford. P. Bogaert, „Sources Chrétiennes”, N°144. Éditions du Cerf, Paris, 1969).

közvetlenül nem „annektálja” az időbeli világot (4. fejezet). Euszebiosz interpretációja alapján úgy tűnhet, mintha Papiasz is csak egyetlen feltámadásról beszélne, s mintha Krisztus ezeresztendő királysága fokozatosan alakulna át a mennyek országává? Ugyanakkor a *Jelenések könyvének* elején jelzett „rendelt idő” – „Mert a kairosz közel van” (hogar kairosz engüsz; Jel. 1,3) – szellemében a világnak a zsidó-keresztény apokaliptikus szemléletben el kell szakadnia saját ideális („édeni”) előfeltételeitől; a *kairosz* bekövetkeztével semmiféle mitikus precedens (aranykor gondolat), avagy apokatasztaszis felfogás nem lehet érvényes többé.

Éppen ebből a szempontból érdemel különös figyelmet az a két, Anasztasziosz Sinaita nevéhez kötődő homályos utalás, amely Papiaszt is azok közé az exegeták közé sorolja, akik a hatnapos teremtéstörténetet tipológiai értelemben az egyházra vonatkoztatják, illetve akik – ugyancsak az egyház értelmezésére nézve „valamiféle szellemi Paradicsomról” (pneumatikon tina paradicszon) beszélnek. Az elsődleges kérdés az előbbiekkal kapcsolatban az, vajon az ezeréves királyság idején diadalmasan uralkodó krisztusi egyház egyfajta primordiális szellemi képződmény megvalósult mása lesz-e csupán (ahogy a világ teremtése előtti egyház gondolata nem csupán a különféle gnosztikus aión-teológiákban<sup>38</sup>, hanem másfajta interpretációkban is megjelenik), avagy a bibliai elbeszéléshez híven valami olyan történelmi realitás, amelyhez hasonló még sohasem volt a földön? Anasztasziosz kései, a VII. század vége táján keletkezett műve (amelyet elsősorban a monofiziták elleni polémia inspirált) a tipológiai szemlélet háttérében egyértelműen megtartja az allegorikus exegézis teológiai előfeltevéseit is. A paradicsomi bűnbeesés történetét magyarázva azt írja, hogy „bármí, amí csak a törvényben található, előbb Krisztus és az Egyházra vonatkozó példaként került leírásra” (prius scripta sunt in figuram Christi et prius Ecclesiae”; *In Hexaem.* I.).<sup>39</sup> Másutt, Pál apostolra hivatkozva –

---

<sup>38</sup> A primordiális (teremtés előtti) egyház gondolata közös sajátossága például a valentiniánus iskola valamennyi ismert válfájának (Valentinosznál a 30 Plérómabéli aión egyike), ám ugyanígy jelen van például a sokáig kanonikus tekintéllyel rendelkező újszövetségi apokrif iratban, Hermasz *Pásztorában* is.

<sup>39</sup> MPG 89,860.



miszerint „a betű megöl, a szellem viszont életre kelt” (II. Kor. 3,6) – egyenesen azt mondja, hogy a szellemi dolgokkal csak szellemi dolgokat lehet egybevetni, márpedig a Szentlélek (Spiritus Sanctus) természetéből adódóan csak szellemi, s nem pedig betű szerinti exegézist sugallhat (*In Hexaem.* I.).<sup>40</sup> Anasztasziosz jobbra latin fordításban fennmaradt kommentárjának két, Papiaszt név szerint említő szövegszakaszának kontextusából még csak körvonalalaiban sem dereng fel az indoka annak, hogy a hierapoliszi püspök igazából miért kerül egy sorba Philónnal, Clemens Alexandrinusszal, vagy éppen Pantainosszal, vagyis az allegorikus szövegmagyarázat képviselőivel? Hiszen az eddigiek során valamennyi filológiai nyom éppen az ellenkezőjét sugallta, s megnyugtató megoldást még az sem jelentene, ha elfogadnánk a kiváló francia teológus, L. Gry feltevését, miszerint az Irenaeusnál megőrzött fragmentum csak későbbi interpolációként kerülhetett az *Exegészeisz* közkézen forgó szövegébe.<sup>41</sup>

Bár a Sinaita által közvetített, rendkívül elmosódott hagyomány nem teszi lehetővé, hogy egyértelműen kizárjuk annak a lehetőségét, miszerint Papiasz millenarista felfogásában az egyház az „édeni előtörténet” külsőségeit éli-e meg újra, ám ez az eshetőség meglehetősen valószínűtlennek tűnik. Amennyiben pedig figyelembe vesszük a már említett tényt, hogy a millenarizmusra vonatkozó ókeresztény tradíció-láncolat kezdőpontján a hierapoliszi püspöké mellett majd mindig ott szerepel Kerinthosz neve is, a fenti eshetőség szinte kizárható. Jóllehet a Kerinthosz személyére vonatkozó rendkívül töredékes ismeretünk ősforrása egyértelműen Irenaeus<sup>42</sup> (s a lugdunumi püspök híradása alapján János apostol vélt-valós epheszoszi vetélytársának „tévtanítása” is feltűnően hasonlít a valentiniánusok aión-teológiájára), a hagyományozók között Eusebiosz olyan részletet is közöl, amely valóban nagyon emlékeztet Papiasznak az ezeréves királyság földi jellegéről

---

<sup>40</sup> MPG 89,961.

<sup>41</sup> L. Gry: *Hénoch X,19. et les belles promesses de Papias*, i. k. 203.; a kérdés áttekintése W. R. Schoedel: *Papias*. In: „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” [=ANRW] Bd. 27/1 (Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993). 248.

<sup>42</sup> Irenaeus: *Adversus haereses* I, 26,1. In: Irénée de Lyon: *Contre les hérésies* I. (ford. A. Rousseau-L. Doutréleau, Paris 1979). Lényegében véve Irenaeus híradását követi Ps. -Tertullianus: *Adversus omnes haereses* 3 is.

vallott felfogásához. „Gaiosz<sup>43</sup> [...] azt írja róla *Kutatásában*: »De Kerinthosz is olyan jelenések által, melyeket állítólag valamelyik nagy apostol írt le, csodálatos dolgokat hazudik nekünk, amelyeket szerinte angyalok mutattak meg neki. Azt mondja, hogy a feltámadás után földi lesz Isten országa, és a test, mely Jeruzsálemben él, újból a vágyaknak és a gyönyöröknek fog szolgálni. És mivel Isten Írásainak ellensége, megtevesztő szándékkal azt mondja, hogy ezer év telik el lakodalmi ünneplésben.« Dionüsziosz pedig, aki korunkban az alexandriai egyház püspöki tisztét nyerte el, *Ígéreteinek* második kötetében elmond valamit János *Jelenéseinek könyvéről*, amelyet régi hagyományból merített, és ezekkel a szavakkal emlékezik meg ugyanerről a férfiúról: »Kerinthosz, aki a róla elnevezett kerinthiánus eretnekségnek is alapítója volt, egy hitelre méltó név védelme alá akarta helyezni azt, amit létrehozott. Tanításának az a tétele, hogy Krisztus országa földi lesz, és mivel szerette a testet és teljesen testies volt, azt álmolta, hogy ott minden olyan lesz, mint amire ő vágyott: kielégül a has és ami alatta van, vagyis ott minden evésből, ivásból és testi egyesülésből áll majd, és – ami által azt hitte, hogy ezeket az élvezeteket vallásosabb színben tünteti fel – ünnepekből, áldozatokból meg áldozati állatok levágásából.« Ezt mondja Dionüsziosz.”<sup>44</sup> (A Dionüsziosztól idézettek Euszebiosz csaknem szó szerint elismétli az *Egyháztörténet* VII, 25,2–3-ban is.) Amint látható, az Irenaeus-, Maximus Confessor-, Phótiosz-idézetekhez hasonlóan – milyen is lesz majd az ezeréves királyság során a teljes áldás alatt lévő Föld? – az előbbieken is az erre vonatkozó hagyomány néhány szilánkjával szembesülhettünk, igaz, meglehetősen eltorzított formában. Ugyanakkor Gaiosz-, illetőleg Dionüsziosz-citátumok

---

<sup>43</sup> Gaiosz (Gaius) „presbiter” – a római montanisták vezetője a II. század végén; Euszebiosz többször idézi, közvetlenül (*HE* II, 25,7.); eszerint Gaiosz azt az álláspontot képviselte, hogy a *Jelenések könyvének* szerzője Kerinthosz lett volna, és közvetett formában (a *HE* VII. könyvében, Alexandriai Dionüsziosz polemikus jellegű megjegyzéseire hivatkozva) ugyanezeket az érveket ismétli meg. Hippolütosz feltehetőleg ugyane Gaiosz nézeteinek cáfolatául írta a *Fejezetek Gaiosz ellen* című traktátusát, amelyből néhány részlet fennmaradt a szír Bar-Szalibi XII. századi *Jelenések-kommentárjában*.

<sup>44</sup> Euszebiosz: *Egyháztörténet* III, 28, 1–6. In: Euszebiosz *Egyháztörténete*, i. k. 127–128.

újdonsága, a „vallásosabb színben feltüntetett élvezetek” bizonyítéka gyanánt, az áldozati állatok levágására, s ily módon magára a templomi áldozatra történő utalás. Ráadásul ez utóbbi, nyilvánvalóan zsidó-keresztény vonás<sup>45</sup> feltűnően elüt attól a beállítástól, amelyet Kerinthosz „erkölcstelenségével” kapcsolatban Euszebiosznál olvashattunk. (A hedonizmus, az áldozatok, vagy az eukharisztia megszenteltségeltetésének vádjá egyébként olyan sztereotip vonás, amelyet a patrisztika irodalma a különféle gnosztikus szekták – naasszenusok, széthianusok, ádámiták, káiniták, stb. – mellett Markionra, Simon mágusra, majd Karpokratészre, Márk mágusra és másokra is visszatérően alkalmaz.) Ám az is lehetséges, hogy a Kerinthossal kapcsolatba hozott – s a Papiasz-tradícióhoz ténylegesen a legközelebb álló – millenarista eszmekör egy átfogóbb hagyomány-együttes része csupán, s ebben az esetben a hierapoliszi püspök, Kerinthosz, a montanisták, Tertullianus, stb. mindannyian ugyanabból a forrásból merítettek volna.<sup>46</sup> Ennek a feltételezett forrásnak a jellegét nem könnyű még hipotetikusan sem meghatározni, hiszen mindannak alapján, amit egyébként Kerinthoszlól tudunk (a világot nem a Biblia Teremtő Istene, hanem angyalok alkották, a törvényt sem az Örökkévalótól kapta a zsidóság, hanem a Démiurgosztól, aki angyal lett volna)<sup>47</sup>, inkább azt valószínűsíti, hogy az egyházatyák egyik „kedves eretnekvezére” a zsidó heterodoxia köréből került ki. A szerteágazó, de feltételezhetően mégis közös törő sarjadó millenarista hagyomány eredendő közös jellemvonása a zsidó apokaliptikának az az öröksége, amely a *Jelenések könyvének* 20. fejezetében is megjelenik, s amelynek értelmében a messiási királyság nem holmi elvont, allegorikus formában, hanem „testi jelleggel” a földön valósul majd meg.

---

<sup>45</sup> Kerinthosz esetleges (törvényt megtartó) zsidó-keresztény voltára nézve figyelemre méltó adalékot szolgáltat az a történet, amelyet János apostol és az „eretnekvezér” találkozásáról – egy epheszoszi fürdőben – Irenaeus beszél el, (*Adv. haer.* III,3,4/, s amelyet Euszebiosz a fenti leírásában (*HE* III,28,6) megismétel.

<sup>46</sup> A kérdéssel foglalkozó magyar nyelvű szakirodalomban ezt az álláspontot képviseli Vanyó László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe* (Szent István, Bp. 1998). 191.

<sup>47</sup> Irenaeus: *Adversus haereses* I, 26,1.

### 3.

János apostol a *Jelenések könyvének* 20. fejezetében meglehetősen szűkszavú tudósítást nyújt az ezeréves királyság eljövételéről, ám az 1–6. vers közötti szövegrész így is teljesen egyértelműen értésünkre adja: a Názáreti Jézussal azok fognak együtt uralkodni, akik az Antikrisztus uralma alatt, illetve még korábban, az egyelőre behatárolhatatlan történelmi időben mindvégig állhatatosak maradtak. Ennek megfelelően a földi millennium az úgynevezett *első és második feltámadás* közti időszakot öleli fel: „A többi halott nem kel életre, míg el nem telik az ezer esztendő” (*Jel.* 20,5). Fontos tudnivaló még, hogy az első feltámadásban részesültek mindannyian Isten és a Krisztus papjaiként uralkodnak, a messiási királyság tehát az ószövetségi *theokrácia*-eszmény beteljesülése is lesz egyúttal.

A fenti eszkatologikus történet közvetlen előzményeként pedig arról olvashatunk, hogy egy angyal szállt le az égből, akinél az Abüsszosz – a mitológia ősvilágának – kulcsa volt; felnyitván az alvilág kapuit, megkötözte a Sátánt – éppen ezer esztendőre, a messiási királyság fennállásának időtartamára. A 2. versben a Sátán egyik epithetonja (a) „ho ophisz ho arkhaiosz” (a megszokott, ám semmitmondó „ősi kígyó” alak helyett inkább az „eredet kígyója”) pontosan utal arra a lényre – s vele együtt arra a hatalomra –, aki a világtörténelmet az *eredet* (arkhé) köré görbítve újra és újra megkísérli körré bűvölni. Ám megkötöztetése és a mélységbe (Abüsszosz) vettetése a bibliai elbeszélésben azt jelzi, hogy az üdvtörténeti kezdet és vég eseménye nincs alávetve az ismétlés kényszerének.

A jobbára csak nagyon homályos utalásokat tartalmazó Papiasz-fragmentumok sejtetni engedik, hogy a hierapoliszi püspök az ezeréves királyságot időbeli, valódi történelmi eseményként értelmezi. A hagyományozók teológiai szemléletétől függően az eszkatológiai jellegűnek minősített töredékek java része is erre az eseményre reflektál, akár a bibliai tipológia, akár az allegorézis, akár pedig a szó szerinti exegézis eszközeivel. Ahogy már szó esett róla, módszertani értelemben a két legterjedelmesebb szövegrészlet, az Irenaeustól, illetve Euszebiosztól származók jelentik a megközelítés két lehetséges szemléleti pólusát. Irenaeus helyeslőleg idézi Papiaszt (akivel Maximus Confessor

Dionüsziosz Areiopagitész kommentárjának állítása szerint személyes kapcsolatban is állott)<sup>48</sup>, míg a caesareai püspök egyszerűen műveletlen, ostoba alaknak tartja.

Az *Adversus haereses* V. könyvében Irenaeus mindvégig a kinyilatkoztatás és a hagyomány, vagyis a Szentírás teljes egysége mellett érvel – főként a markionita, és a gnosztikus dualizmus (adott esetben pluralizmus) ellenében. A könyv első része a test feltámadásának valóságosságát bizonyítja, elsősorban a páli levelekből vett példák alapján, a második a Teremtő és az Atya személyének azonosságát igazolja, a Názáreti Jézus életéből kiválasztott három esemény segítségével, a harmadik pedig az előbbi állítást kísérli megvilágítani a végidő eseményein keresztül. A Föld csodálatos termékenységére vonatkozó példa a harmadik részben szerepel, az Antikrisztus személyéhez kötődő sajátos *anakephalaiószisz* teória után; az igazak feltámadását taglaló fejezetek egyikében. A Papiasz-citátum az Izsáknak Jákobhoz szóló áldását kommentáló megjegyzések között található. Irenaeus sorra veszi a *Genesis* 27,27–29-ben olvasható vers minden sorát; a „Népek szolgálnak neked, nemzetek boruljanak le előtted! Légy parancsolója testvéreidnek, boruljanak le előtted anyádnak fiai!” (27,29) részhez ezt a megjegyzést fűzi: amennyiben az iméntieket nem a „királyság előre megjövendőlt idejére” (epi tusz proeirémenusz tész baszileiasz khronusz) vonatkoztatjuk, súlyos és megmagyarázhatatlan ellentmondásokba ütközünk, pontosan úgy, „ahogy a zsidók, akik – miután ezzel kapcsolatban teljes aporiába estek – most is ott vannak” (kathósz kai hoi Iudaioi empszontesz en paszé aporia kathisztantai; *Adv. haer* V. 33,3).<sup>49</sup>

Az említett ellentmondás abban rejlik, hogy Izsák áldásából Jákob életében – úgymond – semmi nem valósult meg, a pátriárka megalázkodásra kényszerült a testvére, Ézsau előtt. A 28. versben foglaltak – „Adjon neked az Isten égi harmatot, zsíros földet, sok gabonát és mustot” – pedig még kevésbé vehetők szó szerint, magyarázza a lugdunumi püspök, hiszen a bor és a gabona áldása javarészt Egyiptomhoz kötődik, ahhoz a birodalomhoz, amely később Jákob

---

<sup>48</sup> Maximus Confessor: *Scholia in Dion. Areop. lib. De coel. hier.* In: MPG 4,176.

<sup>49</sup> Irenaeus: *Adv. haer.* V,33,3. In: Irénée de Lyon: *Contre les hérésies.* V/II, i. k.

utódai számára a rabszolgaság házává válik. „Az előbb idézett áldás – folytatódik tovább a szöveg – tehát kétségtelenül a királyság időszakára vonatkozik, amikor az igazak – miután föltámadtak a halottak közül – uralkodni fognak...” Ezután következik a Papiasz-idézet, amelyet – a hierapoliszi püspök ama megjegyzésével kapcsolatban, miszerint az ember teljes uralmat gyakorol majd a vadállatok fölött is – két Jesája-citátum egészít ki; mind a 11,6, mind pedig annak megismétlése, a 65,25 a messiási béke eredményeként a szelíd és a vadállatok együttlakozásával kapcsolatos. Nem tudható pontosan, hogy maga Papiasz a *Logiôn küriakôn exegészeisz* IV. könyvében az irenaeusi antijudaizmus szellemében interpretálta-e az ezeréves királyság eljövételét teológiailag alátámasztó ótestamentumi próféciaikat (köztük bizonyára kitüntetett helyen az említett Jesája-locusokat), de ennek a lehetősége a töredékek alapján rekonstruálható „összképet” szemlélve gyakorlatilag a nullával egyenlő. Óvatosabban kell tehát bánnunk azzal a(z elő)feltevéssel, miszerint Irenaeus – Eusebiosszal szemben – Papiasz egyértelmű propagátora lenne. Különösen megfontolandó az óvatosság, ha figyelembe vesszük, hogy a Papiasz-idézethez illeszkedő két Jesája-szöveghelyet Irenaeus teljes mértékben allegorikus módszerrel interpretálja, vagyis a vadállatok a „különféle pogány népek közül” (ek diapherón ethnón) megtérőket jelképezik, akik elfogadván a hitet, békességben és harmóniában élnek együtt az igazakkal.

Még különösebb a föld csodálatos szaporulatát példázó leírás utáni megjegyzés, amely az áruló Júdásnak az előbbieket illető értetlenségét és hitetlenségét érzékelteti. „Mindezek hitelt érdemlőek azok számára, akik hisznek. Mert Judás – mondja –, az áruló hitetlenkedve kérdezte: hogyan fogja létrehozni az Isten ezt a szaporulatot? Az Úr így válaszolt: Meg fogják látni azok, akik megérik” – idézi Papiaszt Irenaeus. Jézus bevezető, a kontextus ismeretének hiányában teljességgel enigmatikus mondata, „Tauta de piszta toisz piszteusziszin” – vonatkozhat az evangéliumi parabolák szerepére (a Názáreti Jézus tudvalevőleg csak egy szűk körben magyarázta meg ezeket), de ugyanígy a gnosztikusok beavatottságot feltételező metaforikus nyelvére is. Mindkét értelmezési lehetőség arra utal, hogy a kinyilatkoztatott üzenetet kizárólag a „beavatott” *szellemi ember* (anthróposz pneumatikosz) értheti meg, kívülálló nem. A gnosztikus analógiára vonatkozóan tipikus példát jelent Karlmann Beyschlag interpretációja; a mindmáig legalaposabb

Simon mágus monográfia szerzője szerint ugyanis Júdás, a kételkedő esete – az „anthróposz szomatikosz”, a testi ember ignoranciájának példája gyanánt – valamiféle gnosztikus epifánia-jelenetből került át az irenaeusi szövegbe.<sup>50</sup> Habár e feltevésnek meglehetősen csekély a valószínűsége (amúgy pedig tudomásul kell vennünk, hogy az ókeresztény kor kutatói között létezik egy elpusztíthatatlan típus, amelyik minden bokor mögött gnosztikust lát), arra az eshetőségre mindenképpen jól rávilágít, hogy a Papiasznál megörökített logionok is valószínűleg túlfeszíthették a parabola kínálta műfaji kereteket, s a rejtjelezett üzenet már-már értelmetlenné vált, hasonlóan a legnagyobb apokrif logion-gyűjteményhez, a II. Nag-Hammadi kódex *Tamás-apokriphonjához*.<sup>51</sup>

Irenaeus érvelési stratégiája az ezeréves királyság földi és testies jellegét az antik bibliai tipológia széltében-hosszában elterjedt paradox válfaján keresztül próbálja megragadhatóvá tenni: a zsidó környezetben fogant ótestamentumi messiási próféciaik majdani beteljesüléséhez a zsidóságnak immáron semmi köze. Ugyanakkor pedig a lugdunumi püspök a Papiasz-citátumot közvetlenül övező szövegrészben maga is érthető és természetes módon alkalmazza az allegorikus exegézis eszközeit. Az *Adversus haereses* V,33. szűkebb szöveggörnyezetének vizsgálata Papiasz millenarizmusát illetően valamiféle „értelmezési középútra” enged következtetni; nyoma sincs itt annak a túlfeszített végváradalomnak, amely például a montanista krízis idején mutatkozik meg, s ennek megfelelően a valóban szó szerinti értelmezések aktuálpolitikai íze sem fedezhető fel (legalábbis ilyesmire sem Irenaeus, sem pedig a többi hagyományozó nem utal). Pettaui Victorinus – Jeromos recenziója alapján – például a *Jelenések könyve* 21. fejezetében az égből alászállott Jeruzsálemet is ilyen konkrét történelmi alakulatnak tekinti, s az Ábrahámnak tett ígret szellemében Syria Maior területeivel („unt

---

<sup>50</sup> K. Beyschlag: *Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente*. In: *Studia Patristica* Bd. 4 (hsgb. Von F. L. Cross „Texte und Untersuchungen” 79. Akademie Verlag, Berlin 1961). 269–270.

<sup>51</sup> A kopt szöveg magyar fordítása Hubai Pétertől In: *Jézus rejtett szavai* (Holnap, Bp. 1990).

Syriae maioris partes")<sup>52</sup> azonosítja. Mint ahogy erre több későbbi példa (egyebek közt az imént idézett Pettaui Victorinustól) is megemlíthető, az Irenaeusnál fennmaradt fragmentumban – a szőlőtő és a bor példájával – talán Papiasz is Jézusnak az utolsó vacsora során elmondott jövendölésére célozhat: „De mondom nektek: nem iszom mostantól fogva a szőlőtőnek ebből a terméséből ama napig, amelyen majd újat iszom veletek Atyám országában ” (Mt. 26. 29).

Euszebiosznak Papiasszal kapcsolatos tanúságtétele – ahogy már eddig is szó esett róla – János apostol epheszoszi tevékenységének, illetve magának a „jánosi hagyománynak” a megítélése szempontjából is perdöntő jelentőségű. Annak ellenére, hogy a kritikai irodalom a caesareai püspöktől általában (véleményem szerint jogtalanul) még az önálló véleményalkotás képességét is megvonja, s főleg a nagy alexandriai elődök szócsövének tekinti őt, úgy vélem, mint a „legterjedelmesebb szövegtanúnak”, különös figyelmet kell szentelni neki. R. M. Grant-nek Euszebiosz Papiasz-portréját elemző tanulmányára<sup>53</sup> támaszkodva azt az álláspontot szeretném megerősíteni, hogy a tudós caesareai püspök tanúságtétele nem egyetlen, határozottan kiformált véleményt jelenít meg, hanem eredendően bizonyára többet. (Különösen érvényes lehet ez akkor, ha a *Márk-evangélium* keletkezéstörténetével kapcsolatos megjegyzéseket vesszük szemügyre; az *Egyháztörténet* II,15-ben – Clemens Alexandrinus *Hüpotüposzeisz* 6-tal megegyezően – azt olvassuk, hogy Márk, a római hívek kifejezett kérésére, akkor fogott hozzá a Jézus-logionok, valamint a történeti jellegű elbeszélések lejegyzéséhez, amikor Péter apostol a nevezetes párbajában legyőzte Simon mágust. Ugyanerről a III. könyvben említés sem történik. R. M. Grant konklúziója szerint Euszebiosz tanúsága Papiasz személyéről és munkásságáról két részre oszlik: az első, a korábbi verzió a *HE* III, 39,1; 3-4; 9-10; 14-17; ennek a résznek a mondanivalója már megtalálható a *Chronicon* II-ben (az „anni Abrahae 2114”-nél), valamint a *HE* II, 15,2-ben is. Későbbi

---

<sup>52</sup> Pettaui Victorinus: *Comm. in Apoc.* XXI, 2-3. In: Victorin de Poetovio: *Sur l'Apocalypse*, i. k.

<sup>53</sup> R. M. Grant: *Papias in Eusebius' Church History*. In: *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*. (eds. par P. Lévy–E. Wolf, Presses Universitaires de France, Paris 1974).



betoldást, illetve hozzáillesztést jelent azoknak a kommentároknak és kritikáknak az együttese, amely a III, 39,2; 5–8; 11–13. szövegösszefüggését egybetartozó, s az előbbiekkal szemben némiképp elütő álláspontként jellemzi. E kettős időrendi tagolódásnak megfelelően Grant úgy véli, hogy noha Euszebiosz kezdetben maga is elfogadta a *Jelenések* szerzőjeként János apostolt, a későbbiek során részint Gaiosz, majd még inkább Alexandria-i Dionüsziosz hatására megváltoztatta álláspontját.<sup>54</sup> Ha netán így történt volna, az sem lenne különösképpen meglepő, hiszen a *János-Apokalipszis* csak viszonylag későn tett szert kánoni tekintélyre, s az újszövetségi irat szerzőségére vonatkozóan sem alakult ki hosszú ideig egyértelmű konszenzus. Am a caesareai püspöknek az *Egyháztörténetben* kifejtett álláspontja a *Jelenések könyve* szerzőségének filológiai tényéhez szorosán hozzárendeli az ezeréves királysággal kapcsolatos allegorikus értelmezés módszerét is: amennyiben az Újszövetség egyetlen apokaliptikus iratának a szerzője nem apostoli tekintély, a 20. fejezet első verseiről jóval könnyebben be lehet bizonyítani, hogy az ott leírtak egyáltalában nem szó szerint értendők. Ebben a tekintetben Euszebiosznak Órigenész iránti, már említett határtalan tisztelete a millenarizmus kérdésében egy átfogó értelmezési folyamat betetőződésével is együtt jár. Az alexandriaiak filozófiai megalapozottságú, „tudományos” teológiája számára az eszkhaton és a kriszisz kérdése elválaszthatatlanul összefügg a lélek halhatatlanságának – főleg platonikus – doktrínájával. Márpedig az első feltámadást követő ezeréves királyság bibliai eszméje, valamint a lélek halhatatlanságának tana valóban megszüntethetetlen teológiai inkonzisztenciákat eredményez. Így fordulhat elő például, hogy Clemens Alexandrinus a *Sztrómateisz* VII., és a *Paidagogosz* II. könyvében<sup>55</sup> egyaránt arról beszél, hogy az utolsó ítélet tüzeiben kizárólag a bűn ég el, a megsemmisülés, illetve a bűnhődés a lelket nem érinti. A lélek – pontosabban annak örökké megmaradó része – a test felbomlása után a pszükhé bukását (vagy az általában vett platonista felfogást tekintve: a test börtönébe való beköltözést) megelőző, valamiféle primordiális állapothoz tér vissza.

---

<sup>54</sup> R. M. Grant, i. k. 212.

<sup>55</sup> Clemens Alexandrinus: *Paidagogosz* II, 19–34; *Sztrómateisz* VII, 32–33.

A *khiliaszmosz* dicsőséges (pneumatikus) testben történő feltámasztáson alapuló eszméje azonban nem kizárólag egyfajta filozófiai szemléletmód következtében került elutasításra a kereszténység történetének első évszázadaiban. A fiatal Ágoston kortársa, a donatista Tyconius – akinek a *Jelenések*-kommentárjából Beatus de Liebana VIII. században készült (s az egész középkor folyamán rendkívül népszerű) összeállítása őrzött meg részleteket<sup>56</sup> – noha mind antik, mind pedig mai fogalmak szerint egyfajta kharizmatikus teológiai mozgalomhoz tartozott, elvetette a millenarizmust. Ugyanakkor mégis kimutatható bizonyos tendenciózus különbség nem csupán az apostoli atyák, hanem a II. századi apologéták és az alexandriai allegorézis követőinek eszkatológiai felfogása között. A mottóként is idézett II. Péter-levél 3,3-4. mondandóját mintegy megismételve Római Kelemen az I. Korinthusiakhoz írt levelében egyértelműen állást foglal a Biblia tanítása mellett: „Távol legyen tőlünk mindaz, amit az Írás mond: »Boldogtalanok a kételkedők, akik lelkükben megosztottak, és azt mondják: Mindezeket még atyáink idejében hallottuk, és íme megöregedtünk, de semmi se teljesedett be számunkra belőle.« Esztelenek, vessétek össze magatokat a gyümölcsfákkal. Vegyétek példának a szőlőt, először levelet hajt, ezután hajtást növeszt, majd kilevelesedik, utána virágot, majd esetleg termést hordoz, és ezután mutatkozik meg a szőlőfürt. Láthatjátok, hogy milyen rövid idő alatt érnek meg a fák gyümölcsei. De igaz az is, hogy az ő akarata éppen úgy rövid időn belül, hirtelen fog beteljesedni.”<sup>57</sup>

Az idézett utolsó mondat feltehetőleg a *Római-levél* 9,28 parafrázisa, s a „rövidre metszett logosz” (logosz szünetméménosz) hasonlata, együtt a *szüntelő* ige jelentéskörével (tudniillik Isten mindent teljes mértékben beteljesít) egészen pontosan utalhat az idézett Római

---

<sup>56</sup> P. Cazier: *Tyconius és a Jelenések könyve a donatista válság idején*. In: Tyconius: *Szabályok könyve* (ford. Czachesz István, „Hermeneutikai Füzetek”, 12. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp. 1997).

<sup>57</sup> Római Szent Kelemen *Levele a korinthusiakhoz*. In: *Apostoli atyák* (ford. I. adocsi Gáspár), i. k. 120.

Kelemen szöveghely „logikájára”:<sup>58</sup> a végidő közelében olyannyira felgyorsulnak az események, hogy a történő múlt egésze egyszerűen mint (túl)érett gyümölcs hull le a fáról; a vég eseményi – így a *paruszia* is – sohasem a (még) történő múlt valamely pontjához mérten bizonyulnak közelinek vagy távolinak, hanem a várakozás személyes *mostjához* képest. És éppen ez a személyes jelleg az, amely az idő és az örökkévalóság határmezsgyéjén húzódó ezeréves királyság eszméjét az őszötvetségi, illetve Jézus korabeli zsidó messianizmus hagyományához köti, s amelyről az allegorikus interpretációk nem képesek számot adni. Talán nem tévedek túl nagyot, ha úgy vélem, hogy Római Kelemennél olvasott érvelés valamiképpen hidat ver(het) a II. Péter-levél szemlélete valamint Irenaeusnál fennmaradt 1. Papiasz-töredék feltételezhető tágabb kontextusa között: a hierapoliszi püspök számára nyilvánvalóan nem lehetett kérdéses, hogy az ezeréves királyság bekövetkezik-e a Földön, vagy sem, miként az se, hogy a várt események eljövételének *mikorja* immáron nem a hétköznapokkal együtt sodródó időbeli tapasztalat függvénye. Vagyis nem az az elsődleges probléma, hogy a megígért *paruszia* – úgymond – miért késik (ahogy ezt az „éretlen gúnyolódók” folyamatosan szóvá teszik), hanem az, hogy kik lesznek-lehetnek a messiási ország polgárai, akik majd testben élvezhetik a föld pazarló bőséggel termő javait. Ahogy a II. Péter-levél szerzője fogalmaz: „De az az egy dolog ne maradjon elrejtve előttem szeretteim, hogy az Úrnál egy nap annyi, mint ezer esztendő, s ezer esztendő annyi, mint egy nap. Nem késlekedik az Úr az ígérettel, ahogy egyesek késlekedőnek gondolják, hanem türelmes hozzátok, mert nem azt akarja, hogy némelyek elveszenek, hanem azt, hogy mindenki megtérésre jusson. Az Úr napja pedig úgy jön majd el, mint tolvaj...” (II. Pét. 3,8–10).

---

<sup>58</sup> A „Logon gar szüntelón kai szüntemnon poiészei kúriosz epi tész gész ” mondatot allegorizáló formában – különösképpen Origenész *Római-levél kommentárja* óta – a Logosz-krisztológia keretein belül szokás értelmezni. Lásd Vidrányi Katalin: *Karl Rahner teológiája*. In: „Világosság”, 1979/12. Melléklet. Újraközölve: *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok* (Osiris, Bp. 1998). 212, 14. jegyz. Római Kelemen idézett szöveghelyén – ha a vélt analógia egyáltalán helytálló – viszont egy egészen másfajta, „archaikusabb” elgondolással találkozhatunk, amelyik a *Jesája*-parafrázis jellegéből adódóan profetikus-eszkhatológiai funkciót tölt be.

A Codex Alexandrinusban kanonikus iratként szereplő *Kelemen-levelek* gondolkodásmódja (hasonlóan az apostoli atyák szöveggyógyományának túlnyomó részéhez) csupán érintőleges adalékot jelenthetnek a millenarizmus legkorábbi ókereszténykori történetének rekonstruálásához. Lényegében véve ugyanez a helyzet a következő nemzedék, az apológéták esetében is. Jusztinosz a *Trüphón-dialógusban* például többször is világos tanújelét adja annak, hogy a khiliaszmosz a két feltámadás közötti időszakra vonatkozik; „Egy közénk tartozó férfi, név szerint János, egyike Krisztus apostolainak, a neki adott kinyilatkoztatásban megjövendölte, hogy Jeruzsálemben mi, a Krisztusban hívők ezer esztendő teltünk el, és csak annak eljövetelével következik be az egyetemes, szó szerint az örök, és mindenkire kiterjedő feltámadás és ítélet” (*Dial. cum Tryphone* 81,4).<sup>59</sup> Ugyanakkor Irenaeusnál már korántsem ilyen egyértelműen tiszta a kép; a *Demonstratio* 61. fejezetében a lugdunumi püspök – miközben e megtérő barbárokkal kapcsolatban megismétli a Papiasz-idézethez fűzött allegorikus kommentárt – némiképp egybemossa az üdvtörténeti véghez kapcsolódó millenarizmus eszméjét a metanoia kérdésével.<sup>60</sup> Egy nagyszabású és rendkívül szerteágazó folyamat (egyik lehetséges) szimbolikus kezdőpontjánál állunk Irenaeus felfogásával szembe. Ezt a folyamatot nevezhetjük akár az üdvtörténeti véggel kapcsolatos vélekedések, egyáltalán, a zsidó-keresztény eszkatológiai gondolkodásmód *interiorizációjának*; eszerint mindaz, aminek a végidők apokaliptikus menetrendje szerint kézzelfogható formában, mintegy „exterior”

---

<sup>59</sup> Jusztinosz: *Dialógus a zsidó Trifónnal*. 81,4. In: *A II. századi görög apológéták* (ford. Ladocsi Gáspár, „Ókeresztény Írók”, 8. Szent István, Bp. 1984). 240.

<sup>60</sup> Legjellemzőbb példa milderre a *Demonstratio* (Harnack felosztása szerinti) 61. fejezete, ahol Irenaeus arról beszél, hogy különböző karakterű és szellemi állapotú emberek is „... egyesültek ebben az egyetlen névben [ti. a Krisztuséban], elnyerték az igazak erkölceit Isten kegyelme által, felcserélték vad és féktelen természetüket. Ez be is következett, mert azok, akik azelőtt kegyetlenek voltak, olyannyira, hogy semmilyen istentelen tettől nem hátráltak meg, amikor Krisztusra ráépültek és hittek benne, mindnyájan hittek és megváltoztak olyannyira, hogy az igazság túlradását nem hagyják el.” *Az apostoli igehirdetés feltárása*, 61. In: *A II. századi görög apológéták* (ford. Németh László), i. k. 612.

kell megvalósulnia, az a személyiség belső régióiba – antropológiai<sup>61</sup> értelemben a *lélek* (pszükhé, anima) belső, titkos tájékaira költözik át. Az ember személyes sorsa válik az eszkhatológia mércéjévé, s nem megfordítva, azaz nem az eszkhatonnal kapcsolatos prófétikus elbeszélések szolgálnak mércéül az ember személyes sorsához.

Aligha véletlen, hogy a Papiasz-hagyomány apró szilánknyi alkotóelemei közt (Euszebiosznál, Philipposz Szidetésznél) a kanonikus evangéliumokból ismert példákon túl is többször előfordul a hierapoliszi püspök említette eset: egy számunkra ismeretlen halott feltámadása. A feltehetőleg Papiasz működése idején íródott *Quadratus-töredék* (ugyancsak nyúlfarknyi) fennmaradt szövege éppen arra szolgáltat példát, hogy mennyire fontosnak bizonyult a Názáreti Jézus által életre keltett emberek „utóélete”, az a tény, hogy az evangéliumi szereplők – tulajdon környezetük szeme láttára – évekig, évtizedekig éltek még ebben a világban.<sup>62</sup> A korai zsidó-keresztény örökség szellemében ugyanis a maga hús-vér voltában megtapasztalt esemény, valamint a „szomatikus” exegézis módszere szorosan összefügg; az „ételek íze”, a „szőlőszemek nagysága” az eljövendő messiási országban – mind ennek a szellemi irányultságnak a lényegi elemére utal.

A millenarista eszmekör diszkreditálása a nagyegyház részéről mindamellett nem csupán a túlzott allegorizáló hajlam következménye lehetett, hanem legalább annyira a túlfeszített „szó szerinti” értelmezések elleni védekezésé is; erre vall az éppen Papiasz szülőföldjéről eredő montanizmus, illetve a hajdani Kübelé pap, Montanosz doktrínáinak rendkívüli népszerűsége szerte a birodalom keleti régióiban, Észak-Afrikában, valamint Itáliában is. Tertullianus, aki a hagyomány szerint szintén montanistává lett, az *Adversus Marcionem* III. könyvében örökít meg egy olyan sajátos „epifániát”, amely Jeruzsálem és az ezeréves királyság montanista megítélésével kapcsolatban – más ismert példákkal egyetemben – mérvadó lehet. Miközben ismételten saját (azóta elveszett) művére, a *De spe fidelium*ra utal, a karthágói egyházatyá a következőket írja: „Napjainkban egy keleti hadjárat során derült ki.

---

<sup>61</sup> Az „antropológia”, illetve „bibliai antropológia” kifejezéseket az antik „lélekfilozófiához” hasonló gyűjtőfogalomként használom.

<sup>62</sup> *Quadratus-töredék*. In: *Apostoli atyák* (ford. Ladocsi Gáspár), i. k. 217.

Köztudott ugyanis, a pogányok is tanúsítják, Judeában negyven napon át a hajnali órákban az égből mintha város ereszkedett volna le, s ahogy előrehaladt a nap, a falai mind eltűntek, és aztán a közelből már semmi sem maradt.”<sup>63</sup> Abból a hagyománykörből, amit az égi Jeruzsálem aláereszkedésével kapcsolatos montanista értelmezésekről tudunk, egy egészen visszafogott példát idéztem, mintegy az allegorézis radikális felszámolásának teológiai esete gyanánt, ám ahogy az egyik, úgy a másik metafizikai szélsőség érvényességének lehetőségét is kizártnak találok a szinte bizonyosan János apostol környezetéhez tartozó Papiasz esetében. A khiliasmoszra vonatkozó „interpretációs középutat” – szorososan a *Jelenések könyve* 20. fejezetében testet öltő írott (clvben a hierapoliszi püspöknek ismernie kellett az írott szöveget is), valamint szóbeli tradícióhoz tapadva – valahol az irenaeusi példa, és az euszebioszi állásfoglalás között vélem megragadhatónak, természetszerűleg a lugdunumi püspöknél megmutatkozó teológiai antijudaizmus kizárásával.

A források és a hagyományozók szellemiségének heterogeneitása ellenére sem zárható ki, hogy Papiasz képviselte millenarizmus olyan forrásokból ered, amelyet ugyan János apostol epheszoszi hagyománykörén „túl” roppant nehéz összefüggően megragadni, de amelyből esetleg még a kerinthoszi heterodoxia (gnószisz?) is levezethető, s amelyet talán (Alexandria vagy Antiokhia példája nyomán) *kis-ázsiai teológiának* nevezhetnénk. Köztudott, hogy ennek a csupán néhány romos falmaradványa révén „ismert” szellemi képződménynek a mithográfiai alapjait Irenaeus rakta le, részint a János apostolon, Szmirnai Polükarposzon (oldalágról Antiokhiai Ignácson, s netán Papiaszon) keresztül ívelő tradíció-láncolat létrehozásával – amelynek „üdv történeti végpontján” maga a lugdunumi püspök áll –, részint pedig Jeruzsálem, Alexandria, s főleg Róma egyháztörténeti központ szerepének megtartása mellett Epheszosz szellemi centrummá emelésével. Ugyanakkor az irenaeusi kompiláció megtévesztő is lehet, hiszen egyfajta szellemi annexiót teljesít be, s a lugdunumi püspök számára a távoli Galliában is biztosítja az egyházvezetői tekintélyt, valamint az

---

<sup>63</sup> Tertullianus: *Markion ellen* III,24. In: *Tertullianus művei* (ford. Nagy Imre, „Ókeresztény Írók”, 12. Szent István, Bp. 1986). 592.

igehirdetés apostoli legitimitását.<sup>64</sup> De ha az irenaeusi tradíció-modellt teológiai kompilációnak minősítjük is, éppen a korai zsidó-keresztény eszkhatológiai szemlélettel, szűkebb értelemben pedig a millenarista eszmekörrel kapcsolatos „közös forrás” hipotézise segíthet annak a Papiasz-hagyományéhoz hasonlóan rendkívül töredékes mozaiknak a rekonstrukciójában, amelyet a millenarista eszme legkülönfélébb reprezentánsai jelképeznek, s amelynek gyors és biztos szétrombolódásához nyilvánvalóan tevőlegesen hozzájárulhatott az *Anatoliushoz írt levél* végén olvasható jeromosi verdikt: „Nem kell tehát azokra hallgatni, akik azt állítják, hogy az ezeréves királyság földi lesz, minthogy az eretnek Kerinthosz véleményét osztják.” (Ergo audiendi non sunt qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho heretico sentiunt.<sup>65</sup>) Az idézett vélemény olvastán ellenben úgy tűnhet, az említett mozaik, mint egységes kompozíció, sohasem létezett, hiszen a hagyomány a kezdet pillanatától fogva meghasadt formában mutatkozik meg.

#### 4.

A Papiaszra vonatkozó ókori szövegegyüttes megítélésének legfontosabb módszertani kérdése, hogy a rendelkezésre álló minimális adat alapján kikövetkeztessük: vajon a hierapoliszi püspök millenarizmusát milyen átfogó teológiai koncepció övezte? Amennyiben az elmúlt néhány évtized szerény léptékű, ám mégis rendkívül ellentmondásos

---

<sup>64</sup> Az az állítás, miszerint Irenaeus az aggastyán Polükarposz tanítványa, vagy legalábbis hallgatója lett volna (vö. *Adv. haer.* III,3,4) nehezen igazolható – de nehezen cáfolható is –, hiszen a későbbi források is magára a lugdunumi püspökre hivatkoznak. Ugyanakkor János apostol és Polükarposz közvetlen mester-tanítvány viszonya (ez lenne Irenaeus tradíció-felfogásának a kulcsfontosságú mozzanata) már jóval kevésbé valószínűsíthető, tudniillik az úgynevezett „jánosi teológia” hatásának Polükarposz leveleiben híre-hamva sincs.

<sup>65</sup> Szent Jeromos lezáró megjegyzése az *Epistula ad Anatolium* végén. In: Victorin de Poetovio: *Sur l'Apocalypse*, i. k. 130.

Papiasz-irodalmát áttekintjük<sup>66</sup>, akkor bizonyos megszorítások alkalmazásával is (például elfogadva U. Körtner 1983-as Papiasz-monográfiájának az álláspontját, amely a hierapoliszi püspök életművét illetően Markion és a korabeli gnózis formanyelvének hatását eleve kizárja<sup>67</sup>) meglehetősen ellentmondásos kép bontakozik ki a szemünk előtt. Noha abban a patrisztika és az újszövetségi filológia képviselői többé-kevésbé egyetértenek, hogy a hierapoliszi püspök a korai zsidó-keresztény teológia egyik válfaját képviseli, de például már szinte semmit sem tudnak kezdeni azzal a paradoxonnal, hogy miként férhet meg egymás mellett az említett teológiai hagyomány, valamint a Papiasz-fragmentumok emelkedett hellén stílusa?<sup>68</sup> (Ezen az ellentmondáson még az a magyarázat sem tompít igazán sokat, amelyet például H. H. Schmidt fejt ki Papiasz semitizmusait tárgyaló tanulmányában; szerinte a János apostol környezetéhez tartozó egyházatyanak éppen ezek a nyelvi fordulatai árulkodnak a legkorábbi zsidó-keresztény hagyományhoz való kötődéséről.<sup>69</sup>) Mindenesetre feltételezhető, hogy a Szentély pusztulása után Judeából menekülő zsidó-keresztények lehettek azok, akiket Papiasz „preszbüteroi”-nak nevez, s akik a jézusi, valamint az apostoli tanítást közvetlen szem-, illetőleg fültanúként közvetítették egyebek közt olyan területen, ahonnan maga Papiasz is származott. Hierapolisz, ez a Laodicea és Kolossze közelében fekvő város (a hierapoliszi keresztényeket éppen a *Kolosszei-levél* 4,13 említi először) egyúttal a Kübelé-kultusz egyik központja<sup>70</sup>, s ebből következően – később – a montanizmusé is. A helyi egyházak, valamint a feltehetőleg nagyszámú zsidó-keresztény karizmatikus vándortanító<sup>71</sup> jelenléte – vagyis a zsidó apokaliptikus hagyomány elsődleges hatása

---

<sup>66</sup> A 90-es évek elejéig a Papiasz-irodalom történetének legátfogóbb áttekintése W. R. Schoedel: *Papias*. In: ANRW Bd. 27/1, i. k.

<sup>67</sup> U. H. J. Körtner: *Papias von Hierapolis*. i. k. 88–94.

<sup>68</sup> W. R. Schoedel: *Papias*, i. k. 268.

<sup>69</sup> H. H. Schmidt: *Semitismen bei Papias*. In: „Theologische Zeitschrift”, 44 (1988). 135–146.

<sup>70</sup> U. H. J. Körtner: *Papias von Hierapolis*, i. k. (“Papiasz és az apokaliptikus tradíció Kis-Ázsiában” c. 8. fejezete.; U. H. J. Körtner – M. Leutzsch: *Papiasfragmente*, i. k. 28

<sup>71</sup> W. R. Schoedel: *Papias*, i. k. 267–268.



– mellett mindenképpen számolnunk kell a különböző kis-ázsiai, fríg kultuszok, misztériumvallások szerepével is.<sup>72</sup> Ám a számbavehető vallástörténeti, patrisztikai analógiák sem elégségesek ahhoz, hogy megnyugtatóan lehessen állást foglalni például az Anasztasziosz Sinaitánál fennmaradt megjegyzéssel kapcsolatban (vagyis hogy Papiasz tipológiai értelemben, Krisztus egyházára vonatkozóan fogta volna föl mindazt, amit a Biblia a Paradicsomról mond), vagy magyarázatot adni arra az Eusebiosznál – s feltehetőleg az ő nyomán Philipposz Szidetésznél – olvasható állításra, miszerint a hierapoliszi püspök azt is lejegyezte, amit Fülöp evangélista lányaitól hallott?

A Kis-Ázsiában szertejáró vándortanítók, prédikátorok (valószínűleg köztük tartozhatott a Papiasz „kútfejeként” emlegetett Arisztón, és Jóannész preszbüterosz is) mindenesetre az egyháztörténet olyan rövid ideig tartó korszakát elevenítik fel, amely a szellemi és politikai értelemben egyaránt megszilárduló *keresztény oikumené*, valamint a kereszténység születésének idején még Keresztelő János, avagy a renegát Josephus Flavius szeme előtt lebegő *prozelita világ* (János keresztisége által a bűncikből megtérő zsidók is ezen keresztül léptek be újra a kinyilatkoztatott törvény mindenségébe) között húzódik. Ennek a világnak a fennállása és sorsa teljes egészében az „idők végét” jelképező *kairosz*hoz kötődik, ahhoz a *kairosz*hoz, amely – a történő időtől függetlenül – mindig csak egy pillanattal előzi meg a messiási királyság eljövételét. Márpedig ez a pillanat – a *kairosz* jelentéskörébe beletartozó *most* értelemszerűen – kézzelfogható formában mutatkozik meg az aktuális jelen számára éppen úgy, mint ahogy moccanatlanul odacövekelődik a végidő majdanjához. Ily módon a *kairosz* jó néhány teológiai, történetfilozófiai megközelítés – H. Schmidt, Taubes, Virilio, stb. nyelvén – egyfajta *sziükségállapot*, amelyet az Örökkévaló, a Biblia Istene rendel(t) el; sem sürgetni, sem hátráltatni nem lehet tehát. Márpedig a II. század elejének sűrű homályba burkolózó egyháztörténetét vizsgálva úgy tűnik: a khiliaszmosz eszmeköre – a korai zsidó-keresztény tradíció fokozatos háttérbe szorulásával – egyre inkább a sürgetők és a hátráltatók ideológiai harcának martalékává vált, jobbára a hátráltatók győzelmét tanúsítva. Minden jel arra vall, hogy mind

---

<sup>72</sup> U. H. J. Körtner: *Papias von Hierapolis*, i. k.

Papiasz, mind pedig szellemi forrásai – elsősorban János apostol epheszoszi „tanítványi köre” – olyan illusztris kivételnek számít, amelyet sem az egyik, sem pedig a másik imént említett kategóriába nem lehet besorolni. A zsidó-keresztény apokaliptikus gondolkodás elsődleges éltető dünamisza, a kairosz (a millenarizmusra vonatkozó ókeresztény toposz szellemi kiindulópontjaként is) a hierapoliszi püspök rendkívül töredékes formában dokumentált eszkatológiai gondolkodásában még a Biblia szemléletének megfelelően kerül megragadásra. De ugyanennek a szellemi orientációnak a nyomait figyelhetjük meg az apologeták – a Papiaszéhoz mérten – egy vagy két nemzedékkel később élt tagjainál, pontosabban az említettek egy részénél is. Ezért írja például – Jusztinoszt idézve – Euszebiosz, hogy a *Dialogus cum Tryphone* szerzőjének „koráig is ragyogtak prófétai karizmák az egyházban” (HE IV,18,8)<sup>73</sup>; ám a vég elodázása, s ezzel együtt az ezeréves királyság allegorizálása olyan tendenciát jelez, amely nem valamiféle hosszú folyamat keretében alakult ki az ókori egyház történetében, hanem – ahogy erre a mottóként idézett II. Péter-levél-részlet is kézzelfoghatóan utal – jelen volt jószerével a kezdet pillanatától fogva. De a kairosz jelképezte „szükségállapotot” nem csupán az allegorézis eszközeivel lehetett (és lehet) felszámolni, majd konszolidálni. Pontosán ugyanígy alkalmas erre az a logikai megoldás is, amelyet – átfogó történetológiai keretbe ágyazva – Szent Ágoston alkalmaz, amikor a *De civitate Dei*ben így ír: „Az egyház már most Krisztus birodalma és a mennyek országa” (XX,9).<sup>74</sup>

Papiasz eszkatológiai fragmentumainak (s nem csupán a létezőeknek, de negatív lenyomat gyanánt legalább ennyire az elveszett szövegeknek is) a legfőbb tanúsága annak a tapasztalatnak a jelenléte, amely a kései antikvitás, illetve a középkor apokaliptikus szemléletéből már végképp kiveszni látszik: a folyamatos *közelség* élménye. Annak a tudata, hogy a *Jelenések könyvének* elején bejelentett kairosz mindig „közel van”, s a pillanat intenzitásával dereng fel, vagy mint a villám hasít át a metafizikai égbolton, és annak a megértése, hogy bibliai

---

<sup>73</sup> Euszebiosz *Egyháztörténete*, i. k. 174.

<sup>74</sup> Szent Ágoston: *De civitate Dei* XX,9. In: Sancti Aurelii episcopi *De civitate Dei* (CSEL. eds. E. Hoffmann, F. Tempsky – G. Freytag, Wien – Leipzig 1898).

értelemben minden egyéb *világtörténelem* idea magának a világnak az arculatához tartozik, nem pedig a kinyilatkoztatás lényegéhez. Ez utóbbi alapján ugyanis a „világ története” egyfajta apokaliptikus háttér – öntudatlan fal, amelyre például a tárgyalt 20,1Papiasz-fragmentumok jelképezte hiányos mozaik rögzítésre kerül –, s ez a háttér semmiféle vég bekövetkeztével nem fog (az „apokalüpszis” szó etimológiájának megfelelően) „igazzá kiderülni”, hiszen a világnak a történő idő bármely tetszőleges pontján „igaza van”. A *Jelenések könyve* 20,1–6 Papiasz-féle ad litteram értelmezése tehát olyasfajta, a világ érveitől eloldozott tapasztalat megnyilatkozása, amelynek sem a vallási fundamentalizmus röghözkötöttségéhez, sem pedig az allegorézisben rejlő magasabb rendű másik világ előfeltevéséhez nincs köze. Olyan tapasztalat tehát, amely életként volt képes beleégetnie magát a korai zsidó-keresztény korszak (kairosz) testébe, s átizzítani a szüntelen várakozásban felörlődő éveket.

A millenarizmus ókeresztény kori története viszont arról tanúskodik, hogy gyorsan elhamvadtak a lánggal égő évek, s a nyomukban csupán a kairosz elhalványuló emlékezete maradt. De még így is, szinte lehetetlen nem felfigyelni arra, hogy Papiasz kora óta, az elmúlt majd tizenkilenc évszázad során feltartóztathatatlanul áradó idő nem a múlt mélyére temette, hanem mindig maga előtt sodorta az apokaliptikus gondolkodást éltető kairoszt, a közelgő vég előérzetét.

## RESÜMEE

### *The Millenarian Kingdom*

The paper comments upon Papias' eschatological fragments, which are

early and controversial documents of the Christian millenarianism.



# A TERMÉSZETI FAJTÁK ELMÉLETE ÉS EGY ESETTANULMÁNY

A kognitív pszichológia esete Ernst Mayrrel  
és az arisztotelianus metafizikával

SOÓS SÁNDOR

## Bevezetés

George Lakoff *Néhány empirikus megjegyzés a fogalmak természetéről* c. munkájában – miközben azt tárgyalja, hogy a természeti fajta nagy múltú ideája milyen befolyást gyakorolt a fogalmak mibenlétét érintő diskurzusra – a következőt írja: „Ernst Mayr ... fáradozott azon, hogy kimutassa azon elgondolás tévedéseit, amely a biológiai fajokat ... »természetes fajtának« tekinti...” (Lakoff, 1992) Ugyanakkor a Mayr kidolgozta fajkoncepció (a Biológiai Fajfogalom), amely az előbbieket szerint mentes a természeti fajtákra kirótt követelményektől, prototipikus természetifajta-fogalomként jelentkezik nem kevés tudományfilozófiai kontextusban (vö. Kitts & Kitts, 1979; Millikan, 1998 stb.).

Az ellentmondás hátterére éppen Mayr egyik mondata vet némi fényt, miszerint „... az embernek az lesz az érzése, hogy nincs két szerző, aki pontosan ugyanazt érti a [»természeti fajta«] kifejezés alatt” (Mayr, 1996). Ez az érzés bárkit hatalmába kerít, aki csak számba veszi a mondott fogalom megközelítéseit, amelynek során az arisztotelieszi metafizika rekonstrukcióin (lényegi tulajdonságok megtestesítette változhatatlan típusok) és a tudományfilozófián át (a természeti törvények alappillérei, az indukciót támogató összességek) a nyelvfilozófián keresztül (a jelentések igazi hordozói) a kognitív

pszichológiáig (elméletek karakterizálta fogalmak megfelelői) stb. számos eltérő hozzáállással találkozik, a témához tapadó tekintélyes mennyiségű „izmusról” nem is szólva (fixizmus, arisztotelészi és tudományos esszencializmus, tudományos és naturalizált realizmus stb.). Kérdés, hogy ezek után jellemezhetjük-e az eszmét úgy, hogy közben számot tudjunk adni az említett sokféle aspektusról is? Egyáltalán: kimutatható-e olyan ekvivalencia az egyes diszciplínák természetifajta-felfogásában, amelynek alapján egyazon fogalom különböző vetületeiről, kódolásáról stb. beszélhetünk, vagy csupán egymással rokonságot mutató (egymásból származtatható), de eltérő fogalmakról van szó, amelyeket történetesen (és némileg félrevezető módon) egyazon terminussal illet a hagyomány?

A kérdésfelvetés azt sejteti, hogy a bevezetést elemző fogalomtörténet követi majd. A kitézött program ezzel szemben egyfajta diagnózis. Kiindulópontját a következő állítás szolgáltatja: „(...) az esszencializmusnak az a formája, amelyet Arisztotelész védelmezett, nem más, mint a természeti fajtákra vonatkozó esszencializmus (...)” (Cocchiarella, 1989, 318. o.). A hivatkozásban szereplő (és a jelzett helyen további forrással szolgáló) szerző egy olyan vállalkozás keretében, amely az egyes univerzálélméletekhez (nominalizmus, realizmus, konceptualizmus és ezek válfajai) igyekszik kiépíteni a megfelelő – vagyis az azokkal kompatibilis ontológiát tükröző – predikációelméleteket (durván: formálisnyelv-család, szemantika, helyes (és olykor teljes) logikai kalkulus), megfogalmazza a „természeti fajták logikáját” is. Az utóbbi egy (adott, másodrendű nyelvhez definiált) logikai kalkulus, amelynek sémái az arisztotelészi felfogást hivatottak rekonstruálni. Ebből adódik, hogy a kalkulushoz adekvát – és szintén definiált – szemantika (a teljességi tétel bizonyításával) az arisztotelészi esszenciákat ábrázolja, vagyis, ha az idézett kijelentést elfogadjuk, a természeti fajtákat modellezi.

A vázolt megközelítés kapóra jön, ha, kérdésünkhöz híven, közös nevezőt próbálunk keríteni a természeti fajtákra hivatkozó leírások dzsungelében. Célkitűzésünk, hogy a kalkulust mint diagnosztikus műszert használva – s egyben az arisztotelészi esszenciák és a természeti fajták fogalmának azonosságát legalább munkahipotézisként elfogadva – sorra vegyünk néhány szokásos kontextust, ahol a fogalom megjelenik, és megvizsgáljuk, hogy szokásos köntöseiből

rekonstruálható-e az arisztotelészi koncepció. Másként fogalmazva: érdeklődésünk arra irányul, hogy mindaz, ami – konkrétan – az indukcióról, a természeti törvényekről, a fajtanevekről mint merev jelölőkről folyó diskurzusban a természeti fajták védjegyeként tűnik föl, mindaz, ami – állítólag – a tulajdonságaikból fakad, benne foglaltatik-e kalkulusban ill. következik-e abból vagy sem. Röviden: a kérdés az, hogy a természeti fajták valóban az arisztotelészi lények feltámadásaként konceptualizálódhatnak-e manapság.

A vizsgálat azonban nem csak arra világít rá, hogy miféle viszonyban állnak a különböző(nek látszó) fogalmak az archetípusnak titulálható felfogással (vagy legalábbis a rekonstrukciójával). Ha ugyanis az derül ki, hogy a leszármazott koncepciók – legalább részben – osztják az ősök tulajdonságait, akkor, feltéve hogy mindegyik esetben ugyanazokról a jegyekről van szó, egymással is ekvivalensnek mondhatók (legalábbis az adott jegyek tekintetében).

Végezetül és mindennek fényében visszatérünk a felütéshez és annak vizsgálatához, hogy az eltérő természetifajta-felfogások egyik leggyakoribb „áldozata”, a Biológiai Fajfogalom miként elemezhető – ha elemezhető egyáltalán –, amennyiben a kalkulus felől közelítjük meg. Remélhetőleg fény vetül arra (vagy annak egyes aspektusaira), hogy az utóbbi milyen értelemben szakít a természeti fajtákkal (egyések szerint), miközben (mások szerint, mondhatni, elmélete révén) mégis illeszkedik a kalkulus megszabta sémába.

## A természeti fajták mint lények formális elmélete

A természeti fajták ideája a metafizikában gyökeredzik. Az eredeti koncepciót az arisztotelészi metafizika keretei közé szokás helyezni, ahhoz azonban, hogy az arisztotelészi fogalmat jelen céljainkra rekonstruáljuk, hasznosabbnak bizonyulhat, ha nem a filológiai teljesség igényével, a *Metafizika* és az *Organon* bonyolult szövedékét bejárva haladunk. A hasznosnak ítélt kérdés változatlanul metafizikai, és arra irányul, hogy minek alapján tekinthetünk egy entitást önmagával azonosnak két különböző időpillanatban. Az Arisztotelész ontológiájára

építő válasz értelmében minden individuumnak vannak olyan tulajdonságai, amelyeket létezésének teljes ideje alatt birtokol; a diakrón azonosság fennállását az ilyen, *esszenciálisnak* nevezett tulajdonságok megléte tanúsítja. Az állásfoglalás éppen ezért az „*esszencializmus*” címkét kapta.

De mi köze ehhez a természeti fajtáknak? Ha az iménti azonossággal egy alkalmas – jelen esetben a Cocchiarella-féle – formalizálásához nyúlunk, valamivel több fény vetül a kérdésre:

$$(K3) \quad (\forall^k F) (F(x) \rightarrow \mathbf{N} [E!(x) \rightarrow F(x)])^* .$$

A (másodrendű logikai nyelvre épülő) séma úgy értelmezhető, hogy amennyiben egy adott dolog rendelkezik egy speciális tulajdonsággal – a specialitásra a  $k$  index utal –, akkor szükségszerűen rendelkezik vele, vagyis mindig, ha létezik egyáltalán. A „speciális” természetesen „esszenciális”-ként értendő, azaz van egy sémánk, amely az esszenciális tulajdonságokról tesz állítást. Az ilyenek száma rögtön szaporítható a (K3) – valamint azon kikötés, hogy esszenciális tulajdonsága csak létező individuumnak lehet – egy következményével:

$$(\forall^k F)(\forall^k G)[\mathbf{P}F(x) \& \mathbf{P}G(x) \rightarrow \mathbf{N}[F(x) \leftrightarrow G(x)]] ,$$

amely azt deklarálja, hogy ha egy individuális entitás rendelkezik egy esszenciális (lényegi) tulajdonsággal az egyik, s egy másikkal egy másik alkalommal, akkor mindig birtokolnia kell mindkettőt. Vagyis kaptunk egy a lényegi tulajdonságok *viszonyára* vonatkozó megszorítást. Ahhoz tehát, hogy bizonyos tulajdonságok esszenciálisiként viselkedhessenek, eleget kell tenniük jó néhány megszorításnak.

Ezek a megszorítások – a fentiek plusz néhány további séma alkotta logikai kalkulus – karakterizálják az esszenciális tulajdonságok arisztotelészi fogalmát és rendszerét, s az utóbbiakat tekintve Cocchiarella – a másik nézőpont, az egyedek egy csoportja példázta jegy értelmében – az arisztotelianus esszencializmus posztulálta természeti fajtáknak. Hogy milyennek is kell lennie egy ilyen speciális fajtának, azt jól



láthatjuk azon szemantika néhány részletének megvizsgálásából, amelyre nézve a fajtakalkulus helyes.

A kalkulushoz adekvát lehetségesvilág-szemantika/modellosztály tagjai a következő sémába illeszkednek:

$$\langle D, E_i, f, X_d, Y_n \rangle_{i \in W, d \in D, n \in \omega}$$

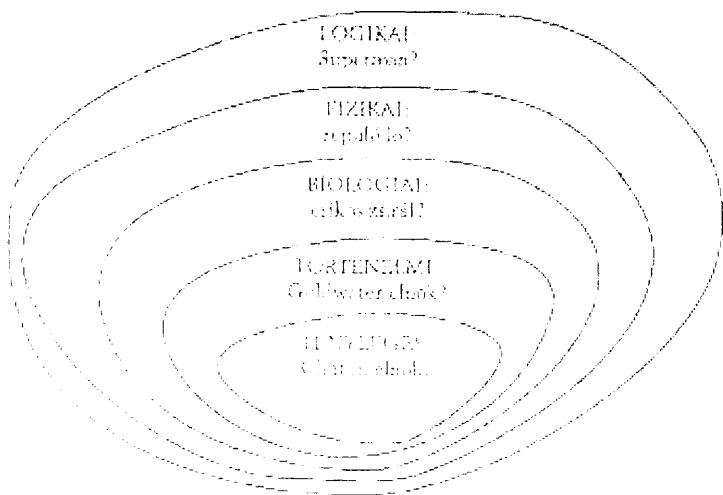
ahol  $D$  a tárgyalási univerzum,  $W$  a lehetséges világok címkéinek halmaza, amelyek mindegyikéhez  $D$ -nek egy részhalmaza,  $E_i$  tartozik, az adott ( $i$ -edik) világban létező individuumokat reprezentálandó.  $Y_n$  – minden  $n$ -re – az ún. természetes tulajdonságokat modellező  $n$ -argumentumú relációk, pontosabban az ilyenek intenziójának gyűjteménye (vagyis elemei azok a függvények, amelyek minden világhoz – címkéhez – az általuk képviselt reláció adott világbeli terjedelmét rendelik hozzá). Fontos kitétel, hogy a természetes tulajdonságokat jelölő predikátumok kizárólag létező individuumokra referálhatnak minden egyes világban, vagyis extenziójuk (minden  $i$ -nél) csakis  $E_i$  valamely része lehet – ez elengedhetetlen a természetes tulajdonságok leképezéséhez. Utóbbiak, nevezetesen az egyargumentumú természetes tulajdonságok között (vagyis  $Y_1$ -ben) szerepelnek a természeti fajták. Ezeket  $Y_1$  többi tagjától egy újabb „szortsorozat” különíti el. A sorozat tagjai ( $X_d$ ) egy-egy  $D$ -beli  $d$  individuumhoz tartoznak, és azokat a fajtákat gyűjtik össze, amelyekhez a szóban forgó individuum (valamikor) hozzátartozik.  $f$  az interpretáló függvény helye.

Az  $X_d$  sorozatra, a természeti fajták modelljeire számos további megkötés vonatkozik, amelyek révén a kalkulus sémái érvényesek lesznek – a sémák, s ezen keresztül a természeti fajták fogalmának szemantikai ábrázolásáról van szó. Példaként lássuk a már emlegetett (K3)-as séma szemantikai megfelelőjét, az esszenciális tulajdonságok szükségszerű birtoklásának megjelenítését:

$$(\forall K \in X_d)(\forall i \in W)[d \in E_i \rightarrow d \in K(i)],$$

miszerint hacsak az objektum létezik (valamilyen világban), birtokolni fogja minden esszenciális tulajdonságát (az adott világban, azaz eleme lesz a predikátum adott világbeli extenziójának).

Egy másik típusú, s a későbbiekben fontos szerephez jutó posztulátum  $W$ -t, illetve a lehetséges világok  $W$  képviselte körét illeti. Cocchiarella érvei szerint az arisztotelészi koncepció a lehetséges világoknak messze szűkebb összességére támaszkodik, mint a legtágabbnak felfogható logikailag lehetséges világok együttese (az esszenciák fogalma nem a *logikai*, hanem a *természetes realizmus* keretében rekonstruálható). A szűkebb összességet olyan elérhetőségi reláció választja ki, amely a természet adott törvényeinek megfelelően definiálható, ezért az általa lefedett világok a természeti törvényeket meg nem sértő, ebben az értelemben „lehetséges” állapotok lesznek. Mi több, egy állapot (aktuális állapotból való) elérhetőségének fogalma ezúttal – a természeti törvények megengedte lehetőségeken túl – az időrendiség korlátait is meg szándékozik ragadni (hogy ezt is természetitörvény-típusú korlátozásnak tudjuk-e be, vagy sem, külön posztulátumként kezeljük-e, vagy sem, hozzáállás kérdése): így érthető, hogy  $W$ -ben a „kauzálisan lehetséges múlt és a kauzálisan lehetséges jövő” intuíciója ölt testet, azzal a megszorítással, hogy a mindenkor aktuális világból nézve a múlt nem ágazik el –  $W$  a „temporális–kauzális lehetőségeket” ábrázolja (vö. Cocchiarella, 1989, 308. o.). (A különböző lehetőségfajták viszonyát hasonlóan ábrázolja egy Dennett-től származó ábra (1. ábra). A logikai lehetőségek magukban foglalják a fizikai, utóbbiak a biológiai korlátok – mondhatni, a természeti törvények – kijelölte lehetőségeket, amelyek körének zsugorodása idő szerinti rendezésükből ered (Dennett, 1998, 113. o.).) Szintén érthetővé válik, hogy miért használtuk (és fogjuk használni) a „mindig”, „a következő időpillanatban” kifejezéseket a „minden lehetséges világban”, „egy másik lehetséges világban” terminusok helyett – megkockáztathatjuk, hogy a jelen modellben a lehetséges világok időpillanatoknak felelnek meg. (A tárgyaláshoz elégséges lesz, ha  $W$ -t, miként Cocchiarella is, a megfelelő világok strukturálatlan halmazaként tekintjük.)



1. ábra

## A természeti fajták és az indukció

A természeti fajták fogalmára igen gyakran az indukció problémájának kontextusában találunk rá, mi több, Venn éppen az indukció tárgyalásának keretében vezette be – a *természetbeli fajta* (*kind in nature*) fogalmát Milltől átvéve – a „természeti fajta” (*natural kind*) kifejezést (vö. Hacking, 1991). A klasszikus hume-i kérdésfeltevés – modern megfogalmazásban – arra irányul, hogy mi alapozza meg, miért kellene elfogadnunk az *induktív következtetésnek* nevezett viszonyt bizonyos fajta mondatok között. Hogy milyen sémába illenek ezek a mondatok, azt nem is olyan könnyű meghatározni: a kanonikus megfogalmazás egy véges számú egyedi állítás és egy univerzális kijelentés közti viszonyt emleget („az egyeditől az általános felé haladás”), ugyanakkor gyakran történik utalás olyan viszonyra, amely az univerzális kijelentés helyén is egyedi állítást szerepeltet („előrejelzés”, „jóslás”, „predikció”; érdemes ugyanakkor megjegyezni, hogy a három kifejezés időaspektusa

félrevezető lehet: az indukció ugyanúgy kiterjedhet múltbéli – „retrodikció” –, mint jövőbéli individuumra) (vö. Hempel, 1998).

Az emlegetett kontextus az indukciós viszony megalapozásának lehetőségét kapcsolja össze a természeti fajtákkal. Eszerint a természeti fajták tulajdonságainak felhasználása plauzibilis megoldást kínál: amennyiben nincs ellenünk a létezésük melletti elköteleződés – vagyis a realizmusnak (ill. legalábbis a természeti fajtákra vonatkozó realizmusnak) nevezett ontológiai alapállás, akkor, Howard Sankeyhez hasonlóan, érvelhetünk az alábbi módon (Sankey, 1997, 5. o.):

Lévén, hogy a fajta minden példánya ugyanazokkal az esszenciális tulajdonságokkal bír, a még meg nem figyelt példányok épp azokat a tulajdonságokat mutatják majd fel, mint azok, amelyeket sikerült már megfigyelniünk.

Ha az indukció sikere a természeti fajták létéből és tulajdonságaiból fakad, akkor az indukció szerkezetének feltárásakor meg kell találnunk ezeknek a tulajdonságoknak a felhasználását. Minthogy a tulajdonságokat épp a kalkulus/elmélet sémái tükrözik, a sémák valamelyikének (vagy néhányuknak) meg kell jelennie az effajta indukciós következtetés formális változatában. Lássuk, így van-e!

Bármelyik formáját tekintjük is az indukciónak az említettek közül, mindegyikben közös, hogy két tulajdonság valamikor tapasztalt együttes, egy közös instanciában megvalósuló előfordulásából indul ki. Ha, mondjuk, láttam egyszer egy hollót, amelyik fekete volt, akkor elfogadhatom az alábbi formulát:

$$P(\exists^e x)(F(x) \& H(x))^{**},$$

amelynek olvasata: „valamely időpontban egy holló fekete” („volt” – tehetnénk hozzá). Mármost amennyiben a fekete esszenciális tulajdonság, akkor – Sankey szerint – a természeti fajták garantálják, hogy mindig mindegyik holló fekete lesz. Ha tényleg ezek garantálják, akkor a sajátjaikat összefoglaló kalkulusnak tartalmaznia kell olyan sémá(ka)t, amelyekkel a fenti állításból a kívánatos következményhez juthatunk.

Lévén, hogy a biztosítékot a tulajdonságok esszenciális volta szorgálatja, indokolt, hogy a megoldást az esszencialitás szűkebben vett

posztulátumától, a (K3)-tól, vagy legalábbis annak idézett következményétől várjuk. Várakozásunk azonban meddő: a (K3)-ban csupán egyetlen predikátumváltozó szerepel, így önmagában nem mondhat semmit a tulajdonságok együttjárásáról. A következménye ilyen szempontból már ígértesebb, csakhogy az csupán egyetlen hollóra garantálná, hogy ha egyszer fekete volt, akárhányszor találkozunk vele, olyan is marad. Úgy látszik, hogy az eddig felsorolt sémák, amelyek a szerző által „a természeti fajták minimális elmélete”-nek nevezett sémahalmaz (az indukció szempontjából) releváns elemei (ilyen értelemben tehát a minimális elvek) nem képesek garantálni az indukció sikerét.

Igen ám, de a minimális elméletnek/kalkulusnak létezik egy olyan bővítése, amelynek összetevői Cocchiarella szerint „ilyen vagy olyan formában, de határozottan jelen vannak Arisztotelésznél” (Cocchiarella, 1989, 320. o.). Valójában az Arisztotelész posztulálta fajtaszervezet leírásához elengedhetetlen megkötésekről van szó, velük együtt lesz teljes a természeti fajták kalkulusa. A bővítés első sémája – amely, mint rendes alapséma, logikailag függetlennek bizonyul (K3)-tól – az alábbi:

$$(K4) (\forall^k F)(\forall^k G)(\mathbf{P}(\exists^e x)[F(x) \& G(x)] \rightarrow F \leq G \vee G \leq F),$$

ahol

$$F \leq G =_{df} \mathbf{N}(\forall^e x)[F(x) \rightarrow G(x)].$$

A (K4) értelmében, ha két természeti fajtának létezik valaha közös instanciája, akkor valamelyiküknek mindig magában kell foglalnia (terjedelmileg) a másikat (és mindig ugyanabban a sorrendben) (2. ábra). Ha tehát a „holló” és a „fekete” esszenciális tulajdonságokat jelöl, akkor behelyettesíthető a sémába, s következőképpen (azaz a levezetési szabályok között szereplő Modus Ponens – vö. Függelék – révén) a „mindig minden holló fekete vagy mindig minden fekete az holló” levezetést nyer:

$$P(\exists^e x)(F(x) \& H(x))$$

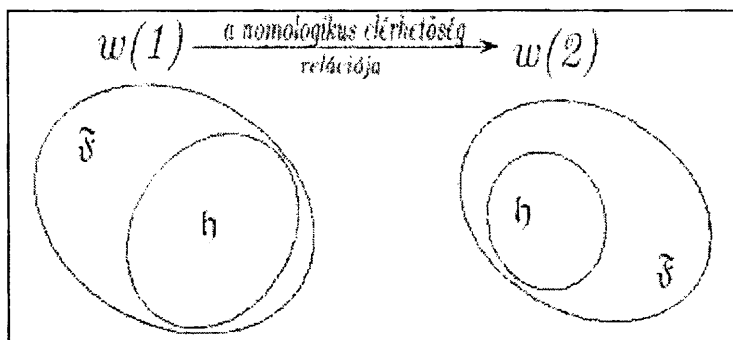
$$(\forall^k F)(\forall^k G)(P(\exists^e x)[F(x) \& G(x)] \rightarrow F \leq G \vee G \leq F)$$

$$P(\exists^e x)(F(x) \& H(x)) \rightarrow F \leq H \vee H \leq F$$

$$H \leq F = N(\forall^e x)[H(x) \rightarrow F(x)].$$

A levezetett mondat pedig nem más, mint az „egyeditől az általános felé haladó” induktív következtetés konklúziója, amelyből közvetlenül származtathatók az olyan konklúziók is, amelyek egyedi állítást tartalmaznak, hiszen ha bármely lehetséges világban igaz, hogy bármely holló fekete, akkor a „következőben” lévő (a legközelebb látott) konkrét példány is az lesz, és bármely korábbi pillanatot modelláló lehetséges világ lakója is (ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az induktív következtetés explicit formájában mindig felmutatja az „egyeditől az általános felé haladást”).

Jogos felvetés, amely szerint a ténylegesen levezetett mondat gyöngébb az elvártnál, hiszen mi az alternációnak a levezetés utolsó sorában kifejtett második tagját – „minden holló fekete” – kívánjuk megalapozni. A legegyszerűbb válasz erre az, ha utalunk a levezetés minden további nélkül való kiegészíthetőségére egy szintén egyszeri



2. ábra

tapasztalatot tükröző premisszával, miszerint lehetséges, hogy valami fekete legyen, de holló nem. Ez kizárja az első alternatíva levezetését.

A természeti fajták tulajdonságai tehát megalapozzák a lényegekre vonatkozó indukciót, de – a fentiek alapján – csakis az illet. Sankey különbséget is tesz „jó” és „rossz” induktív következtetés között, mondván, hogy a „jó” típusba azok tartoznak, amelyek esszenciális tulajdonságokat vetítenek ki (Sankey, 1997, 7. o.), tehát a fenti módon megalapozhatók. Ám arról, hogy miképp választhatók ki ezek a tulajdonságok, az elmélet nem mond semmit (logikai kalkulusról van szó!) – ezt tükrözi a hollóság és a feketeség pontos viszonyának tisztázásához kellő tapasztalati premissza is.

Mindezek fényében – így aztán a természetifajta-realizmus keretében – az indukció nem más, mint a természeti fajták kalkulusanak/elméletének alkalmazása, deduktív következtetés, amely, ha „jó”, vagyis ha a kalkuluszalkalmazhatóságát megengedő esszenciális tulajdonságokról szól, akkor a világ természetifajta-szerkezetéről tesz állítást, annak feltérképezéséhez járul hozzá. Erre a szerkezetre a kalkulusz/elmélet megkötések ról ki, de konkrétan nem határozza meg. (Vegyük észre, hogy az induktív következtetést mindez modális természettel ruházza fel!)

A „jó indukció” fogalma pedig a természeti fajta koncepciójának „indukciós definíciójához” biztosít alapot. Az utóbbinak megfelelően – és a fentiek alapján – természeti fajta az, amely(re referáló predikátum) szerepel valamely sikeres induktív következtetésben (szokásos megfogalmazás: amelyre „működik” az indukció). Az indukció ismertetett felfogása mellett pedig ez a meghatározás ekvivalenssé válik az arisztotelészivel (vagy legalábbis annak tárgyalt formális változatával).

## A természeti fajták és a tudományfilozófia

A tudományfilozófiában leggyakrabban a természeti törvények fogalmának értelmezési kísérletei vezetnek el a természeti fajták koncepciójához. Az ilyen kísérletek egyik legkiterjedtebb válfaja szerint a természeti törvények kontrafaktuálisokat támogató általánosítások, vagyis olyan, tényellentétes feltételes állítások igazságát garantálják, amelyek a következő sémába illeszkednek: „ha ez-és-ez volna a helyzet, akkor így-és-így állnának a dolgok”. A törvények formáját tovább finomítja az a szokásos felfogás, miszerint a szóban forgó két helyzet annyit tesz, hogy valamely individuuum (jelenség stb.) valamilyen tulajdonsággal bír, vagyis az állítás két tulajdonság feltételezett együttjárásáról szól: az a holló, amelyikkel legközelebb találkozni fogok, fekete lesz (vö. Collier, 1996). Az ilyen mondatok kezelhetőbb, ekvivalens átfogalmazására kézenfekvő megoldást kínál a lehetséges világok szemantikája – „ha a következő lehetséges világban (időpontban) egy dolog hollónak bizonyul, akkor ugyanebben a világban ez a dolog fekete lesz”. Nyilvánvaló, hogy ha azt a formulát keressük, amelyből ez a mondat – bármely lehetséges világban – következik (és így kellő „támogatást” nyer általa), elsőként a már említett (K4) utótagjának megfelelőjét találjuk:

$$H \leq F = \mathbf{N}(\forall^e x)[H(x) \rightarrow F(x)],$$

vagyis a természeti törvények fenti értelmezésük alapján a (K4)-es séma (utótagjának) instanciáiként tűnnek föl. Ezt az ábrázolásmódot az a megfigyelés is alátámasztja, hogy a „tudomány induktív technikákat használ az általánosításokhoz” (Collier, 1996) – amely általánosításokat (pontosabban: az eredményüket) a tudomány esetében *természeti törvényeknek* hívja a tudományfilozófia. Ila pedig, mint azt korábban tárgyaltuk, elfogadjuk a (K4)-et mint „az indukció sémáját”, és egy tudományos általánosítást ennek konkrét eseteként fogunk fel, akkor a törvény – az általánosítás eredménye – megintcsak a fenti formát ölti.

Amennyiben a törvényeket így ábrázoljuk, az indukció esetéhez hasonlóan megintcsak jó okunk adódik arra, hogy azt állítsuk: a



törvényekben szereplő predikátumok természeti fajtákra referálnak. Ez az állítás ugyanis – vagyis ha az általánosítást a kalkulus alkalmazásának tekintjük, illetve, ami ugyanaz, elfogadjuk a természeti fajták létét és csak az ismertetett szemantikával (modellosztállyal) számolunk – utat nyit a törvények megalapozásához. A törvények pontosan olyan dedukcióval lesznek levezethetők (a kalkulusban), amelyet az indukcióra irtunk fel (ill., ami ugyanaz, a természetifajta-modellek szerkezetük révén garantálják a törvények helytállóságát).

Kínálkozik azonban egy másik érv is amellet, hogy az ilyen alakú törvények a fajtastruktúrát reprezentálják. Az érv egy gyakran emlegetett ellenvetésből származik, amely a törvények modális értelmezésére vonatkozik, és amelyet a fenti megoldás képes elhárítani. Az ellenvetés így szól: ha a törvényben foglalt szükségszerűség a logikai szükségszerűség vagy analiticitás, akkor a természeti törvények mindegyike logikailag szükségszerű, ilyenformán pedig a tapasztalattól függetlenül, *a priori* tudható. Az ellenvetés súlyosságát nem szükséges ecsetelnünk. Emlékezzünk azonban arra, hogy a kalkulus sémaiban szereplő necessitátsjel a logikai lehetőségeknél szűkebb tartományon fut végig – a természetifajta-modellekben „csak” az ún. kauzális (– temporális) lehetőségek alkotják a lehetséges világok összességét. Ily módon, ha a törvényeket a természeti fajták kalkulusán belül értelmezzük, a kalkulus szemantikája körvonalazta necessitátsfogalom „csak” a kauzális – temporális, s nem az analitikus szükségszerűséget követeli meg a törvényekben szereplő állításoktól.

Ezen a ponton lehetőség nyílik arra is, hogy rávilágíthassunk: az arisztotelészi koncepció valóban ezt a fajta modalitást involválja. Az imént kifejtett állítás ugyanis fordítva is igaz: ha a törvényeket a kalkuluson belül értelmezhetjük, akkor a megfelelő modellosztály (benn a természeti fajták modelljeivel) valóban (minimum) a kauzálisan lehetséges világokra épül (noha a kalkulus – kalkulus lévén – nem választja ki ezeket). Láttuk, hogy ezt a világhalmazt definíció szerint azok a világok alkotják, amelyekben nem sérülnek, vagyis fennállnak a természeti törvények. Minthogy a törvények a (K4) utótagját példázák, a kalkulust kielégítő, így az arisztotelészi fajtákat reprezentáló modellek mindegyikében csak olyan világok szerepelhetnek, amelyekben a törvény(ben szereplő tulajdonság-együttjárás) teljesül. Ebben az

értelemben a kalkulus maga diktálja, magában foglalja a kauzális modalitást.

Mindezek élesen rávilágítanak arra, hogy mi áll a természeti fajták olyan definíciójának hátterében, amely a természeti törvények diskurzusának kontextusába ágyazódik. Lévén, hogy az arisztotelészi konstrukció a törvények megalapozásával kecsegtet, szokás azt fogadni el természeti törvénynek – csakúgy, mint „jó indukciónak” –, amiben, a fentiek sémájára, természeti fajták szerepelnek. Ebből származtatható a tudományfilozófiai köntösű definíció: természeti fajta az, amely(re referáló predikátum) valamely természeti törvényben fordul elő. Elemzésünk szerint tehát ez esetben is az arisztotelészi lényegek reinkarnációjáról van szó.

## A „természeti fajtát jelölő terminusok” (*natural kind terms*) és a természeti fajták

A nyelvfilozófia szintén kölcsönvette (de vajon kölcsönvette-e?) a természeti fajták fogalmát. A jelentés mibenlétéről folyó diskurzus egyik fontos állomása a Hilary Putnam és Saul Kripke nevéhez kötődő elemzés azoknak a kifejezéseknek a jelentéséről, amelyeket *természeti fajtákat jelölő terminusoknak* szokás nevezni (Putnam, 1975; Kripke, 1972). A gondolatkísérletek és példázatok egész seregére támaszkodó érvelés szerint egy ilyen szó jelentése – intenziója –, amely az intenzióra vonatkozó, általánosan elfogadott axióma szerint meghatározza a szó által jelölt entitások körét – extenzióját –, nem adható meg azzal a tulajdonságlistával, amely tetszőleges személy fejében a szó használati körét megszabja, ugyanis ekkor bizonyos körülmények között az adott szó nem a fajta összetevőit jelölné, vagyis nem volna „*natural kind term*”. Ahhoz, hogy ilyen legyen, a jelentésének biztosítania kell, hogy a szó tetszőleges körülmények között ugyanazonfajta elemeit jelölje ki, vagyis, Kripke hozzájárulásával élve, *merev jelölőként* viselkedjék. Ez leginkább akkor lehetséges, ha a szó úgy nyeri el jelentését, hogy osztréme társul a fajta valamely példányához (arche- vagy prototípus, a társadalom egésze társítja), és jelentését ettől kezdve „a példánnyal

egyazon természeti fajtához való tartozás” relációja szabja meg – vagyis maga a fajta (*modern, osztenzív felfogás*).

Mint látható, Putnam szintén erős realista előfeltevésre épít: nevezetesen, a természeti fajták létre. Kérdés, hogy ezek a fajták milyen viszonyban vannak a kalkulus körvonalazta (vagyis az arisztotelianus) lényekkel. A megegyezésre utaló első jel az érvelés modális jellege – a gondolatkísérletekben szó szerint lehetséges világokról van szó. A fejből lévő jelentés azért véti el a célját, mert nem ugyanazt az összességet karakterizálja minden lehetséges világban, így nem lehet természetifajta-jelölő: eszerint a természeti fajták megőrzik a világokon keresztüli „önazonosságukat”. Ennyiben kiváló arisztotelészi fajták, mint azt a kalkulus második, eddig még igénybe nem vett sémája tanúsítja:

$$(K2) \quad (\forall^k F)(\exists^k G)(F \equiv G) \text{***}$$

def.

$$F \equiv G =_{df} \mathbf{N}(\forall^e x)\mathbf{N}[F(x) \leftrightarrow G(x)],$$

amely formalizmus jelentésére könnyebben fényt deríthetünk az alábbi analógia segítségével:

$$i) \quad (\forall x)(\exists z)\mathbf{N}(x = z)$$

$$iii) \quad (\forall^k F)(\exists^k G)(F \equiv G)$$

$$ii) \quad (\exists z)\mathbf{N}(a = z)$$

$$iv) \quad (\exists^k G) [H=G]$$

Az elsőrendű formulák a bal oldalon ugyanolyan szerkezetűek, mint a velük egy sorban lévő, kalkulusunk nyelvéből származó másodrendűek. Ez lehetőséget ad arra, hogy az előzőek elemzéséből kapott eredményeket analóg módon a jobb oldali kritériumokra alkalmazzuk. Amennyiben az i)-ben szereplő „x” helyébe szabályszerűen behelyette-

sítünk bármely (individuum)nevet, jelen esetben „a”-t, akkor egy iv)-gyel analóg formulát kapunk, amely – a iv) – szintén egy szabályszerű behelyettesítéssel („F” helyébe „H”) vezethető le a iii)-ból. Ilyenkor az „a” egy természeti fajtát jelölő predikátumnak, „H”-nak feleltethető meg – példánkban ez utóbbi a „holló” rövidítése. Az „a”-t tartalmazó – ii)-es – formula olvasata: Van egy olyan individuum, amellyel a minden világban azonos, vagyis a minden világban egy és ugyanaz; analóg módon: a „holló” predikátum a iv) értelmében minden világban egy és ugyanazon összességre utal! Minthogy a záróformula (a iv)-es) szerint a „holló” minden világban ugyanazt jelöli, a „holló” olyan predikátum lesz, amely merev jelölőként viselkedik. Jelentésének kibontása arról tanúskodik, hogy a tárgyalt séma a természeti fajtákat jelölő terminusok merevségéről, ill. a fajták fenti értelemben vett önazonosságáról gondoskodik. Úgy fest, hogy a kikötésnek eleget tevő szemantika (a tárgyalt modell) egyenesen a Putnam-féle nyelv szemantikátípusa lehetne (ahol egy természetifajta-predikátum interpretációjából volna az oszteniós aktus származtatható), vagyis a benne szereplő arisztotelianus fajták – legalábbis ennyiben – a putnami terminusok elvárt értékei.

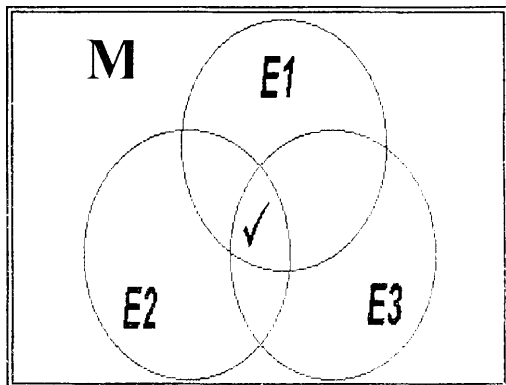
Ennél bátrabb – vagyis a többi sémát is figyelembe vevő – kijelentést bajosan tehetnénk, ugyanis a fajták viszonyára vonatkozó sémák (így a teljes arisztotelianus fajtaszervezet) feltételczéséről a vonatkozó érvek alapján nem könnyű dönten. Ráadásul a tárgyalt szemantika egyik jelentős összetevője a gondolatkísérletek fényében biztosan hiányzik: a kauzális necessitást Putnam metafizikai szükségszerűségekre cseréli az elméletben, amelyet szemére is vetnek azok, akik a természeti fajtákat a természeti törvényekben kívánják szerepeltetni (ill. azokból felfejteni).

Λ „fejben lévő jelentések” legfőbb gyengesége a fentiek szerint az, hogy a megfelelő fajtának nem a lényegét, nem esszenciális tulajdonságot írnak le (éppen azért nem rögzítik a referenciát, mert nem szükségszerű tulajdonságot határoznak meg). Hogy a leírások legtöbbször akcidentális jegyeket rögzít, annak köszönhető, hogy a lényegi tulajdonságok legtöbbször rejtve maradnak a terminushasználók előtt. Putnam szerint a rejtett esszenciát a fajtapéldányok „mikrostrukturális” tulajdonságai szolgáltatják, amelyek nem feltétlenül ragadhatóak meg,

s amelyet például egy vegyület szerkezeti képlete fed fel (a sokat emlegetett víz esetében a „H<sub>2</sub>O”). Ez ad alkalmat egy újabb megkülönböztetésre. Elnevezése azt sugallja, hogy a fentebb körvonalozott esszencializmus egy másik változatáról van szó. A *konstitúció-esszencializmus* – az a tágan értelmezhető felfogás, miszerint az esszencia nem az egyedek könnyen hozzáférhető, *fenetikus* tulajdonságai közt, hanem az őket konstituáló alkotórészek, mondhatni, a mikrostruktúra szintjén keresendő (vö. Huoranszki, 2001, 227. o.) – azonban nem más, mint a kalkulushoz (annak nyelvéhez) egy konkrét modell definiálása, amelynek természetifajta-intenziói mikrostrukturális tulajdonságok – vagyis elköteleződés a mikrostrukturális tulajdonságok lényeg-volta mellett.

## Egy kis kitérő: az esszenciák viszonya

Mielőtt rátérnénk a címben jelzett esettanulmányra, célszerű kiemelnünk az arisztotelianus természeti fajták (rendszerének) egyik, sokszor figyelem kívül hagyott vonását, amelyet a fenti kalkulusz egyértelműen megkövetel. Különösen olyan összefüggésben, ahol a fajtákat egyenként szükséges és együttesen elégséges feltételek definiálta összességekként vezetnek be (az alábbi esettanulmány is ilyen diskurzusból való), jellemzően a következő – a későbbiekben „M”-mel kódolt – ábrával szemléltetik a definíciót (3. ábra). Ennek értelmében a fajta példányai az elégséges és szükséges feltételek kódolta tulajdonságok (terjedelmének) metszetében helyezkednek el, s a mondott tulajdonságokat – mint definitív jegyeket – esszenciálisnak, együttesüket pedig esszenciának hívják a szóban forgó megközelítésen belül.

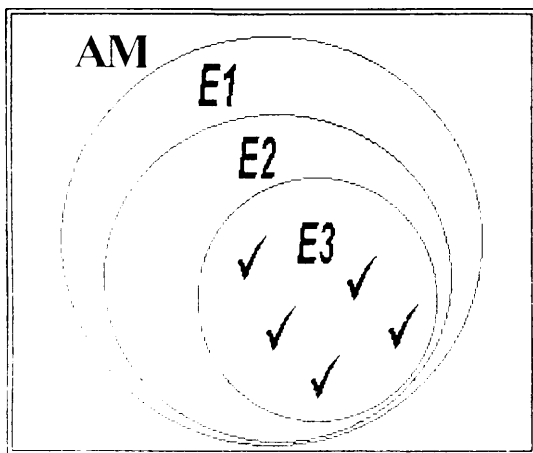


3. abra

Vegyük észre, hogy az ábrának megfelelően felfogott esszenciális tulajdonságok nem lehetnek azonosak az eddigiekben tárgyalt esszenciálakkal. Ha ugyanis az egyes körök egy-egy esszenciát képeznének le (mondjuk, valamely  $w$ -ben és valamely  $d$  tekintetében), akkor sérülne a – már többször használatba vett – (K4)-es séma érvénye, vagyis a kritérium, amely szerint, ha két fajta valamikor átfedésbe kerül, minden körülmények között tökéletesen át kell fedniük „egymást”:

$$(\forall^k F)(\forall^k G)(\mathbf{P}(\exists^e x)[F(x) \& G(x)] \rightarrow F \leq G \vee G \leq F) .$$

Vagyis ha egy definitív tulajdonság egy esszenciával volna azonos, a definitív jegyek csakis a 4. ábrának megfelelő szerkezetben – legyen a neve „AM” – rendeződhetnének el (azaz, erősebb feltételrendszert kapnánk, mint ami a metszetre való hivatkozásból körvonalazható).



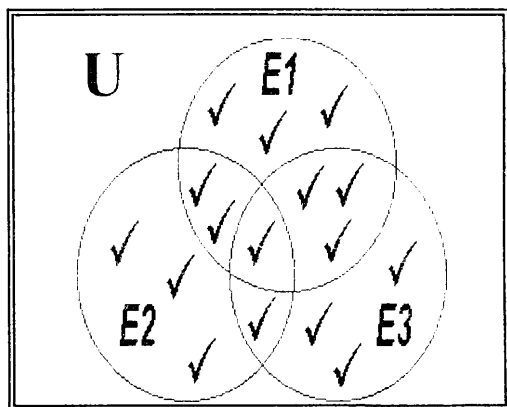
4. ábra

## A fajok és a természeti fajták

A biológiai fajok és a természeti fajták fogalmának viszonya meglehetősen változatosan alakult a két idea pályafutása során. Jó ideje mindenesetre annak, hogy a konszenzus a fajktól megtagadja a természetifajta-státust. A státus elvitatásának kulcsa sok esetben az ún. Biológiai Fajfogalom (BSC), amelynek jegyzője, Ernst Mayr maga is rendszeresen állítja szembe a BSC-t a „fajok mint természeti fajták” ideájával. A Biológiai Fajfogalom értelmében egy faj nem más, mint egy maximális szaporodási közösség, vagyis pontosan azok az egyedek alkotnak fajt, amelyek (különnemű) páronként sikeresen képesek egymással szaporodni. (A definíció finomított, revideált változatai pillanatnyilag elhanyagolhatók a számunkra.) A BSC-fajokra hivatkozó szokásos érvek egyike – amely mostani céljainkhoz elegendő is lesz – tömören így hangzik: „a fajoknak nincs olyan homogén szerkezetük, amelyben az összes tag rendelkezik ... meghatározó tulajdonságokkal” (Lakoff, 1992, 99. o.). Pontosabban: megfigyeléseink nem szolgáltatnak

olyan – egyenként szükséges, együttesen elégséges feltételeket konstituáló – tulajdonságokat, amelyek (akár csupán egyetlen világbeli) extenziójának metszete egybeesne valamely BSC-faj egyedeinek (megfelelő világbeli) együttesével.

Az álláspont illusztrációjakor, mint már utaltunk rá, a „meghatározó” tulajdonságokat gyakorta szokás az **M** diagrammal reprezentálni, majd szembeállítani ezzel egy másik diagramot – lásd az 5. ábrát –, mondván, a tulajdonságok eloszlását valamely BSC-fajon belül ez utóbbi – nevezzük „**U**”-nak – ábrázolja helyesen. A különbség szembeötlő: a BSC-fajok, amennyiben az általuk felmutatott tulajdonságok terminusaiban kívánjuk őket jellemezni, nem az ilyenek (valamely, nem feltétlenül valódi részének) metszeteiként, hanem uniójaként állnak elő; nem egy minden példányt jellemző, hanem – lévén, az egyes egyed csak egy részét birtokolja – az összes példány *együttese* alapján leírható tulajdonságlistát kapunk.



5. ábra

Vizsgálódásunk fényében az első ellenvetés akár az is lehetne, hogy indokolatlan az arisztotelianus nézetet **M**-ből kiindulva kritizálni. Nem érvelhetünk úgy, hogy definitív/esszenciális tulajdonságok (BSC-fajokra nézve) nem léteznek, mondván, az ábrázolt tulajdonságstruktúrákat (BSC-



fajokra nézve) nem realizálódik – vagyis az esszenciális tulajdonságokat M összetevővel azonosítva –, ha elfogadjuk a fenti elemzést, miszerint az M-ben szereplő enn-diagramok nem ábrázolhatnak efféle jegyeket (gondoljunk az indukcióra!). Másrészt viszont tény, hogy ha a fajok példányai nem korlátozódnak valamely tulajdonságcsoporthoz tagjainak extenzionális metszetére, akkor az arisztotelianus kalkulus szerint revideált esszenciák szerepét sem tölthetik be, s nem rendelkezhetnek az utóbbi értelemben vett definitív tulajdonságokkal sem, hiszen ugyanúgy valamely lények metszetében volna a helyük (az M-féle részleges átfedés lehetősége akár az arisztotelészi kritérium gyöngítésékként is felfogható.) Az AM diagram sokkal nagyobb rokonságot mutat az M-mel, mint az U-val (amennyiben a jelölt rész – a faj – AM és M esetében is a három terjedelem metszetével, míg U-nál az uniójával azonos).

Igen ám, de a Kripke–Putnam-vonal éppen arra világít rá, hogy nem feltétlenül lehet olyan leírást – definíciót – találni, amely a lényekre tapint rá. A fentiek mindössze annyit állítanak, hogy a fajok esetében sem találunk ilyen, a lényegi tulajdonságokat rögzítő leírást, főleg nem a fenetikus jegyek vizsgálatakor (a „találni” szó jól tükrözi, hogy a fajok problémájának iménti elemzése episztemológiai, s nem metafizikai vonatkozású). Felmerül a kérdés, hogy nem vezetne-e nagyobb sikerre, ha a konstitúció-esszencializmus jegyében, a „mikrostrukturális” szinten kutatnánk az esszenciális jegyek után?

A válasz plauzibilis: tekintsük az egyed genomját esszenciális tulajdonságnak. A választás a (K3) teljesülésének erejéig adekvátnak bizonyul, hiszen az egyed nem veszi el a génkészletét, amíg csak él (ergo: minden általa belakott lehetséges világban rendelkezik vele). Csakhogy – legyen bármennyire is rejtettség-gyanús – a többi séma érvényét változatlanul lerontja ez a tulajdonság (mint lényeg), mivel az egyed génkészletét nem feltétlenül osztja a Biológiai Faj többi egyede, sőt, a fogalom korábbi jellemzése szerint – ill. a birtokolt gének és az egyéb tulajdonságok ismert kapcsolata alapján – a gének eloszlását egy BSC-fajon belül szintén az U diagram ábrázolja megfelelő módon.

Ugyanakkor, mihelyst a Biológiai Fogalom kritériumait a „kellő keretbe”, nevezetesen bizonyos evolúciós posztulátumok közé iktatjuk

be, a „Biológiai Fajnak lenni” tulajdonság bizonyos következményekkel jár, amelyek állítólag a megalkotását motiválták, és amelyeket maga Mayr is gyakran emleget a fogalom védelmezése során. Ezek a következmények röviden az alábbiakban foglalhatók össze. Ha a Biológiai Faj kritériumai teljesülnek az élőlények egy csoportjára – vagyis ha tagjai tetszőlegesen szaporodhatnak a csoporton belüli egyedekkel, a csoporton kívüliekkel viszont egyáltalán nem –, akkor a szóban forgó összesség egy változatlan, „zárt” génkészlettel azonosítható. Az efféle zártság kialakulását Mayr azzal indokolja, hogy ez teszi lehetővé az evolúciós sikerhez juttató tulajdonságok fennmaradását, amelyek a csoport tagjainak adaptív jelleget kölcsönöznek. Kézenfekvő az értelmezés, miszerint a csoport minden tagja birtokolta jegyekről van szó, ilyen esetben tehát létezik legalább egy olyan tulajdonság, amely általánosan közös a fajon belül. (És csakis ott, hiszen a reprodukció izoláció állítólag épp ezt a „cél” szolgálja.) Mi több, az említett tulajdonságok mayri fogalom implikálta (fajon belüli) fennmaradása – ahol az „implikáció” a fogalom definíciójából és a (kontextusának tekinthető) evolúciós posztulátumokból való következést jelent – ábrázolható úgy, hogy nincs olyan lehetséges világ, ahol a faj példányai nem az említett tulajdonság (predikátum) terjedelmén belül helyezkednek el. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy a mayri fajok mindegyike egy-egy, minden tagjuk által mindig birtokolt és az összes (kauzálisan – temporálisan!) lehetséges világban (azaz megintcsak: mindig) azonosítható tulajdonságnak feleltethetők meg – vagyis a mayri koncepciót kielégítő modellekhez egyértelműen hozzárendelhető formális modellek egyben (K2)-t és (K3)-at is kielégítik. Ha az értelmezés adekvát, akkor bizony természeti fajtákkal – mint arisztotelianus esszenciákkal – van dolgunk.

A fajok gyakran emlegetett időbeni határait illetően meg kell jegyeznünk, hogy a sémák érvényét egyáltalán nem sérti, hogy a fajtáknak bizonyos világokban nincsenek instanciái. A formális ellenőrzés helyett elég itt arra utalni, hogy a kalkulus egyik – jelen tárgyalásban elhallgatott – sémája, a kauzális realizálhatóság kikötése szerint minden természeti fajta esetén lennie kell legalább egy világnak, amelyben az illető fajta „létezik”, instanciával rendelkezik. Mi szükség

volna egy ilyen sémára egy sokkal erősebb, minden világbeli létezést megkövetelő direktíva mellett?

A fentiek után élhetünk a gyanúperrel, hogy a BSC-fajok a megfigyelhető, fenetikus (vagy még inkább: morfológiai) tulajdonságok jellemző eloszlásával nem feltétlenül esnek kívül a (K4) és a többi, „strukturális” séma érvényességének körén. Mi több, ha figyelembe vesszük, hogy az említett evolúciós siker (vagy „sikerállapot”), amely az egységesítő-állandósuló „sikertulajdonsághoz” kapcsolódik, állítólag úgy jellemezhető, mint valamely niche elfoglalása az ökológiai térben, még biztatóbb a helyzet. Találkozhatunk olyan állásponttal is (Johnson, 1990), miszerint a „minden holló fekete” helyett a „minden holló repül” mondatban szereplő, ökológiai tulajdonságot kifejező predikátumtípus garantálja a jó indukciót (ami azt illeti, az egészséges és röpképtelen holló ritkább, mint az egészséges fehér holló). Mindezek abba az irányba mutatnak, hogy egy BSC-faj bizonyos tulajdonságokkal együtt – ha nem is nyilvánvaló, hogy melyek azok – illeszkedhet a (K4) rögzítette struktúrába, mondjuk úgy, hogy a sikertulajdonsághoz rendelhető niche garantálja: a faj példányai minden egyes világban ugyanazon (ökológiai) jegy terjedelmén belül lesznek fellelhetők. (A niche-t ökológiai tulajdonságként felfogva az utóbbi elgondolás az ökológiai tulajdonságokat tekinti természeti fajtáknak (Johnson, 1990), legalábbis amennyiben a kérdéses szerkezetet implementálják. Amíg azonban a faj – niche-megfeleltetés egy-egy típusú, a niche-ek természetifajtasága a fenti elemzést támogatja.) Akárhogy is, számunkra csak az fontos, hogy a BSC és az elmélet, amelybe ágyazódik, utat nyit a BSC-fajok és a (K4) kompatibilitásának.

Az elmondottakat az alábbiakban foglalhatjuk össze. A Biológiai Fajfogalom sokak szemében alkalmasnak látszik a fajok természetifajtaságának elvitatására (mi több, megalkotójának úgyszólván ez volt a szándéka). Az egyik, sokat hangoztatott érv emellett, hogy a definíciójának eleget tevő csoportok olyan eloszlását mutatják a tulajdonságoknak (főképp a megfigyelhető tulajdonságoknak), amely a mondott státusszal nem egyeztethető össze. Ha azonban a fogalom definícióját az „eredeti” kontextusban vizsgáljuk meg, vagyis visszahelyezzük az evolúciós posztulátumok – egy bizonyos evolúciós elmélet keretei – közé, az így nyert kijelentésekből következik a Biológiai Fajok lényege-

gekkel való azonosíthatósága, más szóval maga az elmélet diktálja (amely rendszerint Mayr „ideológiája”, ha koncepcióját védelmezni szükséges), hogy az abban szereplő fogalom kielégítse az arisztoteliánus kalkulus feltételeit.

## Függelék

Az első táblázatban a Cocchiarella-féle kalkulus azon része szerepel, amelyet igénybe vettünk, ill. amelyre a tárgyalásban lényeges utalás található. A kalkulus levezetési szabályai közül kizárólag a szokásos Modus Ponens-t használtuk fel. A második táblázat azt a modell-osztályt/szemantikát körvonalazza, amelyre nézve a – legalábbis az említett sémákból álló – kalkulus helyes, ill. teljes.

Kód	Alapséma	
	$(\forall^k F^1)\mathbf{P}(\exists^e x)F(x)$	kauzá- lis rea- lizál- ható- ság
(K1)	$(\forall^n F^1)\phi \rightarrow (\forall^k F^1)\phi$	mini- mális séma- hal- maz
(K2)	$(\forall^k F)(\exists^k G)(F \equiv G)$	
(K3)	$(\forall^k F)(F(x) \rightarrow \mathbf{N}[E!(x) \rightarrow F(x)])$	
(K4)	$(\forall^k F)(\forall^k G)(\mathbf{P}(\exists^e x)[F(x) \& G(x)] \rightarrow F \leq G \vee G \leq F)$	

$$\langle D, E_i, f, X_d, Y_n \rangle_{i \in W, d \in D, n \in \omega}$$

$\langle D, E_i, f \rangle_{i \in W}$ , modális modellstruktúra, ahol

$$D = \bigcup_{i \in W} E_i$$

$$Y_n \subseteq \left\{ K \in (\wp D^n)^W : (\forall i \in W) [K(i) \in E_i^n] \right\}$$

$$(\forall d \in D) X_d \subseteq Y_1$$

$$(\forall K \in X_d) (\exists i \in W) d \in K(i)$$

$$(\forall d' \in D) (\forall K' \in X_{d'}) [\exists i \in W (d \in K'(i) \rightarrow K' \in X_d)]$$

$$(\forall K \in X_d) (\forall i \in W) [d \in E_i \rightarrow d \in K(i)]$$

$$(\forall d \in D) (\forall K, K' \in X_d) (\forall i \in W) [K(i) \subseteq K'(i) \vee K'(i) \subseteq K(i)]$$

}  $X_d$ -rel

## Idézett és felhasznált irodalom

- CHRIS SWOYER (2000): Properties. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/properties/>
- COCCHIARELLA, N. B. (1989): Philosophical Perspectives on Formal Theories of Predication. In Gabbay, D. – Guentner, F. (eds.): *Handbook of Philosophical Logic*. Vol. IV, Dordrecht, D. Reidel.
- COLLIER, J. (1996): On the Necessity of Natural Kinds. In Peter Riggs (ed.): *Natural Kinds, Laws of Nature and Scientific Reasoning*. Dordrecht, Kluwer.

- DENNETT, D. C. (1998): *Darwin veszélyes ideája*. Budapest, Typotex.
- HACKING, I. (1991): A Tradition of Natural Kinds. *Philosophical Studies*, vol. 61, p. 109–126.
- HEMPEL, K. G. (1998): Az indukció újabb problémái. In Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- HUORANSZKI, F. (2001): *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- JOHNSON, D. M. (1990): Can Abstractions Be Causes? *Biology of Philosophy*, vol. 5, p. 63–77.
- KITTS, D. B. – KITTS, D. J. (1979): Biological Species as Natural Kinds. *Philosophy of Science*, vol. 46, p. 613–622.
- KRIPKE, S. (1972): *Naming and Necessity*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- LAKOFF, G. (1992): Néhány empirikus megjegyzés a fogalmak természetéről. *Janus*, IX. 1. p. 97–120.
- MAYR, E. (1996): What is a Species, and What is Not? *Philosophy of Science*, vol. 63, p. 262–277.
- MILLIKAN, R. G. (1998): A common structure for concepts of individuals, stuffs, and real kinds: more mama, more milk and more mouse. *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 9, p. 55–100.
- PUTNAM, H. (1975): The Meaning of Meaning. In Hilary Putnam (ed.): *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANKEY, H. (1997): Induction and Natural Kinds. *Principia*, vol. 1, p. 239–254. p.

## Jegyzetek

\* A „szükségszerű” jelentésben álló „box” operátorjel helyett ezúttal az „N”-et, a „lehetőség” jelentésű „diamond” helyett pedig a „P”-t fogjuk használni. Ahol az operátorok hatóköre nem egyértelmű (vagyis zárójelek hiányában nem nyilvánvaló, hogy az őket követő összetett mondat mely részére terjednek ki), ott az első kondicionálisjel képezi a határt. A sémák, amelyek számozását, ill. kódját változatlanul vettük át Cocchiarellától (vö. Függelék), a jelen tárgyalásban az eredetitől eltérő sorrendben szerepelnek.

\*\* Az „!” indexe azt jelzi, hogy a szóban forgó kvantor kizárólag a mindenkori lehetséges világban létező individuumok felett kvantifikál (a tárgyalási univerzumot  $\{E_i : i \in W\}$  elemeire szűkíti, ahogy a „ $(\forall^! F)$ ” kvantor változója is csak az  $\{X_d : d \in D\}$ -ből vehet fel értéket).

\*\*\* Az idézett munkában szereplő alapséma a következő formát ölti:  $(\forall^! F)\mathbf{N}(\exists^! G)(F \equiv G)$ . Az eltérést Cocchiarellának az a – szintén idézett – szándéka motiválja, miszerint a séma a fajták világokon keresztüli önazonosságát hivatott posztulálni, vagyis olvasata – egy predikátumkonstans behelyettesítése után – nagyjából ez lenne: „van olyan fajta, amellyel ez-és-ez minden világban azonos”. Véleményünk szerint az utóbbi a két kvantor közötti necessitációsjel elhagyását igényli – kifejtve:

$(\forall^! F)(\exists^! G)\mathbf{N}(\forall^! x)\mathbf{N}[F(x) \leftrightarrow G(x)] -$ , máskéülönbén a behelyettesítés utáni olvasat gyöngébb feltételt ró ki: „minden világban van olyanfajta, amellyel ez-és-ez azonos”, nem szükséges tehát, hogy a megfelelő fajta akár csak két világon keresztül is ugyanaz maradjon.

# RESÜMEE

## *Theory of natural kinds*

In the first section of my paper I try to explain the concept of „natural kinds“ within the scope of the laws of nature, induction and the „Terms designating natural kinds“ on the basis of N. B.

Cocchiarella’s logic of natural kinds.

The second section contains a case-study concerning the question of the biological species *qua* natural kinds.



# A ROSSZ FILOZÓFIÁJA\*

SZOMBATH ATTILA

## Előszó

„Butaság, kapzsiság, tévelygés, ferde vétek oltja testünkbe s lelkünkbe mérgeit” – a költő kétségbeesett kiáltása olyasvalamire figyelmeztet minket, ami voltaképp minden pillanatban a szemünk előtt van. A hazugság, az udvariassággal leplezett rideg közömbösség és a nyílt arcátlanság legkülönfélébb változatai vesznek körül minket, s uralkodnak tulajdon bensőnk fölött is. Úgy tűnik, minden magasztos dologról lehullik végül a lepel, s olyan arc kerül elő mögüle, ami az alantas elvek uralmát tanúsítja a világban.

„Önmagát legyőzni minden győzelmeik közül az első és legjobb; önmaga által legyőzteni a legrútabb és leggonoszabb” – mondotta

---

\* Két rövid megjegyzést kell fűznöm e tanulmányhoz. Mindenekelőtt azt szeretném jelezni, hogy e munka sokat köszönhet *Szemjon Frank* a rossz problémájára vonatkozó fejtegetéseinek – még akkor is, ha gondolataim csak a rossz „természetének”, nem pedig a rossz „eredetének” kérdésében kapcsolódnak össze az övéivel. (Frank koncepciójának kritikáját doktori disszertáciomban – „Die antinomische Philosophie des Absoluten.” Ein Mitdenken mit S. L. Frank, München, előkészületben – tárgyaltam.) Másodszor arra kell utalnom, hogy bár tanulmányomban viszonylag sűrűn fordulnak elő a „gonosz”, illetve „bűnös” szavak, magam is tisztában vagyok „rossz csengésükkel”. Általában azon a nézeten vagyok, hogy az említett kifejezések ugyan jól alkalmazhatóak egy bizonyos *jelenségre* s az azzal összefüggő cselekedetekre (ezért is van helyük ebben az írásban), ám nagyon is óvakodni kell attól, hogy *személyek* jellemzésére használjuk őket. Kérem tehát az Olvasót, hogy munkámat mindvégig ebben a szellemben olvassa.

egykor Démokritosz, s ez nem egyebet jelent a számunkra, mint hogy életünket szüntelenül a „legrútabb” vereség fenyegeti.

Lehetnek persze olyanok, akik csak igen keveset látnak a gonosz fenyegető jelenlétéből. Vannak, akik úgy találják, hogy a bűn csak a „világba” gyűrűzött be, míg ők maguk magányos kősziklaként állják a rájuk csapódó szennyes hullámokat. Az önhittségnek és mások semmibevételének ez az álláspontja azonban éppen a gonosz legvakabb szolgálatáról tanúskodik, hasonlóképp ahhoz a másik (egyesek szerint „felvilágosult”) nézethez, amely szerint a bűnnel csak társadalmi „konvenciókat” rúgunk félre, vagyis úgy viselkedünk, ahogy az szabad és eredeti emberekhez méltó.

Miközben azonban a gonosz mind jobban és jobban úrrá lesz rajtunk, még csak odáig sem jutunk el, hogy megismerjük azt, ami (vagy aki) győzelmet arat felettünk. A filozófia balsikerei a rossz lényegének megragadásában a legnagyobb jelentőséggel bírnak, mégpedig nem pusztán elméleti, de gyakorlati értelemben is. Mindaddig ugyanis, amíg a gonosz leleplezése várat magára, a tőle való szabadulásra sem lehet esélyünk. S amíg a gonosz lényege teljes egészében nyitott kérdés, azt is mindenki megteheti (és meg is teszi), hogy hitvány tetteinek értelmét a lehető legkedvezőbb színekben tüntesse föl önmaga előtt.

Úgy gondolom, hogy a filozófiában – némi leegyszerűsítéssel élve – mindeddig két alapvető megközelítés létezett a rossz (és különösen a gonosz) kérdésében. A keresztény teodiceában (ahol első ízben vált kiemelt jelentőségűvé ez a téma) sikerült ugyan leírni a gonosz természetét – mint az „én” abszolút állítását –, lényege azonban már kikutathatatlan maradt.<sup>1</sup> Minthogy a gondolkodás eleve arra irányult,

---

<sup>1</sup> Ha a „lényeg” szót pusztán azon tulajdonságok számára tartjuk fenn, amik egy dolgot valóban „meghatározó” módon jellemeznek (s így egy bizonyos fajhoz is rendelnek), elmoszuk a dolog természete és lényege közti különbséget. A dolog ismertetőjegyeinek kimerítő leírása – e fölfogás szerint – már tartalmazná a „lényegét” is, ami például azzal a következménnyel járna, hogy a különféle létezők természetét kutató tudományok az e létezőkre vonatkozó filozófiai kérdésekre is felelnének. Ha azonban abból indulunk ki, hogy a „lényeg” azért kapcsolódik hozzá egy átfogó („faj-nem”) hierarchiához, mert a létezőnek az egészben elfoglalt helyét (és értelmét) kell megadnia, a kép módosulni fog. A meghatározó tulajdonságok megjelölését természetesen itt is

hogy a bűnt *semmilyen módon* ne hozhassák kapcsolatba Istennel, önmaga rekesztette el a kutatás egyetlen lehetséges irányát, s a gonosz legvégső gyökereit is az – egyébként minden tekintetben kontingensnek tekintett – emberi egzisztenciába helyezte. Az a merész kísérlet azonban, amely a bűnt az ember szabad választására próbálta meg visszavezetni, kettős ellentmondásba ütközött. Egyrészt ugyanis nem lehet belátni, miért választ bármit is (különösen rosszat) egy „eldöntetlen” szabad akarat, másrészt pedig az sem érthető, miért válik meg *önként* Isten közelségétől az ember, ha ez a közelség (éppen a keresztény gondolkodók szerint) a maradéktalan boldogság állapotát jelenti a számára.

Az újabb korban azután egy másik megközelítés is felbukkant a gondolkodásban, ami (az előbbihez képest) a visszaesés jegyeit hordozta magán. A bűn sajátos minőségének mind homályosabb észlelése folytán immár a gonosz *természete* is sötétbe borult, s így a legmegdöbbentőbb interpretációk kaphattak lábra a kérdést illetően. Mi mindennel nem azonosították a bűnt az egzisztencia végességének adottságától az uralkodó osztályok tilalmainak vagy a szülők által megkövetelt magatartásbeli szabályoknak megsértéséig? Ezekre az értelmezésekre természetesen csak egyféle válasz lehetséges: felmutatni magát a jelenséget, aminek – sajnálatos módon – a legkevésbé sem felelnek meg.

Az itt következő vizsgálódás megmutatja majd, hogy a rossz kérdése a metafizika felségterületéhez tartozik, mint ilyen pedig a létezők egészét hozza mozgásba s vet arra sajátos fényt. Ebbe az egészbe mármost mi magunk is beletartozunk, így munkánk végén azt találjuk majd, hogy nem valamiféle közömbös teoretikus igazsággal, hanem tulajdon „metafizikai rettegésünkkel” kell szembenéznünk.

---

megköveteljük majd, ám hozzáfűzhetjük: a dolog lényegét ezzel még nem adtuk meg. A lényeg e metafizikai (vagyis az Egészre irányuló) definíciója többféle előnnyel is járna: meg tudná magyarázni például a tudományok által is leírt létezők *tisztán filozófiai* vizsgálatának létjogosultságát, s egybecsengene a „lényeg” szó azon szokásos használatával is, miszerint az a dolog „mélyebb és végső értelmét” kell hogy rögzítse. F. munkában tehát a „lényeg” szót az itt vázolt értelemben fogom használni.

## Bevezetés

Mielőtt a „gonoszt” tulajdon mivolta felől vallatóra fognánk<sup>2</sup>, meg kell vizsgálnunk egy látszólag nagyon fontos, valójában azonban meglehetősen képtelen problémát: hogy egyáltalában létezik-e ilyesmi?

Miért kell ezt a kitérőt végrehajtanunk? Egyfelől azt felelhetnénk erre, hogy ama skolasztikus-arisztotelészi elvet fogadjuk el ezzel, amely a tárgy létezésének igazolását jelöli meg a tudományos kutatás első lépéseként. Valójában azonban a napnál is világosabb, hogy egy modern beidegződés működik itt bennünk, amit egészen más indítékok mozgatnak. A felvilágosodás óta ugyanis különösen népszerűvé vált az a „redukciós technika”, amely a vizsgálandó jelenséget (főképp, ha annak nyílt metafizikai vonatkozásai vannak) rövid úton megfosztja objektivitásától, majd nagyvonalú magyarázattal lát el minket arról, hogy miért *képzeld* úgy, hogy az több, mint tudatunk terméke vagy fikciója. „Amit te *annak* (objektívnek) képzelsz, az valójában csak *ez* (a tudat fikciója)” – minden redukciós megközelítés ezt az egészen egyszerű logikai szerkezetet viseli magán, s lényegileg azt a célt szolgálja, hogy a világból minden rejtélyest és magasrendűt kisöpörjön, hogy aztán csak a dologi-természeti lét, illetve az az értelmetlenség maradjon hátra, amiben korunk embere még „hinni” tud.

Mit válaszoljunk tehát akkor, ha a gonosz létezése felől tudakozódnak nálunk? A gonoszt mindenki megtapasztalja, így ez a kétely egyedül arra irányulhat, vajon jól azonosítjuk-e azt, ami e tapasztalatban megjelenik. *Miképpen lehetne azonban itt tévedni?* Nyilván úgy, hogy a gonoszt valami hozzá hasonlóval – például pusztán közhasznú társadalmi játékszabályok megsértésével – tévesztjük össze. Készségesen elismerem, hogy ilyen tévedés lehetséges, sőt, a szolgálalkú ember voltaképp állandóan ebben a tévedésben él. Ha azonban így szólunk: „láthatod, most gonosznak tartottál valamit, ami egészen más”, már abból megkülönböztetésből indulunk ki, amely *tud* a gonoszról és elismeri annak *sajátos* minőségét. Ez a minőség hasonlíthat egy hozzá

---

<sup>2</sup> Bár e munka „A rossz filozófiája” címet viseli, először mégis a „malum morale” (magyarul a „gonosz”) vizsgálatába fogunk – ki fog derülni, hogy innen a rossz többi típusa is hozzáférhető.

közel esőhöz (s így kísérletet tehetnek a kettő összemosására), ám a hasonló mindig csak hasonló marad és sohasem válik azonossá. A gonoszt pedig így azok is – persze akaratlanul – elismerik, akik amellet kardoskodnak, hogy más, mint aminek látszik.

Másrészt egy jóval egyszerűbb módon is bizonyíthatjuk, hogy a gonosznak léteznie kell. Indirekt bizonyításról, vagyis a tagadás lehetetlenségéről van szó – szokásos tapasztalataink alapján. Azok ugyanis, akik például a hazugságban még nem látják a gonoszt, s okos érveket szőnek annak felmentéséről, bizonyára „bűnről” beszélnek majd akkor, ha legjobb barátjuk árulja el őket, vagy akkor, mikor a gyermekük életére tör valaki. A redukciós technikát többnyire ott szoktuk alkalmazni, ahol vakokká akarunk válni valamely büntett gonosz voltával szemben, más esetekben ez eszünkbe sem jut. Másodsorban tehát arra apellálok, hogy a gonosz sajátságát mindenki elismeri, csakis az a kérdés, hogy milyen hamar – vagyis hogy önmaga mennyire túri azt.

Már Arisztotelész és Szent Ágoston is fölismerte, hogy a különféle társadalmi szabályok – melyek, mint mondottuk, a legkönnyebben téveszthetők össze azzal, amit a gonosz tett megsért – önmagukban nem lehetnek a helyes és a helytelen mértékei (hisz maguk e szabályok is megítélhetők a helyes és a helytelen szempontjából). Egy efféle „rendelkezés” áthágását a legkülönbélebb erkölcsi tónusok – a hősiestől az aljasig – kísérhetik, s ez világosan mutatja: maga az, hogy valami egy „rendelkezés”, teljesen közömbös a tekintetben, hogy helyes-e vagy helytelen. A főt említett „redukcióra” részint a szolgálalkúségben elvesztett tisztánlátás, részint pedig az „igazságos” és a társadalmilag hasznos közti alkalmoszerű egybecsések adtak lehetőséget.

Abból indulunk tehát ki, hogy a gonosz minősége *létezik*, kutatásunk pedig megkísérli majd, hogy e minőség egész lényegét (vagyis az eredetét is) napvilágra hozza.

## A probléma megközelítése

A gonoszra vonatkozó teljes tudatlanságot immár magunk mögött hagytuk, s arra a biztos eredményre tettünk szert, hogy a gonosz –

mint sajátos, mással össze nem mosható minőség – legalábbis *létezik*. Ha azonban ezzel meg is tettük az első fontos lépést, mégsem állíthatjuk, hogy máris elértünk volna valamit. Semmit sem tudunk ugyanis arról, hogy mi és miben gyökerezik ez a hatalom, nem értjük, hogy milyen módon képes tért nyerni, s így arra sem tudunk felelni, hogy miképpen törhetnék meg az uralmát.

Következő kérdésünk így szükségképpen arra irányul, hogy *miféle keretek* közt kell megvitatnunk a gonosz problémáját. Úgy tűnik, mindenekelőtt azt az alapvető összefüggést kell kijelölnünk, *ahol* a bűn folyamatai végbemehetnek, további feladatunk pedig az lesz majd, hogy a lehető legpontosabban helyezzük el „tárgyunkat” ebben az összefüggésben.

Sajnálatos módon azonban már ennél az óvatos és józan tervnél is a kételyek és aggályok sokasága tolul föl bennünk. Először is nehezen belátható, hogy miként határolhatnánk le bármiféle „keretet” a gonosz számára, hiszen éppen azért vizsgálja azt a *metafizika*, mert a létezők egészét érinti a működése. Valószínűnek mondható persze, hogy a gonosz az öntudatos élőlények birodalmához tartozik, mégsem vethetjük el már eleve azt a lehetőséget, hogy talán tágabb körben is képes hatni, vagy akár azt a – „pánpszichizmust” képviselő – gondolatot, hogy a szellem valamiképpen *minden* létezőt megillet. A gonosz megragadásához igényelt összefüggés ezáltal az egyetlen markáns kontúrját is elveszíteni látszik, mi pedig tanácstalanul járkálunk föl és alá a túlságosan is kiterjedté vált mezőn.

Mégsem kell máris lemondanunk arról, hogy fölleljük a vizsgálódáshoz szükséges kereteket. Ahhoz ugyanis, hogy a gonoszt mint *ilyent* tapasztalhassuk meg, már arról is tudnunk kell valamit, amivel a gonosz szembenáll és amit *megsért*. Nyilvánvaló, hogy csak akkor van értelme bűnről beszélni (ami pedig, mint láttuk, elkerülhetetlen), ha van olyan *föltétlen érték*, amire a bűn negatív módon vonatkozik. Ha tehát elismerjük – mi mást tehetnénk? – a gonosz sajátlagos minőségét, már azt a létezést is tételezzük, amely föltétlen értéket képvisel.

Természetesen jogos volna itt nekem szögezni a kérdést, hogy miért beszélek mindjárt „föltétlen” értékről – hisz a bűn bűnös voltához már a legközönségesebb érték létezése (és semmibevétele) is elégséges alapnak látszik. Erre azonban – egyfelől – azt lehet felelni, hogy a gonosztettet épp amiatt különböztetjük meg az illetlenségtől vagy a

„szabadelvűségtől”, mert nem pusztán egy vitatható és konvencionális (vagyis relatív) értéket sért meg, hanem olyasmit, ami minden körülmény közt s önmagában véve is (azaz föltétlenül) értékes.<sup>3</sup> Másfelől nehezen látható be, hogy miképpen tarthatnánk fenn *bármilyen* értéket is anélkül, hogy ne tételeznénk (többnyire hallgatólagosan) valamit, ami önnön tekintélye folytán „szent”, s aminek *alapján* a benne „részesülők” is értékesnek mutatkoznak.

Alighanem Platón volt az első, aki a jó birodalmában hierarchikus felépítést fedezett föl. Ennek megfelelően a legtöbb olyan dolog, amit értékesnek szokás nevezni, egy rejtett önérték pusztá eszközeként és előmozdítójaként lepleződött le. Az általunk nagyra becsült tárgyak például onnan merítik értéküket, hogy céljaik elérésére *szolgálnak*, e célok azonban ismét csak azért lényegesek, mert megvalósulásukon múlik szabadságunk és boldogságunk stb.

Ez a kérdés nyilvánvalóan azért fontos a számunkra, mert a gonosz annak összefüggésében határozódik meg, amivel (mint feltétlenül értékessel) *szemben áll*. A gonoszra vonatkozó általános tudatlanság így közvetlenül egybeesik a *szent* mibenlétét illető tudatlansággal, nekünk pedig azt kell megfontolnunk, hogy *hol* kell keresnünk a gonosz által megsértett szentséget.

Erre a kérdésre voltaképpen csak kétféle átgondolt válasz létezik. Az első – s a régebbi – szerint Istenben találjuk az abszolút értéket, a második és újabb pedig az *embernek* vagy az összes élőlénynek tulajdonítaná ugyanezt. A felvilágosodás óta a második válasz térnyerése figyelhető meg, s ez olyannyira nem közömbös fejlemény, hogy joggal

---

<sup>3</sup> Aki vitatná azt, hogy bármi is „szent és sérthetetlen” lehet, annak – korábbi állításainknak megfelelően – ismét azt kéne felelni: *lehetetlen* így gondolkodni, s az is lehetetlen, hogy egyáltalán ne észleljük a „gonosz” sajátos minőségét. Az iménti állítással kapcsolatban emellett az is fölvethető volna, hogy miért a megsértett tárgyon, s miért nem a tett motívumain múlik egy cselkedet „gonosz” vagy „nem-gonosz” volta? Bár a későbbiekben épp eleget beszélünk még a gonosz „motivumairól”, általában azt felelhetjük itt, hogy – az elvakultság határeseteit kivéve – pontosan annyit kell tagadni egy gonosz tett „motiváltságához”, mint amennyi érték e tett áldozatában van (így pl. több mindenre kell „túltennie magát” annak, aki valakit megöl, mint annak, aki úgy dönt, hogy többé nem áll szóba egy személlyel).

szemlélnélhetnénk az egész azóta eltelt időt úgy, mint e tézis keresztülvitelének mindenre elszánt kísérletét. Az ily értelemben vett „humanizmus” hatja át a felvilágosodás gondolkodóinak (s itt Kantot is említhetjük) etikai munkáit, majd csúcspontra ér a 19. században és leáldozik a mi korunkban. Jól követhető ez a folyamat az emberi „haladásnak” azon eszméjében, mely lényegileg egy tisztán világi birodalom megalapítását célozta meg (vagyis az ember pusztán világi lényként való, „önerejű” boldogulását), s ami a dicső kezdetek majd sokasodó kételyek után mára már aligha vehető komolyan. A szellemi életben úgy jelent meg ez az „ember-kultusz”, mint az *önmagát* kifejező alkotónak „zseniális” és „titáni” tűzijátéka, s ami az „önmegvalósítástól” törvényszerűen a *semmitmondás* felé haladva maga rombolta le a „nagy emberek” elviselhetetlenül hamis bálványozását.

Mit jelent azonban a *mi gondolatmenetünknek* ez a történelmi folyamat? Nem egyebet, mint *empirikus* cáfolatát annak a tézisnek, miszerint a legfőbb és feltétlen érték az ember. Különös, hogy hosszú évszázadok juttattak csak el minket eddig a döntő tapasztalatig, noha a gondolat kezdettől fogva *képtelen* volt. Hogyan is illethetne meg feltétlenség egy olyan lényt, aki véges és esetleges, s aki sem létezésének alapját, sem pedig jelentését *nem* merítheti önmagából?

Minden jel arra mutat tehát, hogy a gonosz (mint „redukálhatatlan” jelenség) elsősorban *nem* az ember és a többi élőlény értékével szemben határozódik meg, hanem azzal szemben, ami mint feltétlen jó minden „más” érték okát is magába zárja és megadja. A gonosz így mindenké előtt az Abszolútra, tehát Istenre vonatkozik, s csak benne és rajta keresztül a „többi” létezőre.<sup>4</sup>

Lehetséges persze, hogy egyesek valamiféle kritikátlan ugrást találnak abban, ahogy a gonosz problémája most az Isten vonzáskörébe került. Továbbra is a „humanizmus” talaján állva fölvehetnénk azt a gondolatot, hogy Isten csak mint a *mi* fikciónk létezik, vagyis az Abszolút nem abszolút, hanem éppen a *mi* teremtményünk.

---

<sup>4</sup> Ez természetesen arra is utal, hogy az abszolútum *bensőleg* van jelen a létezőkben – ha nem így volna, semmilyen véges létezőt nem érinthetnének gonosz tettek. (Ebből az is látszik, hogy miben áll a fönt említett „humanizmus” tévedése: a véges létezőt a maga *puszta* végességében tekintik „feltétlenné”.)



Ez a gondolat azonban (amit sokan még mindig „józanabbnak” tartanak, mint az ellenkező álláspontot) csak magát rontja le, nem pedig az Istent, lévén *értelmetlen ellentmondás*. Az „istenérvek” körüli vita voltaképp megszüntethető volna azzal az egyetlen rövid istenérvvel, hogy az Abszolút nem lehet egy véges lény fikciója, mert így már nem abszolút, hanem véges és kontingens létezés volna. Ez az érv valóban *cáfolhatatlan*, s ha mégis tagadni próbálnánk azon a módon, hogy talán nem is abszolútát gondolunk akkor, amikor ezt hisszük, ismét ellentmondásba jutnánk, hiszen az Abszolút emberi gondolatát *nem-abszolútként „leplezve le”,* mi magunk gondolnánk újra azt, ami abszolút, s az érv újra csak működné.<sup>5</sup>

Mindenképpen megállhatunk tehát azon a ponton, hogy a gonosz problémáját az *Istenre való tekintettel* közelítsük meg. Jelenti-e azonban ez azt, hogy a szokásos értelemben vett teodiceát kellene művelnünk?

Mint ismeretes, a teodicea érdeklődése nem annyira az abszolútum megsértésének módjára és folyamatára, mint inkább a gonosz és az abszolútum elválaszthatóságára irányul. „Hogyan mutathatnánk ki azt, hogy a gonosz és a többi rossz alapja *nem* Istenben van?” – ez itt a szokásos kérdés. Meg kell gondolnunk, vajon alkalmas-e egy ilyen kérdésfeltevés a *mi* számunkra is?

Először is azt állapíthatjuk meg, hogy a fenti kérdés olyannyira fontos és jogos, hogy már a filozófián kívül, a puszta „élettapasztalatban” is nagy szerepet kap. Sokan vannak, akik a világban burjánzó rossz miatt fordítanak hátat az istenhítnek, s a hívőknek is (példa erre Jób) az a döntő próbatétel, mikor a leggonoszabb csapások közt kell megőrizniük a szerető Atyába vetett bizalmukat.

Bármily indokolt is legyen azonban ez a kérdésfeltevés, mégis – ahogyan ezt már az előszóban jeleztem – bizonyos félrevezető egyoldalúságot hordoz magában. Hasonlatos ugyanis a teodicea egy olyan védőbeszédhez, ahol a figyelem mindenestül a mentő körülményekre koncentrálódik: ilyen vakfolttal a szemünkön viszont még akkor sem festhetünk pontos képet „ügyről”, ha alapjaiban igazunk van.

Azon a két nehézségen túl, amit e munka elején már megfogalmaztam, még továbbiak is említhetőek, amik minden bizonnyal arra

---

<sup>5</sup> Mint látható, ez Szent Anzelm „ontológiai” istenérvének „korrigált” változata.

utalnak, hogy a teodicea problémájának szokásos kidolgozásában valami *nem helyénvaló*.

Mindenekelőtt az az apória érdemel figyelmet, amely a gonosz alapjával kapcsolatos. Ha a gonoszt Istenből eredeztetjük, akkor beszennyezzük és tökéletlennek állítjuk, ha azonban más alapot veszünk föl a rossznak, ismét tagadjuk az Istent, amennyiben *abszolútum*.

Ebből az apóriából mindmáig *nem* találják a kivezető utat. A szabadságra, illetve a rosszra mint privációra apelláló válaszok ugyanis aligha tarthatók kielégítőnek.

Ami a szabadságot illeti, természetesen nem tagadható, hogy be kell kapcsolni a gonoszra irányuló vizsgálódásokba, ám semmiképpen sem úgy, mint a bűn végső lehetőségi feltételét. Az egyik ebből fakadó képtelenségről már szoltam: *miért térülnénk el szabadon annak az Istennek a közelségétől, akiben (Szent Ágostonnal szólva) egyedül nyugszik meg és lesz boldog a lelkünk?* Az sem világos azután, hogy miféle értelemben hivatkozunk itt a választás szabadságára. A legelfogadottabb értelmezés, amely akaratumkat a jó vagy a rossz követésére képes, ám a tényleges irányt illetően még semleges kiindulópontként ábrázolja, teljesen elfogadhatatlannak tűnik. Egyrészt ugyanis nem belátható, hogy miként válik *meghatározottá* ez a semlegesség (ha önmagától, akkor *már* több, mint indifferencia, ha más által, akkor a gonosz alapja is rajta kívül van), másrészt pedig a jó és a rossz tekintetében *eldöntetlen* akaratról beszélve már fennálló ösvényként tételezzük azt a rosszat és jót, amit állítólag épp a szabad akarat hoz csak létre és alapoz meg.

A szabad akaratra való hivatkozást azután egy újabb képtelenséggel, a gonosz pusztá „hiány-voltával” igyekeznek egészen meggyőzővé tenni. A bűnnek eszerint nemcsak amiatt nincs köze az Istenhez, mert a mi választásunkból áll elő, hanem azért sincs, mert a gonosz a „nem-létező” követését jelenti. Mit jelent mármost ez a felettébb titokzatosan csengő kifejezés? Főképpen azt, hogy a bűnös *elvéti* a létezőknek Isten által létrehozott (és eredendően jó) összefüggését, s olyan utakon próbál előrehaladni, amiknek *nincs* helyük a teremtett létrendben. A gonosz így *alaptalan* jelenségként tűnik fel, lényegét pedig a meglévő jónak (azaz Isten világrendjének) elhibázásában jelölik meg: nem véletlen, hogy a bűnös a talaj rémisztő ingását s egyfajta semmibe-hullást kénytelen érezni.

Jól látható, hogy ez a válasz is tartalmaz némi igazságot, s csak „túlterhelése” miatt kell tarthatatlanná válnia. Hogy ugyanis a rossznak ne volna bázisa a világban, az olyannyira ellentmond a tényeknek, hogy az embernek kedve volna elkeseredetten felkiáltani: hát nem látod, mi nem talál magának itt támaszt – a jó az, nem pedig a gonosz! Ha pedig erre azt a feleletet kapnánk (némi joggal, hisz egyedül ebben van a priváció-tan igaz magva), hogy az empirikus világállapot semmit sem mond a tulajdonképpeniről vagy „ideálisról”, úgy ismét nem győznének meg minket. A bűn empirikus fellépésének (s még inkább a világban való „megkapaszkodásának”) ugyanis legalább a *lehetősége* adva kell legyen, minthogy pedig a lehetőség tudvalevőleg mindig a valóságosnak alapján áll, arra kellene jutnunk, hogy a gonosznak épp abban a létezésben van a gyökere, ami állítólag egészen idegen tőle.

Ugyanezt a belátást egy másik módon, a „csak a jó valóságos” tételének rövid cáfolatával is megszerezhetjük. Bármily klasszikus is az az állítás, miszerint a rossz a jónak pusztá *hiánya* volna, mégiscsak értelmetlen, hiszen az ellentétes fogalmak *egymással szemben* határozódnak meg (vagyis a jó is csak a rosszal *szemben* az, ami), s így *együtt* állnak fenn, nem pedig – logikai értelemben – egymás *után*. Ennek megfelelően tehát így kell módosítanunk a föntieket: ha igaz is az, hogy a bűn elvét a teremtett létrendet, mégiscsak ebben talál magának alapot, s e rend is csak a gonosz kibontakozása *mellett* határozható meg úgy, mint ami jó.

Arra jutottunk tehát, hogy bár a gonosz mindenekelőtt Isten felől közelíthető meg, mégis kétséges, hogy vizsgálódásunkat a teodicea keretei közé kell-e elhelyeznünk. Azok az apóriák, amikről az imént volt szó, egy rejtett hibára utalnak a teodicea konstrukciójában, s szinte kényszerítik rá az embert, hogy mesterkéltséggel s pusztán a fogalmak ügyesebb összehangolására irányuló munkával „jusson túl” a nehézségeken.

Mint említettem, a gonosz alapjának és eredetének kérdéséből áll elő az a probléma, amit aztán a szabadságnak, illetve a rossz „hiánytermészetének” tanával igyekeznek megoldani. Hogy végképp világossá váljon, mennyire erőtlen ez a tézis, érdemes szemügyre vennünk egy újabb ebből fakadó apóriát is.

Induljunk ki egy pillanatra abból, hogy a bűnt valóban a szabad választásra kell *visszavezetni*. Akik elfogadják ezt az állítást, rendszerint

azt is hozzá szokták még fűzni, ami a *Nikomakhoszi etika* első soraiban olvasható: hogy ti. az ember mindig valami *jót* akar elérni (akkor is, ha ezt *elhibázza*, s helyette valami rosszat *vél* jónak). Világos, hogy itt újra a priváció gondolata bukkan elő, s kapcsolódik össze a választás szabadságának elvével. A bűnnek eszerint az emberben van az alapja, de nem annyira az ő eredendően bűnös természetében, mint inkább téves választásában a jót illetően: olyan utak követésében tehát, amiknek Isten létréjében nincs helyük.

Észre kell azonban vennünk, hogy egy ilyen interpretáció (a már jelzett képtelenségeken túl) a gonosz *fenoménjét* is súlyosan eltorzítja. Ha ugyanis hűek akarunk maradni a tényekhez, akkor a „bűnbeesést” a „gonoszba” való *tehetetlen belecsúszásként*, nem pedig egyértelmű választásként kell leírunk. Ez roppant lényeges különbség! Nem az történik, hogy valami mindenestül jónak látszik, s ezért balga módon, de határozottan ezt *választjuk!* A gonosz mindig csak annyiban tűnik „jónak”, hogy egyfajta kielégülést vagy stabilizálódást ígér, ám erkölcsi értelemben sohasem veszi el azt a minőségét, hogy *rossz* és a szent megsértése. Aki a gonosz útjára készül lépni, az nem annyira választ, mint inkább őrlődik céljának „hasznos” (s csak ilyen értelemben „jó”), ám a szentet semmibe vevő (azaz *nyilvánvalóan gonosz*) voltának ellentmondásában. Ha azután ténylegesen a bűn irányába mozdul el, ezt úgy éli meg, mint akaratának *gyengességét* a jó tekintetében, mint belezuhanást valamibe, amit csak annyiban „akart”, hogy nem tudott neki eléggé *ellenállni*.

Helyes-e tehát, ha egyszerűen szabad választásként értelmezzük ezt az egészen különleges földcsuszamlást? Semmiképpen sem, hiszen épp az imént tűnt ki, hogy a legközismertebb tapasztalatok sem fogadják magukba ezt a téveszmét.

Mindennek természetesen igen súlyos gyakorlati következményei is vannak. Amint az előszóban már említettem, a bűnnel való *szembezállás* is lehetetlen addig, amíg gyökerei rejtve vannak előttünk. Mi történik azonban akkor, ha olyasvalaki akar minket a gonosztól megszabadítani, aki maga sem lát tisztán ebben a kérdésben? Nemde azt fogja mondani nekünk, hogy tévedtünk, nem jól választottunk. Mintha mi nem tudtuk volna, mi is az igaz út, azt tanácsolja majd nekünk, hogy ezentúl válasszuk azt. Micsoda vakság, s – akaratlanul is – mily kegyetlen gúny lappang egy ilyen „jó tanácsban”! Nem adhat mást ez,

mint egy „hatástalan fegyvert”, s – a tehetetlenség tudatán át – újabb ösztönzést a bűnre. A gonosz ugyanis *nem* ezen az ösvényen mozog, s egészen másképp kell szembeszegülnünk vele.

Előzetes megfontolásaink tehát alapos zűrzavarba vezettek bennünket. A teodicea gondolatvilága – ami egyedül tűnt alkalmas keretnek problémánk vizsgálatához – a legzavarosabb ellentmondások melegágyának bizonyult, így aztán (bár előre jeleztük fenntartásainkat) tanácstalanná váltunk a továbbhaladást illetően. Mi az, amit e kérdésfeltevésből *nem* szabad megőriznünk, mi az, ami itt tévútra csalja a gondolkodást?

Egyesek talán azt válaszolnák erre, hogy: „az egész”. Minthogy Isten „nincs”, a gonosz sem kérhető számon rajta, sőt, mi sem igazolja fényesebben Isten nemlétét, mint a gonosz *léte*, ami *valóban* vitathatatlan, s amivel Isten *nem* egyeztethető össze.

Ha azonban most ebbe az irányba fordulnánk, úgy viselkednénk, mint egy olyan diák, aki értetlenségével minduntalan a gondolatmenet elejére kényszeríti vissza az előadót. Hiszen már régen megállapítottuk, hogy sem az abszolút nem lehet a mi fikciónk, sem a gonosz nem értelmezhető másképp, mint a (feltétlen) érték megsértőjeként.

A hiba azonban talán abban áll, hogy a gonosz alapját az abszolúton *kívül* szeretnénk felvenni, ami – az abszolútum pusztá fogalma szerint is – lehetetlenség, s így kudarcra van ítélve. Csakhogy miféle vakmerőség kell ahhoz, hogy a szokásos teodiceának hátat fordítva „Istenben” keressük a gonosz alapjait? E kísérlet már csak azért is nyaktörő, mert egyúttal az *ellenkező* beállítódást is őriznie kell, amely szerint Istennek nem lehet köze a bűnhöz. Az „alternativa” (vagy inkább annak föladata) tehát valahogy így hangzik: a gonosz alapjának *egyszerre* kell Istenben és rajta kívül lennie.

Ez volt az a meredek út, amin Schelling száznyolcvan évvel ezelőtt indult el. De bármily tiszta felismerés, bármekkora gondolkodói becsület vezérelte is erre, mégsem mondhatnánk, hogy sikerrel járt volna. Ahhoz ugyanis, hogy Istenben egy valamiképp rajta *kívül* fekvő elvet jelölhessünk meg, többszörösen is meg kell sértenünk az „isteneszmét”. Először is úgy kell tennünk, mintha Isten kiismerhető és vizsgálható volna, mi pedig mint tudós megfigyelők szemlélnénk az ő „belső szerkezetét”. (Jogos tehát Schopenhauer maróan gúnyos kérdése, hogy vajon miért is nem árulta el Schelling, honnan származik ez a bizalmas

ismeretsége Istennel.) Másodszor és ebből fakadóan *tárgyként* kéne tételeznünk Istent, vagyis olyan véges-dologi létként, aminek egyáltalán *van* ilyen belső „felépítése”. Harmadszor végül e szerkezetben olyan *elválasztást* kellene létrehozunk, ami elég szilárd ahhoz, hogy aztán Istenben egy rajta mégis kívül lévő elvről beszélhessünk – így pedig már az abszurditásig fokoznánk Isten tárgyiasítását.

A fentiekből természetesen az a konklúzió adódik, hogy a gonoszt nem abban az értelemben kell Istenből „levezetnünk” (és le nem vezetnünk), hogy Isten tárgyi leírásába fognánk. Ha azonban így van, nem kínálkozik-e föl újra a szabad választásról és pusztán „privatív” rosszról alkotott tanítás, mint ami épp ezzel a követelménnyel cseng egybe?

Nem vitatható, hogy ez a megoldás itt ismét eszünkbe juthat, ám – a már jelzett ellentmondások miatt – nem építhetünk rá.

Merrefelé induljunk tehát tovább? Helyes-e, ha „a priori” gondolunk ki egy olyan lehetőséget, ami eddigi eredményeinknek megfelel?

Semmiképpen sem. Mert bár soha nincs kizárva, hogy tisztán spekulatív módon is elérjük az igazságot, mégsem lesz rá garanciánk, hogy nemcsak egy „konzisztens hipotézist” hoztunk így létre.

A legszebb és leghelyesebb ezért most az, ha eddigi eredményeinket egy időre elfelejtjük. A gondolkodásban ugyanis sohasem érdemes pusztán *egy* utat erőltetni, remélve, hogy az mindenén átvezet majd minket. Könnyű észrevenni, mikor „fáradt ki” már egy megközelítés, ilyenkor pedig – éppúgy mint egy embert – békén kell hagyni. Ezt fogjuk tenni most nu is, s egy másik ösvényen, a jelenségnek a teodicea konstrukcióitól még eltekintő vizsgálatán át haladunk tovább. Ha jól végezzük a dolgunkat, a különféle belátások egymásra is fényt vetnek majd, s együttes erejük leleplezi a gonosz fenoménjét. Érdemes azonban még röviden összefoglalnunk, mi az, ami máris világgossá vált a számunkra:

1. A gonosz nem valami másnak a látszata, hanem önálló és sajátos minőség.

2. Mint az értékek megsértése, a gonosz mindenekelőtt azzal szemben határozódik meg, ami feltétlen értéket képvisel. A világi humanizmussal ellentétben könnyen kimutatható, hogy ez a feltétlen érték – az „önmagában vett” ember helyett – „csakis” az Isten lehet.

3. Ugyanerre jutunk akkor is, ha megértjük, miért nem lehet az

abszolútum a *mi* kreációnk. Isten „létezésének”<sup>6</sup> bizonyítása után ugyanis a gonosz elkerülhetlenül a „világalap” vonzáskörébe kerül.

4. Mégis el kellett vetnünk, hogy a szokásos értelemben vett teodicea nyomvonalán haladjunk tovább.

5. Megállapítottuk, hogy a megoldás kétségkívül a Schelling által kijelölt kérdésfeltevésből adódik majd, de mind az ő válaszától (azaz Isten „tárgyi leírásának” merőben spekulatív kísérletétől), mind pedig a teodicea itt felhasználható „megoldásaitól” távol tartottuk magunkat.

## A „gonosz” alapszituációja

Azt az ígéretet tettem, hogy ezúttal egy új megközelítéssel, azaz a fenomén konstrukcióktól mentes leírásával próbálkozunk majd. Mindazonáltal ez nem azt jelenti, hogy hosszas „irodalmi” leírásokba bocsátkoznánk a bűn különféle formáival kapcsolatban, hanem csak azt, hogy gondolatmenetünk igyekszik majd elkerülni a jelenségen *túlutaló* összefüggéseket – ameddig ez egyáltalán lehetséges.

Kezdjük mármost azzal a valóban szembeötölő igazsággal, hogy a gonosz (vagy a bűn) az *aktivitások* sorába tartozik. (Mindez már abból a korábbi belátásunkból is következik, hogy a gonosz negatív vonatkozást – azaz megsemmisítő, kiszorító vagy „érvénytelenítő” tendenciát – jelent a „szent” irányában.) Akár rossz tettről, akár alantas gondolatokról van szó, mindenképpen egy olyan *cselekvésről* kell beszélnünk, ami módosítja „a dolgok állását” (illetve terveket vázol föl e módosí-

---

<sup>6</sup> A „van” illetve „létezik” szavak használata Isten esetében félrevezető. Ha például ezt kérdezzük: „Létezik-e egyszarvú?”, azt úgy értjük, hogy helyet foglal-e az egyszarvú is (mint egy a sok közül és mint velünk szembeállított „valami”) a létezők körében, vagy sem. A „létfogalmat” tehát többnyire „dologi” és véges értelemben használjuk, pontosabban: hajlamosak vagyunk arra, hogy a „dolgok” létmódjából állapítsuk meg azt, mit jelent „lenni”. Ez a „dologi” felfogás már az általános tartalmak elgondolásánál is zátonyra fut, Istennél pedig megengedhetetlennek tűnik (még akkor is, ha Hegel szerint Arisztotelész isten-fogalma is ilyen: „Vannak növények, állatok, emberek, azután isten is, a legjelesebb.” – *Előadások a filozófia történetéről* II., Akadémiai Kiadó, Bp. 1959, 206. o.).

tásra). Mindez a gyűlölet – látszólag passzív – formájára is vonatkozik, hiszen a gyűlölet azt a praktikus követelményt (vagy kívánságot) is magában foglalja, hogy tárgyának (a „gyűlöletesnek”) nem szabadna léteznie, illetve „jobb volna, ha nem létezne”. Ebből fakadóan minél erősebben ver gyökeret bennünk az a valóban „passzív” gondolat, hogy a számunkra taszító dolognak is „meg kell engednünk, hogy legyen”, annál inkább *elapad* az ellenszenv és a gyűlölet is – mégpedig éppen azért, mert a „gonosz” lényegében rejlik az, hogy a világ átrendezésére irányul. (Amivel persze nem azt mondjuk, hogy minden cselekvés a bűnhöz tartozik, hanem csak azt, hogy minden bűn a cselekvésekhez tartozik.)

Nyilvánvalóvá vált ezzel, hogy a gonosz valóban és mindig az aktivitások közé sorolható, s olyan cselekvésként határozható meg, amely megvalósulása során megsérti azt, ami „szent” (vagyis föltétlen értékkel bír).

Találtunk-e azonban bármi újat is ezzel a megállapítással? Nem ugyanazt ismételvegetjük-e, amit már többször is elmagyaráztunk azelőtt?

Az efféle türelmetlen kérdések könnyen elfedhetik azt a döntő különbséget, hogy immár az *aktivitások* felől közelítjük meg a gonoszt, vagyis egy egészen új alapról vizsgálódunk tovább.

Érdemes mármost újra eszünkbe idézni Arisztotelész egyszerű, de igaz tételét: hogy minden aktivitás olyan valamire irányul, amit – bizonyos értelemben – *jónak* látunk. Mint már említettem, e gondolatot arra szokás felhasználni, hogy a bűnt (lényegét egészen elferdítve) pusztá tévedésként ragadhassák meg. Nem veszik észre, hogy egy másik, érdekesebb és *igaz* implikáció is kiemelhető volna ebből, ami ekképp fogalmazható meg: az aktivitás azért *célozza meg* a jót, mert egy olyan állapotból nő ki, amely – ismét bizonyos értelemben – *nem jó*.

Ez egészen kétségtelen. Ha cselekszünk vagy egyáltalán akarunk valamit, azért tesszük ezt, mert hiányt szenvedünk benne, vagyis helyzetünk az illető cél tekintetében *nem jó*. Az ember voltaképp állandóan abban az állapotban mozog, hogy még kell neki valami, még boldogtalan. Tanulságos néha abból a szempontból is megnézni az emberek arcát, hogy mily nyíltan tükröződik azon mindez. Gyakori, hogy még az öröm pillanataiban is tartózkodás és „távolmaradás” látszik egy arcon, ami jól jelzi, mennyire messzi van még az, ami őt valóban boldoggá tenné.



Mindez persze azért fontos a számunkra, mert a gonosz gyökereit keressük, s az végső soron rokonságban kell hogy álljon az *aktivitások* hátterével. Ha cselekedeteink a „még nem jó” érzéséből indulnak el, s ha a bűn *mindig* a cselekvések közé tartozik, akkor a megoldás félig a kezünkben van már. *Fel kell fednünk az „elégedetlenség” vagy „hiányállapot” ontológiai alapjait, s egyszerre megközelítjük majd a gonosz alapszituációját is.*

Ezen az úton haladunk tehát most tovább. A fent leírtak logikája pedig már előre világossá teszi, hogy az aktivitások forrásaként olyasvalamit találunk majd, amit a gonosztól csak egy apró, ám annál jelentősebb *módosulás* (mint „*differentia specifica*”) választ el.

A *hiányállapot* és a „még nem jó” fogalmi egyértelműen utalnak arra, hogy hol találjuk az ontológiai alapokat. *Priváció és negativitás* van ugyanis ott, ahol az említett állapotok felléphetnek, mivel pedig az aktivitás állandó és *meghatározó* jegyünk, e negativitásnak is az *ontológiai alkatunkhoz* kell tartoznia.

Ez az el nem múló hiány, korlátozottság és másra-irányulás kétségtelenül az ember *véges* létmódjával azonosítható. Mivel végesek vagyunk, csak a *másban*, a *máshoz képest* s a *más által* létezzünk – vagyis *szükségünk* van arra (s így célunkká is tesszük), ami határainkon túl van.

Minden véges létezőre igaz persze, hogy feltételezett és ráutalt módon létezik. Egy kódarab sem állhatna fenn *akármilyen* feltételek mellett, de minél magasabb és bonyolultabb létmódot említünk (növényt, állatot vagy embert), annál több és finomabb feltétel *szükségeltetik*, s így annál több ok (és lehetőség) van arra, hogy az illető létező *aktív* legyen. Az embernek *szüksége* van társakra és szeretetre, munkára és megnyugvásra, ételre és italtra stb. Amint láttuk, ez abból a *privatív szituációból* fakad, amit az ember (hogy így mondjuk) *kiélezett* végessége hoz magával, s ami így szüntelen aktivitásra ad okot és alkalmat.

Ezen a ponton azonban ismét elénk tűnik valami lényeges, s mi sietős léptekkel kanyarodunk vissza gondolataink fő vonalára. Nagyon figyelemreméltó ugyanis az, hogy az imént szóba hozott szükségletek igénylését még senki sem tartja gonosznak, ám (miként ezt előre jeleztük) innen nőnek majd *ki* a bűnös cselekedetek.

Ia valaki éhségében ételre vagy magányosságában társra vágyik, még senki sem fogja *gonosznak* nevezni ezt a törekvést. Azt mondjuk

erre, hogy „természetes”, s ezzel a lehető legpontosabban fogalmazunk, mert semmi másról nincs itt szó, mint véges természetünk egy szükség-szerű következményéről. Amikor azonban a javak féktelen felhalmozását tapasztaljuk vagy azt látjuk, hogy házastársat és gyermeket hagy el valaki egy úgynevezett „szerelem” kedvéért, már vonakodnánk a „természetességről” beszélni. Valami „egészen más”, a bűn és a gonosz vonásait fedezzük föl itt, ami egyrészt undort és ellenállást idéz elő bennünk, másrészt azonban a bennünk lévő gonosz „helyeslését” is maga után vonja.

Igen fontos volna most azt megállapítanunk, hogy *miben is áll* az a differencia, ami a gonosz és a természetes aktivitások között észlelhető. Ha ez sikerülne, egy újabb lépést tennénk meg a gonosz megismerésének útján.

Tudvalévő, hogy a görögök általában *mértékbeli* különbséget fedeztek fel ezen a ponton. Úgy tartották, hogy minden létezőnek megvannak a maga világosan érzékelhető *határai*, amit áthágva a bűnös elbizakodottság („hübrisz”), s az erre válaszoló pusztulás végzetét vesszük magunkra.

Ha azonban a gonosz és a természetes cselekvés között *csakis* a mérték különbségét látjuk, nehéz lesz megmagyarázni azt a szembeötlő *minőségi* differenciát, ami a kétfajta aktivitás közt fennáll, s amit nem is azoknak tárgyában, hanem inkább motívumaiban kellene keresnünk.

Mit jelent tehát az az állítás, hogy a bűnös aktivitás *nem* természetes („természetellenes”) igényekkel lép föl? Ha azokat a törekvéseket tartjuk természetesnek, amik a véges létmód különféle mértékű másra-utaltságából erednek, akkor ki kell mondanunk, hogy a bűnös cselekedeteket valami *egyéb* indítja el, ami csak hasonló ehhez.

Nem jutunk-e azonban zsákutcába így? Elvégre a gonosz tettek is csak tettek, s mint ilyenek *ugyanabban* a véges hiányállapotban kell hogy gyökerezzenek, mint a természetesnek nevezett cselekedetek.

Mégis van megoldás. Ha a gonosz mindenkor túlterjed azon, amit egy véges létezőnek természetes másra-utaltságából érthetnénk meg, akkor megállapíthatjuk, hogy itt *nem* ezt a szerény és könnyen körülhatárolható hiányt igyekeznek „bepótolni”, hanem egy ettől némileg eltérőt. Mivel pedig így kizártuk a végesség *következményeit* (vagyis a véges létező fönnállásának puszta lehetőségét) képező

privációkat, nem marad más hátra, mint hogy *magát a végességet tartsuk a gonosz tettekre ösztönző hiánynak.*

Bármilyen merészen cseng is ez az állítás, mégis számos, a fentiekben túlmenő okunk van arra, hogy igaznak fogadjuk el.

Először is érdemes meggondolnunk, mi lehet a konkrétabb jelentése annak, hogy a gonoszban „túlmegyünk a mértéken”. Akár a „gyengeség bűneit”, akár a pusztító és súlyos aljasságokat tekintjük, van a bűnnek egy közös és állandó jelmondata, amit így fogalmazhatnánk meg: „*nekem ez jár*”. Aki bűnt követ el, az kinyilvánítja, hogy még ez vagy az a létező is az ő „fennhatósága” alá tartozik, s jogában áll azt „beköbelezni”. Ezzel egyszersmind tételezi, hogy határai távolabbra is érvényesek, mint azt véges létezéséből s annak természetes szükségleteiből gondolnánk. Ez az igény persze *mégsem* jogosult – ezért is jelenik meg számunkra úgy, mint a mérték áthágása, mint túrhetetlen és a független létezőket sértő „hübrisz”. Jól látszik azonban, hogy a *mérték* sértése a számunkra adott *végességet* kérdőjelezi meg s „feszíti túl”.

Ugyanezt figyelhetjük meg akkor is, ha a bűnös *lelki folyamataira* koncentrálunk. Bár első pillantásra úgy tűnik, hogy csak *egyvalamit* céloz meg a gonosz tett s csak *azt* akarja alávétetni, ám éppen az adja a bűn jellegzetes mámorát, hogy a tettes fellázadt a maga határai ellen, s ezen *egyetlen* gát elsöprése után a *végtelen* lehetétét érzi magán. „*Minden a tiéd lesz!*” – súgják a fülünkbe a gonosz szirénei, s mi vakon követjük ezt a képtelenséget, dühödten és eltökélten *tagadva végességünket.*

Harmadszor azután arra kell hivatkoznunk, hogy valóban és mindannyian ismerjük a végességre vonatkozó keserű elégedetlenséget. Tradicionálisan „*malum metaphysicum*”-nak nevezzük létünk véges-ségét, s ezzel mindjárt ki is mondjuk, hogy *rosszat és korlátozottságot* találunk ebben. Valamennyiünknek az a legmélyebb és kiheverhetetlen csalódása az életben, hogy kénytelen tudomásul venni: csak ennyi vagyok és nem több, idáig terjedek és nem tovább, végül pedig még meg is kell halnom.

Minden mellett szól tehát, hogy a gonosz (mint aktivitás) abból a tapasztalatból nő ki, amely létünk végességét hiányként tárja elénk, maga a bűn pedig arra tesz kísérletet, hogy *hódításokkal* múlja fölül a korlátozottság „állapotát”.

Ehhez az eredményhez azonban mindjárt két fontos megjegyzés is szükséges.

Mindenekelőtt külön hangsúlyt kell tennünk arra, hogy a bűn *nem* a végesség „hiányként-tapasztalásában”, hanem az erre adott helytelen válaszban található meg.

Másodszor pedig észre kell vennünk, hogy a fentiekkel még *nem* adtuk meg a gonosz végső alapjait. Rejtélyes szakadékként tátong ugyanis alattunk, hogy *miképp lehetünk képesek* egy olyan tapasztalatra, ami végességünket mint hiányt mutatja meg. Csak ha ezt megvilágítjuk, akkor kerülünk eléggé közel a gonosz eredetéhez. Hiszen ha nem volna módunk egy ilyen megismerésre, semmiképpen sem indulhatnának be a bűn folyamatai.

Elérkeztünk tehát vizsgálódásunk legfontosabb lépéséhez. Úgy tűnik, végre valóban közel kerültünk ahhoz a centrumhoz, ahonnan a gonosz hatalma a világba szétsugárzik. S ha nemcsak az egyes gonosztetteknek, de magának a gonosznak is lételeme az, hogy homályban maradjon, akkor erőfeszítéseink nem pusztán teoretikus, de praktikus értelemben is fontosnak mondhatók.

Azt a kérdést tettük föl, hogy miképpen vagyunk képesek azon tapasztalatra, amely végességünket mint privációt mutatja meg nekünk. Aligha vitatható, hogy egy ilyen élményhez (ami ráadásul egész létezésünk állandó kísérője) több feltételnek is teljesülnie kell – mégpedig a következőknek:

1. Véges és korlátozott létezésünket egy olyan valamihez kell *viszonyítanunk*, amit nem korlátoz semmi, s így *abszolút lét*. Csak egy ilyen horizontból tűnhet fel egyáltalán *bármilyen* végesség, különösen pedig a végesség mint *korlát*.

2. Ez az abszolút lét (ahogyan azt a probléma megközelítésekor részletesen is kimutattuk) nem lehet pusztán a mi csményünk, nem lehet emberi kreáció, hanem csak az a valóság, amit Istennek szokás nevezni.

3. (Ez a legkülönösebb, ám tagadhatatlan implikáció.) Ahhoz, hogy a végességet a *mi* korlátozottságunkként élhessük meg, szükséges, hogy az abszolút lét *eredendően* „*hózzánk tartozzon*”, mert csak ez indíthat minket arra, hogy az abszolút tágasság hiányát igazi „megcsonkításunként” tapasztaljuk.

Az ember boldogtalansága, fájdalmas kiáltásai a látszólag néma és mozdulatlan Isten után ékes tapasztalati bizonyítékát adják az imént említett eredendő kapcsolatnak. Másrészt pedig az abszolút pusztá

*fogalma* is megköveteli, hogy ne tiszta transzcendenciaként, hanem a véges létezőket átjáró és fölemelő, ténylegesen *mindenen* keresztülhúzó hatalomként gondoljunk rá.

A filozófiában gyakran nem elég hangsúlyos az a kérdés, hogy mik is az öntudatnak – mint véges létezésünk tudatának – a lehetőségi feltételei. Vannak, akik magától értetődőnek tekintik az öntudatot, s így filozófiájukban nem is fordul elő ez a probléma. Mások azután (talán a legtöbben) elégségesnek vélik azt a magyarázatot, hogy saját végeségünk tudatát a *többi véges létezővel találkozá*, vagyis az ő más-létükhöz viszonyulva szerezük meg. Igen ám, de így egészen alap nélkül marad az a (mint láttuk) konstitutív elem az öntudatban, hogy végességünket *privációként* éljük át és szenvedjük el. Erre és még számos más jelre építve ezért olyan érveket is felsorakoztathatunk, amik kétségtelenné teszik: öntudatunk már *feltételezi* az abszolútumról való tudást is.

Láttuk, hogy az utóbbi nézet valóban támadhatatlan. Mégis hozzá kell fűznünk, hogy a véges, s magát korlátozottnak és beteljesületlennek ismerő öntudat (ahonnan minden bűnös cselekedet előtör) *nem* lel alapot pusztán azáltal, hogy felmutatjuk az ő abszolút hátterét. Nem elég azt mondani, hogy az öntudat alapja az abszolúttal való kapcsolatában rejlik – azt is meg kell jelölnünk, hogy *miféle* kapcsolat szükséges ehhez.

Íme, láthatóvá vált az egész problémánk centruma! A véges korlátozottság tudata ugyanis az abszolúttal való *folytonos egységet* igényel ahhoz, hogy magát ilyenként *ismerhesse meg*, mivel azonban *ilyenként* ismeri meg magát, ki kell mondanunk az *ellenkezőjét* is, vagyis létezésünknek az abszolúttól való távolságát és elválasztottságát.

I ha az ember létéhez nem „tartozna hozzá” az abszolútum, akkor sohasem venné észre és sohasem tagadná meg (a gonosz speciális módján) a maga határait – másrészt azonban sem véges létét, sem ennek *riadalmát* nem tapasztalhatná meg akkor, ha az abszolút nem volna tőle *távol*.

Még egyszerűbben fogalmazva tehát arra az eredményre jutottunk, hogy a gonosz *szükségszerű feltétele* a hozzánk tartozó abszolútum „*távolléte*”, illetve – hogy pontosabban s mégis paradox módon fejezzük ki magunkat – *jelenlévő távolléte*.<sup>7</sup> A beteljesületlenség vagy priváció tudata

---

<sup>7</sup> Később ki fog derülni, hogy e szükségszerű feltétel mégsem *oka* a gonosznak.

éppen azt a jelentést hordozza, hogy *nincs* elég közel hozzánk az az abszolútum, akinek eredendően velünk *kellene* lennie.

Miért van azonban „távol” az Isten, mi az oka annak a – rendelle-  
nesként észlelt – ontológiai szituációnak, ahonnan a gonosz útjai  
elborítják a világot?

Ez volt az a (korántsem eléggé világosan látott) pont, ahol a filozófiai  
hagyomány rendszerint tévútra került. Ennél a kérdésre ugyanis „túl  
gyorsan” adták meg azt a választ, hogy az abszolútumtól való *minden*  
távolság az ember szabad döntéséből fakad.

Több oldalról is kimutattuk már, hogy ez a felelet teljesen tartha-  
tatlan. A véges öntudat, amely csak az abszolútum távolságának a  
*következménye*, s az „indifferens” szabad akarat, ami semminek sem lehet  
*végső* alapja, nem lehetnek *okai* egy olyan eltávolodásnak, ami ráadásul  
egy „*beteljesedett*” állapot szertefoszlását eredményezi.

Egyetlen józan válasz van ezért, s ezt semmiféle (túlzó, s így  
őszintétlen) „jámberság” nem tagadhatja le: az abszolútum azért van  
távol tőlünk, mert *saját maga „vonult vissza”*. Ha ez nem történt volna  
meg, nem nyílt volna tér a gonosz számára, de *ugyanígy* a véges öntudat  
számára sem. Az a boldog öntudatlanság uralkodna ma is, amit a Biblia  
mint paradicsomot ír le, s ami után most reménytelenül vágyakozunk.

A teodicea problémájának legfontosabb felét, a gonosz eredetének  
kérdését ezzel alapjaiban tisztáztuk. Az az elterjedt vélemény, miszerint  
erre a kérdésre nem lehet felelni, egyedül onnan származott, hogy az  
alapot mindenáron Istenen kívül, főképp a szabad akaratban szerették  
volna megtalálni, ami persze keresztülvihetetlen vállalkozás.

Hogyan egyeztethető azonban össze az Istennel az, hogy benne  
leljük fel a *malum morale* gyökereit? Ne siessünk annyira ezzel az iskolás  
ellenvetéssel. Egyelőre maradjunk meg annál a döntő belátásnál, hogy  
a bűn indító szituációja végességünk „hiányként-tapasztalásában”,  
ennek lehetőségi feltétele az abszolútum – önkéntes – „jelenlévő  
távollétében”, a bűn lényege pedig a végesség olyan megtagadásában  
rejlik, amely hódításokkal (azaz a többi létező alávetésével) szeretné az  
abszolút létet – *magának* – visszaszerezni.

## A bűn folyamata

Amikor véges létünk hiányként-tapasztalásának lehetőségi feltételei után kutattunk, rá kellett ébrednünk, hogy e tapasztalás csak úgy következhet be, ha az *eredendően hozzánk tartozó* abszolútum a „jelenlévő távollét” irányába húzódik vissza.

Mit jelent azonban az a kifejezés, hogy az abszolútum „eredendően hozzánk tartozik?” Nyilvánvalóan azt, hogy az ember – és *bizonyos mértékben* minden véges létező – *több* annál, mint ami önmagában véve, mégpedig éppen azért, mert *nem lehet* pusztán önmagában venni. Az abszolútum mindent átjáró hatalma felforgatja a véges meghatározottságok ontológiáját, s ellentmondásokba kergeti az ezt tételező értelmi gondolkodást. Egy ilyen ellentmondás került az utunkba most is, amikor – hogy nyíltan kimondjuk – az ember eredendően „Istenembernek” bizonyult. *Tulajdonképpeni* létmódunk tehát egy olyan véges emberlét, ami *nem* tiszta végesség, hanem állandó transzcendálása azoknak a határoknak, amiket a velünk lévő abszolútum már mindig is határtalanul felülmúl.

A határok ilyen „meg-nem-lévő meglétéből” két dolog: a *boldogság* és az *öntudatlanság* következik. *Boldogságról* ugyanis csak ott lehet beszélni, ahol a negativitás és korlátozás is jelen van, de csak mint eltűnő mozzanat és kontraszt ahhoz, hogy örömminket mint *ilyet* élhessük meg.<sup>8</sup> Másrészt pedig *öntudatlanság* tartozik ehhez az állapothoz, amennyiben az *öntudat* egy elhatárolt „én” tudatát jelenti, ám e határokat az abszolútum magában feloldja, mint a tenger a beléömlő folyók vizeit.

*Semmilyen erő nem rendítheti meg ezt a csodálatos összhangot, egyedül maga az abszolútum.* Ez volt az a döntő belátás, amit részletesen is igazoltunk már, s ami egy csapásra világosságot hoz az egyik legnagyobb és legzavarosabb metafizikai problémába.

Az abszolútum jelenlévő-távolléte (teljes távollétról ugyanis itt sohasem beszélhetnénk) szükséges ahhoz, hogy az ember elnyerje mai

---

<sup>8</sup> Hasonló értelemben írta már Hérakleitosz is: „Betegség teszi az egészséget edessé és jóvá, éhség az elteltséget, fáradtság a megpihenést.” (Kerényi Károly fordítása.)

létmódját: az „*öntudatos boldogtalanságot*”. Ha pedig újra megkérdezné valaki, hogy „*miért tette ezt velünk az Isten*”, akkor (a „*tárgyat*” övező minden homály ellenére) legalább már annyit mondhatnánk: ez a lépés nemcsak elvett tőlünk, hanem adott is nekünk valamit, mégpedig azt az öntudatot, amit éppen úgy emelünk az öntudatlanság fölé, ahogyan – és ellenkezőleg – a boldogságot a boldogtalanság fölé helyezük.

A véges öntudat elégedetlen a maga korlátozottságával, és azt az abszolút támaszt keresi, aminek elvesztésével ő „*megszületett*”. *Kiteljesedést és boldogságot* várunk tehát az élettől, és azon vagyunk, hogy ezt (mivel nincs birtokunkban) *hódító aktivitással* szerezzük meg. Az elszigeteltség és az abszolútum távolléte *hiánytapasztalatként* tárul föl, s ez nem is lehet másképp, hiszen – mint láttuk – tulajdonképpeni létmódunk szerint a végtelen teljesség *hozzánk tartozik*.

A magára maradt végesség a szorongásban, az őt környékező reménytelen ürességben és az egzisztencia állandó labilitásában vagy „*ingásában*” (amit egyesek „*idegességnek*” neveznek) tapasztalja meg új helyzetét, az abszolút támaszték hiányát. Kétségbeesett állapot ez, márpedig valamennyien ebben élünk, még ha el is lepleznénk ezt önmagunk és a többiek előtt. Senki sem bírja egyszerűen „*magára venni*” és „*elviselni*” ezt, mindenki kiutat és visszatérést keres az abszolút kiteljesedés felé.

*Ez az a pont, ahol a gonosz útja létrejön, innen borít el mindent a sötétség. Az ingó egzisztencia ugyanis (mint már említettem) hódító-sokkal, vagyis a többi létező alávetésével kísérli meg a kiteljesedést s vele a válság legyőzését. Őszintén szólva el kell hogy ismerjük, hogy a bűn ilyen választása minden ember számára szükségszerűen „adódik”, s így nincs senki, aki legalább néhány lépést ne tett volna ezen a valóban csábító ösvényen. Csábító ez az út, mert úgy ígér boldogságot (azaz végtelenséget), hogy az öntudat valós értékét nem elveszíti, hanem még föl is növeszti, főként pedig azért csábító, mert nyers cselekedeteivel (amikre nyomorúságunkban épp elég erőt és késztetést érzünk) egyszerűbb és gyorsabb megoldást kínál, mint a hosszú és fáradságos „Isten-keresés”.*

Ámde ez az út nemcsak keresztülvihetetlen, hanem bűnös is. Ha ugyanis *én* vagyok az abszolút centrum, akkor Istent és a létezőket megsértem és semmibe veszem, amint ez (bizonyos mértékig) mindig meg is történik. Mit állítottunk azonban azzal, hogy a gonosz ösvénye



szükségszerűen merül fel bennünk? Két igen súlyos dolgot. Először is közel kerültünk ahhoz a vallási tanításhoz, miszerint minden ember (ha nem is egyformán, de) *bűnös*. Akiben egyáltalán *felmerül* a bűn gondolata, az semmiképpen sem tekinthető többé ártatlannak.

Nem állítottuk-e azonban azt is, hogy maga az abszolútum vezet el minket ebbe a szituációba? Igen is és nem is. Valóban az ő jelenlévőtávolléte ösztönöz minket a „nekem ez jár” beállítódásának fölvételére, csak hogy semmi többről nincs itt szó, mint *ennek a beállítódásnak a kipróbálásáról és a belőle való okulásról*. Mindenki tudja, hogy az igazán nemes szívű emberek azonnal el is borzadnak ettől az ösvénytől és nem hajlandók azt követni, másokat pedig (róluk szól a „tékozló fiú” példázata) a rossz cselekedetekkel járó tapasztalatok fordítanak el a hódító kiteljesedés légváraitól.

Nincs tehát semmi alapunk azt állítani, hogy a gonosz kibontakozásáért Isten volna a „felelős”. Egy *külső* szükségszerűségről ugyanis csak addig a pontig beszélhetünk, ameddig el nem válnak egymástól az egyéni megoldások, amik – fogalmuknak megfelelően – a *mi* lépéseinket jelentik ebben az „eleve adott” szituációban. Mint láttuk, ez egyedül a bűn útjának gondolati felvetődéséig terjed és nem tovább. (E tekintetben tehát hasonló álláspontot képviselünk, mint a bűnt a szabadságra visszavezető klasszikus tanítás: Istentől ered az a „helyzet”, amelyben a bűn *lehetséges*, maga a bűn azonban nem.<sup>9</sup>)

Világossá vált tehát, hogy mi az az ontológiai szituáció (amit röviden a hozzánk tartozó abszolútum „jelenlévő távollétének” neveztünk), ahonnan a sötétség útjai kiindulnak. A gonosz eredetére vonatkozó kérdést ezzel *megválasztuk* – bármily elbizakodottan cseng is ez egy olyan korban, amelyben sokan sem az abszolútumról, sem a gonoszról, sem pedig a filozófiai igazságról nem hajlandók tudomást venni.

---

<sup>9</sup> Ugyanakkor azt is mondjuk, hogy nem a szabad akarat teremti meg „a gonosz alapszituációját”. A szabad akarat funkcióját az itt megadott helyen kell keresni, s ebből az is következik, hogy az nem egy indifferens képesség, hanem küzdelem és „ellenálló erő” a vázolt ontológiai szituációban. (Ezért is tapasztaljuk mindig azt, hogy a szabad akaratú döntést *ki kell küzdenünk* a rossz ellenében.)

A következőkben a jelenség *alapjától* az alap *megjelenése* felé fordítjuk majd a figyelmünket, vagyis az eddiginél pontosabban is leírjuk majd a gonosz fenoménjét. Kezdjük ezt a munkát két történeti megjegyzéssel.

Először is arra a közismert adatra utalok, hogy a német nyelvben ezzel a szóval jelölik a gonoszt: „das Böse”. Ha helyes az az etimológiai eredmény, miszerint a „Böse” az „aufgeblasen” (felfuvalkodott) egy származékaként jött létre, akkor ez a szó – mint az oly gyakran megesik – egészen tisztán őrzi a jelenség megtapasztalását. Mi mást jelent ugyanis „felfuvalkodni”, mint valódi súlyunkat és határainkat megtagadni, s erőszakkal azon igyekezni, hogy fennhatóságunk mértéktelenné táguljon? Sőt, ha átadjuk magunkat a szó által keltett képzetnek, az is eszünkbe fog jutni, hogy ez a természetellenes törekvés *nekünk magunknak* is nehezünkre esik, hogy a rossz útja voltaképp megkínozz minket, s szükségszerűen egyfajta „kipukkadással” végződik.<sup>10</sup> Hamarosan látni fogjuk, hogy ezek a mozzanatok valóban föllelhetőek az általunk vizsgált jelenségben.

Másodszor érdemes volna felidézni Nietzsche híres tanítását is, hogy az élet lényege „a hatalom akarásában” rejlik. Aki először találja magát szemben ezzel a gondolattal, az elborzad tőle, s igyekszik mindenáron megcáfolni azt. Tehetetlen keserűséggel nézi, ahogy a szerző az összes szép és jelentős dologról „lehúzza a leplet”, s mindig ugyanazt a primitív vázat, a hatalom megszerzésének vágyát mutatja fel a jelenségek hátterében.

Ezt a tételt azonban nem lehet elhárítani olyan módon, hogy az ember „az igazi jószándéokra” és más effélére hivatkozik. El kell ismernünk, hogy a hatalom akarása valóban mindenünnen a felszínre bukik, hogy tehát ez a séma egyszerűsége ellenére sem hamis.

Nem is arra van azonban szükségünk, hogy Nietzsche tanítását érvénytelenítsük, hanem arra, hogy meglássuk benne azt, amit valószínűleg ő maga sem látott: hogy voltaképpen mire is vonatkozik. A hatalomra való gáttalan törekvés ugyanis éppen a gonosz logikáját

---

<sup>10</sup> Mulatságosan ír erről Bertolt Brecht („A gonoszság maszkja” című kis versében): „Falamon függ egy japán fametszet, egy gonosz szellem arannyal festett maszkja. Részvétellel nézem homloka kidagadt ereit, melyek jelzik, milyen megerőltető gonosznak lenni.” (Eörsi István fordítása.)

tárja elénk, az abszolút támasztékát elveszített, s így hódításra törő, belülről megingott egzisztencia taktikáját. Ez a viselkedés azért oly általános, mert (ahogy már mondtam) a rossz útja csábító megoldásnak tűnik a fenti ontológiai szituációban, s ugyanez a szituáció indokolja azt is, hogy egyáltalán *felmerül* bennünk a végtelen hódítás eszméje. Ha nem vennénk figyelembe az abszolútum „jelenlévő-távollétét”, akkor *semmilyen* állapot nem találnánk a hatalom féktelen akarásának különös jelenségére, s így kénytelenek lennénk azt rejtélyes „alaptényként” elfogadni. Eredményünk birtokában azonban egészen világos, hogy a hatalomvágy nem az „élet” végső mozgatórugója, hanem csak a magára maradt, véges öntudat kétségbecsett és kudarcra ítélt kísérlete az abszolút tágasság visszaszerzésére. Mindaddig, amíg a „felfuvalkodás” logikáját eröltetjük, igaz lesz ránk Nietzsche állítása, s bizony minden lépésünkből, minden cselekedetünkből kiviláglik majd ama rejtett mozgatórugó. Amíg hiszünk a véges én hódító „felmagasztosulásában”, valóban nem lesz olyan jó cselekedetünk, ami mögött ne bújna meg önmagunk kiterjesztésének hamis és bűnös ábrándképe.

Más a helyzet azonban akkor, ha a „felfuvalkodott” öntudat – kissé nyers képünkénél maradva – „kipukkad”. Minél inkább bekövetkezik ez, annál inkább érvényét veszti az a logika (a bűn logikája), amit Nietzsche általános törvénynek vélt. Nyilvánvaló, hogy a „hódításoktól” elfordult emberre nem alkalmazható már a hatalom akarásának tétele, s így (körülbelül) érthetővé vált, hogy miről szól és meddig érvényes a német filozófus tanítása.

Ideje azonban, hogy végre valóban szemügyre vegyük a bűn (alapjaiban megvilágított) kibontakozását a világban. Első kérdésként mindjárt az adódik, hogy vajon nem túlzás-e a gáttalan hatalomvágyat *általános* jelenséggé avatni, hiszen a legtöbb ember nagyon is lehatárolható célok után kutat, s közben kész elismerni *mások* törekvéseit is?

Kétféle úton adhatunk erre feleletet.

1. Ha igaz volt az a gondolatunk, hogy a gonosz az abszolút teljességet igyekszik elérni, akkor „a priori” azt mondhatjuk, hogy a rossz igyekezetének tárgya *semmilyen* véges „birtok” nem lehet. Fényesen igazolja ezt az a régi megfigyelés is, hogy a bűnös mindig új célokat tűz ki, amit pedig elért, többé semmire sem tartja. Mértéktartó gonoszságról beszélni tehát értelmetlen önellentmondás volna.

2. A többiek látszólagos elismerése a mindennapokban szintén nem cáfolja a gonoszra jellemző „mértéktelenséget”. Vajon miért panaszkodunk oly gyakran amiatt, hogy a nekünk juttatott udvarias figyelem többnyire lélektelen és hazug, hogy tehát valójában keresztülnéznek rajtunk és senkinek sem vagyunk fontosak? Ez az egészen általános élmény nyíltan utal arra, hogy a bűn világában nincs korlát és nincs elismerés. A rajtunk szórakozottan keresztülfutó üres tekintet egy olyan véges öntudatról ad hírt, aki valóban abszolútként ragadja meg magát, s így – egészen logikusan – *semmisnek*, vagy csak alattvalónak és eszköznek tekinti a többi létezőt. Amíg a bűn nem omlott össze, addig az udvariasság tényleg nem több látszattól, vagy még inkább harci taktikánál, ami végső soron a hatalom szolgálatában áll.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a világban nem a gonosz egy „határolt változata”, hanem az egyetlen valóságos gonosz van jelen, amely mint ilyen a *végtelenbe* tör. Mindannyiunknak *ezzel* a sötétséggel van dolga, abban azonban már nagyon is különbözünk egymástól, hogy miként válaszolunk a hívására. Érdeemesnek látszik e tekintetben az emberek három fő csoportjáról beszélni, még ha egy ilyen felosztás (mint minden értelmi séma) ki is kell hogy egészüljön azzal a tudattal, hogy a meghúzott határok képlekenyek és az elkülönített tartalmak itt-ott egymásba folynak.

Ennek megfelelően a tiszta, azaz alig „kísérhető” emberekről kell először szót ejtenünk. Túlságosan is ritkán, s többnyire az egyszerű emberek körében találunk csak ilyeneket, akik legfeljebb az első gondolati lépésig jutnak a gonosz hódító útján, majd nyomban vissza is fordulnak onnan. Szemmel láthatóan nem képesek komolyan venni azt a lehetőséget, hogy maguknak és a maguk erejéből „szerezzék meg” a hiányzó és vágyva vágyott kiteljesedést. Hogyan lehetséges ez? A körülöttük élő (és az ő jelenlétük miatt szégyenkező) „többiek” általában úgy válaszolnak e kérdésre, hogy a jónak látszó emberek az öntudat egy alacsonyabb fokán állnak, így nem is *képesek* olyasmire gondolni, mint az ő *saját* szükségletük vagy fájdalmuk. Ez az állítás természetesen téves és praktikus értelemben nem egyéb, mint önigazolás a bűnhöz. Egyrészt ugyanis kimutattuk, hogy *mindenféle* öntudat feltételezi az abszolútum jelenvaló-távollétének tapasztalatát, vagyis őket is kínozza az a megváltatlan végesség, ami a többieket. Másrészt pedig az ilyen emberrel való legfutólagosabb ismeretség is azzal döbönt meg minket,

hogy szerény visszahúzódottságukban még nálunk is *jobban* ismerik az elhagyatott végesség szorongását.

Mi tehát a tiszta szívű emberek titka? Nyilvánvalóan *nem* az öntudatnak egy kifejeletlenebb formája, hanem (épp ellenkezőleg) az a józan és páratlanul *éles* tudat, hogy én *kicsi és jelentéktelen* vagyok az abszolútumhoz és az „Egészhez” képest. Miért érdemelném meg, hogy minden az enyém legyen, milyen alapon tarthatnék igényt a többiek hódolatára? – ez a kérdés, amit a „kiváló emberek” föl sem tesznek maguknak, nekik szüntelenül és megfellebbezhetetlenül a szemük előtt van. Így aztán arra a meglepő eredményre kell jutnunk, hogy a jók (bármily „öntudatlannak” tűnjenek is) *világosabb* tudattal élnek, mint a „bűnösök”, mert a hozzájuk tartozó abszolútumot sohasem keverik össze a – szigorú értelemben vett – *saját* létük hatósugarával. Életüket rendszerint másoknak – a családnak vagy „idegen” rászorulóknak – szolgálatával töltik, s ha mi ezt (minden tiszteletünk mellett is) egyfajta „vakságként” gúnyoljuk ki, az épp csak a *mi* vakságunkról tanúskodik – arról, hogy még mindig nem tudjuk, mi illet meg minket és mi nem. Alig találni furcsább jelenséget ebben a világban, mint azt, hogy a legkiválóbbak zaj, feltűnés és elismerés nélkül kelnek át az életen, miközben a figyelem azokra irányul, akiktől semmi igazat nem lehet megtanulni.

A második csoportot (vagy inkább „ideáltípust”) azután azoknak az embereknek a számára kell fenntartanunk, akik – többé vagy kevésbé – a „gonosz” útján járnak. Ez többet jelent annál, amit korábban úgy írtunk le, mint az ártatlanság általános hiányát és a gonosz mindenkit érintő jelenlétét. Most már azokról van szó, akik *rá is léptek* a bűn útjára, s attól várják a kiteljesedést. Általuk (és csaknem mindenki idetartozik) a *huzugság* válik a társas érintkezés alaphangjává, a *csalódás* pedig az élet vezérmotivumává lesz. Könnyen belátható, hogy miért kell ennek így történnie. A „metafizikai rossz” által fojtogatott és hódításra törő egzisztenciák ugyanis szükségképpen *összeütköznek* a világban és kölcsönösen semmissé teszik egymás igényeit. *Gyűlölettel* veszik tudomásul azt a tényt, hogy *mások is* feltétlen elismerésre törekednek, s ezzel már eleve kétségbe vonják az *ő* fennhatóságukat. A mindennapokban oly gyakori panasz és méltatlankodás „az emberek” erőszakosságáról így azt a jelentést hordozza, hogy miért nem hagynak inkább *engem* hatalmaskodni.

Ebben a helyzetben nem is marad más hátra, mint színleg tudomásul venni a többiek törekvését, a magunkról pedig lehetőleg elterelni a figyelmet. Amíg és amennyire a gonosz jegyében élünk, addig és annyira veszi föl ezt az értelmet az általunk tanúsított, merőben külsőleges „udvariasság”. Az udvariasságban látszólag lemondunk minden igényünkről, a többiek igényeit pedig a lehető legnagyobb mértékben elfogadjuk. Valójában azonban éppen a fordítottján mesterkedünk – tiszteletünk ugyanis *hazugság*, ami valódi közönyünket igyekszik elleplezni. Ebben a hatalmi játékban – amit egy angol író igen találóan „a hiúság vásárának” nevezett el – fájdalmas csalódások várják azokat, akik komolyan veszik a többiek ragaszkodását és előzékenységét. Előbb-utóbb ugyanis lehullik az álarc s láthatóvá válik a rajtunk mint „léetlen léten” keresztülnéző, egyedül önmagát állító idegen egzisztencia.

Bármily keserűek legyenek is azonban e tapasztalatok, mégsem szabad elfelejtenünk azt, hogy a „hatalom akarása” semmiképp sem az élet megingathatatlan logikáját tárja elénk, hanem csak a gonosz természetét.<sup>11</sup> Ez az „akarás” tehát nem terjed ki mindenre, hanem véget ér ott, ahol a neki megfelelő beállítódás elbukik.

A rossztól „védett” és a rossznak „kiszolgáltatót” embereken kívül van még egy harmadik, rendkívüli eset is, amit itt külön szeretnék tárgyalni. Azokra a személyekre gondolok, akiknek rendkívüli elhivatás adatott, s akik ezért *valóban* ellenállhatatlan erőt éreznek magukban. Mint Hegel feltárta, ez az erő egy egész kor lehetőségeiből fakad, vagyis messze túlnő az egyén lehetőségein. Aki küldetéssel lép a világba, az érzi és tudja, mi korhadt és mi van növekvőben abból, ami őt körülveszi, s rajta *keresztül* jutnak érvényre a jogosulttá vált új formák. Ha a történelem ilyen hősei megőrzik éberségüket, akkor *nem* kell a gonosz

---

<sup>11</sup> Ez az a beállítódás, amelynek szükségszerű „ellensúlya” a *külső tekintélyként* föllépő „erkölcsi törvény”. E törvény voltaképpen az egzisztencia (teljesen soha el nem feledhető) „reális hatósugarára” figyelmeztet minket, ám e figyelmeztetés s az erkölcsi törvény *feltétlen* követésére történő fölszólítás paradox vonásokat is magában foglal. A törvény ugyanis csak ott maradhat az, ami (vagyis *külső tekintély* és „ítélőszék”), ahol *nem* „felelnek meg” neki, míg feltétel nélküli teljesítése azt vonja maga után, hogy a törvény mint *ilyen* eltűnik, s valami olyannak adja át helyét, ami már nem „törvény formájú”.

útjára lépniük. Mindaddig, amíg világosan látnak, *elkülönítik* magukat a bennük működő hatalmaktól, s nem a saját személyüket, hanem a nekik megnyilatkozó célt tekintik nagynak. Egy filozófus esetében például azt jelenti ez, hogy ama rendet tekintse hatalmasnak, *amit* lát, ne pedig önmagát, aki ebbe csak *bepillant*. A különbség e tudata olyan kiteljesedést nyújt az „elhivatottak” számára, ahol nincs jelen a gonosz egyéni felfuvalkodása, miközben (bizonyos határok közt) megvalósul a véges egzisztencia szűkösségének feloldása. Minden adva van tehát a boldogsághoz, csakhogy mindennél nagyobb az összeomlás veszélye is. A sikerek s a világ valódi „behódolása” ugyanis megérzeshető az elhivatottat, miáltal egyszerre elveszíti az előbb említett különbség tudatát, s *magát* érzi annak a hatalomnak, ami pedig csak általa nyilatkozik meg. A többi ember meddő kísérleteihez képest ő *valódi* „istennek” képzelheti magát, s egyszerre (mindenki csodálkozására) a legvakabb „zsarnokként” lép a színre. Jól látta Platón, hogy csak a legkiválóbbak követhetik el a legrútabb gonosztetteket is, míg nem fékét és pályáját veszített erejük elapad, s a pusztulásba sodródnak. Felesleges sorolni a példákat, hisz számtalan ilyen „hajóroncs” tűnik föl a történelem tanulmányozása során.

Láttuk tehát, hogy miként kell érteni azokat a megállapításainkat, amik a „Deus absconditus” s az ezzel összefüggő (de nem ezáltal „determinált”) bűnösség *általános* ontológiai szituációjára vonatkoztak. Mint mindenütt, itt is le kell mondanunk az „univocitás” egyoldalú fogalmáról, s teret engedni az *analógia* eszméjének – másként ugyanis *semmilyen* általánost nem lehet elgondolni. Ennek megfelelően pedig a gonoszra is igaz, hogy sem nem egyformán, sem nem „összehasonlíthatatlan különbözőségben” bontakozik ki az életünkben, hanem *analóg* módon, tehát a sokféleség egységében, s csak *ebben* az értelemben általánosan. A következőkben, mikor a bűn útjának további lépéseit is összefoglaljuk, ugyanezt az *élő* általánost kell szem előtt tartanunk, nem pedig az „értelmi gondolkodásra” jellemző egyöntetűséget.

Amint már említettem, a bűnös a talaj ingásából, avagy a „malum metaphysicum” azon állapotából szeretne kitörni, amit csak egy olyan véges létező élhet át, akihez *eredetileg* a végességet feloldó abszolútum is „hozzátartozik”. A bűn az a szerencsétlen és másokat sértő próbálkozás, hogy az abszolútum által nyújtott egységet most magunknak és a magunk erejéből, *hódítással* állítsuk helyre.

Nyilvánvaló mármost, hogy a bűn ezen háttere és értelme csak *mozgatja* a bűnösöket, ám nincsenek ennek *tudatában*. Ha ugyanis *tudná* az ember, hogy törekvése közvetlenül az abszolútra irányul, *nem* követne el bűnt, azaz nem célozná meg semmilyen véges létező alávetését – tervét ugyanis eleve képtelenségnek tartaná.

Éppen az abszolútum távolsága miatt marad azonban az is homályban, hogy miféle vágy, miféle hiány kínoz minket. Csak a „beteljesületlenséget”, a korlátok szorítását érezzük, s vakon próbálunk bármilyen lehetséges irányban terjeszkedni. „Vakon” – tehát ártatlanul? Egyáltalán nem. Minden alávető akarat *érezkeli* azt a „jogtiprást”, hogy a kiszemelt létező önállósága *ellen* lép föl, ám úgy ítéli meg, hogy annak *semmi jelentősége* *sinces* az ő szükségéhez képest. A végesség szorongása, tehát a „metafizikai gyávaság” hajtja előre a bűnt, vagyis az, hogy nem tudunk talpon maradni a korlátozottságunk keltette félelemmel szemben.<sup>12</sup>

A „gonosz” jelenségén így azt figyelhetjük meg, hogy a vétkek elkövetője többnyire csak *egyvalamit* szemel ki magának, s azt képzei, hogy minden nyomorúsága annak a valaminek a távollétéből fakad. „Ha ezt a pénzt (vagy szeretőt, vagyontárgyat, elismerést stb.) megszerzném, nem lenne több bajom az életben” – ekképp gondolkodik a bűn áldozata, s ha céljának korlátozottsága el is fedhetné a *gáttalan hódítás* dinamikáját, mégiscsak napfényre kerül ez a következő két ismertetőjegyben:

1. Igaz, hogy a „bűnös” csak „egyvalamit” akar, de azt *feltétlenül* és mindenáron. Az abszolút önállítás s a többi létező ehhez kapcsolódó „semmitése” *tehát* itt abban nyilvánul meg, hogy *bármin átgázolna* azért az egy dologért, amit „jog szerint” máris a magáénak érez.

2. Ha a vágyott létező valóban az „övé” lesz, akkor hamarosan kiderül, hogy nem tudja „értékelni” és „kiábrándul” belőle. Ez a hétköznapi és látszólag semmilyen mélységgel nem rendelkező esemény valójában azt az ellentmondást nyilvánítja ki, amely a cél végtelensége s az azzal összetévesztett tárgy végessége közt áll fönn. Ezzel egyúttal

---

<sup>12</sup> Sohasem szabad elfelejtenünk azt, hogy a „gonosz” mélyén mindig *félelem* van. Csak így válik „érthetővé” és megbocsáthatóvá egy gonosz cselekedet.



az a (korábban érintett) gondolat is újra igazolást nyer, hogy „a hatalom akarása” mögött az abszolútum keresésének egy torz formája bújik meg.

Előttünk van tehát a gonosz fenoménjének legjellemzőbb vonása: az a végtelenbe törő és mindenén átgázoló dinamika, ami mindig más célt tűz ki s azt újra meg újra semmissé teszi.

Miféle következményei lehetnek mármost ennek az általános emberi kudarcélménynek? Úgy gondolom, hogy három fő irányba ágazhat el innen az út, ám közülük kettő „zsákutca”, így végső soron szintén a harmadik irányba visz.

Az *első lehetőség* nyilvánvalóan az, hogy újra a hódító kiteljesedés felé forduljunk. Az, amit elértünk, már nem gyönyörködtet, „bebizonyosodott” róla, hogy délibáb volt. Ez azonban (a „bűnös” logikája szerint) nem jelent többet, mint hogy valami *más* az, ami hiányzik nekünk, s amiért eddig törekedtünk, az legfeljebb csak hasonlított arra. *Újabb* létezők válnak tehát céllá, s mi – latba vetve a „hiányállapot” táplálta összes cselekvési energiánkat – habozás nélkül a nyomukba eredünk.

Igen ám, de a hódítás és kiábrándulás visszatérő ritmusa (ami mintegy a bűn *lélegzésének* nevezhető) nem folytatható az idők végezetéig. A csalódástól csalódásig vezető körök – egy hasonlattal élve – nem ugyanabból a magasságból, hanem mindig mélyebbről és mélyebbről, lefelé gyűrűzve bontakoznak ki. A gonosz hódító útja tehát szükségszerűen az *összeomlás* felé vezet, mégpedig a következő okok miatt:

a) Minden újabb „kör”, minden további célkitűzés kevesebb reményre és energiára alapozódik. Aki ugyanis már *csalódott* (akár emberben, akár hivatalban vagy más effélében), az egyre bizonytalanabbá válik abban, vajon érdemes-e egyáltalán „nagy célokat” keresni. A véges létezők és a végtelen cél közti – főntebb említett – fájó ellentmondás tehát egyre világosabbá válik a *cselekvő* számára is. Mind több olyan ember van, akinek lelkében Novalis keserű gondolata ver tanyát:

„Nincs, ami itt tartson tovább  
Telt a szív – üres a világ.”

b) Aki a gonosz útján már előrehaladt, az érzékeli, hogy kiteljesedés helyett a fokozódó *elmagányosodás* vár rá. A „hatalom akarásának” erőszakossága mindenütt *ellenállást* vált ki, amiből az a kiábrándító

tanulság fakad, hogy e cél követése bensőleg összefügg annak elhibázásával.

c) A gonosz tettek egy olyan módon is felőrölnék minket, amit itt egyelőre nem világítunk meg, csak mint evidens tapasztalati tényrt rögzítünk. Arról van szó, hogy a szorongás által hajtott és erőszakosan cselekvő ember *érzékel* azt, amit (akár másban, akár magában) megsért<sup>13</sup>, s ez ismét ellentmondásba jut azzal, amit voltaképpen akar. Ne feledjük, hogy a végtelen kiteljesedés felemelő állapota lebeg a szemei előtt, így tulajdon hitványsága szembekerül a maga határtalan méltóságának (amúgy is nehezen őrizhető) tudatával. Mindez a *lelkiismeretben* kerül napfényre, hiszen ennek kettős üzenete van: egyrészt az a felismerés, hogy amit tettünk, az „helytelen” volt, másrészt pedig (ezen keresztül) az a nyomasztó bizonyosság is, hogy egész élettervünk elhibázott, hiszen semmilyen hódolatra *nem vagyunk méltóak*.

*Második lehetőségként* ezért a végesség föloldásáról való gyakorlatias és „józan” lemondás adódik: az ember itt már nem hisz a bűn általi kiteljesedésben, ám nem hisz semmilyen egyéb kiteljesedésben sem. Ez tehát a nyárspolgárok erőtlen és „udvarias” világa, a lehangoltságukba beletörődött, üressé vált „árnyak” országa. Amennyire meg tudom ítélni, ez az állapot vált általánossá a mai világban, s ennek képét jövendölte meg már Nietzsche is a Zarathustra „utolsó embereiben”.<sup>14</sup>

Korunk nihilizmusa nem utolsósorban abban mutatkozik meg, hogy *nem látják értelmét* annak a fáradságos küzdelemnek, amit a boldogságért és a magasabb rendeltetésért kell megvívni. Az életet „kicsiben űzik”, azaz mind a rossz, mind pedig a jó cselekedeteken egyfajta fék és bágyadtság észlelhető: nem hisznek többé az egzisztenciális kiteljesedésben. Schelling híres definícióját megfordítva a jóra és rosszra való *képtelenségnek* nevezhetnénk ezt, amit egészében ugyanaz a szemrehányás illet meg, mint annak idején a laodíceai egyházat: „Ismerem tetteidet, hogy se hideg, se meleg nem vagy. Bárcsak hideg volnál vagy

---

<sup>13</sup> A következő fejezet feladata lesz az, hogy ne csak a „gonosz” metafizikai háttérét, de annak „gonosz-voltát”, vagyis az itt épp csak *kijelentett* „sértés” mibenlétét is megállapítsa.

<sup>14</sup> „Jaj! Eljő az idő, mikor az ember nem röpíti vágya nyilát túl az emberen, és ijának idege nem rezeg többé!” (Szabó Ede fordítása.)

meleg! De mivel langyos vagy, se hideg, se meleg, kivetlek a számból.” (Jel.4, 15–17)

A nihilizmust gyakran mutatják be úgy, mint az értékek és a jó megsértését és elhanyagolását, tehát mint valami lényegileg rossz beállítódást. Valójában azonban súlyosabb a helyzet: a végességbe való beletörődés s így voltaképpen az emberi rendeltetés elől való *kitérés* figyelhető meg itt, vagyis a lesüllyedés az „állati közömbösségbe”.

Megtehetjük-e azonban, hogy válasz nélkül hagyjuk azt a problémát, ami születésünk óta meghatároz minket? S miféle felelet az, hogy (ameddig csak kibírjuk) hátat fordítunk a végtelen lét hívásának, ha pedig már nem tudunk nem gondolni a rendeltetésünkre, újra a „gonosz” szolgálatába szegődünk?

Láttuk és tapasztaltuk, hogy a gonosz téves és bűnös módon törekszik az abszolút lét felé, összeomlása után pedig arra tesznek kísérletet, hogy az egész „ontológiai hiányállapot” elkendőztessék, s az ember a pusztá „fogyasztással” elégedjen meg. Egy ilyen világban – a mi világunkban – közös jóváhagyással nyitva kell tartani a gonosz néhány csatornáját is, hogy az a szorongás és hódításvágy, ami időnként szükségképpen hallat magáról, legalább a maga *tévútjait* befuthassa, s ne robbantsa szét mindenestül az „állati elégedettség” oly nagy gonddal őrzött idilljét.

Ezzel magyarázható, hogy korunkban egyszerre észlelhetők a büntől való csömör s a vegetáló élet „boldogsága” (ami persze inkább lemondó szomorúság, hisz emberi létünk csak a végtelen kiteljesedésben oldhatja föl az őt kínzó *véges létet*), s ugyanakkor a gonoszság váratlan, gyakran példátlan erejű kitérései. Az az ontológiai szituáció, amit a gonosz alapjaként fedtünk fel, továbbra is szorongat minket, sőt, talán még inkább, mint valaha. „*Hogyan múlható fölül a malum metaphysicum?*” – ez az (értelme szerint) ősrégi kérdés üldözi az embert ma is, miközben egyre világosabbá válik, hogy a jelenkor válaszai (tehát a hódítás vagy a maradványaként létrejött nihilizmus) *nem* segíthetnek ezen a legfőbb problémán.

Így, mint sötét éjből a hajnal bontakozik ki a *harmadik lehetőség*, amely a gonosz *okát* is képes megszüntetni.

Két fokozaton át fejlődik ki ez az út, s szenvedhet vereséget a világban a sötétség.

Az első (még tökéletlen) fokozatot *hősi életnek* nevezhetnénk. „Hősnek” lenni annyit jelent, mint felvenni a harcot a gonosz *túlerejével* szemben, s semmi áron nem engedni annak. Túlerőn pedig nem pusztán valami mennyiségi tényezőt kell itt érteni, hanem azt is, hogy a hős egyáltalán nem *biztos* abban, hogy az általa folytatott nemes küzdelem valaha is beteljesülésre vagy „győzelemre” vezet.

Mit jelent azonban mindez a *mi* problémánkban?

Amint azt fentebb (a „c” pontban) említettem, a gonosz összeomlásához az is hozzátartozik, hogy kénytelen beleütközni abba az értékbe, amit cselekedetei során *megsért*. Ezáltal nemcsak az válhat világossá a bűnösnek, hogy ő maga mennyire érdemtelen a hódolatra, hanem az egyes létezők értékének bejelentkezésén át a feltétlen értékről, tehát Isten abszolút létéről is gyanítani kezd valamit.<sup>15</sup> Ez abban a formában jelentkezik a számára, hogy *együttérez* a többi létezővel s elismeri azoknak „jogait”. Minthogy azonban itt még csak ama sejtelve él a valódi abszolútumnak, ami a bűnnel történt találkozásból származik, az szétesik egy olyan *sokféleségre*, ahol *mindennek önálló* értéke van, ám épp ez az *általános* vonás emel falat az *egyes* létezők között. A „hős” nem lát mást, mint *sok véges egzisztenciát*, amiknek – az abszolútum gyenge visszfénye ez – *azonos* joga van a léthez, ezért ő sem másnak, sem magának nem tűri el az erőszakos hódítást.

Azonban ez a szemlélet a gonosz túlerejét is magában foglalja. A független végességeknek ez a világa ugyanis épp a „malum metaphisicum” állapotát mutatja, ahol így – mint láttuk – mindenkinek *oka* van gonoszul viselkedni, ám senkinek sem *szabad* megtenni ezt. A

---

<sup>15</sup> Ebben a tanulmányban nem kívántam *bizonyítani* azt, hogy az egyes létezők valóban rendelkeznek értékkel. Mivel munkám kezdetén már kimutattam, hogy a „gonosz” minőségét mindenki ismeri és szükségképpen tételezi, a létezők (a gonosz által „megkárosított”) értékét sem lehet tagadni. Úgy gondolom, hogy az értelmesen nem tagadható s a tapasztalatban is megjelenő minőségekkel kapcsolatban nem az a filozófia feladata, hogy „bebizonyítsa” azt, ami úgyszólván már eleve és kikerülhetetlenül adott a számunkra, hanem az, hogy (elfogadván azt, amit el *kell* fogadni) arra kérdezzen rá: *milyen feltételeknek kell teljesülnie* egy ilyen minőség „meglétéhez”? Ilyen értelemben mutattam rá arra (l. 3. lábjegyzet), hogy a világbeli „gonosz” nem pusztán az abszolútum „realitását”, de annak a létezőkben való jelenlétét is feltételezi.

„bűnös” még azt képzelhette, hogy a hiányzó végtelen lét az *övé* is lehetne, a „hős” azonban ellenáll ennek a törekvésnek, s mind magában, mind pedig a világban gátat vet a gonosznak. Ezzel nem egyebet hirdet, mint a *beteljesületlen és ingatag végességben való kitartást* az abszolút lét olyan intuíciójára támaszkodva, amely a gonosz önösségénél igazabb módon, ám mégsem tökéletesen, hanem a független jogú létezők sokféleségében érzékeli az abszolútumot.

A hősiesség így szembeszáll ugyan a gonosszal, de nem oldja föl azt az ontológiai szituációt (az abszolútum jelenlévő-távollétét), ahonnan az mindig új életre kel és elborítja a világot. *Tény* ugyanis, hogy az ember benső rémületet érez az elszigetelt végesség megtapasztalásával, s egyelőre úgy tűnik, hogy épp csak a hősiesség „mégsem” tarthatja vissza a bűnök elkövetésétől.

Ahol azonban privációt érzelünk, ott annak a teljességnek is *lennie kell*, aminek a hiányát elszenvedjük. Ha sem a gonosz, sem pedig a hősiesség nem vezet el minket a célhoz, akkor nyilvánvalóan egy másik úton lehet azt megtalálni. *Lennie kell* egy olyan kiteljesedésnek, amely begyógyítja az elhagyatott végesség sebcit, s ezzel a gonosz lába alól is kihúzza azt a „talajt”, amely – mint láttuk – épp a talajtalanság.

Amint már kimutattuk, az embert voltaképp az abszolút „támaszték” elvesztése kínozza, ezt pedig nem lehet másból eredeztetni, mint *magának az abszolútumnak* azon mozgásából, melyben tiszta jelenlétét jelenvaló-távollétté alakítja át. Minden öntudat és szabadság, minden sors és történelem, s éppígy minden rettegés és bűn is ezzel az „escménnyel” veszi kezdetét. Különös, ám a hiánytapasztalat folytán vitathatatlan tény, hogy az összes ember „ismeri” az ezt megelőző állapot fényét, ám – az öntudat hiánya folytán – nem személyes emlékként, hanem az „aranykor” szereplők nélküli és homályos képeként őrzi ezt.

Az ember ontológiai alkatából adódik tehát, hogy a végtelen „kiegészítés” hozzátartozik, s így azt boldogsága érdekében (nem pedig holmi külsőleges és pusztán kötelező etikai elv miatt) vissza *kell* szereznie. Sem a gonosz, sem pedig a „nyárspolgári élet” nem jelenthet itt megoldást, ezért (a hősiesség álláspontját is elhagyva) fel *kell* még lépnie egy *utolsó* fokozatnak is, melyben a kiteljesedés (mint a végesség meghaladása) valóban végbemegy. Az a hiánytapasztalat, aminek alapján az ember mindent magának követel, többféle módon is értelmez-

hető. Ahogy láttuk, a „bűnösben” ez egy egészen képtelen, ám annál makacsabb „felismerés” formáját ölti, miszerint mindaz, ami van, az ő kedvéért van és neki jár. Lehetséges volna azonban egy másik, jóval ésszerűbb gondolat is, amit mégis csak a véges öntudat katasztrófája után szoktak észrevenni: hogy minden, ami van, az én *támazsom, testvérem és „folytatásom”*, ezért úgy kell vele bánnom, mint önammal. Ha jót akarok magamnak, elsősorban *nekik* kell jót akarnom, ha kapni akarok, akkor adnom kell, s ha a magam életét akarom megvalósítani, akkor *be kell fogadnom* azt az engem felülmúló Egészt, ami – ha azonosulok vele – egy végtelen „áramlás” kiteljesedését nyújtja.

A végesség ilyen „kiáradása” (ami persze sokkal inkább az Egész „beáramlását” jelenti) csak addig tűnhet számunkra *nehéznek*, amíg még hiszünk a gonosz ezzel szembenálló hódító útjában. Mikor azonban az zátonyra fut, könnyen meg fogjuk érteni, hogy ez az egyetlen ösvény vehető komolyan a világban, mert egyedül az emel túl minket a végesség rideg határain.

Mi az az abszolút lét, amit a „malum metaphysicum” tudata hiányként él meg? *Nem* mi vagyunk az, bár „hozzánk tartozik”, s nem is a véges létezők sokasága, ami mint ilyen (vagyis mint véges és sok) szintén nem alkot abszolút létet. Az abszolút lét a véges létezőkön *túl* van, ám éppen mint abszolút lét át is kell hogy hassa őket: ekképp és ezért tartozik „hozzánk”. A kiteljesedés tehát nem egyszerűen a véges létezők egzisztenciális befogadását jelenti, hanem bennük és rajtuk túlmenően az abszolútumban való „elmerülést” is, amit hagyományosan az Isten szeretetének neveznek.

Vizsgálódásunk ezzel átmeneti nyugvópontot talált. Az első utat akkor futottuk be, mikor fényt vetettünk a morális rossz eredetére, a másodikat pedig most, midőn végigkísértük a gonosz kibontakozásának egész logikáját. Ez a második út ismét egy figyelemre méltó eredménnyel ajándékozott meg minket. Azt találtuk ugyanis, hogy a bűn empirikus hatalma a világban *mulandó* kell hogy legyen, hiszen *nem* képes megoldani azt a problematikus szituációt, amiből – és ami miatt – egyáltalán létrejön. A gonoszt így *tulajdon negativitása* löki tovább a nihilizmus kiábrándult „vegetálása”, majd pedig a hősi ellenállás felé,

hogy végül ön maga tökéletes ellentétében, a (magasabb értelemben vett) lemondásban valósítsa meg „magát”.<sup>16</sup>

## A gonosz mint ilyen

Eddigi gondolatmeneteink még nyitva hagytak, sőt, némileg el is kendőztek egy igen fontos kérdést: miért éppen a *gonosz* minősége az, ami az általunk elemzett fenoménre vonatkozik? Fennáll az a veszély, hogy a mondottak alapján erre a következtetésre jutunk: a bűn *szükségszerűen* lép fel az abszolútum jelenvaló-távolléte miatt, s nem több, mint egy *szerencsétlen* kísérlet az említett léthelyzet felülmúlására.

Természetesen nem igaz, hogy a gonosz a szükségszerűségére hivatkozhatna, hiszen már kifejtettük, hogy legfeljebb a bűnös szándékok *felmerülése* nevezhető elkerülhetetlennek. Lényegesebb viszont, hogy a vizsgált fenomén ne csak mint tévút, de mint bűnös is láthatóvá váljon.

Ezt a feladatot semmiképpen sem úgy kell elképzelnünk, mint a gonosz *minőségének* bizonyítását egy olyan valóságfogalomból, amely ezt a minőséget még *nem* tartalmazza. A bevezetésben már szó volt arról, hogy egy „*sui generis*” meghatározottság sohasem *vezethető le* tőle *különböző* vonásokból, a gonosz esetében pedig rá sem szorulunk egy efféle „*igazolásra*”, mert e minőség realitását lehetetlen következetesen tagadni.

Feladatunk így sokkal inkább abban áll, hogy érzékeltessük és – amennyire lehet – megértessük, miért is kell bűnösnek tartanunk a fentebb vázolt hódító folyamatot, hogy hol észlelhető leginkább az arra jellemző „*sötétség*”.

E munka kezdetén azt az általános megállapítást tettük, hogy a bűn (fogalma szerint) *negatív* módon vonatkozik valami olyanra, ami nem

---

<sup>16</sup> Heidegger „A földút” című kis írása is hasonló gondolatokkal zárul: „Minden ezt mondja: lemondani abba, ami Ugyanaz. A lemondás nem vesz el. A lemondás ad.” (Pongrácz Tibor fordítása, in: *Költőien lakozik az ember...*, 1994, 222. o. (Aligha véletlen, hogy e rövid műben csak egyetlen gondolkodó – „a betű és az eleven élet egykori mestere” –, Eckhart neve kerül elő.)

pusztán relatív értelemben „hasznos”, de feltétlen értéket, azaz szentséget is képvisel. Ott beszélhetünk gonoszságról, ahol szándékosan (s a korábban feltárt motívumoktól hajtva) *megsértének* egy ilyen értéket.

Lépjünk most egy kissé tovább, s vizsgáljuk meg, hogy – a tapasztalat szerint – *mi ellen* követjük el a bűnt, *mi az*, amit ilyenkor megsértünk. Nézetem szerint *öt* áldozatot, *öt* megsértett régiót különíthetünk el, amiknek sorrendjét a tapasztalásban való átlagos hozzáférhetőségük szerint adom meg.

1. A legszembetűnőbb annak a létezőnek a sérülése, akit a hódító „kiteljesedés” érdekében megsemmisítek, birtokba veszek vagy megalázok.

2. Utána következik a tulajdon lealacsonyításom tudata, az, hogy „túlságosan is mélyre süllyedtem”.

3. Némi érzékenységgel annak a *közösségnek* a megfertőzése is észrevehető, amelyben a bűnt elkövették. (Ez persze – noha gyengülő közvetítéseken át – az *egész emberiséget* jelenti és érinti.) Egyrészt azt az általános bizalmat kezdem ki, amely minden közösséget fenntart, másrészt pedig másokba is beleoltom a bűnös kiteljesedés valamely útjába vetett hitet. A közösségben így elhatalmasodik a hódító rombolás szelleme, ami egy bizonyos mértéken túl az egész „társulást” összedönti.

4. Nehezebben, de még mindig általánosan hozzáférhető annak az *ideális törvénynek* (vagy rendnek) a megtámadása, ami az egész létezésen átível s azt voltaképp „létben tartja”.<sup>17</sup>

5. Furcsa módon a legkevésbé az a „régio” jelenik meg a bűn átlagos tapasztalatában, amire (legalábbis logikailag) *közvetlenül* vonatkozik a gonosz. Tapasztaljuk ugyan azt, ami értékes, de azt már nem, ami értékessé *tesz* – látjuk a rendet, de azt már nem, hogy *minek* vagy *kinek* a rendje ez. A „gonosz” így legkevésbé épp azt észleli, ami nélkül sem

---

<sup>17</sup> Érdekes, hogy a minket (vagy másokat) ért sérelmek esetében gyakran nem azt kérdezzük a tettestől: „hogyan tehetél ilyet *velem* (vagy vele)?”, hanem ezt: „hogyan tehetél ilyet *egyáltalán*?” Amikor így kérdezzünk, akkor többnyire (ha nem is tudatosan, de) arra az ideális törvényre vagy „egyetemes rendre” hivatkozunk, amit a cselekedet megsértett.



alapja, sem tárgya nem volna: az Istenséget a maga mindent átható és szent voltában.

Minden rossz cselekedetre igaz, hogy az összes említett „létréteget” megtámadja és árt nekik. Ha mármost sikerülne tisztáznunk, hogy *milyen értelemben* sérülnek ezek a régiók, akkor (alighanem) az is világossá válna, hogy miben áll az ezért felelős tettek „gonosz”-sága.

Valamit megkárosítani annyit tesz, mint – ilyen vagy olyan mértékben – *visszaszorítani* tulajdon létezésében, nem engedni tehát, hogy az a maga teljességében bontakozzék ki. Ha bűnről és gonosságról beszélünk (amit nem kerülhetünk el), már tételezzük az értéket és ennek sérthetőségét is, ha pedig ezt tételezzük, úgy azt is elismerjük, hogy minden létezőnek van egy „visszavetett” és egy „kiteljesedett” létlehetősége is.

Hogy értsük azonban azt, hogy a gonosz a létezők „kiteljesedett” (vagy „értékteli”) állapotának vet gátat? Milyen jelentést adhatunk ezeknek a szavaknak, amikkel a bűn sajátos minőségére igyekszünk fényt vetni?

Ami a bűnös személyét illeti, e szavak értelmét kimerítően tisztáztuk. Az abszolút lét *végtelensége* az, amit a „bűnös” a maga tetteivel célba vesz, *ez az*, aminek támaszát élvezve tökéletességre jutna, ám (mint az imént láttuk épp ezt) az Egésszel kerül szembe tetteivel s így egyre távolabb vetődik attól.

*Valamennyi* általunk felsorolt létrétegben azt találjuk, hogy a gonosz *visszaszorítja és lehatárolja* ama létet, amire ezek képesek lehetnének. A büntett közvetlen áldozatát vagy pusztá (illetve közösségi) létében, vagy létének abszolút kibontakozásában korlátozza az, amit ellene elkövetnek. A közösség tulajdon lényegéből (mint a véges személyek magukon *túlmenő* „közös-ségéből”) fordul ki, s a hódításban és szembenállásban *elveszíti* azt a benső egységet, amiben egyedül képes megvalósulni.

A fogatkozást és korlátozást bizonyos értelemben ott is felmutathatjuk, ahol a (nehezen definiálható, ám mindenki által észlelt) törvény és kötelesség, illetve maga Isten kerül szóba.

Az első esetben nyilvánvaló, hogy az (erkölcsi, avagy „élet”-) törvény igényli azt, hogy *elismerjék*, s ha ez – különösen a bűnben – *nem* történik meg, akkor e törvény legalábbis az élet eseményeiből

*visszaszorul*, s azokon csak negatív, a vétkes utak összeomlásában fog megmutatkozni.

Hogyan lehet azonban a feltétlent magát, azaz Istent korlátozni? E munka egyik alapeszméje éppen az volt, hogy csak úgy és akkor lehetséges ez, ha az abszolútum előbb saját magát „vonja vissza” – kezdetben a „jelenlévő-távollét” ontológiai szituációjába, azután pedig (a gonosz fellépésekor) az ebben a szituációban való megmaradásba. Mindenki ismeri azt a rejtélyt, hogy a bűn elkövetésekor „nem történik semmi”, pedig megsértettünk valamit, ami szent. Az ember úgyszólván „elvárná”, hogy a tett elkövetésekor a „legfőbb áldozat”, tehát Isten is megmutassa magát, s elsöpörje azt, ami megsértette. Hogy ez *nem* történik meg, abból sokan azt a következtetést vonják le, hogy *nem létezik* az a hatalom, amittől rettegtünk, tehát „bármit megtehetünk”. Igen súlyos és veszedelmes tévedés ez, amiből egy napon talán gyötrelmesen kell majd feleszmélni. Már tulajdon *csodálkozásunk* is arról ad hírt, hogy annak, aki megbüntet minket, a „helyén” kellene lennie, és *fölfoghatatlan*, hogy miért „nincs ott”. Ezt a fölfoghatatlanságot azonban durva torzítás volna úgy interpretálni, mint a „hiányzó” Istenség nemlétét, hiszen éppen *abból* fakad az érthetlenség, hogy olyasmi „viselkedik” úgy, mintha nem is lenne, ami (mint láttuk, már a gonoszság fogalma szerint is) bizonyosan „van” és a bűnök áldozata.

A tapasztalat is azt sejteti tehát, hogy az abszolútum a bűnben egy *önkorlátozás* miatt „hagyja magát megsérteni”, noha az volna természetes, hogy *ne* lehessen olyan tetteket véghezvinni, amik a létezőknek az abszolútumban való egységét egyre jobban megbontják. El kell ezért fogadnunk azt a különös gondolatot, hogy Isten azért szorul vissza *még inkább* az életből a gonosz cselekedetek által, mert ragaszkodni látszik a jelenlévő-távollét általa megnyitott léthelyzetéhez.

Ezzel az utolsó lépéssel el is végeztük a fejezet elején kitűzött feladatot: a gonosz cselekedetek gonosz-volta eredményeink szerint abban áll, hogy olyan *korlátozást* sugároz szét a lét *minden* régiójába, ami megbénítja a „malum metaphysicum” által szorongatott létezők „visszatalálását” az abszolút léthez. Mint már említettem, *minden* véges létező abban találja meg a maga *tulajdonképpeni* és *kiteljesedett* létmódját, hogy végessége egy abszolút Egész áramába kerül, hogy tehát a végtelenségben „részesedik”. A bűnös tett ezt a teljességet minden és mindenki számára megnehezíti, s a világot (különösen közvetlen

környezetét) a *puszta végesség* fájdalmas, boldogtalan és beteljesületlen állapotába kényszeríti. Igen, a bűn azért bűn, mert végső soron a boldogság és a „teljesség” ellenlábasa, nem pedig azért, mert nem illeszkedik valamely vértelen és örömtelen „kötelesség-eszményhez”.

## Teodicea

E munka elején elutasítottuk a teodicea szokásos kérdésfeltevését, mivel úgy találtuk, hogy az (abszolútum eleve eldöntött „kikapcsolásával”) szükségképpen félrevezeti a kutatást. Most azonban, mikor először a gonosz eredetét, azután fellépését és kibontakozásának útját, végül pedig a maga sajátos minőségét is kellőképpen megvilágítottuk, a probléma (némileg módosult formában) újra az utunkba kerül. Hiszen ha el is vetjük a szabad akaratra vagy a privációra „alapozott” spekulációkat, mégsem vethetjük el az ezt megelőző, ősi és fájdalmas kérdést: hogyan lehetséges rossz egy olyan világban, amely lényege szerint a feltétlen szentség, Isten birodalma?

Amint már megmutattuk, a rossz (és különösen a gonosz) vitathatatlan létezése nem cáfolata, hanem épp *bizonyítéka* ama feltétlen szentség realitásának, amellyel a rossz mindazonáltal a legkevésbé sem tűnik összeférhetőnek.<sup>18</sup>

A kérdés így csak még jobban kiéleződik, nekünk pedig meg kell próbálnunk azt, hogy eredményeink segítségével választ találjunk rá.

Leibniz óta teodicea-problémának nevezik ezt a kérdést, s ugyancsak Leibniz volt az, aki – a rossz három típusát elkülönítvén – lehetővé tette a probléma világosabb megfogalmazását. Mivel ugyanis különbség van a gonoszság vagy gonosztett (malum morale), a puszta baj vagy szerencsétlenség (malum physicum) és a létünk korlátozottsága miatt

---

<sup>18</sup> A *Summa contra gentiles* c. műben (III. 71.) Szent Tamás is hasonló módon érvel. Nézete szerint ugyanis értelmetlen azt kérdezni, hogy: „ha van Isten, honnan a rossz?” („si deus est, unde malum?”), mivel a rossz feltételezi a jó azon *rendjét*, amelynek ő a „megsértője”. A helyes következtetés tehát itt is az, hogy a rossz Isten „létezésének” *bizonyítéka* („si malum est, deus est”).

érett szenvedés (malum metaphysicum) között, mindegyikük *sajátos* módon vonatkozik az abszolútumra és vár attól igazolást.

Mielőtt azonban megfogalmazzuk a magunk rövid válaszait, érdemes tisztáznunk egy lényeges momentumot. Úgy gondolom ugyanis, hogy a rossz és a szenvedés nem önmagukban, hanem csak azáltal ejtenek kétségbe minket, hogy sem okuk és céljuk, sem pedig orvoslásuk nem látható a számunkra. Hogy az életben ütközések, nehézségek és küzdelmek vannak, az csak azért keserít el minket, mert mást sem látunk, csak ezeket – az *értelmüket* homály takarja. Lássuk tehát, hogy vethető-e elegendő fény arra a háromféle rosszra, ami (az előszóban mondottak szerint) az egész életet megmérgezi és megkeseríti.

A *metafizikai rosszról* azt derítettük ki, hogy (mint „hiányállapot”) *nem* tekinthető adott és befejezett ténynek. Sokkal inkább arról ad hírt, hogy tulajdonképpen létünk szerint *túl* vagyunk azon a véges korlátozottságon, amitől most szenvedünk. Minden véges létezőnek az a „normális” állapota, hogy határait (az abszolút létben részesülve) felülmúlja és túllépi.

Lépjünk azonban tovább. A „malum metaphysicum” ontológiai szituációját az abszolútum saját műveként interpretáltuk – mert ez az egyetlen értelmes válasz. Azt is megállapítottuk, hogy nemcsak a boldogtalanság, de a véges öntudat is ennek az elmozdulásnak a gyümölcse. Nevezhető-e tehát egyszerűen „rossznak” az ember „háborzongató otthontalansága”? Éppannyira igen, mint amennyire nem. Ha pedig azt is tekintetbe vesszük, hogy mire ösztönöz minket ez az állapot – az abszolút lét kezdetben öncélú, azután azonban szükségképpen ön-átadó „visszaszerzésére” –, akkor a kép még inkább módosul. Az a folyamat, ami a végtelen támaszték elvesztésével indul, annak *újra-megtalálásával* zárul le, s ez sokkal több, mint afféle értelmetlen körmozgás. Ebben a „ciklusban” teszünk ugyanis szert a véges öntudat szabadságára, vagyis a tulajdonképpeni ön-létre. Mindannyian tudjuk, hogy ez *egyszerre* jelent csodálatos kincset és mérhetetlen terhet, s épp a gonosz mutatja meg azt a kétségbeesett igyekezetünket, hogy a terhet *ledobjuk*, a kincset azonban *megőrizzük* magunknak.

Láttuk, hová vezet a „gonosz” útja. Végső soron szükségszerű, hogy a bűn saját ellentétébe forduljon át, s az ön-lét hódító fokozásával felhagyva egy (fentebb leírt) tiszta „lemondásban” találja meg az

abszolút létet. Ez a „kiáramlás” a véges öntudat olyan megszüntetését hozza el, amiben az mégis a lehető legbiztosabban megőrzetik, hiszen önként adja oda magát az abszolútumnak, hogy az felülmúlja és kiteljesítse őt.<sup>19</sup>

A teodiceán belül úgy vetődik föl a „malum metaphysicum” problémája, mint méltatlankodás az ember végessége és korlátozottsága miatt. Erre az elégedetlenkedésre azonban azt a feleletet kell adni, hogy ha valóban a végesség volna az ember tulajdonképpeni létmódja, akkor nem volna *alapja* az ilyen méltatlankodáshoz, s nem forogna az egész élete akörül, hogy ebből az állapotból kitörjön. Hozzá kell fűznünk ehhez még azt is, hogy csak annak *jóvoltából* háborgunk, ami *miatt* elégedetlenek vagyunk (ez a véges öntudat). A „malum metaphysicum” már önmagában sem pusztá „rossz”, lehetősége szerint pedig egy mindent felülmúló jónak (az öntudatot megőrző és magában foglaló végtelen létnek) a csírája rejlik benne.

A rossz második fajtája az volt, amit „malum morale”-nek neveznek, s ami a jelen vizsgálódás középponti tárgyát alkotta. Amint az kiderült, a morális rossz nem pusztán egy *másik* rossz a metafizikai rossz *mellett*, hanem a metafizikai rossz egy *lehetséges következménye*. Arra az eredményre jutottunk, hogy csak a bűnös kiteljesedés *első* fölöttlése írható az abszolútum relatív távollétének számlájára, a gonosz cselekedetek azonban (különösen, ha többször, azaz a velük járó tapasztalatok *ellenére* is megismétlődnek) mindenestül minket terhelnek: azt jelzik, hogy a támasztalan végesség állapotában hagytuk magunkat *gyávává* és *üressé* válni, s még a létezők korlátozásától sem riadunk vissza annak reményében, hogy ezt a helyzetet – legalább néhány pillanatra – elviselhetővé tegyük.

A „malum metaphysicum” gyötrően nehéz, de mégis értelmes és magasztos szituáció, hiszen az ember minden olyan cselekvése, amely túlmegy a pusztán vegetatív létezésen, *innen* származik – s még inkább azért, mert egy magasabb és „kiteljesedett” állapot megvalósítására

---

<sup>19</sup> Az önmagát abszolút módon állító véges öntudat (a „gonosz”) összeomlását és a „megnyílásba” való atfordulását már Hegel is leírta – igaz, másképpen, mint ahogy mi tettük azt. Erről szól *A szellem fenomenológiája* c. mű egy felejthetetlen fejezete („A lelkiismeret, a széplelek, a gonosz és meghocsátása”).

ösztönöz. Ami azonban a gonosz követését illeti, az *semmiféle* igazolást nem kaphat. Hogy nem fordulunk el ettől az első bűnös gondolat után, az egyedül a *mi* vétünk — olyan gyávaság<sup>20</sup>, melynek (a felelősség és a lelkiismeret tapasztalata is erről tanúskodik) *nincsen* Istenhez köze. A gonosz révén a végesség kiéleződik és megrögzül, mert eltökélt *szembenállássá* alakul át. Az a nyomorúság és csalódás ezért, amit a világban át kell élnünk, nem egyszerűen (és nem is legfőképp) a metafizikai rossznak, hanem sokkal inkább a *mi* arra adott válaszunknak a következménye.

Úgy tűnik azonban, hogy a teodicea egész problematikája a *harmadik* rosszban, a „malum physicumban” csúcsosodik ki. Ha a „malum metaphysicum” végső elemzésben pozitívna, a „malum morale” pedig egyedül a *mi* tettünknek bizonyult is, a baj, szerencsétlenség és pusztulás mégis éles és az Istent érintő kérdés marad. A „sors” vak csapásai önkéntelenül is azt a gondolatot keltik bennünk, hogy a „lét” végső soron „abszurd”.

A „fizikai rossz” ilyen módon az ontológia egyik legfőbb ellenségként lép fel, mert közvetlenül arra utal, hogy a létben semmilyen „logosz” nem uralkodik.

Ne felejtjük azonban el, hogy az imént említett esetben is az ejt kétségbe minket, hogy sehol sem látszik a szenvedés feloldása és orvoslása. Csakhogy amikor arra következtetünk, hogy efféle feloldás nincs és nem is lehet, már olyan állítást fogalmazunk meg, amire voltaképpen *nincs* elegendő alapunk. Filozófiai értelemben ugyanis azt mondjuk ilyenkor, hogy a létezők „léte” a *tiszta* és meghaladhatatlan *végesség*. Ha így volna, akkor valóban biztosak lehetnénk abban, hogy ami az időben végbement (egy-egy emberek ártatlan szenvedése vagy halála), az végérvényesen *lezárult* s e lezárulással a *semmibe* hullt. De miért kellene úgy gondolnunk, hogy a *tiszta* végesség a létező princípiuma? Ha el is tekintünk az ennek ellentmondó „misztikus tapasztalattól”, akkor is könnyen nyilvánvalóvá válhat az, hogy a véges lét a

---

<sup>20</sup> Egészen idevág az, amit Theophrasztosz mond a gyávaságról: „A gyávaság, nyilvánvalóan így foghatnánk fel, a lélek egyfajta behódolása a félelem előtt.” (*Jellemrajzok*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1982, 107. o.)

végtelen lét által „hordoztatik”, s benne megszüntetve őrződik meg. Ebben az írásban a következő bizonyítékokat hoztuk fel emellett:

1. A *végtelen vagy abszolút lét realitása* egyrészt tulajdon eszméjéből, másrészt a gonosz vitathatatlan meglétéből, végül pedig a véges lét észrevételéből is elkerülhetetlenül következik.

2. A *véges és a végtelen lét kapcsolatát* egyedül a „jó végtelenség” módján lehet elgondolni, ami azt jelenti, hogy a végtelen mint *ilyen* át kell hogy járja a véges létezőket.

Minden jel arra utal tehát, hogy a „malum physicum” *nem* helyrehozhatatlan katasztrófa, mert az azt elszenvedő létezők *sem* merülnek ki a maguk véges létében. Ha másfelől mégsem látható, hogy *miképpen* történik meg a végesség feloldása, akkor ez ismét azzal magyarázandó, hogy az abszolútum nemcsak jelen van, de távol „is” – érvényes tehát az az ontológiai szituáció, ahonnan minden gonosz és minden nagyszerű tett is a kezdetét veszi.

Van-e azonban akár minimális tapasztalati fedezet is arra, amit most a szerencsétlenségekről és a pusztulásról mondtunk? Van, mégpedig abban a *homályos, ám kiríthatatlan* emberi intuícióban, hogy a világban egy olyan *rejtett* igazságszolgáltatás működik, amely *nem tudni, hol és hogyan*, de *célt ér* és mindent „a helyére billent”.

A „malum morale” és általában a rossz megismerését ezzel befejezettek mondhatjuk. Úgy tűnik, nemcsak a gonosz eredetére, de megjelenésére és folyamatára, valamint minőségére és az abszolútumhoz fűződő viszonyára is sikerült némi fényt vetnünk. A rossz két másik fajtája ezen a kutatáson *keresztül* tűnt elénk, s mutatta meg a maga szerepét. Ilyen módon egyszersmind a létről mint egészről is lényegi belátásokat szereztünk, melyek az abszolútum „*jelenvaló-távollétének*” eszméjében *tetőződtek*.

Kétszáz évvel ezelőtt a nagy német költő, Friedrich Hölderlin hosszú verset írt a „Kenyér és bor” misztériumáról, és e műben olyan gondolatokat fogalmazott meg, melyek – a maguk módján – mély rokonságot mutatnak az itt előadottakkal.

A hetedik versszakban hirtelen s a keserű méltatlankodás hangján tör be az a felismerés, amit mi az abszolútum jelenlévő-távollétének neveztünk:

„Elkéstünk mi, barátom! Az istenek élnek ugyan még,  
bárha fölöttünk csak, égi magas tereken,  
végzik örök művük, s annyit se törődnek a földdel:  
él-e az ember még? ó be kíméletesek!”

Mi maradt nekünk ebben a gyászban? Csak a kenyér és a bor misztériuma, azaz *jelek*, amik a távollévő Istenségre utalnak. E jelek azonban nem *puszta* jelek, hanem azt a mérsékelt jelenléteket is közvetítik, ami elégtelenségével *tettek*re ösztönöz minket. S mivel e tettek nem maradhatnak meg a „gonosz” útján, igaz és jogosult az a remény, amellyel a vers végződik:

„Isten-gyermekeket jószoltak az ősi dalok már,  
s nézd csak! ezek mi vagyunk! Heszperidák tavasza!  
Mily különös szépen telik is be az emberiségen,  
elhiheted magad is! Annyi dolog kavarog,  
s nincs oka, célja, vagyunk mi is árnyékok, szeretetlen,  
mígnem a szent Égbolt mindenek atyja leszen.  
Küldte a szíriait fiaként hozzánk a Magasztos,  
fáklyavivőként jött s szállt a homályba alá.  
Bölcs szentek látják már: s bárha bilincsből a lelkük,  
fényesedik mosolyuk s csillan a fényre szemük.  
Földünk karjai közt a titán szelid álmokat alszik  
s irígy Cerberus is kortyol utóbb s lepihen.”



## SUMMARY

### *The Philosophy of Evil*

„The Philosophy of Evil” investigates the nature and ground of evil, while trying to integrate Leibniz’s distinction of the three type of the evil (malum morale, malum physicum, malum methaphysicum), Schelling’s critical notice about the traditional approach of the problem and S. L. Frank’s analysis about the nature of moral evil into an individual vein of thinking. The treatise questions mainly the conditions which make the existence of the moral evil possible. At the beginning it comes to the conclusion that the moral evil is based upon the methaphysical evil because it tries to overcome the finiteness experienced as limitidness through the subjection of the beings separated from it. But if the moral evil is a possible consequence of the methaphysical evil, another question arises: What is the basis of our knowledge about the methaphysical evil? The

analysis shows that the insight into our finiteness as limitidness is only possible when, on the one hand, man exists in rimordial unity with the infinite and absolute Being, while on the other hand, this unity is incomplete and not fully realised. So, in the final analysis the moral evil is a possible but not necessary consequence of the so-called „present-absence” of the absolute (which is an all-embracing ontological situation). At the end of the study the author also clarifies why we should call that attempt of the subjection of the beings, which is motivated by the fear connected to the consciousness of the finiteness as „evil”. The answer again builds upon the notion of finiteness: the moral evil is an expansive attempt to overcome our own finiteness, which inevitably results in the limitation of other beings. The Evil is evil because it additionally limits the already finite being of its victims.



## DOKUMENTUM

### HEPTAPLUSZ\*

PICO DELLA MIRANDOLA

#### Előszó

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), a tragikusan fiatalon elhunyt szerző a XV. századi olasz reneszánsz legjelentősebb gondolkodója a nála harminc esztendővel idősebb neoplatonista Marsilio Ficino mellett.

Gazdag grófi családba születvén végigjárja kora leghíresebb olasz egyetemeit, Arisztotelész, Averroes, Ockham tanításait szívja magába, majd Ficino fordításainak és műveinek segítségével Platón, Plótinosz és más neoplatonista szerzők életművével ismerkedik. A latinon és görögön kívül arabul és héberül tanul, és a kabbalisztika elemeivel ismerkedik. Nagy hatással van rá Hermész Trismegisztosz *Tabula Smaragdina*ja, s ez a tanítás filozófiai gondolkodásának alapköve lesz. Az egyetemek közül az utolsó állomás a párizsi Sorbonne, ahol a lelkesült teológiai viták közepette nagyszabású terv fogan benne: Itália minden filozófusát és teológusát hívja össze a saját költségén Rómába, a kereszténység fővárosába, hogy az általa összeállított, ókori és középkori, pogány és keresztény filozófusoktól válogatott vallási és filozófiai tételket (számuk mintegy négyszáz), valamint az általa ezekből levont következtetéseket (ötszáz körül) nyilvánosan, egy konferencia keretein belül megvitassák. A 900 tételt a meghívóval együtt küldi el Itália-szerte, a meghívottak azonban fennhéjázónak tartják az alig huszonhárom éves

---

\* A teljes mű fordítása a közeljövőben megjelenik az Arcticus kiadónál.

ifjú nagyszabású kezdeményezését. Az egyház, főképp a bíborosok köreiben pedig egyenesen felháborodást szül az akció: a tizedakkora képzettséggel sem rendelkező egyházi méltóságok, akiknek nagy része görögül sem tudott, egyszerűen eretneknek nyilvánítják Pico bizonyos tételeit. Szerzőnknek Rómából menekülnie kell, így beszéde *Az ember méltóságáról*, melyet a vita előtt óhajtott volna elmondani, nem hangozhatott el. Ez a beszéd egyébként az egyetlen magyar fordításban megjelent műve, melyet a *Reneszánsz etikai antológiá*-ban adtak ki.

Az egyházi kiátkozás fenyegető árnyékában, Lorenzo de' Medici védőszárnyai alatt keletkezik a *Heptaplusz* c. műve. A *Genesis*-értelmezések kiterjedt irodalmában egyedülálló módon nemcsak a teremtés hat, de a nyugalom hetedik napjának is hétszeres értelmezését adja (erre utal a görög cím). A makrokozmosz három világa: az érzékfölötti, a mennyei és a szublunáris-földi világ mellett a negyedik az ember: a mikrokozmosz, melyben mindezek megtalálhatóak. Az első négy előadás a valóság e négyféle szintje szempontjából értelmezi Mózes szövegét. Az ötödikben e szintek egymás után kerülnek sorra a szöveg értelmezése folyamán, a hatodikban a világok különféle kapcsolódási módjai és egymáshoz való viszonya kerülnek terítékre. A hetedikben a nyugalom napja mint a világok boldogságának szimbóluma kerül elemzésre; e boldogság lényege a visszatérés az eredetbe, vagyis Istenbe. A *kezdet-eredet* héber megfelelőjének kabbalista értelmezése zárja a művet.

Az alább közölt részlet az ötödik könyv, melynek hatodik fejezetében ismét előkerül az ember mint mikrokozmosz témája, aki a maga módján a világegyetem hierarchiájának minden szintjét magában hordozza, sőt minden szint bizonyos értelemben felé irányul. Méltóságával azonban súlyos felelősség jár: ha vétkezik a számára megszabott törvények ellen, tetteinek következményei büntetésként hullanak vissza a fejére.

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scrittii vari* (a cura di Eugenio Garin), Firenze 1942.

*Imregh Mónika*

\* \* \*

## ÖTÖDIK ELŐADÁS

### VALAMENNYI VILÁG EGYMÁST KÖVETŐ SORRENDENBEN

#### *Bevezetés az ötödik könyvhöz*

Ahogy megmutattuk, írásának egyes részeiben Mózes együtt tárgyalta valamennyi világot, az intellektuálist, az égit, az elemit, az emberit – a természetet vagy inkább Istent, a természet alkotóját utánozva, aki minden egyes világba belefoglalta az összes többi. Hasonlóképpen, a természet példáját követve, amely minden világnak meghatározott helyet, jogokat és saját törvényeket jelölt ki, Prófétánk is az isteni művészet csodálatos tökéletességével adta elő írását, oly módon, hogy noha mindenütt valamennyi világról beszél ugyanabban a formában és ugyanazon szavak fátylába burkolva, mégis művének különböző részeit egymást követő sorrendben szentelte az egyes világoknak. Ennek bizonyítására az első részt az első, vagyis az anygali világra, a többi részt tehát a többiével folytatom, figyelmesen felkutatva Mózes szavaiban a híres homéroszi aranyláncot és a platóni láncszemeket, melyek, mintha csak a szilaj Héraklész igaz drágakövén, úgy függenek a teremtő cleven hatalmán.<sup>1</sup>

#### Első fejezet

Minthogy először az anygali természetről fogunk beszélni, mely tiszta intellektus, azt kell legelőször megértenünk, hogy az értelmek olyanok, mint a szemek. Ami ugyanis a szem a testi világban, az az értelem a szellemiek terén. A szem, még ha birtokol is némi fényt benső szubsztanciájába vegyítve, hogy a látás feladatának eleget tehessen,

---

<sup>1</sup> Homérosz, *Íliász*, VIII, 19–20; Platón, *Theaitétosz*, 153 c d; Ennapiosz, *Vitae Sophistarum* (Boiss kiad. 7.o.); Marinosz, *Vita Procli*, 26; Damaszkénosz *Ap. Phot.* 242 c.

külső fényre van szüksége, amelyben a dolgok színeit és körvonalait vizsgálhatja. S bár nem lát a fény segítségével nélkül, mégsem mondhatjuk, hogy nem természete a látás. Hiszen megvilágítja a fény a fület is, hogy az élettelen dolgokról, s a test többi részéről ne is beszéljünk, mégsem lát. A szemnek tehát a látás természetétől jutott, és lényege szerint látás, merthogy a fényt befogadva látni képes. Ugyanerre gondoljunk az intelligenciáknál. Az intelligenciák szemek, az intelligibilis igazság fény, s mivel az intelligencia maga is intelligibilis, bensejében rendelkezik valamiféle fénnel, amellyel láthatja önmagát, a többi dolgot azonban nem. Neki ugyanis a dolgok formájára és ideájára van szüksége, amelyekkel, mintegy a láthatatlan fény sugarai segítségével az intelligibilis igazságot teljes bizonyossággal láthatja. Ám amint azt a szemek példáján megmutattuk, nem kell emiatt azt mondanunk, hogy az intelligenciák nem természetüknél fogva intelligensek, és hogy lelkünkhöz hasonlóan járulékosan részesülnek az intellektuális képességben. Innen ered azoknak az elmélete, akik az intellektus megnevezést méltatlannak tartják Istenhez. Nos, ha az intellektust úgy tekintjük mint a szemet, amely nem magától, hanem a fényből való részesedés révén lát, minthogy Isten fény – hiszen fény az igazság –, a látás pedig az az aktus, amellyel a szem a fényből merít, Istennek nincsen szüksége erre a műveletre, mivel maga a fény, s az angyalokhoz képest annyival távolabb áll a dolgok nem tudásától, amennyivel a fény természete távolabb áll a sötétségtől a szemekhez képest.

De térjünk vissza az angyalokhoz. A szem, vagyis az intellektuális szubsztancia, nem teljesen egyszerű, különben nem viselné el a beléhatoló fénnel való egyesülést. Innen származik az az általános tanítás, hogy az angyalok működésből és képességből<sup>2</sup> állanak, jöllehet élénk vita folyik arról, hogy mi az a működés, mi az a képesség, miképpen alkotnak egységet, s hasonlóképpen arról is, hogy mit akart az arab Averroës mondani, amikor kijelenti, hogy mindkét intellektus, a működésben és a lehetőségként is meglevő valamennyi Istenen inneni

---

<sup>2</sup> Az arisztotelészi *energeia* és *dünamisz* latin megfelelőit, az *actust* és a *potentiát* működésnek és képességnek (olykor lehetőségnek) fordítjuk. A két fogalmat a modern Arisztotelész- és Aquinói Tamás-fordítások az *aktus* és a *potencialitás* szavakkal szokták visszaadni.

intellektusban megvan. Ebben a kérdésben azonban beérjük az általánosan elfogadott tanítással, bárhog is kell azt felfogni.

Mózes az első napban tárja fel nekünk mindazt, amit elmondtunk. Az angyali szubsztanciát ugyanis égre és földre osztja fel, tudniillik a működés és a képesség természetére.

Ugyanezek, minthogy különböző tulajdonságokkal rendelkeznek, úgy különböző elnevezést is kapnak. Ezért ugyanezt a működést magát, amennyiben úgy fogjuk fel, mint azt az erőt, amely a szemnek a látást és képességének beteljesedését adja, égnek nevezzük, mivel ugyanolyan viszonyban van a lehetőséggel, mint az ég a földdel. Viszont, amennyiben híjával van a fénynek, s nem tudja saját maga által ellátni a gondolkodás tisztét, a vizek képében jelenik meg, melyeknek teste befogadja ugyan a fényt, de saját természetét illetően a legkevésbé sem fénylő. Más oka is van a hasonlóságnak: ez a működés közvetlen közel van a lehetőséghez, melyet földnek nevez, amiként a víz is a földnek közvetlen közelében van. De térjünk immár vissza a Próféta szavaihoz.

Isten eget és földet teremtett, a működés és a lehetőség természetét, amelyekből az angyalt ötvözi; a föld pedig, vagyis a lehetőség kietlen és puszta, mármint működés híján kietlen és fény híján puszta – ez utóbbit ugyanis csak a vizek közvetítésével fogadja be. És mivel az ellentétek ugyanazt veszik közre, és ugyanarra vonatkozik a fény és a sötétség, hozzátette: „Ís sötétség vala a mélység színén.” S nem azt mondta, hogy „a föld fölött”; a mélység ugyanis nem más (talán nem forgatjuk ki ezzel a szó jelentését), mint a vizek mélye. Ezen vizek felett lebegett Isten Szelleme, a Szellem, melyet Jakab apostol a fények atyjának mond<sup>3</sup>, melyből nyomban ezek fölött, vagyis az angyali értelmek fölött az intelligibilis formák fénye keletkezik. Talán így értették az arabok is, amikor azt mondták: „Isten az angyalokat a sötétségből a fényre vezette, és örök boldogsággal töltötte el őket.” A megismeréssel ugyanis olyan gyönyör jár együtt, melynél semmi sem nagyobb, semmi sem igazabb és tartósabb.

---

<sup>3</sup> *Jakab*, I, 17.

## Második fejezet

Ehhez a világhoz a legközelebb az égi áll, melynek első jellegzetessége, hogy középütt helyezkedik el két világ között, tudniillik az intelligibilis (melyről az előbb beszéltünk), és az érzéki között, melyben mi lakozunk. Nem is lehetne világosabban valamely köztes természet lényegére rámutatni, mint hogy rámutatunk, mik fogják közre, mivel a köztes természet mindig a két véglet kiegyenlítődése. Tehát a Próféta hatalmas bölcsességről lebbenti fel a fátylat az ég természetét illetően, amikor azt mondja, hogy a fenti és a lenti vizek, vagyis az angyali és a mulandó szubsztanciák között van, s ezzel nem annyira a helyét, mint inkább a lényegét érzékelteti.

Már mondtuk, hogy a vizeken azokat a formákat értjük, melyek közel állnak a földhöz, értsd: a lehetőséghez, és amelyek a lényegét<sup>4</sup> tökéletessé teszik. Ahogy azután más az angyalok földje, más az elemeké, mivel mindkettőben más-más a lehetőség, úgy más-más a két világon a vizek, avagy a formák érvénye is.

Méltán áll ezek között középütt az ég: rajta túl az isteni élet, innen a testi valóság; túl a romolhatatlan, itt a látható szubsztancia; túl a lényeg állandósága, itt a hely változandósága; túl minden, ami állandó, egyszerű és egyöntetű, itt minden, ami csak változatos, keveredett és különböző: így rendelte az isteni gondviselés.

## Harmadik fejezet

Miután így utalt az elemek tisztaságára, helyzetére és rendjére, a vizek egy helyre gyűlésével a tengernek állított törvényekre is figyelmeztet, hogy az a földet el ne árássa.

A vizek e korlátozásánál semmi sem jelölhetné jobban az elemekben a testi és nyers természet hajlandóságán kívül, egy bizonyos intelligens ok által állított törvényeket, melyekkel az szabályozza és keretek között tartja őket. Ezen törvények által tartóztatik fel az Óceán, mely máskü-

---

<sup>4</sup> *Essentia* (= gör. *úszia*).



lönben maga alá temetné az egész földet, ahogyan a tűz is teljesen beborítja az egész légkört, s mintegy a tanító pálcájának intésére visszahúzódik, s nem terjeszkedik tovább, mint ahogy azt a mi egészségünk és minden élőlény élete megkívánja.

Mindezt nem lehet az anyag kényszerítő erejének tulajdonítani, amely igyekszik az elemeket gömbhéjszerűen alakítani, sem az atomok véletlenszerű tömörülésének, ahogy Epikurosz megálmodja, sem a néma természet termőerejének, amely, ahogy Sztratón mondja, minden végességet nélkülöz<sup>5</sup>, hanem csak annak a végső oknak, amelyhez egyedül az értelem és az intellektuális Gondviselés vezethetnek el. Ezért van, hogy Mózes itt, az elemek rendjének tárgyalásakor csak ezt a dolgot említette, amit a Próféták számtalanszor felhoztak, mint az isteni hatalom és bölcsesség igen jelentős bizonyítékát. Innen ered a *Bölcsességek Könyvében* a mondás, hogy Isten szilárd törvénnyel és biztos gáttal övezte a mélységeket; innen van az, hogy „Az, aki megadta a tenger határait”<sup>6</sup>, Jeremiásnál pedig: „Nem fogtok tisztelni, mondja az Úr, engem, aki a fővenyt a tenger határául tettem”<sup>7</sup>; és még: „határt állítottál, melyet által nem lépnek s el nem borítanak a vizek”<sup>8</sup>. Ám mivel az elemek összerendeződése teljes egészében a vegyült dolgok, s kiváltképp az élőlények létét célozza, a föld és a vizek rendje és támasza után rögtön azt a parancsot tette hozzá, hogy a föld hajtson növényeket. Másrészről azonban ennek a munkának a tárgyalása későbbre, az ötödik napra tartozott volna.

## Negyedik fejezet

Miután beszélt az égi és elemi szféráról, s így a testi világegyetem teljes egészéről, hogy úgy mondjam, a világ városának lakóiról és polgáraitól kellett szólnia: mind az égiekről, akiket, lévén e város szenátusa és előljáró testülete, először kellett említenie, mind a földiekről, akik

---

<sup>5</sup> Cicero, *Lucullus*, 121; *Az istenek természetéről* I, 35.

<sup>6</sup> *Példabeszédek*, VIII, 27; VIII, 29.

<sup>7</sup> *Jeremiás*, V, 22.

<sup>8</sup> *Zsoltárok*, CIII, 9.

mintegy a népet és nemzetet alkotják. Tehát az égieket említi először, melyeket Isten az égboltra helyezett, hogy az időknak jelei legyenek, hogy fényt adjanak az égen, és világítsanak a földre – a Napra, a Holdra és a csillagokra gondolok. Itt igen mély kérdéseket lehetne megvizsgálni, amelyek mindegyike egy-egy kötetet igényelne. Miképpen foglalnak helyet ezek a csillagok az égbolton? Talán mint annak nemesebb részei, ahogy a peripatetikusok vélik, esetleg mint állatok a saját szféráikban (a vízben a halak, a földön a vadak és barmok), ahogy Euszebiosz Médosz és Diodórosz gondolják. Ez a kérdés vitát kívánna az asztrológusokkal, akik Mózesnek abból a mondásából nyernek megerősítést tudományukhoz, hogy Isten a csillagokat jelekként állította. Tudományuk pedig abban áll, hogy a csillagok állásából következtetnek az eljövendő eseményekre, s ennek alapján jósólnak, amit nemcsak Baszileiosz nevezett teljes joggal „fárasztó hiábavalóság”-nak<sup>9</sup>, és Apollinariosz, Kürillosz és Diodórosz is hevesen ostromozott, hanem elutasították a jó peripatetikusok is, sőt – ami ennél is súlyosabban esik a latba – maga Arisztotelész is megvetette, és Theodorétosz közlése szerint Püthagorasz és Platón is lenézte, akárcsak valamennyi sztoikus.<sup>10</sup>

Talán némelyeknek úgy tűnik, hogy itt a csillagok természetét, mozgását, vezérlését, a Hold foltjait s minden egyéb csillagászati tudnivalót kell kutatnunk. Azonban, ha mindezekbe belebocsátkoznánk, bármily szépek és méltóak is a megismerésre, talán Horatius mondását hallanánk: „nem jó erre az alkalom”.<sup>11</sup> Ezért mindezt arra a művemre hagyom, melyben Arisztotelészt Platónnal egyeztetve erőim szerint az egész filozófia tárgyalására és vizsgálatára vállalkozom.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Baszileiosz, *Hexaameron*, VI, 5–7 (P. G. XXIX, 128-től). Vö. Euszebiosz, *Praeparatio Evangelica*, VI, 11 (P. G. XXI, 447 a – 480 a).

<sup>10</sup> Theodorétosz, *De providentia*, 5 (P. G. LXXXI, 624); Kürillosz, *Homiliae Paschales* (P. G. LXXVII, 721 c – 724 a).

<sup>11</sup> Horatius, *Levelek*, II. 3. (*Ars Poetica*) 19. sor.

<sup>12</sup> A *De ente et uno* (A létezőről és az egyről) című írás el is készült, de csak egy viszonylag rövid rész maradt fenn belőle.

## Ötödik fejezet

Térjünk hát vissza Mózeshez, aki miután beszélt az égiekről, a földi állatokat említi a kellő sorrendben, melyek a vizeket, a szárazföldet és a levegőt lakják, ha ugyan lehet azt mondani, hogy a madarak a levegőben lakoznak. Senki ne várja vagy kívánja tőlem, hogy arról értekezsem, miként jött létre az állatok teste az elemekből, vagy hogy mit jelent, hogy Isten beültette a minőségek csiráit a dolgok természetébe. Hasonlóképpen azt sem vizsgálom itt, hogy vajon az állatok élete is az anyag kebelén sarjadt, vagy inkább minden élet valamely isteni princípiumból származik, ahogyan Plótinosz szilárd meggyőződéssel állítja,<sup>13</sup> akit a közeljövőben latin fordításában tesz a köz javára hozzáférhetővé a mi Marsilio Ficinónk, bőséges kommentárral világítva meg a szöveget.

Úgy tűnik, talán Plótinosz véleményét erősíti meg a Próféta ezen a helyen: miután ezt mondta: „Pezsdüljenek a vizek élő állatok nyüzsgésétől”, később hozzáteszi: „Teremtett Isten minden élő lelket.” Itt nemcsak arra figyelhetünk fel, hogy a vizek is teremnek Isten parancsára, és aztán Isten is teremt, hanem a következőre is: ahol az isteni alkotásról van szó, ez áll: „Teremtett Isten élő lelket”, ahol a vizekről van szó, ott nem „élő lelket”, hanem „élő lelkű csúszómászót” áll, mintha a vizeknek inkább a lélek hordozóját, vagyis a test szövődékét tulajdonítaná, Istennek pedig, avagy az isteni princípiumnak a lélek szubsztanciáját, mely az életet, az érzékelést és a mozgást adja, s a már előkészített testben kívülről ragyog fel. Ezekről a dolgokról azonban másutt ejtünk szót. A szárazföldi állatok között háromfélét említ Mózes: barmokat, csúszómászókat és vadakat, akikben – több ilyen nem lévén – az értelemmel nem bíró állatok három különböző fajtáját mutatja be nekünk. Az értelemmel nem bírók között középütt állanak a vadak, amelyek tökéletes érzékelő képességgel rendelkeznek, de nem alkalmasak arra, hogy az ember tanítsa vagy megszelídítse őket. Azután vannak a csúszómászók, amelyeknek az érzékelő képessége tökéletlen, és szinte az állatok és a növények között foglalnak helyet. Végül vannak a barmok, amelyek még ha híjával vannak is az értelemnek, mégis,

---

<sup>13</sup> Plótinosz, *Enneades*, VI, 7, 8.

mivel némiképp fogékonyak az ember tanítására, mintha részesülnének valamiféle értelemben, s így mintegy az állatok és az emberek közötti létállapotot foglalják el.

## Hatodik fejezet

Ennyit az ég-fölötti, égi és Hold-alatti három világról. Most az emberről kell szólnunk, akiről ez áll: „Teremtsünk embert a mi képünkre”. Az ember nem annyira egy negyedik világ, mintha valamely új teremtmény lenne, mint inkább a fentebb leírt három világ szoros összekapcsolódása.

Gyakori szokás a föld királyai és fejedelmei körében, hogyha valamely nagyszerű és híres várost alapítottak, az építkezés befejeztével saját képmásukat a város közepén állítják fel, oly módon, hogy mindenki láthassa és megcsodálhassa. Nem tette ezt másként Isten, mindenek fejedelme, aki miután felépítette e világ egész gépezetét, a közepébe helyezte az embert, melyet valamennyi teremtmény közül utolsóként a saját képmására és hasonlatosságára alkotott meg.

Nehéz kérdés azonban, hogy miért van ez a kiváltsága az embernek, hogy Isten képmását viseli.

Ha ugyanis elvetjük Melitón örült ötletét, aki Istent emberi formában ábrázolta, és figyelembe vesszük a gondolkodás és az értelem természetét, amely Istenhez hasonlóan intelligens, láthatatlan és testetlen, ebből kiindulva maradéktalanul be fogjuk bizonyítani, hogy az ember Istenhez hasonlatos, különösen abban a részében a léleknek, amelyben a Szentháromság tükröződik.

Mindazonáltal el kell ismernünk, hogy az angyalokban ugyanezek a vonások velünk szemben annyival erősebbek, és az ellentétes természettel annyival kevésbé keveredettek, amennyivel több bennük a hasonlóság és a rokonság az isteni természettel.

Mi viszont az embernek azt a sajátosságát keressük, amelyben felfedezhetjük mind az öt megillető méltóságot, mind az isteni szubsztancia képmását, ami semmilyen más teremtménnyel nem közös. Mi más lehetne ez, mint az a tény, hogy az ember szubsztanciája (ahogy néhány görög értelmező is megállapítja) valamennyi természet szubsztanciáját és az egész világegyetem teljességét valóban magába

foglalja? Azt mondom, valóban, mert az angyalok is és bármely intelligens teremtmény bizonyos módon mindent magában hordoz, midőn minden dolog formájával és minőségével teljesen ismer meg mindent.

Ámde, ahogy Isten nemcsak azért Isten, mert mindent ért, hanem mert önmagában egyesíti és foglalja össze a dolgok igazi szubsztanciájának teljes tökéletességét, úgy az ember is – noha, mint azt mindjárt megmutatjuk, nem ugyanolyan módon, különben nem Isten képmása, hanem Isten lenne – szubsztanciájának teljességében összegyűjti és egyesíti az egész világ valamennyi természetét. Ezt semmilyen más teremtményről, akár angyali, akár mennyei, akár érzékelhető, nem lehet elmondani.

A különbség Isten és ember között az, hogy Isten úgy tartalmaz mindent, mint mindennek az eredete, az ember viszont úgy tartalmaz mindent, mint mindennek a középpontja. Ebből fakad, hogy Istenben minden tökéletesebb, mint önmagában; míg az emberben nagyobb tökéletességgel vannak jelen a nála alsóbbrendű dolgok, viszont a magasabb rendűek egyfajta lefokozódáson mennek keresztül.

Az ember testében, mely sűrű és földi, a tűz, a víz, a levegő és a föld természetük legnagyobb tökéletességében vannak jelen. Ezekon kívül megvan benne valamiféle szellemi és – ahogy Arisztotelész mondja – az elemeknél nemesebb szellemi test, mely az égbolthoz hasonló természetű. Azután megvan az emberben a növények élete is, mely benne ugyanúgy, ahogy a növényeknél, a táplálkozás, a növekedés és a szaporodás feladatát látja el. Hasonlóképpen megvan benne az állatok benső és külső érzékelése. De megvan az égi gondolkodással megáldott lélek is, és megvan az angyali értelemben való részesedés. S ami igazán isteni tulajdonság: mindezen természetek a birtokában vannak és egységbe forrnak, úgyhogy szívesen kiáltunk fel Mercuriusszal: „Nagy csoda az ember, ó Aszklépiosz!”<sup>14</sup> Az ember névre kiváltképp büszke lehet az emberi természet: ezért van, hogy semmiféle teremtett szubsztancia nem tartja méltatlannak, hogy szolgáljon neki.

Az ember intésére szolgálni készek a föld, az elemek, az állatok; érte fáradoznak az egek; számára biztosítják az üdvöt és a boldogságot az

---

<sup>14</sup> *Hermetica*, Scott kiad., I, 294 (*Asclepios*).

angyali értelmek, ha igaz az, amit Pál ír, hogy minden működő szellemnek segítenie kell azokat, akik számára örökségül van szánva az örök üdvösség.<sup>15</sup> S nem is kell azon csodálkozni, hogy minden teremtmény szereti az embert, mivel benne minden felismer valamit magából, sőt felismeri egész létét.

## Hetedik fejezet

A földi dolgok az embert szolgálják, és őt támogatják az égiek is, mert ő a kötelék és a kapocs az égi és a földi dolgok között, és mindkettő szükségszerűen harmóniában van vele, amennyiben ő békében van saját magával, aki a másik kettő szövetségét önnön természetében hozta létre.

Ügyelnünk kell azonban, nehogy alábecsüljük a méltóság fokát, amelyre helyeztettünk. Ezt az egyet pedig tartjuk mindig szem előtt mint eldöntött, bizonyított és kétségkívüli igazságot: ahogy minden kedvez a számunkra, ameddig tiszteletben tartjuk a számunkra elrendelt törvényt, úgy, ha a törvénnyel dacolva vétkezünk és letérünk a nekünk kiszabott pályáról, ádáz ellenségként törnek ártalmunkra mindenek. Hiszen érthető, hogy amiként mi nemcsak önmagunkat sértettük meg, hanem a világegyetemet is, amelyet magunkba foglalunk, sőt Istent is, a világegyetem mindenható alkotóját, úgy azt is megtapasztaljuk, hogy teljhatalmú bíránk és az elszenvedett sérelem megtorlója is a világban fellelhető összes dolog, de kiváltképp Isten legyen.

Ennek alapján felmérhetjük, milyen büntetések és kínok várnak arra, aki megsérti az isteni törvényt. Ezek azok, akik ahogy a jövődőlés mondja: *daimonesz hoi phoitószí peri khtona kai peri ponton akamaton damnantai úpai masztigi theoio*,<sup>16</sup> azaz: bejárják a földet és a tengert, s mindig elnyerik büntetésüket Isten ostora által. Rájuk sújt le, őket üldözi az ég, a föld, s a mindenség városának rendíthetetlen igazsága. Hiszen bűnösök, akik megsértették a világegyetemet, az isteni méltóságot, melynek képmását homályba borították vétkük rút foltjával. Talán ezért van, hogy amikor a próféták könyveikben Isten valamely parancsára

---

<sup>15</sup> A zsidókhöz, I, 14.

<sup>16</sup> I. Korinthuszi, V. 5.

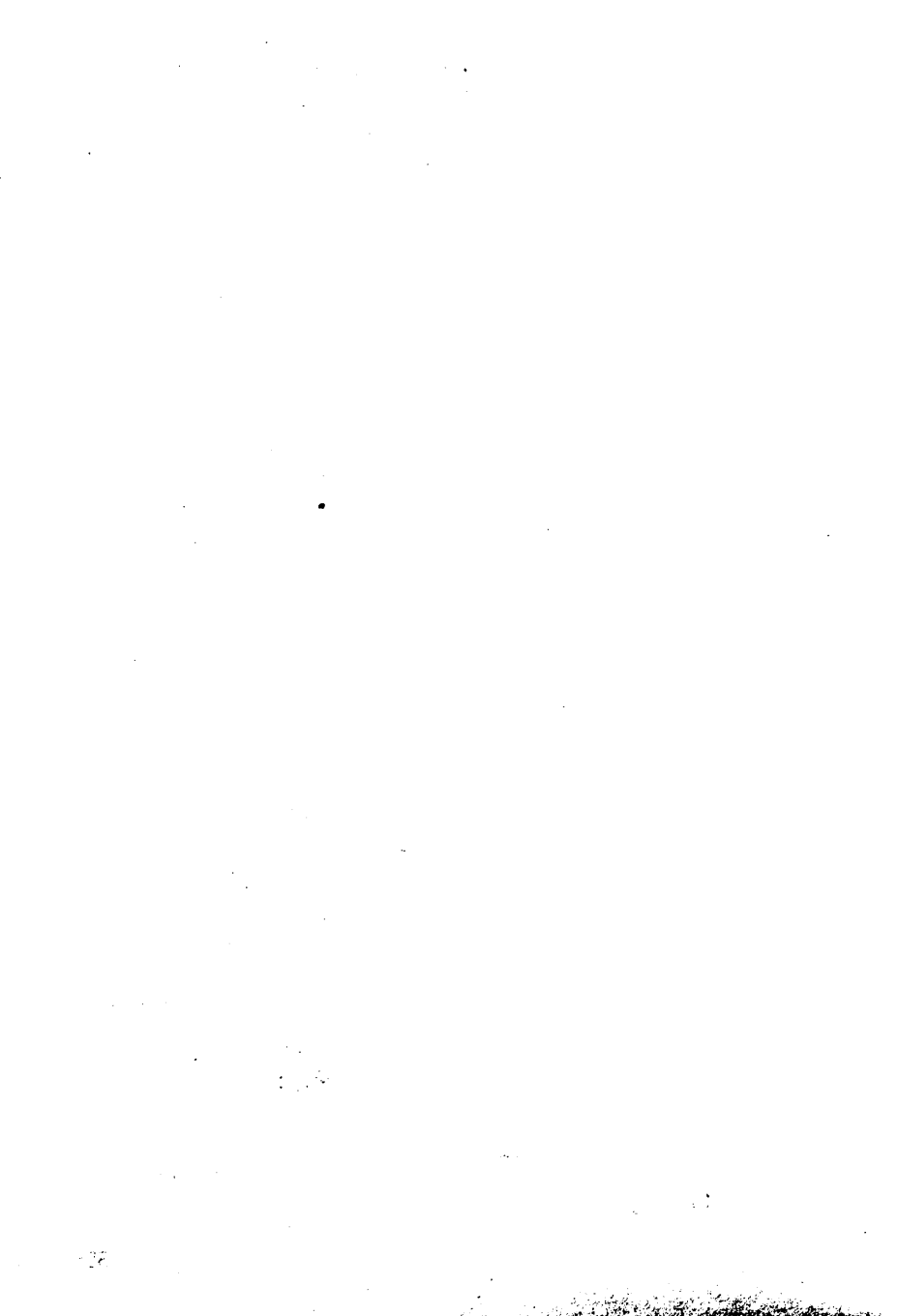
vagy tilalmára hivatkoznak, az eget és a földet hívják tanúul: minthogy a törvénysértés őket is bántja, Istennek segédkezve ők is elégtételt vesznek a gonoszokon a közös sérelemért. Az esztelenség netovábbja, ha valaki képes elhinni, hogy egy magas méltóságokkal kitüntetett állampolgár büntetlenül vétkezhet az Uralkodó ellen, melyhez súlyos kötelességek fűzik, s hogy nem adják át az ilyet azonnal a liktoroknak és a bakónak, hogy kínozzák és gyötörjék, vagy a sokaságnak, hogy megkövezzék. Itt, az Isten államában is vannak bakók, vannak liktorok: a gonosz démonok, akik erre az alantas feladatra vannak beosztva, hogy valamennyi régi vétket büntessenek. Ezt jelenti Pál apostol mondása: „átadjuk az ilyet a sátánnak, teste pusztulására”.

Ezért használja Orpheusz is – ha valaki a keresztényeknek kevésbé hisz – a bosszúdémon kifejezést. Azután, ahogy valamennyi teremtmény az utálatig gyűlöli az ember bűneit, úgy jól elrendezett élete kedves és tetszik mindegyiknek. Hogy úgy mondjam, minden dolognak szükségszerűen részesülnie kell az ő javában és bajában, minthogy oly szoros kötelékkel kapcsolódik és fűződik hozzá. Erre utal az evangéliumi mondás: „Ha egy bűnös megbánja vétkét, ujjongnak mind örömeinkben az angyalok”.<sup>17</sup> Így fellebben a fátyol annak az évszázadok óta megfejtetlen misztériumnak a jelentéséről, hogy Ádámban, az első emberben megromlott és állapotában lefokozódott természetünk Krisztus keresztje által helyre állítatik. Tudniillik Isten fia értünk lett ember, s értünk halt keresztthalált. Ugyanis így volt rendjén, hogy Ő, aki a láthatatlan Isten képmása, az elsőszülött minden teremtmény közül, akiben minden benne rejlett, megfoghatatlan kötelékkel egyesült azzal, magába foglalja az egész világegyetemet. Másodszor pedig, ha az ember megkísértésével az egész természet is veszélyben forgott, akkor az ő baját semmiképpen sem lehetett elhanyagolni, de csak azáltal volt orvosolható, aki által az Atya az egész természetet megalkotta.

(Fordította: *Imregh Mónika*)

---

<sup>17</sup> Lukács, 15.10.





## SZEMLE

# MIRŐL GONDOLKODIK A (TERMÉSZET) TUDOMÁNY ÉS MIRŐL A FILOZÓFIA?\*

BOHÁR ANDRÁS

A három könyv közös kérdésfeltevéseit és aktualitásait kísérjük figyelemmel a rövid áttekintés során. Egyáltalán létezik, van-e a természettudományoknak hermeneutikája? Mi a dolga a filozófiának, milyen szerepet, kapcsolatot kellene ill. lehetséges tartani a tudományokkal? Majd azt is megfigyelhetjük a fenomenológia és hermeneutika határvidékén pásztázó másik kötet kapcsán, hogy milyen problémák újragondolását segítheti elő az alapítók (Husserl, Heidegger) nézeteinek, kontextualizációs motívumainak felderítése. Végül Schwendtner Tibor Heidegger monográfiája a radikális kérdésfeltevéseket fókuszálja a huszas évek releváns szövegeit követve, ami mintegy ismét lehetőséget kínál a

tudományok és aktuális gyakorlatuk újragondolásához.

*A természettudományok és a hermeneutika*

Avagy mit gondolhatna másképpen az első, s miben segíthetné őt ebben a második? A modernitás elméleti és gyakorlati perspektívájából következik, hogy nyugodtan megfordíthatjuk – praktikus első lépésként – a tanulmánykötet címében szereplő fogalmakat, utalva ezzel a természettudományok kitüntetett helyére és a hermeneutika *másodlagos/utólagos* státusára. Mert ugyan a hermeneutika Arisztotelészig visszanyúló hagyománya, a sajátos értelmezés- és megértéstan már színen

---

\* *Hermeneutika és a természettudományok* (szerk. Schwendtner Tibor, Ropolyi László, Kiss Olga). Áron Kiadó, Bp. 2001; *Metszéspontok* (szerk.) Schwendtner Tibor. L'Harmattan Kiadó, Bp. 2001; Schwendtner Tibor: *Heidegger tudományfelfogása*. Osiris – Gond, Bp. 2000.

volt különböző formákban (grammatikai, jogi, bibliai, irodalmi), mégis a 19. század elejétől (Schleiermacher) számíthatjuk az általános hermeneutikai bázis megerősödését. Ám még ez sem vezette ezt a jeles filozófiai beállítódást a természettudományokkal való konfrontációra. Ehhez kellett a fenomenológia és hermeneutika radikális kérdésfeltevései, amelyek azonban még „csak” a teoretikus és történeti mozgások bemérésével, kritikájával (Husserl), valamint a jelenvaló lét (Dasein) és a filozófiai kérdés természetének összefüggései nyomán érintkeztek a természettudományos gondolkodás újkori modelljével.

A szerkesztők majd egy évtizedes kutatómunkája húzódik meg a *Hermeneutika és a természettudományok* kötet mögött, aminek alaptörekvéseit – első megközelítésként Kisiel – a hibrid jellegben ragadta meg. Amely nemcsak a „puha” humántudományok, „kultúrtudományokhoz” (cultural studies, Geisteswissenschaften) kötődő „módszert”, megközelítést keresztezi a „kemény természettudományokkal”, hanem kísérletet tesz a kontinentális és analitikus hagyomány huszadik században végérvényesen szétválni látszó horizontjainak összeolvasztására. S itt Polányi Mihály és Márkus György neve is élénk kerül, akik ezt a hídépítő szerepet a logikai pozitívizmus hibáinak felszámolásából eredeztetnék, a tényleges tudományos gyakorlatot elemezve, ill. a hermeneutikai hagyomány feladatának kijelölésében

látnák a megoldást a „békés egymás mellett élés” jegyében.

A könyv ezért az eddig még magyar nyelven közzé nem tett dokumentumokból válogat jó arányérzékkel, megjelenítve a történetiségre érzékeny tudományfilozófusok belátásait és a kontinentális hangoltságú pragmatikus bölcselek érintkezési pontjait. Elsősorban az a heideggeri meglátás adja a közös kontextust, ami a faktikus élettapasztalat eredeti hermeneutikájára fordítja a figyelmet. Végigkövetve azt a folyamatot, hogy miként keletkezik a teoretikus a praktikusból, a lét egy mélyebben történi proto-praktikus szintjéből, leválasztva a tudás alapmódját a szemléletről. Mindezt az értelmező szemlélethez kötve, hogy végül a verifikáció igazsága helyébe a felfedezés tudományos igazsága kerüljön.

De haladjunk sorjában, s pillantunk bele a történeti háttér elemző írásokba! Theodor Kisiel az előzőekben jelzett irányokhoz kapcsolja Husserl tudományértelmezését, s a *hagyomány továbbadását és a történeti kezdettel* rendelkező tudományfelfogás jelentőségét emeli ki; annak a platonista feltételezésnek a tagadását, ami szerint az ideális tárgy megelőzi a szubjektív aktust, amely azt létrehozza. Elsősorban Husserl *Válság-könyvének* elemzéseire támaszkodva érzékelteti, hogy az univerzális nyelv koncepciója beleszővődik az életvilág és történelmi-emberi közösség viszonyába. A tudomány *alapszavainak*

*reaktíválásában* testet öltő különleges gyógyír nem más, mint az életvilágra visszavezetett, abba visszahelyezett tudományfogalom: középpontba helyezve a „történetiség szubjektumait”, a totalitásban működő, a kultúráképzést teljesítő személyeket. Azt pedig a kritikai szemlélet megnyilatkozásaként értékelhetjük, hogy a produktívan továbbhaladó értelemképződés husserli fogalmát felbontó/továbbgondoló hermeneutikai fenomenológia jellegzetességei kerülnek előtérbe, ahol a felfedezés folyamatát egy olyan nyelvi történésbe helyezhetjük, amely megelőzi és alapját képezi a felfedezés bármely fizikai tevékenységének és logikai ellenőrzésének. De ez már a heideggeri meglátások felségterülete, ahol az ember rugalmasan aláveti magát egy rejtett realitásnak, amely önmagát adja. Innen már „egyenes az út” Heidegger új tudományképéhez. A pozitivista alapszavak helyébe (teória, tény, módszer) a kutatás avagy felfedezés, a problémaszituáció kérdésfeltevő közege kerül, az interpretációs folyamat és a kontextus egybekötése, amelyek fogalmiak, azaz nyelviek. A kijelentés helyett így a *kérdést* fókuszba állító szemlélet nemcsak a tudomány módszertani racionalizmusának kicsinyke területét és az azon kívüli, attól teljesen független és végtelen dzsungel demarkációs vonalát kívánja felszámolni (ahol az utóbbiba kerül a kreativitás irracionálitása, mint a tudomány nem tudományos része), de rámutat mindezek metafizi-

kai hátterére is. A kétpólusú világ, a logikai kalkulusok világa és a rögzített megfigyelések ettől függetlenül létező világa értelmetlenül: az egymásnak megfelelés szabályait, az összehangoló meghatározásokat a filozófiának (mármint a pozitivistának) kellene megcselekednie. Azonban mint olvashatjuk: „A formális kalkulusvilág posztulátumrendszere szabadon röpködő léggömbként lebeg az empirikus tények világa felett... Az értelmezés tehát nem más, mint a teoretikus formák légben röpködő ballonjainak egy egyirányú, a földből az ég felé irányuló kapillárisrendszer segítségével való feltöltése.”<sup>1</sup> Nemcsak a nagyon plasztikus-metaforikus megfogalmazásokra érdemes figyelnünk, de arra is, hogy megkereshetjük a kapcsolódási pontokat a konkrét tudományos folyamatból kiinduló filozófusok (Polányi) és a heideggeri filozófia szerves részét képező tudományfelfogás között. Meggyőzően mutatja Kisiel a *Holzwege* Heideggerének intenciói szerint azokat a lehetséges kötődéseket, amelyek korproblémáinkra, a szemléletváltás szükségességére reflektálnak: *előtérbe helyezve a természet misztériumának nyitott befogadását és újraértelmezve a természet kalkulálhatóságát és technicitását.*

Kuhn fontos szövege – még az alapmű előtt – az oktatásban megjelenő *konvergens* és értékelő beállítódás túlsúlyát jelöli meg a *divergencia* kárára. A természettudományok kapcsán a „dogmatikus beavatás” igen találó

kifejezésével érzékelteti, hogy magának a problémának a lényege, az egyik tudományos konszenzustól a másikig való fejlődés menete vétetik el, s hogy a tradíciókhoz kötődő munkáknak a végső hatása mindig a tradíció megváltoztatása volt. Mindezek mellett kiemeli a konvergens oktatás és tudományos gyakorlat jelentőségét, ezzel hangsúlyozva, hogy csak innen startolhat az újabb kérdések feltevését szorgalmazó átalakuló paradigma.

A konkrét tudományfilozófiai megfontolások szervesen kapcsolódnak az előzőekhez. Itt is megtaláljuk a kontinentális (a tudáskonstitúciót és társadalmi konstitúciót nyelvileg értelmező változatok) és az analitikus irányok (az objektivitás és igazság iránt a formális logika módszerei által elkötelezettek) kettősségét. Heelan a hermeneutikai és fenomenológiai tudományfilozófia elemeit számba véve (1. Kísérleti jelenségek, 2. Tudományos elmélet, 3. Észlelési realizmus, 4. Hermeneutikai vagy horizontális realizmus, 5. Tudománytörténet, 6. Komplementaritás és modern fizika, 7. Emberi tudásközösség, 8. Tudományos magyarázat) azt a régi problémát kísérli meg újragondolni, ami a *magyarázat és megértés* kettősségét, a természet- és humántudományok kettészakítottságát deklarálja. A magyarázat fogalmának kiterjesztése, a pusztán igazság funkciójú diskurzus szemantikán való túllépés így azt eredményezheti, hogy a magyarázat nem csupán kalkulatív és derivatív, hanem történeti, társa-

dalmi, művészeti és hermeneutikai is. Mind a kontinentális, mind az analitikus irányok közös előfeltevéseinek (ti. hogy a természetes észleletek szemantikájának helyettesítése a természettudományok filozófiájának fő problémája, s nem a szerkezetek komplementaritása) felülvizsgálata szükséges ahhoz, hogy a komplementaritás már magukban az észlelési aktusokban mint testet öltött hermeneutikai jelleg mutakozzék meg. Ezt vizsgálja Kisiel is a *természettudományos felfedezés* hermeneutikájának egyes szeletei alapján. Az új tudományos nyelv kuhni modelljével összefüggő hermeneutikai jelleg kiemelésével, a gondolkodást végső soron nem a logikához, hanem a dolgokhoz, az *ontológiai szemlélet* státusához köthetjük. Így nem véletlen a *hermeneutikai logika* fogalmának beemelése, ami nem a bizonyítás kritikai kérdésének lényegességét vitatja, de hangsúlyozza, ha mindez a felfedezés kérdésének elfedésével társul, akkor a szkepticizmus sivár talajához vezet. „Hiszen minden új kérdést az előző kérdésekre adott válaszok határoznak meg, s a kérdések és válaszok összessége olyan előfeltevéseken alapul, amelyek sohasem voltak egy kérdésre adott válaszok.”<sup>2</sup> S azért is meggyőzőek Kisiel elemzései, mert mindezt a tudományos felfedezés gyakorlatából vett példákon (de Brache, Kepler) és az ember antropológiai/pszichológiai jellemzőinek új értelmezéseivel világítja meg.

Azt, hogy mennyire tudatos szerkesztéssel van dolgunk bizonyít-

ják az előzőekben kidolgozott kérdések továbbgondolásaként is érthető dolgozatok. Kockelmans ontológiai alapproblémákat részletező kérdésfeltevése, ami nem eliminálja a modern tudomány és technika jelentős teljesítményeit, csak azt *vitatja*, hogy ezek lennének az emberi megértés elsődleges forrásai. S azt is hozzáteszi, a természettudományok *hermeneutikai fenomenológiájának*, amely elsősorban ontológiai kérdésekre koncentrálna (nem logikai, ismeretelméleti, módszertani, történeti, pszichológiai vagy szociológiai témákra), a tudomány *valóságos művelésére* kell helyezni a hangsúlyt, nem pedig a tudomány tanulására. A természettudományos igazságfogalmak végigpásztázásának eredőjeként mi is aláhúzhatjuk szerzőnkkel egyetemben, hogy „az emberi lények mint véges megismerők soha nem képesek olyan állításokat tenni, melyek teljesen függetlenek lennének attól a fogalmi hálótól, melyet belső korlátaink miatt alkalmaznunk kell”.<sup>3</sup>

Mindezen meggyőző érvelések mellett rendre fölmerül a kötet lapjain a természettudományok hermeneutikájának létjogosultsága. Az ellenzők (Apel, Føllesdal) ezt úgy foglalják össze, hogy a hermeneutika a szellemtudományok körében alkalmazható, s létezik ugyan hermeneutikai tudománytörténet, s ezt a megközelítést a szociológiai vagy antropológiai vizsgálatokra is kiterjeszthetjük, de magának a tudománynak, vagy tudományos tárgyaknak mint olyanoknak nincs hermeneutikájuk. Ezt lát-

hatjuk majd a viták kapcsán is. Ihde viszont azt mondja, hogy nemcsak a tudománynak van hermeneutikája, hanem az azzal szinte együtt létező *technikának* is. A technikatörténeti áttekintések a kultúrába ágyazottság figyelembevételét jelzik, azzal a konklúzióval, hogy nem lehet egy technikát egyszerűen egy másik kultúrába átültetni. A fenomenológiai-hermeneutikai hagyomány betörése a tudományba és technikába nem az objektivista leírásokhoz vagy a technika használatának szubjektív értelmezéséhez vezet, sokkal inkább a technika összetettségének, meghatározhatatlanságának felismeréséhez járul hozzá, az ember-technika-és-világ viszonyából keletkező nem-semleges, sokdimenziós és többszörös stabilitást mutató struktúrák reflexív, relativisztikus leírását segítheti elő.<sup>4</sup> S még egy jellegzetes, és talán az első pillantásra meghökkentő analógiát láthatunk Crease elemzési nyomán az *előadás és a tudományos gyakorlat* egybevetésekor. Alapvető meglátása, hogy ez az egyedülálló esemény mégis feltár valamit a világból, s az előadás színházi analógiájának nyomán azt is megfogalmazza, hogy fontos 1. annak a módnak a filozófiai leírása, ahogy a fenomének bemutatásra kerülnek a kísérletezésben (adatok, bizonyítékok megjelenése), 2. annak tisztázása, hogy hogyan ábrázoljuk az ilyen fenoméneket, beleértve az eszközgyakorlat és a modell közötti kapcsolatot is és 3. annak leírása, hogy hogyan ismerjük vagy fedezzük fel az új fenoméneket.

Természetesen ez a színházi analógia nem bizonyítható, s nem is szükséges, mert nem ideális entitásokkal foglalkozik (matematika), hanem új világi struktúrák felfedezése a cél, s a csúcspont inkább a feltárás, mintsem a bizonyíték. S a produkció és a narratívaként felfogott előadás és feltárás kapcsán azt is világossá teszi szerzőnk, hogy még további területek nyílhatnak meg a színházi analógia kapcsán. Ezt mutatják a méretek és a menedzsment szerepe, a próba, a laboratórium természete és jellege, valamint a hatás, amit ránk gyakorol. Így ismét egy újabb dimenzióval gyarapodhat a természettudományok/tudományok és a hermeneutika kapcsolatát megrajzoló körkép. Mert immáron nemcsak a gadameri lét-többlet adás szerepe juthat a művészeteknek, a felvilágosodás és Kant „felülvizsgálatának” eredményeként, de a konkrét tudományos gyakorlat megújuló értelmezése is módosíthatja a természettudományok önképét, s elképzeléseiket a filozófia illetékeségi igényeit illetően.

Az eddigiek után majdnem azt hihetnénk, hogy sima útja van a természettudományok hermeneutikájának és az általa vagy közvetve implikálható gyakorlatnak. Ez korántsem így van. Ezt jelen kötetben a viták, inkább csak implicit módon, mégis elég markánsan közvetítik. A kuhni probléma újragondolása, mondja Apel, a tudománytörténet *nem értékmentes* leírásával egyetemben a hermeneutikai szemléletet is előtérbe helyezheti, s így a popperi

*deduktív-nomologikus* modell egységes módszertanának magyarázata és a történelemben működő emberi indítókok megértése közötti *világos különbségtétel* lehetővé válhat. S a hermeneutikai körnek a belső történeti ideáltipikus, a „harmadik világ” értelmében felállítandó kvázi-elméletével szembeni végérvényes elsőbbségéből az következik, hogy a tudomány filozófiai módszertana nem írhatja elő a kreatív tudós számára a jó tudomány módszertanát. A hermeneutika *megkülönböztetett használata* is lényeges felismerés Føllesdall dolgozatában. Mert ugyan a természettudományok és társadalomtudományok tárgyait is egyaránt jelentés hatja át, de a természettudományok aluldetermináltak: még ott is van egy valóság, mellyel kapcsolatban igazunk van vagy tévedünk, ahol az evidencia megszűnik. A társadalomtudományok és humántudományok viszont nagymértékben meghatározatlanok, a nyelvi jelentést a társadalmi interakció hozza létre, s ahol ez megszűnik, ott a kutatásnak is vége.

Don Ihde kulcsfontosságú tanulmánya az előzőekkel ellentétben a hermeneutika fogalmának *kiterjesztése* mellett érvel. A hermeneutika és pozitívizmus kettősségének felszámolása többek között az új tudományfilozófiák kritikai „előmunkálataiban” (Popper, Lakatos, Kuhn, Feyerabend), a pragmatikusok új probléma megközelítéseiben (Hacking, Putman, Rorty), a tudományszociológia (szociálkonstruktivizmus) társadalmi di-

menziókat előtérbe helyező irányai-  
ban és a radikális feminista kritiká-  
ban keresendő. Ihde „gyenge prog-  
ramja” a *vizuális hermeneutika* felé  
irányítja tekintetünket, ami az  
értelmezések kapcsán megőrzi a  
képszerűséget, ugyanakkor a szö-  
vegszerűség irányába hat, amivel jól  
jellemezhetőek a szerzőnk által is  
elemzett tudományos tevékenységek.  
S az „erős program” keretében a teljes  
testi észlelés, instrumentális feno-  
menológia, a technokonstrukció, az  
izomorfikus látás és a fordító techni-  
kák is belépnek, mintegy közösen  
előirányozva a hermeneutikai dimen-  
zión belül értelmezhető új tudományt,  
s azokat a vizualitáson *túlmutató*  
*jegyeket* (akusztika, tapintás), amely-  
nek keretében olyan eszközkomple-  
xum *ölthet* *tesztet*, aminek elállítási  
módja eleget tesz az ergonomia  
feltételeinek, valamint az ember testi-  
észlelési képességeinek megértését és  
figyelembevételét is tükrözi. Hasonló  
alapállásból közelíti meg a her-  
meneutikai innovációkat és a ter-  
mészettudományban játszott szere-  
püket Martin Eger amikor azt mond-  
ja, hogy nemcsak a kutatási kísérletek  
értelmezési szintjén kell működtet-  
nünk a hermeneutikát, de az ezt  
megelőző tradíciók során is a „tudo-  
mány könyvének” olvasása és a tudo-  
mány rutin *eljárásainak* gyakorlása  
közben is.<sup>5</sup>

S a kötet két befejező tanulmánya  
(Márkus, Heelan) mintegy zárja/nyit-  
ja a képzeletbeli gondolati ívet. A  
természettudományok hermeneuti-  
kája – mert mégis van valamilyen

értelemben Márkus szerint is! – csak  
azokat a jegyeket teheti explicitté,  
amelyek a jelenkori feltételek köze-  
pette szükségtelemmé teszik, hogy a  
természettudományok sikeres gya-  
korlata rendelkezék reflexív her-  
meneutikai tudatossággal, s ezek után  
a hermeneutika mindössze a tel-  
jesítmények „árát” mutathatja fel. De  
ez a hermeneutika annak megértését  
is szolgálhatja, hogy mit teszünk mi  
magunk mint kulturális lények,  
önmagunkkal, mikor azt műveljük,  
amit ma természettudománynak szo-  
kás nevezni.<sup>6</sup> Heelan válasza is figye-  
lemre méltó, amikor a kulturális ant-  
ropológia terrénumába utalja Márkus  
vizsgálódásait, aminek következmé-  
nye, hogy csak a szerző-szöveg-olva-  
só kommunikációs kontextusában jut  
szerep a hermeneutikai beállítódás-  
nak. Ezt méltányolva Heelan a ter-  
mészettudományok hermeneuti-  
kájának heideggeri forrásaiból ki-  
indul és azt előtérbe helyező gondo-  
lati ívet mutatja be (ezeket a törek-  
véseket jelzi a dolgozat végén lévő  
kiváló bibliográfia is). Ez az *erős*  
*hermeneutikai filozófia* a perceptuális  
világra mint saját történeti lét hor-  
izontjára van orientálva, és az élet-  
világ tárgyaiként érti a tudományos  
tárgyakat. Ehhez még azt is hozzá-  
gondolja, hogy az adatok vagy az  
elmélet helyett a kísérleti jelenségekre  
kell a fenomenológiai hangsúlyt  
helyeznünk, társadalmi-történeti  
laboratóriumi invariánsokként ke-  
zelve azokat. S a hermeneutikai kör is  
chhez kapcsolódik, hogy értelmet  
adjon a történeti kategóriák radikális

átalakításának, feltételezve, hogy csak a laboratóriumi invariáns (vagy jelen-ség) marad érintetlen.<sup>7</sup>

*A fenomenológia és a hermeneutikai kutatások további horizontjai*

A *Metszéspontok* kötet kapcsán három jellegzetes és az előzőekhez is kapcsolható kérdést tekintünk át, aminek alaphangoltságát, a *Filozófia útjai* sorozat szerkesztője, Fehér M. István megfogalmazásában a folyamatos úton levés heideggeri intencióihoz közelíthetjük.

Az első etap a *filozófiai kérdezés* fenomenológiai-hermeneutikai hozadékaihoz kötődik. A legújabb kutatási irányokat, eredményeket jelezve a létkérdéshez kapcsolódó kritikai és interpretációs meglátásokkal öszszefüggésben utalhatunk a hermeneutikát és a természettudományokat taglaló kötet írásaira is, sorra véve annak a bizonyos erős hermeneutikai bázisnak kialakítására tett erőfeszítéseket, ami a sajátos intencionalitás (tudomány) tükrében láttatja a fenomenológiai hozzáférésmódokat és a hermeneutikai interpretációkat kiemelve a heideggeri Husserl-bírálat legfontosabb összetevőit. Rudolf Bernet a filozófiai kérdezés státusát az *intencionalitás* és a *lét fogalmi destrukciója* felől közelíti meg. Arra a törekvésre hívja föl a figyelmet – Heidegger 1925-ös marburgi előadásai nyomán –, hogy az intencionális viszonyulás (Verhalten) kiszabadítása az ismeretelmélet fogságából nemcsak a dolog szigorú fenomenológiai

szemléletétől való eltávolodás és a létezőhöz magához való közeledés (Umweltding, Naturding, Dinglichkeit), de a fenomenológiai ontológia kidolgozásának kezdete is. A Husserl-kritika az ontológiai differencia temporális kiigazítására utal, a létre nyitottságot, a transzcendenciát és az emberi egzisztencia fakticitásának fontosságát emeli ki. Természetesen nemcsak azt igazolja Bernet, hogy az igazság husserli evidenciája szemben áll Heidegger hermeneutikai felfogásával, ahol az igazsághoz való viszony, a felfedés, feltárás, leleplezés kérdezési módjai döntöek s nem az igazolás, amely nem igazságadás; hanem azt is, hogy az intra-temporalitás szintjén túl – bár Husserl ezzel a végsőkig feszített kategóriával olyan új jelenségekre hívja fel a figyelmet, mint a nem tárgyiasítható intencionalitás vagy az ontifikálást megelőző „folyam” – Heideggernél az *eksztatikus-horizontális temporalitás* jelenti a rövumot. Mégis az tetszik ki az elemzés egészéből, hogy a fentebb jelzett husserli kategóriák mintegy előfeltételként szolgáltak a heideggeri továbbértelmezésekhez. Heidegger szembesítése a fenomenológiai alapelvvel Klaus Heldnél az előzőekhez hasonló következményekkel járt. Mert ugyan a világ mint egyetemes horizont kerül előtérbe, s nem a vissza a dolgokhoz, hanem a vissza a *dologhoz* maximája fogalmazódik meg, s nem a világgal helyettesíthető a világkonstituáló tudat mint nyitottság dimenzió, hanem a *léttel*, mégis világosan kitészik a husserli alapvetések alapvető



fontossága. S az érintkezési pontok ismételten előkerülnek – különösen a Válság-könyv kapcsán –, mivel a világnak mint nyitottság dimenziójának az előzetes adottsága, ennek radikális elismerése esélyt kínál az újkori világvesztés megszüntetésére, még ha ezt eltérő kontextualizáció keretében is láthatjuk a két gondolkodónál. Hogy mindez milyen stációkhoz kötődik, ezt dolgozza fel az intencionalitás és megértés egymásba érő fogalmi kapcsán Szegedi Nóra is. Azaz hogy az intencionalitás fogalmának leszűkítése Husserlnél és az általános magatartásformaként, világhoz való viszonyulásként értett intencionalitás fogalom Heideggernél milyen következményekkel járt. A megértés és értelmezés elemzése jól mutatja, hogy a *Lét és idő* Heideggere is nagymértékben támaszkodott a mint-struktúra és a miként (Als-was) értett tárgy fogalmára, de ezt beleágyazza a megértés „elő-struktúrájába” és hangsúlyozza annak körköröségét. S ekkor már itt is vagyunk annak a fordulatnak a jelentőségénél, ahol az érzéki szemlélet feltételévé avatódik az idea és a fogalom. Schwendtner Tibor is hasonlóképpen jár el a heideggeri kritika jellegzetes kulcsfogalmainak rekonstrukciójakor. Remek arányérzékkel választja ki a létkérdés jellegzetes megközelítési módjait (ontikus-ontologikus, létmegértés, ontológiai differencia, játéktér, transzcendencia, szabadság), valamint a kritika kontextualizációs

bázisának mozzanatait (tárgyterület kiválasztása, a hogyan kérdése, a tradíció problémája). S végső soron a *tapasztalati játéktérként* értelmezett létmegértés a lehetőségek megnyitásaként lép eléünk, amelyben mi is szabadon cselekedhetünk, így ez a radikalizáció megkísérli az emberi ittlét (Dasein) transzcendenciáját mint a szabadság történést értelmezni, hozzágondolva a filozófia és az emberi lét újraértelmezésének szükségességét. Külön ki kell emelnünk ennél az elemzésnél is (pl. a konstitúció husserli elgondolása), hogy mind Husserl, mind Heidegger textusait nyitottként és lehetséges további utak bejárásaként tárják föl az egyes szerzők, s még nyomokban sem találjuk a sokszor tapasztalható ortodox szemléletet.

Második blokként szerepel a kötetben a *konkrétciókhoz* történő visszatalálásunk filozófiai megfontolásai. Ahogy az életvilág, a történetiség és a tapasztalat a gyakorlati invenciókat kontextualizálja, amelyek nemcsak a tudomány, de az emberi ittlét (Dasein) minden egyes dimenziójában meghatározóak. Gadamer lényeglátó áttekintésében az *életvilágról* és talán a sokszor elfeledett *fenomenológia érintettségéről* ad számot, amikor a terminus modulációi kapcsán kiemeli az élethossziglan tartó elmélkedés és a filozófussá válás egybetartozását. Nem feledkezve meg az erkölcsi kötelezettségvállalás igazi *sensus communis* impulzusáról sem, ami a

husserli újszerű életvilág gyakorlattal egyetemben – az önmagunkkal való számadás ésszerű kérdéseit tegyük föl! – valóban esélyt kínálhat a tudomány korábbi monopoligényeinek praktikus-politikai lehatárolására és egy új kritikai filozófiai tudat tudományosságának körvonalazására.

Fontos, hogy mindezt az episztemé és objektivizmus kritikája nyomán a *természetes beállítódás* újragondolásával kíséreljük meg, mint azt világosan megmutatja Klaus Held újabb dolgozata. Kiemelve azt a problémát, hogy milyen „módszer” hozza olyan helyzetbe az életvilág fenomenológiáját, hogy az nem-karteziánus módon foszthassa meg a nem-tematikus egyetemes horizont előzetes ősadottságát. A heideggeri intenciók szerint érdemes a tudomány és az emberiség alaphangoltságát újra vizsgálnunk, mert a természetes beállítódástól az eredeti episzteméhez történő átmenet átváltozott, s immáron csak szubjektív esemény, kiszolgáltatva az objektivizmusnak. Mindennek *nyelvi vonzatai* is figyelemre méltóak Heinrich Hüni rekonstrukciójában, ahol a megértésnél és értelmezésnél a tárgyyszerű *nyelvmegértés* kritikai beállítódása nyomul előtérbe. A kérdés összetettségét jelzi, ami új kutatási témák kiindulópontja lehet, hogy a beszéd a hanyatlás előszobája, de ugyanakkor a beszédnek, egy másik heideggeri szöveghely szerint, egy specifikus világbeli létmóddal is rendelkeznie kell. A nyelv haza, s ha eszköz is lenne, akkor is az eszközök eszköze,

amely hozzásegít az ittléthez (Dasein). Jelentőségteljes annak bizonyítása is, hogy a közlésben benne van a szituációból kivezető és történelembe bevezető út. De még ha közvetlenül nem is hatol el a beszélt nyelv az itélethez és az elmélethez, akkor is marad a tudással szembeni arisztotelési szophia (csodálkozás) és a közvetlen gyakorlatnál (techné) megjelenő szünet, ami a szépségben is megnyilvánulhat. Azaz valamiképpen egy olyan folyamat előmunkálatairól tudósít szerzőnk, ahol a nyelv *differenciáltabb* elemzése hozzásegíthet önmagunk és a világ megértéséhez.

Nyíró Miklós összegző tanulmánya pontosan ennek a nyelv által is tapasztalható *gyakorlati megértésfogalomnak* három vonását tárja fel Husserl, Heidegger és Gadamer jellegzetes textusainak egybevetésével. Mikor az intencionalitáshoz és a faktikus tapasztalathoz való visszatérést regisztráljuk, akkor a szcientizmus kihívásai és a lét értelmére irányuló vonatkozások döntő pozícióba kerülnek. Ám az is belátható – s ezt precízen igazolja Nyíró –, hogy a gadameri előretételezés, a nyelv által közvetített gyakorlati világtapasztalat „finom hermeneutikája” elengedhetetlen a jövő nyitottá tételéhez; s a nyelv hermeneutikai intelligenciája, a spekulatív szerkezet felfedése a végső értékelésben nemcsak korlátként, hanem hídként is megmutatkozik.

A *fenomenológia és teológia* viszonya rendkívüli jelentőségének jellegzetes vonásaira irányítja figyelmünket Richard Schaeffer, mikor a

heideggeri pályaszakaszok különbözőségeit végigpásztázva megfogalmazza elgondolásait. A leegyszerűsítő korai irányultság helyett – ami a katolikus teológia „dogmatikus” irányaihoz kötődne – a teológiai eredet és a jövő lényegiségét átfogó koncepció elemeit ragadja meg szerzőnk, ami nélkül Heidegger nem volna sem az „ontológiai differencia” filozófusa, sem az „esemény” (Ereignis) gondolkodója, mely „lélet ad” és „időt nyújt át”, sem pedig végül annak az igénynek az értelmezője, amelynek az emberre van „szüksége”, mert az ember csak ily módon lehet „úton a nyelvhez”.<sup>8</sup> „A korai évek ontológiai érdeklődésétől fogva a *Lét és idő* egzisztenciál-hermeneutikáján át a gond, sors és technika hangsúlyainak keretében megjelenő fordulat *hermeneutikai-teológiai recepcióját* tekinthetjük át, aminek végső kérdésfeltevése mindannyiunk számára fontos lehet: aminek szellemében Heidegger transzcendentális nyelvfilozófiája biztosan nem az Ige (Wort) teológiája, azonban a lehetőség benne van, hogy abba az irányba terelje az emberi kérdést, amelyben kibontakoztatható az Ige teológiája. És azt is mértéktartóan, ám mégis határozottan kiemeli Schaeffer, hogy Heideggertől megtanulható, az így tolmácsolt szó úgy érinti az embert, hogy feledés útjára küldi, s számára saját magát, valamint világát új módon fedi fel, mivel Heidegger a teológiai eredet révén jutott el a gondolkodásnak erre az útjára, s aki-

nek a jövője abban állhat, hogy ez a gondolkodás eléri a teológiát.”<sup>9</sup>

S tulajdonképpen ehhez a szemlélethez társíthatjuk Gáspár Csaba László hermeneutikai vallásfilozófiáját, pontosabban a kidolgozás adalékainak közzétételét. A nem tárgyi, hanem *szellemi vallásfilozófiaként* definiált alapvetés annak kíván utána járni, mi történik a végesség tudat két formájának, a vallásnak és a filozófiának a találkozásokor. Nem(csak) a filozófiai reflexióra is jellemző preformatív tárgyalató tevékenységként jelenik meg a vallásfilozófia, hanem az „idegenként” elénk lépő vallás megértéseként is. A vallásfilozófia apóriája mögött találjuk a filozófiát mint „a-teista visszatartást”, majd ismét immáron a tényleges hermeneutikai vallásfilozófia jellegzetességeit: az önreflexiót, a végességet és a dialógust. Ahol a radikális kérdésés olyan problémának ered nyomába, mint a hit és megértés egybetartozása vagy Isten belépése a történelembe. S a filozófus immáron „nem külső szemlélő, hanem tudja, hogy amit kérdező filozófusként tesz, a reflexió, egyszermind vele megtörténő kérdésés-esemény, amelynek ő a megkérdeztette. A reflexió nem valami semleges külsőt ér el, hanem egyre *beljebb* kényszerül abba, amire reflektál. [...] Hiába a gondolkodás történetének minden hőlcessége, a gondolkodó végül mindig egyedül marad a maga személyes kérdésével s annak immár megszenvedett, le-

szűrt tudásával. Abból kell gondolkodva kibontania azt a választ, amire, sejtí már, a „volt” kérdés „lesz” a felelet. Ez a titokzatos előutóidejűség az igazi hermeneutikai körmozgás, amibe az ember akkor lép be gondolkodóként, midőn észreveszi, hogy már mindig benne van egzisztálóként.”<sup>10</sup>

*A tudomány filozófiai felfogásától az „echte” tudomány metafizikájáig*

Most Schwendtner Tibor *Heidegger tudományfelfogása* c. monográfiájának elemzési pozícióit, a szerkezet jellegzetes vonásait és végül a Mi a metafizika? rekonstrukciójának nyitott kérdésfeltevéseit vesszük sorra.

A heideggeri Husserl-kritika alapvetését már láthattuk a *Metszéspontok* kötetben, s ez is jól érzékeltette, hogy a hermeneutikai fenomenológiát művelő Heidegger 20-as években kimunkált látásmódja kerül a vizsgálódások középpontjába (1919–1929). Azt is tudjuk, hogy a folytonosság mellett érvelők, s erre is láttunk jó néhány példát a *Metszéspontok* gyűjteményében, éppen a fenomenológia fogalmának és a hermeneutikai társításnak lehetőségét helyezték a középpontba. A szóban forgó könyv is azt igazolja, hogy a heideggeri szövegek alapján kibontható olyan rekonstrukció, ami mindkét gondolkodó alapvetéseit továbbgondolhatóvá teheti. A tudomány fenomenológiai és léttörténeti-hermeneutikai változatai azonban a határok – bár átjárható – moz-

zataiban is megtalálhatóak, s ezért nem csak tartalmi-terjedelmi okokból szükséges az adott korszakra való koncentráció.

Rendkívül fontos a könyv szerkezeti felépítésének méltatása. Annak a kényes egyensúlynak a megtalálására tett – sikeres! – kísérletet szerzőnk, hogy Heidegger filozófiájának egészébe ágyazottan jelenjen meg a tudomány változó fenoménje. Az élet eredettudománya, a létkérdés és a fenomenológia egybekapcsolása, valamint a faktikus élet, illetve az emberi élet alapstruktúráinak bemutatása elsősorban a husserli tudományfelfogáshoz kapcsolódó és az ettől fokozatosan, ám mégis radikális pontokon eltérő pozíciókat mutatja. Hogy mennyire átgondolt stratégiával van dolgunk Schwendtnernél, azt jól érzékelteti a „tudomány nem gondolkodik” felütésétől a hermeneutikai tudományszemlélet hozzádekainak beemeléseiig tartó elemzések<sup>11</sup> (aminek jellegzetes tudományhermeneutikai mozzanatait a szerző által is szerkesztett könyvek mutatják). S tulajdonképpen ebből az alapállásból bomlik ki a húszas évek Heideggerének állásfoglalása, ami a teoretikus és szaktudományos beállítódás és a hermeneutikai fenomenológia, majd az objektivitás és életvilág, valamint a tudomány mint megismerés és mint eredetfundamentum kettősségeiben öltött testet. S a filozófia tudományjellegének és az „echte” tudomány metafizikájának lehetősége is ezen a ponton fordul meg. „A kérdésünket így

fogalmazhatjuk meg: az életvilág, a mindennapi világban-való-lét feltárása és átvilágítása, gondolati elsa-játítása hozhat-e olyan tudást, amely a tudomány számára *fundamentumként* szolgálhat?"<sup>12</sup> A már jelzett átgondolt szerkezeti építkezés ezen a fordulópontra is tetten érhető, mert a tudomány genezisének a hétköznapi inautenticitásból és a hermeneutikai fenomenológia ellenmozgásának ütköztetéséből indító pozíció éppen azt a leglényegesebb mozzanatot ragadja meg Heideggernél, amelyből érthetővé válik radikális másként gondolkodása. Azaz nem magából a tudomány fenomenójából startoló szöveghehelyek jelentik az értelmező számára a kihívást, hanem a *Lét és idő* – ebben a tekintetben egységesnek mondható koncepciója –, ahol a fent jelzett ellenmozgás az autenticitást és végességet megtapasztaló emberhez kötődik. Innen tekinthetünk a tudományban megnyilatkozó inautenticitásra, az önmagát elvesztő, az üzemelésben feloldódó tudomány kórképére, s a másik lehetőségigényként megfogalmazódó igazi tudományra.<sup>13</sup> Az igazi tudomány kibontakozását elősegítő eredettudományként felfogott fenomenológia és az értelmezés összekötése a tudomány történetének kutatásával merőben új perspektívába állíthatja a vizsgálatot. Ennek egyes konkrét vonatkozásait már láthattuk a *Hermeneutika és a természettudományok* kötet áttekintésekor, most csak annyit szükséges hozzáillesztenünk, hogy a Schwendtner Tibor által rekonstruált pozíció további adalékokkal szolgál-

hat új kutatások számára. Nézzünk néhány fontos elemet. Az eredetbázis és a létrejövő teoretikus beállítódás kapcsolata az egyik, pontosabban az elfeledett kapcsolat feltárása. Ezt követheti annak a perspektívának a kiépítése, ahonnan a teoretikus bázis megmerevedett struktúrái láthatóvá tehetőek az eredetbázis felől az őket létrehozó dinamika bevonásával.<sup>14</sup> Végül is arról a nyitottságról van szó, amely az igazi tudományt képessé teheti, hogy önmagát mintegy kívülről szemlélje, saját módszertanát és fogalmiságát meghaladja. Figyelemre méltó annak megállapítása, hogy Heidegger a kortárs filozófiát nem tartja alkalmasnak arra, hogy a tudomány leszakadását a tradícióról orvosolja, azaz a teoretikus elfogadásnak behódoló filozófia éppen saját pozíciójából adódóan nem tudja bevonni vizsgálódásaiba a teoretikus előtti dimenziókat.<sup>15</sup> Az előzőekben áttekintett két könyv, amely a nemzetközi kutatás jeles trendjeit hozta közelbe, talán némi bizakodásra adhat okot, de hogy ez mégsem felhőtlen, arról még szólunk. S azt csak zárójelben tesszük mindehhez, mielőtt a *Mi a metafizika?* rekonstrukciójára figyelni, hogy amikor az objektíváló lét kitüntetett jelentőségét idézi szerzőnk, s egybekapcsolja az inautentikus tudományfogalommal, akkor elemzését olyan nyitott pozícióba juttatja, ami önmagában is elégséges lenne a heideggeri tudományfogalom névumainak összegzéséként.

Az eddig tematikus rendet követő elemzés most egyetlenegy összefüggő

gondolatsor keretében ismerteti a *Mi a metafizika?* (1929) előadásának radikális kérdésfeltevéseit. Ezt a határként is felfogható – bár az átjárhatóság is kitetszik – megnyilatkozást kitüntetetté teszi többek között az a szituáció, amiben elhangzott: a filozófus színre lép a szaktudományok képviselői előtt, s a szaktudományos módszertannal hozzáférhetetlen teret nyit meg számukra.<sup>16</sup> A filozófia és tudományok hagyományos viszonyát „szétrobantó” Heidegger szövegét, aminek passzusait Carnap már a megjelenését követően alkalmasnak tartotta arra, hogy minden metafizika értelmetlenségét az úgynevezett metafizikai látszatállítások logikai elemzésén keresztül bizonyítsa, Schwendtner sajátosan mértéktartó módon értelmezi. Egyrészt nem bonyolódik vitába a neopozitvista tudományfilozófia alapítójának minden lehetséges párbeszédet nélkülöző álláspontjával,<sup>17</sup> másrészt ebből következően saját rekonstrukciós bázisába tudja illeszteni a semmi semmizéséről szóló híres/hírhedt mondatokat és folyományait. A létet kutató filozófia és a létezőket feltáró tudományok egybevetésekor az utóbbi önelvesztésére, az objektíváló tendenciák túlsúlyára figyelhetünk, ami együtt jár az élet- és jelentésösszefüggésekről való leoldódással, s így paradox módon éppen a teoretikus alapról való távolodást, elszakadást segíti elő. Világosan kiteszik az elemzésből, hogy a heideggeri sarkított képnek milyen funkciói vannak. Nemcsak az elhatárolás, hanem

a saját út kiépítésének előmunkálatai is benne vannak, mint azt „A tudomány semmit sem akar tudni a semmiről” kijelentés kapcsán is megfigyelhetjük. A tudomány saját lényegének kinyilvánításakor a semmit hívja segítségül, azaz azt az elvet mozgósítja, amit elvet, s ezáltal saját kettéhasadt lényegét mutatja. S itt kiváló párhuzamot és elemzési teret talál Schwendtner, mert a világtalanítás is csak a világban való-lét alapján lehetséges, mégis rávilágíthatunk a semmi „többletére”. Ez a hangolt megértés saját ittlétünk (Dasein) végeessége elé kényszerít, s az erre való erőteljes rámutatás magát a tudomány és filozófia dolgának kérdésességét helyezi a mindennapitól gyökeresen elütő dimenzióba. „A megértett semmit tehát – írja Schwendtner – olyan horizontként érthetjük, ahonnan az ittlét számára léte végesként és sajátjaként mutatkozik meg, a szorongást pedig olyan történésként, amely – az ittlétet lecsupaszítva – kinyitja számunkra ezt a horizontot.”<sup>18</sup> Sehhez kapcsolva érthetjük meg, hogy nemcsak saját végeességünkről való megfélekedésünk gátolja létmegértésünket, de a tudomány kapcsán is hasonlókat fedezhetünk fel, miszerint az is hajlamos megfélekedni saját végeességéről, s ezért az ellenmozgásként felfogott fenomenológiának visszaemlékezésnek is kell lennie. S innen már csak egy lépés a semmibe tartottság értelmének kibontása, aminek keretében a létezőktől való ellökődés megnyit egy teret, ahol már az egész szempontjából találkozhatunk a lé-

tezővel.<sup>19</sup> A semmibe való beletartottság így mint történés a tudományos létmódnak is egyik lehetőségfeltétele, s kitüntetetten az, ha az „igazi tudomány” lehetőségét firtatjuk. Ezt az elemzést az előző fejezet tudományosságához mint tradícióhoz való viszonyához, az emberi egzisztencia eredeti bázisához és a dolgok eredeti tapasztalásának megnyitásához kapcsolja szerzőnk. Így jut el a tudományok megalapozásának kérdéséhez, ami a létezők egy köre létének előzetes feltárása és a kutatást vezető tekintet kidolgozásának értelmében áll, s amíg a tudomány ezt alapnak tekinti, addig az is. Ám ennek a folyamatnak konstituens része a történetinek és végesnek bizonyuló ittlét létéhez tartozó jelentéssz összefüggés, ekképpen a megalapozási kísérlet is eredettudományos értelemben alaptalannak bizonyul, s ezzel kell szembenézni.<sup>20</sup> „Ha a tudomány – az igazi tudomány értelmében nem nyílik meg saját végességének eredetdimenziói felé, akkor elveszti a megújulásra, s ami ezzel azonos, a válságra való képességét. *E szférák felé való megnyílás, az objektiváció és az életvilág, a produktivitás és a receptivitás feszültségének beemelése a tudományos magatartásmódba, e szükség-szerű labilitások elviselése és mozgatóerőként való »működtetése«* – Heidegger szerint – *szükséges feltételei annak, hogy a tudományos tevékenység ne váljon pusztá üzemléssé, hogy elevenségét, teremtő erejét ne veszítse el.*”<sup>21</sup>

A metafizikának így olyan szerepet kellene kapnia, hogy a tudományt

mindenkor az előzőekben fogantak szellemében ébren tartsa, mert az, mint láthattuk, az igazi tudomány kívánságait megfogalmazó Heidegger interpretációk kapcsán is, nem mindig éber állapotban gyakorolja ténykedéseit. Ezt az *ébresztgetést* követhetjük nyomon Schwendtner Tibor monográfiája kapcsán, aminek további folyamányaival még bizonyára találkozunk.

### *Majdnem tanulságok*

Az eléggé nyilvánvaló, hogy a tudományfilozófiának az a státusa, amit a neopozitívizmus biztosított számára, már jócskán a múlté. Az új szerep feltalálása azonban egy folyamat, aminek két kifutása is lehet. Bár ezekben a kötetekben nem esett szó erről a problémáról, mégis szót érdemel: a kognitív tudományok lehetősége és aspirációja. Ami gyakorlatilag és funkcionálisan a meghosszabbított és kiterjesztett neopozitívizmus, azzal a lényeges különbséggel, hogy a filozófia itt egy terjedelmes halmaz/apparát halmaz/apparátus/operacionalizálási összefüggésrendszer/kutatási projekt vagy metodika egyre inkább halványuló eleme. A mérhető tudás, a kiszámítható kognitívum tökéletességet ígérő útja ez. Mindezek mellett van egy másik járható út – s ezt jelezheték a kötetek –, hogy magát a tudományt szükséges eredetében elgondolni, s ez már valóban filozófiai feladat. Ezzel a radikális kérdezéssel – legalább a filozófiai reflexió szintjén – a tudo-

mány és technika egyre gyorsuló ütemét lassítva belepillanthatunk a tudomány elmélet- és gyakorlatalakotó műhelyébe.

A *Hermeneutika és a természettudományok* kötet és a hozzá kapcsolódó kutatások éppen az előzőekben jelzett hermeneutikai mozgásterét kísérelték meg vázolni.<sup>22</sup> Ahol a kutatási hagyomány történetisége és kapcsolata a tudománytörténettel (Székely László) a tudományos felfedezések „előrehaladó” logikájának bemutatása (Schwendtner Tibor), a személyiség és a komplex életvilág szerepe a tudományosságban (Ropolyi László), valamint a megértés, a nyelv, a kísérlet szerepének újraértelmezése a mai tudományhermeneutikában (Kiss Olga) együttesen mutatják a hazai teljesítmények jellegzetes formatartalmait. S még egyszer hangsúlyozzuk, nem a döntőbírák szerepével, szándékoltságával találkozhatunk, pusztán „csak” a történetiségnek, hermeneutikai-fenomenológiai beállítódásnak vagy a mindenkori egzisztencia ontológiai elsőbbségének kimondásával. Ami nem az előzőekben jelzett kognitív tudományok érvénytelenítését jelenti (még rejtetten sem!), hanem a filozófia új fókuszba állítását előlegezi. *A tudomány és hermeneutika kapcsolata nemcsak azt jelenti/jelentheti, hogy a tudomány hermeneutikai újraértelmezésével a tudomány visszavezethető eredetéhez, de a visszatalálás folyamatában magának a filozófiai kutatásnak/kérdésnek a jelentősége is megváltozhat.*

Ez utóbbit vehettük szemügyre a *Metszéspontok* dolgozatai kapcsán, annak a nagyon erős, bár sohasem dogmatikus vizsgálódásoknak az erőterében, ahol Husserl, Heidegger és Gadamer meghatározó munkássága eddig feltáratlan lehetőségek kibontását ígéri. S ez azért is fontos, mert a konkrét tudományhermeneutikai kutatásokra éppúgy visszahathat, mint az ember különböző létezési módjainak beméréscire. Ekként jöhet szóba az *intencionalitás és magához való közelítőhöz* való közelítés (nem pusztán dologfenomenológia!), ami a tudományos kutatástól, innovációtól a kultúráközvetítés jellegzetes problémájáig felhívhatja a figyelmet a sémákban, algoritmusokban, projektekben, tesztekben működő világ anomáliáira. S ez már a *gyakorlat* felségterülete: a fenomenológiai szemlélés/leírás/tapasztalás szükségessége, amiben már mindig benne van rejtve vagy kibomlófélben az a bizonyos hermeneutikai kör vagy spirál, ami felbolydíthatja megrögzült értelmezéseinket. Természetesen mindennek előfeltétele az *emberi transzcendencia* nyomatékosítása vagy előkeresése, ami nem a jelenvaló-lét/ittlét (Dasein) bizonyosságához kötődik, hanem a mindenkori kérdésessé tételhez, véges és nyitott emberlétünk felismeréséhez.

S ennek a talán kissé emelkedett és távoli óhajnak ismét lökés adhat, amit Schwendtner monográfiája kapcsán is láthattunk, hogy a tudomány és gondoljuk mellé összes folyo-



mányaival a technikát, csak egyik létmódunk. Ezért is lehetséges és jogosult a hermeneutikai-fenomenológiai hagyománynak és a léttörténeti vizsgálódásoknak az egybekapcsolása, mivel ez a kettő együttesen mutathat rá mind a tudomány eredendő létmódjára, mind a többi

létmódok jellegzetes dinamikájára. Az így adódó kritikai alapmozgások (nem alapállások!) nyomán mi is töprenghetünk, hogy miről is kellene gondolkodnia a tudománynak mikor szünetet tart működésében, s hogy hogyan kapcsolódhatna be ismét a beszélgetésbe a filozófia mint rég nem látott ismerős.

## Jegyzetek

1. Schwendtner, Ropolyi, Kiss 37.
2. Uo. 116.
3. Uo. 173.
4. Uo. 186.
5. Uo. 354.
6. Uo. 441.
7. Uo. 460–461.
8. Schwendtner (szerk.) 2001. 181.
9. Uo. 200.
10. Uo. 236–237.
11. Erről lásd még Bohár András *Filozófiai nézőpontok* 2001. Magyar Műhely Kiadó, Bp. c. könyvemnek *Létfeledés/létfelfedés* fejezetét (67–80), ahol a tudomány ontológiai státuszát és lehetséges jelentését vizsgálom a kultúráközvetítés tág összefüggérendszerében.
12. Schwendtner 2000. 128.
13. Vö. uo. 160–161.
14. Uo. 166.
15. Uo. 169.
16. Uo. 186.
17. Erre láthattunk példát a *Hermeneutika és a természettudományok* kötet tanulmányai között (pl. Heelan, Kockelmans, Ihde).
18. Uo. 194–195. Sk.
19. Vö. uo. 203. skk.
20. Uo. 213.
21. Uo. 216.

# PHILOSOPHICAL THEORIES OF PROBABILITY\*

HÉJA ENIKŐ

Gillies könyvének célja a valószínűség különböző interpretációinak áttekintése. A valószínűség matematikai fogalma a Kolmogorov-axiómák óta egyértelműen meghatározottnak tekinthető: a valószínűségi kalkulus tekintetében gyakorlatilag teljes konszenzus alakult ki a matematikusok között. Ugyanez már nem mondható el a kalkulus formuláinak jelentéséről, azaz arról, hogyan interpretálható a valószínűség fogalma úgy, hogy a már kialakult matematikai apparátus ereje ne gyengüljön.

Gillies tárgyalja egyfelől a már meglévő interpretációkat – kezdve a legkorábbival, általában időrendben –, másfelől az általuk felvetett problémákat és a hozzájuk kapcsolódó nehézségeket. Mindazonáltal nemcsak a már meglévő interpretációkról ír, hanem sajátjait is kifejti. A valószínűség interpretáci-

ókat két nagyobb csoportra osztja: megkülönbözteti az episztemikus és az objektív interpretációkat. Episztemikus interpretációknak azokat a megközelítéseket hívja, amelyekben a valószínűségi mérték az individuum, vagy individuumok véleményeitől függ. Idetartozik a Keynes-féle *logikai valószínűség* fogalma, valamint a Ramsey és de Finetti nevéhez fűződő *szubjektív valószínűség*, és ennek Gillies által továbbfejlesztett változata, az *interszubjektív valószínűség*. Az objektív interpretációk azok, amelyeknél a valószínűségi mérték független a megfigyelő hiteitől, elvárásaitól. Ezek közül a von misesi *relatív gyakoriság elmélettel*, valamint ennek későbbi változataival, Popper és követői *propensity-elméleteivel* foglalkozik bővebben. Ezek kapcsán Gillies kifejti saját propensity-változatát is. A könyv hátralévő részében amellettt érvel, hogy bár a fenti kategorizálás

---

\* Donald Gillies: *Philosophical theories of probability*, Routledge, London, 2000.

hasznos, mégis sokkal kezelhetőbbé tenné az interpretációkat és ezek alkalmazhatóságát az, ha az egyes valószínűség értelmezéseket nem pusztán egy szubjektív-objektív skála két végén helyeznénk el. Ez az elgondolás előfeltételezi a szerző valószínűségekről vallott pluralista felfogását: Keyneszel, von Mises-szel és de Finetti-vel szemben elutasítja, hogy a világban található összes jelenlenség leírására kizárólag egyetlen interpretáció lenne alkalmas. Ismertetésében a következőkben a könyv főbb fejezeteit fogom áttekinteni.

Gillies az általánosan elfogadott nézettel összhangban megállapítja, hogy a *klasszikus interpretáció* fő nehézsége ugyanaz, mint az egy-két évszázaddal későbbi Keynes-féle (*A Treatise on Probability*, 1921) logikai interpretációé: mindkét elmélet az *indifferencia elvén* alapszik és ezáltal súlyos nehézségekhez vezet. Az *indifferencia elve* a következő: „Ha nincs ismert okunk arra, hogy számos alternatíva közül az egyiket preferáljuk a többivel szemben, akkor az adott tudáshoz képest minden ilyen alternatíva állításai egyenlő valószínűséggel rendelkeznek” (Keynes, 1921; p. 42). Gillies megmutatja, hogy az elv alkalmazásából adódó paradoxonok feloldásához nem elegendő sem Keynes megszorítása (mely szerint az *indifferencia elve* csak olyan esetekben alkalmazható, amikor az alternatívák száma véges és az egyes alternatívák nem bonthatók fel további alesetekre), sem az

invarianciára vonatkozó megszorítások – melyek felhasználásával megoldották a Bertrand-paradoxont (Jaynes, 1973). Noha Gillies itt még csak már meglévő eredményeket ismertetett, kifejtésmódja rendkívül áttekinthető, világos és rendszerezett.

Az *indifferencia elvéből* adódó nehézségek feloldhatatlansága új interpretációk kidolgozását igényli. A következő valószínűségi elmélet, amelyet Gillies részletesen tárgyal, a Ramsey – de Finetti-féle szubjektív interpretáció. A szubjektív interpretáció keretein belül a valószínűségi mérték egy fogadási helyzettel definiált, az egyes individuumok ebben a fogadási helyzetben kijelentéseknek valószínűségi értékeket tulajdonítanak. A fogadási helyzet során a játékos, akinek hitét mérjük, egy E esemény bekövetkezését illetően fogad a „játékvezetővel”. A fogadási helyzet a következő: a játékos mond egy számot ( $q$ ), ez az ő fogadási hányadosa. A játékvezető ennek ismeretében tesz egy tétet ( $S$ ). A játékos „nevezési díja”  $q \times S$ , azaz ő az esemény bekövetkezésétől függetlenül ennyit fizet azért, hogy játszhasson, míg ha E ténylegesen bekövetkezik, a „játékvezető”  $S$ -et fizet a játékosnak. A szerző hangsúlyozza a szubjektív megközelítés azon előnyét, hogy a kijelentések egyedi eseményeket is reprezentálhatnak, melyre szerinte az objektív interpretációk nem alkalmasak. Gillies elegáns bizonyítását nyújtja a Ramsey – de Finetti tételnek, mely szerint, ha a propozícióknak tulajdonított hitek, azaz a fogadási há-

nyadosok kielégítenek egy feltételt, a *koherencia-kritériumot*, akkor – és csak akkor – a fogadási hányadosok kielégítik a Kolmogorov-axiómákat. A koherencia kritériuma azt mondja ki, hogy a fogadó fogadási hányadosai akkor koherensek  $E_1; E_2; \dots; E_n$  események bekövetkezését illetően, ha a „játékvezető” nem tud úgy  $S_1, S_2; \dots; S_n$  tétet választani, hogy az  $E_1; E_2; \dots; E_n$  események bármilyen kimenetele mellett ő nyerjen. Gillies tehát elfogadja, hogy a valószínűség szubjektív megközelítése a matematikai kalkulus egy adekvát interpretációja. A továbbiakban de Finetti a valószínűség minden más értelmezését elutasító felfogására reflektálva részletesen tárgyalja a „látszólag” objektív valószínűségek szubjektív megközelítését. De Finetti a *felcserélhetőség* fogalmára hivatkozva azt állítja, hogy az olyan események valószínűsége, mint például a pénzdobálás eredményei is, kizárólag szubjektívak, nem lehetnek az individuumok hiteitől független létezők: az egyes individuumok kezdeti hiteiket módosítják az adott evidenciák fényében *Bayes-féle feltételes valószínűséggel*, mígnem ezek nagyon közel nem lesznek egymáshoz. Gillies két ponton vitatkozik a szubjektív megközelítéssel: egyfelől cáfolja, hogy pusztán a bayesianus feltételes valószínűség szerinti módosítás kezdeti véleményünkön minden esetben megfelelő lenne a világban található – és így objektív – jelenségek leírására, másfelől azt állítja, hogy a felcserélhetőség feltétele csak akkor áll fenn, ha az események

függetlenek egymástól. „A felcserélhetőség fogalma élősködik az objektív függetlenség fogalmán és így redundáns” – írja (p. 77). Gillies tehát elismeri, hogy a szubjektív interpretáció adekvát interpretációja a Kolmogorov-axiómáknak és az elmélet további előnyének tartja, hogy nemcsak az eseménytípusokat képes kezelni, hanem az egyedi eseményeket is. Nem fogadja el azonban de Finettinek azon nézetét, hogy ez a megközelítés lenne az egyetlen kizárólagos interpretáció, mely a természettudományok vonatkozásában éppúgy megállja a helyét, mint a társadalomtudományok vizsgálatánál.

Könyve egy későbbi fejezetében Gillies egy érdekes általánosítást tesz a szubjektív interpretációhoz kapcsolódóan: azt állítja, hogy a koherencia-kritériumot nemcsak személyek fogadási hányadosaira lehet alkalmazni, hanem csoportokéra is. Egy csoport individuumaira teljesen hasonlóképpen definiált fogadási hányadosok akkor és csak akkor lehetnek koherensek, ha a csoport minden tagja pontosan ugyanakkora hitet tulajdonít egy kijelentésnek. Ez a gondolat jó alátámasztása a szerző azon elképzelésének, hogy a valószínűség interpretációk átmenetet alkotnak a szubjektívtól az objektívig.

A továbbiakban Gillies az objektív interpretációkat veszi sorra: először a valószínűség von Mises-féle relativ-gyakoriság interpretációját, majd az ebből Karl Popper által továbbfejlesztett propensity-elméletet.

Megvizsgálja továbbá Popper késői elméletét, valamint Miller és Fetzer hasonló nézeteit. Ezek után saját hajlam-elméletét is kifejti.

Von Mises elméletének ismertetése során Gillies elsősorban annak empirikus jellegét hangsúlyozza. Von Mises elveti azt a lehetőséget, hogy egyedi eseményekhez is rendelhesünk valószínűséget, mert ezek nem rendszeresen megfigyelhetőek. Így kizárólag ismétlődő eseményekkel, vagy tömegjelenségekkel foglalkozik. Von Mises a valószínűség-számítást a mechanikával teljesen analóg empirikus tudománynak tartja. Eszerint, bár egy bizonyos típusú eseményt csak véges sokszor figyelhetünk meg, teljesen helyénvaló az eseménytípus előfordulását egy matematikailag végtelen sorozatban venni, legalábbis annyiban, amennyiben például a mechanikában megengedett véges testeket végtelenül kicsi entitásokkal, pontokkal reprezentálni. Ez az analógia tette lehetővé von Mises számára, hogy a véges – empirikus – sokaságokat végtelen – matematikai – sokaságokkal helyettesítse. A relativ-gyakoriság megközelítés empirikus jellege az elmélet egész felépítésében megnyilvánul: von Mises először megállapít két tapasztalati törvényt; a *statisztikai gyakoriság stabilitásának törvényét*, és a *véletlenszerűség törvényét*, vagy másképpen a *kizárt nyerési stratégiák törvényét*. Ahogy von Mises a megfigyelhető véges sokaságokat végtelen matematikai sokaságokká absztrahálja, úgy empirikus törvényeiből nyeri a

valószínűség relativ-gyakoriság interpretációjának matematikai axiómáit és magát a valószínűség definícióját is. Gillies hangsúlyozza, hogy mennyire hatottak von Misesre Ernst Mach operacionalista definícióra vonatkozó nézetei, mely szerint egy empirikus elmélet összes terminusát megfigyelhető jelenségek vonatkozásában kell meghatározni. Von Mises esetében a definiálandó terminus a valószínűség, a megfigyelhető jelenség pedig a gyakoriság. Ahogy Okasha (2002, p. 153) megjegyzi, Gillies legfőbb problémája a relativ-gyakoriság elmélettel kapcsolatban a megközelítés operacionalista felfogása, amellyel szemben több ellenvetést is megfogalmaz. Például azt, hogy egy operacionalista definíció esetén az az eljárás, amely által meg akarjuk határozni a kívánt fogalmat, sok esetben már előfeltételezi magát a definiálandó fogalmat. De, mint azt látni fogjuk, Gillies saját valószínűség interpretációjába számos jelentős elemet emel át a von misesi megközelítésből. A könyv szerzője nemcsak tisztán filozófiai kérdéseket vizsgál: elemzi a von misesi axiómák és a Kolmogorov-axiómák viszonyát, valamint von Mises „nyerési stratégiájának” Wald- és Church-féle matematikai formalizálását, amelyre azért volt szükség, hogy megmutathassák, hogy a két axióma nem inkonzisztens.

A továbbiakban Gillies áttekint néhány propensity-elméletet. Propensity-elméleten ért minden olyan megközelítést, amely objektív való-

színűséget tételez, de nem relatív-gyakoriság szerinti interpretáció. Karl Popper célja propensity-elmélete megalkotásakor (1934) az volt, hogy objektív valószínűséget tulajdoníthasson egyedi eseményeknek is. E törekvés fizikai motivációja a kvantummechanika volt. Popper korai elméletében generáló kezdeti feltételek egy halmazát veszi, és ezeket úgy tekinti, mint amelyek egy bizonyos mértékű hajlammal – „propensity”-vel – rendelkeznek arra, hogy a megfigyelt gyakoriságot „előállítsák”. Gillies szerint mindenesetre nem világos, hogy Popper generáló feltételei végtelen vagy hosszú, de véges sorozatokat produkálnak. Bár a második esetben maradnánk hűek az empirikus kiindulóponthoz, és Gillies is ezen interpretációt fogadja el, Popper elméletének ezen értelmezése két nehézséget is felvet. Az egyik az, hogy nehezen meghatározható, hogy mikor tekinthetünk egy sorozatot elegendően hosszúnak, a másik probléma pedig az, hogy míg végtelen sorozatokban a relatív-gyakoriság határérték definíciója pontosan a valószínűség értékét adja meg, addig véges sorozatokban csak erre az értékre vonatkozó, többé vagy kevésbé jó becsléseket kapunk. Gillies tehát a második értelmezés mellett dönt és ezen döntését az általa felvetett problémákkal szemben nem védi meg, csupán azzal indokolja, hogy „ismétlődések végtelen sorozatai nem találhatóak az empirikus világban” (p. 116).

Gillies kritizálja azt a nézetet, mely szerint egyedi eseményeknek is tulajdoníthatunk objektív valószínűséget, ezt részben Howsonra és Urbachra (1989), részben Keynesre (1921) hivatkozva teszi. Howson és Urbach kapcsán a *referencia-osztály problémát* használja álláspontja alátámasztásául, mely szerint, ha találunk is olyan legszűkebb referencia-osztályt, amely által a szinguláris esemény valószínűsége meghatározható úgy, mint az adott osztályba tartozó hasonló típusú események relatív-gyakorisága, egy egyedi esemény bekövetkezésének valószínűsége még akkor is függ attól, hogy milyen módon írjuk le az eseményt, így attól, hogy milyen háttértudással rendelkezünk egy partikuláris eseménnyel kapcsolatban. Keynes szerint még nagyobb szerepe van a statisztikus tudásunkkal szemben az esetleges többlettudásunknak: esetenként az utóbbi teljesen módosíthatja az előbbi egy egyedi esemény vonatkozásában. Gillies elismeri, hogy bizonyos esetekben mégis – elvileg – megengedhetőnek tűnik az, hogy objektív valószínűséget tulajdonítsunk egyedi eseményeknek, de ezeket azokra az egyszerűbb esetekre korlátozza (pl. szerencsejátékok), ahol a kezdeti feltételek eltérései kevésbé befolyásolják az adott kimenetel bekövetkezésének valószínűségét.

Gillies a következőképpen csoportosítja a propensity-elméleteket: megkülönbözteti egymástól a *hosszú*

távú propensity-elméleteket és a szinguláris eseményekre vonatkozó propensity elméleteket. Az előbbi csoporthoz azok az elméletek tartoznak, melyek esetén a „propensity”-k ismételhető feltételekhez vannak kötve, és ahol a „propensity”-t úgy tekintjük, mint a generáló feltételek hajlamát arra, hogy viszonylag nagy számú ismétlés esetén olyan gyakoriságot hozzon létre, amely megközelítőleg azonos a valószínűséggel, még akkor is, ha a valóságban esetleg nem ismételjük őket meg sokszor. A második típusú elméletek közé azok tartoznak, amelyekben a „propensity” egy egyedi esemény létrehozására alkalmas hajlamnak tekinthető. Gillies szerint Popper korai interpretációjában mindkét típusú megközelítés jelen van: a hosszú távú felfogást alkalmazva akarta megkapni egyedi események valószínűségét. Ezt követően röviden áttekinti a késői Popper, Miller és Fetzer egyedi eseményekre vonatkozó elméleteit, ahol annak, hogy a kezdeti feltételek szinguláris eseményt állítsanak elő, minden esetben az az ára, hogy túlságosan ki kell tagítani a figyelembe veendő generáló feltételek körét. Millernél ez a világegyetemen teljes állapota egy adott időpillanatban, míg Poppernél sem sokkal szűkebb a figyelembe veendő kezdeti feltételek köre: „a teljes fizikai szituáció” (1990, p. 17; idézve Gillies, p. 126). A szerző mindhárom elméletnek felrója azt, hogy könnyen metafizikai elméletté válhatnak, amennyiben rendkívül nehezen látható, hogy a kezdeti feltételek egy ilyen

kiterjedt halmaza hogyan ismételhető meg, azaz hogyan ellenőrizhetünk „propensity”-ként felfogott partikuláris valószínűségeket. Gillies megvizsgálja azt is, hogyan képesek kezelni a propensity-elméletek a kauzalitást, és azt találja, hogy az okság kiterjesztéseként felfogott, szinguláris eseményekre vonatkozó propensity-elméletek képtelenek kezelni az okság temporális aszimmetriáját, míg a hosszú távú propensity-elmélet nem sajátosan a kauzális viszony általánosításaként kezeli a valószínűségeket.

A továbbiakban a szerző vázolja saját propensity-elméletét, melynek célja az, hogy a valószínűségről egy objektív, de nem relatív-gyakoriság interpretációt adjon. Gillies legfőbb motivációja saját interpretációjára létrehozásakor az volt, hogy elkerülje von Mises operacionalizmusát. Először röviden vázol egy definíciós eljárást a newtoni mechanika tömegfogalmára hivatkozva, majd ezzel párhuzamba állítva ismerteti a valószínűségről vallott saját nézeteit. Azt állítja, hogy az új fogalmakkal és mérési eljárásokkal szemben mindig elsődlegesnek kell tartanunk az elméleteket, így az új fogalmak nem operacionális definíciók által nyerik el jelentésüket, hanem az a szerep határozza meg őket, amelyet elméletek egy rendszerében betöltenek. A newtoni mechanika esetében az empirikus törvények Galilei és Kepler törvényei. Newton törvényei mélyebbek, mert magyarázzák is az empirikus törvényeket, de egyben kor-

rigálják és pontosabbá is teszik azokat. A newtoni elmélet azonban magában foglalja a tömeg primitív fogalmát, amelynek egy durva, kvalitatív előfeltevés ad empirikus jelentést, miszerint a Nap tömegéhez képest bármelyik bolygó tömege elhanyagolható. Hasonlóképpen kíván eljárni Gillies is: von Mises két empirikus törvényét veszi alapul, melyet a valószínűségelmélet lenne hivatott magyarázni és korrigálni. A valószínűség fogalmát nem a gyakoriság megfigyelhető jelenségére visszavezetve definiálja, hanem Newton tömegfogalmához hasonlóan, mint definíátlan primitív fogalmat veszi fel. Ezen teoretikus terminust a valószínűségi állításokra vonatkozó falszifikációs szabályok kötik a tapasztalathoz, melyek megmutatják, hogy hogyan kezelhetjük a valószínűségi állításokat úgy, mint „gyakorlatilag falszifikálhatóakat”, annak ellenére, hogy az ilyen jellegű kijelentéseket szigorú értelemben véve lehetetlen falszifikálni. Gillies igen plauzibilisen érvel amellett, hogy a világban találhatóak olyan jelenségek, amelyek leírásához feltétlenül szükséges a valószínűség objektív interpretációja, továbbá ezen interpretáció nem vonatkozhat szinguláris eseményekre, ha nem akarjuk feladni azt a von misesi előfeltevést, mely szerint a valószínűséggel foglalkozó tudománynak empirikusan ellenőrizhető kijelentéseket kell tennie. Másfelől a szerző elveti von Mises operacionális elméletét, és így hozza létre saját megközelítését.

Említettük már, hogy Gillies valószínűségekre vonatkozó felfogása pluralista: egyszerre tartja a matematikai kalkulus adekvát interpretációjának a fent vázolt propensity-elmélet mellett a valószínűség szubjektív és interszjektív interpretációit is. A szerző könyve hátralevő részében arról ír, hogyan viszonyulnak ezek a megközelítések egymáshoz. A szubjektív és interszjektív elméletek tekintetben nem okoznak különösebb problémát: az utóbbi nyilvánvalóan az előbbi kiterjesztése. Az igazi nehézséget a szubjektív és az objektív interpretációk viszonya jelenti, vagy némileg tágabban fogalmazva, az episztemikus és az objektív valószínűség-értelmezések kapcsolata. Gillies konklúziója e kérdés vonatkozásában az, hogy az episztemikus interpretációk fő alkalmazási területei a társadalomtudományok, míg az objektív interpretációké a természet-tudományok. Fő érvei emellett a következők: először is a társadalomtudományok esetén nehéz specifikálni kezdeti feltételek egy halmazát, amely máskor ismételhető lenne, amely feltétel alapvető a propensity-elmélet számára. A másik érve emellett az, hogy szerinte az operacionális megengedhetetlen a természet-tudományok területén, ellenben elfogadható a társadalomtudományok vonatkozásában és míg saját propensity-elméletében a valószínűség nem operacionálisan definiált, addig a szubjektív interpretáció valószínűségfogalma a fogadási helyzet által ily módon meghatározott.



Gillies érvelésének számomra ez a legkétségesebb része. Nemcsak azért, mert, mint Okasha megjegyzi (p. 155), a gyakorlatban igenis előfordulnak operacionális definíciók a természettudományokban és nem operacionálisan definiált fogalmak a társadalomtudományokban (például a genetikai öröklődés fogalma, vagy a marxizmus elidegenedés fogalma), hanem azért is, mert igazából nem jól definiált ez a két terület. „A valószínűség szubjektív elmélete a hit fokainak a mérésével foglalkozik, és így a pszichológiához tartozik, a humán, vagy társadalomtudományok egyikéhez” – írja Gillies (p. 200.). A szerző elfogadja Ramsey azon állítását, mely szerint „a formális logikát objektívan úgy interpretálhatjuk, mint tautológiák egy halmazát, szubjektívan pedig, mint a konzisztens gondolkodás törvényeit” (1926, p. 188; idézve Gillies, p. 182). De Gillies valójában nem nyújt kritériumot arra nézve, hogy miért kéne a hitek mérését, és így a szubjektív interpretációt a pszichológiához tartozónak tekinteni, hacsak azt nem, hogy a hitek a „mentális szférához” tartoznak. Ha azonban ez így van, akkor a logika szubjektív aspektusát is tekinthetnénk a pszichológiához tartozónak, mint amelynek tárgya egy bizonyos típusú gondolkodás. Így tehát a fentiek alapján a logikában is alkalmazható lenne az operacionális definíció, ami ebben a formában biztos, hogy nem állja meg a helyét. Mindemellett elismeri, hogy vannak olyan tudományterületek, amelyek nem sorolhatóak be

egyértelműen semelyik nagyobb csoportba sem, hanem átmenetet alkotnak a kettő között. Azért, hogy fenntartható azon állítását, hogy minden tudománytípushoz tartozik egy adekvát valószínűség interpretáció, a szubjektívól a teljesen objektívig ívelő skálát igyekeznek kontinuosabbá tenni az *artefaktuális valószínűségek* bevezetésével. Artefaktuális valószínűségeknek azokat a valószínűségeket nevezi, amelyeket az ember és természet interakciójának eredményeképpen kialakult eseményeknek tulajdonítunk. Ilyennek tekintünk például a pénzdobálás eredményeihez rendelt valószínűségeket. Ez a felosztás véleményem szerint nagyon kétséges, hiszen a valószínűségek tulajdonítását tekinthetjük egyfajta mentális kategorizációnak. Az artefaktuális valószínűségek bevezetése azt legalábbis kérdésessé teszi, hogy pontosan a mentális kategorizáció miatt nem válnak-e a Gillies által „teljesen objektív”-nak nevezett valószínűségek is artefaktuális valószínűséggé, hiszen nehezen elképzelhető az, hogy hogyan tulajdoníthatunk valaminek valószínűséget anélkül, hogy interakció menne végbe ember és természet között. Ezáltal viszont épp a szerző eredeti szándéka hiúsul meg, hiszen ugyanúgy nem tudja kezelni a természettudományok és társadalomtudományok határmezsgyéjén lévő eseteket.

A kritikai megjegyzések ellenére Donald Gillies kitűnő könyvet írt, amely amellet, hogy világos áttekin-

tést nyújt a már meglévő elméletekről és a kapcsolódó nehézségekről, problémákról, saját megközelítésekkel is gazdagítja a valószínűségi interpretációkat. A könyv további előnye, hogy egyaránt foglalkozik filozófiai és matematikai jellegű problémákkal, de felépítése lehetővé teszi, hogy a matematikában kevésbé jártas olvasó is rendszerezett képet kapjon a valószínűség fogalmának lehetséges interpretációiról. Az egyes megkö-

zelítések és a hozzájuk kapcsolódó problémák sikeres megvilágításához nagyban hozzájárul, hogy a szerző állításait rengeteg példával szemlélteti, melyeket oly módon vázol, hogy ezek megértéséhez csak nagyon alapvető természettudományos ismeretek szükségesek. Mindent összevetve Gillies könyve hasznos olvasmány lehet a témában még járatlanok és a már elmélyültebben érdeklődők számára is.

## Irodalom

- Howson, C. és Urbach, P. (1989): *Scientific Reasoning. The Bayesian Approach*, Open Court.
- Jaynes, E. T. (1973): „The Well-Posed Problem”, *Foundations of Physics* 4(3): 477–92.
- Keynes, J. M. (1921): *A Treatise on Probability*, Macmillan, 1963.
- Okasha, S. (2002): ‘Review’, *British Journal for the Philosophy of Science* 53, 151–156.
- Popper, K. R. (1934): *The Logic of the Scientific Discovery*, Hutchinson, 1972.
- (1990) *A World of Propensities*, Thoemmes
- Ramsey, F. P. (1926): „Truth and Probability”, in Ramsey, 1931, 156–98.

# KÖNYVEK A FIATAL HEGELRŐL

RÓZSA ERZSÉBET

## I.

A Tübingenben folytatott teológiai és filozófiai tanulmányok befejeztével Hegel nem követte szülei elvárását, s nem egyházi pályafutás mellett döntött, hanem házitanítóskodást vállalt Bernben a *Steiger* családnál. A Hegel-kutatás elhanyagolt területei közé tartozik ez az időszak, így hézagpótló szerepet tölt be az a kötet, amelyet Helmut Schneider és Norbert Waszek jelentetett meg *Hegel in der Schweiz (1793 – 1796)* címmel.<sup>1</sup> A kötet célja, hogy olyan konkrétumokat tárjon föl, amelyek révén kiderülhet, hogy a Bernben szerzett tapasztalatok, az itt kapott ösztönzések és az itt kialakult kapcsolatok ténylegesen milyen szerepet játszottak Hegel filozófiai fejlődésében. A szerkesztők ismeretlen, vagy alig ismert dokumentumok, az e korszakban keletkezett Hegel-szövegeket értelmező tanulmányok, valamint levelek és kéziratok közélettelével szembeszállnak azzal a közhellyé vált vélekedéssel, miszerint a svájci periódus komor és sötét éveket jelentett volna Hegel életében, mint R. Haym és H. Falckenheim

állították. Ez a kötet sokkal megalapozottabb és differenciáltabb képet ad ezen alkotói korszakról, mint amellyel eddig rendelkezünk.

A házitanítói státus a 18. század végén ambivalens viszony volt, hiszen a házitanító privilegizált alkalmazottként ugyan, de mégis csak a személyzet tagja volt. A kétségtelen függőséget és a szerény jövedelmet azonban mégsem lenne szerencsés csak hátrányosként értékelni, mivel ez egyúttal várakozó helyzetet jelentett sokak számára, így egyetemi állásreményét. Nem Hegel berlini profeszszori állása felől kellene megközelíteni ezt a problémát, hanem inkább a tübingeni életviszonyok szemszögéből, ahol Hegel Hölderlinnel és Schellinggel megosztotta szobáját. Ne feledjük, hogy a 16. században alapított Tübingen Stíft diákjai kemény fegyelemnek voltak alávetve, kezdve a fekete egyenruhától a szerény ösztöndíjig, amely részben magyarázza a hallgatóknak a francia forradalom iránti rokonszenvét is. Hegelnek Bernben kétségtelenül hiányzott a két tübingeni barát, az inspiráló szellemi közeg, ugyanakkor megszabadult

számos kötöttségtől, és végre követ-  
hette saját elképzeléseit. Bizonyos  
értelemben először lett a maga ura a  
saját képzésében. Ez lehetőséget  
teremtett arra, hogy felülvizsgálja azt  
a szellemi örökséget, amelyet magá-  
val hozott Stuttgartból és Tübingen-  
ből, és lehetősége nyílt arra is, hogy  
korábbi érdeklődési köre kitáguljon.  
A berni években a teológiai tanulmá-  
nyok háttérbe szorulnak, ezzel szem-  
ben előtérbe kerül a történelem, a  
politika és a gazdaságtan iránti  
érdeklődése.

Igaz, Hegel maga is hozzájárult  
egy sötétebb kép kialakításához; 1794  
végén az „irodalmi tevékenység  
színhelyeitől való eltávolodásáról”  
panaszodik, meg a „túlzottan hetero-  
génen foglalatosságok” s az „egye-  
düllet” miatt. Tény, hogy Jénától és  
Weimartól, Németország akkori kul-  
turális centrumaitól távol élt, s nyil-  
ván hiányolta a tübingeni barátokkal  
folytatott beszélgetéseket, amelyeket  
nem pótolhatott a tanítóskodás.  
Ugyanakkor rendelkezett szabadidő-  
vel, s nyitva volt előtte a Steiger csa-  
lád könyvtára, amely valóságos kin-  
csesbánya lehetett számára. Bernben  
megismerkedett olyan személyisé-  
gekkel, mint a dán-német költő, Jens  
Baggesen, aki Schillerrel, Wielanddal,  
Jean Paullal állt kapcsolatban. A festő  
és szobrász J. V. Sonnenschein  
barátságba került, akinek révén kiala-  
kult Hegel intenzív kapcsolata a  
képzőművészetekkel, ami fontos ada-  
lék Hegel későbbi művészetfilozó-  
fiájához. Ezekben az években ismer-  
kedett meg K. E. Oelsnerrel, aki

Párizsról s a francia forradalomról  
számolt be neki, s aki bizonyára  
befolyásolta Hegel álláspontját ebben  
a kérdésben: miként Oelsner, Hegel is  
a girondisták mellett, és Robespierre-  
rel szemben foglalt állást. Ismeretség-  
be került a teológus E. J. Zeenderrel,  
akinek a szkepticizmusról írt tanul-  
mánya sok információt adhatott  
Hegelnek a szkepticizmus antik és  
modern formáiról és gondolkodóiról.

A *Hegel in der Schweiz* c. kötet első  
tanulmányának szerzője, Martin Bon-  
deli áttekintést ad Hegel filozófiai  
fejlődéséről a berni korszakban, ame-  
lyet a felvilágosodás, a klasszikus  
görögség eszmeköre és a francia  
forradalom eseményei formáltak. E  
különböző impulzusok hatására  
Hegel nemcsak univerzalisztikus  
igénnyel fellépő felvilágosítóként  
kifutófélbe, hanem mint a történelmet  
kutató és a természet esztétizáló  
megfigyelője. Két intenció vezet  
ekkoriban: a morális és ésszerű  
szabadság eszméje, valamint egy új  
politikai és vallási közösségi eszmé-  
nye. A teológus Hegel W. Diltheytől  
eredő koncepciójával vitába szállva  
Bondeli amellet érvel, hogy Hegel  
érdeklődése a jog, a politika és a mo-  
dern polgári társadalom szféráját is  
átfogja.<sup>2</sup> Felsejlik a világtörténelem  
filozófiájáról tartott későbbi előadások  
koncepciójának néhány eleme is, pl. a  
világtörténelem négyes periodizálása.  
Ugyanakkor Jézus alakján és halálán  
keresztül a kereszténységnek negatív  
történetfilozófiát vet a szemére, s  
majd csak 1804-ben Jénában alakítja  
ki azt a keresztény szellemre alapo-

zott haladás-konceptiót, amelyet a szabadságra és észre vonatkoztat. Ekkor kezdi feladni azt az elképzelést, hogy Kant után csupán annyi a filozófia teendője, hogy „alkalmazza” a köningsbergi filozófusi eredményeket. Hegel kantianizmusát és a kantianizmussal folytatott vitáját elemezve, Bondeli döntőnek azt tekinti, hogy Hegel a gyakorlati ész problémáitól 1795-ben *A tiszta ész kritikájához*, főként ennek posztulátum-tanához fordult, ami egyet jelentett a spekulatív rendszerfilozófia kérdései felé való nyitással. Erről az azonosságfilozófus Schellingnek azt írja, hogy ő „csupán tanuló” ezen a területen. A fichtei Én és a spinozai szubsztancia összekapcsolása Schellingnél és Hölderlinnél azonban új helyzetet teremtett, amelyet spekulatív terminológiájuk (Én, Nem-Én, abszolút Én, empirikus én, szubsztancia és akcidencia stb.) is kifejez. Bondeli szerint Hegelnek a spekulatív rendszerfilozófiához való közeledésében hasonló gondolati fordulatot lehet felfedezni, mint Hölderlinnek az *Urtheil und Sein* c. töredékében. Hegel viszont húzódozik attól, hogy az abszolút Ént mint szubsztanciát értelmezze, mint azt Schelling tette. A véges, empirikus éni kanti problémáját nem tartja a kanti javaslat szerint sem megoldhatónak, de nem elégti ki a Fichténél körvonalazódó megoldás sem. Számára már ekkor is elengedhetetlen, hogy a *Sollen realizálható is legyen*.

Bernard Bourgeois a természet és a pozitívitás viszonyat tematizáló he-

geli koncepció kezdeteit veszi górcső alá, bevonva tübingeni töredékeket, frankfurti szövegeket és a jénai évek-ből származó természetjog-tanulmányt. Kanthoz kapcsolódva a gyakorlati ész állítja középpontba, s ennek a pozitívitás észellenes hatalma alóli felszabadító hatásáról értekezik a tübingeni hallgató. A berni években az észfogalom normatív-ideális elvvé alakul, amely egyszersmind történeti képződmény is. A kultúra pozitív formái és az intézmények világa már ekkor sem azonosak a közvetlen valósággal, hanem többek között a filozófia által közvetített igazságot jelentik. A „normatív ész” a közvetítés során ugyan kritikailag viszonyul a pozitívitáshoz, az intézményesülés-hez, ám a „magyarázó ész” felfedezi azt a történelemben és ennek kulturális-intézményi formáiban. Bourgeois a késői Hegel felől olvasva a fiatalkori írásokat, arra a következtetésre jut, hogy az ész és a történelem spekulatív egyesítése a pozitívitást is magába foglalja. Miként Lessing és Kant számára, úgy Hegel számára is az ész a történelemben keletkezik, és nem is képes a pozitív elem nélkül létezni, ami fordítva is igaz. Ez a körszerkezet a hegeli filozófia egyik alapeleme lesz, ahogy ezt a *Jogfilozófia* előszavából, a valóságos és az ésszerű viszonyáról szóló híreshírhetd tézisből ismerjük. E döntő belátás azt is jelenti, hogy Hegelnél a tiszta normatív ész nem kizárólagos elve a történelemnek, hanem az ész mindig sokféle konkrét alakban tagolódik be a történelembé. Ennek

filozófiai antropológiai konzekvenciája, hogy a pozitívitásnak az ésszerűvel való immanens kapcsolatát felismerni azt is jelenti: az emberi természet sohasem létezik „tisztán”.

Hans-Friedrich Fulda egy rövid *Nohl*-törredéket elemez (*Jugendchriften, Entwürfe Nr.3*), amelyben a téma és az elvont fogalmiság miatt Hegel első szisztematikus filozófiai kéziratát véli felfedezni. Miként az előző két szerző, úgy Fulda olvasata is csökkenti a távolságot a korai és az érett Hegel között. Az elemzett törredék egy tervezett tanulmány vázlata lehet, amelyről a Schellinggel folytatott levelezéséből értesülünk. A fő kérdés az, hogy mit jelenthet az Istenhez való közeledés kanti posztulátuma? Hegel szándéka Schellingnél lelkes egyetértésre talál. A fogalomhasználat Fichte és Schelling mellett *Reinhold* írásaira vezethető vissza, ugyanakkor Hegel distanciát alakít ki a korai idealizmus gyakorlati filozófiájának alapfogalmaihoz, mindenekelőtt Fichte fogalmaival szemben.

Philippe Muller, N. Waszek és Hans-Cristian Lucas történelmi, történetfilozófiai és politikai témákat vizsgálnak. Ez azért fontos, mert K. Rosenkranz és F. Rosenzweig intuícióját, miszerint Hegel Svájcban történelmi tanulmányokat is folytatott, eddig kevés bizonyíték támasztotta alá. Muller abban látja a berni évek jelentőségét, hogy Hegel harcot indított azért, hogy visszahódítsa az ész számára mindazt, amit a felvilágosodás kizárt. A 18. században az ész (*Vernunft*) „értelemmé”

(*Verstand*) változott, a linearitás, az átláthatóság és a mindent saját ítélőszéke elé állító egészséges emberi értelem utáni törekvéssé. Mindez nem található meg a „tragikus”, a „körszerű” gondolkodási metódusban, amelyet az ész Hegelnél jelent. A hegeli dialektikus ész nem függetleníthető attól, hogy Montesquieu-t, Voltaire-t, Lessinget olvasott – meg a történész Gibbont. – Waszek írásának témája Hegelnek David Hume-ról mint történétirőről szóló, eddig kevésbé méltatott kézírata. A szerző szembe fordul azzal a máig élő meggyőződéssel, miszerint Hegel alig mutatott érdeklődést Hume iránt. A Hume-olvasmányok alapvető jelentőségét abban látja, hogy kétségek támadtak Hegelben a régi Görögország politikai életének feléleszthetőségét illetően. Hume befolyása tagadhatatlan abban a nehéz, de perdöntő átmenetben, amely Hegelnek a görög világ iránti határtalan csodálatától a modern világ melletti, kimért hangvételű opciójáig vezetett. S Hegel Hume-ban kezdettől fogva a modern idők, a modern állam és a modern jogformák történétirőjét látta. A szerző a kézirat segítségével megvilágítja Hegel későbbi koncepciójának ismert téziseit a világtörténelmi egyéniségekről és az ész cseléről. E berni kéziratban megjelenik az a gondolat is, hogy az intézmények nagyobb figyelmet érdemelnek, mint a személyiségek, akik eltűnnek a történelem szinpadáról, s egyedül a „mű” az, ami fennmarad. Hegel ugyanakkor elutasította Hume azon kísérletét, hogy a tör-

ténelemből tanulságokat lehetne levonni, és hogy tanácsokat lehetne osztogatni a jelen számára a múlt alapján.

A néhány éve elhunyt kitűnő Hegel-szakértő, Lucas elemzésének tárgya az ún. *Cart-Schrift*, amely alkalmat ad arra, hogy a szerző megvizsgálja az amerikai viszonyok hegeli recepcióját. Ennek keretét Lucasnak a Hegel politikai filozófiájával kapcsolatos előítéletekkel szembeni polémiaja képezi: Hegel nem volt reakciós gondolkodó, de forradalmár és liberális sem a mai értelemben – szögezi le a szerző. Gondolkodása sokrétű volt, s így nem skatulyázható be, politikai vonatkozásban pedig óvatos és józan volt. Érdeklődése mindenekelőtt a jelenre irányult, s képes volt arra, hogy a napi politikai eseményeket filozófiai kritériumok alapján is értékelje. Az észak-amerikai forradalomra vonatkozó hegeli megjegyzésből kiindulva Lucas azt vizsgálja, hogy milyen súlya van Hegelnél azoknak az elveknek, amelyek legitimálhatnak egy forradalmat. Később a történelem filozófiájáról tartott előadásaiban Hegel álláspontja ambivalens: Amerikát a természet-történethez és a geográfiai előtörténethez sorolta, ami azt jelenti, hogy kiesik a voltaképpeni történelemből, s ugyanakkor a „jövő országát” látja benne. Ortega y Gasset Hegel-kritikájával (1930) polemizálva azt emeli ki Lucas, hogy Észak-Amerika államisága még nem kielégítően konszolidálódott akkoriban, amit Hegel nemcsak az indiánokra, hanem

főleg a bevándorló európaikra is értette. Amerika-képét az is befolyásolta, hogy a republikánus elvet, amelyet Bernben még osztott, később szkeptikusabban ítélte meg. – Az utolsó tanulmány szerzője, Cinzia Ferrini a hegeli természetfilozófia eredetét kutatja. Rosenkranz álláspontja, miszerint ennek az első nyoma a disszertáció lenne, a szerző szerint tarthatatlan. A Steiger család könyvtára lehetővé tette, hogy Hegel ez irányú érdeklődése korábban kialakuljon, s Ferrini bizonyítékokat hoz amellet, hogy ez valóban így is volt.

A *Hegel in der Schweiz* címmel megjelentetett kötet fontos adalékokat és megfontolásra érdemes rekonstrukciós és interpretációs javaslatokat tartalmaz, amelyek közelebb vihetnek bennünket egy hitelesebb Hegel-képhez. A szerkesztők és a tanulmányok szerzői azt a Dilttheytől eredő módszertani megfontolást követték, hogy a fejlődéstörténet a filozófiai rendszer motivációinak megvilágítását szolgálja. Ha némely ponton túlzónak és erőltetettnek is érezzük a közeli párhuzamot az ifjú Hegel és a berlini filozófus között, alapjában véve mégis legitimnek tekinthető eljárás ez, amely számos, további újragondolásra váró eredményt hozott ebben a kötetben. Külön érdeme a kötetnek, hogy a berni korszakot nem csupán Kant és a német idealizmus, ill. a kontinentális filozófia eszmekörén belül vizsgálja, hanem Hegelnek az angolszász világhoz (történelemhez, politikához és

filozófiához) való kapcsolódási pontjaira is ráirányítja a figyelmet. Ezáltal kapcsolódási pontokat kínál a hegeli fejlődéstörténet és a mai angolszász-amerikai Hegel-interpretációk között.

## II.

Nagyszabású, ma is inspiráló rekonstrukciós és értelmezési kísérletet találunk a fiatal Hegelről a protestáns teológus és filozófus, Paul Tillich művei összkiadásának azon kötetében, amelyet *Erdmann Sturm* jelentetett meg 1995-ben.<sup>3</sup> A kötet Tillichnek az 1931–32-ben, egy évvel emigrációja előtt Frankfurtban tartott Hegel-előadásait tartalmazza. (Érdekesség, hogy a hallgatóság soraiban ott ült Adorno is.) Tillich Hegel-értelmezését a 20. századi protestáns teológiának az a beállítottsága erősen befolyásolta, amely Kierkegaard Hegel-kritikájára, valamint az idős Schellingre nyúlik vissza, s az „esszencializmus” elleni „egzisztencialista tiltakozás” jegyeit viseli magán. Emellett a hegeli filozófia jelenkori relevanciáját kutatja, az előző évtizedek és saját kora Hegel-recepciója tükrében. A bevezető előadásokban Tillich a következő tartalmi súlypontokat vázolta fel: a tübingeni teológus Hegel, Kant és a francia forradalom jelentősége Schelling, Hegel és Hölderlin számára, majd Hegel filozófiai fejlődése a berlini egyetemre szóló meghívásig. Az első nagyobb részben az ifjúkori teológiai töredékeket tárgyalta, s

ennek keretén belül vizsgálta a fiatal Hegel politikai gondolkodását. Két „reális gyökérnek” nevezi a vallást és a politikát a hegeli gondolkodás kialakulásának folyamatában, amelyek később a filozófiai „fogalomban” összezárulnak. (Vö. pp. 104., 109., 138.) Erre az állásfoglalásra már csak azért is érdemes felfigyelnünk, mert a teológus és a politikus Hegel szembeállítására a recepció- és hatástörténet egyik dogmájává vált, amelyet W. Dilthey és Lukács György ellentétes pozíciójával szokás jellemezni.<sup>4</sup> – Előadásai második nagyobb részében *A szellem fenomenológiáját* elemezte Tillich.

„Hogyan lehetséges ma vallás?” – a tübingeni hallgató e kérdés-feltevésének felelevenítése Tillichnél nem választható el a jelentőtől, a korai harmincas évek Németországától. A „teológiai problematika” mint „politikai problematika” nemcsak a fiatal Hegel számára alapkérdés, hanem a jelenben is – szögezi le Tillich. A szellem és a szellemben való hit „hajótörésének” állapotában, amely többé nem a költészet és nem a filozófia kora, visszakanyarodik az utolsó nagy és univerzális szellemi teljesítményhez. Ebben a teljesítményben a szellemnek a jelenben ható „eleven erejét” látja, egy olyan világban, amelyben a matéria látszik megelevenedni. (Vö. pp.39–40.) Egy korszak „reális élettartalma” ugyan túlnő a rendszer korlátain – s ezzel Hegel maga is tisztában volt –, ám minden rendszerben ott rejlenek az eredendő élet erői, amelyeket nem



feltétlenül érint a rendszer bukása és katasztrófája. A hegeli rendszer romjai alatt többet lehet találni, mint más romok alatt, mert az az eleven erő, amely létrehozta, a teremtő szenvedély, amelyben „élet” és „mű” még osztatlan egységben van, tovább él és hat.

A fennmaradt Hegel-töredékeket nagyjából történeti sorrendben követve Tillich arra a következtetésre jut, hogy a kanti dualizmus leküzdésének, az ellentétek legyőzésének kísérlete és az egység ontológiai elsőbbsége olyan gondolkör, amelyben egyfajta „antiprotestáns” vonások fedezhetők fel. A „szembeállítottságot”, az „egység szétszakítottságát”, a szubjektum és az objektum szembeállítását tekinti Hegel döntő fogalmainak. Márpedig a szembeállítottságnak Ábrahám alakjában és történetében megvalósuló őszaktusában Hegel szerint a zsidó szellem keletkezését pillanthatjuk meg – ennyiben ez antikeresztény, ill. antiprotestáns vonás Hegelnél. Tillich arra teszi a hangsúlyt, hogy rámutasson Hegel korai szövegeiben a protestantizmus kálvinista változatának és a zsidó szellemnek a rokonságára.

A *kereszténység szellemének alapvázlatában* Hegel a görögséget a szépség, a keleti szellemet a fenségesség elvével jellemzi. A szépség és a harmónia görög elvét a zsidó szellem fölé helyezte, szemben a kanti kategorikus imperatívusz fenségesség-elvével. A zsidó elvnek mint emberi alapleheltségnek, egyszersmind történeti

valóságának a jellemzésére használta Hegel Ábrahám alakját – szögezi le Tillich (p. 163). A *zsidóság szellemének alapvázlatában* Hegel Ábrahámot mint „típust”, mint attitűdöt mutatja be. A zsidó elv viszont hasonlóságokat mutat a kálvinizmussal: a predestináció tanában az egzisztencia erőszénelkülisége fejeződik ki (p. 175). A zsidó-kálvinista attitűd Tillich szerint az antitézis tartása. A protestantizmus maga is elvévé teszi a radikális szembeállítottságot (p. 185). A kálvinizmusban lesz a leginkább kézzelfogható a nyugati uralmi gondolkodásnak és a zsidó elvnek a benső összefüggése. (Vö. p 194, ill. p. 202.) Az uralmi gondolkodással szemben fellép az erősz-gondolat, s az egységet a szeretetben tételezik. Ezt a lépést a fiatal Hegel is megteszi, s ez egy másik út, egy másik opció. Tillich a „szeretet himnuszáról beszél” a szeretetről szóló hegeli töredéke kapcsán. Ez a gondolat viszont a romantikával érintkezik, s a romantikával való eme rokonság révén Hegel végérvényesen elválik Kanttól, de úgy, hogy igazából nem is volt romantikus (pp. 234–236). Karl Barth máshol idézett „pozitív paradoxona” Tillichnek ebben a szövegértelmezésében is felbukkan.

A tragikusnak a görögségre orientált fogalma döntő szerepet játszik a fiatal Hegelnél. Ugyanakkor Hegel helyesen látta a zsidóság nemtragikus voltát – teszi hozzá Tillich (p.188). E gondolkör tárgyalása során Hegel szociológiai fenoméneket kapcsol össze az egység és a szembe-

állítottság logikájával. A zsidó elvet az antitézis, a görög és a keresztény elvet a szintézis logizálja. Ugyanakkor a kettő nem választható el egymástól: Ábrahám szellemével, a szembeállítottság elvével való küzdelemből keletkezett a szintézis fogalma, s a küzdelem, a szembeállítottság, az ellentét is hozzátartozó marad. A szintézis – Hegelnél először a szeretet – racionalizált-logizált formában mint szubsztancia is megjelenik. Ennek kapcsán utal Tillich a hegeli filozófia egyik alapproblémájára, a fogalomnak az étellel való szembenállására. Ez olyan nehézség, amely Tillich szerint Hegelnél nem oldható fel (pp.170–178). Azt azonban nem veszi figyelembe, amit máshol maga is elismer, hogy e korai írásokban a fogalmiságnak és a logizálásnak még nincs meg az a funkciója, amely a jénai évek végére alakul ki. Az élet közvetlensége és az életnek a művészet és a vallás – s ekkoriban még nem a filozófia – általi közvetíthetősége életfilozófiai irányt és színezetet ad Hegel korai bölcséletének. – A zsidó elv középpontba állítása Tillich Hegel-értelmezésében ugyanakkor abban a vonatkozásban feltétlenül indokolt, hogy Hegel ebből nyerte a dialektikát, ezen elv logizálása és antitézisként való (át)értelmezése révén. Tágabb értelemben arról van szó, hogy a szembeállítottság létstruktúráját, amelyet Ábrahám alakján és ezen a vallási jelenségen dolgozott ki, Hegel filozófiaiilag explikálja. (Vö. pp.188–189.)

A szintézis, vagyis a keresztény elv ontológiai elsőbbsége a szeretet-hez mint az élet és a lét azonosításához vezet Hegelt. A *Szeretet és vallás* c. frankfurti töredéket behatóan elemzi Tillich. Az élet fogalma a fiatal Hegelnél szoros összefüggésben van a szeretet fogalmával, hiszen az élet egyesülés, eleven egész. Az életben a lét a gondolkodáshoz kapcsolódik, s ezért egzisztenciális. Az egyesülés formái a hit és a gondolat. De a pusztá gondolat még nem garantálja az egyesítést, mert nem legfőbb módja a létnek. Később a szellem fogalmának bevezetésével az egység közege és elve a szellem lesz, Hegel pedig a szellem filozófusává válik. (Vö. pp.193–235.)

Tillich jól tudta, hogy a fiatal Hegelnél nem lehet mindent az antitézis és a szintézis viszonyára redukálni. A zsidó szellem és a keresztény szellem viszonyát Hegel történeti-fenomenológiai és szociológiai értelemben kitágította, így magyarázta a törvénynek mint szembeállítottságnak és a szeretetnek mint egységnek a viszonyát. Hegel ezen a ponton fellép a páli és lutheri ortodox Jézus-értelmezéssel szemben (p. 238). A Jézus és a Pál közötti megoldhatatlan kapcsolatot, feloldhatatlan ellentétet, ennek a Lutherig visszamenő értelmezését Hegel azáltal oldja föl, hogy egy másik hagyományhoz fordul, amelybe János, Augustinus és a protestáns misztika tartoznak. Ezáltal elveti azokat a jogi kategóriákat, amelyekkel Pál Krisztust értelmezi. A törvény talaján eleve nem is lehetsé-

ges megbékélés Hegel szerint. A sors-sal való megbékélés a szeretetben és a szeretet által lehetséges – ez Hegel álláspontja. Tillich egyetértően hivatkozik Diltheyre, aki a legmélyebb értelmű töredéknek tartja a *Szeretet és vallás* c. fragmentumot.

Hegel a görög sorsfogalmat Hölderlinhez kapcsolódva, ám mégsem igazán „pogány” gondolatként recipiálja. A görög sors pusztít. Hegelnél viszont a törvény megsértése a rossz lelkiismerethez kapcsolódik. A büntetés igazságossága helyébe a sorssal való küzdelem lép. A sors mindig az én sorsom, azaz individuális. Az individuális sors azonban a törvényben tagadva van, a büntetésben pedig fenyegetve lesz. A sors Hegelnél egy életfolyamat egésze, ezért sokkal átfogóbb, mint a büntetés. A bűnbeesés augustinusi pátosza jelenik meg az élet önmagától való elidegenedésében mint elkerülhetetlen belső valóságban, azaz nem morális kategóriaként, hanem egy olyan szférában, ahol a bűn és a büntelenség értelmüket veszítik, ahol az élet egységéről, megsértéséről és egzisztenciális újrakibékítéséről van szó, ami alól senki és semmi sem kivétel. (Vö. pp. 268–277.) Jézusban megvan a lehetőség az egységre és megbékélésre, s aki őt felismeri, az az egység lehetőségét is magában hordozza. Ez a sorssal való kibékülés, a bűnök megbocsátása – egy szellem önmagára ismerése egy másikban.

Érdekes gondolatokat találunk a Heidegger és Hegel közötti párhuzamokat és ellentéteket tárgyaló

rövid kitekintésben. Heidegger halálra irányuló lételfogásával szemben áll a fiatal Hegel szeretetelfogása. A szeretetben Hegel szerint megkísérrelhető ama fenyegetettség legyőzése, amelyet a halál jelent, hiszen az, aki szeret, legyőzheti a halált. Ezáltal a halál egzisztenciálisan többé nem tartozik a szeretethez – másodlagossá vált. Tillich úgy látja, hogy a Hegel által vázolt lehetőség és kísérlet kezdettől fogva legyőzi Heidegger álláspontjának határait. (Vö. pp. 199, 212–13.)

Tillich több összefüggésben is kitér arra, hogy Hegel a keresztény tanításokat pszichológiai, pszichoanalitikus, mélypszichológiai és szociológiai elemzésekkel egészíti ki és magyarázza. Remek példa erre Szokratész és Krisztus figurájának összevetése. Tillich ennek kapcsán is Hegel realizmusáról beszél. (Vö. p.127., p.135.) Kiemeli, hogy Hegel kezdettől fogva realista volt, és nem romantikus. Realitásérzéke fejeződik ki abban is, hogy a valóságban a szeretet csak pontszerűen, csupán kivételként van jelen, mert a „dolgokhoz”, a tulajdonhoz való uralmi viszony végső soron nem szűnik meg (p. 244). A harmincas évek szellemében Tillichnek a realista Hegelről alkotott képét átszínezi egyfajta Freud- és Marx-hatás is.

A *szellemi fenomenológiájának* elemzése a fenti szövegekhez képest elnagyoltabb. Abból indul ki Tillich, hogy a szellem fogalma mögött az „élet” rejtőzik. Itt Richard Kroner Hegel értelmezéséhez kapcsolódik,

aki szerint a filozófia Hegelnél az életből ered, s arra szolgál, hogy az életet „átvilágítsa”. Tillich még a *Fenomenológia* Hegelében is életfilozófust lát, aki megelőlegzi Nietzsche döntő meglátásait. (Vö. pp.120–121, 129–130.) Az élet azonban szemben áll a rendszerrel. Fichte, Hegel és Schelling azonosságfilozófiája – s a *Fenomenológia* ide sorolható – „reneszánsz hangulatból” ered, s ebből a fajta egység-hagyományból eredően szállnak harcba a zsidó-protestáns-kanti dualizmussal, az emberi lét és a megismerés kritikai behatárolásával. Kant Tillich számára kritikus protestáns elme, Hegelben (és az azonosságfilozófiákban) viszont az ész nagyratörését, hübriszt és az ebből szükségszerűen következő isteni haragot látja: Ez viszont jogosan és logikusan vezet a rendszer bukásához, a „német idealizmus katasztrófájához”. Tillich arra a következtetésre jut, hogy a német idealizmus beállítottsága voltaképpen nem más, mint „tragikus önpusztítás”.

Megkésve ugyan, de mégis hozzáférhetővé vált Paul Tillich Hegel-előadásainak teljes szövege. (1932-ben *Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands* címmel megjelent egy előadása az alábbi tanulmánykötetben. In: *Hegel und Goethe*. Tübingen 1932.) Ha a rendelkezésre álló teljes szöveg Hegel-interpretációja nem is mentes következetlenségektől, aránytalanságoktól, ami csak részben írható az előadás mint műfaj rovására, az azonban vitathatatlan, hogy számos, ma is megfontolásra

érdemes, inspiráló és újszerű értelmezési javaslatot, finom és mély elemzéseket találunk a kötetben. Napjainkban is időszerű az előadások elsődleges indítéka, amelyet a 77 éves Tillich 1963-ban így fejezett ki: „Felszabadítsam magunkat a hamis Hegel-kép hatása alól.” E szándék kivitelezésére szolgáltak az 1931–32-es frankfurti előadások, s az olvasó meggyőződhet arról, hogy alapjában véve sikerült ezen intenciót követni és teljesíteni.

### III.

Hegel nagyhatású műve, *A szellem fenomenológiája* mostanság is ösztönzően hat a kortárs filozófusokra, filozófiatörténészekre.<sup>5</sup> A mű máig megőrzött frissességének egyik jele, hogy a közelmúltban több kommentárkötet is megjelent a *Fenomenológiához*. A következőkben a D. Köhler és O. Pöggeler által szerkesztett kötetet, valamint L. Siep kommentárját veszem közelebről szemügyre.<sup>6</sup> A Köhler és Pöggeler szerkesztésében megjelent kötet koncepciója magán viseli Pöggeler immár három évtizedes *Fenomenológia*-értelmezésének nyomait.<sup>7</sup> Ezt a befolyást a szerkesztők közös bevezetőjében, valamint Pöggelernek az öntudatról mint a *Fenomenológia* vezérfonaláról írt tanulmányában közvetlenül tetten érhetjük. Az egyes fejezetek szerzői a mű egy-egy nagy témáját veszik górcső alá, nem feltétlenül a felépítését követve. Ez önmagában nem lenne

probléma. A szerkesztői előszó arra is hivatott, hogy a szóban forgó kötetben segítsen eligazodni, s adjon felvilágosítást az összeállítás és válogatás szempontjairól. Ezt azonban a szerkesztők mellőzték, s még csak meg sem kísérelték indokolni azt, hogy miért éppen ezeket a témaköröket tartották kiemelésre érdemesnek. Való igaz, hogy a hegeli mű kompozíciója önmagában is számos vitatható elemet tartalmaz, s hogy az ezzel kapcsolatos viták máig sem jutottak nyugvópontra. Ám a mű szerkezetétől való eltérés mégis magyarázatot igényelne. Ezt didaktikai igények is indokolnák, hiszen a könyv az O. Höffe által jegyzett *Klassiker Auslegen*-sorozat 16. kötete, amely sorozatot oktatási segédanyagoknak szánták.

Azt természetesen nem kell különösebben indokolni, hogy olyan témáknak, mint az érzéki bizonyosság, az észlelés, az öntudat, az ész, a szellem, az abszolút tudás, helyük van egy kommentárkötetben. Azzal kapcsolatban azonban joggal várná az olvasó magyarázatot, hogy pl. az elismerés mozgásának vagy a lelkiismeret dialektikájának rekonstrukciója és elemzése milyen megfontolások alapján került be a fejezetek kiemelt témái közé, hiszen a kompozíció alapján nem magától értetődő. A szerkesztőket nyilván tartalmi megfontolások vezették, amikor némely esetben a mű felépítésének és a nagy fejezetek témáinak követéséről eltértek. Feltehetően a kortárs Hegel-diskussziókra voltak tekintettel

ernél a döntésnél, ami semmiképpen nem baj. Éppen ellenkezőleg: Siepnek az elismerésről írt tanulmánya az egyik legszínvonalasabb írás, ugyancsak igényes és alapos munka Köhler elemzése a lelkiismeret dialektikájáról. A szerkesztők mindenesetre beavathatták volna az olvasót abba, hogy egyik esetben miért járnak el szigorúan a mű kompozícióját követve, máskor miért térnek el attól oly nyilvánvalóan. Tovább bonyolítja a helyzetet a tárgyalt témák ill. szövegek kontextusainak egészen eltérő irányultsága. Egyes szerzők – maguk a szerkesztők is – jobban ragaszkodnak a Hegel-szöveghez, mint mások. Némelyeknél dominál a fejlődéstörténeti megközelítés. Ide tartozik pl. E. Weisser-Lohmann tanulmánya, aki a tudat és a világ alakjai összefüggéséről írt a szellem-fejezet alapján. Mások aktuális perspektívából közelítenek a műhöz. Siep mintaszerű megoldást választ: a hegeli életmű fejlődéstörténetét szem előtt tartva, a *Fenomenológiának* a német idealizmusba való beágyazottságára nagy figyelmet szentel, s mindezt egy olyan tág interpretációs horizonton teszi, amelyen H.G. Gadamer, A. Honneth és Fr. Fukuyama Hegel-értelmezése is helyet kap. Némelyek viszont „ezoterikusan” elmerülnek a szövegben. A fenntartások ellenére is azt kell mondanunk, hogy egészében véve e „következetlenség” jót tett a kötet színvonalának, és a szerkesztők és szerzők egy informatív, használható kommentárt nyújtanak át az érdeklődő olvasónak.

A szerkesztők által jegyzett bevezetés a kötet sikerült részei közé sorolható. Pöggelernek és Köhlernek sikerült egyesíteni egy sor fontos szempontot: a *Fenomenológiának* az életműben elfoglalt helyét kijelölő fejlődéstörténeti aspektust, a mű viszonyát a német idealizmus képviselőinek az itt tematizált kérdésekben elfoglalt álláspontjához, a hatás-és recepciótörténet főbb állomásait, valamint a jelenkori olvasatokat és diszkussziókat. A tanulmány rekonstruálja a *Fenomenológia* szerkezetét és gondolati ívét, ehhez mint támpont-hoz illeszti a fenti megközelítési szempontokat. A szerzők a kifejtés menetét Hegel pozíciójának kettőssége köré rendezik, miszerint a fenomenológia egyrészt a tudat tapasztalatának tudománya, s mint ilyen, szorosan kapcsolódik az újkori filozófiához, különösen Kant episztemológiai fordulatához. Ez a dimenzió intern módon kötődik Hegel logika-konceptiójához. Ugyanakkor nem csupán „elvont tiszta momentumokról” és tudatalakzatokról van szó, hanem egyben a tudatnak mint szellemnek az alakzatairól is. A *tudat* és a *szellem* így a *Fenomenológia* két kulcsfogalma, s a tudat története, valamint a világtörténelem e konstrukció révén benső összefüggésbe kerül egymással. Ám a szerzők a kifejtés során mégsem követik ezt az alapgondolatot. Ehelyett a közhelyszámba menő és kétségtelenül könnyebb megoldást választják, amikor feloldják a hegeli kettősséget, s arra az álláspontra jutnak, hogy a

„szellem tulajdonképpeni tudománya” a logika, ami viszont nem más, mint a spekulatív filozófia. Mindenképpen szerencsésebb lett volna, ha a hegeli konstrukcióban rejlő termékeny mozzanatokra koncentrálnak, amelyek révén pl. egyes mai amerikai filozófusok Hegelt annyira vonzódnak találják. Jó példa erre az újpragmatizmus Hegel-olvasata. Az olvasó csak sajnálhatja, hogy elhalványul a történetiség mély és nagyszabású hegeli koncepciójának jelentősége. A szerzők említést tesznek arról, hogy mit is gondolt Hegel a korabeli Poroszország helyzetéről, Napóleon jelentőségéről Európa számára, meg a történelemnek a mű utolsó részében, az abszolút tudásfejezetben megtalálható hármas tagolásáról is, ám mindez csak külsődleges marad; a hegeli szellem-konceptió és történetiség-gondolat igazán izgalmas és aktuális kérdéseit nem teszik föl.

Egyik jól sikerült része a tanulmánynak az antik és a modern szkepszisnek a hegeli dialektikára gyakorolt hatását taglaló gondolatmenet. (Pöggeler – Lucassal ellentétben – azon a véleményen van, hogy Hegel bizonyosan nem mélyült el behatóan Hume tanulmányozásában. Vö. pp. 8-9.) A szerzők behatóbban tárgyalják Hegel ama lépését, amely messze vezet a kanti kategóriatantól, és az öntudatba mint abszolút tudásba torkollik. Ezt a hegeli alapproblémát csak a szkepticizmus és a dialektika relációjára koncentrálna vetik föl. Mellékes szál marad viszont az

egyesítésre való törekvés mint a hegeli filozófia alapprogramja, ennek a fejlődéstörténeti aspektusai, Hegelnek Hölderlinhez való közelsége, ill. a fichtei és schellingi azonosság-filozófiához való distanciált viszonya. A Lessing által indított *Spinoza*-receptió, a tübingeni barátok számára oly fontos *Hen kai pan*-gondolat felmerül a tanulmányban, s kár, hogy csak történeti-filológiai adalék marad. Márpedig a spekulatív filozófia titka valahol itt keresendő, s nem valamilye Kanthoz viszonyított állítólagos visszalépésben, s a hagyományos metafizika újjáélesztésében.

A recenziens annyit tehet még, hogy – miként a szerkesztők – felsorolja a kötet szerzőinek nevét és tanulmányaik címét: Andreas Graeser: *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit*; Joachim Hagner: *Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Enttäuschung*; Joseph C. Flay: *Hegel's „Inverted World“*; Ludwig Siep: *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes*; Otto Pöggeler: *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes*; Klaus Düsing: *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*; Marcos Bisticas-Cocoves: *The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit*; Elisabeth Weisser-Lohmann: *Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt-Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes*; Dietmar Köhler: *Hegels Gewissensdialektik*; Luis Mariano de la Maza: *Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes*;

Gabriella Baptist: *Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft*; Udo Rameil: *Die Entstehung der „enzyklopädischen“ Phänomenologie in Hegels propädeutischer Geisteslehre in Nürnberg.*

A recenziens egyértelműen könyvnyű helyzetben van akkor, amikor L. Siep kommentárkötetét ajánlja az olvasó figyelmébe. Siepről köztudott, hogy remekül kiismeri magát a hegeli életmű és a német idealizmus, különösen Fichte filozófiájának sokféle ágazó problematikájában. Ráadásul rendelkezik azzal a képességgel, hogy a szűkebben vett filozófiai témákat szélesebb publikum számára is megközelíthetővé tegye. Abból az elképzelésből indul ki, hogy a valóban nagy filozófiai művek nemcsak a filozófusoké, hanem egy kultúra „klasszikus könyvtárának” örök darabjai, amely könyvtárnak minden generáció számára hozzáférhetőnek kell lennie. Németország esetében a széles publikum mintája Siepszámára az ún. „Goethe-olvasó”. Előljáróban leszögezi, hogy a Hegel életében publikálásra került művek közül a *Fenomenológiát* és némi megszorítással a *Jogfilozófiát* tartja igazán nagy műnek, ebbe a könyvtárba tartozónak, a többi mű viszont még szakfilozófusok számára is kemény dió.

A *Fenomenológia* az a Hegel-mű, amely szinte egyedülállóan nagy hatást váltott ki a filozófia és a kultúra történetében. Gondoljunk csak arra, hogy Marx ennek révén lett teoretikus, s hogy Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Bloch és sokan mások mennyit köszönhetnek ennek a mű-

nek. Az is hozzátartozik a kivételes hatástörténethez, hogy sokan „termékeny félreértéssel” közelítettek a *Fenomenológiához*. A szerző célja, hogy a művet úgy mutassa be, mint amely a filozófia régi-új alapproblémáinak újratárgyalásához tárgyilag-szakmailag komolyan hozzájárulhat, ám anélkül, hogy csak a vájtfülűek számára szólna. Pontosan ezáltal az általános kultúrának és saját szellemi eredetünknek a megértéséhez is hozzátartozik Hegel zseniális könyve.

Siep első megközelítésben a fejlődéstörténeti kontextust választotta a mű kommentálásához. Hegel első nyomtatásban megjelent tanulmányának, *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* c. műnek az elemzésével világítja meg a második-ként publikált műhöz, a *Fenomenológiához* vezető utat.<sup>6</sup> Ám a fejlődéstörténeti kontextust, egyszersmind a mű szerkezetét híven követő tárgyalásmódot kitágítja azzal az igénnyel föllépve, hogy a hegeli filozófia relevanciáját a jelenkori filozófia számára is jelezze. A kortárs filozófia olyan irányzataival és vitáival van rokonságban a *Fenomenológia* gondolatisága, mint pl. a racionalitáselméletek, a realizmus-vita, a szkepticizmus, a szellem elmélete („philosophy of mind”), a test-lélek probléma, a cselekvésemélet stb.

A mű programját Siep fejlődéstörténetileg, a *Differenzschrift*tel összevetve, s egyben a német idealizmus keretében vizsgálja. Ugyanakkor következetesen utána jár annak, hogy mit is jelent a szellem ill. a történelem és a kultúrtörténet dimenziója Hegel-

nél, aki ugyan nem használta itt a kultúra fogalmát, hanem a jog, a gazdaság, az állam, a művészet, a vallás és a tudomány alakzatairól beszél, mégis nyilvánvaló, hogy a kultúráról van szó. S éppen ebben keresendő az alapvető fordulat elődeihez viszonyítva: egészen más módon vonja be rendszerébe a világtörténelmet és a kultúrtörténetet, mint elődei (p. 15.). Mindamellet Hegel semmiképpen sem kultúrfilozófus, bár azon sem csodálkozhatnánk, ha az lenne, ha a korszakra gondolunk. Ám Kant nyomán Hegel eleget akar tenni az ismeretkritika legszigorúbb követelményeinek is. Ezt az igényt a vallással szemben is érvényesíteni akarja. Míg Kant az isteni gondviselésnek ésszerű jelentést tulajdonít, Hegel elvitatja a tudományosság – mind az empirikus, mind a logikai igazolhatóság – teljesíthetőségét a vallás területén; a vallás tudományosság-igényét csakis a filozófia kereteiben ismeri el. Igaz, ennek a radikális „mitológiátlanítás” (Entmythologisierung) lesz az ára, ahogy R. Bultmann fogalmaz. További kérdés a vallási igazságok „naiv” felfogása, a természetes tudat és a magasabb tudatformák – a filozófia, a művészet – viszonya, amelyet Hegel a *Fenomenológiában* is behatóan tematizál. Hegel a „korszellemet” és ennek „fenoménjeit” figyelemmel kísérve, a korabeli filozófia, teológia és irodalom éles kritikájával arra a következtetésre jut, hogy ezek megragadnak különféle dualizmusokban. A dualizmusokat mint a gondolkodás és a kultúra alapformáit



a *Fenomenológia* radikális kritikának veti alá (p. 17.). Abból a megfontolásból kiindulva, hogy a világ nem érzéki „dolgokból” és szellemi „törvényekből” áll, hanem folyamat, amelynek történéseiben, eseményeiben és struktúráiban egy értelmes rend mutatkozik meg, s ez a rend visszavezethető, ill. lefordítható fogalmakra és következtetésekre is. Analóg ezzel a kultúrák, különösen a jog, a művészet és a vallás története. Ez az egyetemes rend részben megismerhető, részben pedig maga a kultúra hozza létre. Ennek következtében az emberi gondolkodás és a cselekvés mint két alapviszony az univerzális ész tudatossá levése és kiteljesítése egyben. Mindez a szellemhez tartozik, amely két perspektívából közelíthető meg: „alulról”, egy meghatározott kultúra és egy bizonyos korszak egyéneinek szemszögéből, azaz véges, emberi perspektívából, s ugyanakkor a természet és a történelem egészenek rendjét szem előtt tartó, végtelen, isteni perspektívából. A mai kultúrából a második perspektíva, a holisztikus világszemlélet lényegileg eltűnt, napjainkban az abszolút tudás igénye tarthatatlannak látszik. Sokkal szerényebbek lettünk, ami kihat a *Fenomenológiá*hoz való viszonyunkra is. A szintézis-igény, a metafizika lehetősége kikopott a világunkból. Hegelt úgy is lehet érteni, mint a metafizika végét. Hiszen a hegeli filozófia utáni természettudományos kutatások nagyobb teret adnak a véletlennek, s a kontingenciát az is erősíti, hogy a „nagy narratívával” szembeni szkep-

szis a történeti tudományokban magával hozta a nem-szisztematikus, sőt egyenesen rendszerellenes törekvések felerősödését. A pusztá elbeszélhető immár nem isteni terv, nem gondviselés vezet. A 20. század politikai és morális katasztrófái pedig az észben való hitet alapjaiban megrendítették. Még ha némely területen, pl. az emberi jogok, a demokrácia vagy a hatalommegosztás tekintetében vannak is bizonyos előrelépések, mindez mégsem elegendő ahhoz, hogy megint hihetővé és hitelessé váljon a természet és a történelem racionális rendjéről vallott elképzelés. Hegel ebben az értelemben túlhaladottá vált.

Magánál Hegelnél is találunk metafizikaellenes megnyilatkozásokat. Előtte senki nem historizálta úgy a vallási, filozófiai és tudományos álláspontokat és nézeteket, mint ő. Senki nem ismerte föl és nem ábrázolta olyan mélyrehatóan a modernitás alapelvét, a szubjektumnak minden hagyományos kötelék alól való „felszabadulását”, mint ő tette a *Fenomenológiá*ban. Innen ered a hegeli filozófia programja, miszerint a kor kultúrájában és gondolkodásában megmutatkozó megkettőzöttségeket le lehet és le kell győzni. Ez az alapgondolat ösztönzi Jénában a *Kritisches Journal der Philosophie*-ban publikált tanulmányok megírását, amelyekben Kanttal, Fichtével, Reinholdal és Jacobival polemizál.<sup>9</sup> A jénai előadásában immár saját rendszere kidolgozásán munkálkodó filozófus e korszak lezárultával, 1807-ben ennek a programnak a jegyében jelenteti

meg zseniális művét, *A szellem fenomenológiáját*. L. Siep kötete jó szívvel ajánlható mindenki számára, aki

magát Goethe-olvasónak tartja, vagy egyszerűen csak Hegel *Fenomenológiája* érdekli.

## Jegyzetek

1. Helmut Schneider/Norbert Waszek (Hrsg.): *Hegel in der Schweiz*. Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 1997.
2. Csak sajnálni lehet, hogy az igazán kitűnő tanulmányban nem találunk hivatkozást Lukács György *A fiatal Hegel* c. munkájára, aki ugyancsak hasonló irányba kérdőjelezte meg Dilthey értelmezését a fiatal Hegelről, mint Bondeli teszi. Annál is inkább érthetetlen ez, mert Lukács monográfiája a Hegel-irodalom széles körben ismert, ma is sokat idézett művei sorába tartozik. Vö. Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth/Akadémiai Kiadó, Budapest 1976.
3. Paul Tillich: *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1931/32). Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VIII. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1995.
4. Példa erre O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1993, pp. 22–24.
5. Magyarul lásd: G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 1979.
6. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. D. Köhler u. O. Pöggeler. In: *Klassiker Auslegen*. Akademie Verlag, Berlin 1998; L. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
7. Vö. O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad.
8. Magyarul csak részletek olvashatók a *Differenzschrift*ből. I. lásd: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*. Vál. Márkus György. Ford. Révai Gábor. In G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*. Gondolat 1982.
9. Magyarul is hozzáférhető a Schellinggel közösen szerkesztett *Kritisches Journal der Philosophie*-ban megjelent több Hegel- és Schelling-tanulmány. Lásd G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Osiris-Gond, Budapest 2001.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Bohár András*: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Héja Enikő*: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Imregh Mónika*: 1192 Budapest, Cukrász u. 6/3. • *Köpeczi Béla*: Magyar Tudományos Akadémia, 1051 Budapest, Roosevelttér 9. • *Rózsa Erzsébet*: Debreceni Egyetem Filozófiai Intézet, 4031 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Rugási Gyula*: 1165 Budapest, Rezgőfű u. 1. • *Soós Sándor*: 1096 Budapest, Haller u. 15. • *Szombath Attila*: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i.

## Helyreigazítás

A 2001. évi 3. számunkban

Mekis Péter dolgozata a 249. oldal helyett a 251. oldalon,

Györgyjakab Izabella  
dolgozata a 277. oldal helyett a 279. oldalon,

Lehmann Miklós  
dolgozata a 291. oldal helyett a 292. oldalon és

Tózsér János  
dolgozata a 301. oldal helyett a 302. oldalon kezdődik.

A technikai hibáért szíves elnézésüket kérjük.

## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture* (1999) 3.200,- Ft
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*, Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Daniel (2000) 1.680,- Ft.

- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001) 3.200,- Ft
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180- Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.
- Czeglédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem*. Tanulmányok (2002) 1.380,- Ft
- Weiss János: *Metafizika és esztétika* (2002) 2.240,-
- Karikó Sándor: *Az alkalmazott filozófia esélyei* (2002) 1.880,- Ft
- Wolfgang Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában* (2003)

## *Előkészületben*

Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*

Judith Marcus: *Lukács György és Thomas Mann*. Irodalomszociológiai tanulmány

Boros Gábor (Szerk.): *Ész és szenvedély*

Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*

## CONTENTS

BÉLA KÖPECZI: Leibniz and the Hungarian Thököly-Revolt . . .	219
GYULA RUGÁSI: The Millenarian Kingdom . . . . .	227
SÁNDOR SOÓS: Theory of natural kinds . . . . .	265
ATTILA SZOMBATH: Philosophy of Evil . . . . .	293

## DOCUMENT

PICO DELLA MIRANDOLA: Heptaplous . . . . .	343
--	-----

## REVIEW

ANDRÁS BOIHÁR: On science and philosophy . . . . .	357
ENIKŐ HÉJA: Donald Gillies, Philosophical Theories on probability	374
ERZSÉBET RÓZSA: New books on the young Hegel . . . . .	383





## DOKUMENTUM

MIRANDOLA: Heptaplusz .....	343
-----------------------------	-----

## SZEMLE

DRÁS: Miről gondolkodik a (természet)tudomány és filozófia .....	357
r: Donald Gillies, <i>Philosophical Theories of probability</i>	374
RSZÉBET: Könyvek a fiatal Hegelről .....	383



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG-  
MINISZTERIUM

E szám ára: 270,- Ft.  
Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrassy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

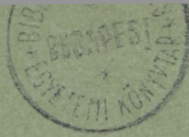
Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

2003 NOV 25



# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENHATODIK  
ÉVFOLYAM

4. SZÁM

2002/4.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

HORVÁTH ORSOLYA

Europaizálás és multi-  
kulturalitás Husserl kései  
filozófiájában

BLANDL BORBÁLA

Lehetséges történetfilozófia.  
(Immanuel Kant történet-  
filozófiájáról)

SIMON FERENC

A megfordított világ. Kom-  
mentár a hegeli Fenomeno-  
lógia „Erő és értelem, jelenség  
és érzékeletti világ” c.  
fejezetéhez

P 100916/03

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ  
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK  
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:  
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,  
PRÓHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tisztelőtag), SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

## 2002/4 TARTALOM

HORVÁTH ORSOLYA: Európaizálás és multikulturalitás Husserl kései filozófiájában .....	405
BLANDL BORBÁLA: Lehetséges történetfilozófia. (Immanuel Kant történetfilozófiájáról) .....	421
SIMON FERENC: A megfordított világ. Kommentár a hegeli Fenomenológia „Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ” c. fejezetéhez. ....	465

---

A szám elkészítésében részt vettek:  
BROZSEK ÉVA (szervezés),  
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),  
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

# EURÓPAIZÁLÁS ÉS MULTIKULTURALITÁS HUSSERL KÉSEI FILOZÓFIÁJÁBAN

HORVÁTH ORSOLYA

„Az otthonosság és az idegenség, ez a sok fokozatban jelentkező relativáló lényegkülönbség – minden történetiség alapkategóriája ugyan, de mégsem elegendő a számunkra. A történelmi emberiség nem mindig egyformán tagolódik e kategóriák szerint. Éppen Európában érezhetjük ezt. Van valami sajátágosan egyedülálló bennünk, amit a többi embercsoport megérez rajtunk, valami, ami minden hasznossági szemponttól függetlenül arra indítja őket – ha töretlenül él is bennük az akarat, hogy hűek maradjanak a maguk szellemiségéhez –, hogy európaiakká kívánjanak válni, míg mi ... sosem fogunk pl. elindianosodni” – mondja Husserl az 1935-ben, Bécsben tartott előadásában.<sup>1</sup> Eszerint Európa sajátos kitüntetettséget élvez más kultúrákkal szemben, olyan elsődlegességgel bír, mely egyrészt a kultúrák sokféleségéből mint egyedülállót emeli ki, másrészt a többi kultúrkörökhöz tartozó embereket arra készíti, hogy ők maguk is ehhez a körhöz kívánjanak tartozni. Nincs semmiféle „rangsor” a kultúrák között, ahol az egyes alakzatok fejlettségi szintjüknek megfelelő helyet foglalnának el, mindössze az alakzatok pluralitásával találjuk szembe magunkat, mely pluralitásból Európa sajátosságában kiemelkedik és belső hajtóerejénél fogva terjeszkedik.

---

<sup>1</sup> Hua VI. (Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. von Walter Biemel, M. Nijhoff, Haag 1954) 320. o., magyarul: „Az európai emberiség válsága és a filozófia” (in: *Válogatott tanulmányok*, ford. Baránszky Jób László, Gondolat, Budapest 1972), továbbiakban „Válság-tanulmány”, 331. o. (Kiemelés tőlem – H. O.)

Az alábbiakban azt a feszültséget kísérlem meg kibontani, mely a multikulturalitás és az európaizálás között feszül azon összefüggések felvázolásával, melyben a jelzett probléma felmerül.

Ezen összefüggéseket két irányból közelítem meg: I. a pluralitás Husserl által adott elemzése felől, II. az univerzalizálás husserli programja felől.

Az elemzés azt igyekszik igazolni, hogy az imént jelzett két irány nem ellentétes egymással és hogy az európaizálás husserli programja nem jelenti a kultúrák sokféleségének megszüntetését.

## I. Életvilág és tradíciók

Husserl kései filozófiájának talán legmeghatározóbb eleme „az élet naivitásához való visszatérés”<sup>2</sup> programjának meghirdetése, az életvilág tudományának megalapozása, mely által lehetővé válna a pozitív tudományok naivitásának felmutatása és meghaladása. Mindennapi életvilágunk a természetes beállítódásban – a hétköznapi tudatszámára – tematizálatlan mezőként adódik. Számunkra, akik éberén élünk benne, mindig jelen van, mint érdeklődéseink, céljaink, tevékenységünk állandó terepe. Első megközelítésben<sup>3</sup> a világ úgy jelenik meg, mint

---

<sup>2</sup> Lásd Hua VI. 60. o., magyarul: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális filozófia* (ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás, Atlantisz, Budapest 1998), továbbiakban *Válság*, I. kötet, 84. o.

<sup>3</sup> Ez a megközelítés a természetes beállítódásból történő tudományos világra irányulás, ahol az életvilág tisztán, mint tapasztalati világ kerül vizsgálat alá. Husserl elismeri egy ilyen tudomány lehetőségét, mely a naiv, minden transzcendentális érdeklődésen kívüli beállítódásban maradván felfedheti az életvilág általános lényegstruktúráját. A transzcendentális beállítódásban azonban „az életvilág merő transzcendentális »fenoménne« alakul át. Lényege ugyanaz marad, ami volt, most azonban mintegy a konkrét transzcendentális szubjektivitás merő »összetevőjének« bizonyul, a priorija ennek megfelelően egyetlen »réteg« a transzcendentális egyetem a priorijában.” (Hua VI. 176–177. o., magyarul: *Válság I.* 217–219. o., az életvilág ontológiájának feladatához lásd még Hua VI. 145. o., magyarul: *Válság I.* 181. o.) Az életvilág megközelítése esetén azonban nem látom élesen elkülöníthetőnek a különböző

minden érvényesség megalapozó, állandó talaja, melyet két tekintetben is elsőség illet meg. Egyrészt az életvilág minden tudományos megközelítést megelőz, ez az ami rögtön, eleve adott, amiben mindannyian, bármilyen érdeklődéssel fordulunk is felé, benne élünk. Másrészt elsőség illeti meg a tekintetben is, hogy mint előzetesen adott, minden értelem megalapozó talaja, így a tudományok is az általuk ugyan árnyékban hagyott életvilágbeli evidenciában alapozódnak meg. Az életvilág sajátos, logika előtti érvényességgel bír, melybe ugyanakkor a tudományok is betagozódnak, saját tudományos igazságaik az életvilág eredeti ún. szituációs igazságaiban<sup>4</sup> gyökereznek. Az életvilágnak ennek megfelelően sajátos tudományossága van,<sup>5</sup> mely ugyan „csupán” szubjektív-relatív, mégis mint az objektív-logikai jellegű tudományosság számára végső megalapozást nyújtó, értékesebb. Az életvilág „a dolgok téridőbeli világa, úgy, ahogyan tudomány előtti és tudományon kívüli életünkben tapasztaljuk”,<sup>6</sup> ez a tapasztalat azonban csupán szubjektív-relatív. Saját tapasztalatunkban és abban a körben, melyben élünk – „konkrét életvilágunkban”<sup>7</sup> – persze ezen tapasztalatok „biztosnak” tűnnek, de mihelyest más „érintkezési körbe” kerülünk, „például kongói négerék vagy kínai parasztok közé”,<sup>8</sup> rögtön szembesülünk ezen életvilágbeli igazságok pluralitásával, azzal, hogy ebben a számunkra idegen körben nem az számít igazságnak, amit mi magunk elfogadunk.

---

szinteket az egyes módszertani megfontolásoknak megfelelően, így azt sem, hogy az életvilág mint fenomén pusztá tárgyyszerűségében konstituálódna és élesen elválna az életvilág horizontként való értelmezésétől. Úgy tűnik inkább, hogy ezek a különböző megközelítések egy feszültséggel terhelt teret képeznek, mely feszültség nincs feloldva az életművön belül és a különböző törekvések együttes jelenlétéből generálódnak. (Vö. Anthony J. Steinbock: *Home and beyond, generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University, Evanston, Illinois 1995, továbbiakban *Home and beyond*, 98-99 skk. o.)

<sup>4</sup> Hua VI. 135. o., magyarul: *Válság I.* 170. o

<sup>5</sup> Uo. 127. o., magyarul: uo. 160. o.

<sup>6</sup> Uo. 141. o., magyarul: uo. 177. o.

<sup>7</sup> Hua I. (Husserl: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Haag, 1963) 160. o., magyarul: *Karteziánus elmélkedések* (ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest 2000), továbbiakban *Elmélkedések*, 150. o.

<sup>8</sup> Hua VI. 141. o., magyarul: *Válság I.* 177. o.

Ezzel a pluralitással szembesülve hogyan őrizhetnénk meg egyáltalán az „objektív” tudomány eszméjét? Hogyan haladhatnánk meg, hogyan léphetnénk túl ezen a viszonylagosságon?

Minden relativitása ellenére – írja Husserl –, az életvilág általános struktúrával bír, mely struktúra nem viszonylagos és mindenki számára hozzáférhető.<sup>9</sup> Az életvilágnak mindenféle tudományt megelőzően már eleve ugyanazon struktúrája van, mint a tudományoknak. Az életvilág-beli egyetemes a priori minden objektív-tudományos a priori vonatkozási pontja és módszeres kérdéssel feltárható.

Ehhez azonban „újfajta tudományos kutatásra van szükség a tiszta, tudomány előtti életvilágra vonatkozóan”,<sup>10</sup> melynek során a transzcendentális beállítódásba helyezkedő kutató számára az életvilág mint a transzcendentális szubjektivitás által konstituált képződmény tárul fel. Az objektív tudományokra vonatkozó epokhé utáni második, transzcendentális epokhéban az életvilág fölé helyezük magunkat úgy, hogy eközben a tudomány előtti életvilágot nem tévesztjük szem elől.

A köznapi életvilág ekkor elsősorban mint horizont adódik számunkra,<sup>11</sup> mely horizont nyitott, végtelen és a maga teljességében tematizálatlan. Világunkként „csupán” saját különös világunk [Sonderwelt] tematizálódik, saját érdekeltség-horizontunk ilyen értelemben kitüntetettként kiemelődik az egyetemes horizontból. Alapvető különbség van – írja Husserl – ezen világ – mint egyetemes horizont – és bármiféle dolog tudata között.<sup>12</sup> A világot mindig alapvetően horizontnak tudjuk, a dolgok ezen horizont előtti dolgokként adódnak számunkra, mint „valamik a világból”. Maga a világ azonban nem valamiféle „dolog”, hiszen maga az előfeltétele annak, hogy egyáltalán dolgok adódhassanak számunkra, ugyanakkor csak úgy tudatosulhat számunkra, hogy benne tárgyakról tudunk. A világ mint horizont ennek megfelelően egyedi létezéssel bír, mely létezési mód alapvetően különbözik a dologi létezésétől. A világ nem a dolgok összességéeként van adva számunkra, hanem a dolgok egyes csoportjaiban jeleníti meg

---

<sup>9</sup> Uo. 142. o., magyarul: uo. 178. o.

<sup>10</sup> Uo. 399. o., magyarul: *Válság II.* 87. o.

<sup>11</sup> I.ásd Hua VI. 145. o., magyarul: *Válság I.* 181. o.

<sup>12</sup> Hua VI. 146. o., magyarul: *Válság I.* 182. o.



magát. Így „a világ mint pillanatnyi észleleti mező számunkra mindig metszet a világ-»ból«”.<sup>13</sup> A világ mint egyetemes horizont a maga tematizálatlanságában – egy másik megközelítésben – mindenféle célt megelőz, szemben a számunkra tematizált különös világgal, mely maga a célok, a céljaink területe, egyáltalán az egyetemes horizontként értett életvilág minden különös világbeli céltételezésünk előfeltétele is.<sup>14</sup>

Az életvilág tehát számunkra mindig mint véges, különös célok által meghatározott különös világ van, melyet nem privát képződményként, hanem a másokkal való közösségben nyerünk és alakítunk kulturális világgá.<sup>15</sup> Az emberek ugyanazon világon belül hozzák létre az egymáshoz különféleképpen vagy adott esetben egyáltalán nem kapcsolódó kulturális közösségeiket, melynek eredményeképpen az életvilág egyetemes horizontja különféle kulturális környezetek véges horizontjaiként konkretizálódik.

Ezen sokféleség számunkra elsősorban az otthonosság és idegenség kategóriáiban adódik.<sup>16</sup> Saját kulturális világom, honi-világom [Heimwelt] nem egy én-világ és nem is az én-világ többes számú kiterjesztése mi-világgá, hanem a saját-világunk, melyet mi magunk konstituálunk és alakítunk otthonos világgá.<sup>17</sup> Ennek megfelelően a honi-világ / idegen-világ [Fremdwelt] kategóriái nem értelmezhetők pusztán az ego / alter ego egy más szinten megjelenő kategóriáiként,<sup>18</sup> hanem egyben

---

<sup>13</sup> Uo. 165. o., magyarul: uo. 205. o.

<sup>14</sup> Uo. 461. o., magyarul: *Válság II.* 177. o.

<sup>15</sup> Hua I. 160. o., magyarul: *Elmélkedések*, 150. o., lásd továbbá Klaus Held: „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit” (in: *Phänomenologie im Widerstreit, zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989), továbbiakban „These”, 34. o.

<sup>16</sup> Hua VI. 320. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 331. o.

<sup>17</sup> Lásd *Home and beyond*, 222. o.

<sup>18</sup> Steinbock ezt a kifogást emeli Klaus Held tanulmányával kapcsolatban (lásd *Home and beyond*, 221. o. és Klaus Held: „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, in *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Band 24/25, Alber, Freiburg 1991).

új struktúrát képeznek.<sup>19</sup> Saját kultúráam a nem-sajáttal szemben mindig primordiális,<sup>20</sup> ez az a világ amihez tartozom illetve honi-társaimmal [Heimgenosse] együtt tartozunk, és ahonnan egyáltalán a sajátához viszonyított idegen világ tapasztalata végbemegy. Saját és idegen ugyanakkor együttesen adódik kölcsönösen egymásra utalva, egymást kölcsönösen megalapozva: a saját csak az idegen által, az idegen csak a saját által lehet adva számunkra. Ezek a világok természetesen kötődhetnek egy-egy földrajzilag körülhatárolható helyhez, de maguk ezek a világok nem ezek a földrajzi helyek. Honi-világunk sem olyan világ, ahonnan elutazhatunk és ahová visszatérhetünk, hanem egy állandóan, helyváltoztató mozgásainktól függetlenül bennünk és általunk jelenlévő horizont.

Minden ember generációs összefüggéseiben él – írja Husserl<sup>21</sup> –, így az egyes konkrét életvilágok mint kulturális világok történeti összefüggéseikben adódnak. Az egyéni, individuális élet egységét a születés és a halál generatív problémái történelmi, generációs összefüggéseibe helyezik.<sup>22</sup> Husserl generációk történelmi végtelenségéről beszél<sup>23</sup>, mely összefüggés, láncolat minden aktuálisan jelenlévő kulturális alakzat mögé a múlt teljes horizontját teríti ki. A generációk ezen láncolata azonban számunkra, saját konkrét életvilágunkban állva elsősorban mint saját kulturális világunk történelmi összefüggése jelenik meg: tradíciók sokaságával találjuk szembe magunkat. Az egyes tradíciók hozzáférhetősége – ahogy az egyes kulturális világoké, hiszen ezekről történelmi összefüggéseik leválaszthatatlanok – nem feltétlen, ugyanis egy adott közösség múltját mindenki megértheti, aki az adott közösséghez tartozik, ugyanezt azonban egy idegen közösség tagja nem

---

<sup>19</sup> Még ha nem is hoznak „drámái váltást” az interszubsjektivitás fenomenológiájában – ahogyan Steinbock értékeli a honi-világ/idegen-világ kategóriáit, lásd *Home and beyond*, 221. o.

<sup>20</sup> Hua I. 162. o., magyarul: *Elmélkedések*, 151. o.

<sup>21</sup> Hua VI. 488. o., magyarul: *Válság II.* 217. o.

<sup>22</sup> Lásd pl. Hua I. 169. o., magyarul: *Elmélkedések*, 159. o.

<sup>23</sup> Lásd pl. Hua XV. (Husserl.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935*, Hrsg. von Iso Kern, M. Nijhoff, Haag 1973) 178. és 169. o. és a filozófusközösség esetében egy „soha véglegesen meg nem szakadó koegzisztenciáról”. (Hua VI. 488., magyarul: *Válság II.* 218. o.)

tudja minden további nélkül megtenni.<sup>24</sup> Minden egyes honi világ tehát generációs összefüggéseiben adódik, mely összefüggések egységet képeznek az adott kulturális világ vonatkozásában. A tradíció egységét az egyes életegységek születésen és halálon átívelő kontinuitása adja, mely kontinuitás megteremti a visszakérdezés lehetőségét.<sup>25</sup> Tekintettel arra, hogy minden kulturális alakzat pregnánsan történelmi, ebben a kontinuitásban állva csak úgy érthetünk meg valamely jelenséget, ha feltárjuk történelmi összefüggéseit. Másrészt pedig azt mondhatjuk, hogy saját magunkat is, illetve saját kulturális világunkat is csak saját generációs, történelmi összefüggéseink tudatosításával érthetjük meg, ennyiben pedig a történelmi visszakérdezés, reaktiválása saját történelmi múltunknak<sup>26</sup> nem lehetőség, hanem sokkal inkább kötelesség, mely megteremti az adott kulturális világ közös történelmi emlékeztének<sup>27</sup> lehetőségét.

A fentiekben tehát láthattuk, hogyan jelenik meg Husserl elgondolásában a kulturális világok és ezek történelmeinek pluralitása. Az alábbiakban – ezen pluralitással szemben – a tudományos és filozófiai egység, az egyetlen történelem és az egyetlen emberiség gondolatának felvázolását kísérem meg, mert csakis ezen keretek között válik érthetővé az európaizálás husserli programja.

---

<sup>24</sup> Hua I. 160. o., magyarul: *Elmélkedések*, 149 skk. o.

<sup>25</sup> Hua XXIX. (Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, Hrsg. von Reinhold N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993) 344. o.

<sup>26</sup> Más szavakkal: a hagyomány élővé tétele, lásd pl. I Hua VI. 371. o., magyarul: *Válság II.* 50. o.

<sup>27</sup> Lásd pl. Hua VI. 392. o., magyarul: *Válság II.* 77. o., valamint *Home and beyond*, 190. o.

## II. Filozófia és történelem

Az életvilág a naiv, természetes beállítódásban elsősorban mint saját érdekeltségeink véges horizontja jelenik meg. Ebben a beállítódásban cselekvéseink, akaratunk, céljaink erre az életvilágra vonatkoznak ugyan, de ez a világ a maga általánosságában nem válik érdeklődésünk „tárgyává”. A modern pozitív tudomány ebben a beállítódásban maradvá, ugyanakkor erről mit sem tudva, a mindennapi életvilágot az idealitások végtelen univerzumává transzformálva<sup>28</sup> teszi kutatási témájává, így az életvilág a maga előzetes adottságában, végességében kívül esik látókörén. Ezen idealizálás eredményeképpen kerülhetett a tudomány olyan távolra a mindennapi élettől, hogy ennek következtében válságról, az európai tudományok válságáról és egyáltalán az európai kultúra és emberiség válságáról beszélhetünk. A tudományok nem pusztán saját létükért felelősek, hanem – mint a husserli gondolatmenetből kiderül – egész Európa és az emberiség létéért is. A válságért tehát a tudományt terheli a felelősség, saját válsága az európai kultúra és így az emberiség válságát jelenti.<sup>29</sup> ez a tudomány kizár

---

<sup>28</sup> Lásd Hua VI. 30. és 48–49. o., magyarul: *Válság I.* 52–53. és 72. o., valamint Hua VI. 340–341. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 357. o. Husserl ekképp írja le ezt a transzformációt: „Az életvilágot testre szabott eszmeruhába bújtatjuk, az ún. objektív-tudományos igazságok ruhájába.” (Hua VI. 51. o., magyarul: *Válság I.* 75. o.)

<sup>29</sup> Némiképp árnyaltabban jelenik meg ez a probléma Husserlnél. Azt írja ugyanis a „Válság-tanulmányban” (Hua VI. 342. o., magyarul: 359. o.): „Valamennyi tudományban megjelenik a válság... De ehhez sokban hozzájárul, ha meg nem értetten is, Európa általános válsága.” Eszerint Európa előzetes válsága generálja – legalábbis részben – a tudományok válságát, így a fentiekben legalább kölcsönviszonyról kellene beszélni. Ugyanakkor tekintetbe véve azt, hogy Husserl a tudománynak tulajdonítja – eredeti értelme szerint – az emberi létezés számára való útmutatás feladatát, Európa válsága már a tudományok válsága következtében jelenhetett csak meg, így itt csak arról van szó, hogy Európa válsága tudatosítja az európai tudományok már korábban is meglévő válságát. Ennek megfelelően a tudomány, mikor a 19. sz. második felében mint pozitív tudomány határozza meg az emberek gondolkodását és így „tényembereket” nemz, már válságban van, hiába, hogy csak a világháború tudatosítja ezt a válságot. (Lásd Hua VI. 3–4. o., magyarul: *Válság I.* 22. o.)

vizsgálódási köréből minden olyan problémát, melyet Husserl „az ész problémái” címszó alatt foglal össze – ezek az ún. „metafizikai problémák” szemben a ténykérdésekkel, melyek egyedül képesek értelmesen megalapozni az ember értékítéleteit és etikai cselekvéseit.<sup>30</sup> A tudomány tehát mindkét ponton elvesztette kapcsolódását a mindennapi életvilághoz: egyrészt naivitásában megfeledkezett arról, hogy maga is ezen előzetesen adott életvilágba tagozódik és saját igazságait az életvilágbeli szituációs igazságok megelőzik és megalapozzák, másrészt eredeti hivatásáról megfeledkezve nem vette figyelembe, hogy tudományos igazságai nem csatolhatók vissza ezen eredeti talajhoz, azaz hogy semmit nem tud mondani az emberi létezés által felvetett legalapvetőbb kérdésekre.

Hogyan felelhet a tudomány Európáért és egyáltalán az emberiségért? Hogyan jelentheti Európa válsága az emberiség válságát? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához és a husserli európaizálás programjának megértéséhez a tudomány eredeti értelméhez kell visszanyúlnunk, hiszen Husserl saját filozófiáját ezen eredeti megalapozásban gyökerezőnek tekinti, közvetlen előzményét, az újkori racionalizmust mint ezen eredeti értelem deformációját kritizálva.

Husserl, amikor pozitív értelemben tudományról és tudományoságról beszél, ebben az eredeti, görögöknél megalapozott értelemben teszi. Ennek megfelelően a tudományt a csodálkozás beállítódása<sup>31</sup> hívja életre, mely beállítódás először teremti meg a mindenféle gyakorlati érdektől mentes világismeret lehetőségét. A filozófiával megjelenik a tiszta elmélet igénye és feltűnik egy új embertípus: a világ közömbös szemlélője, a filozófus. A közömbösség azonban pusztán a mindenféle gyakorlati érdektől való mentességet jelenti és nem jelenti azt, hogy a filozófia és a filozófus egyfajta izoláltságban létezne, a világtól való teljes elszigeteltségben. Mert ezen teoretikus beállítódásában a filozófus az emberiség funkcionáriusa,<sup>32</sup> aki hivatásában felelősséggel tartozik az emberiség igazi, célra irányuló létéért – kivonja tehát magát a világból, mint minden gyakorlati érdekelttség terepéről, ugyanakkor ezt a világot

---

<sup>30</sup> Hua VI. 6. és 7. o., magyarul: *Válság I.* 25. és 26. o.

<sup>31</sup> Hua VI. 331. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 345. o.

<sup>32</sup> Hua VI. 15. o., magyarul: *Válság I.* 35. o.

két szempontból sem tévesztheti szem elől: egyrészt tudatosítania kell, hogy saját teoretikus beállítódása is ezen praktikusban gyökerezik, másrészt pedig ezen teoretikusnak a praktikusra kell visszahatnia, éppen ez az a két kapcsolódási pont tehát, melyről a pozitív tudomány megfeledezett.

A filozófia és a tudomány görög megalapozásával tehát a doxa, az igazságok pluralitásának világába betör az episztémére való törekvés, a világról való elképzelésekkel szemben a való világ ismeretének igénye. „Megszületik az az új kérdés, hogy mi is az igazság; nem a tradicionálisan kötött mindennapi igazság problémája tehát, hanem a mindenki számára azonos, tradicionalitástól el nem vakított általános érvényű igazság, a magánvaló igazság.”<sup>33</sup> Ez az ideális, magánvaló igazság, illetve ezen igazságok rendszere válik aztán az emberi létezés lényegében meghatározó normává. Mert az ember legsajátabb lehetősége az észben van, az igazi lét viszont mint ideális cél az ész, az episztémé feladata, melyhez „az önmagát-igazzá-tevés” formájában adott emberlét igazodik.<sup>34</sup> Ez az igaz emberlét alapozódik meg a tudománnyal és a filozófiával a görögöknél és a husserli filozófia ezen értelem örökösének tekinti magát.

A husserli életvilág tudománya tehát a filozófia eredeti eszméjéhez tér vissza, mely „a létező egészére vonatkozó megismerés mindent átfogó eszméje”.<sup>35</sup> Ez a tudomány az objektivizmussal ellentétben a világot, mint minden létező univerzumát nem változtatja az idealitások végtelen univerzumává, hanem szándéka szerint az életvilág a maga eredeti adottságában válik kutatási témává. Ezen szándéka ellenére az életvilág tudománya vajon valóban túljut-e az általa bírált objektivizmus naivitásán?

Az objektivizmust illető bírálat döntő pontja az volt, hogy megfeledezik mindennapi életvilágunkról. Husserl ezzel szemben saját filozó-

---

<sup>33</sup> Hua VI. 332. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 347. o.

<sup>34</sup> Ehhez persze nélkülözhetetlen az a korántsem mellékes husserli előfeltevés, mely szerint „az elméleti autonómiából gyakorlati autonómia következik”. (Hua VI. 6. o., magyarul: *Válság I.* 24. o.) Lásd még Hua VI. 333 sk. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 348. o.: „az ideális igazság abszolút értékévé válik, amelyik ... egyetemesen megváltozott gyakorlatot von maga után”.

<sup>35</sup> Hua VI. 11. o., magyarul: *Válság I.* 30. o.

fiájában tudatosítani akarja az életvilág előzetes adottságát. A fentiekben láttuk, hogy a természetes beállítódásban az életvilág a maga egyetemességében tematizálatlan marad, és csak az egyes különös-világokból nyílhat meg számunkra. Hogyan válhatna tehát ezen egyetemes horizont az egyes konkrét életvilágoktól eltekintve a filozófia kutatási tárgyává? Ha a filozófia eltekint a konkrét életvilágok ezen pluralitásától, nem esik-e vissza az objektivizmus naivtásába? Nem idealizálja ezzel maga is az előzetesen adott életvilágot?

A husserli tudomány számára egyrészt a világ megőrzi horizont jellegét, kutatási tárggyá válva maga nem válik tárggyá a kutató pillantás számára,<sup>36</sup> hanem végtelen eszmeként irányítja a kutatás menetét. Ebben a megközelítésben az életvilág az életvilágok relativitásán túl csak ekként, végtelen eszmeként adódhat számunkra, ennek oka pedig éppen ezen életvilág horizontjellege.<sup>37</sup> Így a tudományos világmegismerés is ideális, végtelenben nyugvó cél, mely felé a generációk végtelenségében közelíthetünk – és ezen végtelenséggel emelkedhetünk az eredetileg adott életvilágok végessége fölé.

Másrészt ezen egyetemes világmegismerést téve ideális telosszá, valóban, *elvben* megszüntethetőnek gondoljuk a horizontpluralitást.<sup>38</sup> Mert bár csak az egyes konkrét életvilágokban jelentkezik be számunkra a világ, mégis mindannyiunknak ugyanaz a horizont ad hírt magáról, és a teoretikus beállítódás hozadéka éppen abban áll, hogy a mindennapi életérdekektől eltekintve ezen egyetemes horizont elé tudja helyezni magát – *elvben*. Ugyanakkor tudatosítva azt, hogy maga mégis saját konkrét életvilágához kötődik, elhárítja az objektivizmusba való visszacsúszás veszélyét – és ezen feszültség megőrzése a husserli életvilág-tudomány valódi teljesítménye.

A tudomány és a filozófia ezen egyetemessége, mely a mindenkire számára való örök igazságokat hozza a korlátozott célok által irányított mindennapi élet elé, teremti meg az egyetlen emberiség egyetlen

---

<sup>36</sup> Vö. *Home and beyond*, 98 skk. o.

<sup>37</sup> Hua VI. 499. o., magyarul: *Válság II.* 233. o.

<sup>38</sup> Lásd Klaus Held: „I horizont és szokás. Az életvilág husserli tudománya” (ford. Toronyai Gábor, in: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*, szerk. Schwendtner Tibor, L'Harmattan, Budapest 2001), 127. o.

kontinuus történelme gondolatának lehetőségét és csak ezáltal tudatosíthatjuk az imént említett feszültség megőrzésének tétjét.

Ha ugyanis azzal a jöllehet kimondatlan előfeltevéssel élünk, hogy a tudományos igazságok bármely konkrét kulturális világ tagja számára egyaránt hozzáférhetőek, akkor ezzel megteremtjük illetve nem hagyjuk veszendőbe menni annak lehetőségét, hogy egy átfogó, minden kulturális világon átívelő, egységes horizontról beszélhessünk, mely horizontot az összemperi létezés rajzolja elénk. Ezen a horizonton válik aztán lehetővé egyáltalán az emberiségről és ennek egyetlen történelméről való beszéd. A husserli elgondolás szerint a filozófia görög megalapozásával, a teoretikus beállítódás megjelenésével teszünk szert arra az alapra, mely egységes teloszt állít az általában vett emberi létezés elé, és ezzel felmutatja azt a szálát, melyre minden egyes konkrét kulturális világ felfűzhető. A történelem – ennek megfelelően – az emberiség ezen telosz által meghatározott fejlődése, melybe minden egyes honi világ a maga különösségében betagozódik.

### III. Európaizálás és multikulturalitás

A görög filozófia megjelenésével adódik számunkra az a belső telosz, mely a generációk végtelenségén keresztül meghatározza embervoltunkat. Itt jutott először érvényre az, amit „mint entelekheiat az embervolt mint olyan lényegénél fogva magába foglal”: „a filozófiai észben megalapozott emberlét”.<sup>39</sup> Ez az embervolt ennek megfelelően nem a konkrét életvilágaiban adódó korlátozott igazságokban alapozódik meg, hanem a mindenki számára érvényes filozófiai illetve tudományos igazságokban, így tehet szert „igaz” létére.

A tudomány, mely felelős az emberiség jobbításáért, európai. Elsődlegesen tehát az európai embervoltot határozza meg, egyáltalán Husserl Európán az ezen tudomány által meghatározott szellemiséget

---

<sup>39</sup> Hua VI. 13. o., magyarul: *Válság I.* 33. illetve 32. o.



érti.<sup>40</sup> Ugyanakkor Husserl a tudomány emberiségformáló szerepét nem korlátozza Európára, hanem kiterjeszti minden kultúrkörre szerte a Földön. Úgy gondolja, hogy a görögöknél felbukkanó teoretikus világhoz való viszony által az egész összemberi létezés új arculatot nyerhet. Így bár minden csak saját honi világunk perspektívájából adódhat számunkra, ez a tudomány nem kötődik egyetlen konkrét életvilághoz sem, érvényességét tekintve annak ellenére, hogy maga is egy ilyen konkrét életvilágban, nevezetesen Európában bukkan fel és így annak kultúráját határozza meg elsődlegesen. Ez a tudomány egyetemessége, mindenki számára való érvényes igazságai folytán meghatározza az összes életvilágbeli különös világot. Ezzel párhuzamosan azonban nem uniformizálja ezen különös világokat és nem tágítja ki egyetlen ilyen különös világ érvényességi körét sem.

A honi-világ struktúra ugyanis nem homogén. Maga Európa is mint egy honi-világ számtalan honi-világra tagolódik, mely honi-világok további honi-világokra és így tovább. Ezt az egymásban való tartalmazottságot hivatott szemléltetni a koncentrikus körök képe,<sup>41</sup> mely ugyanakkor nyilvánvalóan elégtelennek bizonyul a honi-világ struktúra heterogenitásának ábrázolására.<sup>42</sup> Ezek a világok ugyanis egymáshoz változatosan kapcsolódnak, néhol átfedik egymást, érvényességi köreik pedig – melyek a szó szoros értelmében persze nem körök – hol tágabbak, hol szűkebbek. Ezért a honi-világ struktúra szemléltetésére talán megfelelőbb lenne a színvakság kiszűréséhez használatos képek valamelyike, ahol a különböző amőbaszerű alakzatok sűrűje pontosabban adná vissza ezen struktúra heterogenitását. Ennek megfelelően bár Európa szellemi alkatát a tudomány határozza meg, mégis az általa tartalmazott honi-világok megőrzik sajátságukat,

---

<sup>40</sup> Ebben az értelemben Európa nem a földrészt jelenti: Európához tartozik például az Egyesült Államok, de nem tartoznak ide az Európában élő, annak kultúráját nem magukévá tevő népek. Lásd ehhez Hua VI. 318 sk. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 329. o.

<sup>41</sup> Hua XV 429. o.,

<sup>42</sup> Vö. *Home and beyond*, 238 sk. o., valamint Elmar Holenstein: „Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen” (in: *Phänomenologie im Widerstreit*, i. k.), 49. o.

ugyanígy a tudomány érvényességi körének egyetemes kiterjesztésével nem uniformizálódnak az egyes honi-világok Európán túl sem.<sup>43</sup>

Ebben a megközelítésben tehát nincs szó egy konkrét honi-világ kiterjesztéséről, mely honi-világ átfogná az egész Földet és ezzel megszüntetné a honi-világ / idegen-világ generatív megközelítésben megszüntethetetlen alapkategóriáit.<sup>44</sup> A tudomány, az európai tudomány értelmes telosz elé állítja az európai, és nem-európai embert egyaránt, és ahogy Európában feladatot, egyfajta tevékenységet határoz meg, úgy Európán kívül is. Azáltal, hogy ezen teloszt minden ember elé, mint feladatot állítjuk, még nem vonjuk ki saját konkrét életvilágából, csupán az egyetemes horizont elé való állíttóságában értelmezzük. Európaivá válni Husserl szemében ezt jelenti, nem pedig azt, hogy az egyes konkrét életvilágokból kiszakadva a nem-európai ember Európához, mint honi-világhoz csatlakozna, illetve hogy saját honi-világa európaivá válna. Az egyetemes érvényű tudomány által kijelölt feladatot magáévá téve persze minden nem-európai honi-világ változásokon megy keresztül de csupán úgy, ahogy minden európai honi-világ is. Fokozatosan felemelkedve a tudományos, mindenki számára való igazságokhoz, ezen igazságok fokozatosan áthatják a mindennapokat, ugyanakkor ez a folyamat az előzetesen adott talajtól függ.<sup>45</sup> Így ezen változások az egyes konkrét életvilágoknak megfelelően különbözőképpen zajlanak le és ez a sajátyszerűsége minden honi-világnak az ideális telosz, adott esetben egy teljesen átalakult emberiség telosza, elé való állíttóságában is megőrződik. Az európaizálás programja tehát Husserlnél nem egy honi-világ kiterjesztését jelenti, hanem egy honi-világot már meghatározó világhoz való viszony kiterjesztését, mely világhoz való viszony ugyanakkor saját konkrét kulturális világunkból történik. Ez a konkrét világ átalakul ugyan, mégsem válik európaivá a honi-világ értelmében, európaivá válik viszont a feladat értelmében.

Ha azonban a feladat ezen egyetemességét mint egy honi-világ kiterjesztését értelmezzük is, akkor sem világos számomra, miért

---

<sup>43</sup> Vö. „These” 34 skk. o.

<sup>44</sup> Vö. *Home and beyond*, 234–235., 237. o., „These”, 37. o.

<sup>45</sup> Lásd ehhez Hua VI. 334–336. o., magyarul: „Válság-tanulmány”, 349–352. o.

jelentené ez a kulturális világok sokféleségének, ezek sajátosságának megszüntetését, miért szüntetnénk meg ezzel a honi-világ / idegen-világ alapkategóriáit. Hiszen ezen kategóriák alapján egyrészt minden honi-világ tovább tagolható egyes szűkebb körű honi-világokra, így egyetlen honi-világ sem jelenthet homogenitást saját körére nézve, másrészt a Föld, az emberek lakta bolygó jelenti a legtágabb körű honi-világot, mellyel szemben idegen-világként az univerzum más, nem-emberi lények által lakott bolygói tételeződnek.

A husserli intencióknak megfelelően tehát a tudomány „újramítizálásával”<sup>46</sup> együtt is megőrizhető a kulturális életvilágok sokfélesége, a husserli tudományfogalom azonban már egy új vizsgálódás körébe tartozik.

## SUMMARY

### *Europeanisation and multiculturalism in Husserl's late philosophy*

This study examines the two significant tendencies of Husserl's late philosophy. One of them is the programme of europeanisation, the other is the analysis of the plurality of cultural worlds. The study aims to prove that even though these two tendencies create a tension within his work they do not exclude each other: the Husserlian programme of europeanisation does not mean the termination of the diversity of cultures.

The first part takes a closer look at the plurality of peculiar worlds (Sonderwelt) and their traditions through which the world presents itself to man, and which practically cannot be disregarded. However is it possible at the same time for the idea of "objective" science to remain reasonable on this ground?

The question leads to the second part of the study in which the unity of science and philosophy, the idea of

---

<sup>46</sup> „These”, 34. o.

one and only humanity and history is depicted since the Husserlian programme of europeanisation can only become comprehensible within these frameworks. In this phase the analysis points out that for the Husserlian worldlife-science the world can only appear as an endless idea and only in this sense does it consider the horizon-plurality extinguishable in theory. Accordingly, the universal cognition of the world is an ideal goal, resting in infinity, which we can only approach gradually, through the endlessness of generations.

The last part attempts a synthesis to prove that the Husserlian europeanisation does not mean the extension – thus uniformisation – of the validity of a concrete and peculiar world, but the extension of the approach to the world defining a peculiar world, and this approach is at same time an approach from our concrete, cultural world. This scientific approach of the world – established by the Greek – sets the European and non-European man a reasonable telos, and the universalisation of this telos as the task is the programme of the Husserlian europeanisation.

# LEHETSÉGES TÖRTÉNETFILOZÓFIA

## (Immanuel Kant történetfilozófiájáról)

BLANDI BORBÁLA

### 1. Lehetséges történetfilozófia

(A kanti történetfilozófia történetéről)

A dolgozat tárgya, vagyis Immanuel Kant történelemfilozófiája, meglehetősen bonyolult és összetett tárgy, több okból. Az első és legnehezebb probléma vele kapcsolatban az, hogy *expressis verbis* nem létezik. Kant sohasem írt történelemfilozófiát, „csak” *történetfilozófiai írásokat*. Ezek az írások kivétel nélkül más regiszterben íródtak, mint a „nagy” filozófiai munkák. Részben alkalmi jellegűek (pl. a *Herder-recenziók*), szélesebb publikum számára készültek népszerű formában, vagy egészen más tematikájú, szintén inkább alkalmi, mint rendszeres szövegek részét képezik (A *fakultások vitája*). Ugyanakkor a lehetséges történelemfilozófia problémája magától értetődően felbukkan a kritikákban, sőt talán az a kijelentés is megkockáztatható (persze, ebben az esetben a „történelemfilozófia” kifejezést tág értelemben, de nem illegitim módon kitágítva kell használnunk), hogy Kantnak a kritikai fordulat után nincsen olyan jelentős „nagy” műve, amelyből ilyen vagy olyan módon ne lehetne kihallani történetfilozófiai elgondolásokat. Ennek megfelelően a Kant történelemfilozófiáját elemző munkák meglehetősen változatos képet mutatnak már a tárgyalat szövegek kiválasztásának tekintetében is. Például a kifejezetten a történelemfilozófiai írásokat elemző, kvázi teljességigénnyel megírt

munka, Weyand *Kant's Geschichtsphilosophie*-ja,<sup>1</sup> amely már a prekritikai írásokat is bevonja az elemzés körébe, *Az ítélőerő kritikáján* kívül nem szentel külön teret a „nagy”<sup>2</sup> írásoknak.

Ezzel együtt természetesen az is nyilvánvaló, hogy Kantot élete végéig foglalkoztatták az emberi történelem, sőt az emberi történetírás problémái. A hátrahagyott feljegyzések között meglehetősen sok olyan töredéket találunk, amelyek kifejezetten történelemfilozófiai jellegűek, és amelyek többé-kevésbé módosított formában felbukkannak egy-egy publikálásra szánt munkában is.

Nehezen hagyhatnánk figyelmen kívül azt a vonzerőt, amely éppen a „kis”<sup>3</sup> írások nagyobb publicitásra igényt tartó, ezért közérthető és szellemes stílusából fakad. Ha tekintetbe vesszük azt is, hogy szélesebb körben is méltányolandó és nagyobb érdeklődésre számot tartó kérdésekkel foglalkozik, nem lepődhetünk meg azokon a törekvéseken, amelyek épp ezekből az írásokból próbálják meg kiolvasni Kant filozófiájának tulajdonképpeni értelmét. Herbert Marcuse például az *Ész és forradalom* c. értekezésében nem kevesebbet állít, mint hogy a teljes német filozófiai idealizmus (beleértve Kant munkáit is) nem más, mint a francia forradalomra adott teoretikus válaszkísérletek összessége. Még

---

<sup>1</sup> Klaus Weyand: *Kant's Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1963.

<sup>2</sup> A „nagy” írásokon Kantnak azokat a munkáit értem, amelyekben a transzcendentálfilozófiai rendszer kiteljesítését vagy kiegészítését adja. Ide tartozik a három kritika, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *Az erkölcsök metafizikája*, *A vallás a pusztá ész határain belül*. Ebben a szándékoltan felszínes felosztásban (a tartalmi szempontok mellett elsősorban az írások terjedelmét vettem figyelembe) „köztes” helyet foglalnak el olyan fontosságú szövegek, mint a *Prolegomena*, (amelyet itt egyszerűen a rendszer közérthetőségre számot tartó kiegészítéseként tarthatunk nyilván), *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*, vagy a kései *Antropológia pragmatikus nézőpontból*.

<sup>3</sup> „Kis” írásoknak azokat a rövid, alkalmi jellegű értekezéseket nevezem, amelyek az ezerhétszáznyolcvanas években sorban jelentek meg különböző folyóiratokban, vagyis *Az emberiség egyetemes eszméje világpolgári szemszögből*, a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?*, a Herder-recenziók, *Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásokat. Idetartozik még a *Fakultások vitája*, valamint a több szempontból is *A fakultások vitájához* köthető *Minden dolgok vége*, és *Az örök békéről* írott tanulmány, ez utóbbi szintén elsősorban „alkalmi jellege” miatt.

ha védhetőnek tekintjük is ezt a rettenetesen szűkös nézőpontot, Kant történelemfilozófiai kísérleteit akkor sem sorolhatnánk egyszerűen a kortárs aufklérista reflexiók közé. E filozófia kétarcúsága, vagy durvábban: kétszínűsége (Adorno)<sup>4</sup> csak abban az esetben lehet valóban zavaró, ha közvetlenül korának társadalmi-politikai környezetéből próbáljuk megérteni. Lényegében ezt tette Hegel *A szellem fenomenológiájában*.<sup>5</sup> Amennyiben az a célunk, hogy a kritikai filozófiát saját történeti kontextusába temetve láttassuk, a leginkább járható út éppen a kanti történelemfilozófia rekonstrukcióján keresztül vezet. Ez többek között a történetfilozófiai írások nagyon is tömör és közérthető megfogalmazásaiból adódhat. A filozófiai történetírás Kant számára elsősorban (mások által) megvalósítandó feladat, amelynek elvi lehetőségét a Kritikákban (főként *A tiszta ész kritikájának* Módszertanfejezetében és *Az ítélőerő kritikájának* a teleológiai ítélőerőről szóló részében) tárgyalja, a rövid történetfilozófiai szövegek pedig inkább e történetírás gyakorlati megvalósulásával, a kortárs történetfilozófiai

---

<sup>4</sup> „A tisztán teoretikus ember – és ez itt egészen konkrétan azt jelenti: a szabad író, aki nem kap fizetést azért, hogy bizonyos szolgálatokat teljesítsen és bizonyos, többé vagy kevésbé apologetikus véleményekről győzze meg az embereket –, ő lehet csak radikális értelemben felvilágosult. De abban a pillanatban, amikor egy meghatározott funkcióval bír, azaz hivatalnoki funkcióval, abbahagyja az okoskodást, vagyis: az akadálytalan észhasználat azzá válik, amit az »okoskodás« szó kettős értelme rejt magában: méltánytalan gúnyolódás.” Th. W. Adorno: *Kant's „Kritik der reinen Vernunft“*. Erste Aufgabe, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 6. Vorlesung, 1959, 9. 6., 99. o.

<sup>5</sup> Az Adorno által megfogalmazott problémát Hegel is leírja: „Egy egyéniség tehát valaminek a véghezvitelére készül: úgy látszik, hogy ezzel valamit *dologgá* tett; cselekszik; ebben mások számára lesz, s a *valóság* látszik neki fontosnak. A többiek tehát az ő tevékenységét a dolog mint olyan iránti érdeklődésnek veszik; célnak pedig *magának a dolognak véghezvitelét* tekintik, s mindegy, hogy az előbbi egyéniség vagy ők viszik-e azt véghez. Amikor aztán rámutatnak, hogy ők már létrehozták ezt a dolgot, vagy, ha nem, felajánlják és nyújtják segítségüket, akkor ama tudat már nincs ott, ahol hiszik, hogy van; az ő tevé-vevése az, ami a dologgal kapcsolatban érdekl, s amikor megtudják, hogy ez volt a *lényeges dolog*, akkor megcsalatra érzik magukat.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, változatlan utánnomás, Akadémiai Kiadó, 1973, 197. o.

kísérletekkel (elsősorban Herderével) vetnek számat. Magyarán: Kant történetfilozófiai szövegei könnyedén leválaszthatóak a nagyobb erudíciót követelő művekről. Ha nem olvassuk össze a „kis” írások sommásnak tűnő megállapításait a transzcendentálfilozófia megalkotását célzó teoretikus szövegekkel, akkor valóban arra a megállapításra kell jutnunk, hogy Kant történelemfilozófiája nem egyéb egy elméleti és gyakorlati ellentmondásokkal terhelt kvázi-aufklérista elgondolásnál. Ennél sokkal kedvezőbb képet kapunk akkor, ha a történetfilozófiai írásokat olyan szövegeknek tekintjük, amelyekben a kritikai filozófia rendszerének egyik legsúlyosabb megoldatlan problémája, az emberi történelem mibenlétének és a történelemre vonatkozó tudomány lehetőségének kérdése jelenik meg. Az pedig csak még érdekesebbé teszi ezeket az írásokat, hogy (többségükben) alkalmi jelleggel íródtak, így a közvetlen hatásgyakorlás szándékával is számolnunk kell. Mivel magának a történettudománynak mint tudománynak a létrejötte Kantnál egyértelműen a gyakorlati és elméleti szféra összekapcsolásának lehetőségét hordozza magában, alighanem egyetérthetünk abban, hogy az éppen keletkezőben lévő történetfilozófia tárgyában tett közvetlen, alkalmi kritikai reflexiók is jelentőséggel bírnak.

Elkerülhetetlennek látszik tehát az, hogy Kant történetfilozófiai írásait a kritikai rendszer egészének szemszögéből próbáljuk meg megérteni, még akkor is, ha ebben az olvasatban óhatatlanul felszínre kerülnek a „nagy” munkák és az alkalmi jelleggel megírt „kis” szövegek közötti feloldhatatlan feszültségek. Véleményem szerint e feszültségek nyilvánvalóvá válása semmiképpen sem vezethet a könnyebben eliminálható „kis” írások figyelmen kívül hagyásához, hiszen ezekben a szövegekben pusztán a kritikákban is megtalálható elméleti diszkrpanciák kerülnek napvilágra. Ezek az ellentmondások az emberi történelem mibenlétére és a történettudomány, ezzel együtt a történelemfilozófia lehetőségére vonatkozó kérdésre adott válaszok teoretikusan illegitim voltából következnek. Egyformán érintik tehát a „kis” és „nagy” írásokat, végső soron pedig a transzcendentálfilozófia egészét. A történelemmel kapcsolatos teoretikusan megoldhatatlan problémák egyike a lehetséges történettudománynak (vagy a történelemtudomány lehetségességének) a *rendszeren belüli* ellentmondásos pozíciójából fakad. Ez az ellentmondásos helyzet az elméleti és gyakorlati szféra közötti átjárhatatlan különbségből adódik. A törté-



nettudománynak végső soron a gyakorlatban kellene a priori elvek alapján megszerkesztenie (létrehoznia) tárgyát, az emberiség történetét. A másik, ezzel szorosan összefüggő probléma Kant szabadságfelfogásából következik. Ugyanis e történelmi konstrukció lehetősége az individuum szabadságán alapul. Az autonómiaként értett szabadság azonban nem képezheti semmilyen, a természettudományok mintájára szerveződő tudomány alapját. A történelemtől való beszéd a gyakorlati szférához tartozik, így a lehetséges történelemfilozófiák mint az emberi történelemtől szóló elméletek kizárólag szubjektív elveken alapulhatnak. A történelemfilozófiai írásokban más-más szemszögből ugyan, de megjelennek ezek a problémák, ugyanúgy, mint *A tiszta ész kritikájában*, *Az ítélőerő kritikájában*, vagy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*.

A legerőteljesebb, legtöbbet hangoztatott kifogás Kant filozófiájának egészével szemben éppen ennek a történetiség problémájával kapcsolatos „vaksága”<sup>6</sup>. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történetiség Kant filozófiájának mostohagyermeké – a problematika megjelenik ugyan a rendszer perifériáján, de nem saját jogon –, sokkal inkább pusztán a morálfilozófiába (vagy, ha úgy tetszik, a vallásfilozófiába) ágyazva. Ennek megfelelően a kanti történelemfilozófia különböző értelmezései is meglehetősen széles skálán mozognak, a recepciótörténetben Kant történelemmel kapcsolatos nézetei voltak már szimpla aufklérista elképzelések (Collingwood)<sup>7</sup>, de újabban (a hatvanas években)

---

<sup>6</sup> Theodor Litt: *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1930. Litt Herder és Kant nézőpontjainak különbségeiről és hasonlóságairól beszél. Véleménye szerint Herder és Kant elgondolásai egy lényeges ponton „kereszteznek”, vagyis érintik egymást: mindketten az ember fogalmából indultak ki, a két nézőpont bizonyos értelemben kiegészíti egymást. (Lásd Litt, i. m., 13–16. o.)

<sup>7</sup> „A felvilágosodás igazi képviselőjeként (ti. Kant – B. B.) a múlt történetét az emberi ésszerűtlenség példatárának tekinti, és az ésszerű élet utópiájában reménykedik.” (146. o.) Később: „[...] túlzott optimizmus egyfelől, amely ellensúlya és következménye a másfelől megmutatkozó túlzott pesszimizmusnak. Kant a felvilágosodástól örökölte a történelem ilyen merev kettéválasztását a teljesen ésszerűtlen múltra és a teljesen ésszerű jövőre. A történelem elmélyültebb ismerete megtanította volna arra, hogy nem merő tudatlanság vagy merő gonoszság vezetett a haladáshoz, hanem az emberi

megszületett egy már-már az egzisztencializmus határait súroló értelmezés is (Landgrebe)<sup>8</sup>.

A hagyományosnak nevezhető neokantiánus interpretációk többkevesebb sikerrel törekedtek arra, hogy Kant elméleti meggondolásait a morálfilozófiával megfelelő módon összhangba hozva újfajta tudományfelfogást dolgozzanak ki. Ezek a koncepciók természetesen nem értelmezhetők a Kant és a neokantiánusok között eltelt majd fél évszázad filozófiai eseményei (leginkább Hegel történelemfilozófiája) nélkül. Kant történelemfilozófiája radikális újraírásának igénye Dilthey nevéhez köthető. Éppen ezért az ő műveiből olvasható ki a legvilágosabban a kanti rendszer totalizálására tett kísérletek kudarca. Ha a (kanti értelemben vett) tudományosság igényének fenntartásával próbálunk kielégítő magyarázatot adni a történelemre, akkor pontosan azokkal az elvi ellentmondásokkal kell szembesülnünk, amelyek magát Kantot is visszatartották egy kompakt, teoretikus történettudomány szükségességének deklarálásától. Arról nem is beszélve, hogy ha a transzcendentális filozófia keretei között próbálnánk meg megszüntetni az elméleti és a gyakorlati filozófia közötti szakadékot, magát a transzcendentálfilozófiai rendszert kellene feláldoznunk: egy ilyen kísérlet ugyanis a transzcendentálfilozófia számára végzetes pszichologizálással – vagy irracionalizálással – lenne csak keresztülvihető.<sup>9</sup>

A másik szempont, amelynek alapján Kant történelemfilozófiájának vizsgálata izgalmasnak ígérkezhet, nem más, mint e filozófia egészének sajátos történeti helyzete. Kant ugyanis egy olyan, egyszerre filozófiai és történelmi fordulat *előtt* és részben *alatt* alkotott, amely gyökeresen megváltoztatta és bizonyos értelemben mind a mai napig befolyásolja a történelem mibenlétével kapcsolatos nézeteinket. A felvilágosodással

---

erőfeszítés konkrét valósága, minden jó és rossz elemével együtt.” (156. o.) Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, fordította Orthmayr Imre, Gondolat, Budapest 1987.

<sup>8</sup> Ludwig Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*, III. Die Geschichte im Denken Kants, 46–65. o.

<sup>9</sup> Dilthey és a neokantiánusok (elsősorban Rickert) tudományfelfogásáról, és ezen elgondolásoknak (csak részben tudatosított) kanti eredetéből származtatható kudarcáról lásd Erdélyi Ágnes: „A történeti ész kritikája?“, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 20. évf. 1976, 494–534. o.

szembeni ellenérzéseket, amelyek szerepet játszottak a historizmus német nyelvterületen való térhódításában és végül a romantika racionalizmus-ellenességéhez vezettek, már a kezdetekben átszínezte az önálló német nyelvű kultúra megteremtésének igénye. Ebben a vonatkozásban a korai német felvilágosodás-ellenesség elsősorban franciaellenesség. Isaiah Berlin több tanulmányban elemzi a német gondolkodóknak a francia eszmékkel szemben érzett ressentiment-ját.<sup>10</sup> Az a Rousseau-tól származó, a korban igen népszerű megállapítás, amely szembeállítja a felszínes civilizálódást a mély, tartalmi „moralizálódással” (ezek Kant szavai a *Világpolgárból*), a németeknél sajátos értelmezést nyert. Moses Mendelssohn, aki németre fordítja Rousseau értekezését *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről*, az 1784-ben megjelenő „*Über die fragen: was heißt aufklären?*” című tanulmányában így ír: „A külsőséges kultúra neve: politúra. Boldog az a nemzet, amelynek politúrája az igaz kultúra és a felvilágosodás kihatása és amelynek külső fénye és csiszoltsága bensőséges, becsületos alapból indul ki! [...] A felvilágosodás úgy viszonylik a kultúrához, mint elmélet a gyakorlathoz, mint belátás az erkölcsiséghez.”<sup>11</sup> A felvilágosodás „franciás” csillogása, ezen belül pedig Voltaire személyének ellentmondásos megítélése<sup>12</sup> is közrejátszott abban, hogy feltámadjon az igény a sajátosan „német” szellemiség apológiájára.<sup>13</sup> Herder historizmusa,

---

<sup>10</sup> Isaiah Berlin: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. szerkesztette Henry Hardy, fordította Pap Mária, Európa Könyvkiadó, Budapest 1996.

<sup>11</sup> Mendelssohnról szóló könyvében idézi Otto Zarek. Tudtommal mind a mai napig ez az egyetlen magyar nyelvű Mendelssohn-monográfia: Otto Zarek: *Moses Mendelssohn*, fordította Horváth Zoltán, A „Tabor” kiadása, Budapest é. n., 143. o.

<sup>12</sup> A fent említett mű, Zarek Mendelssohn-monográfiája részletesen és meglehetősen anekdotikus szellemben tárgyalja a „német felvilágosultak” és Voltaire konfliktusait. Lessing ezek szerint Voltaire jóvoltából valamiféle gyanús szövleglopási ügybe keveredett, és ez a továbbiakban jelentősen akadályozta előmenetelében. A történet leírása a könyv 103–105. oldalán található.

<sup>13</sup> A francia-német kulturális feszültség hihetetlenül szellemes és pontos leírása Heinetől származik. Lásd Heinrich Heine: *A vallás és filozófia németországi történetéhez*, in Heinrich Heine: *Vallás és filozófia*. Három tanulmány. Válogatta, az utószót és a jegyzeteket írta Försi István, a szóban forgó tanulmányt fordította

jöllehet ennél azért elmélyültebb módon, alkalmasnak bizonyult arra, hogy ezt az apológiát kvázi-filozófiai alapokon fejtsse ki. Kant és Herder szembenállása ebben az önmagában mégiscsak külsődleges megközelítésben valóban a korai német nacionalizmus és a kozmopolitizmus szembenállása: Kant sohasem adta tanújelét annak, hogy bármilyen elfogultságot táplált volna akár a „francia” racionalizmussal, akár a feltételezett német „néplélekkel” szemben. Az *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*ben ugyan vannak nemzetkarakterológiával foglalkozó részek, de éppen ezek azok az elképzelések, amelyek sohasem képezhetik semmiféle tudományos rendszer alapját. Kant ugyanis ezekben a részekben már-már franciás könnyedséggel tárgyalja a különböző népekről terjedő sztereotípiákat.<sup>14</sup>

Mivel Kant történelemfilozófiája a fent említett okokból meglehetősen képlékeny és a jelek szerint jól formálható képződmény, nem hagyhatóak figyelmen kívül azok a gyökeres változások, amelyek épp az idő tájt kezdtek kibontakozni a német nyelvterületen. Ezek a változások nemcsak mélyrehatóak voltak (néhány évtizeden belül a német filozófia teljes nyelvezete átalakult), hanem igen kiterjedtek is: a szellemi élet majd minden szegmensét áthatották a költészettől a történettudományon át egészen a gyakorlati-politikai meggyőződéséig. E változások több más között azzal a következménnyel is jártak, hogy a kritikai filozófia évtizedekig követők nélkül maradt, illetve Gerhard Krüger kissé élesebben fogalmazó szavaival: „Ha egyszer komolyan vennénk Kantnak a metafizika újralapozására való törekvését, akkor le kellene szögeznünk, hogy tényleges hatása éppen e törekvés ellenkezője volt.”<sup>15</sup>

Az, hogy a transzcendentálfilozófia a „gyakorlatban” hosszabb távon legbensőbb szándékaival ellentétesen hatott, nem írható teljes mértékben az értetlen olvasók számlájára. Az a szellemi áramlat, amely végül ehhez

---

Gáspár Endre, Európa Kiadó, Magyar Helikon, Budapest 1967, 149–273. o.

<sup>14</sup> Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Zweiter Teil. Die anthropologische Charakteristik, C. Der Charakter des Volks. In uő.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Herausgegeben: J. H. v. Kirchmann, vierte Auflage, Philosophische Bibliothek, h. n., é. n., 239–250. o.

<sup>15</sup> Gerhard Krüger: *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, 2. Aufgabe, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, 6. o.

az ellentétes hatáshoz vezetett, nevezetesen a romantika, éppen Kant életében kezdett kibontakozni, és – nem csak a kezdeteknél – sokat merített az észkritikákból.<sup>16</sup>

Éppen ezért nemcsak Kant felvilágosodáshoz való viszonyát lenne érdemes megvizsgálni, hanem a historizmushoz és a romantikához fűződő viszonyát is.

Mindezt azért áll érdekünkben megtenni, mert így talán még világosabban megmutatkozik annak a helyzetnek a képtelensége, amelybe Kant filozófiája került. Olyannyira radikális változásokon esett át a filozófiai nyelvezet, hogy a Kant utáni német gondolkodók egy részét (Hegelt például) bizonyos szempontból nyugodtan nevezhetnénk prekantiánus filozófusnak is. A filozófiai beszédmód megváltozása egyértelműen jelzi az emberi nyelvekről alkotott elképzelések megváltozását is. Ez a változás (többek között) a historicista nyelvfelfogás bizonyos alapelemeinek széles körű elterjedéséhez köthető. A historicista nyelvfelfogás népszerűsége pedig eminens módon összefügg a nacionalizmus térnyerésével. A nyelvek történeti eredetének hangsúlyozása a nemzet genezisének részét képezi, éppen ezért már a kezdeteknél (azaz Herder nyelvfelfogásában) felmutatható e nyelvi fordulat *politikai* jellege.<sup>17</sup>

Ha szemügyre vesszük a recepciótörténetet, az mindenesetre nyilvánvalóvá válik, hogy Kantnak *ténylegesen* kevés köze lehetett a historizmusnak nevezett eszmerendszer kialakulásához. Az már első megközelítésben is nyilvánvaló, hogy az emberi történelem Kant szerint csakis többszörösen közvetett módon ismerhető meg. A „tulajdonképpen” történelmet, vagyis az emberek saját szabad döntésein alapuló multbéli cselekedeteit az ún. „történelmi tanúbizonyságok”-ból<sup>18</sup> kell

---

<sup>16</sup> A kantianizmus és a német koraromantika közötti (genetikus) kapcsolatról lásd Weiss János: *Reinhold Kant-értelmezése és a romantika születése*, in uő.: *Mi a romantika?*, Jelenkor Kiadó, Pécs 2000, 9-29. o.

<sup>17</sup> A historizmus államelméleti és politikai állásfoglalásairól lásd Georg G. Iggers: *A német historizmus. A német történelelfogás Herdertől napjainkig*, fordította Telegdy Bernát, Gunst Péter, Gondolat, Budapest 1988.

<sup>18</sup> „... ha az igaznak-tartás alapjai objektíven egyáltalán nem érvényesek, a hit semmilyen észhasználat útján nem válhat tudássá. A történeti hit, példának okaért egy nagy ember halálának hite, amelyet néhány levél adott hírül, tudássá

rekonstruálnunk. E rekonstrukció maga is történelemformáló hatású lehet, sőt a történelem jövőbeli alakulásában – amely nem választható le az emberi nem morális fejlődésének kérdésköréről – elsődleges szerepet játszik. Ugyanakkor, mivel az ész „legfőbb érdeke” kötődik hozzá, e rekonstrukció sokkal inkább konstrukciónak bizonyul majd. Továbbá a majdan megírandó ész történetnek olyan teleológian kell alapulnia, amely (az ember számára) csak a „történelem vége” felől látható be, a múlt célszerűségének *jelen idejű* értékelése illegitim.

Ezzel együtt azonban azt is meg kellene alaposabban fontolni, hogy valójában miféle genetikus kapcsolat van Kant történelemfilozófiája és a historizmus között, és hogy ez a kapcsolat mennyiben alapul a transzcendentális filozófia részleges vagy teljes átértelmezésén. Ehhez – történeti szempontból – talán a legautentikusabb forrás a Herder – Kant vita.

Sokat elárul a Kant filozófiája és a historizmus keletkezése közötti kapcsolatról az, hogy Herder hangsúlyozottan Kant tanítványának vallotta magát, annak ellenére, hogy a kriticizmus legalapvetőbb téziseit sohasem tette magáévá. Az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* első kötete 1784-ben jelent meg. Kant épp ez év novemberében publikálta első, explicit módon a történelemfilozófiával foglalkozó kis dolgozatát, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* címmel. A *Berlinischer Monatsschrift* következő számában látott napvilágot a *Mi a felvilágosodás?*, 1785 elején pedig az első Herder-recenzió, amit ez év vége felé egy második recenzió követett. 1786 januárjában, szintén a *Berlinischer Monatsschrift*-ben jelenik meg e periódus utolsó „kis” történetfilozófiai írása, *Az emberi történelem feltehető kezdete*, amelyet – ellentétben például a *Világpolgárral* – a herderi *Eszmék...* tizedik könyve inspirált.<sup>19</sup> (Erről később még több szó is esik.)

---

*válhat*, ha az illető hely előljárósága jelentést tesz temetéséről, testamentumáról etc. Hogy tehát történetileg csak a tanúbizonyosságok alapján tartunk valamit igaznak, azaz hiszünk valamit, például azt, hogy van a világon egy Róma nevű város, s ugyanakkor aki soha nem járt ott, mégis így szólhat: *tudom*, s nem pusztán: *hiszem*, hogy létezik egy Róma nevű város – ez jól összefér.” *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* In Immanuel Kant: *Történelemfilozófiai írások*, fordította Vidrányi Katalin, Ictus, Budapest 1995–97, 33. o.

<sup>19</sup> Erről lásd Klaus Weyand: *Kant's Geschichtsphilosophie*, 33–37. o.

Szorosan e tárgyhoz tartozik még a tíz évvel ezután, tehát *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (1785), *A tiszta ész kritikájának* második, átdolgozott kiadása (1787), *A gyakorlati ész kritikája* (1788), *Az ítélőerő kritikája* (1790) és *A vallás a pusztaság határain belül* (1793) után megjelenő *Minden dolgok vége*. I ha szemmel láthatóan igaz is az, hogy a történelemtudományi írók egy része közvetlenül Herder hatására íródott, a szövegek egymásutánjából (is) ki kell derülnie annak, hogy a történelemtudomány Kantnál korántsem pusztán alkalmi megnyilvánulások terméke. Hiszen például a Kant életében utolsóként megjelenő szöveg, *A fakultások vitája* is tartalmaz egy értekezést, amelyet nyugodtan tekinthetnénk akár a történelemtudományi íróival való végső számvetésnek, mivel a történelemtudomány Kant által több alkalommal tárgyalt (és megválaszolt) kérdései – ekkor már – elvi okokból nem kaphatnak választ.

Mi tehát a baj Kant szerint Herder historizmusával? A kérdés már az első nekifutásra is egyszerűen megválaszolható: Herder „nem értette meg a tudományos állítások Kant által megadott értelmességi kritériumait”.<sup>20</sup> Kant szavaival: „A (szemmel láthatóan több kötetre tervezett) mű ez első részének eszméje és végső szándéka a következő. Ami megbizonyítandó, az az emberi lélek szellemi természete, maradandósága és a tökéletességben való előrehaladása, és pedig minden metafizikai vizsgálódást kerülve, a matéria természeti képződményei révén, s kivált az organizációval való analógiából megbizonyítandó. [...] A recenzensnek be kell vallania, hogy a természet hasonmátságából fakadó fönti végkövetkeztetést nem látja be, s nem látná be még akkor sem, ha amúgy elfogadná, hogy a természet teremtményei a fokozatok folyamatos sorát alkotják, s a tetejében elfogadná annak szabályát is, hogy tudniillik e sor az emberhez tart. [...] A legkisebb hasonlóság sincs tehát a közt, hogy mint hág ugyanaz az ember az organizáció tökéletesebb fokára egy másik életben, s a lépcsősor közt, melyet a természet birodalmának egészen eltérő fajú és egyedei tekintetében gondolhatunk el magunknak. Ez utóbbi tárgyban a természet semmi mást sem tár a szemünk elé, csak hogy mint szolgáltatja ki az egyedeket a teljes pusztulásnak, csupán a fajt tartva fönn; az előbbire nézvést viszont azt

---

<sup>20</sup> Kelemen János: *Kant és Herder történelemtudományi vitája*, in uő.: *Az ész képe és tette*. A történeti megismerés idealista elméletei, Atlantisz, Budapest 2000., 16. o.

kívánjuk megtudni, vajon az emberi individuum túléli-e pusztulását e földön, amire morális, vagy ha úgy tetszik, metafizikai érvekből következtethetünk talán, de semmiképp sem következtethetünk rá a látható teremtés nyújtotta analógiából.[...] S ez mindenkor metafizika, és pedig nagyon is dogmatikus metafizika, bármennyire távol óhajtja is magát tartani költőnk – mert így kívánja a divat – minden metafizikától.”<sup>21</sup> A recenzió e megállapításaiból világosan kitűnik, hogy a Kant által oly ékesszólóan elmarasztalt herderi költőiséggel nem csupán az a probléma, hogy nem tudja állításait igazolni – hiszen ettől még akár figyelemreméltóan szép és gazdag *költői* szöveggént működőképes lenne –, hanem ennél sokkal komolyabb vétséget követ el: illegitim módon összekapcsolja, illetve összekeveri az empirikus megállapításokat a metafizikai vizsgálatokkal. Ezzel egyrészt az empirikus kutatások pártatlanságát veszélyezteti, másrészt a morális (vagy, ha úgy tetszik, metafizikai) érvek általánosérvényűségét és tisztaságát. E morális (metafizikai) érvek érvényességén pedig az emberiség – és benne minden egyes ember – jövője, jelene és múltja múlik. „[...] pusztán a közönséges emberi észben fészkelő *horror vacui* az, ami visszarettenni készlet, ha oly eszmébe ütközünk, melynek kapcsán *egyáltalában nincs mire gondolhatnunk*, s e tekintetben, és pedig épp a türelem kedvéért, az ontológiai kódexnek kell a teológiai kódex számára kánonul szolgálnia.”<sup>22</sup>

Herder könyve nem más, mint egy filozófiai igénnyel megírt történelem: az emberi nem filozofikus története. Annak ellenére, hogy *A tiszta ész kritikájában* lefektetett alapelvek legfontosabbjait szemmel láthatóan semmibe veszi, a próbálkozás felkelti Kant érdeklődését. (Akkor is, ha az *Ideen...* ezután megjelenő részeit időhiányra hivatkozva már nem recenzeálja.) Ebben a kontextusban (a tárgy: Kant és a történetfilozófia viszonya) sem pusztán azért fontos, mert alkalmat adott arra, hogy Kant több kisebb írásban próbálja tisztázni álláspontját.

---

<sup>21</sup> Kant: *Recenziók Herder Eszméiről*. Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, I. rész, in Immanuel Kant: *Történelemfilozófiai írások*, 61–74. o., Nagy László fordításának felhasználásával fordította Mesterházi Miklós, Ictus, Budapest 1995–97, 70–72. o.

<sup>22</sup> Uo., 76. o.



Fogalmazhatunk úgy is, hogy Herder egy Kant számára rendkívüli jelentőséggel bíró tárgyat kísérelt meg létrehozni. Eközben azonban – és tulajdonképpen ez képezi a Herderrel szemben megfogalmazott kritikák lényegét – gyakorlatilag irracionalizálta az emberi természetet. Az, hogy Kant ennyire határozottan elutasítja a filozofikus történetírásnak ezt a formáját, vagyis azt, hogy valamiféle „ismeretlen erő” legyen a végső és titokzatos alapja az emberi nem és a természet fejlődésének, némi támpontot nyújthat annak megítéléséhez, hogy ő maga miként is gondolta el magát a filozófiai történetírást. Ha az „ontológiai kódex”-re támaszkodunk, a filozófiai történetírás alapjául szolgáló „erőt” (vagy képességet) nyilvánvalóan az emberi természetben kell keresnünk – akár az észet, akár az ösztönöket vagy hajlandóságokat vesszük kiindulópontnak. Nem létezhet semmiféle titokzatos és megismerhetetlen erő, amely igazgatná a történelmi eseményeket. A történelmet az emberek formálják. Úgy is mondhatnánk, hogy a történelem szubjektuma az ember. Ebben az esetben semmiféle szintézisre nincs lehetőség: akár erkölcsös, akár erkölcstelen, akár történelmi jelentőségű, akár teljességgel jelentéktelen cselekedeteket egyedül az individuum képes végrehajtani. Ebből pedig az következik, hogy a filozófiai történetírásnak is az embert, az individuumot kell tárgyául vennie. Ily módon a történelem racionalitása és feltárhatósága kizárólag az individuum természetének racionalitásától és megismerhetőségétől függ.

Nem lehet véletlen, hogy éppen az emberi történelem feltehető kezdete, pontosabban a mőzesi teremtéstörténet felhasználása az, ami Kantot egy önálló polemikus tanulmány megírására készítette.<sup>23</sup> Mivel a Kezdet-tanulmány tárgyunk szempontjából döntő fontosságú megállapításokat tartalmaz, mielőtt elemzéséhez hozzáfognánk, nem árt közelebbről szemügyre venni, hogy miként jelenik meg az emberi történelem lehetősége, és e történelem megírásának igénye *A tiszta ész kritikájában*.

---

<sup>23</sup> Az *emberi történelem feltehető kezdete*, in Immanuel Kant: *Történeletfilozófiai írások*, fordította Vidrányi Katalin, Ictus, Budapest 1995–97, 87–103. o.

## 2. Lehetséges történettudomány (A tiszta ész kritikájának programja)

Helyezzük egymás mellé e program két nevezetes önértelmezését:

*„Úgy vélem, ha a matematika és a természettudomány egy csapásra végrehajtott fordulat által vált azzá, ami, úgy példájuk van annyira figyelemre méltó, hogy eltűnődjünk a gondolkodásbeli fordulat lényegén, mely olyannyira hasznukra vált, és legalább megkíséreljük utánozni őket, amennyire csak hasonlatosságuk a metafizikához, mely abban áll, hogy az ő ismereteik is az észből származnak, ezt lehetővé teszi. [...] Itt ugyanarról van szó, mint Kopernikusz legfontosabb gondolatánál: midőn azt találta, hogy az égitestek mozgását nem tudja kielégítően megmagyarázni, ha feltételezi, hogy a csillagok serege forog a megfigyelő körül, Kopernikusz kipróbálta, nem jár-e nagyobb sikerrel, ha felteszi, hogy a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak. Ugyanezt a kísérletet elvégezhetjük a metafizikában is, a tárgyak szemlélete kapcsán.” (TÉK, Előszó a második kiadáshoz.)*

*„Habár talán ama nézőpontnak, honnan tudniillik az emberi dolgokat szemléljük, ügyetlen megválasztásán is múlhat, hogy e dolgok alakulása oly értelmetlennek tetszik előttünk. A Földről nézvést a planéták hol előrehaladnak, hol megtorpannak és visszafordulnak. Ám álláspontunkat a Napon választva meg, amit csak az ész tehet, a kopernikuszi hipotézis szerint róják állhatatosan szabályos pályájukat. Egyebekben nem ostoba emberek mégis tetszésüket lelik benne, hogy mereven ragaszkodjanak a saját magyarázatukhoz, s amaz állásponthoz, melyet hajdan elfoglaltak, még ha emiatt kibogozhatatlanul bele is gabalyodnak a tychói ciklusokba és epiciklusokba.*  
*– Csak hát épp az a bökkenő, hogy ha szabad cselekedetek előrelátására fordul a szó, amaz álláspontra helyezkedni nem telik tehetségünkéből. Mert az a Gondviselés álláspontja volna, s messze túl fekszik minden emberi bölcsesség határán, oly álláspont, ahonnan az emberek szabad cselekedetei*

is beláthatók, míg őket az ember láthatja ugyan, ám nem tudja őket bizonyossággal előre.” (A fakultások vitája, 420. o.)<sup>24</sup>

A *tiszta ész kritikájának* második kiadása és *A fakultások vitájának* megjelenése között alig tíz év telik el. Azt hiszem, a kopernikuszi nézőpontról szóló két idézet összeolvasása is jelzi, hogy jelentős változások álltak be Kant gondolkodásában, méghozzá (ezt persze már nem olvashatjuk ki pusztán e két soványka, de jelentős gondolatörédékből) éppen annak a minket elsősorban foglalkoztató aspektusában. Kant *A tiszta ész kritikája* Módszertan-fejezetében vázolja fel a teljes emberi tudás rendszerének eszméjét. E rendszer még magától értetődően tartalmaz egy történeti részt is<sup>25</sup>, *A tiszta ész kritikája* egy körülbelül másfél oldalas „ész történettel” zárul. Ezekből a figyelmes olvasó nyilván arra a következtetésre juthat, hogy Kant szerint legalábbis lehetséges (jó, mondjuk, *A tiszta ész kritikájának* megírásakor még) az, amit a *Világpolgárban* „a priori történetírásnak” nevez. Jogosnak tűnik az a feltételezés is, mely szerint, ha már *A tiszta ész kritikájában* megjelenik a majdan megírandó ész történet eszméje, akkor ugyanitt megtalálhatóak, legalább vázlatosan, azok a fogalmi alapok is, melyek alapján világosan meg tudjuk határozni a történelem, a történettudomány, a történetírás és a (feltételezett) történetfilozófia egymáshoz való viszonyát.

---

<sup>24</sup> Megjegyzés: az antropológiai fordulat *embertelen* következményeire hívja fel a figyelmet. Embertelen, annyi mint emberellenes. A Gondviselés nézőpontjának bitorlása az ember mint ember fogalom megszűnésének (és, mint később láttuk, az emberi nem pusztulásának – ami persze maximálisan illegitim, mert történetietlen megjegyzés) okozója. Bár a francia forradalom, és a rá következő terror azért már jó tapasztalati bázist jelenthetett Kant számára ahhoz, hogy idáig jusson a következtetéseiben.

<sup>25</sup> „Így hát a módszer transzcendentális tanán azt a tant értem, mely a tiszta ész teljes rendszerének formai feltételeit határozza meg. E célból a tiszta ész diszciplinájával, kánonjával, architektonikájával és végezetül történetével kell majd foglalkoznunk; azt kell elvégeznünk transzcendentális vonatkozásban, amit az iskolák gyakorlati logika néven igyekeznek – kevés sikerrel – nyújtani az értelem pusztá használatának vonatkozásában.” TÉK II. A módszer transzcendentális tana. Bevezetés, 543. o.

Éppen ezért érdemes megvizsgálni egészen közelről, hogy mit is mond nekünk a történelem (és a történettudomány) lehetőségeiről *A tiszta ész kritikájának* Módszertani része. A Módszertan-fejezet véleményem szerint több szempontból is kiemelt fontosságú helyet foglal el az életműben. Az első szempont meglehetősen triviális: ez a fejezet zárja *A tiszta ész kritikáját*. Jól ismert Kantnak az a mentegetőzése, amelyben az első kritika gondolati felépítményének diszpozíciós nehézségeiről beszél, arról a problémáról, amelyet minden összefüggésrendszer lineáris és diszkurzív kifejtése fölvet. Ezért a szerkesztési (retorikai és didaktikai) szemponton túl, a részletes kifejtés kezdetének és nyugvópontjának kijelölése mindenképpen kitüntetett jelentőségű. Itt és most csak érintőlegesen utalnék arra a problémára, amelynek talán leghíresebb megfogalmazása Hegelnél, *A szellem fenomenológiája Előszavában* található, vagyis a filozófiai rendszer és szerzői előszava közötti viszonyra. *A tiszta ész kritikája* zárófejezetének tárgyalásakor is figyelembe kell vennünk azt a természetes kitüntetettséget, amely a kritikai rendszer lezárásának funkciójából következik. A mű egészében elfoglalt helyéhez képest figyelemre méltó a Módszertani fejezet rövidegsége. Az ebben a részben (ezen belül pedig különösen a Kánon-fejezetben) tárgyalt kérdések a későbbiekben a másik két kritika önállóan tárgyalt problémáivá lesznek. Ebből a két kézenfekvő tényből értelemszerűen következik a Módszertan-fejezet kitüntetettségeinek harmadik, immár tartalmi oka: ez a fejezet véleményem szerint programadó tömörséggel tárgyalja azokat a feladatokat, amelyeket részben a Kritika olvasóinak, részben magának a szerzőnek kell majd megoldania.<sup>26</sup> A Módszertan-fejezet az éskritika gyakorlati alkalmazásával és alkalmazásának következményeivel foglalkozik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kifejezetten a *tanítványok* számára íródott. Ami azonban még ennél is fontosabb: olyan, a filozófia és a tudományok fejlődéséről és jövőjéről szóló megállapításokat találhatunk benne, amelyeket a későbbi munkákban hiába is keresnénk.

---

<sup>26</sup> Hasonló módon értékeli Tengelyi László a Módszertan-fejezetet *A bűn mint sorseseemény* c. könyvének Kantról szóló részében. Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1992, 118–119. o.

A természet *versus* szabadság problémája *A tiszta ész kritikájában* legalábbis programszinten megoldottnak tekinthető. Mivel *A tiszta ész kritikája* elsősorban propedeutikaként szolgál minden más tudomány számára, természetesen nem kérhetjük rajta számon az egyes tudományok lehetőségfeltételeinek részletes és rendszerszerű kifejtését. Az, hogy *A tiszta ész kritikájának* harmadik nagy fejezete, vagyis a Módszertan-fejezet olyan szükszavúan és kifejezetten programadó tömörséggel nyilatkozik a tudományok és benne a filozófia helyzetéről, jövőjéről és tennivalóiról, már önmagában figyelemre méltó. Ha hozzátesszük, hogy később elvszerűen megoldhatatlannak bizonyult problémák kapnak itt – egyelőre hangsúlyozottan ideiglenesnek szánt – választ, akkor azt is látnunk kell, hogy Kant egy olyan megismételhetetlen történelmi pillanatban tette meg állításait, amikor számára átláthatónak és megragadhatónak tűnt az emberi tudás teljességének rendszere.<sup>27</sup>

A Módszertan-fejezet négy részből áll: diszciplínából, amely az ész transzcendentális használatának, kánonból, amely az ész gyakorlati (immanens) használatának módszerét adja meg, a tiszta ész architektonikájából, amely az emberi tudás teljességének rendszerét körvonalazza, és a tiszta ész történetéből (ez inkább tudomány-, mint moráltörténet). Ha csak a fejezetcímeket olvassuk el, akkor is jellemző képet kapunk arról, milyen elképzelései lehettek Kantnak a filozófia jövőbeli útjáról. Mivel a módszer transzcendentális tana a tiszta ész teljes

---

<sup>27</sup> Mivel a Módszertan-fejezet eszünk helyes használatának mikéntjével foglalkozik, nyilvánvaló hibát követnénk el, ha tárgyalásakor legalább érintőlegesen nem utalnánk vissza a *Transzcendentális dialektikára*. Álljon tehát itt egyetlen sokatmondó idézet, amely nyilván nem véletlenül maradt ki *A tiszta ész kritikájának* második kiadásából: „A metafizikai vizsgálódások voltaképpeni célja csupán három idea: *Isten, szabadság és halhatatlanság*. A második és az első kapcsolatából szükségszerűen kell következnie a harmadiknak mint zárótételnek. Mindaz, amivel ez a tudomány még foglalkozik, csupán eszköz gyanánt szolgál, hogy eljusson ezen ideákhoz és realitásukhoz. Nem a természettudomány céljaira kell neki, hanem azért, hogy túlléphessen a természetben. Ha belátnók ezeket az ideákat, úgy ez a belátás a *teológiát és a morált* s a kettő összekapcsolódása útján a *vallást* – és így létezésünk legfőbb céljait – kizárólag az ész spekulatív céljaitól tenné függővé.” TÉK 317. o.

rendszerének formai feltételeit meghatározó tanítás, nyilván nem véletlen, hogy az ész elméleti és gyakorlati használata mellett (diszciplína és kánon) külön fejezet foglalkozik a tudás teljes rendszerének felépítésével (architektonika), valamint az ész történetével. Az ész transzcendentális használatáról szóló Diszciplína-fejezet lényegében a kritika segítségével megtisztított tudományos párbeszéd lehetőségeinek tisztázása. Az ész csak transzcendentális használatában szorul diszciplínára, mivel empirikus használatában „tételeit folyamatosan próbára teszi a tapasztalat”, matematikai használatában pedig „fogalmait nyomban *in concreto* ki kell mutatnunk a tiszta szemléletben, miáltal tüstént nyilvánvalóvá válik, ha valami megalapozatlan vagy önkényes”.<sup>28</sup> A diszciplína „az elővigyázatosság és az önvizsgálat” rendszere, „negatív törvényhozás”, amely arra szolgál, hogy az „ész hajlamait” kordában tartsa.<sup>29</sup> A Dogmatika-fejezetben a két a priori tudomány, a matematika és a filozófia egymáshoz való viszonyát, hasonlóságukat és különbségeiket vizsgálja. Hasonlóságuk abban áll, hogy mindkettő a tapasztalattól független, pusztán fogalmak alapján történő megismerés. A Dogmatika-fejezetben vizsgált kérdés pedig nem más, mint hogy alkalmazhatóak-e a filozófiában a matematika eljárás módjai, azaz juthatunk-e új ismeretekhez a spekulatív filozófia terén, amennyiben teljességgel elvonatkoztatunk benne minden empirikustól. A matematika csak azért válhatott sikeres tudománnyá, mert (ugorjunk vissza az Előszóhoz) „valami világosság gyűlt az első ember agyában (akár *Thalész* volt a neve, akár más), aki az egyenlő szárú háromszög tulajdonságait bebizonyította; mert ez az ember megértette: nem abban áll a feladat, hogy azt fürkésze, amit az alakzaton vagy akár annak pusztá fogalmán észrevesz, mintegy leolvassa róluk tulajdonságait; a feladat abban áll, hogy az alakzatot annak révén alkossa meg (konstrukció útján), amit fogalmak szerint, a priori módon ő maga gondolt el benne és ábrázolt, és ha bizonyossággal akar valamit *a priori* módon tudni, akkor semmit sem szabad a dolognak tulajdonítania, ha az nem következik szükségszerűen abból, amit — fogalma alapján — ő

---

<sup>28</sup> TÉK 545. o.

<sup>29</sup> TÉK 546. o.

maga helyezett bele.”<sup>30</sup> Vagyis a matematika módszere nem más, mint hogy fogalmak alapján megszerkeszt egy tárgyat a szemléletben, létrehoz egy olyan tárgyat, amelyben *nincs semmi*, ami ne a fogalomnak megfelelően került volna oda, ugyanakkor vizsgálható és rögzített. A spekulatív filozófia ezzel szemben nem képes fogalmainak megszerkesztésére (kvázi-létrehozására), mivel módszere nem intuitív, hanem diszkurzív. Nem áll rendelkezésére olyan egyedi tárgy a szemléletben, amely tökéletesen fedné fogalmait.<sup>31</sup> A filozófiai megismerés „a különöst csupán az általánosban veszi szemügyre, a matematikai az általánost a különösben, mi több, az egyediben vizsgálja”.<sup>32</sup> Csupán a mennyiségek fogalmát lehet megszerkeszteni a szemléletben, a minőségeket nem. „A minőségek csak az empirikus szemléletben mutatkoznak meg”<sup>33</sup>, márpedig olyan emberi képesség nem létezik, amely önmagából, pusztán fogalmak útján képes lenne tapasztalatot konstruálni. Az észmegismerés számára, amennyiben túl akar lépni a fogalmak segítségével megszerkeszthető tárgyak és ismeretek szűkös körén, nem marad más, mint a tapasztalat lehetőségfeltételeinek vizsgálata, vagyis a transzcendentális vizsgálgóds. A transzcendentális vizsgálat eredményei azonban itt, az észhasználat lehetőségeiről szóló fejezetben csakis negatívak, tiltóak lehetnek. (Persze, általánosabb kontextusban igenis tehetők állítások a transzcendentális reflexió segítségével: meghatározhatjuk ugyanis az ismeretek eredetét, ezzel együtt pedig az ismeretek helyes használatának módját is megadhatjuk. A transzcendentális topika azonban az emberi ismeretek összességére alkalmazható és alkalma-

---

<sup>30</sup> TÉK, Előszó a második kiadáshoz, 32. o.

<sup>31</sup> Vö. ezzel *Az ítélőerő kritikájának* 59. paragrafusát: „Az a priori fogalmakhoz társított szemléletek tehát kivétel nélkül vagy *sémák*, vagy *szimbólumok*; az előbbieket a fogalom közvetlen, az utóbbiak a fogalom közvetett ábrázolásai. A sémáknál az ábrázolás demonstratív, a szimbólumoknál analógia közvetítésével történik (melyhez empirikus szemléletet is igénybe veszünk).” In: *Az ítélőerő kritikája*, fordította Papp Zoltán, Ictus, Budapest 1996–97. Az analógia közvetítésével történő megismerés mindenképpen a praktikus szférához kapcsolódik. A sémák szerinti megismerés egyedül a matematika módszereivel lehetséges (egyedül a matematika képes demonstrációra).

<sup>32</sup> TÉK 548. o.

<sup>33</sup> Uo.

zandó utasításokat tartalmaz, a Diszciplína-fejezet pedig ennél jóval kisebb területre összpontosít, csupán a spekulatív észhasználat mikéntjét szabályozza.) A Dogmatizmus-fejezet legfontosabb tanulsága az, hogy az elméleti filozófiában csakis akkor lennének használhatóak a matematika módszerei, ha rendelkeznének a teremtő szemlélet képességével.

A Diszciplína-fejezet második szakasza, amely *A tiszta ész diszciplínája, polemikus használatát tekintve* címet viseli, az antinómiatan következtetéseiinek gyakorlati érvényesítését mutatja be. Mivel ez a szakasz jórészt a dogmatikusok támadásainak kivédéséhez szolgál útmutatással, már-már kézenfekvőnek tűnik, hogy egy, a szkepticizmus leküzdésének módszerét tárgyaló kiegészítés kövesse (*Az önmagával meghasonlott tiszta ész nem lelhet nyugalmat a szkepticizmusban*).

Az ész polemikus használatát tárgyaló szakasz első három bekezdésében Kant az észt érő bírálatok kétféle módját különbözteti meg: az egyiket maga a „magasabb, bíraskodó ész” gyakorolja, hiszen „dogmatikai (nem matematikai) használata során a tiszta ész nem annyira biztos önnön legfőbb törvényeinek szigorú megtartásában, hogy ne kényszerülne félnék szerénységgel, dogmatikus tekintélyre támasztott igényeit levetkőzve megjelenni a *magasabb, bíraskodó ész* kritikus tekintélye előtt”.<sup>34</sup> A bírálatok másik típusát a polgártársak gyakorolhatják: „Az ész minden vállalkozásában alá kell vesse magát a kritikának. Bármilyen tilalommal csorbítsa a kritika szabadságát, önmagában tesz kárt, saját rovására ébreszt gyanakvást maga iránt. Itt semmi nem olyan fontos haszna tekintetében, és semmi nem olyan szent, hogy kivonhassa magát e személyes tekintélyt nem ismerő, szigorú vizsgálódás alól. Ezen a szabadságon alapul magának az észnek a létezése, mert az ész nem diktatori tekintély birtokosa, és ítélete soha nem tartalmaz mást, mint amiben szabad polgárok egyetértenek, akiknek kivétel nélkül rendelkezniük kell a lehetőséggel, hogy hangot adjanak fenntartásaiknak, sőt, aggályoskodás nélkül vétót emeljenek. [...] Egészen más a helyzet, midőn nem bírói cenzúrával (a „bírói” itt a magasabb rendű ész kritikai tevékenységére utal, nem az állami cenzúrára, *B. B.*), hanem polgártársainak követeléseivel van dolga, melyekkel szemben csak védekeznie

---

<sup>34</sup> TÉK 563. o., (Kiemelés tőlem – *B. B.*)



kell. Mert ezek a követelések szintén dogmatikusak kívánnak lenni, jóllehet a tagadásban, míg az előbbieket az állításban, s így *kat anthrópon* igazolásnak van helye, mely biztosítékot nyújt minden megkárosítás ellen, és olyan birtokosi jogcímet teremt, melyet nem kell féltetni mások jogtalan igényeitől, jóllehet maga *kat alétheian* nem bizonyítható kielégítően.”<sup>35</sup>

A tiszta ész polémiája nem más, mint hogy a tiszta ész „megvédi tételeit dogmatikus tagadásuk ellen”, méghozzá az antinómiatanban foglaltaknak megfelelően. A matematikai antinómiák azért nem képezhetik vita tárgyát, mert a bennük felhozott két ellentétes tétel mindegyike érvényesnek tekinthető. „Látszólagos antitetikáról” van tehát szó, amely a jelenségek és a magánvaló dolgok összekeverésén alapszik. Más a helyzet a dinamikai antinómiákkal: itt ugyan van helye a vitának, de egyik fél sem tudja igazát érvekkel bizonyítani, hisz ez a vita *kat alétheian* eldöntetetlen, mert a lehetséges tapasztalat határain túlra tévednek az állítások. A dinamikai antinómiákról szóló vita nem függeszthető föl, mivel tárgyai („létezik legfőbb lény”, „legfőbb lény nem létezik”, illetve: „minden, ami gondolkodik, egyszersmind állandó egységgel van felruházva, következésképpen különbözik minden múltékony, anyagi egységtől”, és: „a lélek anyagi egység, és nem lehet kivétel a mulandóság alól”) szorosan összefüggenek az ész érdekeivel. A dinamikai antinómiák esetében „nem a dolog, hanem a hangnem fölött folyik a vita. Mert ha a *tudás* nyelvéről le is kell mondanotok, még mindig lesz elég indokotok arra, hogy a szilárd *hit* nyelvét beszélhessétek.”<sup>36</sup> Mégis, mi szükség van ezek után a vitára? Miért kell újra és újra megvívni „az ész fegyvereivel” a *hangnemek* fölötti harcot? A hangsúlyosan háborús metaforika is arra utal, hogy az ilyen viták nyilvános és zavartalan lefolytatása az ész legfőbb érdekeit szolgálja. A *kat anthrópon* érvekkel folytatott viták az ész függetlenségét hivatottak biztosítani a gyakorlatban. „Mert egyáltalán nem arról van szó, hogy mindebből mi előnyös és mi hátrányos a közjóra nézve, hanem csak arról, hogy meddig mehet el az ész minden érdektől elvonatkoztató spekulációjával, s hogy egyáltalán várhatunk-e valamit a spekulációtól, vagy inkább

---

<sup>35</sup> TÉK 563. o.

<sup>36</sup> TÉK 567. o.

mondjunk le róla a *gyakorlati bölcsesség* kedvéért. [...] Hisz van valami fölöttébb képtelen abban, hogy az észről vártok világosságot, és ugyanakkor jó előre megmondjátok neki, melyik oldalra kell állnia. Mi több, az ész már eleve olyannyira megköti és korlátok közé szorítja maga az ész, hogy teljességgel szükségtelen strázsát hívnotok, és a polgári ellenállás fegyveréhez nyúlnotok ama résszel szemben, melynek aggasztó túlerejét magatokra nézve oly veszélyesnek találjátok. *Ebben a dialektikában nincs győzelem*, mely miatt aggódnotok kellene.”<sup>37</sup> A nyilvános viták célja: leleplezni az emberi természetben meglévő *eredendő hamisságot* (érdemes jól megjegyezni ezt a szót, a kései morálfilozófiában hallatlanul fontos szerepet játszik majd). Mivel a tiszta ész antitetikája tulajdonképpen nem létezik, vagyis az ész önmagával való összetűzése mindig látszatokon alapulnak, nem lehetséges a tiszta ész polémiája sem: „Hogyan is vitatkozhatna két ember valamely dolgról, ha egyikük sem tudja a valóságos, vagy akár csak a lehetséges tapasztalatban kimutatni, hogy az a dolog reális, ha a dolognak csupán az ideáján kotlanak, hogyan is tudnának az ideánál mégis valamivel *többet*, nevezetesen a tárgy valóságát kiköltöni belőle?”<sup>38</sup> A problémát csakis az oldaná meg véglegesen, ha ez a „költés” egyszer sikerrel járna, vagyis sikerülne a valóságban, az emberi tapasztalat világában kizárólag az ész parancsára megalkotni az ideának megfelelő tárgyat – ebben az esetben természetesen *csak* a szabadság törvényein alapuló államot. A tiszta ész kritikája ebben a folyamatban „valóságos törvényszék”, maga a kritika nem gabalyodik bele ezekbe a vitákba, „hiszen ezek közvetlenül a tárgyakra vonatkoznak, míg a kritika arra hivatott, hogy meghatározza az észnek egyáltalán mint észnek a jogait, és az ész legfőbb intézményeinek elvei alapján ítélt felőlük”. Kant az észkritika előtti észhasználatot az ész természeti állapotának nevezi, melyben az ész a maga „állításainak és tagadásainak kizárólag a háború útján szerezhet érvényt”. A kritika teremti meg a „jogállapot nyugalmát”, amelyben már „peres úton” is érvényt szerezhetünk állításainknak. „A természeti állapotban a viszályoknak *győzelem* vet véget, melyre mindkét fél igényt tarthat, s ezt többnyire ingatag béke követi”, míg „a

---

<sup>37</sup> TÉK 568. o., (Kiemelések tőlem – B. B.)

<sup>38</sup> TÉK 570. o.

jogállapotban a vitát *ítélet* zárja le, és ez, lévén, hogy az ellentét gyökeréig hatol, okvetlenül örök békét teremt.”<sup>39</sup> Azt hiszem, ezek után nem túl merész az az állítás, hogy a tiszta ész kritikájának az emberi természetben gyökerező hamisság (a természetes látszatokon alapuló antitetika alapja) leleplezése és megszüntetése a feladata. A tiszta ész polémiája csupán a vitatkozók személyéről szól, maguk a nyilvános viták végső soron pusztán morális célt szolgálnak.

Miután a spekulatív ész sem dogmatikailag, sem polemikus használatát tekintve nem tehet érvényes pozitív állításokat az emberi gondolkodást leginkább motíváló kérdésekben (Isten létével, valamint a lélek halhatatlanságával és szabadságával kapcsolatban), a tényleges vitákban elért credménye a legjobb esetben is csak a vitázó felek összezavarása lehet. Nem lehet véletlen, hogy *A tiszta ész kritikájának* éppen ezen a pontján bukkan fel Hobbes neve. A vitában semleges pozíciót elfoglaló „magasabb ész”, amelynek végül a bírói tisztet kell betöltenie, csak akkor működhet hatékonyan, ha a vitázók önszántukból alávetik magukat annak a konszenzusnak, amelyet az ész ajánl. Az ész azonban önmagában nem képes kényszerítő erővel hatni a természetlen vitákban. A konszenzus választása nem az emberi természet vagy a világ (akár tudományos) megismerésén alapul, hanem morális döntésen: az ész háborújának elutasításán, az örök béke akarásán. Ha nem akarjuk teljességgel irracionalizálni az ész szerepét ebben a folyamatban, meg kell tudnunk mutatni, hogy az ész pusztán regulatív szerepében is hozzájárulhat a közjó előmozdításához. Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy az észhasználat önmagában hordozza, egyelőre pusztán teoretikusan, az örök béke lehetőségét. Ennek megmutatása lesz a következő rész, a szkepticizmusról szóló szakasz feladata.

Kant ebben a szakaszban – jórészt megismételve a *Bevezetés* gondolatmenetét – azt vizsgálja, hogy milyen gyakorlati következményei lehetnek az észkritikának, illetve hogy a transzcendentálfilozófia elméleti következtetéseiinek segítségével – a tudatlanság tudományával – miként tudunk kilábalni a szkepticizmusból. A kérdés az, hogy a szintetikus a priori állítások segítségével megszerzett tudásunk mire elég. Az már az előző részből is kiderült, hogy a tiszta ész bíróként

---

<sup>39</sup> TÉK 571. o.

léphet fel az önmagával folytatott vitában, és ha másként nem is, a dogmatikus ellenfelek kifárasztásának módszerével felkeltheti az igényt az egyedül az észkritika segítségével elérhető, egyelőre pusztán teoretikus örök békére. A szintetikus a priori állítások lehetőségének igazolása – ne feledjük, ez a teljes *A tiszta ész kritikájának* tulajdonképeni feladata! – egyben alapja az ész függetlenségének, és ezzel együtt bírói funkciójának is. Mivel nem áll szándékomban rekapitulálni *A tiszta ész kritikájának* téziseit a transzcendentális dedukciótól egészen az alaptételek analitikájáig, elégedjünk meg annyival, hogy az ész (és az értelem) Kant szerint képes a közvetlen empirikus adottságok megkerülésével, pusztán a lehetséges tapasztalat a priori fogalmára támaszkodva a természet törvényeinek alávetett világ (a jelenségvilág) konstrukciójára. A fenomének világának konstrukciója egyben az emberi megismerőképességek „önnemzése” is, abban az értelemben, hogy képesek vagyunk önnön képességeinket legalább részben feltérképezni a fenomének világának lehetőségét leíró szintetikus a priori alaptételek segítségével. A transzcendentális filozófia a transzcendentális reflexió segítségével képes arra, hogy pusztán fogalmakból új ismeretekre tegyen szert az emberi tudás mibenlétének, határainak, eredetének és ezzel együtt érvényességi körének meghatározása tekintetében. E képesség posztulálásához kizárólag a tapasztalat és a rá vonatkozó megismerés lehetőségének a priori vizsgálata vezetett el. Ennek ellenére egyértelmű, hogy ezek az ismeretek az elmélet és a gyakorlat szférájában egyaránt következményekkel járnak. A szkepticizmussal való teoretikus vitában tulajdonképpen ez válik nyilvánvalóvá, hiszen elegendő e képesség lehetőségének megmutatása ahhoz, hogy a vita – gyakorlatilag – eldőljön. Maga a szkepticizmus a tiszta ész terén tett második lépéssé válik (a naiv dogmatizmus után), melyet „az érett, férfias ítélőerő” által véghezvitt észkritika mint harmadik lépés követ.

Nagyjából ezzel a megállapítással zárul a Szkepticizmus-fejezet. Az észkritika a dogmatizmussal és a szkepticizmussal folytatott vitákban győzelmet aratott ugyan, de pusztán *negatív* módon. Csupán azt sikerült az eddigiekben igazolni, hogy sem a dogmatizmus, sem a szkepticizmus nem adhat kielégítő választ az ész legfőbb érdekeit érintő kérdésekben, azonban ezt is csak azon az áron, hogy beláttuk, ezeknek a kérdéseknek a pusztán spekulatív módon történő megválaszolása meghaladja képességeinket. A kérdés tehát továbbra is nyitott: milyen módon tud

hozzájárulni az ész az „örök béke” megteremtéséhez? Ha a dogmatiz-mussal és a szkepticizmussal folytatott vitát csupán regulatív, tiltó módon zárjuk le, az az ész háborúinak újbóli kitéréséhez vezet. „Tűz-szünet” csupán, és a viszonylagos nyugalom múltó állapota nem igazolhatja maradéktalanul az észkritika szükségességét. E kérdés megválaszolása átvezet bennünket a gyakorlati filozófia területére.

A következőkben az ész gyakorlati használatának a priori elveiről lesz szó. A Kánon-fejezetben Kant már-már enigmatikus tömörséggel körvonalazza a gyakorlati filozófia alapelveit. Talán éppen ennek köszönhető, hogy a gyakorlati észhasználat *a priori* elvei körül a későbbiekben felmerülő problémák olyan megoldását láthatjuk, amely egyrészt tökéletesen illeszkedik *A tiszta ész kritikájához*, másrészt azonban, talán nem függetlenül e megoldások *rendszerképes* voltától, a későbbiekben elégtelennek bizonyul. A Kánon-fejezetben tárgyalt kérdéseket egy sajátos szempont, nevezetesen az emberi történelem és a vele foglalkozó történettudomány lehetősége felől próbálom meg értelmezni.

Az első, a történettudomány lehetőségéről szóló beszédet alapvetően meghatározó tárgy a szabadság létével és mibenlétével kapcsolatos. Mivel a dinamikai antinómiák, ellentétben a matematikaiakkal, nem pusztán látszatokon alapulnak, a gyakorlati filozófia kérdései pedig visszavezethetők rájuk, elérkeztünk ahhoz a ponthoz a Módszertan-fejezetben, ahol már „valódi”, tartalmi problémákkal nézhetünk szembe. A dinamikai antinómiák megoldhatatlansága *A tiszta ész kritikájának* ismeretelméleti és metafizikai alapelvei közti feloldhatatlan feszültségből fakad. Mivel ezek az elvek jórészt kiegészítik és feltételezik egymást, világos, hogy sem az ismeretelméleti, sem a metafizikai alapelvek érvényessége nem korlátozható a másik javára. A dinamikai antinómiák fennállása szükségszerű a transzcendentálfilozófiai rendszer keretein belül. A gyakorlati filozófia alapkérdését megfogalmazhatnánk úgy is: miként lehet együtt élni a szükségképpen feloldhatatlan ellentmondásokkal? Ha a jövőben lehetségesnek bizonyulna valamiféle status quo elérése, az egyszerre jelentené a kritikai ismeretelmélet és a kritikai metafizika igazolását a gyakorlatban. Márpedig ezt a status quót egyedül az örök béke jelentheti. Az örök béke iránti igény egyszerre elméleti és gyakorlati. Elméleti, amennyiben az emberi megismerés teljességének létrejöttét, a gyakorlati és elméleti tudás

egyesülését jelenti, gyakorlati, amennyiben e tudás összességének egyedüli alapja, a szabadság feltétel nélküli érvényességének gyakorlati megvalósulása, a morális állam létrejövete értendő rajta. Kant a Kánon-fejezetben kísérletet tesz a dinamikai antinómiák gyakorlati megoldásának felvázolására. Ez a hangsúlyosan provizórikus megoldási javaslat természetesen ellentmondásokhoz vezet, ezek az ellentmondások azonban nem a megoldási kísérlet ideiglenes jellegéből, hanem a szabadságra vonatkozó harmadik antinómia megkerülhetetlenségéből következnek. Ennek a megoldási kísérletnek szerves része az emberi nem történelmére való utalás: az örök békének a történelemben kell megvalósulnia. Ebből automatikusan következik a történettudomány státusára vonatkozó kérdés felvetése: amennyiben az emberek szabad akaraton alapuló cselekvései egy egységes<sup>40</sup> történet lehetőségét foglalják magukban, valamilyen módon ismereteket kell tudnunk szerezni erről a történetről. Szóba kerül ugyan a természettudomány példájára megalkotandó történettudomány eszméje, de ezt a lehetőséget Kant határozottan elveti. Áthidaló megoldásként a történettudomány helyére a *történetírás* kerül. A történetírók feladata egyfajta nyomozómunka: az évkönyvekre és a történeti elbeszélésekre támaszkodva nekik kell kiválogatniuk és egymással összefüggésbe hozniuk azokat a történelmi nyomokat, amelyek egy egységes és értelmes emberiség-történet meglétére utalnak. A történetírás a szó szigorú értelmében nem tudomány, kizárólag szubjektív elveken alapul. A történetírás a priori

---

<sup>40</sup> A történet egységességét legalább kétféleképpen érthetjük. Egyrészt az emberiség egységét fejezi ki, azt, hogy az amerikai indiánok és az európai cigányok is ugyanannak a történetnek a részesei, a morális államközösség létrejövete és az örök béke megvalósítása az ő sorsukat is szükségképpen meghatározza. Másrészt arisztotelészi értelemben: a *Poétikában* Arisztotelész azt az elbeszélte eseményt nevezi történetnek, amelynek van eleje, közepe és vége. A történet egységét e három rész egymáshoz való viszonya határozza meg, vagyis a történet közepe az elejéből, a vége a közepéből következik. Arisztotelésznél a történet még nem szükségképpen teleologikus, a történet vége egyszerűen az, amiből már nem következik semmi. (Sir David Ross szerint az arisztotelészi vég „legyen kielégítő, ne ébressze nézőjében azt a kérdést, hogy »és aztán mi történt«”. Sir Davis Ross: *Arisztotelész*, ford. Steiger Kornél, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 361. o.)

része (ha ilyesmi egyáltalán lehetséges) a morális teleológia (*Az ítélőerő kritikájában*; itt, *A tiszta ész kritikájában* inkább: morálteleológia).

Mielőtt azonban még messzebbre jutnánk e következtetések mentén, meg kell állnunk egy pillanatra, hogy közelebről is szemügyre vegyük a transzcendentális és a gyakorlati szabadság fogalma közti különbséget.<sup>41</sup> A transzcendentális szabadság az intelligibilis szférához tartozik, sem spekulatív módon, sem a tapasztalat közreműködésével nem ismerhető meg közvetlenül. A transzcendentális szabadság léte (az ész függetlenségére) csakis jelenségeinek (az emberi cselekedeteknek) vizsgálatából következtethetünk. A gyakorlati (empirikus, pszichológiai) szabadság az emberek cselekedeteit legalább részben megalapozó döntési aktusok különösebb tapasztalati igazolásra nem szoruló létét fejezi ki. Ezek a döntési aktusok mint a transzcendentális szabadság fenomenjei a természettörvények kauzalitásának vannak alávetve, a természettörvények által maradéktalanul magyarázhatóaknak kell lenniük. Az antinómiatanban foglaltak szerint a természettörvények kauzalitása alatt álló szabadság és a noumenonként értett transzcendentális szabadság meghatározó volta ugyanazon cselekedet vonatkozásában nem képezhet ellentmondást. Nem lepődhetünk meg tehát azon sem, hogy az emberi cselekedetek összességének, a történelem lehetőségének kérdésénél hasonló megoldási kísérletre bukkanunk: a természettörvények kauzalitásának alávetett cselekedetek (házasságok, születések) sorából valamilyen módon kiemelhetőek azok a történelmi

---

<sup>41</sup> A probléma körvonalainak megértését nagyban elősegíti az, ha a szabadság természetének kanti vizsgálatához hozzáolvassuk Descartes hasonló tárgyú elgondolásait. Descartes negyedik, *Az igazról és a hamisról* alcímet viselő elmélkedésében a téves ítéletek létrejöttét az emberi ész és az emberi szabad akarat közötti konfliktusból eredezteti. Az ész és az akarat Isten által belénk helyezett képességekként önmagukban nem lehetnek okai a téves ítéleteknek. A tévedések forrása Descartes szerint az, hogy az akarat túlterjeszkedik az ész által felderíthető területeken. Téves állítások esetén az akarat szabadsága sértetlen marad, az ész függetlensége azonban veszélybe kerül. Lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, fordította Boros Gábor, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1994, 67-77. o.

nyomok, amelyek a transzcendentális (morális) szabadság általi meghatározottságra engednek következtetni.<sup>42</sup>

Az akaratnak, legyen az szabad vagy természettörvényeknek alávetett, csupán jelenségeit ismerhetjük meg, az akarat megnyilvánulásának jelenségei pedig az emberi cselekedetek. Mivel a cselekedetek jelenségek, magyarázatuknál ugyanúgy kell eljárunk, mint a természet összes többi jelenségének magyarázatánál: az emberi cselekedetekre érvényes kell legyen a kauzalitásnak ugyanaz a rendje, amely lehetővé teszi számunkra a természet jelenségeinek megismerését. Ebben az esetben az emberi cselekedetek alkalmassá válnának arra, hogy tudományosan magyarázzuk őket, csak hogy ez a tudományos magyarázat a legkevésbé sem elégítené ki a tiszta ész igényeit, megrekedne a leíró antropológia szintjén, a tudományok között elfoglalt helye pedig valahol a leíró növénytan és a zoológia mellett lenne.<sup>43</sup> Szögezzük le gyorsan, hogy egy ilyenfajta embertan létrejöttének láthatóan semmilyen elvi akadálya nincs, sőt, léte egyenesen kívánatosnak tűnik mindaddig, ameddig eredményeiből nem vonunk le magasabbrendű elméleti következtetéseket. Az ilyen következtetések ugyanis már a tiszta gyakorlati ész területéhez, vagyis a morálfilozófiához tartoznak. Morálfilozófia pedig csak abban az esetben lehetséges, ha az emberi cselekedetek nem pusztán természettörvények által meghatározottak.

---

<sup>42</sup> „Így tehát a tiszta ész – ha nem is spekulatív, legalább valamilyen gyakorlati, mégpedig morális használatában – magában foglalja a *tapasztalat lehetőségének* elveit, nevezetesen olyan cselekedetek elveit, melyeket lehetséges volna az erkölcsi előírások nyomán föllelni az ember *történetében*.” TÉK 606. o.

<sup>43</sup> A *Transzcendentális dialektikában*: „Mivel magát ezt az empirikus karaktert a jelenségekből mint okozatokból és azok tapasztalati úton megismert szabályából kell elvonnunk [...] ezért [...], ha az emberi akarat valamennyi jelenségét maradéktalanul felkutathatnók, úgy nem akadna egyetlen emberi cselekedet sem, melyet ne tudnánk biztonsággal megjósolni, és a hozzá vezető feltételek alapján mint valami szükségszerűt megismerni. Ezen empirikus karakter vonatkozásában tehát nem létezik szabadság, márpedig csakis ennek alapján vehetjük szemügyre az embert, ha kizárólag *megfigyeléssel* foglalatoskodunk, és fiziológiailag kívánjuk kutatni cselekedeteinek indítóokait, miként azt az antropológia teszi.” TÉK 438. o.



Azt, hogy a szabad akaratnak valamilyen módon meg kell jelennie a gyakorlat világában, egyedül az ész szükségletei igazolják.

A transzcendentális és gyakorlati szabadság közötti legfőbb különbség abban áll, hogy míg a transzcendentális szabadság létre semmilyen tapasztalat nem vonatkozhat, a gyakorlati szabadság „tapasztalati úton bizonyítható”. Sőt: a gyakorlati szabadságnak nem csak létét, hanem alapvető meghatározottságait is fel tudjuk deríteni a tapasztalat segítségével: „Az akarat merőben állati (arbitrium brutum), ha kizárólag érzéki ösztönzések határozzák meg, azaz patológikus. Ellenben szabad az akarat (arbitrium liberum), ha független az érzéki ösztökéléstől, tehát olyan mozgatórugók határozzák meg, melyekről kizárólag az ész alkothat képzetet, és gyakorlatinak nevezünk mindent, ami a szabad akarral – akár mint alap, akár mint következmény – összefügg. A gyakorlati szabadság tapasztalati úton bizonyítható. Mert az emberi akaratot nem csak az határozza meg, ami ingert kelt, azaz közvetlenül afficiálja az érzékeket: rendelkezünk a képességgel, hogy távolabbi hasznot ígérő vagy kárral fenyegető dolgok képzete révén leküzdjük érzékeink kívánságait; ám hogy egész állapotunk vonatkozásában mi kívánatos, azaz jó és hasznos, ennek mérlegelése az észen alapul.”<sup>44</sup> A gyakorlati szabadság tapasztalati is bizonyítható léte azon alapul, hogy maga az ész képes az ösztönökkel szemben természeti okként érvényesíteni kauzalitását az akarat meghatározásában. A transzcendentális szabadság nem egyéb, mint az akaratnak az ösztönöktől való függetlensége. Ezekből a meghatározásokból nyilvánvaló, hogy amennyiben az ember rendelkezik az ész képességével, szükségképpen rendelkezik szabad akarral is, ezért ha az akarat meghatározásában az ész ellenében az ösztönök játszanak szerepet, felülsségre vonható. A nyers önkény állapotában az embert csupán az észhasználat lehetősége különbözteti meg az állatoktól. Az ész kauzalitásának kvázi-természeti okként való fellépése döntő fontosságú, mind a lehetséges emberi történelem, mind pedig az e történelem leírását célzó lehetséges tudomány szempontjából. Az emberiség történetét mint különös tárgyat csak abban az esetben áll érdekünkben megismerni, ha feltételezhetjük, hogy az általános természeti jelenségek

---

<sup>44</sup> TÉK 603. o.

körén túl is képes ismeretekkel szolgálni számunkra. Ha nem létezne szabad akarat, vagy ha léte nem volna tapasztalati úton bizonyítható, semmi nem indokolná, hogy a természettörténetől elkülönítve tárgyaljuk az emberi cselekedeteket. A szabad akarat jelenségeinek, vagyis az emberek tetteinek megismerése csak az ész természetének, az észnek mint természeti jelenségnek a megismerésével lehetséges. Ezért válik kiemelkedő fontosságúvá Kantnál a történelem kezdetére vonatkozó kérdés. A történelem folyamán ugyanis elvileg léteznie kell egy olyan pontnak, amelyben az észhasználat kezdetét veszi; ezen a ponton az ész törvényei és a természet törvényei mintegy „kereszteznek egymást”. Az észhasználat kezdetének pillanata *történelmi* esemény, tehát – elvileg – tapasztalati úton is megismerhető lenne, ha rendelkeznék róla történetileg hiteles beszámolókkal. Amennyiben a szabad akarat létét igazolhatjuk a tapasztalat segítségével, sőt az akarat mozgatórugóira is következtethetünk tapasztalati úton, lehetőségessé válik az ész és a morál összefüggő történetének és az ész természetének tapasztalati leírása. Ha azonban a természeti kauzalitás és a teleologikus észtörténet közötti határvonalat az ész és az ösztönök között vonjuk meg, maga az emberi természet menthetetlenül kettéhasad. Ez megmutatkozik az ember természetéről alkotott tudományok kettősségében is: az ember természete mint vizsgálendő tárgy maradéktalanul leírható a természetrajz eszközeivel, a méhek és a hódok „történetének” mintájára, miközben egy ettől gyökeresen eltérő, valódi történet részeseként is felfoghatónak kell lennie. A probléma azonban nem is a kettős történet megírásának igényével (és lehetőségével) áll elő, hanem azzal, hogy mind a két történet kizárólagosságra tör, és a két szempont lényegében megsemmisíti egymást. Az ösztönök történetében az ész maga is (jóllehet kitüntetett) ösztönné válik, olyan képességgé, amely kizárólag a vágyak kielégítésének ökonomikusabb módjait tárja fel az akarat előtt. Ebben az esetben az ész önmagával, illetve saját „természetével” kerülne ellentmondásba, hiszen számára többé nem lehetne adott semmiféle feltétlennek a képzete. Az ész történetében pedig az ösztönök maradéktalan elfojtása, végül radikális átalakítása a cél. A Módszertanfejezet alapján úgy tűnik, hogy Kant szerint az ember természetének és történetének leírása mindkét szempont szerint végigvihető, sőt, az empirikus vagy pszichológiai szabadságra vonatkozó tapasztalatból kell mintegy kiemelkednie az észhasználat történetének. Ez azonban azt

jelenti, hogy a gyakorlati szabadságon alapuló cselekedetek tanulmányozása elvezethet a transzcendentális szabadságra vonatkozó ismeretekhez is. Ha komolyan vesszük azt, amit a kritikai filozófia az emberi megismerés természetéről állít, akkor nyilvánvaló, hogy amennyiben létrejön a gyakorlatban ez az intelligibilis tárgyra vonatkozó megismerés, ez szükségképpen meg fogja változtatni, mégpedig alapjaiban, az ember természetét. Éppen ezért a transzcendentálfilozófia számára az elméleti és gyakorlati megismerés, a gyakorlati és a transzcendentális szabadság gyakorlatban (a történelemben) való egyesülése mindig csak a jövőben megvalósuló/megvalósítandó program lehet.

A történelem mibenlétéről való beszéd tudománnyá szerveződésének lehetetlenségéről *A tiszta ész architektonikája* címszó alatt tárgyalt rész győzhet meg bennünket legvilágosabban. Az ebben foglaltak szerint az emberi tudás teljességének a jövőben mindenképpen architektonikus rendszert kell alkotnia, a jelen történeti helyzetben azonban csak két tudomány szerveződik architektonikusan: a filozófia és a matematika. Az összes többi tudomány (fizika, kémia, biológia, pszichológia, földrajz, természetrajz, természettörténet és végül az ember történetére vonatkozó tudomány; a felsorolás bővíthető) nem érte még el az architektonika szintjét, különböző fokokon állva átmenetet képeznek a technikai ismeretek és az architektonikus rendszer között. Tárgyunk szempontjából felettébb fontos, amit Kant a tudományok kialakulásáról és jövőbeni fejlődési sémáikról mond: mindegyik tudomány (nyilvánvalóan ideértve a filozófiát és a matematikát is) *ex datis*, azaz adatgyűjtéssel kezdődik, csak később, az ún. „kopernikuszi fordulattal” válnak valódi, rendszerszerű tudománnyá. E fejlődési séma megengedi azt a következtetést is, mely szerint, jölehet a jelen pillanatban még csak két rendszeres tudománnyal rendelkezünk – a matematikával, amely már a görögöknél erre a szintre emelkedett, és a metafizikával, amely a transzcendentális módszer alkalmazása során válhat rendszerré –, a jövőben mindegyik már létező (sőt, később megalakuló) tudomány is architektonikussá válhat. Ehhez megfelelő mennyiségű *ex datis* (köztük történeti) ismeretre van szükségünk, valamint arra, hogy az adott tudomány egyik művelője észrevegye a véletlenszerűen összegyűlt történeti anyagban a rendszer megalkotásának lehetőségét. E fordulat után, amelyet méltán nevezhetünk akár

„kopernikuszinak” is, már egy meghatározott szempont, vagy ahogyan Kant nevezi: idea szerint folytatódhat az adatgyűjtés, egészen addig, amíg a fellelhető adatok közel teljességéből (ebben a folyamatban már a „tanítványok” játsszák a főszerepet) az előre adott idea alapján létrejön maga a rendszer, vagyis az adott tudománynak egy olyan formája, amely stabilan illeszkedik az emberi tudás teljességébe. A matematika példája arra enged következtetni, hogy egy tudomány csakis akkor érheti el a fejlődésnek ezt a fokát, amikor már szinte teljes bizonyossággal megállapítható, hogy a segítségével szerzett összes új ismeret illeszkedik a tudomány ideájához, vagyis amikor már gyakorlatilag semmi esélye annak, hogy újabb forradalmi változás következzen be az adott tudomány történetében. Ha valóban ez a helyzet, akkor nyilvánvaló, hogy az emberiség történetét tárgyaló tudomány abban az esetben lehet valódi, architektonikus tudomány, ha maga a történelem rendszer-szerűvé tehető, vagyis ha a történeti adatok sorából gyakorlatilag kizárhatjuk az újabb forradalom lehetőségét. (Az első, a kopernikuszi fordulatnak a jövő történetírása számára *történetinek*, vagyis az empirikus adatokból kiolvashatónak kell lennie. A történettudomány, akárcsak a fizika, csakis akkor válhatna architektonikussá, ha adatai egy meghatározott idea alapján és egy működőképes séma szerint rendszerre szervezhetőek lennének.) Az a fordulat, amely elvben lehetővé tenné a történettudománynak mint tudománynak a létrejöttét, éppen ezért nem lehet más, mint az örök béke, a szabadságon alapuló morális államok közösségének megvalósulása a történelemben. Az örök békének ebben a – mondjuk, tudományelméleti – funkciójában szavatolnia kell azt is, hogy maga a történelem, a történettudomány empirikus bázisa nem változik meg gyökeresen. Ahogyan a fentiekben már megállapítottuk, az örök béke megvalósulásának feltétele az emberi természet radikális átalakulása. Amennyiben az emberi nemnek valóban sikerül elérnie a fejlődésnek azt a fokát, amelyen az örök béke már megvalósíthatónak tűnik, *nem változhat tovább*. Egyedül az emberi természet változhatatlanná válása lehet elégséges alapja a rendszerként fungáló történettudománynak. Amíg az emberi nem történetét időbeli sorként, vagyis változó tárgyként fogjuk fel, nem vonatkozhat rá tudomány. Az emberi nem története mint történet nem tárható fel tudományosan, legfeljebb elbeszélhető. Ez a történet-elbeszélés (történetírás) a majdan megalkotandó történettudomány szempontjából

nem egyéb, mint a világosan meghatározott ideának megfelelő adatgyűjtögetés. Az emberi nem feltételezett (morális) fejlődéséről íródó történet az ész céljainak megfelelő konstrukció, amelyet azonban az empirikus adatok (az egyes emberi történetek) önmagukban sem cáfolni, sem megerősíteni nem tudnak. Az emberi nem morális fejlődése mint történetsszervező idea csakis az emberi tudás teljességét tekintve (ez egyszerre jelenti a fizikoteológia és a morálteológia, a spekulatív és a gyakorlati tudás egységét, valamint az ész függetlenségén és a gyakorlati szabadságon egyaránt alapuló cselekedetek lehetőségessé válását) lehet elgondolható. Ebből pedig az is következik, hogy az emberiség történetéről való beszéd sohasem lehet teljes.<sup>45</sup> Amennyiben megteremtődnek a történelem elmondásának (leírásának) feltételei, maga a tárgy, az emberi természet tökéletesedése az időben, radikálisan megközelíthetlenné válik. Az ember története a tökéletesség e pontjáról visszatekintve nem más, mint egy olyan mártirológia, amelynek megértése és elfogadása megkérdőjelezné e tökéletesség morális alapjait (a történelem mártirológiaként való felfogása, még akkor is, ha az ész

---

<sup>45</sup> Ugyanezt a problémát fogalmazza meg Danto az *Analytical Philosophy of History* első, *A szubsztanciális és analitikus történelemfilozófia* c. fejezetében. A Danto által „szubsztantív” történetfilozófiának nevezett elgondolások szerint feltételeznek egy „ideális krónikást”, aki nemcsak hogy pontosan leírja az emberiség teljes történetét (tehát a múlt, a jelen és a jövő eseményeit), hanem ezáltal mintegy meg is kettőzi ezt a történetet. (Nem tartozik ugyan szorosan a tárgyhoz, de önkéntelenül is felidéződik Borges hasonló elképzelése az 1 : 1 méretarányú térképről.) Egyébként ha Kant feltételezett történelemfilozófiáját kívánánk elhelyezni a szubsztantív/analitikus sémában (ezt Danto meg is teszi), megintcsak szembetalálnánk magunkat e filozófia „kétarcúságával”: ha a Kant által valóban körvonalazott történelemfilozófiát tekintjük relevánsnak, egyértelműen a „szubsztantív” történetfilozófiákhoz kellene sorolnunk. Azonban Kant kései szövegeiben (elsősorban morálfilozófiájában) gyakorlatilag megsemmisíti az általa például *A tiszta ész kritikájában* leírt „szubsztantív” történetfilozófiát. Az „empirikus” történetírás lehetősége természetesen megmarad, azonban ez „pusztán” leíró antropológia, amennyiben kizorul belőle az ész telekológiájára való rákérdezés lehetősége.

végző céljai teszik azt indokolttá, Kant szavával legalábbis „taszító”<sup>46</sup> elgondolás lenne). Ez a következtetés azonban már a morálfilozófia területére tartozik. A történelem végének ez az elgondolása – tegyük hozzá, hogy az emberi történelmet mintegy „láthatatlanul” meghatározó ész cseléről szóló koncepciók egytől egyig ezen a látomáson alapulnak – elsősorban morálfilozófiai megfontolások alapján válik lehetetlenné a későbbi szövegek szerint.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> „Mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradságos munkájukat, előkészítvén azt a fokot, amelyről ezek magasabbra emelhetik a természet szándékolta építményt, s hogy ráadásul csak a legkésőbbi nemzedékeknek lesz meg az az örömük, hogy lakhassanak is abban az épületben, amelyen elődeik hosszú sora (bár akaratlanul) dolgozott anélkül, hogy részesedhetett volna a maga előkészítette boldogságban.” Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, in uő.: *Történefilozófiai írások*, szerkesztette Mesterházi Miklós, fordította Vidrányi Katalin, Ictus, Budapest 1995–97, 46–47. o.

<sup>47</sup> Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében a kategorikus imperatívusz dedukciójánál Kant az imperatívusz egy olyan megfogalmazását adja, amely véleményem szerint önmagában egyértelmű cáfolata az egyébként Kantnál magánál is megjelenő csel-konfíciónak. A híres megfogalmazás így hangzik: „Az eszes természet kitüntető vonása, hogy célt tűz maga elé. A cél minden jóakarát anyaga. De a korlátozó feltételnek (valamely cél elérésének) alá nem vetett, teljességgel jóakarát eszméjében tökéletesen el kell vonatkoztatni valamennyi megvalósítandó céltól (amely minden akaratot csak viszonylag tenne jóvá). Ezért itt nem megvalósítandó, hanem önálló, tehát negatív értelemben vett célra kell gondolnunk, vagyis olyanra, amellyel szemben sohasem szabad cselekedni, amelyet tehát sohasem pusztá eszközként, hanem minden akarásban mindenkor egyúttal célként is értékelni kell. Ez pedig nem egyéb, mint az összes lehetséges cél szubjektuma, mert ez egyúttal a lehetséges teljességgel jóakarát szubjektuma is; ezt ugyanis ellentmondás nélkül semmilyen más tárgy mögé nem lehet helyezni. Ez az elv tehát: minden eszes lényvel (önmagaddal és másokkal) cselekedj úgy, hogy maximádban ez a lény egyszermind önmagában való célnak is számítson, alapjában véve azonos a következő alaptétellel: cselekedj olyan maxima szerint, amely egyúttal saját magának a minden eszes lényre vonatkozó általánosérvényűségét is tartalmazza. Mert az, hogy bármely cél esetében eszközhasználatom maximáját annak a feltételnek kell korlátoznia, hogy az mint minden szubjektumra vonatkozó törvény általános érvényű legyen, egyet jelent azzal, hogy a célok szubjektumának, azaz magának az eszes

A *tiszta ész kritikájának* bizonyos passzusai – mégpedig igen jelentős szövegrészek, azok, amelyek a kritikai filozófia metafizikájának programját vázolják – több helyen is tartalmaznak határozott utalásokat az észtörténet megismerésének lehetőségére. Az ész történetének megírása azonban szubjektív elveken alapul, ezek a szubjektív elvek – éppúgy, mint a tiszta ész antinómiái – az emberi ész természetéből erednek. Az észtörténet megírása jelenti az első lépést a történelem tudománnyá válása felé, de csak annyiban, amennyiben a szubjektív elvek alapján létrehozott elbeszélés a gyakorlatban is hozzájárul egy ésszerű történet, az örök békével záruló egységes emberi történelem létrehozásához. Ennek az ésszerű történelemnek a megalkotása *A tiszta ész kritikájában* körvonalazott program végső célja, e végső cél, az ember számára lehetséges legfőbb jó elérésének pedig kitüntetett fontosságú eszköze az ész gyakorlati (morális) törvényeit szem előtt tartó a priori, filozófiai történetírás.

---

lénynek sohasem pusztá eszközként, hanem minden eszközhasználat legfőbb korlátozó feltételeként, vagy is mindenkor egyúttal célként is kell a cselekedetek összes maximájának alapjává válnia.” In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Berényi Gábor fordítását átdolgozta Tengelyi László, Raabe Klett Kiadó, Budapest 1998, 53–54. o.

### 3. Lehetséges történetírás

(A filozófiai történetírás státusa a történetfilozófiai írásokban)

Ha komolyan vesszük azt a programot, amelyet Kant *A tiszta ész kritikájának* zárófejezetében vázolt fel, akkor meg kell kísérelnünk a két, egymást kizáró emberi történelem és a rájuk vonatkozó kétféle történetírás eszméjének nyomon követését a történetfilozófiai írásokban. Ezzel mintegy visszatérünk a dolgozat első fejezetében tárgyalt kérdésekhez is: a rövid történetfilozófiai írások egy éppen alakulófélben lévő, mégis határozott körvonalú problémaegyüttesrel, a történelemfilozófia mibenlétével és lehetőségeivel foglalkoznak, ezért sokatmondó lehet, amikor Kant és a részben az ő filozófiájára épülő későbbi történelemfelfogások viszonyát vizsgáljuk. Mivel a jelen terjedelmi keretek között nem áll módomban a „kis” írások szöveggövető, részletes elemzése, ezért csupán egyetlen szempont alapján próbálom meg osztályozni őket: aszerint, hogy milyen viszonyban állnak *A tiszta ész kritikájában* adott programmal. Maga az osztályozás természetesen nem lesz teljes, három szövegre épít csupán: a *Világpolgárra*, *Az emberi történelem feltehető kezdetére* és végül *A fakultások vitája* második szakaszára.

*Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* áll ebben a sorban a legközelebb *A tiszta ész kritikájához*. Ebben a szövegben Kant az emberiség történetének kétféle leírását (az a priori és az empirikus történetírást) egy feltételezett természeti cél alapján egyesíthetőnek tartja.<sup>48</sup> A kilencedik tételben foglaltak szerint legalább „nagy vonalakban”, tehát a társadalmak szintjén lehetséges az a priori elvek alapján megírt világtörténet és az empirikus, tulajdonképpeni történelem összhangja, ehhez azonban elengedhetetlenül szükséges egy, az individuumok számára „láthatatlan” terv, a természet (avagy a

---

<sup>48</sup> Nem véletlen, hogy amikor Danto a szubsztantív történetírás főbb jellegzetességeit tárgyalja, éppen ennek a Kant-szövegnek a bevezetőjéből hoz példát. A *Világpolgár* a szubsztantív történetírás tömör és karakteres példája, Danto innen meríti az obszervatorikus és teoretikus asztronómia és a történetírás különböző válfajai közötti híres párhuzamát.



Gondviselés) tervének érvényesülését feltételezni a történelemben. A természet csele az ember természetének antagonistikus vonása – a társiatlan társiasság – segítségével jut érvényre. E terv létének alátámasztását szolgálja az a rövidke utalás is, amely a társadalmak egymás közötti viszonyai – az államok története – alapján tulajdonképpen egy csökevényes történelmi összefoglalót tartalmaz. Ilyen kvázi-történelmet találunk *A tiszta ész kritikájának* végén, valamint *Az emberi történelem feltehető kezdetében* is. Ezek a rövid történelmi összefoglalók nem mások, mint röptében megfogalmazott filozófiai történetírás-kezdemények. Csak hozzávetőlegesen támaszkodnak a „valós” történelmi eseményekre. Az, hogy Kant maga végül nem szánta rá magát egy teljes és megközelítőleg kimerítő emberiség-történet megírására, jöllehet az e történet megírását lehetővé tévő alapelveket állítása szerint megadta, alighanem pontosan jelzi e történetvázlatoknak a rendszerben betöltött helyét: létük véleményem szerint csak vázlatként megengedett, részletes kifejtésük óhatatlanul dogmatikus metafizikához vezetne. A természet cseléről szóló elgondolás csak az emberi nem szintjén vehető fel, az individuum cselekedeteinek szintjén merő abszurditás lenne a „láthatatlan erők” láthatóvá tételére tett minden kísérlet.

*Az emberi történelem feltehető kezdetéről* szóló tanulmányban Kant kísérletet tesz arra, hogy pusztán feltevések alapján és a műzcsi teremtetéstörténet segítségével rekonstruálja az emberi történelem, vagyis az észhasználat kezdetét. Ez a rekonstrukció – Kant pusztá kéjutasának nevezi – szigorúan leválasztandó a „szabadság történetének” vizsgálatáról, a valódi, szabad cselekedeteken alapuló történetírásnak ugyanis a hiteles történelmi beszámolókon kell alapulnia. Az emberi történelem feltehető kezdetéről való beszéd kizárólag feltevéseken alapul, olyan feltevéseken, amelyek elsősorban az emberi természet változatlanságából indulnak ki. Az emberi történelem feltehető kezdete tehát leválasztandó magának a történelemnek a menetéről, természetfilozófiai megfontolások alapján következtethetünk mibenlétére. Iasonlóan kitüntetett pozícióban van a történelem végpontjáról való beszéd is. A két pont között húzódó történelemmel kapcsolatban azonban csak akkor bocsátkozhatunk feltevésekbe, ha a rendelkezésünkre álló történelmi adatok ezt lehetővé teszik, vagyis ha „a megelőző esemény mint távoli ok, és a rá következő mint hatás biztos vezérfonalat nyújthat a közbeeső okok felfedezéséhez, ami az átmenet megértését

szolgálja”.<sup>49</sup> Kant a kétfajta történetet – a hiteles történeti beszámolókon alapuló és feltevésekkel kiegészített, valamint a természet rendjének analógiájára építő feltevésekből álló elbeszélést – egy harmadikkal, a teljes mértékben feltevésekből álló *regénytervezettel* állítja szembe.<sup>50</sup> A történelemről való beszéd ebben a felosztásban elsősorban elbeszéléstechnikai problémaként jelenik meg. Nyilvánvaló, hogy az empirikus történeti adatok önmagukban nem elégségesek arra, hogy a feltételezett összefüggő emberiség-történetet adatként tárják elénk. A történelem elbeszélése több módon is lehetséges, de minden változatában erősen épít a feltevésekre. Ha Herder *Ideen...*-jét próbáljuk elhelyezni ebben a sémában, valószínűleg azt az eredményt kapnánk, hogy ő az elbeszélésében a feltevéseknek mindkét felhasználási módjával él, hiszen nála nem különül el élesen a szabadság története a természettörténettől. A természet analógiájára építő érvelés éppúgy érvényesül benne, mint a hitelesnek tekintett történeti adatokon alapuló; sőt, a történeti események magyarázatakor gyakran használ a természet megfigyeléséből származó érveket. Kant a Kezdet-tanulmányban a filozófiai történetírásnak ezt a típusát elutasítja. Helyette egy pusztán feltevéseken alapuló, hangsúlyosan mitologikus- filozófiai magyarázat-típust választ, olyat, amely egyértelműen illeszkedik az ember történetéről alkotott, szintén feltevésekre épülő elképzeléséhez. A szabadság történetére vonatkozó a priori történetírás érvényessége szintén korlátozott, a hitelesnek tekintett történeti adatok közé szőtt feltevések nem alkothatnak objektív érvényességre számot tartó rendszert. A szabadság történetének megírását lehetővé tevő feltevések szubjektív

---

<sup>49</sup> Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*, in uő.: *Történetfilozófiai írások*, fordította Vidrányi Katalin, Ictus, Budapest 1995–97, 89. o.

<sup>50</sup> Érdemes összevetni ezt a felosztást azzal, amelyet Arisztotelész ad a *Poétikában*: „A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versbe lehetne foglalni, versmértékben is történetírás maradna, mint versmérték nélkül is), hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének. Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.” Arisztotelész: *Poétika*, fordította Sarkady János, Magyar Helikon, 1974, 22. o.

elveken alapulnak, ezért nem kizárt annak a lehetősége sem, hogy egyszerre több szubjektív módon érvényes és egységes magyarázat vonatkozzon rájuk. Ezek a lehetséges magyarázatok *A fakultások vitájában* három egyforma érvényességgel bíró történetfilozófiatípusként jelennek meg. Nem árt megjegyezni, hogy az a priori vezérfonal szerint szerveződő történetírás nem azonos a kizárólag feltevéseken alapuló, a történelem kezdetéről és végéről írott elbeszélésekkel. Az a priori történetírás egyedül a történelem menetére, vagyis a szabadság történetére vonatkozhat. Amennyiben a természet analógiájára támaszkodó feltevésekből következtetünk a történelem feltehető kezdetére, úgy az embert mint a természet kauzalitásának alávetett lényt fogjuk fel, és az ilyen feltevések segítségével tett megállapítások a morál történetének szempontjából semmitmondóak, még akkor is, ha éppen a moralitás lehetőségfeltételeinek létrejöttét, az észhasználat első aktusát – nevezetesen a bűnbeesést – írják le. A történelem feltehető kezdetéről, éppúgy, mint a lehetséges végéről sem tapasztalati, sem spekulatív tudásunk nem lehet. Azzal, hogy Kant az emberiség történetének feltételezett kezdőpontjáról való beszédet a mózesi teremtéstörténet segítségével írja le, egyértelműen a vélekedés vagy a hit terepére utasítja a történelem egészére vonatkozó megközelítéseket. Mivel a szabadság történetének eseményeit összekötő értelmezések pusztán feltevések, lehetővé válik a történelem egészének különböző, mégis egységes szempontok, különböző, de egységes *történelemfilozófiák* szerinti magyarázata.

A *Fakultások vitájában* Kant rögtön három lehetséges történetírástípust sorol fel. Mind a három a történelem egészének, tehát az addigi teljes időbeli sornak egy szubjektív elvek alapján meghatározott látomása. Az eudémonisztikus történetírás az emberi nem fejlődésének eszméjét választja szervező elvül, a terrorisztikus az emberi nem hanyatlását látja a történeti események mögött, míg az abderitista történetírás az emberiség állapotának stagnálását, változatlanságát vallja. Jól látható, hogy a három történetírói megközelítés három történetfilozófiai álláspontot takar. Mivel empirikus bázisuk – a hitelesnek tekintett történeti beszámolók – ugyanaz, és eljárás módjaik is megegyeznek, mindhárom elgondolás egyformán legitimnek tekinthető. A *tiszta ész kritikáját* záró „ész történet” és a *Világpolgárban* szóba kerülő „a priori történetírás” jól illeszkedik *A fakultások vitájának*

hármás felosztásába, hiszen egy meghatározott teleológián alapulnak. Az már *A tiszta ész kritikájának* Módszertan-fejezetéből is kiderült, hogy a történelemtől alkotott elképzelések a gyakorlati észhasználat területéhez tartoznak, tehát – végső soron – csakis szubjektív elveken alapulhatnak, nem a tudás, hanem a hit tárgyai. *A tiszta ész kritikájában* azonban még egyértelműnek tűnt, hogy az észtörténet megírásához alapul szolgáló szubjektív elvek eudémonisztikus jellege a majdan megírandó morálfilozófia segítségével igazolható, és a szabadság objektív törvényeinek feltárása előbb-utóbb e törvények gyakorlati érvényesüléséhez vezet. *A fakultások vitájában* pusztán hangsúlyossá válik az a Módszertan-fejezetben is szereplő elv, amelynek alapján a történelemfilozófia minden lehetséges változata kizárólag meggyőződéssel alapulhat, tehát a történelem egészének menetére nem vonatkozhat emberi tudás.

## Összegzés

1. Már *A tiszta ész kritikájának* Módszertan-fejezetében felbukkan az emberi történelem mint egységes történet magyarázatának igénye. Az egységes történet terve ebben az esetben azt jelenti, hogy az emberi cselekedeteket mint a szabad akarat jelenségeit kell felfognunk, e jelenségekből pedig tapasztalati úton kell következtetnünk nemcsak a szabad akarat mint intelligibilis tárgy létre, hanem ennek alapvető meghatározottságaira is. Mivel a szabad akarat ily módon történő megismerése messzemenően illegitim, az emberi természet radikális átalakításával vihető csak végbe. Az emberi természet átalakítása, vagyis a moralizálódás lehet egyedül a történelem metafizikájának (és az eljövendő történettudománynak) mint a priori tudásnak az alapja.

2. A csak a történelem végén lehetségessé váló történettudomány helyére ideiglenesen a kizárólag szubjektív elveken alapuló filozófiai történetírás kerül. A filozófiai történetírás feladata az, hogy felkutassa azoknak az emberi cselekedeteknek a nyomait a történelemben, amelyekből biztonsággal következtethetünk az észnek az akarat meghatározásában játszott szerepére, és amelyekből – elvileg – összerakható az emberi nem fejlődésének története. Ez a filozófiai, vagy

a priori történetírás azonban mindig csak találgatás lehet, az összegyűjtött ismeretek nem veszélyeztethetik az individuum autonómiáját, nem szerveződhetnek tudássá, nem határozhatják meg kényszerítő erővel a szabad akaratot – ez a morálfilozófia feladata, és ennek mentesnek kell lennie minden empirikus elemtől.

3. A filozófiai történetírás háttérében történetfilozófiai koncepciók állnak. A *fakultások vitájában* három egyenrangú, egymás mellett létező történetfilozófia rövid leírásával találkozunk. A történelem mint az emberi cselekedetek összessége több, egymást kizáró történetfilozófia alapján is magyarázható mindaddig, amíg a történelem – az emberiség pusztulásával, vagy a szabadság törvényein alapuló morális államközösség létrejöttével – le nem zárul. A kínálózó történetfilozófiák közötti választás szubjektív meggyőződésen, hiten alapul, épp ezért tökéletesen független a történelem „valóságos” kimenetelétől.

4. Mindebből pedig az következik, hogy az antinómiák álláspontjáról nem lehetséges objektív érvényességre számot tartó, egységes történelmi koncepciót kialakítani. Az a priori vezérfonal alapján megírt emberiségtörténet, amely pusztán csak egy a lehetséges történetek közül, csak annyiban élvezhet elsőbbséget a történetírás más elgondolásokon nyugvó változataihoz képest, amennyiben hozzájárul a gyakorlatban az emberi nem moralizálódásához, az emberi természet megváltozásához, vagyis gyakorlati segítséget nyújt az államok közötti örök béke létrehozásához.

## RESÜMÉE

### *Eine mögliche Geschichtsphilosophie (Über die Geschichtsphilosophie von Immanuel Kant)*

Bereits in dem Kapitel Methodik der *Kritik der reinen Vernunft* erscheint der Anspruch auf die Erklärung der menschlichen Geschichte als eine einheitliche

Geschichte. Der Plan dieser einheitlichen Geschichte bedeutet in diesem Fall soviel, daß die menschlichen Handlungen als Erscheinungen des freien Willens

aufgefasst werden sollten, und auf dem Erfahrungsweg könnte man aus diesen Erscheinungen nicht nur auf die Existenz des freien Willens als intelligibler Gegenstand, sondern auch auf seine Wesensbestimmungen schliessen. Da die Erkenntnis des freien Willens auf dieser Weise weitgehend illegitim ist, kann sie ausschliesslich durch eine radikale Umbildung der menschlichen Natur durchgeführt werden. Allein diese Umbildung, d. h. die Moralisierung schöpft die entsprechende Basis für die Metaphysik der Geschichte (und für die zukünftige Geschichtswissenschaft) als a priori Erkenntnis.

An die Stelle der Geschichtswissenschaft, die nur am Ende der Geschichte möglich wird, tritt provisorisch die ausschließlich auf subjektiv Prinzipien beruhende philosophische Geschichtsschreibung. Die philosophische Geschichtsschreibung hat die Aufgabe, die Spuren derjenigen menschlichen Handlungen in der Geschichte aufzusuchen, aus denen man auf die Rolle der Vernunft in der Willensbestimmung mit Gewißheit schließen können, und aus denen man, – im Prinzip – die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Ge-

schlechts konstruiert. Diese philosophische (oder a priori) Geschichtsschreibung bleibt aber immer nur Vermutung. Die gesammelten Erkenntnisse können die Autonomie des Individuums nicht gefährden, sie entwickeln sich niemals zum Wissen und sie können den freien Willen notwendig nicht bestimmen – das gehört zur Moralphilosophie, und die Moralphilosophie soll von allen empirischen Elementen frei bleiben.

Im Hintergrund der philosophischen Geschichtsschreibung stehen verschiedene geschichtsphilosophische Auffassungen. In *Dem Streit der Fakultäten* finden wir eine kurze Beschreibung von drei gleichberechtigten, nebeneinander existierenden Geschichtsphilosophien. Die Geschichte als Gesamtheit der menschlichen Handlungen läßt sich auch nach mehreren, einander ausschließenden Geschichtsphilosophien erklären, solange die Geschichte – mit dem Verfall der Menschheit oder nach dem Entstehen der moralischen Staatsgemeinschaft – nicht zu Ende kommt. Die Wahl zwischen den verschiedenen Geschichtsphilosophien beruht immer auf subjektiver Überzeugung, auf

einem Glauben, deshalb ist sie völlig unabhängig von dem „wirklichen“ Ende der Geschichte.

Aus alledem folgt, daß solche einheitliche geschichtliche Konzeption, die auf objektive Gültigkeit Anspruch nimmt, aus dem Standpunkt den Antinomien nicht möglich ist. Die nach dem a priori Leitfadens verfasste

Menschheitsgeschichte ist nur eine unter den weiteren möglichen Geschichten und kann nur im Falle Vorrang erwerben, wenn sie in der Praxis zu der Moralisierung, d. h. zu der Veränderung der menschlichen Natur in der Praxis beiträgt, d. h. zu der Entfaltung des ewigen Friedens zwischen den Staaten auch praktische Hilfe leistet.





## A MEGFORDÍTOTT VILÁG

### Kommentár a hegeli *Fenomenológia* „Erő és értelem, jelenség és érzékfeletti világ” c. fejezetéhez

SIMON FERENC

#### a) Az erő

E fejezet fenomenológiai kommentálását az alábbi sorokkal vezeti be Hegel-könyvében E. Fink: „Kulcshelyzete van a *Fenomenológia* egészét nézve. Benne és általa megy végbe az átmenet a *tudatról* az öntudatra. Ennek az átmenetnek a helyes megértésétől függ a hegeli filozófia megértése egyáltalában. Nem a helyes vagy a helytelen interpretáció értelmében, ami az egyik értelmezés sajátja lehet a másikkal szemben. Ez a fejezet nem csupán az értelmező »keresztje«, hanem magának a hegeli filozófiának a döntő keresztvező pontja is.”<sup>1</sup>

A *Fenomenológia* – mint tudjuk – a valóság fogalmi elsajátításának útját mutatja be; azokat a viszonyulásformákat, gondolati és tárgyi elsajátításformákat tárgyalja, amelyek a (maga nembeli általánosságában és történeti kifejlődésében megjelenő) *emberiség* és a (saját produkciója révén, önmaga által létrehozott) *világ* totalizálódóan kibomló kapcsolatának közvetítésformái. A *Fenomenológia* – az egymásra épülő, egymást közvetítő gondolati, fogalmi, szellemi alakzatok képében – azt mutatja

---

<sup>1</sup> Eugen Fink: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 108. o.

be, hogy miként, milyen tudati formákban és alakzatokban kell elgondolnunk a magánvalóan létező és számunkra megjelenő valóságot.

A valóság fogalmi elsajátításának eme útja – és erről is volt korábban már szó – nem kezdődhet a lét szubsztanciális elvének kimondásával, tartalmas létkategóriák felsorolásával és bemutató elemzésével. Hiszen éppen azt az *utat*, azt a kibomlási folyamatot kell egy ilyen „fenomenológiának” bemutatnia, melynek során a lét szubsztanciális elve (s ezen belül az *ember* értékelve is) kimondhatóvá válik; – s éppen azáltal válik kimondhatóvá, hogy a létezés különös meghatározottságait a lét rejtett szövetéből felfejtettük és – a lételgondolás fogalmi apparátusát létrehozva és felhasználva – fogalmilag megragadhatóvá, értelmileg elsajátíthatóvá tettük. Ez az út szükségképpen kezdődik a természetes tudat közvetlen létmegértésével: a lét érzéki bizonyosságának *fogalomtalan*, szűkszavúan tartalmatlan kimondásával, mint ahogy szükségszerűen folytatódik az észrebevés általánosabb, közvetettebb létfelfogásával, mely a *dolog* formájában már magáról a létezőről kíván ismereteket gyűjteni és a reflexivitás tudati képességét is mozgósítva a létező általános természetét kívánja fogalmi formában kifejezni.

Ennek a fenomenológiai útnak a „fogalmi” az út egyetlen szakaszában sincsenek úgymond „készen”: a létjellegnek, a lét tárgyi és gondolati elsajátítása természetének és kialakultsági fokának megfelelően formálódnak: tartalmasodnak, artikulálódnak. Eme alakulási folyamaton belül ezért megvan a maguk egyszerű fogalmi alapjelentése, s megvan a „helyi értékük” is, ami nagyban kihat értelmezési lehetőségeikre és konkrét-kiteljesedett létértelmükre.<sup>2</sup>

A tudásnak ez a kiteljesedő fenomenológiája az egyre sokrétűbben és lényegüket egyre mélyebben és teljesebben megmutató *létmeghatározottságoknak* a fogalmi *jelentések* rendszerévé artikuláló *ontológiája* is. A *Fenomenológia* kijelentései a *létről* szólnak: a valóságos

---

<sup>2</sup> Már eddig is láttuk, hogy milyen lényeges eltérés mutatkozik a ‚dolog’ fogalmi jelentésében, annak megfelelően, hogy az az *érzéki közvetlenség* fogalmi és lét-kötelékében, az „ez”-szerű rámutatás tárgyaként jelenik-e meg, vagy pedig az *észrebevés*en belül, meghatározott tulajdonságoknak önmagáért-valóságot és más-száma-*valóságot* viszonyként hordozó totalitásként.

létről, de nem a létezés pusztja létezésformáiról, hanem arról, ami „bennük igaz”, vagyis a létezők, a létformák, a lét *idealitás-meghatározottságairól*. Sok Hegel-kommentátor mondja, hogy a *Fenomenológia* a *fogalom* fenomenológiája. Ez annyiban igaz, hogy Hegel a *Fenomenológiában* a lét elsajátításának történetileg létrejött és érvényes értékeit azok *fogalmi* formáiban jeleníti meg, s azt vizsgálja, hogy az *igazság* értékorientációs hatáskörén belül milyen *tudásunk* alakul ki róluk. De a *Fenomenológia* a „fogalomnak” nem valamiféle szűkebb ismeretelméleti-intellektuális-kognitív értelmét, hanem azt a tágabb – és tegyük hozzá: egyetemesebb – jelentését használja, amelyen belül az a lét idealitás- illetve értékjellegének a gondolati általánosságaként van jelen.

Ahogy maga Hegel a *dologként* való lét ontológiai és megismerési problémái taglalásának befejezésekor megfogalmazza: a dolog viszonyként, feltétlen általánosságként való megjelenésével a lét fogalmi-gondolati elsajátítása (vagyis a „tudat”) új problematizálási szintre érkezett. A tudat tárgya innentől kezdve nem valamiféle közvetlen adottság, hanem ez az *eredményként* adódó „feltétlen általános”: tartalmi meghatározottságát tekintve általánosnak és egyediségnek, a meghatározott tulajdonságok *is-ének* és *egy-létének*, a lényegtelenséggel összekapcsolódó lényegességnak és a szükségszerű lényegtelenségnek az *egysége*, a magáért-valóság és a más-száma- valóság ellentéteinek egysége. A *feltétlen általános* – vagyis a *létezés létértelme* a maga közvetlen általánosságában.

De ez a *tudat* már nem egyszerű észrevevése a dolog sajátossága- inak; nem közömbös, passzív befogadója, elszenvetője a külső hatásoknak, hanem neki magának *felfogása* van: *tud* önmagára irányuló reflexiójáról, s a tevékenységével kapcsolatos elképzeléseit gondolatban el is képes választani a pusztja *észrevettől*. Feltáru- lnak előtte a dolog meghatározottságai: a tulajdonság, az általánosság, az egy-lét, a különbség és a különbözőség, a vonatkozás, az ellentét – csak még azt nem tudja eldönteni, hogy e meghatározottságok kihez, illetve mihez tartoznak: a dolgot mint dolgot illetik-e meg, vagy pedig a tudathoz tartoznak, a tudat önreflexiójának termékei és mozzanatai.

Ezáltal azonban már nem pusztja „észrevevő tudat” többé, hanem „*értelem*”, amely – ha kialakulatlansága folytán bizonytalanul és a *vélemény* szintjén is – *tud* a létsajátosságokról. Eljut a „lényeges

lényegiségekhez és meghatározottságokhoz”, még ha a lényeket szintetizálni-képtelenség tudathasadásos bizonytalanságába kerül is. Nem tudja eldönteni, hogy az ellentétes meghatározottságok és lényegiségek közül melyik az igaz, s melyik nem; az egyik mellett való állásfoglalása felszámolni látszik a másikat, s az értelemmé magasztosuló észrevevő tudat fogalmi kibúvókat keres. A tudás bizonytalansága, a lételvesztés (a lét fogalmi elvesztése) szörnyű víziója ellen berzenkedik az értelmi felfogás, amikor „*az amennyiben* szóra és a különböző *tekintetekre* támaszkodik – mondja Hegel –, vagy azáltal, hogy vállalja az egyik gondolatot, hogy a másikat elválasztva és mint az igazat fenntartsa”.<sup>3</sup>

Józan észként hiába próbálkozik, hogy „magára veszi nem-igaz-voltukat”, hogy nekik juttassa az igazságot, hiába nevezi a tévedést „a kétes dolgok látszatának”, hiába próbálja elválasztani a lényegest „egy neki szükségszerű és mégis állítólag lényegtelen elemtől, s amazt mint igazságukat megtartani emezzel szemben”. E kísérletei a létezés martalékaul esnek, mely „örvénylő körforgásában ide-oda hajtja azt” – a létezés érzéketlen a tudat eme kétségbeesésével szemben, hiszen e meghatározottságok (melyeket az értelem csak kaotikus különbözősükben lát) magánvaló természete „összehozza őket, amint önmagukban vannak”. A létezés „értelmét” izlelgető észrevevés, mely a tárgyat végső soron még mint az „érzékeség dolgát” tekintette, ezzel felszámolja önmagát, hiszen a dolgoknak „nem biztosította igazságukat”, „magának meg a valótlanyságot juttatta”.<sup>4</sup>

A Tudatról szóló fejtegetésnek e harmadik fejezetében – mint említettük – a lét megismerő elsajátítása (vagyis a „tudat”) új problematizálási szintre érkezett. A tudat tárgya inentől kezdve a *feltétlen általános* – vagyis a *létezés létértelme* a maga közvetlen általánosságában. Az új problematizálási szint a valósághoz való emberi viszony új szubjektumának – objektumának a megjelenését is jelenti. E viszony szubjektuma közvetlenül-elvontan tekintve az *értelmi megítélés*

---

<sup>3</sup> Vö. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája* (Ford. Szemere Samu), Akadémiai K., Budapest 1973, 74. o. – (A továbbiakban: *Fenomenológia*.)

<sup>4</sup> Uo.

(szubsztancializált verbumként: *értelem*), objektuma pedig a létező (a létezés létértelme) maga.

A valóságelsajátítás megismerő (*tudó*) szubjektuma az *értelem* – sez alapvetően más vonatkozást jelent a valósághoz, mint amilyen az észreévés valóságra-vonatkozása tekintetében volt. Az értelem megismerési (és a *Fenomenológián* belüli) alapfunkciója az, hogy az észreévés szintjén létrejött és fennmaradt, részben elvont, részben negatív léttapasztalatot pozitívvá fordítsa és a *fogalmi jelentés szintjén megragadhatóvá tegye*.

Az észreévés csak regisztrálta és mintegy „ellenjegyezte” a dolog meghatározottságainak összefüggéseit: a sokaságot és az egy-létet, a magáért-valóságot és a más-száma- valóságot, az elkülönülést és a vonatkozást egymásra – anélkül azonban, hogy ezeknek a relációknak, s ezáltal magának a dolognak a szerveződési illetve lételvét megállapította, „megértette” volna. A *dolog* rögzített ellentmondásossága így nem a lét és a mozgás forrása és tartalmi alapja lett, hanem szó szerint „megrögzítés”: az ellentmondásosság statikája – ontológiai fogyatékoság, illetve megismerési hiba. Fink helyesen állapítja meg: „Az észreévést, vagyis a józan értelmet egyfajta statikus lételképzelésként lehet jellemezni; számára vagy csak az egyik, vagy csak a másik létezik; látásmódja mintegy egydimenziós; ahol az egyik jelen van, ott nem lehet jelen a másik is; a dolog nem jelenhet meg az észreévésben egyszerre önmagával azonosként és önmagának az ellentétéként.”<sup>5</sup>

Az *értelemnek* az észreévéshez képest az a pozitív jelentése van, hogy megérti és kimondja a dolog létezőkénti szerveződésének és mozgásának ezt az *elvét*, s ezáltal lehetővé teszi, hogy az „igazság” mozzanataként – még ha egyelőre elvont-általánosan is – megállapítható legyen a létezés létalapjának szubsztanciális elve.

Az *észhez* mint a valóságelsajátítás magasabb és kiteljesedettebb formájához képest azonban az *értelem* jelentése részben negatív. *Értelem*-ként a megismerő tudat *szétválaszt*, nem pedig összeköt, *analitikus* természetű, nem pedig szintetikus, s végső soron csupán *reflexiós meghatározottságokkal* van dolga – vagyis a létező *igaz fogalmát* és önmaga *igaz fogalmát* (a *konkrét fogalmat*, vagyis a *kategóriát*) nem képes

---

<sup>5</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 114. o.

visszaadni vagy megjeleníteni. Az értelem még nem képes a valóság kategoriális megragadására – mindazonáltal nélkülözhetetlen lépcsőfok az ehhez vezető úton.<sup>6</sup>

Szubjektum és objektum kapcsolata ebben a fejezetben már *viszony*, – mindazonáltal még csupán *elvont* viszony. A pozicionális meghatározottságok *vonatkoznak* egymásra, áthatják egymást, nem létezhetnek egymás nélkül – de még nem határozzák meg létrehozó módon egymás létét és mozgását, nem *teremtik* egymást, nincsenek *kölcsönhatásban* egymással.

A tudat tárgyaként megjelenő „lényegi általános”, vagyis a létezés létértelme, még csupán *tárgya* a tudatnak – hangsúlyozza Hegel –, „még nem ragadta meg (önnön – S. F.) *fogalmát* mint *fogalmat*. A kettő lényegileg meg kell különböztetni egymástól – figyelmeztet.”<sup>7</sup>

Több megjegyzést kell hozzáfűzni ehhez a hegeli szűkítéshez. A „tárgyként”-való lét a hegeli filozófiában (is) mindig magán hordozza a *szembenállás* pozicionális hangsúlyát: a *Gegenstand* mindig valami *Gegen-stehende-sein*, vagyis szemben-állóság. A tárgyként-való létezésben mindig maga a *szembenállás* a meghatározó, s nem a létező lét-meghatározottsága, konkrét fogalma. Ahol a létező *tárgy*, ott ez a létező *nem* különös (ön)meghatározottságainak az egysége, amelyet a megismerő szubjektum különös ismeretkategoriális meghatározottságok egységeként tételezne. De fordítva is igaz: ahol a viszony „tárgyként”-való kapcsolat, ott a megismerő szubjektum valamiképpen mindig „kívül áll” a dologon, s a maga fogalmi-gondolati létében nem képes a dolog „igazságtartalmát” (vagyis létértelmét, jelentését, stb.) egzakt módon kifejezni.

A *fogalom* Hegelnél – ahogy az imént is említettük – a lét idealitás-illetve értékjellegének a gondolati általánossága, s mint ilyen lét és tudás egysége. A tudat a lételeg gondolásnak ezen a szintjén mármost észleli –

---

<sup>6</sup> Fink azt mondja, hogy az érzéki bizonyosság, az észrebevés és az értelem úgy viselkednek, mint az antik gondolkodásban az αἴσθησις (érzékelés), a δοξα (vélemény) és az ἐπιστήμη (tudás). Ez igaz is, ha nem felejtjük el, hogy Hegel a *Fenomenológiában* nem megismerési módokat vagy képességeket vizsgál, hanem *bizonyosság-módokat, igazság-fajtákat*: röviden: az ismeret valóságtartalmát, tudás-jellegét.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 74. o.

mondja Hegel – „, hogy a tárgy ... *magánvalósága szerint* fogalommá lett, de „a tudat még nem magáért-valósága szerint a fogalom, s ezért ama reflektált tárgyban nem magát ismeri meg”. Az „észrevevő tudat” mint (még kialakulatlan) „értelem” ugyan „beleszövődött a tárgy létrejövésébe”, de ebben a mozgásban a tárgy természetét illetve meghatározottságait követi, s önnön különös elvét még nem juttatja kifejezésre; „... mivel azonban ebben a mozgásban a tudatnak csak a tárgyi lényeg, nem pedig a tudat mint olyan volt a tartalma, azért a tudat számára az eredményt tárgyi jelentésben kell tételezni”.<sup>8</sup>

A *feltétlen általános*, mellyel az értelemnek itt dolga van, az értelem megfűtésében maga is kettős létsajátosságot mutat: egyrészt valami egzisztencialitás, másrészt lényegi jelentés: a létezés létértelme. Hegel nem hagy kétséget afelől, hogy az értelem tulajdonképpen tárgya a létezés melyik aspektusa valójában. Egzisztenciálisan tekintve az értelem tárgya továbbra is a dolog mint meghatározott tulajdonságoknak, mint az általánosságnak és az egy-létnek az egysége – egyfajta önmagával való azonosság, mely mint *egész létkerete, általános közege* meghatározottságainak és más dolgokkal való kapcsolatainak.

Hegel mindazonáltal egyetlen szót sem veszteget ennek az egzisztencialitásnak a továbbhatározására, hiszen az érzéki észrevevés már mindent „elmondott illetve megtudott” róla, ami közvetlen, érzéki léttermészetéről elmondható volt. Az értelem számára a dologban benne-rejlő létjelleg illetve létértelme számít egyedül: az, ami a dolognak mint *létezőnek* a létjellegére és mozgásjellegére tartozik.

A dolog-jellegnek mint eredményként adódó feltétlen általánosságnak mármost az a pozitív jelentése van – mondja Hegel –, hogy „benne a *magáért-való-lét* és a *más-számára-való-lét* egysége, vagyis az abszolút ellentét közvetlenül mint ugyanaz a lényeg van tételezve”.<sup>9</sup> Ha az ellentéteseknek ezt az azonosságát mármost közelebről szemügyre vesszük, akkor az a látszat keletkezhet, hogy ez az egység a *tartalomra* vonatkozik, hiszen az észrevevésben a *magáért-való-lét* és a *más-számára-való-lét* egysége a dologkénti létezés igaz természetét jelentette. Ha azonban a dolog mélyére tekintünk, akkor kitűnik, hogy „az észreve-

---

<sup>8</sup> l. m. 74-75. o.

<sup>9</sup> l. m. 75. o.

vésben igaznak tartott tartalom (az értelem megítélésében – S. F.) valójában csak a formára tartozik, és egységében oldódik fel”; a *tartalom* meghatározottsága nem a tulajdonságokat illetve a tulajdonságok meghatározott viszonyát illeti, hanem az általánosságnak és az egyedinek, a magáért-valóságnak és a más-számára-valóságnak: az *ellentétesek egységének* a dologban mint olyanban bennerejlő *egymásra-vonatkozását* – a *viszonyulást magát*. Ami az észrevevésben tartalomnak látszik, vagyis a „sok fennálló matéria általános közege”, s másrészt „a magára reflektált egy, amelyben önállóságuk megszűnt”, s a meghatározott tulajdonságok egymásra-vonatkozása és a dolog egész-jellegű egysége – nos mindezek az *értelem* megítélésében „önmagukban megszűnő oldalak” – egyfajta „félreállt lényeg”: pusztá matéria.

A dolog általánossága itt pusztá *sokaság, összesség*, nem pedig tartalmi-funkcionális *egység*, s a meghatározottságok egymásra-vonatkozása, ami a dolog formaegészén belül tartalomnak *látszik*, valójában nem tartalom, hanem pusztá *matéria-összesség* a formaegészén belül, hiszen az egészként megjelenő dolog elemeinek vagy részeinek a konkrét különössége nincs általa (illetve benne) tételezve. A *dolog mint összesség* kifejezi ugyan részeinek összetartozását, egymást-áthatását, mutatja az egész szerkezetét, de tartalmi meghatározatlansága folytán „likacsos” marad: nem jeleníti meg azt, ami a dolgot ezzé a *különös dologgá* teszi. Az értelmi megítélés magasabb létrendjében, ahol a létezés létértelmét, nem pedig a dologkénti létezés formális egység-jellegét vizsgáljuk, az észrevevés tartalma csupán *formális tartalom*, vagyis *matéria*.

Az értelem tehát – az észrevevéstől eltérően – nem magát a dolgot vizsgálja, hanem a dolognak mint létezőnek az értelem számára megragadható elsődleges tartalmát: a dologban mint létezőben bennerejlő *relacionalitást* illetve *viszonyt*.

### *Exkurzus: A viszonyról*

Minden dolog és dologösszefüggés alapvető létmódja a *relacionalitás*. A relacionalitás – legegyszerűbben fogalmazva – vonatkoztatottságot, viszonyt jelent. Teljesség-jellege, statikussága, vagy dinamizmusa, hatás-jellege tekintetében különféle formái lehetnek.



A legelvontabb viszony a *kapcsolat* (nexus): benne csupán az jelenik meg, hogy a dolog meghatározottságai, elemei valahogyan *vonatkoznak* egymásra – de ez a vonatkozás tartalmilag nincs meghatározva. Az *összefüggés* tartalmibb kapcsolat: az összefüggő dolgok vagy dolog-elemek egy (vagy több) kölcsönös meghatározottság alapján (pl. minőség, forma, nagyság stb.) kapcsolódnak egymáshoz. A kapcsolat és az összefüggés-jelleg megragadásának tudati alakja a *Fenomenológiában* az *észreérvés*, mely a kapcsolatot és az összefüggést mint elvont viszonyt már rögzíti, de a viszony *lételvével* még nincs tisztában – csupán vélekedik (meint) felőle.

A *kölcsönhatás* a meghatározottságok legtartalmasabb, legkonkrétabb és legbehatóbb viszonya: a kölcsönhatásban lévő dolgok vagy meghatározottságok *kölcsönösen meghatározzák egymás létezését és mozgását*, egymás nélkül és egymáson kívül reálisan nem léteznek. Ilyen jellegű viszony a dolog-egészen belül a tartalom és forma, a struktúra és funkció, a véges-végtelen viszonya. A kölcsönhatás már tartalmazza a *dependencia* (a függőség) mozzanatát; a kölcsönhatás a *kölcsönös függőség* viszonya.

A *viszony* nem egy dolog vagy szubsztrátum-szerű dologi meghatározottság külsőleges és járulékos vonatkozása más dologra vagy szubsztrátum-szerű dologi meghatározottságra. Ellenkezőleg: a „viszony” a *primer*, a *létjelleg*, a *lényegi meghatározottságot* kifejező szubsztanciális mozzanat a dolgokban és a dolgok között; ez alkotja tartalmas formájukat, belső („dinamikus”) szerkezetüket, funkcionális meghatározottságukat, magáért-való egységjellegüket.

A *viszony* ontológiai súlyának a felismerés az újkori természet-tudományokhoz kapcsolódik, és tartalmi elemeinek a kibontása a „dolog” mechanikai elemzése kapcsán ölt testet. Kategorialis formába Kant öltözteti, aki a szubsztancia és az akcidencia, a kauzalitás és a dependencia, valamint a cselekvő és a szenvedő közti kölcsönhatás alakjában már valóban fundamentális meghatározottságként kezeli – jóllehet, gondolatrendszere transzcendentalista jellegének megfelelően,

ontikus alaptermészetét eltüntetni törekszik.<sup>10</sup> Ontológiai elméletét Hegel alkotja meg *Logikájában*, ahol a létleírás kategoriális alapzatát éppen a „viszony-meghatározottságok” alkotják.

A relationalitás határa a dologban a *szubsztrátum*. A szubsztrátum nem reláció, hanem relációk közt fennálló feloldhatatlan *relátum*. A szubsztrátum valamiféle *dologilag feltételezett matéria*, ami a dolog forma-meghatározásának a saját mása.

A „viszony”, habár a dolog mint képződmény felépítettségének, alakjának, szerkezetének a meghatározója, nem csupán *statikus*, hanem ugyanúgy *dinamikus* jellegű is. A mechanikára alapuló újkori világnép kialakulása előtt ez korántsem volt evidens: a „levés” a lényeknek számító statikus létállapotok közti puszta *átmenetnek* számított, egyfajta *járuléknak*, ami a dolog éppígy-létét csak kevéssé érinti. Az újkorban kerül előtérbe a folyamat-stációk egymáshoz való viszonyának vizsgálata, és válik ezzel központi kategóriává a dinamikus viszony. (Főleg a kauzalitás- és törvény-vizsgálatok eredményezik a világnépben beálló változást.) Ma már világosnak tűnik, hogy a két alaptípus nem választható el egymástól: az *állapot* mindig a folyamat diszkréciója, mint ahogy a *folyamat* lényegét illetően nem más, mint „önmagán túlnyúló” állapot: az állapot önmagán való túlnyúlása.

\* \* \*

A dolog-meghatározottságoknak ezt az egymásba való áthatását, egymásba való átmenetelét, vagyis az *elvont viszonyt* nevezi Hegel *erőnek* (Kraft): az *erő* a hegeli lételgondolásban (legáltalánosabb alakjában) egy sajátos *mozgásforma*, melynek alakjában a dolog mint általános létező (a létező általánossága) az értelem számára megjelenik. Az erőnek mint a dinamika viszonyának a hordozói a dolog sokaságot alkotó, önállóknak tételezett meghatározottság-elemei, melyek kapcsolatban állnak egy-

---

<sup>10</sup> A kategória-lét (és így a *viszony* kategória-léte is) Kantnál az értelem megítéléséhez és nem a valósághoz mint olyanhoz tartozik. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy *kategória-tábla* csak az *ítélet-tábla* alapján, annak mozzanataként lehetséges. Lásd I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Akadémiai K., Bp. 1981, 82 skk., 86 skk. o. (Az 1913-as kiadás hasonló kiadása.)

mással, *áthatják egymást*, de amelyek mégis csupán a „viszony” elvont szubsztrátum-alakban megjelenő hordozói – *matériák*.

Az *erő* tehát a dolog meghatározottság-elemeinek mozgása; egyik oldalról – differenciál mármint Hegel – az elemek mint önálló *matériák* „szétszóródása létükben” – ez az *erő megnyilvánulása*; s a másik oldalról a „szétszóródás eltűnt-volta”, a „*megnyilvánulásból magába visszaszorított: a tulajdonképpeni erő.*”<sup>11</sup> A dolog meghatározottság-elemei mozgásának elvont szerkezetét így írja le Hegel: „az önállóknak tételezett elemek közvetlenül átmennek *egységükbe*, s egységük közvetlenül a *kibontakozásba*, ez pedig ismét visszamegy a redukcióba”.<sup>12</sup>

Fontos kihangsúlyozni: az *erőben* mint mozgásban nem különös léttartalmak viszonyát írja le Hegel; ahogy az imént utaltunk rá: ami az *észrevevésben* tartalomnak látszik, az az *értelem* megítélésében „félreállt lényeg”, pusztá *matéria*. A „*matéria*” viszont a meghatározottságnak nem tartalmi, hanem egzisztenciális megfelelője; – ahogy a *Kis-Logika* definiálja: a „közvetlenséghez jutott meghatározottság”. A *matéria* létjellege ennek megfelelően mindig a szubsztrátum-szerűség, de soha nem szubsztancia. A *tartalom* alapvetően különbözik a *matériától*; soha nem szubsztrátum, hanem mindig szubsztancialitás: valami belső, lényegi, általános, a változásban való megmaradás. A meghatározott módon való létezés konkrét alapja tehát: benne az jut kifejezésre, hogy *mi* a meghatározott létezésnek az alapja.

De mi is hát az *erő*?

Az újkori filozófia történetében nem Hegel az első, aki a dolog *materiális sajátosságait* „*erő-megnyilvánulásoknak*” tartja, s aki az *erő* fogalma segítségével próbálja kifejezni a *természeti* lét dinamikus jellegét, belső ellentmondásosságát, lét- és mozgás-összefüggéseit. A természettudományos alapok a mechanikai világkép természettudós kialakítóinál (főként Newtonnál és Galileinél) keresendők.<sup>13</sup> De az újkori

---

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, I. k. 76. o.

<sup>12</sup> Uo. (Kiemelés tőlem – S. F.)

<sup>13</sup> Nagyon fontos megállapításokat tesz az újkori fizika kétarcú ontológiai szerepével kapcsolatban Löwith *Az újkori filozófia világ-fogalma* című híres tanulmányában. Vö. K. Löwith: *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

természetfilozófia az erő fizikai jelentéstartalmait kiterjeszti az egyáltalában vett létező filozófiai magyarázatára – egy kicsit talán metafizikai lelkiismeretének megnyugtatóására is, amit amiatt érezhet, hogy a természetet végső soron *statikus* testek halmazaként írja le, melyben a dolgok alaptermészete a tömegszerűség, áthatolhatatlanság, csupáncsak külső, mechanikus mozgás.<sup>14</sup> Az újkori természetfilozófia világlátásában a dolgoknak így két elvük van: egyrészt *statikus állag-szerűségük*, másrészt viszont *dinamikus erő-jellegük*; az előbbi megformálódásai a testként létező dolgok, melyek mintegy *elszenvedik* a természet egész-jellegén belüli rész-mivoltukat, az utóbbi megformálódásai viszont a dolgok hatásai, melyek a kiváltás, a *létrehozás* aktivitás-megnyilvánulásai. Ennek megfelelően a *természet* mint olyan is mutatja e két elv létjellegzetességét: a természet egyrészt a *testszerű dolog-állagok* pusztá összessége, halmaza, másrészt viszont *erők* kölcsönös és általános áthatása.

Tovább ment a természet-fogalom dinamizálásában Leibniz, aki lehetetlennek tartotta, hogy „az igazi egység elvei csak a materiában, vagy csak valami olyasmiben legyenek, ami passzív, hiszen akkor minden csupán részeknek végtelenbe menő felhalmozódása vagy halmaza lenne... Úgy találtam – összegez Leibniz –, hogy a dolgok igazi természetét az erő alkotja, ami az érzékeléshez és a vágyhoz hasonlatos valami, s hogy ezt a léleknek a bennünk lévő fogalma szerint kell elgondolnunk.”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Locke a tulajdonságokat a szubsztancia erőiként értelmezte. Az *Értekezés XXI.* fejezetében, az erő ideájával kapcsolatban pl. ezt írja: „És az érzékelhető tulajdonságok ... mi egyebek, mint különböző testek erői észrevevésünkkel való viszonyukban.” Lásd J. Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, I. köt., Akadémiai K., Budapest 1979, 229. o.

<sup>15</sup> G. W. Leibniz: *Neues System*, 203, 205. o. – Lásd Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Ein einführende Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000. – A *Theodicea*ban egyenesen így fogalmaz: „az erő az anyagra nézve ugyanaz, ami a szellem a testre vonatkozóan: a szellem törekszik (willig), de a test erőtlen, – a szellem tevékenykedik ... quantum non noxia corpora tardant (amennyiben az erőtlen test nem akadályozza őt ebben)”. Vö. G. W. Leibniz: *Die Theodicee*, 1879, 120. o.

Az erő Leibniznél egyrészt *fizikai* fogalom, hiszen az erő szükségképpen a természeti (testi) létezéshez kapcsolódik, másrészt azonban *metafizikai*, mert létezését fizikailag igazolni nem lehet, hanem csak az ész vall róla. „Magukban a dolgokban rejlik valami hatás, alak, vagy erő, mit mi természetnek szoktunk nevezni – írja róla az *Értekezésekben* – ... Ez a bennrejlő erő világosan felfogható ugyan, de szemlélhetőleg nem fejthető meg... Az erő ugyanis azon dolgok közé tartozik, melyeket nem érzéki szemlélés útján, hanem az ész által fogunk fel.”<sup>16</sup>

Az egyik legfontosabb belátás, mely az újkori racionális természetmagyarázat megértését egyáltalában lehetővé teszi, az, hogy a leibnizi *monász* nem *szubsztrátum*, nem *egzisztencia*, nem *állag*, vagy hasonlók, hanem a létezés *létjellegét dolog-formában* kifejező szubsztancia. Leibniz tehát – és ezzel kétségtelenül a hegeli általánosító törekvést előlegzi meg – a fizikát a *metafizikára*, pontosabban: a szubsztrátumok tanát a *létjelleg* vizsgálatára kívánja alapozni.

Az erő egyfajta dinamikus létjelleg, hatás, melyet Leibniz a *monász* fogalomhoz kapcsol; úgy is lehet fogalmazni, hogy a *monászt* mint szubsztancialitást az erő dinamikus létjellege alapján karikírozza. Az erő fogalma – írja egyik vitairatában – „nagyban hozzájárul a szubsztancia igaz fogalmának megismeréséhez... Az eleven erő (*vis activa*) bizonyos működést vagy entelecheiát is tartalmaz ... és törekvést foglal magában, úgyhogy önmaga által jön működésbe, és nem szorul segítségre... Ez a cselekvő erő minden szubsztanciában megvan, és hogy belőle mindig valóságos cselekvés ered is, annyira, hogy maga a testi szubsztancia (nem kevésbé, mint a szellemi) sohasem szűnik meg működni.”<sup>17</sup> A monász alapvető sajátossága éppen a bennrejlő *törekvés-jelleg*: az *εντελέχεια*. „A testi szubsztanciában kell hogy egy első entelecheia legyen található ... egy mozgó alaperő, mely a kiterjedésen (...) és a tömegen (...) fölül hozzájárul és mindig működik... Ez pedig maga a

---

<sup>16</sup> G. W. Leibniz: A természetről magáról, vagy a teremtményekben rejlő erőről és működésről, in G. W. Leibniz: *Értekezések*, Franklin T., Budapest 1907, 116. o.

<sup>17</sup> G. W. Leibniz: Az első filozófiának javításáról és a szubsztancia fogalmáról, in G. W. Leibniz: *Értekezések*, i. k. 78. o.

szubsztanciális elv, mely élőkben *léleknek*, másokban pedig *szubsztanciális alaknak* nevezetik ... amit én *monásznak* nevezek.”<sup>18</sup>

Hasonló utat jár Kant és Schelling is – noha másfajta lelki ismeretfurdalás lecsendesítésére. Kantnál teljeseedik ki az a lételgondolás, mely a mechanikus, anyagi lételvé természet és a szabad spontaneitású tudat-szubjektum megkülönböztetését hangsúlyozza. Ez az elgondolás az önteremtésnek, a létrehozó mozgásnak a létszerű alapját a *tudatiba* helyezi; ezáltal azonban igény mutatkozik arra, hogy a természeti mozgásoknak – létjellegüket igazolandó – valami nem-materiális, nem-matéria-szerű, de mégis *mozgató*, képesség-szerű, kvázi-tudati elvet biztosítson.

A megkülönböztetettek elválasztása mindazonáltal *pro forma* nem történhet meg sem a *Kritikában*, sem a *Természetmetafizikában*. Az elválasztást a két tudásterület „üres helyei” jelzik illetve mutatják, de nem magyarázzák meg: a *Természetmetafizikában* az erőnek mint létjellegnek az általános (apriori) elve hiányzik, míg a *Kritikában* az apriori elv mint elv megvan ugyan, de nem a létezés tartalmi alakjaként, hanem csupán a tiszta ész tartalom nélküli formájaként.

A *Tiszta ész kritikája* az erőt származtatott értelmi fogalomnak, predikabiliának tartja, s az okság illetve a viszony alá rendeli: „közösség” címszó alatt említi mint „a cselekvő és a szenvedő közti” kölcsönhatás alakját (Gemeinschaft). Többet aztán nem is mond róla, hiszen – mint említi – a *Kritikában* „nem a rendszer teljessége fő célom, hanem csak a rendszerhez szolgáló elveké”, s ezért a kategóriák meghatározásai egyáltalában elmaradnak.<sup>19</sup>

A *Természetmetafizikában* a materiális testeket Kant is *erők egyensúlyaként*, nevezetesen vonzó- és taszítóerő egyensúlyaként értelmezi.<sup>20</sup> A

---

<sup>18</sup> G. W. Leibniz: A természetről magáról... i. k. 119–120. o.

<sup>19</sup> Vö. I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i. k. 88, 90. o. — Lásd Kant ilyen irányú utalását a 167. oldalon is.

<sup>20</sup> Kant a természettudomány alapozó elveként említi az „erőt”: „A természettudomány metafizikai kiinduló elvei tehát — írja a *Természettudomány metafizikai kiindulópontjai* c. munkájában — négy alapelv alá hozhatóak: az első a *mozgásnak* mint tiszta kvantumnak az elve, a maga összetételében, a mozgó bármilyen minősége nélkül — az ún. phoronómia tárgyalja ezt; a második az anyag minőségéhez tartozó valaminek, az eredeti mozgatóerőnek az elve, ezt a

dinamika metafizikai alapozó elvein belül a legfontosabb meghatározások rendre az alábbiak: „A mozgás okát mozgatóerőnek nevezik. Az anyag a teret tehát a mozgatóerő révén tölti ki, nem pedig pusztán létezése révén.” A következő tételekben és az azokhoz fűzött megjegyzésekben és magyarázatokban Kant a különböző alaperőket tárgyalja. Ilyen alaperő az anyag táguló ereje, vagyis *elaszticitása*, mely – írja Kant – épp „az az alap, amin a tér kitöltése, mint minden anyag lényegi tulajdonsága, nyugszik; ezt az elaszticitást eredetinek kell nevezni; hiszen az anyagnak semmilyen más tulajdonságából nem vezethető le. Eszerint tehát eredetileg minden anyag elasztikus.” De ilyen alaperők a kanti *Természetmetafizikában* a *vonzás* és a *taszítás* is: „Az anyag nem gondolható el valamiféle *vonzóerő* mint második alaperő feltételezése nélkül.” „Létezéséhez tehát minden anyagnak olyan erőkre van szüksége, amelyek a kiterjedéssel szemben hatnak, vagyis összetartó erőkre. Ezeket azonban eredetileg nem lehet újra csak valami másfajta anyag ellentőrekvésében keresni, mert ez maga ... összetartó erő. Kell tehát valahol egy őseredeti anyagi erőnek lennie, amely a taszítás ellentétes irányában, vagyis vonzásként hat.” De csak vonzóerőt feltételezve, taszítóerő nélkül, semmilyen anyag nem létezhet – jelenti ki Kant, s így végül is az anyag csakis a különböző erők egyensúlyaként létezhet.<sup>21</sup>

A kanti természetmetafizika mindazonáltal nem jut el az erő ontológiailag értelmezhető fogalmáig. „Hiszen túlnyúlik eszünk hatókörén – összegzi Kant az erőről elmondottakat –, hogy az őseredeti erőket a priori módon, a maguk lehetőségeiben felfogjuk; a természetfilozófiák abban merülnek ki, hogy az adott, valószínűleg különböző erőket olyan meghatározott számú erőre és képességre vezessék vissza, melyek az előbbieket hatásainak megmagyarázására

---

mérlegelő tudományrészt ezért dinamikának hívják; a harmadik az anyagot erre a minőségére nézve, sajátos mozgását más mozgásokkal való viszonyában tekinti, ezért mechanikának nevezik; a negyedik ezzel szemben a mozgását vagy nyugalmi állapotát pusztán a képzet módjára vagy a modalitásra tekintettel határozza meg, vagyis külső érzetek jelenségeként, s ezért fenomenológiának nevezik.” Lásd I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in I. Kant: *Werke*, Bd. 9, 22. o.

<sup>21</sup> I. m. 48, 51, 62, 63, 65. o.

elegendőek – mely redukció mindazonáltal csak az alaperőig folytatódhat, melyeken eszünk soha nem képes túljutni.”<sup>22</sup>

Ez a tendencia található meg Schellingnél is, aki Leibnizet és Newtont akarja közös nevezőre hozni, amikor a matériát konstituáló erőket „a tudat fundamentális tevékenysége eltárgyasulásának” tartja – határtalanul spontán és reflexív-elhatároló tevékenysége eltárgyasulásának, mely alapján a szubjektivitást már Fichte is magyarázta. „Míg Leibniz a szellemi világ rendszerét a *praestabilita harmonia*-ra alapozta – írja Schelling az *Eszmék a természet filozófiájához* című 1797-es könyvében –, addig Newton az anyagi világ rendszerét a világerők egyensúlyában találta meg. Mindazonáltal, ha tudásunk rendszerében egység van, s ha valaha sikerülhet eme végleteket is egyesíteni, akkor reménykedhetünk benne, hogy éppen ott, ahol Leibniz és Newton szembekerült egymással, egyszer majd egy átfogóbb szellem megtalálja a középpontot, hogy tudásunk univerzuma – mely mindkét világot mozgatja, s melyeket jelenlegi tudásunk még különválaszt egymástól – valamint a leibnizi *praestabilita harmonia* és a newtoni gravitációsrendszer mint *egy és ugyanaz* (vagy egy és ugyanazon dolognak különböző nézetei) jelenhessenek meg.”<sup>23</sup>

Schelling az erőt a szellemi és az anyagi létmegnyilvánulás együttes eredőjének, a szubjektív és az objektív tevékenység eredményének érzi. „Eljött mármost az ideje – írja műve vége elé –, hogy az anyag alaperői fogalmának a realitását, de ugyanígy korlátait is, rögzítsük. Az egyáltalában vett erő az értelem pusztá fogalma, tehát olyasvalami, ami közvetlenül sohasem lehet a szemlélet tárgya. Ezért ennek a fogalomnak nem csupán eredete, de alkalmazása is behatárolt. Az értelemtől elszakítva teljesen bizonytalan, hogyan hatott ránk eredetileg. Mivel e fogalom csak a szemlélet produktumára vonatkozik, ezért az értelem ad szubsztancialitást (önlétet) neki. Maga a szemlélet produktuma semmi eredetiséget nem mutat, hanem az objektív és a szubjektív tevékenység együttes eredménye (a rövidség okáért így fejezzük ki magunkat, mivel maga a dolog eléggé világos ahhoz, hogy a lehetséges félreértéseket

---

<sup>22</sup> I. m. 98. o.

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Schelling-Werke*, Bd. 1, 121. o.



megelőzzük). Az anyag erői tehát nem mások, mint ama eredeti tevékenységek kifejeződései az értelem számára – reflexió, nem pedig valami igazi magánvalóság, mely csak a szemléletben létezik.”<sup>24</sup>

Az erő problémájának *Fenomenológia*-beli jelentése több mérvadó *Fenomenológia*-elemzésnek is kiemelt témája. H-G. Gadamer az Erő és értelem-fejezet „megfordított világról” szóló fejtegetéseiről tartott előadásában az erő dialektikáját azon gondolatok egyikeként említi, „amelyeket maga Hegel a legrészletesebben kommentál, hiszen ez a probléma nem csupán a *Fenomenológiában*, hanem ennél sokkal részletesebben a *Logikában*, ill. az *Enciklopédiában* is megjelenik. Az erő dialektikája olyannyira megvilágosító erejű, hogy – mindenki számára jól érzékelhetően – teljes mértékben mentesíti Hegelt mindenfajta szofisztikától.”<sup>25</sup>

Gadamer az *erőről* szóló elemzéseiben inkább a metafizikai kapcsolatokra koncentrál, s kevésbé mélyen érinti az erő magánvaló problémáját. Kezdeti megjegyzései mindenesetre megfontolandóak. Annak megértéséhez – mondja –, hogy mi is a világ, az észrevevés nem elégséges; az észrevevés megközelítése túlságosan külsődleges, s csupán a dolgok felszínes leírásáig, s a tulajdonságokig jut el. „Fel kell ismerni, hogy e tulajdonságok mögött valójában erők állnak, melyek egymásra hatnak.”<sup>26</sup>

„A dolog belső valósága nem más, mint maga az erő – folytatja kicsit később. De megint csak hamis absztrakció lenne, ha azt hinnénk, hogy az erő magáért-valóan, önnön megnyilvánulásától és a többi erővel alkotott összefüggésétől izolálva »egzisztálhatna«. Ami egzisztál, az az erő és az erők játéka... Az észrevevés külsődleges magatartás, amely az önmagával azonosnak maradót és ennek változását véli igaznak (wahrzunehmen meint). Ehhez képest a tudomány, mely itt (a hegeli szövegben – S. F.) értelemként jelenik meg, e külsőlegességek mögé nyúlik vissza, megpróbál mögéjük menni és az erőket szabályozó

---

<sup>24</sup> I. m. 324. o.

<sup>25</sup> H-G. Gadamer: Hegel – die verkehrte Welt, in H-G. Gadamer: *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, 33. o.

<sup>26</sup> Uo.

törvényekre kérdez rá, nos ez a tudomány sokkal inkább képes felfogni azt, hogy mi is a valóság igazsága.”<sup>27</sup>

Az *erő* filozófiai problémája valóban vissza-visszatérő kérdés a hegeli lételegondolás különböző megformálásaiban. Ki kell azonban hangsúlyozni: Hegel az *erőt* a *Logikák*ban nem annak fenomenológiai jellegzetessége alapján közelíti meg, tehát nem az alapján, hogy miként mutatkozik meg a dolog *valóság*-szerűsége – tehát relacionalitása illetve dinamikája – az értelem létmegragadása és lételegondolása számára, hanem magán- és magáért-való *ontológiai* természetete alapján. Hegel az *erőt* a *Logikában*(vagyis a maga általános ontológiai kategóriatanában) a „viszony” alapkategóriáján belül, a dologi létezés „elvont viszonyaként” tárgyalja, – akként a *közvetítésként*, hogy „az egy és ugyanaz *közömbös* a különbséggel szemben, s hogy a *negatív* vonatkozás *magára* az, amely mint *magára*-irányuló-reflexió önmagát a különbséghez taszítja, s mint *másra*-irányuló-reflexió magát létezőnek tételezi, s megfordítva, ezt a *másra*-irányuló-reflexiót a *magára* irányuló vonatkozashoz és a *közömbösség*hez vezet vissza – ez az *erő* és megnyilvánulása.”<sup>28</sup>

E. Fink *Fenomenológia*-olvasatában is kiemelt szerepet játszik az *erő*-fogalom. Fink úgy látja, hogy Hegel „az *erő* fogalmában ragadja meg a dolog dologiságát; az *erő* a *kategóriák kategóriája*”. Majd később: „Az *erő* nem az események valamiféle területe, hanem a létezők létállapota... Minden létező, az is, amellyel kapcsolatban általában nem szoktunk *erőről* beszélni, amennyiben létezik: *erő*. Az *erő* a létező metafizikai alapmeghatározása. .. Hegel az ontikus *erő*-fogalom felől nyomul előre annak ontológiai fogalmához.”<sup>29</sup>

Fontos és mély megállapítások ezek – még ha mindegyikükkel nem is tudunk egyetérteni. Úgy gondoljuk ugyanis, hogy noha az *erő* valóban kategória, de hangsúlyosan *fenomenológiai kategória*; az *erő*-fogalommal

---

<sup>27</sup> I. m. 34. o.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. A *Logika*, Bp. 1979 (*Kis-Logika*), 223. o. – Lásd G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*, II. rész. (fordította Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Budapest 1979 (*Logika*), 127 skk. o.

<sup>29</sup> E. Fink, i. m. 115, 117. o. (Kiemelés tőlem – S. F.)

Hegel nem a *kategorialitás-problémát* mint olyat ragadja meg és mutatja fel, hanem azt mutatja be, hogy miként jelenik meg a létező dialektikus alaptermészete: a létező *mozgékony-sága, relationalitása, belső ellentmondásossága* az értelem létmegragadása és lételgondolása számára; – az erő-problémával és az abban foglaltakkal Hegel csak megközelíti, mintegy felvezeti a *létezés létalapjára, a létező létértelmére* vonatkozó alapvető ontológiai kérdést.

Az *erőt* annyiban mégis „őskategóriaként” lehet és kell felfogni, hogy benne valóban megmutatkozik a létező kettős jellege: önmagáértvalóságának és más-száma-va-lóságának az együttlétezése. A kategoriális meghatározottság is megnyilvánul, hat, s viszonyul más meghatározottságokhoz és dolgokhoz. Az erő mint ős-kategória értelmi elgondolásában „a létező alapszerkezetét a belső és a külső kettősségében fogjuk fel”.<sup>30</sup>

Hegel az *erő* elemzését a *dolog létmozzanatainak* felsorolásával és az erő-fogalom első, még elvont meghatározásával kezdi. Tárnyilatematikailag nézve ugyanazt a létproblematikát járja körül itt is, amit a *Logika* tudományában a „lényegtan” első két szakaszában.

A *Logika* tudományának tárgyalt kategóriái: látszat, reflexió, reflexió-s meghatározások (relacionális meghatározások), azonosság, különbség, ellentét, ellentmondás, matéria és forma, tartalom és forma, alap és feltétel, alap és egzisztencia, a dolog, jelenség és lényeg, a lényeges viszony, rész és egész, erő és megnyilvánulása, külső és belső viszonya.

Teljesen nyilvánvaló, hogy Hegel a *Fenomenológiában* az „értelem-nek” és a „dolognak” mint a szubjektum – objektum viszony megfelelő kategoriális alakjainak az elemzésében ugyanezen relationalitás-kategóriákat mutatja fel – még akkor is, ha a megközelítés jellege itt más, illetve a kategorialitás-forma nem annyira kiérlelődött és korrekt, mint a *Logikában*. Hegel voltaképpen azt mondja el ezekben a fejtegetésekben, hogy a dolog már legelvontabb meghatározásában is meghatározottságainak, szerkezeti elemeinek az egymásra-vonatkozta-tottságaként: kapcsolataként, összefüggéseként, kölcsönhatásaként, viszonyaként létezik, vagyis a dolog *relacionális* – vagy még pontos-sabban fogalmazva: a dolog *relacionalitás*.

---

<sup>30</sup> l. m. 146. o.

Az erő a hegeli elemzésben a dologi meghatározottságok kölcsönös kicseréltségeként, a különbségek egymásra-vonatkoztatottságként létezik. Mint a dolgok *belseje* mindazonáltal túlmegy azon, hogy a „közvetlenséghez jutott meghatározottság”, „a mozzanatok mint matériák fennállásának általános közege”, vagyis az egzisztencia elvont viszonya legyen. Az erő e belső különös természete szerint, vagyis általános közeg-létének tartalma szerint a *gerjesztő* és a *gerjesztett* viszonya.

Az erő a maga elvont viszonzszerűségében egyaránt mutatja a tartalomra vetített forma és a formára vetített tartalom aspektusát. A tartalom – forma viszonyban a tartalom – ahogy azt Hegel a *Logika* elemzéseiben egyértelműsíti – csak azáltal az, ami, hogy a kialakult formát magában bírja. Viszonyuk közvetített: a forma csak mint egy meghatározott *tartalom formája*, s a tartalom csak mint *megformált tartalom* létezik. Viszonyuk éppen a kölcsönös egymásba való *átcsapás*: a tartalom a forma átcsapása tartalomba; a forma pedig a tartalom átcsapása formába.

A tartalom és a forma különbsége azonban nem csupán a *Logikában*, de itt a *Fenomenológiában* is *azonos különbség*: a forma maga is tartalom, s a tartalom maga is forma: „... a forma oldalán a *cselekvő, gerjesztő* vagy *magáért-való* lényege szerint ugyanaz volt, ami a tartalom oldalán a magába visszaszorított erő – mondja Hegel –; a szenvedő, *gerjesztett* vagy más-száma-*való* a forma oldalán ugyanaz, ami a tartalom oldalán mint a sok matéria általános közege mutatkozott.”<sup>31</sup>

Ez a meghatározás ugyanakkor már az átmenetet jelenti az elvont viszonytól a valóságos, konkrétá váló viszony felé.

Az erő kategóriáján belül a két erő először a dolog magáért-való lényegének mozzanatai, melyeknek nincs magánvaló fennállásuk; létük inkább „tisztá *tételezetség egy más által*, azaz létük tiszta jelentése inkább az *eltűnés*.”<sup>32</sup> A „dolog” igazi lényege, ontológiai alaptermészete Hegel szerint azonban magánvaló lényegiség is. Az ellentétes relacionális meghatározottságok elkülönülnek egymástól, de ugyanígy vonatkoznak

---

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 79. o.

<sup>32</sup> Uo.

is egymásra, feltételezik, de ki is zárják egymást, átmennek egymásba – s csak ebben az érintkezésben azok, amik.

Az itt szóba kerülő *lényeg*-fenomén mindazonáltal még nem a konkrét létszubsztancialitás lényeg- vagy törvény-szerűsége, hanem csupán válik azzá: egyelőre csak valami *belsőként* illetve *túlsóként* megnyilvánuló lényegiség. Az erő által megalapozott, az erő által mozgatott dolog lényegisége egyrészt valami *belső*, mely létezik, hiszen *megnyilvánulásából* tudunk róla, hatásaiban megnyilvánul illetve megjelenik, de egzisztenciális valósága nincs; az erő *mint lényeg* másrészt mindig valami *túlsó*, mely az érzékek, az érzéki észlelés számára nincs adva, csak mintegy feladva.

Az erő problémájának hegeli elemzése azzal az ontológiailag igencsak hangsúlyos és súlyos eredménnyel zárul, hogy az erő mint mozgásforma, mint minden dologi létezés általános mozgás-jellege voltaképpen nem más, mint az ellentétesek *ellentmondó* viszonya: „ezek a mozzanatok tehát nem oszlanak meg két önálló véglet között – írja Hegel –, amely csak mint ellentétes helyezkedik szembe egymással, hanem lényegük éppen az, hogy mindegyik csak a másik által van, s hogy az, ami mindegyik így a másik által, közvetlenül már nem az, mert a másik. Így valóban nincsenek saját szubsztanciáik mint hordozóik és fenntartóik. Az erő fogalma inkább maga tartja fenn magát mint a lényeg a maga valóságában; az erő mint valóságos teljességgel csak a *megnyilvánulásban* van.”<sup>33</sup>

E szövegnek nincs – nem is lehet – más olvasata, mint ez: a létezés mozgató alapja, mozgásának mint genezisének a forrása az *ellentmondás* („*tételezettség egy más által*”); vagyis az ellentmondás voltaképpen nem más, mint a létező természetének a megnyilvánulása. „Die Kraft als wirkliche ist schlechthin nur in der Äußerung” – mondja Hegel, s ez a frazeológia tartalmilag már ugyanaz, mint amit az érett Hegel használ a *Logikában* és a *Jogfilozófiában* a *valóságnak* (mely az erőt és megnyilvánulását is magába záró *lényeges viszony*nak a magasabb szinten való igazolódása a hegeli lételgondolásban) a leírására: „valóság az, ami hat”,

---

<sup>33</sup> Uo.

s ami a létezőnek azon a szubsztanciális sajátosságán alapul, hogy „minden dolog önmagában ellentmondó”.<sup>34</sup>

De nem mond-e ellent ennek az interpretációnak Hegel probléma-lezáró megjegyzése, miszerint „az erő realizálódása ... egyúttal a realitás elvesztése; sőt az erő valami egészen mássá lett benne, nevezetesen azzá az általánossággá, amelyet az értelem először vagy közvetlenül mint az erő lényegét ismeri meg, s amely állítólagos realitásában, a valóságos szubsztanciákban, lényegének is bizonyul.”<sup>35</sup>

Úgy gondolom, hogy semmiképpen. A létleírásnak ezen a szintjén a „realitás elvesztése” nem a *valóságnak mint olyannak*, vagyis realitás-lét és idealitás-lét egységének, hanem csupán az *egzisztenciális létezésnek* az elvesztése, ami egyúttal szükségképpen a szubsztanciális létezés megnyerése: a létező (és ezzel együtt a) létezés szubsztancialitásának egy magasabb létrendben és fogalmi rendben való rögzülése. „Aki dudás akar lenni, pokolra kell annak menni” – rémlenek fel a magyar kommentátorban a szavak, s nem véletlenül.<sup>36</sup> Aki a létezés létértelmét meg kívánja ragadni, annak ott kell hagynia a létezőt a maga érzéki, érzékileg megmutatózó „valóságában”, s hátat kell fordítania neki – hiszen az igazság *odaát* van. Ami a létezőben valóságnak mutatja magát, az csupán – Platónnak teljesen igaza van ebben – a valóság „árnyképe”, pusztá viziója: *látszat*. A létező igazi valósága, az, ami a létezést tényleg *valóságos* létezéssé teszi, az az egzisztenciális létburokban rejtve marad – a létjellegnek, a létértelmennek ezt a valóságát meg kell *fejteni*, meg kell *érteni*.

---

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*a, Akadémiai K., Bp. 1971 (*Jogfilozófia*), 110. o.; G. W. F. Hegel: *Logika II.*, i. k. 156. o.; 51. o.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 80. o. – Az „állítólagos realitásában, a valóságos szubsztanciákban, lényegének is bizonyul” kitétel nyilvánvaló utalás az Arisztotelész által soha meg- illetve fel nem oldott ellentmondásra, mely a „szubsztancia mint szubsztrátum” fogalmi nonszenszben nyilvánul meg. Ez a fogalmi *szintézis* Arisztotelész számára oldani látszik az *ouszia* magánvalóság- és tóde ti-jellege közti feszültséget, de végső soron inkább a megarai gondolati rendszerének koherenciáját *oldja fel*.

<sup>36</sup> És nyilvánvalóan ez az alapgondolata a Faust-legendáriumnak is, ami – mint tudjuk – fontos szerepet játszott Hegel gondolati fejlődésében is.

Az erő realizálódása – maga a *realizálódás* – túlvisz a létezés fellelt lényeg-meghatározásán. De ebben a fejezetben éppen erről van szó: a létezés egyáltalában vett létértelmének feltárásáról. Éppen ezért erről kell Hegelnek is beszélnie: az érzékileg nem megragadhatóról, a létezés érzékileg nem megragadható általános létalapjáról, létjellegéről, szubsztancialitásáról.

## b) Az érzékfeletti, és a „megfordított világ”

Az erő kiteljesedett fogalmaként adódott egyrészt a „magába visszaszorított erő” közvetlensége, mely *valóságos* tárgy a tudat számára – Hegel „erőnek mint szubsztanciának” nevezi, de tudjuk a korábbi elemzésből, hogy ez a *szubsztancia* – igaz ontológiai jelentése szerint – „szubsztancia mint szubsztrátum”; másrészt, második általánosságként a „dolgok *belseje* mint *belső*, amely azonos a fogalommal mint fogalommal”: a dolgoknak az „igazi lényege”, a dolognak mint létezőnek a *szubsztancialitása*, s ehhez kapcsolódóan a létező *létértelme*.<sup>37</sup>

„A dolgoknak ez az igazi lényege – kezdi Hegel a dologiség létszintje lényeg-aspektusának kibontását – most úgy határozódott meg, hogy nincs közvetlenül a tudat számára, hanem a tudatnak közvetett viszonya van a belsőhöz, s mint értelem az *erők játékának e közepén át bepillant a dolgok igazi hátterébe*.”<sup>38</sup>

Minden filozófia, melynek valamiképpen ambíciója a létezés létalapjának tisztázása, szükségképpen jut el a kérdés feltevéséhez: mi a viszony a létező és a létezés létalapja között; *megjelenik-e* megismerésünk, képzetünk vagy érzékszerveink számára a létezés alapjaul szolgáló lényegi lét, illetve *ami* megjelenik, az lényegi lét-e?

A filozófiának történetileg mindig is alapfeladata volt, hogy a *tudásnak*, vagyis az igaz ismereteknek a lehetőségét igazolja, s hogy – ennek mintegy háttereként – *tudó ismereteink* létmódját és érvényességi alapját tisztázza. Az érvényesség-probléma itt jól láthatóan értelem-probléma, s viszont. Már az első lételméleti vizsgálódások tisztán

---

<sup>37</sup> Vö. G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 80. o.

<sup>38</sup> Uo.

mutatják ezt a sajátosságot: Hartmann kiemeli, hogy „Platón ... az értelem-problémát toronymagasan minden létproblematika fölé emelte. Elvét ... így fejezhetjük ki: minden létező értelemre irányul; minden, ami van, valamilyen értelmet hordoz és tart fenn, minden létesülés egyúttal értelemteljesülés.”<sup>39</sup>

Érzéki észrevevésünk formákban gazdag, változó világról tanúskodik. Úgy tapasztaljuk, hogy a létezők létrejönnek és elpusztulnak, változatosan sokfélék – úgy tűnik tehát, hogy nincs bennük semmi maradandóság, lényegiség: létre is jöhetnek, meg nem is, vagyis létezésük esetleges, véletlenszerű, tehát hiányos. Mindazonáltal az elme olyan értelem- és jelentésformákkal rendelkezik, amelyek nem változnak, állandóan jelen vannak tudatunkban, létüket nem érinti az érzéki világ dolgainak létrejövése és elmúlása – amelyek tehát szükségszerűnek, abszolútnak, lényeginek tűnnek. Ezek a létezők (már Platónnál is) értékfogalmak illetve idealitás-formák (ideák); ilyen az ismeretek birodalmában az *igaz*, az emberek közösségi létezése területén a *jó*, s a létezés általános világán belül a *teljesség-jellegű*, a *tökéletes*.

A filozófia joggal állítja, hogy az érzéki észrevevés bizonyossága, igazság-jellege korlátozott – s ebből levonja a problematikus következtetést, hogy az észrevevés által közvetített világ léthiányos, hiszen közvetlen létezéséből hiányzik az általánosság, a lényegiség, a magánvaló jelentés, a teljesség, az érvényesség és így az önérvényűség (szubsztanciálitás). Vele szemben az eszmék, a fogalmak, a jelentések és az értékek idealitás-világa – létjellegéből következően – magánvalóan szubsztanciális; sem létében, sem lételevének magyarázatában, fogalmi megalapozásában nem szorul a tárgyi létezésre. S ha ezek az idealitások nem teremtő elvei is az érzékek által közvetített tárgyi világnak, azért mindenestre magyarázó elvei – hiszen a tárgyi létezés létének másfajta megalapozása fogalmilag kizárt. Ugyanakkor az idealitásnak ez a világa – megint csak radikálisan elütő lét- és érvényesség-jellege következtében – nem létezhet az érzékek által közvetített világban; túlmutat tehát rajta, egy túlsó, egy túlvilági, egy más-világi felé. Ezáltal azonban a valóság létszerűen két világra: az érzékek által közvetített tárgyi

---

<sup>39</sup> N. Hartmann: Értelmadás és értelemteljesülés, in N. Hartmann: *Lételeméleti vizsgálódások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1972, 454. o.



realitás világára és az érzékek által nem megragadható eszmei idealitás világára szakad. Érzékelésünk világa létszerűen alacsonyabb rendű, léthiányos jelenségvilág, s vele szemben az intellektuálisan megragadható értelmi lényecgek idealitás-világa a tulajdonképpeni, vagyis szubsztanciális világ.

Jól látható: a tradicionális idealista valóság-megközelítés a lét-problematikát az érvényesség- illetve értelem-problematika függvényévé teszi: a különös létformákat a különös jelentésformákhoz rendeli. Az idealizmusban az *érzékellhetőség* és az *érvényesnek elgondolhatóság* rétegetzi a világot létszerűen alacsonyabb és magasabb rendű jelenség- illetve ideavilágra.

Ez az a probléma, melyet Hegelnek, mint ontológusnak, mint olyan gondolkodónak, aki a létezés létjellegét, lételvét, vagyis szubsztancia-litását kutatja, megnyugtatóan tisztáznia kell.

Hegel a *jelenség* (a külső *megjelenő*) fogalmának elemzéséből indítja a létezés létalapjának, a létező „igazi lényegének” tisztázására irányuló vizsgálódását, hiszen az értelem számára a létező közvetlenül jelenségként jelenik meg. A jelenség a maga „jelenváló” létében mindazonáltal kettősséget mutat.

A *jelenség* egyrészt valami állandó változás-váltakozás, *eltűnés* – vagyis a létezés szubsztancialitása illetve igazsága tekintetében valami *semmit*. A létező az *észreérvés* számára a *létező dolog* volt, fennállással, állaggal – az *értelem* számára azonban fennállás nélküli, illékony, változó „játék”, hiszen az értelem a dolog lényegi természetét próbálja megragadni, a „belső”, a „dolgok igazi hátterét”, s a dolog először feltáru- ló, „megjelenő” lényege az értelem számára az „erők illékony játéka”. Az erő kibontakozott *léte* az értelem számára – mondja Hegel – most *eltűnés* (Verschwinden). Ez a „lét”, mivel közvetlen magánvalóságában éppen hogy *nem-lét*, ezért a lét pusztá *látszata*: „mert látszatnak (Schein) nevezzük azt a *létet* – mondja –, amely közvetlenül, magánvalósága szerint nemlét”.<sup>40</sup> Ugyanakkor nem pusztá *tünetény*, mely csupán *eltűnés, elillanás*, hanem éppen hogy *megjelenő látszat* (Erscheinung): *jelenség*. A *jelenség* ennyiben érzéki lét – de nyilvánvalóan nem ez a jelenség igaz természete.

---

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 80. o.

A jelenség igazi természete az, hogy *megjelenít valamit*, ami nem-érzéki. A jelenség ennyiben is érzéki lét, de az értelem számára *nem önmagát*, nem önmaga magánvalóságát *jelenti*, hanem éppen önmaga ellentétét: azt, *aminek* a megjelenése. Ami az észrevevés számára az érzéki megjelenő, az az értelem számára a *nem-érzéki megjelenített*: valami olyannak az ábrázolódása, amely kívül van az erők pusztá játékán, a változáson, az elmúláson, az eltűnésen. Valami maradandó, valami magával-azonos-maradó tehát: valami belső, lényegi, általános.

A jelenséget mint valóság-mozzanatot, mint a lényeg megjelenítőjét Marcuse az antik *energeia* fogalomra vezeti vissza. „A túlnyúlás (Hinausgehen) a mindenkori tényszerű létezésen – írja – végső soron nem más, mint megmutatkozás (Sich-herausstellen), önnilyvánítás, önkinyilatkoztatás. Mivel a létező sohasem »magánvalóan« létezik, ezért magánvalóságát minden pillanatban létezésre kell hoznia, ki kell nyilvánítania... Ahogy a fény a látszásban nem csupán szétárad, hanem ebben a látszásban éppen önmaga is marad, úgy a valóság is a maga »átlátszó megnyilvánulásában«, melyben a belső külsővé válik, éppígy valami önmagát-megnyilvánító, magát-megmutató, magát-megnyilatkoztató... Ez a »Sich« jellemzi az energeia-ként létező valóságos dolognak a létezését... A valóságosnak a lényegi egysége ebben az »energeiában« konstituálódik: a valóságos nem csupán »önmagával azonos«, hanem »önmagát azonosá-tevő« is.”<sup>41</sup>

De magánál Hegelnél is teljesen egyértelmű ez a megfeleltetés: „Arisztotelész polémiája Platón ellen azután közelebbről abban van – írja az *Enciklopédiában* – , hogy a platóni eszmét mint pusztá *δυναμις* jelöli meg, s vele szemben azt hangoztatja, hogy az eszmét, amelyet mind a ketten egyformán az egyedül igaznak ismernek el, lényegileg *ενεργεια*nak, azaz a teljességgel külsővé tett belsőnek, tehát a belső és a külső egységének kell tekinteni, vagyis a szónak itt megbeszélt nyomatékos értelmében, a valóságnak.”<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, (A továbbiakban *Hegels Ontologie*), Zweite unveränderte Auflage, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1968, 118. o.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 233. o.

Ez a *belső*, aminek a jelenség a külsőkénti megjelenítője, nem más, mint a lényeg. Benne – mondja Hegel – „a tudat számára tárgyi módon úgy vannak *tételezve* az észrevevés lényegei, ahogyan magánvalóságuk szerint *vannak*, nevezetesen mint olyan mozzanatok, amelyek közvetlenül a nyugalom és lét nélküli ellentété válnak át, az egy közvetlenül átváltozik az általánossá, a lényeges közvetlenül a lényegtelenné és megfordítva. Az erők e játéka ennél fogva a kifejlett negatív; de igazsága a pozitív elem, nevezetesen az *általános*, a magánvaló tárgy.”<sup>43</sup>

Az idézett szöveg nehéz, de *kell* hogy pontosan értsük, mit is akar vele mondani Hegel. Hegel azt juttatja kifejezésre, hogy a jelenség meg is jeleníti a maradandó belsőt, meg nem is; mivel alapvető funkciója a valóság feltárásában és fogalmi megragadásában az, hogy *közvetítsen*, hogy összekapcsolja a belsőt és a külsőt, az ittenit és a túlit, ezért a lényeg és a lényegtelen, a belső és a külső, a maradandó és az eltűnő közti viszony elvét *nem* mutathatja fel, de létezésében utal arra, hogy *van* ilyen.

Ha mozzanatokra bontjuk a hegeli gondolatmenetet, akkor az alábbiakra jutunk:

– első mozzanat: a jelenség által a tudat számára tárgyi módon *tételezve vannak* az észrevevés lényegei, melyek az észrevevésben csupán *tételezetlenek* voltak;

– második mozzanat: mivel az észrevevő tudat az észrevevésben nem „érti” a dolog lételvét és mozgási elvét, ezért az ellentétesek viszonyában álló lét-meghatározottságok kölcsönös egymásba való átfordulásának törvényszerűségét sem tudja követni: nem „tudja”, hogy hogyan és miért lesz az egyesből általános, az általánosból egyes, a lényegből jelenség és a jelenségből lényeg;

– harmadik mozzanat: a *jelenség* tételezi a dologi lényegét – negatív oldalról természetesen csak azt, hogy *van* ilyen lényeg, vagyis *van* a lét-meghatározottságok viszonyának lét- illetve mozgásával;

– negyedik mozzanat: az értelem illetve az ész számára megfogalmazódik általa a feladat, hogy *igazságát*, a pozitív elemet megragadják és igazolják.

---

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 80. o.

Röviden ki fogunk térni rá, hogy igazi természete szerint a „jelenség” nem is a pusztá *megjelenő* és nem is a pusztá *megjelenítő*, hanem éppenséggel egy harmadik, amit Hegel a *jelenség mint jelenség* (Erscheinung als Erscheinung) terminussal jelöl: jelenség mint a *valóság* része, mely önmagán megszüntetve őrzi meg ezt a két mozzanatot. De ennek előtte még tárgyalni kell a Hegelt (és minket is) itt elsősorban érdeklő problémát: érzékfeletti és érzéki, belső és külső, maradandó és eltűnő egymáshoz való viszonyának a kérdését, hiszen a „valóság”, aminek a jelenség mint jelenség a része, éppen a problematizálandó „maradandónak és eltűnőnek” az egysége.

Hans-Georg Gadamer a *megfordított világról* szóló gondolatgazdag tanulmányában maga sem nagyon tudja (vagy akarja) eldönteni, hogy Hegelnek a klasszikus német idealizmus kultúrtörténeti etapjához való viszonyát illetően a mind a mai napig élő német szellemtörténeti tradíció elvárásainak tegyen-e eleget, vagy a pánnacionális Hegel-értelmezések kevésbé kötött megközelítési paradigmáját kövesse.

Az előbbi alapértelmezés a klasszikus német idealizmust mint végső soron egységes (vagy legalábbis egységesíthető) valóságmegközelítést fogja fel, melynek alapproblémája így vagy úgy, a lét és tudat, szubjektum és objektum (ismeretelméleti) viszonyának a kérdése. Eme paradigmán belül az irányzat főalakja kétségtelenül Kant – a többi gondolkodó műve a kanti filozófiai elvek továbbhatározásaként – a kanti szöveg lábjegyzeteléseként – fogható fel. E megközelítés optikáján belül a hegeli filozófia igazi jelentése Kant felől, a kanti elvek továbbhatározása vagy tagadása formájában is kibonthatónak látszik.

A német szellemtörténeti hagyomány egységesítő alapmegközelítésének szorításából inkább szabadulni tudó internacionalista interpretációkban a klasszikus német idealizmus korántsem ilyen egységes, a kanti alapelv fokozatos továbbhatározásaként és továbbhatározódásaként is jellemezhető szellemi folyamat. A klasszikus német idealizmus (mely tehát a maga *sui generis* fogalma szerint nem is létezik) részlegesebb illetve teljesebb felbomlása már a Fichte – Kant és a Schelling – Kant szellemi konfrontációban is pontosan kimutatható, s Hegel a maga Kant-értelmezésében és -kritikájában már *nem* továbbértelmezi a kanti elvet, hanem egy teljesen *más* elvet állít fel vele szemben.

Eme elválás alapmozzanata elvontan nézve – a transzcendentalizmusról az ontológiai nézőpontra való átmenet, – hartmanni fogalmakat

használva: az intentio recta álláspontjának érvényre juttatása az intentio obliquaval szemben. A hegeli filozófia a maga alapintenciójában *ontológia*, s nem transzcendentál-filozófiai elmélet. A hegeli filozófia nem a megismerésnek mint nembeli képességnek az elvi lehetőségeit illetve korlátait kutatja, – a megismerés (mint ahogy a megismerőképességek is) Hegel számára egy átfogóbb, egy mindent átölelő folyamatnak: a *valóság egyáltalában való elsajátításának* a mozzanata.

Gadamer, miután megállapítja, hogy a *Fenomenológia* „megfordított világról” szóló fejezetrésze „a mű egész felépítésére nézve központi jelentőségű”, csatlakozik R. Wiehl kijelentéséhez, miszerint „nem érthetjük meg a *Fenomenológia* kiindulópontját anélkül, hogy közvetlenül tekintetbe ne vennénk a kanti filozófiát”. Majd egyetértőleg folytatja: „Ha szemügyre vesszük a tudat fenomenológiájának alapszerkezetét, magától értetődővé válik, hogy Hegel annak megmutatását tűzte ki feladatául, hogy miként függnek belsőleg össze azok a különböző ismeretmódok, melyek összefüggését Kant *Kritikája* vizsgálta – nevezetesen a szemléletnek, az értelemnek és az appercepció egységének, vagyis az öntudatnak az ismeretmódjai.”<sup>44</sup> A szóban forgó fejezet döntő kérdése Gadamer (és Wiehl) szerint így szól: „hogyan válik a tudat öntudattá, avagy hogyan tudatosul a tudat számára, hogy ő öntudat?” A tudat öntudatkénti, vagyis teremtő, aktív, viszonyuló, önreflexív aktusként való megjelenítése szerzőnk szerint „az újkori filozófia központi tanítása Descartes óta”, következésképpen „Hegel fenomenológia-eszménye a karteziánus vonulatba illeszkedik”.<sup>45</sup> Hegel tehát – fejezi be Gadamer kiindulópontjának korántsem problémamentes kifejtését – „a kanti kategóriákat: a szemléletet, az értelmet, az öntudatot teszi a tagolás alapjává, és R. Wiehl cikke megmutatja, hogy az érzéki bizonyosságot mintegy visszafelé tekintve kell kiindulópontként vennünk, vagyis mint a saját lényege, az öntudat számára tudatosíthatatlan tudatot”.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> H-G. Gadamer: Hegel – die verkehrte Welt, in *Hegels Dialektik*, Sechs hermeneutische Studien, i. k. 31. o.

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> I. m. 32. o.

A döntő kérdés e tekintetben mindenképpen így hangzik: Hegel fenomenológia-eszménye valóban a karteziánus vonulatba illeszkedik-e, s hogy Hegel valóban a szemlélet, az értelem és az appercepció transzcendentális egységeként értelmezhető öntudat kanti fogalmait teszi-e műve tagolásának alapjává?

Hegel problémafelvetését E. Fink itt is burkolt Kant-polémiának érzi. „A kategória-probléma Kantot – írja Fink – a phainomena és a noumena, azaz a jelenség és a Ding an sich megkülönböztetéséhez vezet. A jelenség Kant számára a tapasztalati megismerésnek a tér és az idő tiszta szemléletében elő-szemlélt és a kategóriákban a maga tárgyiasságában elő-tételezett (vordenken) dimenziója, a lehetséges tapasztalat területe (a természet-ismeret értelmében). Hogy a dolgok miként léteznek magánvalóan, függetlenül a feltételektől, melyeket szemléleti és gondolkodási formáinkban magunkkal hozunk, nos azt nem tudjuk és nem is tudhatjuk. A létezőt a véges értelem feltételei közepette fogjuk fel. Jóllehet gondolhatjuk, hogy a létező megismerési formáinktól függetlenül, magánvalóan létezik, mindazonáltal magánvaló léte számunkra megismerhetetlen. A gondolkodás semmit nem képes az ismereten kívüli (unbekannte) Ding-an-sich-ről megismerni.”<sup>47</sup> A *Ding an sich* akként létezik, „ahogy azt egy végtelen intellektus közvetlenül szemléli” – folytatja Fink az érvelést, és éppen ezt tartja e formula meghatározó jelentésének. „A jelenség és a Ding an sich megkülönböztetése tehát a véges emberi megismerési képesség (intellectus ectypus) és az isteni megismerés (intellectus archetypus) megkülönböztetésével korrespondeál.”<sup>48</sup>

Úgy gondoljuk mindazonáltal, hogy Hegelt itt nem igazán érdekli Kant, illetve a jelenség és a Ding an sich viszonyát illető kanti megkülönböztetés. Kantnál ugyanis – és erről már többször szó esett az eddigiekben – a Ding an sich problémája az appercepció szintetikus egységéhez kapcsolódó *logikai-transzcendentál-filozófiai* probléma – tehát *nem* ontológiai kérdés. Hegelt viszont e fejtegetések során nem a *dolog*

---

<sup>47</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 140. o.

<sup>48</sup> Uo.

magánvaló háttér-léte, hanem a dolgok igazi háttere, tehát a lét maradandó lényegének létjellege érdeklí.<sup>49</sup>

A „belső” a maga magán- és magáért-valóságában, mint olyan lét, „amelyen minden meghatározott és véges negálva van”, mely „nem valamilyen töle idegen negativitás által, hanem saját negativitása, a lét végtelen mozgása által az, ami”, – nos ez a lét nem más, mint a lényeg.<sup>50</sup>

A lényeg a hegeli lételegondoláson belül a létezés *léttel*, szubsztanciális alapja, s mint ilyen nem közvetlen, hanem éppen hogy *közvetített* létjelleg. A lényeg a valóság ismereti elsajátításának folyamatában – tehát intellektuális közvetítési folyamatban – válik megragadhatóvá. Hegel a *Logikában* így írja le ezt a folyamatot: „a tudás nem áll meg a közvetlennél és meghatározásainál, hanem áthatol rajta azzal az előfeltevéssel, hogy e lét mögött még valami más is van, mint maga a lét, hogy ez a háttér a lét igazsága. Ez a megismerés közvetett tudás ... túlmegy a léten, vagy helyesebben, hogy bemegy a létbe. Csak amikor a tudás a közvetlen létből *bensővé válik*, e közvetítés által találja meg a lényegét.”<sup>51</sup>

Ez a leírás azt a képzetet keltheti, hogy a lényeg mint szubsztanciális lét-meghatározás, valamiféle *intelligibília*, „értelmi lény” lenne – olyan idealitás-lét, melynek létmódja az *eszmeiség*. A filozófia történetének racionális metafizikai csábulnak is arra, hogy a lényegi létet az érzéki észrevevésben feltáruló dologi világ *főlé* vagy *mögé*, egy radikálisan más létjellegű *külön világba* helyezték, egyfajta túlvilágiba, melynek az evilággal tárgyi-létszerű érintkezése nincs.

Az *idealitás-lét* ontológiai helyének kijelölése már a történetileg első ontológiák egyik alapfeladata volt, s egyértelműen ilyen tendenciát mutat a platóni és az arisztotelészi lételegondolás. „Hogy a létezőknek

---

<sup>49</sup> Az olvasót emlékeztetni szeretnénk a *neokantiánus* Rickert fogalmi kísérletére, aki a Ding an sich terminus valóságidegenségét – lévén ez a fogalom puszta logikai funkciót, nem pedig valóságos létet jelöl – a realizztikusabban hangzó *zuständliches Sein* terminussal kívánta hatástalanítani, amit mi magunk – Rickert egyik rendszerező műve fordítójaként – *háttér-létnek* értelmeztünk. Lásd: H. Rickert: *A filozófia alapproblémái*. Módszertan – Ontológia – Antropológia. Európa K., Bp 1987. Különösen a 47. lábjegyzetünket.

<sup>50</sup> Vö. G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 191. o., és *Logika II.*, i. k. 3, 4. o.

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel: *Logika II.*, i. k. 3, 4. o.

valamilyen másfajta birodalma is létezik, mint a létezésé, mint a »valóságos« dolgok, illetve a nem kevésbé »valóságos« tudat birodalmáé – mondja Hartmann is –, az igencsak régi nézet. Platón az ideák világának nevezte, Arisztotelész az εἶδος, a skolasztikusok az *essentia* birodalmának nevezték ... (manapság – S. F.) a fenomenológiában a lényegiségek birodalmaként (das Reich der Wesenheit) jelenik meg.”<sup>52</sup> Arisztotelésznél a *lényeg* kategóriának persze logikai struktúrája van, ami a platóni alapgondolatot – hogy a lényegiségek *idea*-szerűek, hogy a reális létezők *létalapjai* – némiképp elfedi.

A *lényeg* mindazonáltal nem intelligibília – még ha közvetlen érzékeléssel nem, hanem csupán az értelem segítségével ragadható is meg. Olyan idealitás-lét, mely mint valami belső, általános magán- és magáért-valóság, a létező létezésének szükségszerű alapjaként magában a létezőben (és nem azon kívül), valóságosan létezik.

Erre az ontológiailag alapvető helyzetre a német létige etimologizálása során Hegel is felhívja a figyelmet a *Logikában*: „A német nyelv a *sein* igében megtartotta a lényegét (das Wesen) a múlt időben: »*gewesen*«; mert a lényeg az elmúlt, de időtlenül elmúlt lét.”<sup>53</sup> Ehhez a berlini Enciklopédiában fontosnak látja hozzátenni: „A nyelvhasználat e szabálytalanságának alapja egy szemlélet a létnek a lényeghez való viszonyáról, amely annyiban helyes, hogy a lényegét csakugyan az elmúlt létnek tekinthetjük; csak hogy itt még meg kell jegyezni, hogy ami elmúlt, azért nincs elvontan negálva, hanem csak meg van szüntetve s ezzel egyúttal meg van őrizve.”<sup>54</sup>

A *lényeg* és a *lét* eme etimológiai összefüggése az ógörögben (és modern európai nyelvekben, mint pl. a franciában és az angolban) is megvan, ami eléggé nyilvánvalóan utal arra, hogy a „*lényeg*” létbeágyazottsága ugyanúgy ontológiai és kultúrtörténeti trivialisitás, mint esetleges elméleti szétválasztásuk.<sup>55</sup> A „*lényegiség*” fogalmának (ami az *essentia* tükörfordítása) alapjelentése Hartmann szerint az arisztotelészi

---

<sup>52</sup> N. Hartmann: *Ethik*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1949 (Dritte Aufl.), 120. o.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel: *Logika* II., i. k. 3. o.

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 192. o.

<sup>55</sup> Lásd a *nyelvnek* a léthez való funkcionális kötöttségével kapcsolatos korábbi megjegyzéseket.



τὸ τὶ ἦν εἶναι, ahol is az ἦν „időtlennek felfogva, annak a valaminek a foglalatja, amit strukturális elemként előfeltételeznünk kell, azaz annak, ami a *concretumban* a *tárgyi priust* képviseli, benne tehát már eleve megvan”.<sup>56</sup>

A *Fenomenológiának* a létezés létalapját, a létezés *maradandó lényegének* létjellegét, vagyis ezt az ontológiai alapproblémát tárgyaló legfontosabb bekezdése így hangzik: „Csak ebben a *belső igazban* mint az *abszolút általánosban*, amely megtisztult az általános és egyes *ellentététől* és az *értelem számára* lett, az *érzéki* mint a *megjelenő világ* felett feltárul most egy *érzékfeletti* mint az *igazi világ*, az eltűnő *innenső* (*Diesseits*) felett a *maradandó túlsó* (*Jenseits*); olyan magánvalóság, amely az észnek első és ezért még tökéletlen jelensége, vagyis csak az a tiszta elem, amelyben az igazság *lényege* van.”<sup>57</sup>

Korántsem véletlen, hogy az összes fontosabb *Fenomenológia*-kommentár részletes elemzés alá vonja ezt a szöveghelyet, mint ahogy az sem az, hogy Hegel itt tárgyalt ontológiai distinkcióját mindegyikük kapcsolatba hozza a filozófiatörténet nagy ontológiai alapvetéseivel, a platóni, az arisztotelészi és a tamási transzcendencia-elemzésekkel. Nem véletlen, hiszen a *Fenomenológiában* a vizsgálat *innentől kezdve formailag* is túlnő a „dolog” vizsgálatán: – kat’ exochen *lét-vizsgálattá* válik, mely a dolgot mint létezőt, s ezen belül létezésének létjellegét, létalapját érinti. Ennek jeleként itt jelenik meg a *Fenomenológia* fogalomhasználatában a *világ* (*Welt*) terminus, mely maga is utal arra, hogy a vizsgálódás magasabb létszintre került. A *világ* már nem dolog-összesség, vagy dolog-együttes, s nem is létezők csetleges, véletlenszerű halmaza, melyről észrevevésünk jól vagy rosszul tudósít. A *világ* a létezők meghatározott elv alapján szerveződő *létegyisége*, a létezés *rendje*. Egyrészt a létezés *konkrétsága*: meghatározott létezőknek mint létük különös elvével rendelkező konkrétumoknak az egésze és egysége; másrészt a létezés *teljessége*: a létezés általánossága, módja, jellege.

Mi is az az *igaz világ*, ami ebben a „belső igazban”, ebben a nem csupán *érzéki összesség-szerű*, hanem „abszolút általánosban” az *értelem számára* feltárul?

---

<sup>56</sup> N. Hartmann: *Ethik*, i. k. 120. o.

<sup>57</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 81. o.

H-G. Gadamer ezt az „abszolút általánost” a *szubsztancialitás* platóni *általánosságával*, a νοητόν εἶδοςzal azonosítja, s ami benne megpillantható, vagyis az érzékileg nem megragadható *érzékfeletti* igazi világ, vagyis a hegeli „maradandó túlsó” Gadamer szerint nem más, mint amit Platón *tiszta gondolkodásnak*, νοεῖνnek nevezett. „Ez Platón lépése – írja Gadamer –. Az általános nem az érzéki jelenségeknek a vélekedés számára megragadható összesség-szerűsége, hanem egyfajta ὄντως ὄν, εἶδος, – az értelemnek, nem pedig az érzékinek a maga jelenségszerű másságában megjelenő általánosa.”<sup>58</sup> „A hegeli folytatás mármost igencsak különös hangot üt meg – viszi tovább a szót Gadamer –: »az eltűnő *innenső* felett a maradandó *túlsó*«. Ebben az összefüggésben egészen közel hozza Platón a kereszténységhez ... s szinte Nietzsche megfogalmazását halljuk, miszerint a kereszténység nem más, mint a nép platonizmusa. Valójában azonban – vonja le a végső következtetést Gadamer – az a struktúra, melyet Hegel itt felvázol, olyan magas szintű fogalmi absztrakciókkal építkezik, hogy nem csupán a platóni és a keresztény pozícióra vonatkoztatható, hanem a modern természettudomány pozícióját is átfogja”<sup>59</sup>

A platóni és a hegeli felfogás párhuzamának a gondolata E. Finknél is megjelenik, noha nála a hangsúly némiképp máshova kerül, mint Gadamernél. Amit a platóni „két-világról” mondani szoktak – jegyzi meg –, annak nem túl sok köze van Platónhoz. „Platón – szokták mondani – szembeállítja a valóságos, érzéki dolgok világát az ősképek, az ideák világával. Ez utóbbiak maradandóak, állandóak, örökkön és magánvalóan léteznek (ὄντως ὄν). Hozzájuk képest mindaz, ami az ég alatt van, semmis és mulandó... Az egyes dolgok az idő illanó változásainak rabjai és megsemmisülésnek vannak kitéve; létük viszonylagos, csupán csak részesülnek az örök ősképekből, – látszatok, melyek valamiféle *eidoszt*, valamiféle beljük vésődött alakot hordoznak magukon, s képmásként hasonlítanak az ideákhoz. A részesülés folytán az egyes, érzékileg észlelhető létezők mindazonáltal nem tesznek szert az ősképek állandóságára; a részesülés nem szünteti meg a *khóriszmoszt*,

---

<sup>58</sup> H-G. Gadamer: Hegel – die verkehrte Welt, in: *Hegels Dialektik*, Sechs hermeneutische Studien, i. k. 35. o.

<sup>59</sup> Uo.

a mulandó és a maradandó világok közti elválasztottságot.”<sup>60</sup> Az általános felfogással szemben – fejezi be a gondolatmenetet Fink – „Platón nem duplázta meg a létezőt valamiféle két-világ-elméletben [Zwei-Welten-Theorie]; a létezővel kapcsolatban a benne lakozó létre kérdezett rá és azt *ideának*, *eidosznak* nevezte, de nem valamiféle statikus együttfennállás értelmében; Platón a belső mozgalmasságot (Bewegtheit) mint *koinonia ton eidont*, mint a minden ideában meglévő közöset ragadja meg az *agathon* eszméjében, mely az ideákat áthatja.”<sup>61</sup>

A *lét-kategória* problematizálásának és az ontológiai alap-probléma kifejtésének klasszikus példája – mint tudjuk – Platón *Állama*. Platón e művében – a *Parmenidész* és a *Szofista* megoldásától részben eltérve – a létezőt a *létteljességben* illetve *létérvényességben* horgonyozza le, s ezért nála a *valóságos*, az *igazi lét* nem más, mint az ideális lét, az *idea-lét*: „Két hatalmasságról van szó, melyek közül az egyik az ésszel felfogható nemnek és területnek a királya, a másik pedig a láthatóé... s gondolatnink igazi tárgyai nem ezek az alakok (mármint a látható dolgok – S. F.), hanem azok, amelyekhez ezek hasonlítanak... Nos, a megismerhető dolgoknak is nem csupán a megismerhetősége származik a jótól, hanem ezenfelül még a létezésük és a lényegük is, holott pedig a jó nem a létező, hanem a létezőt méltóságával és erejével messze túlszárnyalja.”<sup>62</sup>

Hogy Platón egyfajta *két-világ-struktúrába* foglalja a létezőket és a létezés létalapját, az úgy gondolom, nem lehet vitás. Kétségtelen azonban – s ez az a szempont, ami a finki kifogás kapcsán további gondolkodásra készítet –, hogy a „két platóni világ” nem strukturális, hanem funkcionális létjellege szerint rétegződik egymásra. Az ideák világa valójában *nem* az érzékileg észlelhető létezőktől (αἰσθητόν) térbelileg elkülönülten elhelyezkedő „túlvilág”; az idealitás-lét platóni világa (νοητόν) a létezőkben *benne lévő ideális hatásmód*, *benne ható erő*. A platóni filozófia mint elmélet feladata voltaképpen az, hogy a szerkezeti két-világ-jelleget feloldja, a szembeállítottakat ontológiailag, logikailag és axiológiailag is közvetítse. A platóni axio-ontológiai két „világ” el van

---

<sup>60</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 138–139. o.

<sup>61</sup> I. m. 139. o.

<sup>62</sup> Platón: *Állam*, 509d, 510d, 509b.

szakítva egymástól (χωρισμός – khóriszmosz), de részesülnek egymás természetéből (μέθεξις – methexisz).<sup>63</sup>

A legfontosabb belátások egyike, hogy a platóni *létmetafizika* egyben *értékmetafizika*; hogy Platón a létező létezését *érvényesség-kritikának* veti alá, s hogy a létérvényesség egyben a lét értékességének kritériuma is. Platón a létezőket az alapján értékeli és rétegezi, hogy létük milyen mértékben feltétlen, teljes, lényegi, maradandó és általános – vagyis ideális (a lét mint οὐσία). A létezők létteljessége egyben jó-jellegük „magasságában” is kifejeződik: a szubsztanciális lét egyben a legfőbb értékesség, a legfőbb jó (τὸ ἀγαθόν). Ez a legfőbb jó nem a különös javak vagy értékmateriák összessége, hanem maga a *létidealitás*, melynek csak *hatásai* jelennek meg az előbbieken: a legfőbb jó egyfajta *értékesség*, mely minden létező érték helyzetét megszabja. A létideák értékideák is, hisz mindannyian részesednek a legfőbb jóból – ezáltal *ideák*.

A platóni *ideavilág* hangsúlyosan a *létidealitás világa*: az egyedivel szembeni általánosságé, a megjelenővel szembeni lényegiségé, a részlegessel szembeni egyetemességé és teljességé, a hiánnyal szembeni tökéletességé, az elmúlóval szembeni örök-maradandóságé, változatlanóságé, a bizonytalan-problematikussal szembeni feltétlen érvényességé. Platónnál a létezés feltétlen létalapja, a létteljesség és a feltétlen létérvényesség kategoriális kifejezésre juttatója, az *igazi valóság* így nem az *ideavilág* a maga pusztá összesség-szerűségében, hanem a legfőbb jó, az ἀγαθόν, mint a „lét” illetve a „jó” kozmosz funkcionális elve, a világ ideális működésének csúcspontja lesz.<sup>64</sup>

E rövid kitérő is meggyőzhet arról, hogy – minden hasonlóság és gondolati párhuzam ellenére – komoly ontológiai különbségek vannak a Platón, Arisztotelész és Tamás által képviselt metafizikai nagytradíció és a hegeli ontológiai világnézet között. A meghatározó különbség a létszubsztancialitás *transzcendencia-jellegének* eltérő voltában rejlik.

---

<sup>63</sup> „Léteznek bizonyos formák (ideák), amelyekben részesülve nyerik nevüket ezek az itteni dolgok” – mutatja be Platón a *Parmenidészben* e metafizikai szerkezetnek az alappozícióját. Vö. Platón: *Parmenidész*, 131c.

<sup>64</sup> A platóni *axio-ontológiai két-világ* erkölcsi érték-jellegével kapcsolatban lásd *Etikám Platón-fejezetét*. – Simon F: *Az erkölcsi értékeszme története*. Axio-ontológiai vázlatok az etika történetéből, Veszprém 1999, 13–42. o.

Szigorúan véve a dolgot, a létezés Hegel által leírt létalapja *nem transzcendens* abban az értelemben, ahogy Platónnál, Arisztotelésznél vagy Tamásnál.<sup>65</sup> Hegelnél a *Jenseits* szubsztancia-jellegét nem maga a *túliség* adja, nem az tehát, hogy a létezés létalapja érzékileg nem észlelhető, csupán fogalmilag megragadható, hanem a változásban fennmaradó *maradandóság*, a különös meghatározottságok egységformájaként létező *általánosság*, a megjelenő *lényegiség*, a létezés véletlenszerűségeiben ható *belső szükségszerűség*.<sup>66</sup> És másrészt Hegelnél a szubsztancialitás – és éppen ezt bizonyítják a 'Tudat-főfejezet' fejtegetései – nem az *eszmei* létertermészet sajátja, hanem a *szellemiségé*, vagyis a valamilyen értékmozzanatot (a megismerés területén igazságértéket) tartalmazó valóságos „magasabb” objektivációé.

Ez az a pont, ahol (Finkhez hasonlóan) talán Gadamernél is félrecsúszik az egyébként példás elemzés gondolatmenete. Amikor Gadamer felteszi a kérdést, hogy mi a (külső) jelenségnek az a (belső) lényege, amelyet csak az értelem képes megragadni, akkor az antik racionális metafizika platóni fordulatával keresi a választ: „Nem más ez – mondja –, mint amelyet Platón az αἴσθησις-szel szemben νοεῖν-nek nevezett. A »tisza gondolkodás« (νοεῖν) tárgya nyilván azzal jellemezhető, hogy nem érzékileg adott.”<sup>67</sup> Hegel – folytatja Gadamer a gondolatot – a *belső igaz-ról* mint *abszolút általánosról* beszél, nem pedig mint *érzéki általánosságról*, mely az értelem számára létezik, s mely ezért dolog-meghatározottságok érzékileg észlelhető összessége is lehetne. „Ez az abszolút általános egyfajta νοητόν εἶδος; »benne az érzéki mint a megjelenő világ felett feltárul most egy érzékfeletti mint az igazi világ«... Az általános nem az érzéki jelenségeknek a vélekedés előtt lebegő összesség-szerűsége, hanem egyfajta ὄντος ὄν, εἶδος; – az értelemnek,

---

<sup>65</sup> Tudjuk, hogy a létmetafizika a transzcendens eszmei létet tartja a világ lényegének, a létezés létalapjának. A „transzcendens” szó – etimológiája szerint – arra utal, hogy a világ lényege az észlelhető világon túl (Jenseits) helyezkedik el, az „immanencia” pedig valami innensőre (Diseits) utal.

<sup>66</sup> Ezeket a szubsztancialis létmód-aspektusokat foglalja össze Hegel a II. típusú törvény-fogalomban. Vö. G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 84-85 és 88. o.

<sup>67</sup> H-G. Gadamer: Hegel – die verkehrte Welt, i. k. 35. o.

nem pedig az érzékinek a maga jelenségszerű másságában megjelenő általánosa.”<sup>68</sup>

Ez utóbbi mondatot az elemzés egy korábbi helyén elismerőleg idéztük. Gadamernek igaza van, amikor az *abszolút általánost* a szubsztancia általánosaként említi. Mindazonáltal Hegel a *Fenomenológia* ezen a helyén *sem* feltétlenül az antik racionális metafizika gondolatát viszi tovább, ahogy Gadamer sejteti. A szubsztancia Hegelnél nem csupán *tiszta gondolkodás*, vagyis a szubsztancialitás intelligibilis alakja, ahogy az utalt szövegrészben Platónnál. Hegel elemzett szövegében a „maradandó túlsó”, vagyis a létszubsztancialitás kifejezetten az értelem számára megjelenő lényeg, de arról Hegelnél nincs szó, hogy ez a lényeg *értelmi jellegű* (νοητόν) lenne. Hegel ebben a leírásban az „innenső” és a „túlsó” közötti *funkcionális* kapcsolatot: a Diesseits *eltűnő* jellegével szemben a Jenseits (az abszolút általános, a szubsztancialitás) *maradandó* jellegét hangsúlyozza.

Korántsem véletlen, hogy Hegel ugyanezeket a kategoriális fordulatokat fogja használni a társadalmi létező, illetve az ember társadalmi-történeti tevékenysége szubsztanciális mozzanatának felmutatására az Öntudat-főfejezetben is: a *Sache selbst*, vagyis a dolog lényege, szubsztanciális tartalma (Szemere fordításában: a „lényeges dolog”) az objektivációként létező dolog tárgy-aspektusának *eltűnő* jellegével szemben mindig valami *megmaradó*. „Lét általában – mondja róla Hegel –, amelynek általánossága egyazonos a tevékenységgel. Ez az egység az igazi mű; a *lényeges dolog* (*die Sache selbst*), amely teljességgel érvényesül, s amelyet mint megmaradót tapasztalunk, függetlenül attól a dologtól, amely *esetlegessége* az egyéni tevékenységnek mint olyannak, a körülményeknek, eszközöknek és a valóságnak.”<sup>69</sup> Ehhez teszi hozzá a következő oldalakon: a lényeges dolog nem más, mint *szellemi lényegiség, magánvalóság*, egész mivolt mint *egység*. Persze itt, a Tudat-főfejezetben, a „dolog” (Ding) még nem *mű* (Werk), nem *objektiváció*, mely szellemiségek (vagyis nembeli tartalmak illetve értékek – *Sache selbst*) tárgyasulása lehetne. A „dolog” itt a tudat számára

---

<sup>68</sup> Uo.

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 210. o.

megjelenő létező, s szubsztanciális természete a megismerő értelem számára valami *túlsó*.

Utaltunk rá korábban, hogy Hegel itt, a létalap problematizálása kapcsán említi először a „világ” terminust, s arról is beszéltünk, hogy miért. De nem a „világ” az egyedüli terminológiai újdonság a tudás tapasztalattörténete hegeli kibontásának jelenlegi helyén; itt jelenik meg először a „következtetés” (Schluß) fogalma is – és természetesen ez sem véletlenül. Azt jelzi, hogy – egyelőre elvont-formálisan, a pusztá formula rögzítésével – elkezdődött a kategorialitásnak, vagyis *lét és tudás egységformájának* a kibontása – annak a formának a kibontása, melynek egyre kiteljesedő alakjában – tartalmilag először majd csak az Ész léthorizontján belül – a „létező lényegisége mint gondolkodó valóság” fog megjelenni. Hegel így fogalmaz: „Tárgyunk így ezentúl az a következtetés, amelynek szélső fogalmai a dolgok belseje és az értelem, s középfogalma a jelenség; e következtetés mozgása pedig további meghatározását adja annak, amit az értelem a középfogalmon keresztül megpillant a belsőben, és azt a tapasztalatot, amelyet az értelem az *összekapcsolt fogalmak e viszonyáról* szerez.”<sup>70</sup>

A létezés létalapja a megértő tudatnak még nem „saját magáért-való-léte” – vagy ahogy korábban fogalmazta Hegel –, ez a feltétlen általános a tudat *igazi tárgya*, de még csak *tárgya* a tudatnak: „a tudat még nem magáért-valósága szerint a fogalom, s ezért ama reflektált tárgyban nem magát ismeri meg”.<sup>71</sup>

A *belső* tehát még *tiszta túlsó* a megértő tudat számára, tehát amit ez a tudat a „középfogalmon keresztül” legelőször megpillant a belsőben, az voltaképpen a *semmi*, pontosabban az *üresség*. Nem azért üresség, mondja Hegel, mert a létezés szubsztanciális alapja üres, vagyis tartalom nélküli lenne. Azért üres, mert az értelem korlátozott álláspontjáról ez a tartalmas szubsztancialitás nem ragadható meg. A szubsztancialitás a hegeli filozófiában konkrét elveknek, jelentésnek, létértelemnek, érvényes értéknek a létegyisége – s ezt a tartalmat csak az ész illetve a *szellem* létfeltárása képes egzakt fogalmi formában megragadni. De maga Hegel ki is hangsúlyozza mindezt: ez a „mara-

---

<sup>70</sup> I. m. 81. o. (Kiemelés tőlem – S. F.)

<sup>71</sup> I. m. 74-75. o.

dandó túlsó” „olyan magánvalóság, amely az észnek első és ezért még *tökéletlen* jelensége, vagyis csak az a tiszta elem, amelyben az igazság *lényege van*”.<sup>72</sup>

A *belsőnek* ez a létmódja igazat látszik adni azoknak – mondja Hegel –, akik azt mondják, hogy a dolgok belseje nem ismerhető meg. Ez elvont-formálisan igaz, folytatja, de nem azért, mert az ész úgymond „túl rövidlátó” lenne. Ahogy az imént jeleztük: ha a „létező lényegisége mint gondolkodó valóság” fog megjelenni, akkor az ész mint ennek az egységnek a tudó szubjektuma közvetlenül meg képes ragadni a szubsztanciális belsőt. Nem ismerhető meg azonban az értelem létfeltárása szintjén – s döntően a dolognak a természete miatt, mert tudniillik „az *üresben* nincs megismerés, vagy a másik oldalról kifejezve, mert épp mint a tudaton *túl* eső van meghatározva”.<sup>73</sup>

Nyilvánvaló, hogy Hegel burkoltan folytatja itt is a Kant elleni polémiáját, de az is jól látható, hogy érvrendszere nem a kanti transzcendentalitásból eredő konzekvenciákra koncentrálna, hanem sokkal inkább az ontológiai két-világból eredő – platóni ihletésű – következményekre. Vannak, akik azt mondják – utalt rá Hegel –, hogy „a dolgok belseje nem ismerhető meg”, a dolgok belseje ugyanis üres. Fink erre a kitételre azt mondja: „az üres *Jenseits* úgyszólván az első gondolat a *Ding an sich*ről” – a *Jenseits*nek az értelmi elgondolása ilyen, amelyben a *Jenseits* mint *magánvaló* semmilyen ismeretet nem nyújt: nem más, mint a *lét egyszerű gondolata*. Igen ám, de Hegel így folytatja: „nem azért, mert az ész úgymond »túl rövidlátó« lenne”, hanem azért, mert magának a *dolognak* a természete ilyen. Hegelnél a *Jenseits* nem logikai-transzcendentál-filozófiai (vagyis *módszertani*) fogalom, hanem *ontológiai* – ezért nem lehet a hegeli *Jenseits* a kanti *Ding an sich* alteregója. Persze Fink azért hozzát teszi – és ezt mindenképpen el lehet fogadni –, hogy amikor Hegel Kanttal vitázik, akkor ezt „nem olyasféle Kant-kritikaként kell felfogni, mely kifejezetten a kanti műre vonatkozna, hanem inkább az arra való kísérletként, hogy Kanton

---

<sup>72</sup> I. m. 81. o.

<sup>73</sup> Uo.



túllépjen”.<sup>74</sup> Nem mű-elemzés tehát, hanem a kanti világkép meghaladásának átfogó kísérlete.

Hogy ezzel szemben valóban a platóni ontológia gondolatiságán belül mozgunk, arra utal a hegeli folytatás, melyben Hegel a filozófiatörténet Platón óta használt *idealitás-allegóriájával* példázza mondanivalóját. „Az eredmény persze ugyanaz, ha egy vakot beállítanak az érzékfeletti világ gazdagságába – ha van benne gazdagság, akár mint ama világ sajátos tartalma, akár maga a tudat ez a tartalom –, s ha egy látót beállítanak a tiszta sötétségbe, vagy ha úgy tetszik, a tiszta fénybe, ha ama világ csak ez; a látó éppoly keveset lát a maga tiszta fényében, mint tiszta sötétségben, s éppannyit, mint a vak az előtte fekvő gazdagság bőségében. Ha csak ennyi volna a belső és a vele való összekapcsoltság a jelenség által, akkor nem maradna más hátra, mint az, hogy a jelenséghez tartsuk magunkat, azazhogy igaznak vegyünk valamit, amiről tudjuk, hogy nem igaz.”<sup>75</sup>

Hegelnek a *jelenség* ontológiai helyzetét kell tehát újfent tisztázni, hisz ez mint „közvetítő médium” önmagán mutatja illetve jeleníti meg az „eltűnő innenső” és a „maradandó túlsó” igazi (ontológiai) viszonyát.

Platónnál a *jelenség* érzéki létét mintegy „felszívja”, „elpárologtatja” a *idealitás-világ* tiszta magánvalósága. A platóni *idealitás-világ* „abszolút általánossága” nem az érzékelhető létezés véges meghatározottságainak negálása révén, mintegy általánosítás és absztrahálás útján jön létre, hanem ez az *idealitás-világ* magánvalóan az észrevehető világ létalapja és magyarázó alapja. Mivel a *jelenség-létnek* – az *előbbiekből következően* – nincs magáért-való ontológiai szerepe és helyzete, ezért az *idealitásnak* csupán „megjelenítője” lesz, mégpedig nem pusztá formai-formális, hanem tartalmi értelemben.

---

<sup>74</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 145. o. – „Két alapvetően eltérő magatartást képviselnek, mely a filozófiatörténet minden új formaváltásában felöltlik: a józan-megfontolt és a lelkesedő spekulatív, a szikár elmeél és a gondolati mélység, a kritikai éberség és a sejtelenmteljes lelkesedés. A gondolkodás egyszer közelebb áll a szigorú tudományhoz, majd inkább költészet vagy vallás. Persze ezzel a pityipalkó pszichológiával komolyan nem ragadhatjuk meg a Kant–Hegel különbség lényegét.”

<sup>75</sup> G. F. W. Hegel: *Fenomenológia*, i- k. 81–82. o.

Platónhoz hasonlóan Kantnál sincs a *jelenségnek mint olyannak* „megjelenés”-jelentése, hiszen az „Erscheinung” *tudati tételezettség*: a lehetséges tapasztalat transzcendentális fenoménje. De a kanti *jelenség* – a platónitól eltérően – nem a Ding an sich „abszolút általánosságát”, tehát a létalapként szolgáló idealitás-világot jeleníti meg, hanem az egyáltalában vett tudat tárgykonstituáló képességét. A Ding an sichet nem jelenítheti meg, mert az ontikusan nem létezik: egy „üres túlsó, ismeretlen X, a jelenség ismeretlenje – számunkra megismerhetetlenül, pusztá előfeltételként”.<sup>76</sup>

Hegelnél a *jelenség* mint közvetítő médium egyaránt a „megjelenő” és a „megjelenítő”: *jelenség mint jelenség* is: a valóság része. „Az érzékfeletti tehát a *jelenség* mint *jelenség*. – Ha ezzel kapcsolatban azt gondolják – fűzi hozzá a rögzített elv magyarázataként mély értelműen Hegel –, hogy az érzékfeletti *tehát* az érzéki világ, vagyis a világ, ahogyan a *közvetlen érzéki bizonyosság és észrehevés számára van*, akkor ez félreértés; mert a jelenség ellenkezőleg *nem* az érzéki tudás és észrehevés világa mint léttel bíró, hanem ez a világ *mint megszüntetett*, vagyis valójában mint *belső* tételezve.”<sup>77</sup> Az észrehevés világa felől tehát a megszüntetett *innenső*, ezzel szemben az abszolút általánosság, vagy a lényegek világa felől nézve a megszüntetett *túlsó*.

Lényeg és jelenség általános ontológiai viszonyának *Enciklopédia*-beli elemzése megint csak igen hasznosan kommentálja a *jelenség* mint *jelenség* itteni terminusát: „A lényeg tehát – mondja Hegel a *Kis-Logikában* – nem a jelenség mögött vagy a jelenségen túl van, hanem az exisztencia azáltal *jelenség*, hogy a lényeg az, ami exisztál... A lényeg mindenekelőtt a magában való látszás totalitása, de azután nem áll meg a bensőségnél, hanem mint alap kilép az exisztenciába, amely, mivel alapja nem benne magában, hanem másban van, éppen csak *jelenség*... A jelenség magasabb rendű a pusztá létnél. A jelenség általában a *lét igazsága* és gazdagabb meghatározás nála, amennyiben a magára-irányuló-reflexió és a másra-irányuló-reflexió mozzanatait egyesítve foglalja magában.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Vö. E. Fink: *Hegel*, i. k. 146. o.

<sup>77</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 82. o.

<sup>78</sup> G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 217, 218. o. (Kiemelés tőlem – S. F.)

A *jelenség* tehát nem egyszerűen az érzéki világ, hanem ugyanúgy az érzékfeletti is – pontosabban mondva mindkettőnek a másikja, a *megfordítása*. Az érzékfeletti túlsó világ ugyanúgy a jelenségből származik, ahogy másrészt a jelenség az érzékfeletti közvetítése.

A soron következő probléma, melyet Hegelnek érintenie kell, a *maradandó belsőnek* a legközelebbi tartalma. Ez a tartalom az értelem számára nem lehet *különös léttartalom*, vagy ahogy az előbb mondtuk: nem lehet lételvek, jelentések, értékek formájában megjelenő szubsztancialitás. Az értelem számára adódó *tartalom* voltaképpen *forma*: explikálatlan általános tartalmaknak az értelem számára megragadható *megformáltsága* – egyfajta általánosság tehát, mégpedig az értelem számára megjelenő lényegi különbségek általánossága – az *általános különbség*.

Az általános különbség a különbségek általánossága: „Tehát sem az erő, sem a gerjesztés és gerjesztetés, sem az a meghatározottság, hogy valami fennálló közeg és magára reflektált egység, sem nem egyenként magáért-valósága szerint valami, sem pedig nem különböző ellentétek, hanem ami ebben az abszolút változásban van, csak *a különbség mint általános különbség*, vagyis mint olyan, amelyre a sok ellentét redukálódott. Ez a *különbség mint általános különbség* tehát az *egyszerű elem magának az erőnek játékában* s ennek igaza; az erő törvénye.”<sup>79</sup>

Itt megint kiderül, hogy Hegelt voltaképpen nem a létező mint létező érdekli, hanem a létező *létjellege* – ahogy a másik oldalról nem a megismerés szubjektuma és objektuma, illetve a megismerési képességek mint olyanok, hanem a megismerés és ezen belül az ismeret *tudás* illetve *igazság-jellege*. A maradandó belső, az érzékfeletti igaz világ első alakja a *törvény* mint olyan, mégpedig a „magával azonos maradónak” az általánossága: „törvények nyugodalmas birodalma”.<sup>80</sup> Ez az általános törvény, mint az *értelem* törvénye, még csak az észrevevés világának *közvetlen felemelése*, a lét-meghatározottságok *negációja*, mely ugyanúgy megjeleníti a lét lényegiségét, mint ahogy eltakarja. Ezt az általánosságot Hegel az „1. érzékfeletti világnak”, a kommentárirodalom „1. típusú törvénynek” nevezi. „A negáció az általánosnak lényeges mozzanata, s

---

<sup>79</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 83. o.

<sup>80</sup> *Ein ruhiges Reich von Gesetzen* – lásd uo.

a negáció, vagyis a közvetítés így az általánosban *általános különbség*. Ez a különbség kifejeződik a *törvényben*, a változékony jelenség *állandó* képében; az *érzékefeletti világ* tehát *törvények nyugodalmas birodalma*, bár túl az észrevett világon, mert ez a törvényt csak állandó változás által mutatja be, de benne éppúgy *jelenváló*, s közvetlen csendes képmása.<sup>81</sup>

A *törvény* mint „érzékefeletti világ” a jelenségvilág *alapja*: „jelen van benne, de nem egész jelene; mindig más körülmények között mindig más valósága van”.<sup>82</sup> Az *érzékefeletti világ az alap*, az *érzéki világ az erő*, mely a jelenségre behatol.

Az „érzékefeletti” mint kategoriális értelemben vett *alap* (Grund) nem határozza meg a jelenséget a maga világ-szerű sokszínűségében, különösségében, hanem csupán alapjául, általános elvéül szolgál annak. S nem is „jelenik meg benne” mint törvény – egyetlen jelenség sem a törvény tiszta esete: „a jelenség általában a lét igazsága és gazdagabb meghatározás nála”.<sup>83</sup> Az *alap mint törvény* a történésnek, a lefolyásnak, a jelenség konkrét világának csak mintegy „sémáját” adja<sup>84</sup>: a végbe-menő mozgás általános formáját; elvét, azt, ami minden jelenségben visszatér, ami az állandó változásban ismétlődik, e változások közepette fennmarad illetve „megmarad”. A törvény a „változatlan” elve – a változás csak a vele szembenálló jelenségvilágot illeti. Egy ilyen a „meghatározottságát elhagyó törvény” soha nem magára a jelenségre, a *megvalósultra*, hanem mindig a megvalósulás feltételeire vonatkozik. A törvény tehát tulajdonképpen „törvényiség”: a változóban való megmaradásnak az egyszerű elve.

A törvény azonban nem csupán pusztán alapként fogható fel, tehát elvont elv-alakban, hanem tartalmasan, a szubsztancialitás mozzanataként is.

Az első alak az, amely az újkor tudományosságában is előtérbe került, amikor a valóságmegragadó értelem – a természettudományos

---

<sup>81</sup> Uo.

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> Vö. G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 218. o.

<sup>84</sup> Az *alap* mint tudjuk a dolog belső ellentét-kapcsolatainak az egésze. Lényegnek látszik, de csak látszik. Nem lényeg, hanem csupán lényeg-szerű – magábanvaló, *elvont lényeg*, az ellentét-kapcsolatok tartalmilag meghatározatlan egysége.

világkép *egységessége* eszményétől indítva és hajtva – a természetben feltalált különös törvényeket megpróbálta valamiféle egységes törvénybe összefoglalni. Egészen konkrét tudománytörténeti reminiscenciák élednek azon sorok háttérében, melyekben Hegel ezt a metafizikai törekvést leírja: „A sok törvényt ezért *egy* törvényben kell egyesítenie – írja –, mint ahogy pl. azt a törvényt, amely szerint a kő esik, meg azt a törvényt, amely szerint az égi szférák mozognak, mint *egy* törvényt fogták fel. Ezzel az egybeeséssel azonban a törvények elvesztik meghatározottságukat; a törvény mindig felületesebbé válik, s ezzel valójában nem *e meghatározott* törvények egységét találták meg, hanem egy a meghatározottságát elhagyó törvényt... Az értelem azt hiszi ezzel kapcsolatban, hogy általános törvényt talált, amely az általános valóságot *mint olyant* fejezi ki; de valójában csak *magának a törvénynek a fogalmát* találta meg.”<sup>85</sup> Persze ez a törekvés nem csupán a modern természettudományra igaz, hanem Hegel alapintenciójára is: egységes törvény-fogalommal megragadni a valóság különböző területeit.

A törvény tiszta fogalmát – mint a szubsztancialitás mozzanatát – ezzel szemben úgy kell felfogni hogy „benne mint feltétlenül *egyszerűben a különbségek*, amelyek a törvényben mint olyanban megvannak, maguk is *visszamennek* ismét *a bensőbe mint egyszerű egységbe*. Ez az egység a törvény belső *szükségyszerűsége*.”<sup>86</sup>

A továbballadás útjának lehetősége fogalmazódik meg ebben a törvény-formulában. A törvény „a változékony jelenség állandó képe” – mondta Hegel, s az első formula a „nyugodalmas birodalom” –, a „csendes képmás”-aspektusra, vagyis a törvény elvont *séma-szerűségére* tette a hangsúlyt, amiben az a kategoriális tendencia jutott kifejeződésre, hogy az „érzékfeletti megmaradó” *megalapozza* a jelenséget. A második séma ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a törvény *kifejeződik* a jelenségben (a *jelenségben* fejeződik ki) – s ennek az a kategoriális tendenciája, hogy a törvény nem pusztá *séma*, hanem a létező *lételve*. De ennek teljesüléséhez az is kell, hogy a jelenségben ne csupán a törvé-

---

<sup>85</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 84. o.

<sup>86</sup> l. m. 85. o.

nyiség mint elv fejeződjön ki, hanem az érzéki világ is – tehát, hogy a jelenség valóban *jelenség*, valóban a két világ közvetítője legyen.<sup>87</sup>

E két megközelítés mögött rejlő látszólagos ellentmondás alapját Hegel a „magyarázás” (Erklärung) természetére vezeti vissza. Az, mondja Hegel, hogy a törvény egyrészt a belső, a *magánvaló-léttel-bíró*, de *magánvalóságában egyúttal megkülönböztetett*, nos az a létezés *belső, tárgyi különbsége*. De az értelem számára, mely a törvényt az *észrevett világon túliként, különbség-nélküliségként, nyugodalmas birodalomként* fogja fel, ez a különbség nem a *dolog* különbségeként, hanem saját megismerő mozgásában rejlő különbségként jelenik meg. Az értelem felsorolja a mozzanatokot, amelyek a szükségszerűség körét alkotják; „megkülönböztetjük ugyan őket, de egyúttal kifejezzük azt is, hogy különbségük nem magának a dolognak a különbsége, s ezért maga mindjárt meg is szűnik; ezt a *mozgást magyarázásnak* nevezik”.<sup>88</sup> A felsorolásnak és a megkülönböztetésnek ez a mozgása azonban tautologikus, ugyanis az így megkülönböztetett „törvény” és annak alapja, az „erő” voltaképpen *ugyanaz a tartalom*: „*az erő éppen olyan mineműségű, mint a törvény ... a különbséget tehát mint a tartalomnak, azaz a dolognak a különbségét vissza is vesszük ismét*”.<sup>89</sup> A törvény nem különbözik attól, amit magyaráz, illetve: a törvény csak az értelemben különbözik attól a valóságtól, melyet meghatároz.

E. Fink a két világ közvetítésének tendenciájában látja az értelem korlátolt valóság-megítélése meghaladásának lehetőségét: „Az értelemnek ontológiai »magyarázássá« kell válnia – írja –; az érzéki világot kell a jelenség alapjaként elgondolnia. Az érzékfeletti világ a jelenségben jelenik meg. Ő maga az, ami a jelenségben megnyilvánul.

---

<sup>87</sup> Az érett Hegelnél ezek az ontológiai mozzanatok így foglalódnak össze: „A törvény tehát nincs a jelenségen túl, hanem benne közvetlenül *jelen* van; a törvények birodalma *nyugalmas* képmása az egzisztáló vagy megjelenő világnak. De a kettő egyazon totalitás, s az egzisztáló világ maga a törvények birodalma... Az egzisztencia visszamegy a törvénybe mint alapjába; a jelenség ezt a kettőt tartalmazza: a megjelenő univerzum egyszerű alapját és felbontó mozgását, amelynek lényegisége az alap. A törvény tehát a *lényeges* jelenség.” – G. W. F. Hegel: *Logika* II., i. k. 112. o.

<sup>88</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 87. o.

<sup>89</sup> Uo.

Az ontológiai magyarázat szintén tautológia: jelenség és érzékfeletti világ azonosak. Egybeesnek, mindazonáltal nem valamiféle egyszerű azonosságba. Az értelem itt inkább a lét erejének különbségnélküliségét és különbözőségét azonosítja, az egyszerűen és a polárisan tagolt léterőt. Ezzel azt mondja, hogy jóllehet meg kell különböztetni az érzékfeletti világot és a jelenséget, de a megkülönböztetést meg is kell szüntetni. Az érzékfeletti világ átnyúlik a jelenségbe – éppenséggel nem más, mint ez az átnyúlás. Az értelem a két világ viszonyát mint a különbözők azonosságát gondolja el, mint a nem-azonosok azonosságát. És ezáltal az értelem „ésszerűvé” válik. Ez az első ész-gondolat.”<sup>90</sup>

Ez az „ontológiai magyarázás” alapozza meg, illetve igazolja Hegel ama döntő fordulatot hozó kijelentését, hogy „az értelem azt tapasztalja tehát, hogy a törvény *magának a jelenségnek törvénye*... – Egy második törvény, amelynek tartalma ellentétes azzal, amit azelőtt törvénynek neveztek, nevezetesen az állandó, magával azonos maradó különbséggel; mert ez az új inkább kifejezi az *azonosnak nem-azonossá és a nem-azonosnak azonossá válását*.”<sup>91</sup> De ezzel elérkeztünk a „megfordított világ” hegeli alproblémájához.

Ez a *II. típusú törvény* a jelenség igazságát mondja ki az ellentétesek egysége, a változás állandósága formájában. A jelenség törvénye éppen „ez az abszolút átmenet és tiszta változás”: az egynemű az önmagát-eltaszításban és az eltaszított az egyneműségében *ugyanaz* (Selbe). Ez az elv azonban – folytatja mármost Hegel az „ontológiai magyarázást” – „az első érzékfelettit, a törvények nyugalmas birodalmát, az észrevett világ közvetlen képmását az ellentétére változtatja át; a törvény általában a magával azonos *maradó* volt, mint a különbségei; most azonban az van tételezve, hogy a kettő inkább ellentéte önmagának; a magával azonos eltaszítja magát magától, s a magával nem-azonos mint a magával azonos tételeződik... Ez a második érzékfeletti világ ily módon a megfordított világ (verkehrte Welt); mégpedig, mivel egyik oldal megvan már az első érzékfeletti világban, ennek az *elsőnek megfordítottja*. A belső így befejezett mint jelenség.”<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 150. o.

<sup>91</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 88. o.

<sup>92</sup> Uo.

Fink a *megfordított világ* hegeli problémáját kifejezetten az *erő* kérdésköréhez (és rajta keresztül a dologként való létezés kérdéséhez) köti. Az erő ugyanis – mondja Fink – „a magát-önmagában-megkülönböztető valami; megkettőződik, de a megkettőzés nem abszolút magáért-való, hanem csak az erő játékterében áll fenn. Az érzékfeletti világ túlsóját mint egy-létet kell elgondolni, mely magát magában megkülönbözteti: megkettőződik, de mégis azonos marad önmagával, magát magán kívülre helyezi, de mégsem veszíti el soha, megkülönböztet és a különbséget újból megszünteti: – egyfajta önmagával való azonosság, mely egyúttal ellent is mond önmagának – ahogy a túlsó, mely éppen az innessőben jelenik meg. A túlsót úgy kell elgondolni, mint olyan egy-létet, mely a sok-ba folyik át; mint olyan azonost, mely ellentétekbe árad szét; mint olyan ugyanazt, mely felbomlasztja magát, s mint az egyneműt, mely eltaszítja magát magától. Mindez örültségnek hangzik. Valóban, örült gondolat. Az alapgondolata annak az örültségnek, amit filozófiának neveznek.”<sup>93</sup>

Nyilván igaza van Finknek, amikor a *megfordítottság*-elvet fenomenológiai-genetikai értelemben az *erő* kérdésköréhez kapcsolja: Hegel valóban az erő szubsztanciális természetét megjelenítő *második érzékfeletti világ* fogalmából bontja ki azt a létjellegzetességet, melyet így nevezünk. De az is nyilvánvaló, hogy Hegel nem csupán a *dologként való létezés* alapsajátosságának tartja a létező kettős létjellege és létértelme egymásba való átfordulásának problémáját, azt, hogy a *létezés egyik meghatározottság-mozzanata a másikban igazolódik*, illetve, hogy az egyik lét-meghatározottság éppen egy *másik mozzanat igazolódása*. A „megfordított világ” a hegeli filozófiában a létező belső lét- illetve jelentés-rétegzettségéből fakadó, e belső jelentés-szintek *fel nem oldott ellentmondásosságát* kifejező kategória; e probléma a *Fenomenológia* kategoriális építkezése folyamatában mindig előtérbe kerül, valahányszor egy meghatározott létezési forma egymástól eltérő létrend- illetve létérvényesség-szintjei – a fenomenológiai kifejtési szint korlátozottsága miatt – *nincsenek tartalmilag, mindenoldalúan közvetítve*.

A „megfordítottság” voltaképpen a létező *ellentmondásosságának* a dologi létezésben megnyilvánuló aspektusa, s Hegel a *valóság* totalitás-

---

<sup>93</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 152. o.



meghatározottsága elemzése előtt, a „lényeges viszony” elvi bevezetéseként tárgyalja a *Logikában* is – mégpedig ugyanebben az értelemben. A lényeges viszonynak olyan oldalai vannak – mondja ott – „amelyek mint önálló totalitások vannak tételezve. Ez ugyanaz az ellentétesség, mint a pozitív és negatív ellentétessége, de egyúttal mint fordított világ. A lényeges viszony oldala totalitás, amelynek azonban mint lényegesnek ellentéte van, valami, ami rajta *túl* van; csak jelenség; egzisztenciája nem az övé, hanem másának egzisztenciája. A lényeges viszony ezért önmagában megtört valami; de ez a megszünten-megmaradása abban van, hogy önmagának és másának egysége, tehát egész, s épp ezért önálló egzisztenciája van, s lényegileg magára irányuló reflexió.”<sup>94</sup>

A tudás kialakulás-történetének nyomon követése során lesz még alkalmunk a *Fenomenológia* „megfordítottság”-alakzatait is részletesebb elemzés alá vonni, ezért itt – elvének pontosabb körülhatárolása céljából – csupán jelezzük a fontosabb előfordulásokat.

Hegel *megfordítottságként* tárgyalja az Öntudat-főfejezeten belül az *öntudat önmagáról való bizonyosságának igazságát*. A két érvényességi szint illetve jelentés-réteg itt az *egyéniesség* és az *általános nembeliség*, s a megfordítottság megnyilvánulása itt éppen az *egyéniesség* alapfogalma, miszerint az individualitás nem más, mint az általános nembelinek az egyedi kifejeződése. „Az egyéniesség – írja erre vonatkozóan Hegel –, amely az általános rovására tartja fenn magát és az önmagával való egység érzését adja magának, épp ezzel megszünteti a *másikkal való ellentétét*, amely *által magáért-való*; az önmagával való *egység*, amelyet ad magának, épp a különbségek *folyamatossága*, vagyis az *általános feloldódás*. De megfordítva az egyéni fennállás megszüntetése éppígy létrehozása. Mivel ugyanis az egyéni alak *lényege*, az általános élet, s a magáért-való magában egyszerű szubsztancia, azért, a *mást* tételezve magában, megszünteti ezt az *ő egyszerűségét* vagy lényegét, azaz szétválasztja, s a különbség nélküli folyamatosságnak ez a szétválasztása éppen az egyéniesség tételezése.”<sup>95</sup>

Fontos esete a megfordítottságnak az *elismerésen* alapuló *társadalmi viszonyoknak mint olyannak* az első, még elvont megfogalmazása az *úr-*

---

<sup>94</sup> G. W. F. Hegel: *Logika* II., 121–122. o.

<sup>95</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 98. o.

szolga viszony kiindulópontjaként: „A megkülönböztetettnek kétértelműsége az öntudatnak abban a lényegében rejlik – mondja Hegel –, hogy végtelen, vagyis közvetlenül ellentéte annak a meghatározottságnak, amelyben tételezve van ... Kétértelmű másletének ez a kétértelmű megszüntetése éppígy kétértelmű visszatérés *önmagába*; mert *először* a megszüntetés által visszakapja önmagát, mivel ismét magával azonos lesz az ő másletének megszüntetése által; *másodszor* pedig a másik öntudatot éppígy ismét visszaadja a másik öntudatnak, mert a másiban tudja magát, megszünteti ezt az ő létét a másiban, tehát ismét szabadon bocsátja a másikat.”<sup>96</sup> Az úr-pozíció átfordulása szolgálópozícióba és a szolgáló-pozíció átfordulása úr-pozícióba – maga az átfordulási folyamat – tehát éppen hogy nem más, mint eme öntudati szubjektumok *létjellegükön alapuló létértelmének* átfordítása: önmaguk (érzékeletti, igazi) *elvének igazolása a másiban* illetve a másban (a létrehozó tevékenységben).

Az Öntudat-főfejezet másik alapvetően fontos, közvetítettség-hiányon alapuló megfordítottsága a *boldogtalan tudat* igazság-keresése kapcsán kerül elő. A megfordítottság a nembeli lényeg és értékesség világtalanságából fakadó tudati, érzelmi meghasonlottság formájában jelenik itt meg, melyet az elveszni látszó önbizonyosságnak a túlvilághoz való menekülésében próbál az öngazoló tudat meghaladni. Az Ész magasabb álláspontjához átvezető közvetlen instancia annak a „még megtört bizonyosságnak” a felismerése, hogy a tudat „boldogtalanúsága csak *magánvalósága szerint* a megfordított, nevezetesen a cselekvésében kielégülő cselekvés, vagyis boldog élvezet; szegényes cselekvése éppígy *magánvalósága szerint* a fordítottja, tudniillik abszolút cselekvés”.<sup>97</sup>

Még egyetlen példát hadd említsünk az Ész-főfejezet létezési szintjéről – már csak azért is, mert ez a szöveg a megfordítottság legfontosabb megnyilvánulását emeli ki a hegeli ontológiában: az *idealitásnak a tárgyi létezésben való igazolódását*. „Az ebből az ellentétből adódó eredmény tehát abban áll – írja Hegel –, hogy olyan *magánvaló* jó képzetét, amelynek még nincs valósága, a tudat leveti mint üres köpenyt. Harca folyamán azt tapasztalta, hogy a világ folyása nem olyan

---

<sup>96</sup> I. m. 101. o.

<sup>97</sup> I. m. 122. o.

rossz, amilyennek látszott, mert valósága az általánosnak a valósága. Ezzel a tapasztalattal elesik az az eszköz, hogy az egyéniség *feláldozásával* hozzuk létre a jót; mert az egyéniség épp a magánvalónak a *megvalósulása*; s a megfordítást nem lehet a jó megfordításának tekinteni, mert inkább a jónak mint pusztá célnak a valósággá változtatása: az egyéniség mozgása az általánosnak realitása.”<sup>98</sup>

A *megfordítottság*-probléma elvileg akkor tűnhet el a *Fenomenológia* vizsgálódási köréből, ha a lét és a tudás létrend- és jelentés-szintjeinek kiegyenlítetlensége-közvetítetlensége teljes-tökéletesen megszűnik. Mint tudjuk, a *Fenomenológiának* magának éppen ez az eszmény, éppen ez a teljesítendő feladata és célja. Ezt a – megfordítottságot elvileg kiküszöbölő – szellem-alkazatot a *történelem* és a *megjelenő tudás tudománya* egységének értékfogalmaként fogalmazza meg Hegel a mű végén: a „fogalmilag felfogott történelem” formulájában.

Gadamer utal rá, hogy a *változásnak* éppen ezt az elvét, a *második érzékfeletti világnak* ezt a funkcionális eszméjét hiányolja Arisztotelész Platónban; a platóni idealitás-világ nem *valóságos* – mondja Arisztotelész –, mert hiányzik belőle a valóság lételeve, a változásnak, az *önmagát megváltoztatásnak* a princípiuma. Az *idea* hiányos elv, s nem tesz eleget az αἴτια ἀκίνησις ἢ κινήσεως követelménynek; „az ideák inkább arra a kérdésre válaszolnak: »mi *nem* változik a természetben?«, mint arra a kérdésre: »mi a természet?« Mert a természet, így mondja Arisztotelész, egészen az, ami ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν ἑαυτῷ ἔχει, vagyis amely *magát maga által változtatja*.”<sup>99</sup>

Gadamer közvetlen kapcsolatot teremt a hegeli „első érzékfeletti világ” formulájának („mint az észrevevés világának közvetlen felemelése az általánosság elemébe”) általánosság-jellege és a platóni ideavilág noétikus általánossága között: „az első érzékfeletti világ a platóni barlang-hasonlat *ascensusa*: felemelkedés a megmaradó idea

---

<sup>98</sup> I. m. 201. o.

<sup>99</sup> Vö: H-G. Gadamer: Hegel – Die verkehrte Welt, i. k. 39. o. – Arisztotelész a *Metafizikában* azt mondja: „Ők ugyanis nem állítják azt, hogy az ideák az érzéki dolgoknak, s az egység az ideáknak az anyaga, sem azt, hogy belőlük ered a mozgás – sőt, inkább azt mondják, hogy az ideák a mozdulatlanságnak s a nyugalomban való létnek az okai.” Lásd Arisztotelész: *Metafizika*, 988b.

noétikus világához – (aminek) »szükségszerű ellenképe volt ez a világ.«<sup>100</sup> A platóni ideavilág gyengesége az, folytatja Gadamer, hogy radikálisan más lételvet hordoz, mint az észrevett világ – meg kell tagadnia az érzéki világ változás-elvét, hogy szubsztancia-jellegéből fakadó *érvényesség*-igényének eleget tehessen. Arisztotelész kritikai fordulata éppen ez – folytatja Gadamer a gondolatmenetet –: olyan *világ-elve* felépíteni a világképet, mely az ἀρχή κινήσεως magába foglalja. De ez éppen a platóni álláspont megfordítása, s így az arisztotelészi *igazi világ* a platóni világ *megfordítása*. Éppen az általános *genusban* (Gattung) ki nem mondott egyedi, az egyneműben (*univocum* – ὁμόνομον) meg nem ragadott különbség a *valóságos*. Arisztotelész ezt úgy fejezi ki, hogy az εἶδος csak egy mozzanata a τῶδε τινεκ.

Ugyanezt Hegel is így mondja, utal rá Gadamer: „a megfordított világ a másik világot közvetlenül önmagában bírja. Tartalmazza az εἶδοσ. Hiszen a megfordított világ nem más, mint *ami* az »ez-itt«-et (dies-da) kitölti, ami a τῶδε τινεben van, és ami az értelem kérdésére: τί ἐστί?, egyedül képes válaszolni, ahogy az Arisztotelész kategóriatánában is megfogalmazódik. De Arisztotelész is csak Platónnal képes válaszolni. Ha egy »ez-itt« van előttem és megkérdeznek: mi ez?, akkor csak az εἶδοσzal válaszolhatok. E tekintetben az értelem álláspontja a meghatározó. Ugyanakkor ez nem azt jelenti, hogy a valóság csupán εἶδοσ lenne. Fordítva: ami valóságos, az nem más, mint a meghatározott jellegzetességgel bíró egyes, amelyről tehát elmondható, hogy meghatározott faj alá vonható.”<sup>101</sup>

Gadamer is utal rá, s mi is úgy látjuk, hogy az arisztotelészi fordulat voltaképpen az οὐσία-fogalomban bennerejlő két mozzanat hangsúlyának eltolása, s ezáltal az „ontológiai előjel” ellenkezőjére fordítása. Korábban már utaltunk rá, hogy az οὐσία mint *lényegi mibenlét* nem zárja ki magából az egy-létében önálló létezőt, a τῶδε τί, s annak mozgáselvét sem. Gadamer mindezt most ellenkező előjellel mondatja Arisztotelésszel: az οὐσία, mint az egy-létében *önálló létező* (τῶδε τί), nem zárja ki magából a *lényegi mibenlétet*, az εἶδοσ.

---

<sup>100</sup> H-G. Gadamer: Hegel – Die verkehrte Welt, i k. 39. o.

<sup>101</sup> I. m. 40. o.

Ez a formula a szubsztancia mint *szubsztrátum* elvének felel meg, ami az észrevevésben megjelenő világ elve. – Mindazonáltal úgy gondoljuk, hogy csak akkor lehet Arisztotelésznél a *változást* mint szubsztanciális meghatározást a rendszerbe emelni, ha nem az észrevevés világának elveként, hanem igazi *elődoçként* működik; vagyis ha fogalmi mozgásként becsempésszük a lényegi mibenlét abszolútuma, a szubsztancia mint szubsztancia ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$   $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) mozgásként való elgondolásába.

A hegeli lételegondolásban ez a „2. érzékfeletti világ” nem *más világ*, hanem ugyanannak az érzékfelettinek a *más jellegű megnyilvánulása*: olyan világ, mely az idealitás-létet a *saját maga másik oldaláról* mutatja. A törvények nyugalmas birodalma (mely az észrevett világ közvetlen képmása) e megfordításban nem a másnak, hanem önmagának ellentéte; nem lényeg a jelenséggel szemben, hanem a *lényeg mint jelenség*, melyben az átmenet és a tiszta változás önmagának a nyugtalansága. S fordítva: a jelenség nem az észrevevés világa, vagyis a jelenség nem az „észrevett”, hanem a *lényegi jelenség*, a jelenségben megnyilvánuló lényeg.

Az „abszolút átmenet és a tiszta változás” világa mármost *nem* úgy jött létre – fűzi a gondolatot Hegel –, hogy az érzéki világ változás-jellegét felemeljük az általánosság elemébe, elvét mintegy kiterjesztjük és általánosítjuk, mint ahogy a „megfordított világ” nem is pusztán ellenképe az alapjául szolgálóknak. A „megfordítás” nem más – hogy a lényegi mozzanatot elv-alakjában mondjuk ki –, mint a *világok létjellegükön alapuló létértelmének átfordítása: önmaguk elvének igazolása a másokban*; ahol az azonos magával nem-azonos és a nem-azonos magával azonos.

Felületes nézet lenne azt hinni – hangsúlyozza Hegel –, hogy „ez a fordított világ olyképpen ellentéte az első világnak, hogy ez rajta kívül van s ezt az első világot mint megfordított *valóságot* eltaszítja magától; hogy az *egyik a jelenség, a másik pedig a magánvaló*; hogy az *egyik* olyan, amilyen *egy más számára, a másik* ellenben olyan, amilyen *a maga számára*... Ámde ilyen ellentétek, mint belső és külső, jelenség és érzékfeletti, mint kétféle valóság, itt már nincsenek. Az eltaszított különbségek nem oszlanak meg újból két olyan szubsztancia között,

amelyek hordoznák őket és különválasztott fennállást kölcsönöznének nekik.”<sup>102</sup>

Mindkét érzékfeletti világnak megvan a *maga megfordítottja*: aszerint, hogy önmagával azonos természete felől, vagy önmagával nem-azonos természete felől mutatkozik. „Így az érzékfeletti világ; amely a megfordított világ, egyúttal átnyúlt a másik világon, s ezt önmagában bírja; a maga számára a megfordított világ, azaz önmagának megfordított világa; önmaga és a vele szembehelyezett világ egy egységben.”<sup>103</sup>

Hegel példái talán könnyebbé teszik a probléma átlátását.

Az általános metafizikai elvtől a legtávolabb fekvőnek tűnő példáját említjük, a *büntett és a büntetés* viszonyában rejlő megfordítottság példáját, s nem véletlenül: éppen a létezés legsokoldalúbban dimenzionált, legkonkrétabb léterülete (a társadalmi élet sokféle érték által dimenzionált területe) láttatja leginkább, hogy a megfordítottság-probléma éppen a lét *sokoldalú rétegzettségé* együtt-fennállásának a problémája. A büntett és a büntetés kapcsolatában ugyanis a *biológiai létezés közvetlensége*, a *személyiség* általános értéke, a *jogi követelmény*, az *erkölcsi követelmény*, az embernek mint személyiségnek a *társadalom általi elismertsége* és a *személyes lelkiismeret* létfenoménjeinek konkrét-valóságos egymáshoz való viszonya követhető nyomon.

Talán épp ez a körülmény indokolja, hogy a probléma állandóan visszatérő kérdés Hegel filozófiai életművében, még ha a vizsgálódás különös érdeke és az értékmegítélés hangsúlyai alkalmanként módosulnak is. Így míg az ifjúkori teológiai-történelmi írásokban és a jéni korai rendszerben, a *System der Sittlichkeit*ban, a büntetés vállalásának vagy az attól való elmenekülésnek a *lelkiismereti* (tehát erkölcsi) lehetőségeit járja körül Hegel, s a fizikai bukás és a sorssal való emelkedetebb megbékélés egyéni világait ütközteti egymással, addig a késői írásokban, s ezeken belül is főleg a *Jogfilozófiá*ban, a büntetés mint a büntetthez kapcsolódó társadalmi-jogi *elismertségi igény* objektív

---

<sup>102</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 89, 90. o.

<sup>103</sup> I. m. 91. o.

értékszempontja és a büntettesnek a követelmények objektív világához való viszonya áll érdeklődése középpontjában.<sup>104</sup>

„Egy másik szférában – vezeti fel a problémát Hegel a *Jogfilozófiában* – a *közvetlen törvény* szerint az ellenségen kitöltött bosszú a megsértett egyéniség legfőbb kielégülése. *Ez a törvény* azonban: annak, aki nem mint önértékű lényel bánik velem, megmutatom, hogy önálló lény vagyok s inkább megszüntetem őt mint lényt – a másik világ elve által az *ellenkező törvénné változik*: önmagának mint lénynek helyreállítása az idegen lény megszüntetése által önelpusztítássá lesz.”<sup>105</sup>

Hegel nem véletlenül kezdi a fejtegetést az „egy másik szférában” kifejezés általános lokális indikátorával; ezzel nyitva hagyja a lehetőségét a többdimenziós megítélésnek, illetve impliciten jelzi, hogy a probléma megítélésének – a létviszonyok objektív és szubjektív érték-rétegzettségére következtében – többfajta lehetősége van.

Az egyik ilyen létdimenzió a „történelem előtti” idők létere, amikor a jogi és az erkölcsi követelménynek a társadalmi intézményei még nincsenek jelen, s ezért az egyéni tett megítélésének mindent eldöntő szempontja a *távoli* elve: szemet szemért, fogat fogért; e világ *közvetlen törvénye* a bosszú. Ha megsértettel engem mint embert, akkor én is megsértelek téged: az ember-voltomon bekövetkezett sérelmet azzal egyenlitem ki és így ember-voltomat azzal állítom helyre, hogy megsértem a sértő ember-voltát, s megszüntetem őt mint embert. Itt voltaképpen nincs specifikálva, hogy a másik ember cselekedete engem mint *élőlényt*, vagy engem mint *személyt* sértett-e meg, s végképp nem jelenik meg benne az, hogy a cselekedettel jogi vagy erkölcsi követelményt illetve előírást szegtek volna meg.

Ez a törvény azonban „a másik világ elve által” – vagyis az *intézményesedett társadalmiság világának* az embert mint *személyiséget* beszámító elve által – az ellenkezőjére változik: nem helyreállítom megsértett ember-voltomat, hanem éppellenkezőleg, megszüntetem, ha a rajtam elkövetett sérelmet közvetlenül megbosszulva elpusztítom az

---

<sup>104</sup> Lásd G. W. F. Hegel: *System der Sittlichkeit*, in G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*, Band VII. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg: G. Lasson. Leipzig, 1913; G. W. F. Hegel: *Jogfilozófia*, 99–103. §§, i. k. 118. o.

<sup>105</sup> I. m. 89. o.

elkövetőt. Az *önmagam megszüntetése* fogalom itt azonban nem a specifikálatlan ember-mivoltra, vagy a pusztá biológiai közvetlenségre vonatkozik, hanem az *ember értékfogalmára*, melyben bennerejlően ott van az emberek közti konfliktusok (egyáltalában az emberi *viszonyok*) *emberi módon való rendezésének* értékkövetelménye. A „másik világ elve” tehát nem a közvetlenségnek, az érzéki „felemeléséből” származó, *szokáson* alapuló elvárásnak az 1. érzékfelettije, hanem éppen hogy „megfordítottság”: az ember személyiség-voltának a jogi és az erkölcsi követelményben megfogalmazódó és intézményesedett törvényként való megfogalmazódása.

Ha megsemmisítem az elkövetőt, akkor ugyanúgy jogtalanul (vagy a személyiségemhez *méltatlanul*) járok el, mint ő – s ezáltal *önmagam* emberi lényegét pusztítom el. De ugyanígy a tettesre nézve is: ha a pusztá bosszúban közvetlenül megsemmisítem őt, akkor – jogtalan-ságom következtében – igazolom az ő jogtalan-ságát, s éppen hogy helyreállítom tetteinek „igazságát”. A második érzékfelettiben az első világ „jogossága” éppen hogy „jogtalan-ság”, s az első világ „jogtalan-sága” éppen hogy „jogosság”.

„Ha mármost – folytatja Hegel az elemzést – ezt a megfordítást, amely a büntetett *büntetésében* jelentkezik, *törvénné* teszik, akkor az is újra csak annak az egyik világnak törvénye, amellyel *egy megfordított* érzékfeletti világ *áll szemben*, amelyben megbecsülik azt, amit amabban megvetnek, s megvetik azt, amit amabban megbecsülnek. Az a büntetés, amely az *első világ törvénye* szerint megbecsteleníti és megsemmisíti az embert, e büntetés *megfordított világában* az ember lényét fenntartó és neki becsületet szerző kegyelemmé változik át.”<sup>106</sup>

A hegeli elemzésből kiderül tehát, hogy (akár a tettesre, akár a cselekedetre, akár az elszenvedőre nézve) az 1. törvény szerinti „igazolás” a 2. törvény szerint éppen hogy „megbecstelenítés”, s az 1. törvény szerinti „elpusztítás” a 2. törvény szerint „*világában* az ember lényét fenntartó és neki becsületet szerző kegyelem”. A cselekedet és a büntetés megítélésének e kettős világában a büntetést nem lehet csupán a *cselekedet közvetlenségének jelenségeként* felfogni, hanem a büntetés jelenségvilágát a személyiség, a beszámítható cselekedet, a jogi

---

<sup>106</sup> Uo.



elvárások és az erkölcsi követelmények *lényegvilágának jelenségvilágaként* kell értelmezni.

A végső tanulság, mely a hegeli példákból az „itteni” és a „túlsó” világok e *megfordítottsága* kapcsán levonható, az az, hogy ez a két világ végül is valami *harmadikra* utal: a „valóságra” magára. Hegel azt érzékelteti – amit *kifejteni* majd csak az ész és a szellem valóságmegragadása és elsajátítása síkján fog –, hogy mind az *érzéki megjelenő világ*, mind pedig az *érzékfeletti lényegi világ* csak mozzanat az *élet totalitás-valóságán* belül.

Sha most röviden visszaülünk a megfordított világ problémájának történeti alapjaira és hátterére, akkor magának a platóni filozófiának illetve e filozófia ontológiai jelentésének is némi igazságot szolgáltatathatunk. Fink ugyanis Gadamerrel szemben úgy látja – s ebben a kérdésben mi magunk is inkább Fink mellé állunk –, hogy az első világgal ellentétes *második érzéki világnak* az eszménye megvan már az időskori Platónban, aki a lét *egységét*, az ideális lét egyetemes *jellegét* kívánja végül is megragadnia.

E *második érzéki világ* idealitás-világában a „törvények nyugalmas birodalma” (mely az első világ létjellege volt) mintegy mozgásba jön: az egység polárisan megtörik illetve különbségekre szakad, az azonosság nem-azonosságnak bizonyul. „Az ideák világa – írja átszellemülten Fink –, ez a mozdulatlan, minden változást lefojtó világ újból mozgásba lendül, s az ideák cseppfolyóssá válnak; a szétválasztottság, az ideák elrendezettsége, az egész hierarchikus szerkezet mozgásba jön, mert Platón az egységhez kíván eljutni: a léthez magához, az *αγαθόν*hoz. A tiszta őseredeti létszerkezetek, az ideák, a lét kiformalódása (Ausgestaltung) alapján ragadhatóak meg. Ez a későplatóni dialektika alapjelentése.”<sup>107</sup>

Platónnál is arról van tehát szó – s ennek ontológiai alapját a Platón-exkurzusban már említettük –, hogy az idealitás „világa” nem strukturális, hanem funkcionális jelleggel rétegződik a realitás-világra. Az idealitás-lét platóni világa a létezőkben *bennerejlően meglévő hatásmód*, egyfajta *erő*: a létező létértelmének világszerű megnyilvánulása egy a

---

<sup>107</sup> E. Fink: *Hegel*, i. k. 151. o.

létezőtől funkcionálisan elkülönített világban. S ennyiben ez a világ is *megfordított világ*: az érzéki világ létezésének egy *másikban* való igazolása.

A *Fenomenológiának* a „Jelenség és az érzékfeletti világ” címet viselő fejezetében a dolog dologként való létezésére irányuló kérdés volta-képpen az *egyáltalában vett létező* tárgyi lét-meghatározottságaira és létértelmére vonatkozó kérdésnek bizonyult. A létező létszerkezetét Hegel az *erő* szerkezetének és hatásmódjának kifejtésén keresztül mutatta fel. A létezés *szubsztancialitása* a dologként való lét szintjén a létező belső ellentétessége, ellentmondásossága és mozgalmassága volt, mely olyan relacionális differenciák egymásra-vonatkozásaként jelent meg, mint a *matéria és forma, tartalom és forma, egyedi és általános, cselekvő és szenvedő, belső és külső, azonosság és különbség, magánvalóság és magáért-valóság, magával-azonos-maradó és változó, megmaradó túlsó és eltűnő innenső*. A létezés szubsztanciális alapmozzanata tehát a *mozgás*, a mozgás legőseredetibb tartalma a lét-differenciák *ellentmondásos viszonya*, s ez az ellentmondáson alapuló mozgás a dologkénti létezés tekintetében lezáratlan, vége-nélküli, önmagán állandóan túlmenő. A dologként való létezésnek ezeket a szubsztanciális mozzanatait foglalja össze Hegel a fejezet utolsó oldalain.<sup>108</sup>

Az elemzést az *ellentmondás* – kategoriálisan immár letisztult – alapfogalmával kezdi. A megfordítás képzetéből mármost – figyelmeztet – „el kell távolítani azt az érzéki képzetet, hogy a különbségeket a fennállásnak egy különböző elemében kell megörögzíteni”.<sup>109</sup> Egy ilyen felfogás az *értelmet* valamiféle pusztá megkülönböztető és analizáló „értelemként” rögzítené meg, s nem venné tekintetbe, hogy az értelem a valóság észbeli, tehát *totalizáló* megismerésének és így *valóságos megértésének* az előformája. Ilyen „érzéki képzetnek” mutatkozik a *józan ész* analitikus „bölcssége”, mely üres szofisztikájában „felváltva hol az egyik, hol pedig az ellenkező meghatározást igyekszik szilárdan megtartani”, de ezáltal éppen hogy „ellenszegül az igazságnak”.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 90–4. o.

<sup>109</sup> I. m. 90. o.

<sup>110</sup> Vö. i. m. 73. o.

A dolgok igazi természetét a *különbségek egymásra vonatkozása* fejezi ki, vagyis a *belső különbség*: „az egyneműnek mint egyneműnek önmagától való eltaszítása, s a nem-azonosnak mint nem-azonosnak azonos-volta”.<sup>111</sup> Az ellentéteseknek (vagyis a „lényeges különbségeknek”) ez a viszonya ugyanakkor nem más, mint az ellentétesek egymást kölcsönös feltételezésének és kizárásának a viszonya, vagyis az *ellentmondás*. Az ellentmondásnak mint a létezés alapvető létmódját kifejező, s ezzel együtt a mozgásnak, a mozgalmasságnak az alapját is felmutató meghatározottságnak a központi mozzanata Hegelnél az *ellentétesek egysége*. Az ellentétesek mindegyike egymás *saját-mása ellentéte*<sup>112</sup>: „a másik közvetlenül van meg benne”, s ezáltal nem egyszerűen a másinak az ellentéte, hanem „ellentéte önmagának, vagyis valójában a másikat közvetlenül önmagában bírja”.<sup>113</sup>

Nem nehéz belátni, hogy az itt adott ellentmondás-fogalom – kategoriális korrektségét tekintve is – teljes-tökéletesen megfelel a hegeli általános ontológiában megfogalmazott ellentmondás-alaknak. A *Kis-Logikában* Hegel ekként foglalja össze az ellentétesek ellentmondó viszonyát: „a kettő lényeges vonatkozásban van egymással, s az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából és épp ezáltal vonatkozik rá... Minden ellentétes. Valójában sehol sincs ... olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja. Minden, ami csak van, konkrét, tehát magában különböző és ellentétes.”<sup>114</sup> A *Logikában* ugyanezt így fogalmazza meg: „minden dolog önmagában ellentmondó”; az ellentétesek mindegyike „teljességgel az átmenetel vagy inkább magának lefordítása ellentétére”.<sup>115</sup>

Az *ellentmondás* a mozgásnak, vagyis a létező létmódjának a létalapja: az ellentmondás minden mozgás és elevenség gyökere;

---

<sup>111</sup> I. m. 90. o.

<sup>112</sup> A saját-mása ellentéteség a hegeli ellentmondás-kategóriának és ezáltal a dialektikának is az alapmozzanata: „a lényeg különbsége tehát az *ellentéteség*, amely szerint a különbözővel nem egy más általában, hanem az ő mása áll szemben; azaz mindegyiknek saját meghatározása csak a másakra való vonatkozásában van.” – G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 201. o.

<sup>113</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 90–91. o.

<sup>114</sup> G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 203–204, 204. o.

<sup>115</sup> G. W. F. Hegel: *Logika II.*, i. k. 51, 45. o.

„valami csak azért eleven, hogy magában rejti az ellentmondást”, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában. A mozgás ennyiben magának az ellentmondásnak a szubsztrátumformája: „a mozgás maga a létező ellentmondás”.<sup>116</sup>

Tudjuk ugyanakkor, hogy Hegel az „érzékeletti mint megfordított világ” formulában nem egyszerűen a *dologkénti létezés* szubsztanciális elvét igyekszik rögzíteni, hanem a *létét* egyáltalában: a *létezés feltétlen létalapjának* elvét. A dologi létezés lényegével kapcsolatosan elért eredményt ezért kiterjeszti az egyáltalában vett lét-problematikára: „így az érzékeletti világ – mondja –, amely a megfordított világ, egyúttal átnyúlt a másik világon, s ezt önmagában bírja; a maga számára a megfordított világ, azaz önmagának megfordított világa; önmaga és a vele szembehelyezett világ egy egységben”.<sup>117</sup> De ezzel Hegel nem kevesebbet tesz, minthogy a valóság *reálontológiai* alapelvét fogalmazza meg: a létező létének létalapja, vagyis az idealitás-lét – mondja ugyanis – nem valami tőle függetlenül fennállóban, nem valami *másban* helyezkedik el, hanem *benne magában*; a létező beéri önmagával, nem szorul kiegészítésre, valami tőle függetleníthető teremtési vagy magyarázási elvre. A szubsztancia *immanens* – s ez a formula éppen hogy nem más, mint az ontológiai realizmus végső elve.

Az *ellentmondáson alapuló mozgás* – a lét létezési (egzisztenciális) elveként – szükségszerűen *vége-nélküliség*; vagy kategória-formában kifejezve: *végtelenség*. Ez a végtelenség mindazonáltal nem egyszerűen a dolognak mint véges létezésnek a szükségszerű túllépése: nem a határoltágon való állandó túlmenés, vagy az önmagával való azonoságnak a nem-azonosság általi meghaladása. Több ennél. Hegel éppen hogy a szubsztancialitás mozzanataként fogja fel<sup>118</sup>, mely szükségszerűen következik az imént kifejtett alapmeghatározásokból: a mozgásból és az ellentmondásból. A mozgás: *végtelen* és a végtelen: *mozgás*; ahogy mindkettő végül is nem más, mint a létezés-

---

<sup>116</sup> I. m. 52. o.

<sup>117</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 91. o. (Kiemelés tőlem – S. F.)

<sup>118</sup> Ahogy a Logikában is pontosan így közelít hozzá: a végtelent „az abszolútum egy új definíciójának tekinthetjük”. Vö. G. W. F. Hegel: *Logika I*, i. k. 111. o.

meghatározottságoknak az ellentétesek ellentmondó viszonya alapján és formájában végbemenő, vég-nélküli közvetítése-közvetítettsége.

A végtelen ennyiben a lét *működésjellege*. Működésjelleg, ahol is a lényiség-világ végesség-meghatározottságai állandóan a létezés lényegiség-világába „fordulnak” és a végesség-meghatározottságok az idealitás-lét tartalmi végtelenjében és végtelenje által igazolódnak. A létszubsztancialitás „csak így különbség mint *belső* különbség, vagy különbség *magánvalósága* szerint, vagyis csak így van mint *végtelenség*”.<sup>119</sup>

Filozófiájának ontologizáló jellegét mutatja, ahogy Hegel a véges és a végtelen tradicionális fogalmait a *Fenomenológiában* használja. Ahogy a *Logikában*, úgy itt sem pusztán az idő és a tér dimenzionalitásmozzanataiként, vagy pusztá logikai viszonyként tárgyalja ezeket a fogalmakat, hanem funkcionális alapkategóriákként, melyekkel a létezés *jellege* írható le. A végtelenség a *módja* annak – mondja Hegel –, ahogy az „egynemű eltaszítja magát magától, azaz kettéválik”: az erő csak éppen eme végtelenbe menő megkettőződése által lehet *törvény*; de a végtelenség a *módja* annak is, hogy a különbségek nem *különbségek*, hanem lényegük az *egység*; vagy végső konzekvenciájukban: hogy a különbségek azonos különbségek: *önmaguk szembehelyezettjei*.<sup>120</sup>

A végesség és a végtelenség kategoriális problémáit Hegel az értelem metafizikus valóság-leírásának lehetőségéből bontja ki. Ha az értelem megáll a pusztá különbségnél, a pusztá más-nál, az ellentétesek merev szétválasztásánál és szembenállókként való megrögzítésüknél, akkor „unalmas”, metafizikus végtelenbe-menéshez jut csak el – mondja Hegel –: egyfajta „rossz végtelenhez”, mely a véges vége-nélküli negációja, s mely mindig újra keletkezik anélkül, hogy bármikor is megszűnhetne. Egy ilyen végtelenség – mondja Hegel (állandó tekintettel Kantra) a *Kis-Logikában*, „a véges megszüntetésének csak *kellését* fejezi ki”, de nem maga az igazi végtelen, mely abban van, hogy egy meghatározottság „a másában önmagánál van, vagy folyamatként kifejezve, hogy másában visszatér önmagához”.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 91. o.

<sup>120</sup> Vö. uo.

<sup>121</sup> Vö.: G. W. F. Hegel: *Kis-Logika*, i. k. 164, 165. o.

De Hegel már itt a *Fenomenológiában* felmutatja annak a nagy ívű elemzésnek az elvét, melyet a *Logikában* majd kibont. Az értelem – mondja Hegel –, amikor magát a végtelenséget teszi önmaga tárgyává, akkor ismét elhibázza mint olyant, „amennyiben a magánvaló különbséget, az egyneműnek önmagától való eltasztását és a nem-azonosak kölcsönös vonzását ismét két világra, vagyis két szubsztanciális elemre osztja szét”.<sup>122</sup> De láttuk: a létezésnek ugyanúgy szubsztanciális mozzanata a jelenség, mint ahogy az érzékfeletti lényeg, s ugyanúgy elemei a meghatározott differenciák, ahogy a kiteljesedett egység. Nem külön világok ezek, hanem „önmaga és a vele szembehelyezett világ egy egységben”. Az igazi végtelenséget is a létezés (illetve a létező) végesség és a végtelenség mozzanatainak *ellentétes egysége* adja: az igazi végtelenség – s ezzel a *valóság* létjellege – nem más, mint a létező véges- és végtelenség-meghatározottságainak „egy folyamatként való megszünten-megmaradása”.

Az *egyszerű végtelenségnek* ezzel az ontológiai fogalmával érkezik el a hegeli fejtegetés a tudat valóságelsajátító útjának határához, annak az útnak a határához, melynek alapjellegzetessége a *létezés közvetlenségének* a vizsgálata volt. A tudat-szobjektum legmagasabb tárgya a *dologként* való létezés általános létjellege és létértelme volt, s lét és tudás egysége ezen az úton csak mint *megjelenő tudás* – a *tudás megjelenése* adódhatott.

Ennek az útnak a közvetkező stációja e valóságelsajátítást új formában, új „szereplőkkel” állítja elénk. A tudatnak eleddig csak *sejtése* volt önmagáról, de *tudása* nem; a megjelenő tudás a tárgyra, a létezőre vonatkozott, nem magára a tudásra: a tudat „beleszövődött ugyan a tárgy létrejövésébe”, de önmagáról mint magáért-valóságról nem volt *fogalma*. De azáltal, hogy a tudat tárgya a végtelenség lesz, mely – anélkül hogy *valósága* veszendőbe menne – a közvetlenségnek mint olyannak a megszűnt volta, ezzel a létmegragadó tudati szobjektum önmagára, a benne meglévő tudás-tartalomra és ennek a tudásnak az igazolódási mozgására: vagyis a lét és a tudás (öntudati) egységére vonatkozik vissza. A tudat ebben *önmagáért-való* – mondja Hegel –: „megkülönböztetése a megkülönbözetlennek, vagyis öntudat. Megkülönböz-

---

<sup>122</sup> G. W. F. Hegel: *Fenomenológia*, i. k. 93. o.

telem magamat önmagamtól, s ebben közvetlenül észlelem, hogy ez a megkülönböztetett nem megkülönböztetett.”<sup>123</sup>

Az öntudatra való átmenet eme metafizikai leírása mögött tárgyi-reális létleírás rejtőzik. A megjelenő tudás tárgya eddig a *dolog* volt, valami tárgyi, valami más – de nem is egyszerűen csak *más*, hanem *más jellegű* létező, mint a megismerő maga. Ez adja a továbblépés irányát és lehetőségét. A valóságelsajátítás során most olyan *más* kerül a tudat elé, melynek lényegi természete éppen hogy *nem más*, hanem önmaga. A tudat-szobjektumnak azt kell tehát feltárnia, hogy mi is önmaga lényegi természete.

Ennek a ténykedésnek a jellege azonban radikális fordulatot vesz: *elméletiből gyakorlativá* válik: a szobjektum nem pusztá *megismerő* többé, hanem tevékeny *gyakorlati* szobjektum, olyan, mely nem csupán megismeri a valóságot és a valósághoz való viszonyát, hanem éppúgy *teremti* is. Ragyogó metaforában mutatja fel Hegel ennek az új ontológiai instanciának a lényegét: „Kiderül – mondja –, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha *mi magunk* nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy *lássunk*, mint azért, hogy *legyen mögötte valami*, ami látható.”<sup>124</sup>

Kiderül, hogy a létezés szubsztancialitása, ez az érzékfeletti maradandó túlsó, egy olyan magánvalóság, melynek létértelme éppen csak *számunkra-valóságában* nyilvánul meg; közünk van hozzá, ahogy neki is *köze van hozzánk*. Ez a megismerési instancia. De az is kiderül, hogy a megismerés nem önmagáért-való tudati-ismereti vonatkozás, hanem a valóság egyáltalában vett elsajátításának *mozzanata*. Az ontológiai hangsúly ezért nyilvánvalóan az utolsó fordulatra esik: azért megyünk a „függöny” mögé – mondja Hegel –, *hogy legyen mögötte valami*, ami látható. Nekünk magunknak kell létrehozni, megemteni mind a láthatóság feltételét (az elsajátítási viszonyt), mind pedig a látottat magát, annak tartalmát. Az Öntudat-főfejezetben ennek a „mögéje kerülésnek” a körülményeit vizsgálja Hegel.

---

<sup>123</sup> Uo.

<sup>124</sup> I. m. 94. o. (Kiemelés tőlem – S. F.)

# RESÜMÉE

## *Die verkehrte Welt*

### Synopsis

In diesem Abschnitt geht Hegel das Grundproblem seiner phänomenologischen Ontologie herum und er versucht die Fragen über Verhältnis von Sein und Seinsgrund, Diesseits und Jenseits, Innere und Äußere, Wesen und Erscheinung, Grund und Existenz theoretisch zu klären.

An dieser Ebene des Seinsaufnehmens wird das erkennende Bewußtsein „*Verstand*“ geheißen. Der Verstand ist ein begrenztes Erkenntnisverhältnis: er ist ein Begriff, welcher »die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt« und vermag die Seinsbestimmtheiten nie zusammenzubinden; er hat eine analytische Färbung und keine synthetische. Nachdem er lediglich mit quantitativ-reflexiven Bestimmtheiten zu tun hat, so mag er den wahren Begriff des Seienden und seines selbst als Subjekts (also den *konkreten Begriff* oder *die Kategorie*) nicht darstellen. Obwohl mag er die Wirklichkeit noch nicht kategorialisch erfassen, ist er dennoch eine unentbehrliche Stufe des Wegs dazu.

In der *Phänomenologie* hat der Verstand die Grundfunktion, daß er die Seinserfahrung, die in der Wahrnehmung zum Teil eine abstrakte, zum Teil eine negative geblieben war, zur *positiven* zu verwenden und

diese zu einer in Form der noetischen Bedeutung ergreiflichen zu machen.

Das Seiende, mit dem den Verstand hier zu tun hat, ist eine bloße *Relationalität*; es ist nicht das *Verhältnis selbst* sondern lediglich ein Moment desselben: ein dynamisches Moment, – *das abstrakte Verhältnis*.

Dies abstrakte Verhältnis, in dessen Form das allgemeine Seiende (die Allgemeinheit des Daseins) für Verstand zum Vorschein gekommen ist, wird von Hegel *Kraft* genannt. Aber was ist wirklich die Kraft? Die Kraft ist für Hegel der entscheidende Grundbegriff des Verstandes: im Begriff der Kraft wird von ihm das *Dingsein des Dinges* gedacht (E. Fink). Die Kraft ist nicht ein bloße physische Faktum oder ein Naturereignis, sondern ein allgemeines Seinsverhältnis: sie ist die *Seinseigenart des Seienden* als solchen. Mit seinem „Kraft“-Begriff erfaßt Hegel wirklich den dialektischen Grundcharakter des Seienden; er nennt „Kraft“ die gegenseitige Durchdringung und Durchgehen ineinander von Bestimmtheiten, d. h. *das abstrakte Verhältnis*. Es wird davon der Grund der Bewegtheit des Daseins aufgewiesen. Im Begriff „Kraft“ kommt es zum Ausdruck, daß der Seinsgrund des Seienden nichts anderes als seine Relationalität, seine innere Gegensätzlichkeit ist.



Gegenständlich-thematisch gehaut, wird von Hegel in erörterten Kapitel der *Phänomenologie* dieselbe Seinsproblematik herangezogen, wie in den ersten Abschnitten der *Wesenlehre* innerhalb der *Wissenschaft der Logik*.

Das wahre Wesen, ontologische Grundbestimmung des *Dinges* hat nach Hegel jedoch auch eine Wesenheit an sich. Die gegenseitige relationale Bestimmtheiten absondern sich voneinander, aber auch beziehen sich aufeinander: setzen sich gegenseitig einander voraus und schließen sich einander aus – und nur dadurch sind sie, was sie sind. Dies *Wesen* ist aber noch nicht identische mit der Wesenartigkeit der konkreten Substantialität, sondern nur wird es zu dieser.

Diese durch die Kraft begründete und bewegte Ding-Wesenheit ist ein bloße *Inneres*: es gibt, es zeigt sich für uns durch seine Wirkungen, aber es ist immerhin eines *Jenseits*, das für Wahrnehmung nicht gegeben sondern nur etwa aufgegeben ist. Der Verstand blickt, durch diese Mitte des Spiels der Kräfte' in den wahren Hintergrund der Dinge. Dieser Hintergrund ist ein inneres, wesentliches, allgemeines, ständiges, an-sich-artiges und zugleich ein *übersinnliches* Sein.

Das Verhältnis von Wesentliche und Unwesentliche (Bleibende und Unbleibende) wird von Hegel im Begriff *Erscheinung* ergriffen und festhalten. Das Erscheinung-Sein ist ein sinnliche Sein, aber seine wahre

Natur wird sich nicht in dieser Sinnlichkeit ausgedrückt. Das Erscheinung-Sein vergegenwärtigt an sich selbst *etwas*, was nicht-sinnliches ist.

Auf ihre Seinsart hin also abtrennen sich voneinander die erscheinende und die vergegenwärtigende Welt. Die erscheinende Welt als Erscheinung weist aber eine Ambiguität auf. Die im Vordergrund stehende, sinnlich vernehmbare Erscheinung ist (von der Seinsnatur der Sache her gesehen) ein *Schein*. Aber diese im Vordergrund stehende, sinnlich vernehmbare, erscheinende Seiende ist aber (vom wesentlichen d. h. wahren, wirklichen Dasein her gesehen) nicht nur ein *Schein*, sondern auch *Erscheinung als Erscheinung*: es ist Teil der Wirklichkeit.

Der wahre Hintergrund der Sache bezeigt auch in der Form der Erscheinung seine wahre Natur: die Erscheinung ist Vergegenwärtigung eines *Anderes*. Die Erscheinung ist also nicht einfach die sinnliche Welt, sondern ebenso auch die übersinnliche; sie erscheint innerhalb der sinnlichen als eine Erscheinende, in der übersinnlichen als eine Vergegenwärtigte.

In diesem „innern Wahren“, in diesem nicht nur sinnlichen, gesamtartigigen, sondern auch *absoluten* Allgemeinen schließt sich die *wahre Welt* auf, – über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits.

Hegel wickelt aus dem Begriff der zweiten sinnlichen Welt die Eigenheit heraus, die er unten dem Begriff

„Verkehrung“ (Verkehrtheit) erörtert. Die Verkehrtheit ist nichts anderes als die Übersetzung der Doppeldeutigkeiten der Seinsart und des Seinssinns des Daseins überhaupt ineinander; das eine Daseinsmoment bewährt

sich im anderen, oder das eine ist eben die Bewährung des andern. Im Begriff der *verkehrten Welt* kommt das zum Ausdruck, daß die Gegensätze zwischen der inneren und äußeren Seinsschichten des Daseins noch nicht aufgelöst werden.

## DOKUMENTUM

### RAWLS KONTRA WOLFF

DOMONKOS PÉTER

#### I. R. P. Wolff az elosztás rawlsi elvéről, a különbözeti elvről

Robert Paul Wolff egész könyvet szentelt Rawls bírálatának<sup>1</sup>, mely átfogja Rawls szellemi fejlődését első cikkeitől *Az igazságosság elméletéig*. Vezéreszméje, hogy Rawls egy briliáns ötlettel kezdte, de a kidolgozás során újabb és újabb nehézségekbe ütközött, ezért különféle segédhipotézisekhez folyamodott, ám ezek csak szaporították a megoldhatatlan nehézségek számát. Úgyhogy végső soron Rawls teóriája tarthatatlan, arra a tévútra figyelmeztet, ahogy nem szabad a társadalomelmélet normatív kérdéseivel foglalkozni.<sup>2</sup>

#### 1. Az első rawlsi modell és hibái

A dráma három felvonásos. Rawls *Justice as Fairness* című 1958-as cikkében<sup>3</sup> fejtette ki először azt az elgondolását, hogy ha megkonstruáljuk egy ésszerűen önző egyénekből álló társadalom formális modelljét,

---

<sup>1</sup> Robert Paul Wolff: *Understanding Rawls*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

<sup>2</sup> Uo. 4-10.

<sup>3</sup> John Rawls: „Justice as fairness”, in Peter Laslett and W. G. Runciman (szerk.): *Philosophy, Politics, and Society*, second series. Barnes and Noble, Inc., 1962.

melynek tagjai a modern játékelmélet szerinti alku-játszmába kezdenek az elvek egy bizonyos készletéről, melyek azontúl egyszer s mindenkorra az intézmények értékelésére szolgálnának, akkor – pusztán abból a formális kikötésből adódóan, hogy egy életre el kell kötelezniük magukat – azt a két alapelvet választanák, amelyeket ő az igazságosság két alapelvének nevez. (Wolff első kifogása, hogy a jellem alakulásának fényében az ilyen elvhűség ésszerűtlen.)<sup>4</sup>

Ez az első modell még mikroszociológiai. (Wolff egy olyan hatvanfős cipőbolt példáján illusztrálja, melyben a hatvan munkás hat különböző feladatot lát el a munkafolyamat során.) A játékosok tulajdonságai a következők: értelmesen önzők, együttműködési készség jellemzi őket, valamint erőgyensúly (pl. senkit sem lehet rabszolgaságra vetni), és valamennyien mentesek az irigységtől. Ez az utolsó kikötés azért szükséges, hogy a mindenkinek előnyösebb helyzetet akkor is előnyben részesítsék, ha az egyenlőtlenséggel jár. (Wolff itt előreutal *Az igazságosság elméletének* morálpszichológiai fejtegetéseire, mondván, hogy azok utólagos spekulációk, melyek e nélkülözhetetlen feltevést ideologizálják meg.)

Tegyük fel, folyton vitába keverednek arról, hogy melyik munkakör mennyi fizetést érdemel, és megállapodnak, hogy egyszer s mindenkorra eldöntik a vitát. Rawls szerint az első gondolatuk az lesz, hogy maguknak kedvező elveket javasoljanak. De mivel mindenki így tesz, és senki sem bolond engedni, a következő ötletük az egyenlőség lesz. Ám fel kell merülnön bennük a gondolat, hogy előfordulhat olyan eset, amikor egyes munkaköröket, melyeken a teljesítmény növelése múlik, a keményebb munkáért jobban megfizetve az egész üzem termelékenyebbé válik, és annyi hasznot hoz, hogy nemcsak azok méltányos kárpótlására futja belőle, akik többet dolgoznak, hanem ezen fölül – bár kisebb mértékben – azoknak is jut, akik ugyanúgy dolgoznak, mint annak előtte (ezt a fölösleget nevezi Wolff *egyenlőtlenségi feleslegnek*). Meg fognak egyezni tehát a következő elvben: az egyenlőtlenségek önkényesek, kivéve, ha mindenkinek előnyösek, és a pozíciók, amelyek nagyobb jövedelmet nyújtanak, mindenki előtt nyitva állnak.<sup>5</sup> Ez az elv

---

<sup>4</sup> Wolff, i. m. 16–20.

<sup>5</sup> Uo. 25–34.

az igazságosság második elve, mely az elosztás igazságosságát célozza (az első a szabadságelv). Az elv – mint látható – két tételből áll. Wolff az első tételt (az egyenlőtlenségek önkényesek, kivéve, ha mindenkinek előnyösek) tekinti Rawls igazságosságfogalma lényegének.<sup>6</sup> A második modell megalkotásakor, amikor kissé módosított is rajta, Rawls elkeresztelte *difference principle*-nek, de az egyszerűség kedvéért már mostantól így jelölöm. Magyarra különbözőképpen fordítják (*a társadalmi különbség elve* vagy *különbözeti elv*).

Nem tárgyalom a szabadságelv e korai cikkben kifejtett formáját, és Wolff kapcsolódó kifogásait, mert *Az igazságosság elméletéhez* kevés közülük van. Lényegük annyi, hogy e korai változatban a szabadságelvet mint az egyenlő elosztás elvét kell érteni, ami alól a második elv ad alkalmi felmentést. Említésre méltó Wolff azon megjegyzése, hogy a politikai szabadság elemei (nyilvánosság, formális egyenlőség, erőszakmentes vita) beépülnek a játszamába, nem képezik alku tárgyát. Wolff megjegyzi, hogy később a politikai szabadság is a játék tétjévé válik, és ez majd jelentős logikai és fogalmi problémákat okoz.<sup>7</sup> Wolff érdeklődésének homlokterében azonban az elosztás igazságosságának kérdése áll. Rawls szabadságfogalmáról később is kevés újat mond, bevallotta Hart nyomdokain halad, csak Rawls és Kant összevetésekor eredeti.

Lássuk a kifogásokat, amiket az első modell ellen emel! Először azokat említem, amelyek a második változathoz vezetnek. Ezeket Rawls láthatóan felismerte, és kiküszöbölte. Ám vannak olyanok is, amelyeket nem vett észre, és minden további változattal szemben érvényes kifogások maradnak.

Először is, a felek nem választanák az elosztás említett elvét, sem az első felét, sem a másodikat. Méghozzá azért nem, mert ismerik képességeiket. Ami a különözeti elvet illeti, a kevésbé tehetségesek persze ehhez ragaszkodnának, mert nem akarnának rosszabbul járn, mint ha mindenki egyenlően részesedne. Ám a tehetségesebbeknek nincs miért félniük az egyenlőtlenségtől. Ők volnának a nyertesei. Ami a pozíciók nyitottságát illeti, azt kell látnunk, hogy a pozíciók nyitottsága jelentheti a versenyt és a sorsolást is. A tehetségteleneknek a

---

<sup>6</sup> Uo. 42.

<sup>7</sup> Uo. 36-40.

sorsolás kedvez, a tehetségeseknek a verseny. Nem tudnának megegyezni. Ezeket e nehézségeket iktatja majd ki Rawls a tudatlanság fátylát borítva hőseire.<sup>8</sup>

Ha alkalmazni akarnánk az elosztás elvét, újabb nehézségekbe ütköznénk. Először: a különözeti elv alkalmazása érdekében össze kellene tudnunk hasonlítani olyan rendszereket, amelyekben eltérő számú pozíció van. De melyik pozíciót feleltessük meg melyiknek? Másodsor: egyértelműen kellene rangsorolnunk a különböző alternatívákat. Ám itt két nehézség is adódik. Sem a rendszerek rangsorolása nem egyértelmű, sem egy-egy rendszeren belül az egyenlőtlenségi felesleg elosztásának aránya. Az előbbi nehézség abból adódik, hogy a felek *egyhangúan* előnyben részesíthetnek két rendszert egy harmadikhoz képest anélkül, hogy e kettőt *egyhangúan* rangsorolni tudnák. Wolff történelmi példával él. Az emberek mind a feudalizmust, mind a kapitalizmust preferálhatják az ösközösségi kommunizmushoz képest anélkül, hogy *egyhangúan* preferálnák a kapitalizmust a feudalizmushoz képest (pl. a feudalizmust preferálhatják azok a parasztok, akiket elűztek földjeikről). A második nehézség abból adódik, hogy a különözeti elv keretei közt még sok lehetőség adódik, hogy *milyen arányban* kell elosztani az egyenlőtlenségi felesleget. Ezeket a nehézségeket küszöböli majd ki a második modell azzal, hogy az összehasonlítás mércéjévé a leghátrányosabb helyzetű reprezentatív személy (pozíció) válik.<sup>9</sup>

Olyan kifogásokra térek rá, melyek – legalábbis Wolff szerint – a továbbiakban is érvényben maradnak. Képzeljünk el egy gyárat, ahol a művezető többet keres és kevesebbet dolgozik, mint a gépkarbantartók. Milyen lenne ugyanez a rendszer egyenlőtlenségek nélkül? Kiegyenlíthetjük a fizetések, de a terheket nem egyenlíthetjük ki anélkül, hogy meg ne változtatnánk a rendszert.<sup>10</sup>

Ha a különözeti elvet a társadalom alapvető gazdasági intézményeire alkalmaznánk (ahogy a modell későbbi verzióiban Rawls javasolja), és megkísérelnénk összevetni a reprezentatív személyek jólétét a különözeti elv alkalmazása előtt és után, olyan kérdésekkel

---

<sup>8</sup> Uo. 47–51.

<sup>9</sup> Uo. 43–45.

<sup>10</sup> Uo. 42–43.

szembesülnénk, hogy a nagyobb újraelosztás nem változtatja-e meg a relatív árakat oly módon, hogy az újraelosztás hatása végül is nem érvényesül.<sup>11</sup>

Néhány kifogás a játékelmélet tanulásaiból adódik.<sup>12</sup> Konklúziójuk az, hogy a felek nem választanák a Rawls által említett elveket. Ha a játszmát nem időre játsszák, semmi ok sincs rá, hogy megegyezzenek a játékosok. Mindenki remélheti, hogy ha tovább hajtogatja a magáét, meggyőzi a többieket. Ha viszont időre játsszák, felborul az egyenlőség: az utolsó nagy előnyre tesz szert. Az általa javasolt elveket ugyanis mindenkinek érdekében áll elfogadni, különben a szabályok nélküli „természeti állapotba” zuhannának vissza. Ha meg papíron szavaznának, szavazatuk kulturális és társadalmi helyzetüket fogja tükrözni, és aligha Rawls két elve lesz a végeredmény.

## 2. A második rawlsi modell és hibái

Rawls egy 1967-es cikkében<sup>13</sup> felülvizsgálta álláspontját, így született meg a második modell. A két, már említett újítás: a tudatlanság fátyla és a leghátrányosabb helyzetű reprezentatív személy nézőpontja. A tudatlanság fátyla egy kikötés: a résztvevők közül senki sem ismeri a maga társadalmi helyzetét és képességeit.<sup>14</sup> Nemcsak a felmerült nehézségek kiküszöbölésére jó, hanem két erkölcsi megfontolás is támogatja: egyrészt ezek azok a szempontok, amelyeket erkölcsi ftéleteinknél rendszerint figyelmen kívül hagyunk, másrészt a feleket arra készíti, hogy a tehetséget – akár más természeti adottságokat – közvagyonnak tekintsék. A leghátrányosabb helyzetű reprezentatív személy nézőpontja azok nézőpontja, akiket az adott rendszer intézményes egyenlőtlenségei a legkevésbé favorizálnak.<sup>15</sup> Ezentúl nem kell

---

<sup>11</sup> Uo. 46.

<sup>12</sup> Uo. 52-56.

<sup>13</sup> John Rawls: „Distributive Justice”, in Peter Laslett and W.G. Runciman (szerk.): *Philosophy, Politics, and Society*, third series. Barnes and Noble, Inc., 1967.

<sup>14</sup> Uo. 60. (Idézi Wolff, i. m. 60.)

<sup>15</sup> Uo. 66. (Idézi Wolff, i. m. 63.)

mindenki javára tekintettel lennünk, elég, ha rájuk figyelünk: ha nekik valamelyik rendszer jobb, azt kell választani.

Láttuk a problémákat, melyeket megoldanak e kikötések. Wolff szerint azonban Rawls úgy járt, mint a mesebeli királyfi a sárkánnyal: két fejét levágta, de négy másik nőtt helyette. A négy újabb probléma pedig a következő.<sup>16</sup>

Először, ha nem pontosítjuk, hogy a résztvevők mit tudnak, mit nem, semmit sem leszünk képesek levezetni a modellből. Ezért Rawls a harmadik modellben majd megadja, milyen általános tudásuk van. Másodszer, ha nem tudják, hogy milyen érdek vezeti őket, nem tudnak az értelmes önzés jegyében cselekedni. Ez az érdek azonban nem lehet valami sajátos, ami megkülönböztetné őket egymástól, hiszen semmit sem tudhatnak önmagukról. Ezért Rawls a harmadik modellben majd bevezeti az alapvető javak fogalmát, melyekre állítólag minden embernek ésszerű törekednie. Harmadszor, mivel a tudatlanság fátyla következtében a résztvevők személytelenné és időtlenné váltak, a mikroszociológiai megközelítés értelmetlenné vált. És valóban, Rawls a harmadik modellben a különözeti elvet a makrotársadalmi és makrogazdasági berendezkedésre korlátozza. Negyedszer, mivel a résztvevők vitatható döntésekre kényszerülnek a rendszer logikája szerint (pl. nem számít, mennyit veszít a többi réteg, a leghátrányosabbak legkisebb nyeresége érdekében is vállalni kéne azt), Rawls a következő modellben bevezeti a maximin szabályt mint a racionalitás elvét a résztvevők választási elvéül.

### 3. A harmadik rawlsi modell és hibái

A harmadik modell kifejtésére *Az igazságosság elméletében* került sor. Láttuk a módosítások okait (a szabadság elsőbbségéről nem szölok), most a kifejtésükön és bírálatukon a sor.

a) Az első kérdés, hogy mire terjed ki az az általános tudás, amivel a résztvevők végül is bírnak. Rawls fejtegetéseit a mérsékelt szükségsegről, és az igazságosság többi sine qua nonjáról Wolff mellözhetőknek

---

<sup>16</sup> Wolff, i. m. 66–70.



tartja, figyelmét az emberi társadalom általános tényeinek az a köre köti le, amit Rawls így definiál: „...ismerik az emberi társadalomra vonatkozó általános tényeket. Megértik a politika kérdéseit és a gazdasági elmélet elveit, a társadalmi szerveződés alapját és a lélektan törvényeit.”<sup>17</sup> Wolff mindjárt kifogást emel e felsorolás ellen. Még ha meg is engedjük, hogy emberek, akik semmi sajátosat nem tudnak önmagukról, rendelkezhetnek efféle általános tudással, miből is állna ez a tudás? Melyek a közgazdaságtan, a társadalomelmélet és a pszichológia vitathatatlan törvényei?

De Wolff szerint Rawls feltevése episztemológiai képtelenség: az eredeti helyzetben, ahogy Rawls az alkupozióciót nevezi, a felek nem bírhatnak a feltételezett tudással.<sup>18</sup> Méghozzá azért nem, mert ez a tudás nem független birtokosa kilététől, nem időtlen, ahogy Rawls feltételezi, hanem a megismerő történelmi helyzetének függvénye. A közgazdasági és szociológiai ismeretek nem olyanok, mint a fizika törvényei: nem örökérvényűek, mivel tárgyuk, a társadalom, a mi alkotásunk. A társadalom megismerése az ember önmegismerésének és önformálásának történelmi programja. Ezért, mondja Wolff: „csak akkor tartok egy közgazdasági elméletet a társadalomról szóló *tudásnak*, ha annak a társadalmi valóságnak a fogalmát nyújtja, mely megfelel a magam és társadalmam fejlődési fokának a kollektív hamis tudat fokozatos leküzdésének történetében”.<sup>19</sup> Sejteti, hogy ő ezt a tudást Marxnál találta meg.

Ami a résztvevők lélektani ismereteit illeti, ugyancsak azt a feltevést kifogásolja, hogy e tudás személytelen. Freudra és a pszichoanalitikus tradícióra hivatkozik, mely szerint az analitikus nem fojthatja el érzelmeit holmi tudományos objektivitás nevében, hiszen a freudizmus szerint mindannyian két szinten folytatunk párbeszédet egymással, a tudatos és a tudattalan szintjén, és az analitikus spontán érzelmi reflexei kulcsként szolgálnak számára a páciens tudattalanjának megértéséhez. Az is magától értetődő, hogy egy fiatal analitikus másképp fogja érteni

---

<sup>17</sup> John Rawls: *Az igazságosság elmélete*.

<sup>18</sup> Wolff, i. m. 122–132.

<sup>19</sup> Uo. 126.

egy idős páciens fantáziáit, mint ahogyan egy korosabb pszichiáter. Személytelen tudás a személyiségről nem lehetséges.

b) Ami az alapvető javakat illeti, Rawls így sorolja fel őket: „Az alapvető társadalmi javak – hogy széles kategóriákat állítsunk fel – a jog és a szabadság, a lehetőség és a hatalom, a jövedelem és a vagyon.”<sup>20</sup> (Wolff nem idézi a következő mondatot, mely az önbecsülést is az alapvető javak közé sorolja.) Ezek a javak azért elsődlegeseek, mert – Rawls szerint – minden egyéb célhoz eszközül szolgálhatnak. Ezért minden ésszerűen gondolkodó ember inkább többet akar belőlük, mint kevesebbet. Wolff sejteti, hogy e feltevés első pillantásra hamis. A szövegkörnyezetben utal az igaz keresztényre, aki – szerinte – csak az isteni kegyelemre vágyik.

Megtoldja ezt a kifogást azzal, hogy míg a jövedelem és a vagyon jól mérhető az árrendszeren keresztül, nem világos, hogyan kell mérnünk a lehetőséget és a hatalmat. Rawls azt sugallja, hogy ezek a jövedelem és a vagyon függvényében változnak, de erre semmi bizonyítékot nem hoz.<sup>21</sup>

c) Ami a két alapelv makroszociológiai alkalmazását illeti, Wolff tüzetesen megvizsgálja Rawls társadalom-fogalmát, mely a társadalmat a kooperáció olyan rendszereként fogja fel, mely a benne résztvevők javát szolgálja.<sup>22</sup> Max Weberre hivatkozva azt állítja, hogy a társadalmat sajátos eszközei, és nem sajátos célja alapján lehet csak definiálni, hiszen nem fogunk olyan célt találni, mely kizárólag a társadalmat jellemzi. Szerencsétlennek tartja Rawls társadalom-fogalmát egyéb szempontból is: „...mivel nyilvánvalóan sok elnyomó »társadalmat« *igazságtalan társadalom*nak szeretne nevezni, bizonyára bölcsebb lett volna egy olyan definíciót használnia, ami megengedné neki, hogy az ilyen emberi csoportokat társadalomként kezelje”.<sup>23</sup>

Megbírálja Rawls elképzelését a jól berendezett társadalomról.<sup>24</sup> Pontosabban, megkérdőjelezi, hogy Rawls definíciója összefér a

---

<sup>20</sup> John Rawls, i. m. 123.

<sup>21</sup> Wolff, i. m. 134–135.

<sup>22</sup> John Rawls, i. m. 22.

<sup>23</sup> Wolff, i. m. 78.

<sup>24</sup> Uo. 128–129.

kapitalista és a szocialista társadalommal egyaránt, ahogy ezt Rawls egy helyütt mondja. A jól berendezett társadalom rawlsi ismérve ugyanis az, hogy „az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, és mindenki tudja, hogy mások is ugyanezt teszik”.<sup>25</sup> Mármost Wolff szerint Marx kimutatta az összefüggést az osztálykizsákmányolás és a társadalmi hamis tudat között, és a széles körben elterjedt téveszmék nélkül a kapitalizmus nem állna fön. Ergo – mondja Wolff – a jól berendezett társadalom nem lehet kapitalista.

d) Még egy olyan kérdés van hátra a négyből, amit Wolff sűrűn érint, és kifogásait folyton szaporítja ez ügyben. A játékosok választásának Rawls által feltételezett elvéről, a maximin szabályról van szó. A maximin szabály azt jelenti, hogy a felek a felmerülő társadalmi alternatívák (rendszerek) közül azt választják, amelyik a legkevésbé kockázatos. Tehát azt, amelyikben a legrosszabb pozíció a többi alternatíva legrosszabb szerepéhez képest még mindig relatíve a legjobb. Wolff szerint semmi ok sincs rá, hogy Rawls hősei e szabály szerint döntsenek. Ez a szabály akkor ésszerű, ha a résztvevők – a játékelmélet nyelvén szólva – kétszemélyes nulla-összegű játszmat játszanak, ebben ugyanis egymástól nyerik el mindazt, amit nyernek. A Rawls ábrázolta játék azonban  $n$ -személyes nem-nulla-összegű játék.<sup>26</sup>

Wolff azonban nem éri be ennyivel. Azt is vitatja, hogy az eredeti helyzetben fennállnak azok a körülmények, amelyek Rawls szerint a maximin szabály alkalmazását valamely helyzetben ésszerűvé teszik. Rawls három ilyen feltételt sorol fel. Ezek: a valószínűségek felbecsülése az adott helyzetben lehetetlen; nem éri meg a nagyobb előnyért kockáztatni; a helyzet óriási kockázatot tartalmaz.<sup>27</sup> Ami az első feltételt illeti a valószínűségek felbecsülése itt annak felbecsülését jelenti, hogy a résztvevő a szerződés után melyik társadalomba kerül, és milyen társadalmi szerepbe azon belül. Wolff ez utóbbi kérdésbe megy bele.

A mellette szóló rawlsi érveket úgy olvassa, hogy azok az elégtelen ok elvével kapcsolatos nehézségekre épülnek. Ezek a nehézségek abból adódnak, hogy az elégtelen ok elve egymásnak ellentmondó eredmé-

---

<sup>25</sup> John Rawls, i. m. 23.

<sup>26</sup> Wolff, i. m. 55.

<sup>27</sup> Rawls, i. m. 192-193.

nyekhez vezet a valószínűség-számításkor. Alkalmazásakor ugyanis már olyan feltételekből indulunk ki, amelyek maguk is bizonytalanok. Például ha egy kockadobás eredményét akarjuk felbecsülni, látszólag ésszerű a 4-esnek  $1/6$  valószínűséget adnunk, mert nincs elégséges okunk rá, hogy bármelyik lehetőséget előnyben részesítsük. Ám ez a becslés arra a jogosulatlan feltevésre épül, hogy minden számnak ugyanannyi valószínűsége van. Ennyi erővel a hat lehetőség helyett kettőt is felállíthatunk: a kocka 4-est vagy nem négyest mutat majd. Ezzel az előfeltevéssel viszont a 4-es valószínűsége  $1/2$  lesz. A probléma, mint látszik, a beosztással van. Ha tudnánk, hogy hogyan osszuk be a lehetőségeket, az eredmény valószínűsége megbecsülhető volna. Wolff szerint a Rawls vázolta helyzetben a beosztás világos: az  $m$  résztvevő egy  $m$  egyénből álló társadalom tagja lesz (Wolff feltételezi, hogy Rawls nem kasztokban gondolkodik), tehát  $1/m$  esélye van minden résztvevőnek az  $m$  tagú társadalom valamelyik tagjává válni. Eszerint választhat valószínűségi alapon a kínálkozó társadalmi rendszerek közül. Idézem Wolffot: „Tudja, például, hogy egy fejlett ipari kapitalista társadalomban a jövedelemstruktúra piramidális, nem pedig fordítottan piramidális – ha valami, hát ez egy alapvető társadalmi tény!”<sup>28</sup>

Ami a maximin szabály alkalmazásának másik két rawlsi feltételét illeti, Wolff együvé veszi, és egy olyan függvényen ábrázolja őket, amelynek  $x$  tengelye az alapvető javak mennyiségét,  $y$  tengelye a javak hasznossági értékét mutatja. Ez a függvény egy pontig meredeken emelkedik, hiszen az alapvető javak növekedése nagyon nagy értékkel bír, míg el nem érjük a Rawls által feltételezett fordulópontot. Itt a görbe élesen jobbra fordul, szinte párhuzamos az  $x$  tengellyel, mert – Rawls feltételezése szerint – a játékost már alig érdekli, ha egyáltalán, az, amit még nyerhetne. Wolff ennek a függvénynek az alakját eleve önkényesnek tartja, magyarárn, nem érti, miért kell feltennünk, hogy a résztvevők egyszer csak nem akarnak többet az alapvető javakból. Végül is nem aszkéták, és bizonyára nem csak a hasukat akarják teletömni. A differenciáltabb élvezetek viszont sokba kerülnek. De, mondja Wolff, még ha meg is engedjük ezt a feltevést, e pont előtt és után nagyon is

---

<sup>28</sup> Wolff, i. m. 163–167. (Az idézet a 167. oldalról való.)

ésszerű a résztvevők részéről kockáztatni, csupán a fordulópont körül nem éri meg! Ez a rendszerek közötti választásra nézve azt jelenti, hogy csak akkor fognak a résztvevők a maximin szabály szerint választani, ha olyan társadalmakról van szó, melyekben a társadalmi rétegeknek (az alapvető javakban mért) jövedelme a feltételezett fordulópont körül összpontosul, mivel csak ekkor beszélhetünk nagy kockázatról, különben nem.

De ha nem ilyen társadalmakról van szó, a maximin szabály felesleges.<sup>29</sup> Ha viszont a maximin szabályt elcjtjük, semmi remény rá, hogy a résztvevők a különbözőzeti elvet választják majd.

e) Könyve negyedik részében, melyet Rawls fundamentális cáfolatául szánt, Wolff hosszú játékelméleti elemzést szentel annak a kérdésnek, hogy a felek e végső változatban – eltekintve minden eddigi nehézségtől – vajon a különbözőzeti elvet választanák-e. (Mi több, az első és a második modellt is újra végigelemzi ebből a nézőpontból.) Ennek a táblázatokkal tűzdelt formális analízisnek a reprodukálására itt nincs mód, de – úgy érzem – nincs is rá szükség. A tanulsága ugyanis az, hogy a résztvevők kitölthetetlen adatlapok kitöltésére és kezelésére kényszerülnének, és még ha meg is oldanák e feladatokat, akkor sem valószínű, hogy egyetérténeek bármiben is, de ha mégis, akkor sem a különbözőzeti elvben. Mindeközben fel kellene tételeznünk, hogy mindannyian azt hiszik, hogy a ‚természeti állapotban‘, ti. az igazságosság elveiről szóló megegyezés nélküli állapotban, melyen azokat a társadalmi rendszereket kell értenünk, amelyekben elkezdenék az alkudozást, a lehető legrosszabb szerep várna rájuk, továbbá fel kéne tennünk azt is, hogy ha elfogadnának egy elvet, teszem azt a különbözőzeti elvet, minden további nélkül be is tudnák vezetni azt.<sup>30</sup>

A problémák érzékeltetésére idézek Wolfftól egy részletet arról, hogy milyen feladatok várnának az első, azaz legegyszerűbb (!) modellben egy résztvevőre, ha meg akarná határozni azoknak az alternatíváknak az értékét, melyek a természeti állapotból való elmozdulás lehetséges irányait reprezentálják: „Minden egyes játékosnak végre kell hajtania egy különösen bonyolult számítást a várható

---

<sup>29</sup> Uo. 167-177.

<sup>30</sup> Uo. 142-160.

haszonról, melynek során felbecsüli a tevékenységek rendszerét azzal az elosztással együtt, mely valószínűleg létrejönne társadalmában, ha a kérdéses elv kormányozná; kiszámítja a pozíciók értékét a maga számára, megfelelően csökkentve a valószínűségükkel; és végül – az élet olyan bizonytalanságait figyelembe véve, mint a munkanélküliség, az ipari ártalmak stb. – összegeznie kell az összes lehetséges eredményt felsorozva az értékükkel és csökkentve a valószínűségükkel. ... Így tesz minden egyes elv esetében, és feltételezzük megint csak, hogy tudja, vagy megmondják neki, azt az értéket, amit a többi játékos tulajdonít ezeknek. Miután minden egyes játékos elvégezte a maga számításait, és mindenkinek van egy pontos, teljesen kitöltött eredmény-mátrixa a választható elvek listája és a szavazócédulája mellett, kezdődhet a játék.”<sup>31</sup> És a modell későbbi, bonyolultabb változataiban – hogy egy szállóigével éljek – *a helyzet fokozódik*.

## II. Megjegyzések Wolff Rawls-kritikájához

A Rawls-szakirodalomban ma már általánosnak mondható az a meggyőződés, hogy a különbözeti elv értelmezése nem világos, hogy alkalmazása bizonyos esetekben sértené alapvető erkölcsi meggyőződéseinket, és a Rawls által leírt eredeti helyzetben a felek nem a különbözeti elvet választanák. Mi marad ezek után, amin Wolffal vitatkozhatnánk?

Először is a felsorolt konklúziók nem feltétlenül Wolff kifogásaiból következnek. Ha vannak is elháríthatatlan kifogásai Rawls-szal szemben, végig kell futnunk észrevételei listáján, mert látni fogjuk, hogy nem mindig meggyőzőek. Ezekben a kérdésekben igazságot kell szolgáltatnunk Rawlsnak. Előrebocsátom, hogy alkalmanként *Az igazságosság elméletének* egy alternatív olvasatát javaslom, és nem állítom, hogy Wolff kifogásai a szöveg félreértésén vagy mondvacsinált szöveghelyeken alapulnak. Másodsor, érdemes felcserélnünk a szereposztást, és

---

<sup>31</sup> Uo. 145–146.

eljárásunk a gondolatlan, hogyan festene, ha Rawls bírálná Wolffot. Ehhez bele kell pillantanunk Wolff politikai alapelveibe, melyeket az anarchizmus védelmében fejtett ki egy évvel *Az igazságosság elméletének* megjelenése előtt.<sup>32</sup> Megkísérlem Rawls fő üvéből kiolvasni, mi az az alapvető kérdés, amiben Rawls semmiképp sem értene egyet Wolffal.

## 1. Wolff kifogásairól

a) *Az elvűségéről.* Ami a felek részéről feltételezett elvűség ésszerűtlenségét illeti, egy szűkebb és egy tágabb horizonton is érdemes megvizsgálnunk a kérdést. Először is Wolff kifogása azt a látszatot kelti, hogy Rawls nem vett tudomást a jellem időbeliségéről, elvonatkoztatott az ember erkölcsi meggyőződéseinek változásától. Ezzel szemben Rawls mintegy ötven oldalon át tárgyalja az ember erkölcsi lélektanát, fejlődési szakaszait és változó motívumait, mindeközben imponáló pszichológiai műveltségről téve tanúbizonyságot, Rousseau-tól Piaget-ig és Meadig.<sup>33</sup> E fejtegetések átgondoltságát mi sem bizonyítja jobban, mint az itt következő szavak: „Ezek az észrevételek azonban az igazságosság sajátos elméletét feltételezik. Aki más elméletet fogad el, e problémákat másképp magyarázza. Akárhogy legyen is, az igazságosság valamilyen felfogásának akkor is biztosan szerepe van az erkölcsi tanulás magyarázatában, ha ez teljes egészében a lélektan része, s nem egy helyesnek elfogadott önálló filozófiai elmélet.”<sup>34</sup> Ezzel a – véleményem szerint helyes – előfeltevéssel mondhatta Rawls, hogy jó érv az igazságosság valamely felfogása mellett, hogy megvalósulása esetén létrehozza saját alátámasztását, nevezetesen a neki megfelelő igazságérzetet.<sup>35</sup> Ez az igazságérzet az, ami szavatolhatja egy igazságos (ahogy Rawls nevezi: egy jól berendezett) társadalom stabilitását, és viszont.

---

<sup>32</sup> Robert Paul Wolff: *In Defense of Anarchism*, Harper Torchbooks, Harper and Row Publishers, 1970.

<sup>33</sup> Rawls, i. m. 539–585. (70–76. §)

<sup>34</sup> Uo. 575.

<sup>35</sup> Uo. 217–218.

Mármost ami ennek az igazságérzetnek az időbeliségét illeti, meg kell különböztetnünk az individuális és a nembeli dimenziót. Az egyén erkölcsi fejlődését azzal a kikötéssel tárgyalja Rawls, hogy ideális körülmények közt zajlik, igazságos családi intézményeket és igazságos politikai berendezkedést feltételezve. Három törvényt állít föl, melyek szakaszokat is jelölnek az egyén erkölcsi fejlődésében (a tekintély erkölcsé, a társulás erkölcsé, az elvek erkölcsé). Az első törvény szerint, ha a szülők szeretik gyerekeiket, akkor a gyermekük viszonzszereti őket, és engedelmeskedik nekik. A második szerint, látva mások szándékát kötelességeik és kötelezettségeik teljesítésére, az ember kifejleszti a barátság kötelekeit és a bizalom érzését. A harmadik törvény szerint: ha a társadalom intézményei igazságosak, kialakul a nekik megfelelő igazságérzet.<sup>36</sup> Rawls különbséget tesz mulékony és végső célok között: „A mások iránti vonzalmaink, az érdekeik megvalósításához fűződő érdekeink és az igazságérzet végső céljaink közé tartoznak. A három törvény leírja, hogy vágyaink rendszerében miként jönnek létre új végső célok érzelmi kötődéseink kialakulásakor. E változásokat meg kell különböztetnünk az olyan származékos vágyak kialakulásától, amelyek a bővülő ismeretek vagy az új lehetőségek következményei, s azoktól is, amelyek meglévő kívánságaink sajátosabb kifejezései.”<sup>37</sup>

De – s Wolff kifogása végül is erre irányul – az elvek erkölcsé szintjén megáll-e a fejlődés egyszer? Úgy gondolom, Rawls kétértelmű e tekintetben, s rajtunk áll, hogy melyik olvasatát részesítjük előnyben. Számos szöveghelyet találunk, mely Wolffnak látszik igazat adni: az eredeti helyzet nézőpontja időtlen, és a benne elfogadott elvek mintegy az igazságosság végső, soha nem módosítható normáit jelentik. Ha pl. a könyv utolsó sorait olvassuk, könnyen támadhat ez az érzésünk: „Képessé tesz arra, hogy pártatlanul ítélkezzünk, még olyan személyekként is, akik nem kortársai egymásnak, hanem különböző nemzedékekhez tartoznak. Ha ennek a helyzetnek a nézőpontjából látjuk a helyünket a társadalomban, akkor *sub specie aeternitatis* látunk: nem csupán az összes társadalmi nézőpontból, de minden idők valamennyi

---

<sup>36</sup> Uo. 539–569.

<sup>37</sup> Uo. 573.



nézőpontjából látjuk az ember helyzetét.”<sup>38</sup> Ebben az olvasatban Rawls úgy tűnik fel, mint aki megtalálta a bölcsek követ, felfedezte, mi az igazságosság, amit elmúlt korok homályosan sejtettek, és amit jövőendő korokban már csak megvalósítani kell.

A magam részéről Az igazságosság elméletének olyan elemeire helyezem a hangsúlyt, melyek amellet szólnak, hogy Rawls erkölcsi felfogása történeti és dinamikus. Rawls az erkölcs elméletéről szóló fejezetben kijelenti, hogy az erkölcsfilozófia szókratészi: megengedi ugyan, hogy sarkalatos erkölcsi ítéleteinket fenntartsuk, és elveinket hozzájuk igazítsuk, de a mozgás kétirányú, elveink fényében egyes ítéleteinket újragondolni, és elvetni kényszerülünk. Így jön létre erkölcsi ítéleteink és elveink között az a konzisztencia, amit Rawls *reflective equilibrium*nak nevez (Krokovay Zsolt az *átgondolás egyensúlyának*, Kis János az *összehangolás egyensúlyának* fordítja).<sup>39</sup> Mint látható, Rawls kiindulópontja tényként kezeli a spontán erkölcsi ítéleteket, olyan adottságként, melyek nyilvánvalóan történetiek. Rawls visszatérő példája, a rabszolgaság nem volt mindig erkölcsi botrány, jóllehet ma az. Ez a megközelítés megengedi, hogy feltételezzük: a hétköznapi, spontán erkölcsi ítéletek készlete, még a sarkalatosaké is, a jövőben is változhat, és új elveket tehet szükségessé. Ezt aláhúzza a Rawls által vont párhuzam egyfelől nyelvérzék és nyelvtudomány, másfelől erkölcsi érzék és erkölcsi filozófia között.

De Rawls még tovább megy: „És lehetséges, hogy akkor is változtatni akarunk, amikor az elvek és az ítéletek között tökéletes az összhang, mert az elvek megismerése esetleg vizsgálódásra késztet, aminek eredményeként változtatunk ítéleteinken.”<sup>40</sup> Nem csupán a hétköznapi erkölcsi ítéletek készlete, hanem az elvek is történetiek. Rawls bevallotta az *eddig ismert* igazságossági elvekkel foglalkozik: „A legtöbb, amit tehetünk, hogy tanulmányozzuk az igazságosság elénk kerülő és az erkölcsi filozófia történetéből ismert felfogásait, s végül ezeket vesszük fontolóra.”<sup>41</sup> Az igazságosság javasolt két elvéhez vezető

---

<sup>38</sup> Uo. 677–678.

<sup>39</sup> Uo. 70–78.

<sup>40</sup> Uo. 73.

<sup>41</sup> Uo. 74.

érvelés is az elvek adott listájától függ: mivel minden elvnek van előnye és hátránya, az eredeti helyzetben a felek döntése a különböző megfontolások egyenlegén múlik. Rawls leszögezi, hogy ha változtatunk a listán, az érvelésnek is meg kell változnia.<sup>42</sup> Érvelésének nyilvánvalóan történeti színezetet ad, hogy egy *aktuális* ellenfélre koncentrált, az utilitarizmusra.

Úgy vélem, *Az igazságosság elméletének* ezt a dinamikus és történeti olvasatát nyújtja Kis János elmélete az emberi jogokról, mely a permanens vita tényéből indul ki.<sup>43</sup>

b) *Az irigységről.* Wolff maga is elismeri, hogy Rawls az eredeti helyzet modelljébe beépített erkölcsi megfontolásokat. Miért tette ezt? Rawls maga így vall erről: „Mindenekelőtt széles körű egyetértést feltételezek arra vonatkozóan, hogy bizonyos feltételek mellett kell kiválasztani az igazságosság elveit. A kiinduló állapot valamely leírását azzal igazoljuk, ha megmutatjuk, hogy magában foglalja e rendszerint osztott előfeltevéseket. Ezzel széleskörűen elfogadott, de nem túl erős kiinduló feltevésekből vonunk le sajátosabb következtetéseket.”<sup>44</sup> Rawls ezt követően említi a tudatlanság fátylát mint ami egy sor általánosan elfogadott előfeltevést érvényesít (ha igazságos döntést akarunk hozni, nem számíthat, hogy milyenek sajátos társadalmi körülményeink, képességeink, céljaink, érdekeink), és kiköti, hogy a felek egyenlő jogokkal vesznek részt az igazságosságról folyó vitában (ezt erkölcsi személyként való elismerésük indokolja).<sup>45</sup> Amikor az irigység jön szóba, Rawls a felek ésszerű gondolkodásának meghatározásával foglalkozik, és fel sem merül benne a gondolat, hogy az igazságosság elveinek kiválasztásakor joggal hagyhatnánk figyelmen kívül az irigységet is. Inkább amellet érvel, hogy az elmélet valóságosságán ez a kikötés nem csorbít.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Uo. 159–160.

<sup>43</sup> Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* France, Dialogues Européens, MFK 11, 1988, 188–191.

<sup>44</sup> Rawls, i. m. 38.

<sup>45</sup> Uo. 39.

<sup>46</sup> Uo. 180–181.

Így beszél: „Ezek az érzések biztosan áthatják az embereket. Miként hagyhatja figyelmen kívül ezt a tényt az igazságosság valamely felfogása? E problémát azzal oldom meg, hogy az igazságosság elvei mellett szóló érvelést két részre osztom. Az első részben azzal a feltételezéssel vezetjük le az elveket, hogy az irigység nem létezik; a másodikban pedig azt nézzük meg, hogy az emberi élet körülményei között a kapott felfogás kivitelezhető-e vagy sem.”<sup>47</sup> Ami az első szakaszt illeti, a feltételezést az indokolja, hogy a felek a kiindulópont szerint ésszerűen önzők. Nem volna ésszerű részükről, ha saját életcéljuk előmozdítása helyett más ember életcéljának megghiúsításával foglalkoznának. Az érvelés második szakasza abból áll, hogy Rawls megmutatja, az igazságosság két elve szerint berendezett társadalomban az irigység nem túl erős (80-81.§).

Három okot említ, mely általában irigységet szül: az ember nem bízik önmaga értékességében, a kevésbé szerencséseket gyakran emlékeztetik helyzetükre, és nincs alternatívájuk. Rawls szerint ezek az okok az igazságos társadalomban nem állnak fenn.<sup>48</sup> Véleményem szerint azonban ezt nem bizonyította be. Csak az első feltétel hiányát volt képes valószínűsíteni: a javak elosztása nem az erényekre épül, hanem a kölcsönös előnyökre, tehát senkinek sincs oka értéktelenebbnek éreznie magát azért, mert kevesebbje van. Azt hiszem, még ez is kérdéses. Hiszen aki szegényebb, azért az, mert bizonyos képességek, melyek a gazdasági fejlődés motorját képezik, hiányoznak belőle. Igaz, bírhat olyan képességekkel, amelyek nem termelési kvalitások, és ha az értékrendje ezekre épül, elégedett lehet. Viszont aligha lehet elfogadni Rawls második érvét, miszerint egy nyitott osztályszerkezetű, versenyre épülő gazdaságban általában nem lesznek szélsőséges egyenlőtlenések. Amit ennek bizonyítására felhoz, legfeljebb azt bizonyíthatja, hogy átjárás lesz az egyik rétegből a másikba, de még csak azt sem, hogy egyazon ember esetében, sokkalta inkább generációnként: „Ha adottnak vesszük a természeti értékek megoszlását és az emberi indítékok törvényeit, úgy a nagy egyenlőtlenések nem lesznek többé tartósak.”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Uo. 181.

<sup>48</sup> Uo. 620-622.

<sup>49</sup> Uo. 197.

Végképp semmit sem mond harmadik érve: „Végül az utolsó feltételt megfontolva úgy tűnhet, hogy a jól berendezett társadalom, *miként bármely más társadalom is*, valódi alternatívákat kínál...”<sup>50</sup> Ha az igazságos társadalom e tekintetben semmiben sem különbözik majd az eddigi-ektől, akkor megjósolhatjuk, hogy irigység is lesz benne. És valóban, Rawls ennél a rezignált belátásnál köt ki.

c) *A művezetőről és a gépkarbantartókról.* A megoldás sokkal egyszerűbb, mint látszik: a művezetőnek kevesebb fizetést kell kapnia, mint a gépkarbantartóknak, mivel kevesebbet dolgozik, *feltéve, hogy más oka nincs, hogy ugyanannyi vagy még több fizetést kapjon.* Az igazságosság az együttműködés terheinek és előnyeinek méltányos elosztására törekszik.<sup>51</sup> Első megközelítésben ezért azt mondhatjuk, hogy ha a művezető kevesebbet dolgozik (könnyebb munkája van), kevesebb illeti meg. (A munkaterheknek megfelelő jövedelem elve a példában másutt is szerephez jut: az a tíz munkás, aki a különözeti feleslegből többet kap, azért kap többet, mert az üzem nagyobb haszna érdekében nehezebb munkát végez.) Második megközelítésben azonban felmerül, hogy nem kell-e alkalmaznunk a különözeti elvet. Konkrétan: nem kell-e a művezetőt azért jobban megfizetnünk, mert ez az üzem nagyobb hasznát eredményezi. Ez esetben munkája minőségéért, a képzési költségekért, ösztönzésképpen és a tehetségek csábítása végett jár e pozíciónak (és nem xy-nak) több. A pályák nyitottságának elve persze megköveteli, hogy minden munkás pályázhasson e posztra, és a művezetőt a méltányos esélyegyenlőség biztosításával versenyben válasszák ki. Ha azért lesz valaki művezető, mert a gyárigazgató titkárnőjének unokaöccse, ennek az igazságossághoz semmi köze sincsen.

d) *A relatív árakról.* A Wolff által felvetett probléma a következő. A relatív ár az az ár, amit a közterheket beszedő szerv (pl. állam, társadalombiztosítás) alkuszik ki a partnereivel (pl. gyártók, importálók stb.) olyan javakról, szolgáltatásokról (pl. gyógyszerek, gyógyellátás), amiket a közterheket beszedő szerv finanszíroz. A relatív ár nem piaci ár, és könnyen előfordulhat, elő is fordul, hogy pl. a gyógyszereknek

---

<sup>50</sup> Uo. 623. (Kiemelés tőlem – D. P.)

<sup>51</sup> Uo. 23.

sem a mennyisége, sem a minősége nem nő, noha többet fizetünk a közös kasszába. A gyógyszergyártók ugyanis magasabb relatív árat alkuszhatnak ki, ha több van a tb-alapban.

Ezt a problémát háromféleképpen szokás kezelni. Az egyik a decentralizáció, a monopolhelyzet megszüntetése. Pl. önkéntes biztosítási alapok létrehozásával versenyhelyzetet teremthetünk, ami leszorítja az árakat. Egy másik megoldás az, hogy a törvényhozás kikényszeríti a költség-haszon kalkulációt a köztisztviselőkől (közbeszerzési törvény). Egy harmadik az állam és a társadalom viszonyának gyökeres átalakítása (pl. kommunizmus). Gyanítom, hogy Wolff ez utolsóra szavazna, ha nem is feltétlenül a kommunizmusra. Viszont van egy a Rawls elméletével kompatibilis megoldás is, tudniillik az első. Ezért Wolff kifogása nem elháríthatatlan.

Ám ez a kifogás később már így merül fel: Rawls minden további nélkül felteszi, hogy egy társadalom, ha elfogadja, be is vezetheti a különbözőzeti elvet. Pedig a közgazdászok és szociológusok – mondja Wolff – mindig is figyelmeztettek és figyelmeztetnek minket a morális célzatú politika nem várt következményeire.<sup>52</sup> Nos, ez a kifogás több szempontból is igazságtalan. Rawls ugyanis felteszi magának a kérdést, hogy bevezethető-e a különbözőzeti elv: „A gazdasági rendszer szabja meg, hogy az emberek mit és milyen eszközökkel termelnek, hogy ki és milyen közreműködés fejében kapja meg azokat, s hogy a társadalmi erőforrások mekkora hányada jut megtakarításra, s mekkora a közjavak biztosítására. Ideálisan mindezeket úgy kell elrendezni, hogy teljesüljön az igazságosság két elve. *Ám fel kell tennünk a kérdést, hogy ez lehetséges-e, s ha igen, ténylegesen mit kívánnak ezek az elvek.*”<sup>53</sup> Ezek után hosszan fejtegeti e kérdéseket. De igazságtalan e kifogás más szempontból is. Ilyen általánosság nem szolgálhat érvelés, különben egyetlen elméletet sem próbálhatnánk ki. Nem elég a nem várt következményekre általában utalni, konkrét nehézségekre kell rámutatni. A relatív árak kérdése ilyen volt, de – mint láttuk – nem megoldhatatlan.

---

<sup>52</sup> Robert Paul Wolff: *Understanding Rawls*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977, 155.

<sup>53</sup> Rawls, i. m. 321. (Kiemelés tőlem – D.P.)

e) *A játszma lebonyolításának technikai nehézségeiről.* Először is el kell kerülnünk egy érvet, mely e kérdésben szinte kínálja magát. Nem jó mentség, hogy Wolff kifogásai arra a feltevésre épülnek, hogy a játszmát hogy lehetne lejátszani *a valóságban*. Wolff nem feltételezi, hogy e játszmát valaha is le kellene játszani, hanem azt állítja, hogy *ha a megadott szabályok szerint kell elképzelni*, más lesz az eredménye, mint amit Rawls állít.

Ezek a kifogások azonban a tudatlanság fátylának bevezetésekor elesnek. Arra a feltevésre épülnek ugyanis, hogy a felek tudják, hogy személy szerint mi áll az érdekükben. Csak ha tudják, hogy milyen tulajdonságokkal bírnak, képesek felismerni, hogy mi az érdekük közelebről, és csak akkor képesek maguknak kedvező szabályok mellett kardoskodni. Ám a tudatlanság fátyla alatt ezt már nem tudják önmagukról. Nem érvényes ellenvetés, hogy ha nem tudják, mi az érdekük személy szerint, akkor nem tudnak az értelmes önzés jegyében cselekedni. Kicsit absztrakt lényeket kell képzelnünk, akik tudják, hogy vannak céljaik, de nem tudják, hogy mik azok közelebről. De – Rawls szerint – ez elég ahhoz, hogy az alapvető javakból minél többet akarjanak maguknak, hiszen ezek olyan javak, melyek minden célhoz eszközül szolgálhatnak. (Hogy ezt az utóbbi feltevést megcáfolta-e Wolff, erre még visszatérünk.)

Ez a kérdés perdöntő Wolff Rawls-kritikáját illetően. Ezért teljes hosszában idézem azt a passzust *Az igazságosság elméletéből*, amelyre a továbbiakban is hivatkozni fogok: „Kezdjük azzal, hogy mivel a felek nem ismerik a köztük lévő különbségeket, valamint mindenki egyformán ésszerűen gondolkodik és mindenkinek hasonló a helyzete, természetesen mindenkit ugyanazok az érvek győznek meg. Ennélfogva az eredeti helyzetben egy véletlenszerűen kiválasztott személy nézőpontjából szemlélhetjük a választást. Ha valaki kellő gondolkodás után az igazságosság egyik felfogását előnyben részesíti a másikkal szemben, akkor mindannyian ezt teszik, és elérhető az egyöntetű megegyezés. A körülményeket életszerűbbé téve elképzelhetjük, hogy a felek csak egy vitavezető közbeiktatásával érintkezhetnek egymással, aki mindig bejelenti, melyek a javasolt alternatívák és az alátámasztásukra ajánlott indokok. Megtiltja, hogy koalíciót próbáljanak alakítani, és tudatja velük, amikor valamiben egyetértésre jutottak. Ám *ha kikötjük, hogy a felek mérlegeléseai szükségképpen hasonlóak, akkor az ilyen vitavezető fölösleges*

lenne. Ez egy rendkívül fontos következménnyel jár: *a feleknek nincs alapjuk arra, hogy a szokásos értelemben alkudozzanak*. Senki sem ismeri a társadalomban elfoglalt helyzetét, senki sem ismeri természetes adottságait, tehát senki sem tud olyan elveket keresni, amelyek kifejezetten számára előnyösek.”<sup>54</sup>

f) *Az általános (személytelen és időtlen) tudásról*. Ha elvonatkoztatunk a Rawlsszal folytatott vitától, Wolff tételeit tudásunk történetiségéről – kis módosításokkal – elfogadhatónak tartom. Feyerabend mindenesetre tagadná, hogy a tudomány történetében fejlődésről vagy haladásról lenne szó<sup>55</sup>, és Danto is vitatná, hogy ismereteink összeadódnak „a hamis tudat leküzdésének történetében”: azt állítja, hogy történeti ismereteinket mindig újrafogalmazni kényszerülünk az események utótörténetének fényében<sup>56</sup>. Az a tétel azonban, hogy a tudás a megismerő történetiségének függvénye, olyan belátás, amit aligha vitathatunk, és a modern hermeneutika is megerősít.<sup>57</sup>

Ha Rawlست úgy értelmezzük, hogy az eredeti helyzet résztvevőinek időtlen és személytelen tudást tulajdonít, teóriája menthetetlen. Az a) pont alatt már érveltem amellett, hogy *Az igazságosság elméletének* lehetséges egy történeti és dinamikus olvasata is, most is ezt tartom gyümölcsözőnek. Ez az olvasat megnyitja a kaput a vita előtt, elismeri az elmélet korlátait és esendőségét, de éppen azáltal emeli a helyére, hogy leszállítja a piedesztálról.

Rawls többször is emlékezteti olvasóit, hogy a felek mérlegeléseit bárki utánozhatja, feltéve, hogy engedelmeskedik a szükséges megszorításoknak: elvonatkoztat társadalmi helyzetétől, személyes érdekeitől stb.<sup>58</sup> Mármost milyen tudásunk marad, ha zárójelbe tesszük, amit a tudatlanság fátyla eltakar? *Korunk elméleti tudása* az emberről és társadalmáról stb. De Rawls azzal is tisztában van, hogy ez a tudás nem

---

<sup>54</sup> Uo. 175–176. (Kiemelés tőlem – D.P.)

<sup>55</sup> Paul Feyerabend: „Consolations for the Specialist”, in Lakatos, I. – Musgrave, A. E.: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: CUP, 1970, 197–231.

<sup>56</sup> Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: CUP, 1965, VIII. fejezet (143–181.).

<sup>57</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, Gondolat, 1984, 361.

<sup>58</sup> Rawls, i. m. 39., 154., 174., 184–185. stb.

mentes a vitáktól, és határozottan elkötelezi magát bizonyos elméletek mellett: „A választási probléma akkor és csak akkor jól meghatározott, ha a természeti törvények és más korlátozások kellőképpen leszűkítik az alternatívák körét, s akiknek döntenüik kell, már rendelkeznek a köztük való választás bizonyos indítékaival. A feltett kérdésre csak ilyen meghatározott keretek között válaszolhatunk. Az igazságosság elveinek kiválasztása ezért minden bizonnyal csak úgy vihető végbe, ha már feltételezzük a társadalmi intézmények meghatározott elméletét. Valójában éppúgy elkerülhetetlen, hogy az általános tényekre vonatkozóan bizonyos feltevésekkel éljünk, mint ahogy a felek sem boldogulnának az alternatívák rangsorolásával a jóról alkotott felfogás nélkül. Ha e feltevések igazak és kellőképpen általánosak, úgy minden rendben van; ilyen elemek nélkül ugyanis az egész elképzelés értelmetlen lenne.”<sup>59</sup> Mivel az igazságosság elveinek kiválasztásához szükséges általános tényekről van szó<sup>60</sup>, joggal feltételezhetjük, hogy a Rawls által felhasznált elméletek állításait kell értenünk rajtuk, és ezeket kell vitatnunk, ha Rawlsszal vitatkozunk.

Ebből a nézőpontból Wolff kifogásában nem az az érdekes, hogy a felek nem bírhatnak időtlen és személytelen tudással (ezt elismerjük), hanem az, hogy Wolff Marx és Freud diszkvalifikálásával vádolja meg Rawlst.<sup>61</sup> Ezért e szerzők rawlsi értékelésének kérdéséhez kell fordulnunk.

Először is: Rawls véleménye korántsem olyan sommás Marxról és Freudról, mint például Popperé, aki mindkettőjük elméletétől megvonta a tudományos elmélet címét.<sup>62</sup> Többször is említi őket, hol egyetértőleg, hol vitatkozva. E megállapítások részletezése azonban fölösleges, Wolff ugyanis konkrétan egyikük ellen sem emelt kifogást, úgyhogy nem tudhatjuk, hogy közülük vajon mivel és miért nem érthetett egyet. Igaz, Marxtól idéz egy gondolatot a jól berendezett társadalom rawlsi eszméje kapcsán, mint láttuk, amit szerinte Rawls figyelmen kívül hagyott. Wolff

---

<sup>59</sup> Uo. 198. (Kiemelés tőlem – D.P.)

<sup>60</sup> Uo. 174.

<sup>61</sup> Wolff, i. m. 132.

<sup>62</sup> Kelemen János: „Popper antihistoricizmusa”, in Karl R. Popper: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989, 13.



szerint Marx megállapította az összefüggést az osztálykizsákmányolás és a társadalmi hamis tudat között, tehát a széles körben elterjedt téveszmék nélkül a kapitalizmus nem állhat fönn. Ergo – mondja Wolff – a jól berendezett társadalom nem lehet kapitalista.

Csakhogy az a társadalom, amelyben a különbözeti elvet bevezetnék, nem volna kizsákmányoló társadalom. Wolff olyan célzásai pedig, miszerint az értelmiség a tőke kiszolgálója<sup>63</sup>, méltatlanok hozzá, de még inkább Rawlshoz.

g) *Az alapvető javakról.* Ami az alapvető javakra irányuló általános törekvés és a keresztényi (sztoikus stb.) lemondás állítólagos ellentmondását illeti, nem szabad elfelejtenünk, hogy az elosztás igazságossága a tét. Rawls szerint tehát nem kerülünk konfliktusba senkivel, ha többet juttatunk neki, mint amennyire szüksége van: „A tudatlanság fátylának eltávolítása után némelyikük esetében természetesen kiderülhet, hogy vallási vagy más okokból valójában nem akar a lehető legtöbbet kapni ezekből a javakból. Az eredeti helyzet nézőpontjából azonban a felek számára ésszerű feltételezés, hogy minél nagyobb részesedést akarnak, már csak azért is, mert senki sem kényszeríti őket, hogy többet fogadjanak el, mint amennyit kívánnak, s a nagyobb szabadság még senkinek sem okozott szenvedést.”<sup>64</sup>

Ami a jövedelem és hatalom közötti korrelációt illeti, Rawls maga sem tekinti a reprezentatív személyek meghatározását kielégítőnek.<sup>65</sup> Mindenesetre érdekes, hogy a rawlsi modell első formáját ismertetve Wolff maga hangsúlyozza, hogy nem szállíthatjuk le a főorvos fizetését a közönséges orvosok fizetésének szintjére anélkül, hogy ez a hatalmi viszonyokat meg ne változtatná.<sup>66</sup> De fontosabb, hogy a felek a szabadság biztosítása érdekében a parlamentáris demokráciát választanák, ezért kizárhatjuk az olyan rendszereket, melyekben a hatalom a vagyontól független lehet, pl. rendi kiváltság (az elszegényedett nemes és a gazdag polgár esete). „Jogállamban pénz a fegyver” – mint József Attilától tudjuk, és tapasztalataink naponta megerősítenek ebben.

---

<sup>63</sup> Wolff, i. m. 127.

<sup>64</sup> Rawls, i. m. 179.

<sup>65</sup> Uo. 129.

<sup>66</sup> Wolff, i. m. 26.

h) *A társadalom meghatározásáról.* E témában Kis János Rawls-értelmezésére támaszkodom.<sup>67</sup> Eszerint Rawls nagyon is tisztában van azzal, hogy társadalmunkhoz nem önkéntesen csatlakozunk, hanem beleszületünk, és hogy céljaink nem előzik meg a létét, sőt társadalmunk kultúrája döntő hatással van ránk.<sup>68</sup> De Rawls úgy folytatja, hogy egy olyan társadalom, amely kielégíti az igazságosság azon követelményeit, amelyeket szabad és egyenlő személyekként méltányos körülmények között jóváhagynánk, olyan volna, mintha szabadon hoztuk volna létre.<sup>69</sup> A kifogásolt definíció tehát normatív – egy előttünk álló lehetőségre utal. Ahogy Kis János tömören összefoglalja: „Rawls tehát nem azt állítja, hogy a »kölcsonös előnyöket célzó, kooperatív vállalkozás« formulája jó leírást kínál a társadalomról. Állítása az, hogy e formula a társadalmi viszonyok igazolása (és kritikája) számára kínál alkalmas normatív nézőpontot.”<sup>70</sup>

Hozzátenném: ez az eljárás nem ismeretlen a társadalomelméletben. Spinoza is megvonja a ‚társadalom‘ titulust az elnyomó rendszerektől: pusztaságnak nevezi őket.<sup>71</sup>

i) *A maximin szabály ésszerűségéről az eredeti helyzetben.* Érdemes sorra vennünk a feltételeket, melyeket Rawls kikötött a maximin szabály alkalmazására nézve. Emlékeztetőül: a valószínűségek felbecsülése az adott helyzetben lehetetlen; nem éri meg a nagyobb előnyért kockáztatni; a helyzet óriási kockázatot tartalmaz. Az első feltétellel kapcsolatos wolffi kifogásokkal kezdem.

Úgy vélem, Wolffnak sikerült bebizonyítania, hogy az eredeti helyzet körülményei között a felek élhetnek valószínűség-számítással. Kizárja Rawls egy további érvét, melyet e témában felhoz, és – úgy tűnik – joggal. Eszerint a feleknek nem szabad valószínűségi alapon dönteniük, mert az eredeti megállapodás alapvető jelentőségű, és

---

<sup>67</sup> Kis János: „Az igazságosság elmélete, John Rawls magyarul”, *Világosság* 1998/8-9, 16–18.

<sup>68</sup> Rawls, i. m. 33. és 608–609.

<sup>69</sup> Uo. 33.

<sup>70</sup> Kis János, i. m. 18.

<sup>71</sup> Spinoza: „Politikai tanulmány” (Ötödik fejezet, 4.§), in Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, 39.

utódaik előtt felelőtlennek tűnhetnének.<sup>72</sup> Ez az érv valóban figyelmen kívül hagyható, mert nem ide, hanem az óriási kockázatot hangsúlyozó feltételhez tartozik. Rawls azonban említ egy további érvet is, miszerint *nem szükséges* a feleknek valószínűségi alapon dönteniük: „Mivel a feleknek rendelkezésére áll a két elv alternatívája, jórészt kitérhetnek az eredeti helyzet bizonytalanságai elől. Garantálni tudják szabadságaik védelmét és egy elfogadhatóan tisztas életszínvonalat.”<sup>73</sup>

Ez az érv azért érdekes, mert elismeri, hogy a felek kalkulálhatnak valószínűségi alapon is. Ennyiben tehát ellentmond a nevezett feltételnek, de egy olyan érvet szolgáltat, mely kizárja, hogy a felek élni is fognak a valószínűség-számítás lehetőségével. Ezt az érvelést folytatja egy további szempont. A tudatlanság fátyla alatt a felek nem tudják, hogy személy szerint húzódoznak-e vagy sem a kockázatvállalástól.<sup>74</sup> Mivel a kockázat valószínűségi alapon vitathatatlan, ez is amellet szól, hogy a felek nem élnek valószínűség-számítással.

De van ennél súlyosabb érv is. A felek ugyanis Rawls szerint nem a kapitalista vagy a szocialista társadalom közt választanak. Döntésüket absztraktabb szinten hozzák. Alternatíváik azok a társadalmak, amelyek az igazságosság 14 pontos listáján felsorolt elvek szerint szerveződnek.<sup>75</sup> Egyéb tekintetben a sötétben tapogatóznak.<sup>76</sup> A listán felsorolt elvek szerinti társadalmi berendezkedések előnyeit és hátrányait viszont Rawls meggyőzően végigelemezte.

Ami a maximin szabály alkalmazásának második és harmadik feltételét illeti, ketté kell választanunk az érvelést. Wolff első kifogása, hogy érthetetlen, miért kell feltennünk, hogy a résztvevők egyszer csak nem akarnak többet az alapvető javakból. Ha nem aszkéták, és nem csak egy pizzára meg egy sörré vágnak, akkor ez a kikötés indokolatlan.

Bizonyos értelemben szimptomatikusnak tartom, hogy Wolff épp ezt a kikötést nem érti. Oka ugyanis túlmutat a felek fogyasztási szükségletein. A szabadság kerül veszélybe, ha a felek az alapvető javak *korlátlan*

---

<sup>72</sup> Rawls, i. m. 209.

<sup>73</sup> Uo.

<sup>74</sup> Uo. 212.

<sup>75</sup> Uo. 158–159.

<sup>76</sup> Uo. 194.

növelésében, azaz utilitarista módon gondolkodnak. Amikor Rawls a második feltétel fennállása mellett érvel, ezt írja: „...az eredeti helyzetben a felek nem kívánnak nagyobb nyereséget elérni az egyenlő szabadságok feladása árán. A minimum, amit a szótári sorrendben álló két elv biztosított, nem olyasmi, amit a felek veszélyeztetni óhajtanak nagyobb gazdasági és társadalmi előnyök kedvéért.”<sup>77</sup> Ezt az értelmezést alátámasztja az is, hogy amikor Rawls a harmadik feltételt magyarázza, az óriási kockázat érzékeltetésére a következőket mondja: „*Olykor úgy vélik például, hogy bizonyos feltételek mellett a hasznosság elve (bármely formájában) a nagyobb társadalmi előnyök kedvéért a szabadság komoly megnyirbálását igazolja, ha a rabszolgaságot vagy a jobbágyságot nem is. Nincs szükség rá, hogy megvizsgáljuk itt ennek az állításnak az igazságát, vagy azt, hogy valószínű-e ebben az esetben a megkívánt feltételek jelenléte. Most csak azt érzékeltetem e példával, hogy miként engedhetnek meg az igazságosság felfogásai a felek számára elfogadhatatlan lehetőségeket. És mivel rendelkezésükre áll kész alternatívaként az igazságosság két elve, mely szavatolja az elfogadható minimumot, butaságnak vagy egyenesen esztelenységnek látszik kockáztatniuk e lehetőségek megvalósulását.*”<sup>78</sup>

Mivel Wolff az alapvető javak növelésének akadályát félreértette (valamiféle határhaszonnak vélte), e tárgyban felhozott kifogásai érvénytelenek. A függvény  $y$  tengelye ugyanis a szabadság mértékét kell mutassa, nem pedig a javak hasznossági értékét,  $x$  tengelye pedig a jövedelem vagy a vagyon mennyiségét tükrözi, és a függvény alakja is más lesz. A fordulópontig (tekintsük a szabadság 1 egységét a fogyasztási cikkek termelésével összeegyeztethető lehető legnagyobb szabadságnak) a jövedelmek és a szabadság együtt növekednek, azaz a függvény egyenes vonalban emelkedik. (Hogy hány fokos szögben, ez a megadott információk alapján eldönthetetlen, mert Rawls nem beszél arról, hogy a szabadság és a fogyasztási javak előállításának volna valamilyen absztrakt aránya. Beszél viszont – más helyütt – arról, hogy a javak bizonyos szintje alatt, amikor az alapvető szükségletek kielégítése sincs biztosítva, az emberek előnyben részesíthetik a termelés

---

<sup>77</sup> Uo.

<sup>78</sup> Uo. 194-195. (Kiemelés tőlem – D. P.)

érdekeit a szabadságéval szemben.<sup>79)</sup> Ám a fordulópont körül a függvény ellaposodik, és a fordulópont után visszafordul és lefele tart! Ez a forma tükrözi azt a belátást, hogy az elosztható javak egy ponton túl csak a szabadság rovására növelhetőek! Következésképpen Wolff elemzése, mely az általa felrajzolt görbére épül, hibás.

Ennek az elemzésnek van egy általánosabb tanulsága is. Az alapvető javakról nem beszélhetünk egységes csoportként, jóllehet Rawls maga is félreérthetően fogalmaz, mondván, hogy az alapvető javakból mindenki többet szeretne, mint kevesebbet. Ez a megfogalmazás elfedi azt a tényt, hogy az alapvető javak között belső meghasonlás lehetséges: a jövedelem és a vagyon növelése a jogok és a szabadságok rovására mehet.

j) Az alku-játszma játékelméleti analíziséről. Kis János jó érvekkel utasítja el a szerződéselméletet mint módszert<sup>80)</sup>, ezért akár igazat is adhatnánk az alku-játszma kritikájában Wolffnak. Mindazonáltal igazságtalannak érzem Wolff kifogásait e témában. Megkísérlem e kérdésben is a mű egy alternatív olvasatát adni.

Amikor Wolff megadja a játszma elemeit, így sorolja fel őket:  $m$  mennyiségű játékos;  $n$  mennyiségű elv, amit a résztvevők egy listán kézhez kapnak, s amelyből egyet javasolhatnak (plusz az a lehetőség, hogy üresen hagyják a szavazócedulájukat, ami a korábbi – ún. természeti – állapot fenntartásával egyenértékű); tehát  $n+1$  stratégia személyenként; tehát  $(n+1)^m$  különböző kombináció mint eredmény a játék legegyszerűbb formájában.<sup>81)</sup> Ám ha bevezetjük a tudatlanság fátylát és az általános tények ismeretét, be kell vezetnünk egy új változót azoknak a különféle társadalmi-gazdasági állapotoknak a jelölésére, ahol az elveket elvben kipróbálják (S), és ekkor minden egyes elvet minden egyes társadalmi formációban el kell képzelni, ráadásul annyi természeti állapotról kell beszélnünk, ahány S van.<sup>82)</sup> Ebből aztán Wolff levezeti, hogy minden egyes játékos minden egyes stratégiájához (egy stratégia: egy elv kiválasztása, vagy a passz, az üresen hagyott

---

<sup>79)</sup> Uo. 628.

<sup>80)</sup> Kis János, i. m. 43-51.

<sup>81)</sup> Wolff, i. m. 143.

<sup>82)</sup> Uo. 156-157.

szavazócédula)  $S(n+1)^{m-1}$  eredmény tartozik.<sup>83</sup> De  $m$  játékos van és  $n+1$  stratégia személyenként! Ebből kellene a résztvevőknek szelektálniuk. (Wolff kimutatja, hogy ha tudnának, akkor sem a különbözeti elvet választanák.)

Néhány megjegyzés tompít e leírás élén. Az  $n$  elv legfeljebb 14 volna a Rawls által megadott lista alapján<sup>84</sup>, de az önzés elvén alapuló három elvet Rawls jó okkal, elfogadható indokkal kizárja.<sup>85</sup> Marad tizenegy (ezekből három a többi kombinációja). Az  $S$ , amire vonatkoztatni kell őket, nem az elképzelhető összes társadalom, mert éppen ezek az elvek határozzák meg azokat az alapformákat, társadalmi-gazdasági alapszerkezeteket, amelyek alá mint ideáltípusok alá besorolhatóak a konkrét társadalmak (meglehet, különböző ideáltípusok alá, ha egyszerre mutatnak pl. utilitarista és perfekcionista vonásokat). Rawls kikötötte, hogy a résztvevők egyformán gondolkodnak (lásd a hivatkozott idézetet az e) pontnál), tehát semmi okunk feltételezni, hogy más-más elveket javasolnának. Ha jól értem, Rawls úgy képzelte, hogy magukban végiggondolják azokat az érveket, melyek az egyik vagy a másik elv mellett szólnak, és mind ugyanannál a két alapelnél kötnek ki. Persze Wolff azt mondaná erre, hogy ő is úgy írta le a játékosokat, mint akik egyformán gondolkodnak, még hozzá a Rawls által megadott szabályok szerint, de nála mégsem ugyanarra az eredményre jutnak. És éppen itt kell keresnünk a hibát.

Wolff játékosai ugyanis nem úgy gondolkodnak, ahogy Rawls előírta. Wolff játékosait az alapvető javak korlátlan felhalmozásának vágya mozgatja: „Rawls azt akarja mondani, hogy az alapvető javakon kívül más javaknak viszonylag csekély jelentőségük van a játékos számára (mivel máskülönben ésszerűtlen volna, hogy az elveket és az eredményeket tisztán az alapvető javakban mért hasznuk alapján értékelje), tehát arra következtethetünk, hogy minden egyes játékos hasznossági függvénye – hozzávetőlegesen fogalmazva – kizárólag az alapvető javak indexének függvénye.”<sup>86</sup> Ez az értelmezés azonban Rawls

---

<sup>83</sup> Uo. 158.

<sup>84</sup> Rawls, i. m. 158–159.

<sup>85</sup> Uo. 171–172.

<sup>86</sup> Wolff, i. m. 162.

félreértése. Vissza kell utalnom az előző pont végén mondottakra: az alapvető javakról nem beszélhetünk egységes csoportként, noha Rawls maga is félreérthetően fogalmaz, mondván, hogy az alapvető javakból mindenki többet szeretne, mint kevesebbet.<sup>87</sup> Egyéb elemzései azonban kétségtelenné teszik, hogy az alapvető javak között belső meghasonlás lehetséges: a jövedelem és a vagyon növelése a jogok és a szabadságok rovására mehet. Ilyen a maximin szabály igazolásához nyújtott elemzés, és ha belegondolunk, hogy miért utasítja el az igazságosság általa javasolt alapelvein kívül felmerülő elveket, illetve a nekik megfelelő társadalmi-gazdasági berendezkedéseket, akkor láthatjuk, hogy a döntő érv mindig az, hogy veszélyesek a szabadságra.

## 2. Ha Rawls bírálná Wolffot

Mint már utaltam rá, Wolff politikaelméleti alapműve, az *In Defense of Anarchism*<sup>88</sup> (Az anarchizmus védelmében) alkalmas rá, hogy Rawls és Wolff alapvető nézetkülönbségét jobban értsük. Röviden ismertetem Wolff könyvének első három fejezetét, és rámutatok, hogy miben tér el Rawls véleménye a Wolffétól az elosztást illetően.

Wolff az uralom és az autonómia közötti konfliktus bemutatására szánta értekezése első fejezetét. Meghatározza az uralom fogalmát, aztán az autonómiáét, leszögezi, hogy a kettő kizárja egymást, és hogy az egyetlen elfogadható politikai meggyőződés az anarchizmus. A második fejezetben megbírálja a demokrácia különböző formáit, a képviseleti demokráciát és a többségi demokráciát, és elkötelezi magát az általános egyetértésen alapuló közvetlen demokrácia mellett. Könyve harmadik fejezetében egy utópista pillantást vet egy állam nélküli társadalomra.

Mellőzöm a képviseleti és a többségi demokráciát illető kifogásait, bármennyire éles elméjük is, mert nem tartoznak szorosan a témához. Amiről beszélni akarok, Wolff pozitív társadalomképe. Ami ehhez nélkülözhetetlen, az az uralom és az autonómia wolffi definíciója.

---

<sup>87</sup> Rawls, i. m. 123.

<sup>88</sup> Robert Paul Wolff: *In Defense of Anarchism*, Harper Torchbooks, Harper and Row Publishers, 1970.

Wolff először is megkülönbözteti a hatalom és az uralom fogalmát: a hatalom (power) szerinte az engedelmesség kikényszerítésének képessége, az uralom (authority) viszont a parancsolás joga. A leíró értelemben vett állam, a de facto állam, mely a politikatudomány tárgya, olyan csoport, melynek de facto elismerik a jogát a parancsoláshoz, azaz az uralomhoz. A normatív értelemben vett állam, a de jure állam, mely a politikafilozófia tárgya, nem csupán ténylegesen, azaz elismerésünkből kifolyólag bír a parancsolás jogával, hanem – állítólag – elvileg is: tagjainak tartozunk engedelmisséggel, nem az erkölcsi törvényeknek. Lehetséges-e az utóbbi, s ha igen, milyen feltételek mellett? – teszi fel a kérdést Wolff.

Wolff autonómiafogalma Kantéra épül, az erkölcsi autonómia szabadságot és felelősséget jelent: az egyén engedelmissége a saját maga által hozott törvényeknek. Felelőségünk lényege, hogy értelmünkkel megpróbáljuk kideríteni, mi a helyes. Bár felelőségünkről nem, autonómiánkról részben lemondhatunk: például orvosunkkal szemben az egészségünket illetően. Wolff szerint kötelességünk autonómiánk kivívása és felelőségünk elismerése, ahol csak lehetséges (pl. a nukleáris politika terén).

Wolff szerint az általános egyetértésen alapuló közvetlen demokrácia oldja csak fel uralom és autonómia konfliktusát. Ez nem általános konfliktusmentességet jelent, hanem a megoldások egyöntetű elfogadását. Wolff megjegyzi, hogy az összes szerződéselméletben általános egyetértéssel kötik a társadalmi szerződést. De az általános egyetértésen alapuló közvetlen demokrácia gyakorlati megvalósulására is találunk példákat: ilyenek a közös eszmények által lelkesített közösségek (pl. a 19. századi utópikus kommunák, a 20. századi kibucok) vagy a szabadpiaci gazdaság. Amikor Wolff a jövőbe veti tekintetét, olyan társadalomról beszél, ahol a koordináció formája az önkéntes utasításvégrehajtás. Szerinte ez mindhárom területen elképzelhető, ahol koordinációra van szükség: a külügyekben önkéntes hadsereggel, a belügyekben helyi közösségekkel, a termelésben decentralizációval.

Azok a megfontolások, amelyek Rawls az állam szükségességének elismerésére készítették, ezzel szemben a következők.<sup>89</sup> A magánjavakon

---

<sup>89</sup> Rawls, i. m. 320–325.



kívül léteznek közjavak is. Ezek két megkülönböztető sajátossága az oszthatatlanság és a közhasználat. A magánjavakból mindenki tetszése szerint annyit vásárol, amennyit akar, a közjavak azonban nem oszthatóak fel. A közjavak továbbá közhasználatúak, vagyis ahhoz, hogy bárki kapjon belőlük, mindenkinek meg kell kapnia őket. Tipikus példájuk a honvédelem és a közegészségügy. A közjavak oszthatatlanságának és közhasználatának következtében nem bízhatjuk biztosításukat a piacra, a törvényhozásnak kell megszabnia szükséges mennyiségüket és a költségeket.

Természetes módon merül fel két probléma. Az egyik a potyázás problémája: mindenki kísértésbe eshet, hogy kibújjon a közteherviselés alól, hiszen így is élvezheti a közjavakat, és nem befolyásolja számottevően a mennyiségüket mégsem. A potyázás lehetőségének pusztán tudata is rombolóan hat, mert azt a gyanút ébreszti mindenkiben, hogy míg ő viseli e terheket, mások megússzák őket. Ennek aztán az a következménye, hogy senki sem akarja kivenni a közterhekből a részét. A másik probléma az, amit Rawls külső hatásnak nevez. Jó példa rá a környezetszennyezés: a piac nem számol a környezet megóvásának és helyreállításának költségeivel, így a gyártók termékeiket jóval társadalmi költségük alatt értékesítik. E problémák kezelése – mondja Rawls – a jog és a kormányzat feladata: „Felszínes elgondolás, hogy a politikai uralom kizárólag az önértéken és az igazságtalanságra irányuló hajlamon alapul. Amikor a javakat nem lehet sok egyén között felosztani, az emberek egymástól elszigetelten elhatározott cselekvéseiből akkor sem lesz ugyanis szükségképpen általános jó, ha egytől egyig becsületesek. Valamilyen közös megegyezés nélkülözhetetlen, s mindenki biztosítani akarja magát afelől, hogy a többiek is betartják majd a megállapodást. Nem gondolhatjuk, hogy egy nagy közösségben olyan fokú az egymás tisztességébe vetett kölcsönös bizalom, hogy felesleges a kényszer. A jól berendezett társadalomban a megkívánt szankciók kétségtelenül enyhék lennének, s talán nem is kerülne sor alkalmazásukra. Az ilyen eszközök megléte azonban még ebben az esetben is az emberi élet szokásos feltétele.”<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Uo. 324.

## SUMMARY

### *Rawls Versus Wolff*

Robert Paul Wolff dedicated an entire book to Rawls's criticism covering Rawls's intellectual evolution, which — starting with his first articles — has led to his piece titled *A Theory of Justice*. Its main message is that Rawls started with a brilliant idea, but in the course of its elaboration, he encountered a number of difficulties which compelled him to apply various auxiliary hypotheses. These, however, did nothing but increased the number of unresolvable difficulties. The ultimate conclusion is that Rawls's theory is unfeasible and it reminds us of the mistaken practice of dealing with the normative issues of social theory.

The Rawls bibliography is dominated by the idea that the interpretation of the difference-principle is unclear, its application would in certain cases violate our basic moral convictions, and that in the original situation as described by Rawls, the parties would opt for year something else than the difference-principle.

What else remains then, over which we could debate with Wolff?

First of all, the afore-mentioned conclusions do not necessarily derive from Wolff's reservations. Even if he does have unbeatable reservations against Rawls, we should go over the list of his comments and see that not all of them are convincing. With regard to these issues, we should do justice to Rawls. Let me point out in advance that, on certain occasions, I recommend an alternative interpretation of *A Theory of Justice*, whereby I am not saying that Wolff's reservations are based on a misinterpretation of the text, or on non-existent parts of the text. Secondly, it would be worth imagining that the roles are changed so that Rawls would criticise Wolff. For this, we should take a look at Wolff's political ideas, which he had described in defence of anarchism one year before *A Theory of Justice* was published. I will attempt to extract from Rawls's main work the basic issue, upon which Rawls would certainly disagree with Wolff.

# MIÉRT NEM JÓSZOL MÁR VERSBEN A PÜTHIA?

## BEVEZETÉS

Plutarkhosz filozófiai tárgyú írásai, amelyeket összefoglalóan az *Éthika*, latinul *Moralia* címen említenek, változatos tartalmúak és műfajúak. A gyűjteményen belül formailag és tartalmilag is elkülönül az a három dialógus, amelyek megírására Delphoinak az első szent háborútól kezdődő hanyatlása adott indítást, és amelyek célja a jóshely tekintélyének helyreállítása. Delphoi jelentős szerepet játszott Plutarkhosz életében: egy elejtett megjegyzéséből kiderül, hogy Apollón papja volt (*Quaest. conv. 700e*), máshol azt írja, sok püthói játék alkalmával szolgálta Apollónt (*An seni 792f*). Mivel a püthói játékokat négyévente tartották, hosszú éveken keresztül viselhette a papi tisztséget.

A három püthói dialógus, amelyeket a költő Szarapiónnak küldött el Plutarkhosz, a *De E apud Delphos*, a *De defectu oraculorum* és a *De Pythiae oraculis* címet viseli. Bár datálásukat illetően a vélemények eléggé eltérőek, annyi biztos, hogy mindhárom idősebb korában írta. Keletkezési sorrendjük is vitatott; a legvalószínűbb az, hogy nagyjából egyidőben íródtak, és ezen belül a *De Pythiae oraculis* a legkésőbbi.

A dialógushoz tárgyalt fő kérdés, hogy a Püthia miért nem ad többé verses jóslatokat, illetve miért változott meg a jóslatok nyelvezete.

Műfaja ún. *dialogus mixtus*, egy dialógusként induló elbeszélés keretébe ágyazott dialógus. A keretet Philinosz elbeszélése adja, aki a delphoi szentélykörzet előtt rá váró Basziloklész kérésére felidézi a bent elhangzottakat. Az elbeszélés előrehaladtával Basziloklész

tökéletesen háttérbe szorul, a későbbiek folyamán mindössze egyszer derül ki, hogy Philinosz hozzá beszél (396e), és még a dialógus végén sem jelenik meg újra. A mű utolsó harmadában a dialógusjelleg is eltűnik (403a), innentől kezdve megszakitás nélkül Theón beszél, és csak néhány utalás jelzi a többiek jelenlétét (404b, 404d, 409a). A mű Theón előadásával ér véget, a keret lezárása nélkül.

\* \* \*

- 394 E 1. BASZILOKLÉSZ: Tegnap késő estig kísérgettétek a vendégeket az emlékművek között, Philinosz, el is untam a várakozást.
- PHILINOSZ: Tényleg lassan mentünk, Basziloklész, közben elhintettünk és vitánk során nyomban le is arattunk néhány váratlanul harcias gondolatot, melyek, mint a sárkányfogvetemény,<sup>1</sup> szárba szökkenetek és növekedésnek indultak lépteink nyomán.
- F BASZILOKLÉSZ: Forduljak valaki máshoz a társaságból, vagy te is elmeséled, ha megkérlek, hogy miről beszélgettetek és kik voltak ott?
- PHILINOSZ: Ez már csak az én feladatom lesz, gondolom, Basziloklész, a többieket ugyanis nem érnéd el egykönnyen a városban: láttam, hogy a legtöbben a vendéggel együtt felmentek a Kórükion barlanghoz és Lükóreiába.
- BASZILOKLÉSZ: Ugye szeret nézelődni és főleg másokat hallgatni ez a mi vendégünk?
- PHILINOSZ: Inkább beszélgetni szeret és tanulni. De nem is ez a legcsodálatosabb tulajdonsága, hanem nagyon is szeretetre méltó szelidsége és az az ádáz vitakedv, amely gyors észjárásának köszönhetően mégsem csap át ellenségeskedésbe vagy elutasításba, ha valaki közbekérdez, úgyszólván már rövid együttlét után is azt
- 395

---

<sup>1</sup> Apollod. 3.23.

mondhatom, *derék apa sarja*.<sup>2</sup> Ugye te is ismered a nagyszerű Diogenianoszt?

BASZILOKLÉSZ: Személyesen nem, Philinosz, de sokakkal találkoztam, akik mind szavairól, mind jelleméről igen elismerően nyilatkoztak és hasonlókat mondtak a fiáról is. De mi volt a vita kiindulópontja és oka, barátom?

2. PHILINOSZ: Az idegenvezetők előadták a mondanivalójukat, kérésünkkel, hogy rövidítsék le a magyarázataikat és a rengeteg feliratot, mit sem törődve. A vendéget a szobrok alakja és művészi kidolgozottsága nem nyűgözte le különösebben, valószínűleg sok szép műalkotást látott már; megcsodálta viszont a bronz ragyogó színét, amely nem tűnt sem patinának, sem rozsdának, hanem inkább fényes kék zománc színéhez volt hasonló, úgyhogy meg is eresztett egy tréfát a hajóparancsnokokkal kapcsolatban<sup>3</sup> – mert náluk kezdtük a nézelődést –, hogy igazán mélytengeri a színük, majd így szólt:

– Régen tehát volt a mesterembereknek valamilyen módszerük a bronz ötvözésére és edzésére éppúgy, mint ahogy a kardokat is megszokták edzeni, amit ha elmulasztanak, a bronz alkalmatlanná válik a harcra? A korinthuszi bronz színe ugyanis állítólag nem a megmunkálásnak, hanem egy véletlennek köszönhetően szép: miután az egyik kincsházban, ahol némi aranyat és ezüstöt, de legnagyobb mennyiségben bronzot tároltak, tűz ütött ki, és ezek összekeveredtek és egybeolvadtak, az ötvözet a bronz nevet kapta, mert abból volt benne a legtöbb.<sup>4</sup> Theón erre azt mondta:

---

<sup>2</sup> A szövegkiesés pótlására több megoldás is lehetséges, mindenesetre valamilyen közmondásszerű fordulatnak kell itt állnia.

<sup>3</sup> A Lüsandrosz Aigoszpotamoinal aratott tengeri győzelme után állított szoborcsoportot 37 szobor alkotta: a Dioszkuroszok, Zeusz, Apollón, Artemisz, Poszeidón, amint éppen megkoszorúzza Lüsandroszt, és a spártai hajóparancsnokok. Az emlékmű a bejáráthoz közel, a szent út elején állt.

<sup>4</sup> A korinthuszi bronz, mint azt Theón későbbi szavai is mutatják („létezett valamiféle vegyület, azaz ötvözet” 395), Plutarkhosz korában már nem volt használatos. A keletkezéséről szóló két történet – amelyek egyikét

D — Én egy másik, ennél rosszmájúbb szóbeszédet ismerek: egyszer egy korinthuszi kovács talált egy ládát rengeteg arannyal, s mivel nem akarta, hogy kiderüljön, kis darabokra vagdosta és apránként hozzákeverte a bronzhoz, ami szokatlan ötvözetet eredményezett, így színének és csodálatra méltó szépségének köszönhetően jó áron tudta eladni. De ez és az előbbi történet is csak mese: az mindenesetre biztos, hogy létezett valamiféle vegyület, azaz ötvözet, mint ahogyan ma is, ha az ezüsthöz aranyat kevernek, valami jellegzetes és szokatlan, faközöld színt és rút árnyalatot kapnak, ami nekem kifejezetten betegesnek tűnik.<sup>5</sup>

3. — Akkor szerinted miért lett ilyen az itteni bronz színe? — kérdezte Diogenianosz.

Mire Theón:

— Ha azok közül az elemek közül, amelyeket elsőnek és legtermészetesebbnek mondanak és ténylegesen is azok, a tűz, a föld, a levegő és a víz közül semmi más nem elegyedik és érintkezik a bronzsal, csak a levegő, akkor világos, hogy ez hat rá és ezáltal szerzi meg ezt a különleges színét, hiszen folyton ott van a közvetlen környezetében; vagy talán a komédiaírótól fogod idézni:

*tudtam ezekről már Theognisz kora előtt,*<sup>6</sup>

és inkább azt szeretnéd tudni, hogy a levegő mely tulajdonságával és milyen képességével éri el, hogy pusztá érintésével is megfesti a bronzot?

E Diogenianosz igit mondott, Theón pedig folytatta:

— Én is szeretném tudni, fiam, vizsgáljuk hát meg együtt ezt a kérdést, de előbb azt derítsük ki, ha van kedved hozzá, hogy a folyadékok közül miért az olaj okoz rozsdásodást a leginkább, mert

---

Korinthusz lerombolásával összekapcsolva más forrás is megerősíti (Plin. NH. 34.6.) – mindenképpen arra utal, hogy egy egyszeri alkalommal véletlenül létrejött anyagról van szó.

<sup>5</sup> Az ötvözet neve elektron (Plin. NH. 9.139.).

<sup>6</sup> Vö. Plut. Max. cum princ. 777c. és Gell.1.3.19.

a bronzot nem maga az olaj rozsdásítja be, minthogy tisztán és szennyezetlenül érintkezik vele.

– Valóban nem – mondta az ifjú –, és szerintem is más oka van ennek: a rozsdá ugyanis jól észrevehető, ha az olajba keveredik, mivel az híg, tiszta és áttetsző<sup>7</sup>, más folyadékokban viszont nem látszik.

Theón pedig ezt felelte:

– Helyesen és értelmesen beszélsz, fiam, de ha nincs ellenedre, hallgasd meg Arisztotelész magyarázatát is.<sup>8</sup>

– Nagyon szívesen – válaszolta Diogenianosz.

Mire Theón:

– Arisztotelész azt mondja, hogy a többi folyadékban a híg állaguk miatt a rozsdá észrevehetően feloldódik és szerteárad, mivel részecskék egyenetlenül és lazán helyezkednek el, az olajban viszont a sűrűsége miatt az egész együtt és rejtve marad. Ha tehát ki tudnánk indulni mi is valami ehhez hasonlóból, talán találhatnánk valamilyen megnyugtató megoldást erre a kérdésre.

4. Minthogy egyetértettünk vele és biztattuk, elmondta, hogy a delphoi levegő, annak ellenére, hogy sűrű, tömör és feszes, mivel hegyek zárják körül és szorítják össze, mégis ritka és csipős, mint azt a táplálék emésztésének sajátos módja is bizonyítja. Ezért ha ritkaságának köszönhetően behatol és belehasít a bronzba, sok rozsdát, vagyis földszerű anyagot karcol fel benne, ugyanakkor viszont egyben is tartja és megvédi, mivel a sűrűsége nem engedi, hogy elhomoljon, így a rozsdá leülepszik rajta és a mennyisége révén ragyogni kezd, és fényes csillogás jelenik meg a bronz

F

396

---

<sup>7</sup> A lepton szó egy arisztotelészi hely alapján jelentheti a részecskék kis méretét is (De caelo 303b26–27.), a későbbiekből (396b) viszont kiderül, hogy Diogenianosz nem így értette. A magyarázat csak úgy érthető, ha azt feltételezzük, hogy a részecskék finomsága azt jelenti, hogy a szabályosan hálóba rendeződött részecskék közötti távolság annál nagyobb, minél kisebbek maguk a részecskék. Így lehet egy anyag egyszerre ritka, azaz egymástól távol elhelyezkedő részecskékből álló és sűrű, azaz szabályosan elrendezett.

<sup>8</sup> A fennmaradt művekben nincs szó ilyesmiről.

B

felületén. Mi elfogadtuk az okfejtést, de a vendég kijelentette, hogy a két feltételezés közül az egyik is elég a magyarázathoz:

– A ritkaság feltételezése nyilvánvalóan ellentmond annak, hogy a levegőt sűrűnek mondják, de nem is kell elfogadnunk: a bronz maga ugyanis, minél régebbi, annál több rozsdát bocsát és lehel ki magából, amelyet a levegő sűrűsége egybentart és megdermeszt, s így a mennyisége révén láthatóvá válik.<sup>9</sup>

Majd ismét Theón vette át a szót:

– Miért ne lehetne ugyanaz az anyag egyszerre ritka és sűrű, barátom? Ilyen a selyemszövet és a lenvászon is, amiről Homérosz is ezt mondja:

*s jó szorosan szőtt vásznaikon csöpögő olaj illan*<sup>10</sup>

C

– utalván ezzel a szövet finomságára és lazaságára, hiszen nem marad meg benne az olaj, hanem elpárolog és elillan, mivel a sűrű szövet nem ereszti át. Továbbá a levegő ritkasága nemcsak a rozsdaképződésére szolgálhat magyarázatul, hanem úgy tűnik, a bronz színét is lágyabbá és zöldebbé teszi, amikor a kékes árnyalatra ráragyog a napfény.

5. Ezután csend lett, és az idegenvezetők folytatták az előadást. Amikor megemlítettek egy verses jóslatot, úgy emlékszem, az argoszi Aigón királyságáról,<sup>11</sup> Diogenianosz kijelentette, hogy

---

<sup>9</sup> Vö. Plat. Tim. 59c

<sup>10</sup> Od. 7.107., ford. Devecseri G.

<sup>11</sup> A jóslat pontos szövege nem maradt fenn, de máshol azt írja Plutarkhosz, hogy Aigón királlyá választása előtt egy sas szállt le a háza tetejére, ahogy azt Apollón előzőleg megjósolta (De fort. Alex. 340c). Mivel az idegenvezetők Aigónt hozták szóba, a társaság ekkor feltételezhetően a szent út elején levő két szoborcsoport előtt áll. Ezek egyikét Danaosz, Hüpermésztra és Lünkeusz szobra alkotja, és a spártaiak leuktrai csatavesztése után Messzéné argoszi segítséggel történő újraalapításának emlékére emelték. A másik szoborcsoport az Epigonokat ábrázolja, és a 460-as oinoói ütközettel hozható kapcsolatba, amelyben az argoszi – athéni sereg győzött a spártaiak fölött. Közvetlenül ezelőtt haladtak el a hét argoszi hadvezér emlékműve előtt.



sokszor elcsodálkozott már a jóslatok egyszerű és silány nyelvezetén:

– Ez az isten mégiscsak a Múzsák vezetője, és az úgynevezett ékesszólásból nem kevésbé illik részesednie, mint a költéssel és dallal együttjáró szép hangzásból, s szépségben messze túl kellene szárnyalnia Hésziodoszt és Homéroszt, mégis azt tapasztaljuk, hogy a legtöbb jóslat hemzseg az otromba metrikai és nyelvi hibáktól.

D

Szarapión, az athéni költő, aki szintén jelen volt, így szólt:

– Ha hisszük, hogy ezek az isten szavai, merjük-e továbbra is azt állítani, hogy szépségben elmaradnak Homérosz és Hésziodosz műveitől? Ne hallgassuk-e inkább úgy őket, mint mesteri és gyönyörű verssorokat, s ne helyesbítsük-e ítéletünket, melyet szegényes nyelvezetük miatt alkottunk róluk?

Ekkor Boéthosz, a földmérő szólt közbe (biztosan tudod, ő újabban Epikurosz tanítását követi):

E

– Hallottál Pauszónnak, a festőnek az esetéről?”

– Nem – felelte Szarapión.

– Pedig érdemes meghallgatni: állítólag egyszer, amikor azt a megbízást kapta, hogy egy hátán hempergő lovat fessen, egy vágató lovat festett meg, s mikor a megrendelő kifogást emelt, Pauszón nevetve megfordította a képet, így felülre került, ami eddig lent volt, s a ló vágatásából egy szempillantás alatt hempergés lett. Bión szerint ugyanez történik az érvek némelyikével, ha megfordítjuk őket. Ezért vannak, akik nem azt állítják, hogy a jóslatok szépek, mivel az istentől származnak, hanem azt, hogy nem az istentől származnak, mivel silányak. Az előbbi állítás kétségbevonható, de az, hogy a jóslatok végső formája méltatlan az istenhez, nyilván szerinted is így van, Szarapión, hiszen komoly, tudományos tárgyú költeményeket írsz, amelyek kifejezőerejükkel, szépségükkel és nyelvi eszközeikkel inkább Homérosz és Hésziodosz műveihez, mint a Püthia jóslataihoz hasonlítanak.

F

6. – Csakhogy hallásunk és látásunk egyaránt elkorcsosult, Boéthosz – felelte Szarapión –, mert elpuhult és kényelmes életmódunk miatt hozzászoktunk, hogy azt gondoljuk és mondjuk szépnek, ami kellemes. Minden további nélkül szemére vetjük a

Püthiának, hogy nem szól olyan zengő hangon, mint Glauké, a költőnő,<sup>12</sup> nem olajtól illatosan és bíborba öltözve megy le a jósdába, és nem fahéjat, gyantát vagy tömjént éget, hanem babért és árpalisztet. Nem veszed észre, hogy mennyi báj van a szapphói versekben, amelyek megigézik és lenyűgözik a hallgatóságot? A Szibúlla pedig – mint Hérakleitosz mondja – *habzó szájjal komoly, keresetlen és szépítetlen szavakat szól*,<sup>13</sup> s hangja ezer évig él az isten akaratából. Pindarosz pedig azt mondja, Kadmosz hallotta,

*hogy az isteni dallam helyesen zeng,*<sup>14</sup>

nem kellemesen, lágyan vagy nőies finomsággal. Hiszen ami mentes a szenvedélytől és szent, ahhoz nem férközhet hozzá a Gyönyör, amelyet Zeusz Atéval együtt hajított le közénk,<sup>15</sup> és úgy látszik, legnagyobbbrészt az emberek fülében árad szét.

B

7. Miután Szarapión ezt elmondta, Theón elmosolyodott és így szólt:

– Szarapión a tőle megszokott módon beszélt és kihasználta a kínálkozó lehetőséget, hogy Atéról és a Gyönyörről szóljon. De mi, Boéthosz, ha nem is hitványabbak ezek a szavak Homérosz szavainál, azért még ne gondoljuk, hogy az isten költötte őket; ő csak a kezdő lökést adta meg ahhoz a lelki folyamathoz, amely aztán mindegyik jósnőben a saját természete szerint ment végbe. Hiszen, ha a jóslatokat leírnák és nem elmondanák, gondolom, senki sem gondolná, hogy a betűk az istentől származnak, és senki sem akadna fenn azon, hogy szépírásban elmaradnak a királyi rendeletektől, azon az alapon, hogy a betűk az istentől származnak. Mert sem a hang, sem a szavak, sem a kifejezések, sem a versmérték nem az istené, hanem a jósnőé, az isten csak a látomásokat küldi rá és lelkében feltárja a jövőt – ezt nevezzük ihletnek. Egyszóval,

C

---

<sup>12</sup> A Khioszról származó Glauké a III. sz.-ban, Ptolemaiosz Philadelphosz korában élt.

<sup>13</sup> Fr. 32.

<sup>14</sup> Fr. 92.

<sup>15</sup> Il. 19.130.

nincs menekvés előletek,<sup>16</sup> Epikurosz hirdetői elől (hiszen nyilvánvaló, hogy te is őt követed): a régi jósnőket azzal vádoljátok, hogy rosszak a verseik, a mostaniakat meg azzal, hogy prózában és keresetlen szavakkal jósolnak, hogy ne lehessen szemükre vetni, hogy verssoraik az elejükön, a közepükön vagy a végükön sántítanak.

D

Diogenianosz pedig ezt mondta:

– Ne tréfálkozz, az istenekre, inkább tisztázd ezt a mindannyiunkat zavarba ejtő kérdést. Hiszen nincs közöttünk senki, aki ne lenne kíváncsi az okra és az indítékra, hogy miért nem szól többé a jósda hexameterben és disztichonban.

Theón válaszul így szólt:

– Most, fiam, úgy látszik, meglehetősen tapintatlanul viselkedünk az idegenvezetőkkel szemben: akadályozzuk őket a munkájuk végzésében. Hagyjuk tehát előbb őket beszélni, aztán nyugodtan folytathatod a vitát, amiről csak akarsz.

E

8. Sétánk során éppen Hierón türannosz szobrához értünk. A vendég, már mindent tudott, udvariasságból mégis meghallgatta a vezetőket, de amikor azt hallotta, hogy a Hierón által emelt bronzoszlop éppen azon a napon esett le magától, amikor Hierón Szürakuszaiban meghalt, meglepődött. Ugyanakkor nekem is eszembe jutottak hasonló történetek, például a spártai Hieróné,<sup>17</sup> akinek Leuktránál bekövetkezett halála előtt kiestek a szemek a szobrából, vagy hogy eltűntek azok a csillagok, amelyeket Lüszaandrosz ajánlott fel az Aigoszpotamoinál vívott tengeri csata után. Lüszaandrosz márványszobrán pedig olyan mennyiségben kezdtek

F

---

<sup>16</sup> A szóvalasztás arra az ókorban elterjedt felfogásra utal, hogy az epikureusok minden más filozófiai iskolánál inkább ragaszkodtak mesterük tanításaihoz. Epikurosz Lucrétius (5.110–113.) is a Püthiához hasonlítja.

<sup>17</sup> Egy Hierón nevű zsoldosvezér részt vett 371-ben a leuktrai csatában. (Xen. Hell. 6.4.9.)

elburjászani a gyomnövények és a fű, hogy teljesen elfedték az arcát.<sup>18</sup> Továbbá az athéniak szicíliai kudarca idején lehullottak az arany datolyaszemek a pálmafáról,<sup>19</sup> és a Palladion pajzsát kivájták a hollók. A knidosziak koszorúja pedig, amelyet a phókisziak türannosza, Philoméosz ajándékozott Pharszaliának,<sup>20</sup> a táncosnőnek a halálát okozta, miután Hellaszból Italiába költözött, és éppen Metapontionban az Apollón-szentély előtt táncolt: az ifjak rávetették magukat a koszorúra, és amíg az aranyért dulakodtak, széttépték a nőt. Arisztotelész ugyan azt állította, hogy egyedül Homérosz tud mozgást ábrázolni szavaival, mivel mozgalmasságot sugall,<sup>21</sup> én viszont azt mondanám, hogy az itteni fogadalmi ajándékok is a legteljesebb mértékben mozognak és jeleket adnak az isteni gondviselésnek megfelelően, s egyetlen részük sem üres vagy érzéketlen, hanem mindet betölti az istenség.

– Bizony – mondta Boéthosz –, nem elég, hogy havonta egyszer<sup>22</sup> halandó testbe zárjuk az istent, hanem minden egyes kő- és bronzszoborba is bele fogjuk préselni, mintha az efféle esetekre nem szolgálhatna kielégítő magyarázatul a sors és a véletlen.

B

– Gondolod – kérdeztem –, hogy minden egyes ilyen eset a sorsnak és a véletlennek a műve, és szerinted hihető az, hogy az atomok nem előbb és nem később válnak el, bomlanak szét és hajlanak el, hanem mindig pontosan akkor, amikor a felajánlók sorsa rosszabbra vagy jobbra fordul? Ezek szerint Epikurosz még most is megsegít téged azzal, amit háromszáz évvel ezelőtt mondott vagy írt, az istenről viszont csak akkor hiszed el, hogy a világon

C

---

<sup>18</sup> 405-ben Aigoszpotamoinál Lüsztandrosz szinte teljesen megsemmisítette az athéni flottát. A tengeri csata után felajánlott csillagok lehullását és a gyomnövények megjelenését a szobrán Cicero is említi (*De div.* 1.75.).

<sup>19</sup> A bronz pálmafát Kimónnak a 469-es eurümedóni ütközetben a perzsák felett aratott győzelme után ajánlották fel az athéniak Delphoiban. 413-ban a Nikiasz vezette szicíliai expedíció legalább tízezer athéni életébe került.

<sup>20</sup> A harmadik szent háborúban (356–346) a phókisziak Philoméosz vezetésével elfoglalták és kifosztották a delphoi szentélyt.

<sup>21</sup> Vö. Arist. *Rhet.* 1411b31–33.

<sup>22</sup> A Püthiát minden hónap hetedik napján kérdezték meg.

bármiben mozgást tud előidézni, ha mindjárt belebújik valahány dologba és elkeveredik velük?

9. Ezt válaszoltam Boéthosznak, s hasonló kérdések merültek fel a Szibülla-jóslatokkal kapcsolatban. Amikor ugyanis a tanácssteremhez közeli sziklához érve megálltunk – erre a sziklára ült le állítólag az első Szibülla, miután lejött a Helikónról, ahol addig a Múzsák táplálták (ámbar egyesek szerint a Malieusz-öböl felől jött, és Poszeidón lányának, Lamiának volt a lánya) –, nos, akkor Szarapiónnak eszébe jutottak azok a verssorok, amelyekben a Szibülla önmagát dicsőítette, hogy halála után sem fog felhagyni a jóslással, hanem a hold úgynevezett látható arcává válva<sup>23</sup> fog továbbélni, s a levegővel elkeveredett lélegzete örökké ott lebeg majd a jóslatokban és a hírekben, a földön pedig a fűvé és burjánzó erdővé vált testével fogja táplálni a szent állatokat, amelyek belső részeiben megjelenő sokféle szín, alak és egyéb jellegzetesség megmutatja az embereknek a jövőt.<sup>24</sup> Boéthos egyre kevésbé tudta visszafojtani nevetését, mire a vendég így szólt:

– Mindez a mesék világába sorolható ugyan, a jóslatokat mégis sok hellén város pusztulása és áttelepülése, barbár seregek támadása és uralmak megdőlése igazolja. Ezeket az új keletű és nemrég bekövetkezett csapásokat, amelyeket a Szibülla-jóslatok Küméről és Dikaiarkheiáról régen megjövendöltek és megénekeltek,<sup>25</sup> nem váltotta-e be az idő, mintha csak adósságát törlesztené? Nem váltotta-e valóra a vulkánkitöréseket, a tenger forrongásait, tüzes kő- és lávafolyamok magasba emelkedését, egyszerre hatalmas és régi városok oly mérvű pusztulását, hogy azok, akik másnap odamentek, teljes bizonytalanságban és tudatlanságban voltak afelől, hogy a föld színével egyenlővé vált vidékeken hol volt lakott település?

---

<sup>23</sup> Vö. De ser. num. vind. 566d.

<sup>24</sup> Hasonló Szibülla-jóslat olvasható a Hadrianus korában élt Phlegón Perimakrobión c. töredékesen fennmaradt művében (FGrHist 257f 37 11–20.).

<sup>25</sup> A jóslat a Vezúv Kr. u. 79-ben történt kitöréséről szól. Ez Cumae-t és Dikaiarkheiát (Puteolit) nem érintette, valószínűleg csak mint jelentős városok szerepelnek itt.

Mert még azt is nehéz elhinni, hogy mindez megtörtént, az istenség nélkül megjósolni pedig végképp lehetetlen lett volna.

F 10. — Ember, ugyan miféle csapással nem adós a természetnek az idő? — szólott közbe Boéthosz. — Mi olyan elképesztő és meglepő dolog történik szárazon és vízen, a városokban vagy az egyes emberekkel, aminek bekövetkeztét, ha valaki előre megmondja, ne találná el a valóságot? Szinte nem is előre mondják meg, hanem csak úgy mondják, sőt inkább alaptalan kijelentéseket hajigálnak és szórnak szerteszét, bele a vakvilágba, s a sors fordulatai sokszor véletlenül találkoznak és egybeesnek ezekkel a kósza kijelentésekkel. Mert úgy gondolom, más az, ha bekövetkezik, amit mondtak, és más, ha azt mondják meg, ami be fog következni. Az a jóslat ugyanis, amely azt jósolja meg, ami nincs, mivel magában hordozza a tévedés lehetőségét, nem várhatja el jogosan, hogy a véletlen támassa alá, s jöllehet képes előre megmondani valamit, valójában mégsem teszi hitelessé az, hogy megtörténik, amit előrejelzett, hiszen idővel minden megtörténik. Pontosabban az *ügyes találgató*, aki a mondás szerint a *legderekkab jós*,<sup>26</sup> olyasvalaki, aki a valószínűség alapján kutatja és fürkészi a jövőt. A Szibüllák és Bakiszok viszont mindenféle csapásról és véletlen sorsfordulatról szóló jóslatokat és előrejelzéseket bíztak az időre, ahogy éppen eszükbe jutott, mintha csak a tengerbe vetették és szórták volna őket; s bár szerencséjükre némelyik véletlenül bekövetkezett, mégis hazugság, amit most mondanak, még ha később, ha úgy adódik, igazzá válik is.

B 11. Miután Boéthosz ennek a gondolatmenetnek a végére ért, Szarapión vette át a szót:

— Van alapja Boéthosz véleményének, legalábbis az ilyen általános és alaptalan kijelentések esetében, például ha egy hadvezérnek győzelmet jósoltak, és tényleg győzött, vagy ha megjósolták egy város pusztulását, és az tényleg elpusztult. Amikor viszont nemcsak azt mondják meg, ami történni fog, hanem azt is, hogyan, mikor, miért és milyen körülmények között, akkor az nem

---

<sup>26</sup> Eur. fr.973.

a hamarosan bekövetkező események megsejtése, hanem annak előrejelzése, ami mindenképpen meg fog történni, mint amilyen ez a jóslat Agészilaosz sántaságáról:<sup>27</sup>

*Sparta, vigyázz jól, mit sem használ most a kevélység:  
bár a te lábad erős, már sarjad a sánta királyság,  
nem várt kínok súlya alatt fogsz nyögni sokáig,  
hömpölygő csata pusztító tajtékja zuhan rád,*

C

és ugyanilyen a jóslat arról a szigetről, amelyet a Théra és Theraszia előtti tenger vetett ki magából a Philipposz és a rómaiak közötti háború idején:<sup>28</sup>

*Am ha a phoinixok fölibé kerekednek a harcban  
trójai sarjak, történik majd sok csoda akkor:  
elképesztő lángot fog kilövellni a tenger,  
hullámok taraján át szökken majd fel a villám  
elkeveredve kavicssal, s ott nyomban gyökeret ver  
emberszem-nem-látta sziget, s majd akkor a gyengébb  
nép az erősön fog diadalmat aratni kezével.*

---

<sup>27</sup> Amikor Agisz 400-ban meghalt, Leotükhidasz és Agészilaosz is magának követelte a trónt: Leotükhidasz azon az alapon, hogy Agisz fia, Agisz viszont vagy egyáltalán nem, vagy csak a halálos ágyán ismerte el fiának, Agészilaosz pedig Agisz fiatalabbik féltestvére volt. Ebben a helyzetben idézte Diopeithész jós ezt a jóslatot Leotükhidasz támogatására, mert úgy gondolta, arra figyelmeztet, hogy ne engedjék, hogy a sánta Agészilaosz legyen a király. Lüszaandrosz viszont, aki Agészilaoszt akarta a trónon látni, úgy értelmezte a jóslatot, hogy a királyság akkor lenne sánta, ha a nem Héraklida Leotükhidasz kapná meg a trónt a másik Héraklida király mellett.

<sup>28</sup> Théra és Theraszia eredetileg egy, a prehisztorikus időkben szétbomlott kráter peremét alkotta. A kráter előtti tengerből többször emelkedtek ki szigetek, amelyek később újra eltűntek. Így keletkezett Kr. e. 197-ben Hiera is.

D Merthogy a rómaiak Hannibál legyőzésével rövid idő alatt diadalmaskodtak a karthágóiak felett<sup>29</sup>, és Philipposz harcba keveredett és alulmaradt az aitóliaiakkal és a rómaiakkal szemben,<sup>30</sup> s végül hatalmas tűzkitörés és tajtékzó hullámverés közepette a tenger mélyéből kiemelkedett egy sziget, minderről senki sem jelentheti ki, hogy magától és véletlenül történt egyszerre, ellenkezőleg: az események rendje igazolja az előzetes tudást. Ezenkívül a rómaiaknak nagyjából ötszáz évvel korábban<sup>31</sup> megjósolták azt az időt, amikor az összes nép ellen egyszerre fognak hadat viselni, ez pedig úgy következett be, hogy fellázadt rabszolgáik ellen harcoltak. Ezekben az esetekben a jóslat nem azt bírta a sorsra, hogy valami határozatlan vagy homályos után kutasson a végtelenben, hanem sok valós tapasztalattal szolgál és megmutatja az utat, amelyen a végzet teljesülésbe megy. Mert nem hiszem, hogy valaki is azt állítja, a jóslat verssorai véletlenül álltak össze, hiszen akkor mi akadály, Boéthosz, hogy egy másik kijelentse, az Alapelveket nem Epikurosz írta, hanem a betűk maguktól és véletlenül sorakoztak egymás mellé, és így lett belőlük könyv?<sup>32</sup>

E

F 12. Mialatt ez elhangzott, előrehaladtunk. Amikor a korinthusziak kincsesházában szemügyre vettük a bronz pálmafát, az egyetlen fennmaradt fogadalmi ajándékot, a gyökere körül kimetszett békák és siklók megdöböntették Diogenianoszt és persze minket is. Hiszen sem a pálma nem nedvesség- és vízigényes növény, mint más fák, sem a békák nem hozhatók kapcsolatba a korinthusziakkal, hogy a város jelképei és ismertetőjelei legyenek, mint ahogyan a szelinusziak kétségkívül ezért ajánlottak felegykor egy aranyzellt,

---

<sup>29</sup> 202-ben a zamai ütközetben.

<sup>30</sup> V. Philipposzt 197-ben Künoszkephalainál aitóliai segítséggel győzték le a rómaiak.

<sup>31</sup> A Spartacus vezette rabszolgák elleni háború Kr. e. 73–71 között folyt, de Delphoiba küldött római követségről legkorábban Tarquinius Superbus alatt, a VI. sz. végén lehet tudni.

<sup>32</sup> Hasonlóan érvel Cicero is azok ellen, akik úgy gondolják, hogy a világ véletlenül, isteni gondviselés nélkül jöhetett létre az atomokból (Cic. ND. 2.93.).



mint azt beszélük, a tenedosziak pedig egy bárdot, a náluk, az Aszterion nevű helyen élő rákok miatt, mivel tudomásunk szerint ennek az egy fajnak a páncélján van bárd alakú minta. Ráadásul hitünk szerint maga az isten is jobban kedveli a varjakat, a hattyúkat, a farkasokat, a sólymokat és minden más állatfajt, mint éppen ezt. Ekkor Szarapión így kezdett beszélni:

– A művész arra utalt, hogy a nap a vízből táplálkozik, születik és párát szív fel belőle,<sup>33</sup> akár az jutott eszébe, amit Homérosz mond:

*s szép tengervizet elhagyván felkelt a nap is már,<sup>34</sup>*

akár látta, hogy az egyiptomi ábrázolásokon egy lótuszon ülő újszülött fiúcska jelképezi a kezdetet és a napkeltét.

Erre kitört belőlem a nevetés:

– Jóember, már megint minek kevered ide a Sztoa tanításait és szövöd bele lopva a társalgásba a világégéseket és a kigőzölgéseket, miközben a thesszaliai nőkhöz hasonlóan lebévölöd a holdat és a napot, azt állítva róluk, hogy innen, a földből és a vízből kelnek ki és erednek? Platón ezzel szemben még az embert is égi növénynek nevezte,<sup>35</sup> amelynek a fej a gyökere, ebből magasodik fel. Ti viszont, akik kinevetitek Empedoklészt, mert azt mondja, a nap az égi fény visszaverődésétől lesz fényes, miközben

*arca nyugodt fényével az égboltot beragyogja,<sup>36</sup>*

ugyanakkor egyenesen földből született mocsári lénynek kiáltjátok ki a napot, és a békák vagy a siklók hazájába utaljátok. De az efféle fennkölt beszédet hagyjuk meg a sztoikusoknak, a művészek díszítőelemeit pedig csak díszeknek tekintjük. Hiszen sok esetben

---

<sup>33</sup> Az elmélet, hogy a napot és a holdat a tengervíz kipárolgása táplálja, először az apollóniai Diogenésznél jelenik meg (fr. 17.), később a sztoikus filozófia egyik elemévé válik.

<sup>34</sup> Od.3.1.

<sup>35</sup> Pl.Tim. 90a.

<sup>36</sup> Fr.44

a kidolgozottság benyomását keltik, nemegyszer azonban hatástalannak, mivel mesterkéltnek tűnnek. Ahogy az a művész, aki az Apollón kezén ülő kakas megformálásával a hajnalra és a nap felkelésének pillanatára utalt, így az itteni békákról is mondhatjuk, hogy a tavasz jelképei, amikor a nap elkezd uralni a levegőt és széteszlatni a telet, már amennyiben szerintetek Apollón és a nap nem két különböző isten, hanem ugyanaz.

D Szarapión erre megkérdezte:

– Te talán nem így gondolod, hanem azt hiszed, a nap különbözik Apollóntól?

– Szerintem – mondtam –, legalább annyira különbözik, mint a hold a naptól, csak hogy a hold nem gyakran és nem mindenki elől takarja el a napot, a nap viszont azzal, hogy az értelmet az érzékelés révén a lélektől a látszat felé fordítja, nem engedi, hogy bárki megismerje Apollónt.

13. Ezután Szarapión megkérdezte az idegenvezetőktől, hogy a kincsházat miért a korinthosziakról nevezték el és nem Küpszeloszról, aki a felajánlást tette. Azok hallgattak, gondolom, nem tudták az okát, erre elnevettem magam:

E – Hogy is képzeljük, hogy még tudják vagy emlékeznek, miután magasröptű társalgásokatól tökéletesen kikököcsölték őket? Hiszen az előbb mondták el a fülünk hallatára, hogy a korinthosziak, miután a türannisz véget ért,<sup>37</sup> a Pisában levő aranyszoborra és erre az itteni kincstárra is rá akarták vésni a város nevét. A delphoiak jogosnak tartották kérésüket, ezért beleegyeztek és engedélyezték, de az élisziek visszautasították, ezért őket határozattal tiltották el az iszthmoszi játékokon való részvételtől, emiatt azóta sem indul ott egyetlen éliszi versenyző sem. Az, hogy Héraklész Kleonainál megölte a Molionidákat,<sup>38</sup> a legcsekélyebb szerepet sem játssza az

---

<sup>37</sup> A korinthoszi türannisz az utolsó Küpszelidának, Periandrosz fiának, Pszam-metichosznak korai halálával ért véget a VI. sz.-ban.

<sup>38</sup> Eurütosz és Kteatosz anyja Molosz lánya, Molioné, halandó apja Augeiasz testvére, Aktór, isteni apja pedig Poszeidón volt, egy ezüsttojásból születtek, derékből összenőve (vö. Ibyc. fr. 4). Héraklész Élisz ellen viselt háborújában a Molionidák Héraklész betegségét kihasználva sokakat megölte. Később,

élisziek eltiltásában, mint azt egyesek hiszik, hiszen éppen nekik lett volna okuk kizárni a korinthusziakat, ha emiatt megneheztek rájuk.

Ennyit mondtam.

14. Amikor pedig az akanthosziak és Braszidasz kincsesháza mellett elmenőben az idegenvezetők megmutatták azt a helyet, ahol Rhodópisznak, a hetérának vasnyársai voltak, Diogeniaszsz bosszankodni kezdett.

– Lehetséges, hogy ugyanaz a város Rhodópisznak helyet biztosít, ahová elhozhatja és fogadalmi ajándékként leteheti a jövedelme tízedrészét, rabszolgatársát, Aiszóposzt pedig megöli?<sup>39</sup>

– Miért bosszankodsz ezen, kedves barátom? – szólalt meg Szarapión. – Tekints fel oda és nézd a hadvezérek és királyok között Mnészareté aranszobrát, amelyről Kratész azt mondta, a hellének mértéktelenségének diadaloszlopaként áll ott!

Az ifjú odanézett és így szólt:

– Kratésznek ez a mondása nem Phrünére vonatkozott?

– De igen – felelte Szarapión –, Mnészaretének hívták ugyanis, a Phrüné csúfnevet a sápadtsága miatt kapta. Úgy látszik, a ragadványnevek miatt sok név feledésbe merül. Például Alexandrosz anyjának a neve állítólag Polüxené volt, s csak később hívták Mürtalénak, Olümpiasznak és Sztratonikének, a rhodoszi Eumétiszt<sup>40</sup> ma is a legtöbbször Kleobulinének nevezik az apja után, az erüthrai Hérophilét pedig azért, hogy jósnő lett, Szibüllaként emlegetik. Biztosan fogsz hallani olyan irodalomban járatos embereket, akik azt hangoztatják, hogy Léda neve Mnészinoé, az akhaj Oresztészé pedig ... volt. – Majd Theónra pillantva hozzátette: – De hogyan akarod semmissé tenni a Phrüné elleni vádat?

15. Theón csendesen elmosolyodva felelte:

---

amikor a Molionidák az iszthmoszi játékokra indultak, Héraklész Kleonainál lesben állt, és megölte őket (Apollod. 2 139–140.).

<sup>39</sup> Hérodotosz szerint Rhodópisz és Aiszóposz ugyanabban a házban szolgáltak Szamoszon (Hdt. 2. 134.). Aiszóposzt a delphoiak szentégtöréssel vádoltak (Ar. Vesp. 1446–1447.).

<sup>40</sup> Kleobulosz lindoszi türannosz lánya.

- Úgy, hogy ellened fordítom, aki a legkisebb vétkekért rovod meg a helléneket. Éppúgy, mint Szókratész,<sup>41</sup> aki Kalliasz házában vendégeskedve csak az illatszer ellen emelt kifogást, de a gyermekek tánca, bukfencei, csókjai és a bohócok felett szemet hunyt. Nekem úgy tűnik, te is hasonlóan viselkedsz, amikor a szentélyből
- C F kizárod a szép testéből szabad emberhez nem méltó módon élő nőt, de amikor azt látod, hogy az istent gyilkosságokból és háborúból származó zseugeáldozatokkal és tizedajándékokkal bástyázzák körül, vagy hogy a szentély hellénektől rabolt fegyverzettől és zsákmánytól roskadozik, akkor nem neheztelsz? Cseppet sem szánod a helléneket, amikor a dicső fogadalmi ajándékok igencsak dicstelen feliratait olvasod: BRASZIDASZ ÉS AZ AKANTHOSZIAK AZ ATHÉNIAKTÓL, AZ ATHÉNIÁK A KORINTHOSZIAKTÓL, A PHÓKISZIAK A THESSZALIAIAKTÓL, AZ ORNEAIBELIEK ASZIKÜÓNIÁKTÓL, AZ AMPHIKTÜÓNIA TAGJAI A PHÓKISZIAKTÓL? De úgy látszik, Kratészt egyedül a szeretőjét idecsempésző Praxitelesz bosszantotta, holott éppen hogy meg kellett volna dicsérnie, amiért egy hetéra aranszobrát állította ezek mellé az arany királysobrok mellé, lealacsonyítva a gazdagságot azzal, hogy rámutatott, nincs benne semmi csodálatos vagy fenséges. Hiszen úgy helyes, hogy a királyok és a tisztségviselők az isten mellett az igazságosságnak, a mértékletességnek és a nagylelkűségnek állítsanak emléket, és ne az aranyló és fényűző pompának, amelyben a legszegényteljesebb életet élőknek is részük lehet.
- D E

16. – Arról nem is beszélsz – szólt közbe az egyik idegenvezető –, hogy Kroiszosz egy péknéről is aranszobrot készíttetett és itt felajánlotta.

- Igaz – mondta erre Theón –, csak hogy nem a szentélyből űzött csúfot, hanem jó alapos oka volt rá. A történet a következő: Kroiszosz apja másodszor is megnősült, és a második felesége, Aliúatté, további gyerekeket hozott a házasságba. A nő Kroiszosz életére tört, mérget adott a péknének és megparancsolta neki, hogy süsse bele a kenyérbe és tálalja fel Kroiszosznak. De a pékné
- F

---

<sup>41</sup> Vö. Xen. Symp. 2.3.

titokban figyelmeztette Kroiszoszt, a kenyeret pedig Alüatté gyermekei elé tette le. Kroiszosz ezért trónra kerülése után az isten színe előtt hálálta meg az asszony jótettét, s ezt igen helyesen tette. Ezért tiszteletre és csodálatra méltó az is, ha városok állítanak fel ilyen emlékműveket, mint azt az opusziak tették. Amikor ugyanis a phókiszi türannoszok rengeteg arany és ezüst fogadalmi ajándékot egybeolvasztottak, pénzt verettek belőlük és különböző városokban forgalomba hozták, az opusziak összegyűjtötték, amennyi phókiszi ezüstjük volt, egy korszóba töltötték,<sup>42</sup> ideküldték és felajánlották az istennek. Én a magam részéről elismeréssel szólok a Mürinaiakról és az apollóniaiakról is, akik aranyból készült gyümölcsöket küldtek ide, de még inkább az eretriaiakról és a magnésziaiakról, akik embereik legjavával<sup>43</sup> ajándékozták meg Apollónt mint a termést biztosító, ősi, termékenyítő és emberszerető istent. A megariaiaknak viszont felrovom, hogy szinte csak ők állítottak olyan istenszobrot, amely egy lándzsát tart, annak a csatának az emlékére, amelyben legyőzték és elűzték a perzsa háborúk után a városukat uraló athéniaiakat;<sup>44</sup> később mindenestre felajánlották az istennek egy arany pengetőt is, mert minden bizyonnyal elhitték Szküthinosznak,<sup>45</sup> amit arról a lantról mond,

402

*melyet Zeusz  
sarja hangol, szép Apollón összefogva kezdetet  
és a véget mind, a pengetője fényes napsugár.*

B

---

<sup>42</sup> Schröder javaslata a lacuna kitöltésére: „összegyűjtötték annyi »phókiszi ezüstöt, amennyit csak birtak és megtöltve vele« egy korszót”.

<sup>43</sup> Valószínűleg emberszobrokról van szó.

<sup>44</sup> Thuküdidész tudósítása szerint 446-ban a megariaiak fellázadtak és megtámadták a náluk állomásozó athéni helyőrséget, a katonák csak a kikötőkben, Niszaiában és Pégaihan tudták tartani magukat. A harmincéves békeszerződésben foglaltak szerint Athén kénytelen volt erről a két kikötőről is lemondani (Thuc. 1.114–115.).

<sup>45</sup> A trójszi Szküthinosz a IV. sz.-ban élt, vagy korábban.

17. Szarapión már éppen hozzászólt volna az elhangzottakhoz, de a vendég megelőzte:

– Élvezet hallgatni az efféle beszédet, én mégis szükségét érzem, hogy az első ígéreteteket kérjem számon, hogy megpróbáljuk kideríteni, miért nem jósol többé hexameterben és egyéb versmértékben a Püthia. Ezért ha ti is úgy látjátok jónak, függesszük fel a további nézelődést, üljünk le ide és beszéljünk erről. Hiszen az a legsúlyosabb érv a jóshely hitelessége ellen, hogy két lehetőség van: vagy a Püthia nem jut az istenség lakhelyének közelébe, vagy az ihlet forrása teljesen elapadt és elhagyta az ereje.

Megkerüljük tehát a templomot és leülünk a déli oldalon a Föld szentélyével és a ... vizével szemben, úgyhogy Boéthosz nyomban meg is jegyezte, hogy még a hely is ezt a kérdést sugallja a vendégnek:

– Volt ugyanis – mondta – a Múzsáknak egy szentélye itt a forrás kigőzölgése mellett, ahonnan az italáldozatokhoz és a tisztítószerartásokhoz a vizet merítették, mint Szimónidész mondja:

*tiszta csermely árja az áldozathoz onnan  
szökken a széphaju Múzsalányok alatt.<sup>46</sup>*

Egy árnyalattal mesterkéltőbb modorban Kleiót az áldozatok szent felügyelőjének nevezi Szimónidész<sup>47</sup> és ezt mondja róla: ő, a sokszor imába foglalt, aranytól mentes köpenyében az ambrosziás mélységből kellemes, illatos vizet áraszt. Eudoxosz rosszul tette, hogy hitt azoknak, akik ezt a Sztüx folyóra vonatkoztatják. A Múzsákat, a jóslás felügyelőit és őreit azért helyezték oda, a forrás és a Föld szentélye mellé, akié állítólag a jóshely, mert a jövendölés verses formában történt. Néhányan azt mondják, hogy az első hexameter is itt hangzott el:

---

<sup>46</sup> Fr. 44.

<sup>47</sup> Fr. 45.

*tollaikat madarak s viaszát méh mind ide hozza,  
minthogy az isten...<sup>48</sup>*

18. – Helyesebb és a Múzsák előtt is kedvesebb az ilyen beszéd, Boéthosz – mondta Szarapión –, mert nincs az rendjén, hogy az isten ellen csatázz és a jóstudománnyal együtt a gondviseléstől és isteni lényegétől is megfoszd, hanem inkább azt kutasd, hogyan lehet a látszólagos ellentmondást feloldani s a jámbor ősi hitet megőrizni.

– Jól beszélsz, kedves Szarapión – mondtam –, hiszen a filozófiát sem utasítjuk el, mintha teljesen megsemmisült és elpusztult volna, csak azért, mert régebben a filozófusok költeményekben fejtették ki tanaikat és érveiket, mint Orpheusz, Hésziodosz, Parmenidész, Xenophanész, Empedoklész és Thalész, később azonban felhagytak ezzel, és már egyikük sem ír versben rajtad kívül.<sup>49</sup> Általad a filozófia ismét visszatért a költészethez, s a helyesre és nemesre buzdítja az ifjakat. A csillagászat sem lett kevésbé megbecsült tudomány amiatt, hogy Arisztarkhosz, Timokharisz, Arisztüllosz, Hipparkhosz és a tanítványaik prózában írnak, bár elődeik, Eudoxosz<sup>50</sup>, Hésziodosz és Thalész művei verses formájúak – már amennyiben valóban Thalész alkotása a neki tulajdonított Csillagászat.<sup>51</sup> Egyébként Pindarosz is elismeri, hogy a saját korában értetlenül áll a költészet elhanyagolásával szemben és nem érti, miért...<sup>52</sup> Nincs tehát semmi rendkívüli vagy szokatlan

E

F

403

---

<sup>48</sup> Vö. Paus. 10.5.9.

<sup>49</sup> Orpheuszt és Hésziodoszt Diogenész Laertiosz is filozófusként említi (D. L. 9.22., 1.5.).

<sup>50</sup> Eudoxosznak egy csillagászati tárgyú költeményét a Szuda is megemlíti, de nincs rá bizonyíték, hogy valóban ő írta.

<sup>51</sup> Arisztarkhosztól fennmaradt egy Peri megethón kai apostématón héliu kai selenés c. kisebb írás. Arisztarkhosz és Timokharisz a III. sz. első felében alkotott, Arisztüllosz egy generációval később, Alexandriában. Hipparkhosz kommentárja Eudoxosz Aratosz által megverselt Phainomena c. művéhez fennmaradt.

<sup>52</sup> Fr. 275. Schröder szerint valószínűtlen, hogy itt is a 2. iszthmoszi óda elejéből idézne Plutarkhosz, mint később (406c).

abban, ha az efféle változások okait kutatjuk, de a művészeteket és tudományokat semmibe venni csak azért, mert valamilyen hatásra megváltoztak, méltánytalan lenne.

**B** 19. – Valóban jelentős változások és újítások történtek ezekben a tudományokban – vette át Theón a szót –, de te is jól tudod, hogy sok itteni jóslat már akkoriban is prózában hangzott el, még hozzá nem is mindennapi eseményekről: hiszen a spártaiaknak is, mint azt Thuküdidész megírta, amikor az athéniak elleni háborúval kapcsolatban jóslatot kértek, fölényes győzelmet jóslott Apollón és megígérte, hogy segíteni fogja őket, akár hívják, akár nem, Pauszaniaszról pedig azt mondta, ha nem hívják haza a száműzetésből, *ezüst ekével fognak szántani*.<sup>53</sup> Az athéniakat, amikor a szicíliai hadjáratról kérdezték, felszólította, hogy szerezzék meg maguknak Erüthraiból Athéné papnőjét – a nőt ugyanis Hészükhiának hívták.<sup>54</sup> A szicíliai Deinomenésznek, aki a fiáról kért jóslatot, azt felelte, hogy közülük három türannosz lesz, mire Deinomenés felkiáltott: *szenvednek majd, míg élnek, Apollón!*, erre Apollón így szólt: *a jóslathoz hozzáfűzöm neked ezt is*. Bizonyára tudjátok, hogy Gelónt egész uralkodása alatt vízkór, Hierónt vesekő gyötörte, a harmadik fiú, Thraszübulosz idejében pedig viszályok és háborúk dúltak, úgyhogy rövid időn belül elvesztette hatalmát.<sup>55</sup> Epidauros türannosza, Proklész egyébként is sok embert gyilkolt meg kegyetlenül és jogtalanul, Timarkhoszt pedig, aki teljes vagyonával jött el hozzá Athénból, nyájasan a házába fogadta, azután megölette, holttestét egy kosárba tette és a tengerbe dobatta. Mindezt a legteljesebb titokban tette, az aiginai Kleandrosz segítségével. Később, amikor

**C**

---

<sup>53</sup> Thuc. 1.118.

<sup>54</sup> Az Alkibiadész által kezdeményezett hadjárat 413-ban teljes kudarccal végződött.

<sup>55</sup> Deinomenész négy fia Gelón, Hierón, Polüézosz és Thraszübulosz volt. Gelón zsoldosvezérként került hatalomra, 491–485 között uralkodott, majd Szürakuszaiban is hatalomra kerülve, Gelát testvérére, Hierónra bízta. Halála után Hierón Szürakuszaiban, Polüézosz Gelában uralkodott. 466-ban Szürakuszaiban Gelón fiai helyett a legfiatalabb testvér, Thraszübulosz vette át a hatalmat, de csak 11 hónapig tudta megtartani.



veszélyessé vált a helyzet, ideküldte a testvérét, Kleotimoszt, hogy titokban kérdezze meg a jósdát, elmenekülhet-e és máshova költözhet-e. Az isten azt felelte, hogy elmenekülhet és oda költözhet, ahova az aiginai vendégbarátjával tetette a kosarat, vagy ahova a szarvas rejti az agancsát. A türannosz megértette, hogy az isten azt parancsolja, vesse magát a tengerbe vagy ássa el magát (a szarvasok ugyanis az agancsukat, ha lehull, mélyen a föld alá beássák), ezért várt egy kis ideig, majd mikor a helyzet végképp elmérgesedett, elmenekült, de Timarkhosz barátai elfogták, megölték és holttestét a tengerbe vetették. Sőt, ami a legfontosabb, Lükurgosznak az alkotmányt, amellyel a spártai államot vezette, prózában nyilatkoztatta ki az isten.<sup>56</sup> Továbbá Hérodotosz, Philokhorosz és Isztrosz, akik főleg a verses jóvendöléseket igyekeztek összegyűjteni, rengeteg prózai jóslatot írtak le,<sup>57</sup> Theopomposz pedig, akit minden más embernél jobban foglalkoztatott a jósda, heves szemrehányásokkal illette azokat, akik nem hitték, hogy abban a korban versben jóvendölt a Püthia, amikor viszont ezt bizonyítani akarta, meglehetősen kevés ilyen jóslatot talált, mivel a többi már akkor is prózában hangzott el.<sup>58</sup>

20. Néhány jóslat azonban még ma is verses formájú. Ezek közül egy a keletkezési körülményei miatt is híressé vált. Phókiszban van egy Héraklész Miszogünosznak szentelt templom, ahol előírás, hogy a pap hivatali éve alatt nem érintkezhet nővel.<sup>59</sup> Emiatt általában idősebb férfiakat szoktak kinevezni, de nemrég egy jóra való, ám becsvágyó ifjú kapta meg a papi tisztséget, aki egy rabszolganőt

---

<sup>56</sup> Az alkotmány szövege Plutarkhosz Lükurgosz-életrajzában szerepel (Lyc. 6.1.).

<sup>57</sup> A III. sz.-i Philokhorosz által közölt jóslatok szerepelhetnek az Atthiszában vagy a jóslásról írt művében. Isztrosz szintén a III. sz.-ban írt régiségügyi műveket.

<sup>58</sup> Theopomposz érdeklődése a jóslás iránt abban is megmutatkozott, hogy írt egy Peri tón syléthentón ek Delphón chrématón c. töredékeiben fennmaradt művet.

<sup>59</sup> A templomot nem sikerült azonosítani, a Miszogünosz melléknév konjektúra.

D

E

F

404

szeretett. Eleinte erőt is vett magán és elkerülte a nőt, ám egy alkalommal sokat ivott és mulatott, majd amikor lepihent, a nő közeledett hozzá és elérte, amit akart. Az ifjú rémülten és zavartan futott a jósdához, és megkérdezte az istent, megbocsát-e és feloldozza-e a bűne alól. Ezt a jóslatot kapta:

*Az elkerülhetetlen bűn bocsánatos.*

Mégis, ha kimondhatnánk, hogy manapság minden jóslat időmértékes, a régi jóslatokkal kapcsolatban akkor is sokkal nagyobb bizonytalanságban lennénk, hiszen azok hol versben, hol prózában adták meg válaszaikat. Egyik sem meglepő, fiam, csak jámboran és tisztán forduljunk az istenhez, és ne higgyük, hogy ő maga az, aki korábban a verseket költötte és most a jóslatokat sugallja a Püthiának, mintha csak álarc mögül beszélne.

B

21. Érdeemes lenne még egyszer részletesebben kifejteni és megvizsgálni ezt a kérdést, most viszont foglaljuk össze röviden, amit tudunk: a testnek sok eszköze van, maga a test és a testrészek viszont a lélek eszközei,<sup>60</sup> a lélek rendeltetése pedig, hogy az isten eszköze legyen – márpedig egy eszköz kiválósága abban áll, ha tőle telhetően a leginkább hasonul használójához és megvalósítja a benne megjelenő gondolatát, de nem úgy mutatja meg, amilyen a mesterember elméjében volt: tisztán, érintetlenül és hibátlanul, hanem a saját tulajdonságaival elkeveredve. A gondolat ugyanis önmagában láthatatlan számunkra, ha pedig valami másban és más

---

<sup>60</sup> Az az elképzelés, hogy a test a lélek eszköze, már Platónnál a Nagyobbik Alkibiadészban megjelenik (Alc.1. 128e–129e), ahol azzal a kérdéssel kapcsolatban merül fel, hogy mi az ember: a test, a lélek vagy mindkettő. A kép más dialógusokban is felbukkan (Pl. Tim. 34c, Phd. 79c, Tht. 184d), kevésbé részletesen kibontva. Arisztotelész Protreptikoszában a hangsúly inkább a test és a lélek együttműködésén van (Fr. 59.). Ami itt újdonság ezekhez és a későbbi párhuzamokhoz képest, az, hogy ez a gondolat sehol nem társul azzal, hogy az eszköz a maga tulajdonságaival befolyásolhatja használója szándékának megvalósítását és ezért nem is használható fel bármilyen célra.

közvetítésével jelenik meg, akkor annak a tulajdonságaival töltődik fel. Most a viaszról, az aranyról, az ezüstről és a bronzról, meg a többi alakítható anyagfajtáról nem is szólok, amelyek a beléjük nyomódó forma nyomán ugyanazt az alakot veszik fel, mégis mindegyik más jelleget kölcsönöz önmagából a leutánzott formának – nem szólok továbbá egyazon alak képmásának és tükörképének a sík, domború és homorú tükrökben megjelenő ezernyi torzításairól, ezek valójában... A naphoz külsőre sem hasonlít semmi jobban, és semmi sem engedelmesebb szerszáma természeténél fogva, mint a hold, a naptól kapott ragyogást és tüzes színt mégsem hasonló formában továbbítja felénk, hanem elkeveredik vele, ezáltal a színét is megváltoztatja és a hatása is más lesz, a meleg pedig teljes mértékben eltűnik belőle és gyengesége miatt fénye is megfogyatkozik. Gondolom, ismered Hérakleitosz mondását: *az úr, akié a delphoi jósda, nem mond ki és nem titkol el semmit, csak sejtet.*<sup>61</sup> Helytálló kijelentés, de tedd hozzá és ismerd fel, hogy ennek a helynek az istene a Püthia közvetítésével juttatja el fülünkhöz a hangot, ahogyan a nap szemünkhöz a fényt a hold közvetítésével: hiszen a saját gondolatait jeleníti meg és nyilatkoztatja ki, de úgy, hogy azok halandó testtel keverednek és emberi lélekkel, amely nem képes nyugalomban maradni vagy az őt mozgatónak önmagát mozdulatlanul és változatlan állapotban átadni, hanem mintha hullámok csapkodnák ide-oda, a benne zajló mozgásokba belegabalyodva felkavarodik a szenvedélyektől. Mert ahogyan az egyszerre körben és ugyanakkor lefelé mozgó testek körforgása nem marad körforgás, hanem egyrészt szükségszerűen körben haladnak, másrészt természetüknél fogva lefelé tartanak, s eközben a két mozgásból valamilyen zavaros és kusza körforgás alakul ki, ugyanígy az is két mozgás keveredésén ek tűnik, amit ihletnek nevezünk: a lélek egyrészt azzal együtt mozog, amit átél, másrészt a természete szerint. Az élettelen és mozdulatlanul maradó tárgyakat sem lehet használni természetük ellenére, sem a hengert nem lehet gömbszerűen vagy a kúpot

C

D

E

---

<sup>61</sup> Fr. 93.

kockaszerűen mozgatni,<sup>62</sup> vagy lanttal fuvolóhoz, kürttel pedig kitharához illő hangot kiadni, hanem nyilván úgy bánhatunk művészien mindegyikkel, ha természetük szerint használjuk őket. Akkor talán, aminek lelke van és képes magától mozogni, vággyal és értelemmel rendelkezik, azt máshogy is lehet használni, nem csak a benne meglevő hajlam, képesség vagy természet szerint, lehet művészettel hatni a művészetre nem fogékony elmére, írott szóval az írástudatlanra, érveléssel az érvelésben járatlanra és gyakorlatlanra? Nem, ez képtelenség.

22. Homérosz is engem igazol, aki abból indul ki, hogy úgyszólván semmi nem történik pusztán valamiféle okból, *isten nélkül*,<sup>63</sup> de nem úgy ábrázolja az istent, mint aki mindenkit mindenfélére felhasznál, hanem mindenkit a saját mestersége és képessége szerint. Hát nem veszed észre, kedves Diogenianosz – kérdezte, – hogy Athéna, amikor meg akarja győzni az akhájokat, Odüsszeuszt hívja magához,<sup>64</sup> amikor az esküt akarja megszegni, Pandaroszt keresi fel,<sup>65</sup> amikor meg akarja futamítani a trójaiakat, Diomédészhez megy?<sup>66</sup> Hiszen Diomédész erős és harcias, Pandarosz jó íjász és meggondolatlan, Odüsszeusz pedig ügyes szónok és ravasz. Mert Homérosz nem úgy vélekedik, mint Pindarosz, ha ugyan ő ennek a verssornak a szerzője:

*ha isten úgy akarja, nád lehet hajód,*<sup>67</sup>

hanem felismerte, hogy az egyes célokra más-más képesség illetve természet alkalmas, és ezek mind különböző tevékenységeket fognak végezni, még ha egy is a mozgató, mely mindannyiukra hat. Ahogyan tehát a mozgató nem veheti rá a négy lábút, hogy repüljön,

---

<sup>62</sup> A kép Arisztotelészre megy vissza (Arist. Mu.398b28–29.).

<sup>63</sup> Od. 2.372., 15.531.

<sup>64</sup> Il. 4.88–103.

<sup>65</sup> Il. 4.88–103.

<sup>66</sup> Il. 5.793–834.

<sup>67</sup> Ezt a jambikus trimetert Pindaroszon kívül tulajdonítják Euripidésznek és Menandrosznak is.

a dadogót, hogy érthetően beszéljen, a gyengehangút, hogy harsogjon (gondolom, Battoszt is, aki a hangja miatt jött ide, azért küldte el, hogy Libüában alapítson gyarmatot, mert dadogott ugyan és gyenge volt a hangja, de uralkodói adottságokkal rendelkezett, értett a kormányzáshoz és megfontolt volt<sup>68</sup>), éppúgy lehetetlen, hogy az olyan ember, aki műveletlen és nem hallgat verseket, költői nyelven kezdjen beszélni. Így van ez az isten mostani papnőjével is: a lehető legtisztesebb és legbecsületesebb környékbeli családból született, a legrendezettebb életet élte, de mivel szegény földművesek házában nevelkedett, amikor leereszkedik a jóshelyre, nem visz magával sem művészetből, sem egyéb jártasságból és képességből semmit, hanem a Xenophón által leírt eszményi feleséghez hasonlóan, aki, mielőtt férje házába lépett, a lehető legkevesebbet látott és hallott,<sup>69</sup> a Püthia is szinte teljesen tudatlanul és tapasztalatlanul, a valódi, lelki szüzesség birtokában egyesül az istennel. Mi úgy gondoljuk, hogy az isten a gémek, az ökörszemek és a varjak hangja által ad jóslatot, tőlük mégsem várjuk el, hogy értelmesen és bölcsen szóljanak, csak mert az istenek követői és hírnökei; a Püthia hangjától és beszédmódjától viszont azt várjuk, hogy mintha csak színpadi tragédiában szerepelne, ne egyszerű és keresetlen modorban beszéljen, hanem versben, méltóságteljes hanghordozással, metaforákkal és fuvolakísérettel.

---

<sup>68</sup> Herodotosz elbeszélése szerint Battosz a hangja miatt kért jóslatot a Püthiától. Ezt a választ kapta:

„Battosz, hangot akarsz, de urunk küld, Phoibosz. Apollón, juhnevelő Libüába, hogy ott várost alapítsál.”  
(ford. Muraközy Gy.)

Ezután hazament Thérára, de az ott bekövetkezett sorozatos csapások miatt a thériaiak követséget küldtek Delphoiba, ahol a Püthia ismételen felszólította Battoszt, hogy alapítson gyarmatot Libüában. Battosz el is ment, de visszafordult, ám a thériaiak kedvezőtlen fogadtatása miatt kénytelen volt újra visszafordulni, és a Libüa melletti Platea szigetén alapított gyarmatot. Később, mivel helyzetük nem javult, ismét a Püthiához fordult, és ekkor kapta az alább (408a) idézett jóslatot, amelynek hatására végül Libüában alapított gyarmatot (Hdt. 4.155–158.).

<sup>69</sup> Xen. Oec. 7.5.

E 23. Mit mondhatunk tehát a régi jóslatokról? Szerintem több válasz van, nem is egy. Először is, ahogy megállapítottuk, legtöbbször már régen is prózában hangzott el. Továbbá akkoriban az emberek testi természetében is volt valami, ami szerencsés módon kedvezett a költészetnek,<sup>70</sup> így lelkükben hamar felébredt a lelkesedés, a hajlam és a készség, amihez csak egy parányi inger és a képzelet elkalandozása hiányzott, és máris nemcsak a csillagászok és a filozófusok váltottak át minden további nélkül az akkor megszokott nyelvhasználatra, ahogy Philinosz mondja, hanem a társalgás általában, ha sok bort ittak vagy erős érzelmet éltek át, valami bánat sújtotta le vagy öröm érte őket, észrevétlenül dallamos beszédbe fordult, és szerelmes versekkel és dalokkal töltötték meg a lakomákat és a könyvek tekerceit. Euripidész is azért mondja, hogy

F *költő lesz Erósz nyilatától még a műveletlen is,*

mert felismerte, hogy Erósz nem behelyezi a költői és művészi tehetséget az emberekbe, hanem a meglevőt kelti életre és a rejtekében szunnyadót szítja fel. Vagy talán mondjuk azt, idegen, hogy most senki sem szeret, Erósz eltávozott, minthogy nincs senki, aki versben vagy dalban

*könnyedén mézédés dalát a fiúkra nyilazza,*<sup>71</sup>

406 mint Pindarosz mondja? Ez bizony ostobaság lenne, hiszen még mindig gyakran éri utol a szerelem az embert, csakhogy a költészetre hajlamot és tehetséget nem mutató lelkekre hat, ezért nem fuvolán és nem lanton szólal meg, ám semmivel sem kevésbé ékesszóló és lángoló, mint régen. Továbbá méltánytalanság és tiszteletlenség lenne azt állítani, hogy az Akadémia és Szókratész és Platón köre

---

<sup>70</sup> A szövegkörnyezetből (405f) kiderül, hogy csak azokról az emberekről van szó, akik általában prózaian fejezik ki magukat, de van bennük költői tehetség. Ezt egy másik plutarkhoszi hely is megerősíti (Quaest. conv. 623b).

<sup>71</sup> Vö. Pi. I. 2.3.

nem ismerte a szerelmet, akiknek a szavai szerelmes természetűek, de költemények nem maradtak fenn tőlük. Aki azt állítja, hogy jósnő csak a Szibülla és Arisztoniké volt és a többi versben jövendölő, az semmiben sem különbözik attól, aki azt mondja, Szapphó volt az egyetlen szerelmes nő. Ahogy Khairémón mondja,

*az ember jellemét könnyen feloldja bor,*<sup>72</sup>

B

ha iszik, és a jóslás ihlete, akárcsak a szerelmi vágy, a meglevő tehetőséget használja fel és minden befogadóra a saját természete szerint hat.

24. Ha pedig az isteni szándék felől közelítjük meg a kérdést, be fogjuk látni, hogy a változás jó irányban hatott. Mert a nyelvhasználat

olyan, mint a pénz:<sup>73</sup> a nyelv használata is aszerint alakul, ahogy elfogadják és ismertté válik, s az érvényessége minden korban más és más. Eszerint valaha a nyelv váltópénzeként verset, dalt és költészetet használtak, amikor az egész történelmet és filozófiát, egyszóval minden érzelmet és minden olyan tényt, amely fennköltebb hangvételt igényelt, költőien és művészien adtak elő. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy most alig néhányan értenek hozzá, akkor viszont mindenki szívesen hallgatta a költőket — *a juhászok, a szántóvetők és a madarászok is*, ahogy Pindarosz mondja<sup>74</sup> —, hanem a költészetre hangoltság miatt a legtöbben versben és dalban figyelmeztettek, mondták el véleményüket, buzdítottak, adtak elő történeteket vagy szólásokat, ezenkívül versben és dalban alkották meg az istenekhez szóló himnuszokat, fohászokat és paiánokat, egyesek tehetségük, mások a gyakorlat segítségével. Természetes, hogy a jóslás művészetétől sem tagadta meg az isten a szépséget és a hájt, és nem kergette el innen a tripusz köztiszteletben álló muzsáját, sőt magához szólította, életre keltve és örömmel fogadva

C

---

<sup>72</sup> Fr. 16. Khrémón IV. sz.-i tragikus költő.

<sup>73</sup> Vö. Luc. Lex. 20.

<sup>74</sup> Pi. I. 1. 47—48.

- D a költői tehetséget, ő maga pedig látomásokat küldött rá s magasztos és ékes kifejezőmódra ösztönözte, minthogy ez illet hozzá és csodálatot kellett. Miután azonban a sorsfordulatokkal és az emberek jellemével egyidőben a mindennapi élet is megváltozott, minden, ami felesleges volt, kiszorult a használatból: eltűntek az arany fejdíszek, az emberek levetették nőiesen díszes ruháikat, lenyírták pompás hajkoronáikat, megszabadultak a kothornosztól, mert az a nagyon is okos szokás alakult ki, hogy éppen a szegénységnek volt nagyobb sikere, nem a gazdagságnak, és az egyszerű és silány dolgokat jobban becsülték a fenségeseknél és művészi kidolgozottságúaknál – ugyanígy a nyelv megváltozásával és egyszerűsödésével a történetírás mintha csak hintóról szállt volna le, elhagyta a versmértéket, és mikor gyalog kezdett járni, világosan elkülönült egymástól az igazság és a mese, s a filozófia is a világosságot és közérthetőséget részesítette előnyben a hatásvadászattal szemben, ezért prózában folytatta a vizsgálódást. És az isten sem akarta, hogy a Püthia továbbra is tűzgyújtóknak nevezze polgártársait, kígyóevőknek a spártaiakat,<sup>75</sup> hegylakóknak az embereket, hegyeket itatóknak a folyókat, s miután a jóslatok nyelvéből eltávolította a versmértéket, a szokatlan kifejezéseket, a körülírásokat és a homályosságot, arra készítette fel a Püthiát, hogy úgy szóljon a jóslatkérőkhöz, ahogyan a törvények szólnak a városokhoz, a királyok beszélnek a néphez, a tanárok magyaráznak tanítványaiknak, vagyis érthetőségre és meggyőzésre törekedve.
- F

## 25. Szophoklész szerint

*tudni kell, az isten bármikor  
segít a bölcsnek sejtelmes szavával is,  
de ostobáknak semmit sem jelent szava.*<sup>76</sup>

407 Ahogy a jóslatok érthetőbbé váltak, úgy többek között a jóslatokba vetett hit is változáson ment keresztül. Régen a

---

<sup>75</sup> Arist. Mir. 832a 18—21.

<sup>76</sup> Fr. 771



felfoghatatlan és nem mindennapi, egyszóval a kétértelmű és bonyolult beszédmódot félve tisztelték az emberek, mivel az istenség megnyilvánulásának tartották. Később azonban, amikor mindent világosan és könnyen akartak megérteni, fennkölségtől és mesterkéeltségtől mentesen, már nemcsak azt kifogásolták a jóslatokat övező költészetben, hogy meggátolja az igazság megértését, mert érthetlenségbe és homályba burkolja a parancsot, hanem arra gyanakodtak, hogy a metaforákat, rejtvényeket és körülírásokat egyenesen azért találták ki, hogy a jósök mögójük bújhassanak és velük takarózhassanak, ha tévedtek. Sokaktól lehet azt hallani, hogy néhány költői tehetséggel megáldott ember ül a jóshely előtt, akik a hangokat meghallgatják és ők válaszolnak, a jóslatokat rögtönzött formába öntve, azaz ütembe, verslábakba és verssorokba szedve. Hogy az Onomakritoszok, Prodikoszok és Kinaithónok<sup>77</sup> mennyi szemrehányást kaptak jóslataikért, amiért szükségtelenül tragikus és fennkölt stílusban szólaltak meg, most mellőzöm és nem is vizsgálom meg a vádakát. De a legtöbbet a jósköltészet hírnevének a Kübelé-kultusz és a Szarapisz-templom körül ödögő és feltűnősködő közönséges csalók ártottak, akiknek egy része magától, a többiek pedig kis táblácskák húzásával szolgálknak és nőknek jósolgatnak, akiket leginkább a jóslatok verses formája és költői kifejezései ragadnak meg. Így hát a költészetnek nem utolsó sorban azért kellett távoznia az igazság és a tripusz közeléből, mert láthatóan könnyű prédája a csalóknak, szélhámosoknak és hazug jósoknak.

26. Egy cseppet sem vagyok meglepve, hogy régen néha kétértelműségre, kerülőutakra és homályosságra volt szükség. Zeuszra, hiszen nem az egyszerű ember ment oda, hogy rabszolgavásárlással vagy a munkájával kapcsolatban kérjen jóslatot, hanem hatalmas városok, királyok és az emberi mértéket áthágó türannoszok kérdezték meg az istent nem is akármilyen

---

<sup>77</sup> Onomakritosz atheni jós Muszaiosz jóslatait gyűjtötte össze a Peiszisztratidák idejében (Hdt. 7.6.). Prodikosz és Kinaithón azonosítása problematikus.

ügyekben, márpedig őket a jósoknak nem volt tanácsos felbosszantaniuk vagy megharagítaniuk, mert a szándékaikkal ellentétes jóslatokat gyakran gyűlölettel hallgatták. Az isten ugyanis nem Euripidész tanácsa szerint cselekszik, aki azt mondja:

*Phoibosz adjon jóslatot csak embereknek,*<sup>78</sup>

E hiszen halandó szolgálakat és hirdetőket alkalmaz, akikről gondoskodnia illik és vigyáznia, hogy a hitvány emberek miatt ne vesszenek el, miközben őt szolgálják. Ezért az igazságot nem akarja ugyan eltitkolni, de nem egyenesen mutatja meg, hanem eltéríti, miáltal az, mint egy fénysugár, a költészetben sokszorosán visszatükröződik és sokfelé szóródik, s így elveszti érdességét és keménységét. Bizony olykor nem volt ajánlatos, hogy valamit a türannosz megtudjon vagy az ellenség megneszeljen, ezért az ilyesmit csak sejtette és körülírta, így mások előtt rejtve maradt parancsa, de a jóslatkérők előtt, ha odafigyeltek, nem maradtak titokban és nem vezette félre őket. Ezért igencsak ostoba az, aki a mostani megváltozott körülmények között amiatt szidja és rágalmazza az istent, mert már másképp igyekszik segíteni, nem a szokott módon.

F 27. Ráadásul a jóslat szava leginkább azzal nyer a költészetben, hogy a szabályosan verslábakba szedett parancsokat könnyebb megjegyezni és felidézni. Az akkoriaknak bizony kitűnő emlékeztük kellett hogy legyen, hiszen sok utasítást kaptak a helyek megjelöléséről, a cselekedetek megfelelő idejéről, a tengerentúli isteneknek bemutatandó áldozatokról és a hérószok titkos síremlékeiről, amelyeket nehezen lehetett megtalálni, csak úgy, ha elmentek Hellasztól távolra. Hiszen tudjátok, hogy Khiosznak, Krétinésznek, Gnésziokhosznak, Phalanthosznak<sup>79</sup> és sok más hadjárat vezetőjének mind milyen sok jeladásból kellett megtalálni-

---

<sup>78</sup> Eur. Phoen. 958—959.

<sup>79</sup> Egyedül Phalanthosz azonosítható meglehetősen bizonyossággal: ugyanezt a nevet viselte Tarentum megalapítója a VIII. sz. végén.

uk a számukra kijelölt és őket megillető gyarmatot. Néhányan el is tévesztették, mint Battosz. Ő ugyanis úgy döntött, hogy megfutamodik, mert nem találta meg azt a helyet, ahová az isten küldte, majd másodszor is eljött, hogy jóslatot kérjen, s az isten így felelt:

*Hogyha te többet látsz a juhotnevelő Libüából  
nálam, bár ott még sose jártál, tényleg okos vagy,*

s ezzel ismét útjára bocsátotta. Luszandrosz pedig, aki egyáltalán nem ismerte fel az orkhaloszi dombot, amelyet Rókadombnak is neveznek és a Hoplitész folyót,

*meg, ki mögötte halad, földszülte, csalárdszavu kígyót*

miután csatában legyőzték, ezen a helyen esett el a haliartoszi Neokhórosznak kezétől, akinek a pajzsán, amelyet viselt, egy kígyó volt a jel. De főleg, hogy további említésre sem méltó és nehezen megjegyezhető ósdi történettel terheljelek titeket, akik B   
úgyis mindet ismeritek.

28. A mostani békés ügyek, amelyekről megkérdezik az istent, megelégedésemre és öröömre szolgálnak: béke és nyugalom honol mindenütt, nincs háború, vándorlás, belviszály és türannisz, és Hellasz egyéb betegségei és bajai is távol vannak, amelyek a sokféle összetételű és túl nagy birodalmakban szükségképpen felütik C   
fejüket. Ahol pedig semmi különös, titkolnivaló vagy nagy horderejű dolog nem történik, és a kérdések olyan jelentéktelenek és mindennapiak, mint a szónokiskolai gyakorlatok témái („Nő-

süljünk-e”; „Szálljunk-e hajóra”; „Vegyünk-e fel kölcsönt?”),<sup>80</sup> s a városok legjelentősebb jóslatkérései a terméshozamról, a jószág- szaporulatról és az emberek egészségi állapotáról szólnak, ott a jóslatokat versbe szedni, körülírni és költői kifejezésekkel terhelni, holott egyszerű és tömör válaszra van szükség, nagyravágyó, körülményeskedő, tetszelgő emberre vallana, aki csak hiúságból díszíti fel a jóslatát. A Püthia ellenben maga is nemes jellemű, amikor pedig lemegy oda és az istennel érintkezik, az istent egy fikarcnyival sem érdekli jobban a hírnév és az emberek dicsérete vagy gyalázkodása, mint a Püthiát.

D 29. Talán nekünk is így kellene gondolkodnunk. Ehelyett mintha amiatt aggódnánk és félnénk, hogy a hely elveszíti ezeréves hírnevét és néhányan megvetéssel elfordulnak a jósdától, akárcsak a szofisták előadásaitól, mentegetőzünk, okokat és érveket eszelünk ki olyan dolgokról, amelyeket nem ismerünk és nem is szabad ismernünk, mivel csillapítani és meggyőzni igyekszünk a vádaskodót ahelyett, hogy elengednénk, hiszen

*így a leginkább öneki lesz rossz,*<sup>81</sup>

E ha úgy vélekedik az istenről, hogy a bölcsek feliratait, az *ismerd meg önmagad!*-at, és a *semmit se túlságosan!*-t éppen tömörségük miatt tartja igen nagyra és csodálja, mivel kevés szóval szellemes és kicsiszolt igazságot fejeznek ki, a jóslatokban viszont a rövideget, az egyszerűséget és főleg a szókimondást kifogásolja. A bölcsek ilyen mondásaival ugyanaz a helyzet, mint a szűk helyre szorult folyókkal: az értelem nem hatolhat keresztül és nem láthat át rajtuk. Ha azt nézed, mit írtak és mondtak róluk mindazok, akik a maguk módján meg akarták érteni őket, nem egykönnyen találsz ezeknél hosszabb fejtegetéseket, s ahogyan a matematikusok szerint a két azonos pontot összekötő vonalak közül az egyenes a legrövidebb,<sup>82</sup>

F

---

<sup>80</sup> Az ilyen típusú gyakorlat neve theszisz vagy latinul quaestio infinita.

<sup>81</sup> Od. 2.190.

<sup>82</sup> Proklosz az egyenes definiálását Arkhimédésznek tulajdonítja (Procl. In Eucl. p. 110. 10–12.).

a Püthia nyelve ugyanígy nem ír le ívet vagy kört, azaz nem hocsátkozik kétértelműségbe és körülírásokba, hanem egyenesen az igazság felé tart, s bár a belé vetett hit meginoghat és megrendülhet a tények előtt, bizonyítékot mégsem szolgáltatott önmaga ellen egészen mostanáig, sőt a jósdát barbárok és hellének felajánlásaival és fogadalmi ajándékaival töltötte meg, és gyönyörű épületekkel és az amphiktüónia felújításával rendbe hozatta. Ti is láthatjátok a sok új épületet, amelyek azelőtt nem voltak, és azt is, hányat állítottak helyre, amelyek összeomlottak és romba dőltek. Ahogyan a zöldellő fák mellett más növények virágoznak, Delphoi mellett is növekszik és erősödik Pülaia,<sup>83</sup> mivel az itteni gazdagság miatt templomai, termei és szökőkútjai olyan külalakban, szépségben és rendezettségben tündökölhetnek, amilyenben az elmúlt évezredekben soha. A boiótiai Galaxion környékén lakók az isten jelenlétét a tej rendkívüli bőségéből vették észre:

*A tejet csak úgy ontotta magából  
minden állat, mint csermely a vizét,  
bő sugárban, így gyorsan megtelt a sajtár,  
kétfülű edény a házban nem pihent meg,  
tömlő és fakorsó megtelt csordulásig.<sup>84</sup>*

B

Nekünk fényesebb, meghízhatóbb és világosabb jeleket ad ezeknél az isten, hiszen a korábbi sivárságot, szegénységet és nélkülözést gazdagság, dicsőség és megbecsülés váltotta fel. A magam részéről örülök, hogy ilyen körülmények között hasznát lehet venni a lelkesedésemnek Polükratészével és Petraioszéval együtt, és örülök, hogy ennek a városnak olyan vezetője van,<sup>85</sup> aki a legtöbb újítást gondolta ki és valósította meg, de ekkora és ilyen

<sup>83</sup> Egy kizárólag erre a szöveghelyre alapozott feltételezés szerint Delphoi elővárosa, de valószínűleg inkább a Thermopülaei közelében levő Démétér Pülaia szentélyt jelöli.

<sup>84</sup> Pi. Fr. 104b.

<sup>85</sup> A 25 betűnyi lacunát próbálták Apollón, Domitianus, Hadrianus és Plutarkhosz nevével is kitölteni.

C jelentőségű változás nem mehetett volna végbe kizárólag emberi gondoskodás révén, ha az isten nem lenne jelen és isteni erejével nem segítené a jóshelyet.

30. De ahogy régen is voltak, akik a jóslatok homályosságát és érthetelenségét kifogásolták, úgy most is vannak, akiknek szemében a túlzott egyszerűség a szálla. Mindkettő meglehetősen gyermeteg és ostoba szemlélet: a gyerekek nagyobb örömmel és lelkesedéssel nézik a szivárványt, a holdudvart és az üstökösöket, mint a holdat és a napot, és az ilyen emberek is rejtvényeket, allegóriákat és metaforákat várnak el a jóslatoktól, mert szerintük ezek a tükörképei halandó lényünknek és képzeletünknek, s ha nem értik meg kellőképpen a változás okát, megvetően elfordulnak az istentől, és őt hibáztatják, nem pedig minket vagy magukat, amiért gondolkodásunkkal nem érhetünk fel az isteni értelemhez.

D

### A jegyzetekben leginkább felhasznált és a mű értelmezéséhez is ajánlott szakirodalom

- S. Swain: Plutarch, Hadrian and Delphi. *Historia* 40, 1991, 318—330.  
R. H. Barrow: *Plutarch and his times*, London 1967.  
H. Bolkestein: Some notes on Plutarch's De Pythiae oraculis, *Mnemosyne* 17, 1964, 367—374.  
F. E. Brenk: In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's *Moralia and Lives*, *Mnemosyne Suppl.* 48, 1977.  
S. Schröder: *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, Stuttgart 1990.

## A fordítás alapjául szolgáló kiadások

Plutarque: (*Oeuvres morales*, Tome VI. Dialogues Pythiques. Texte établi et traduit par Robert Flacelières, Paris 1974.

S. Schröder: *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, Stuttgart 1990.

(Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta *Tordai Éva*)





## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurter Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szöbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegegyi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture* (1999) 3.200,- Ft
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok*, Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.

- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurteri Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001) 3.200,- Ft
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180- Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.
- Czeglédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok* (2002) 1.380,- Ft
- Weiss János: *Metafizika és esztétika* (2002) 2.240,-
- Karikó Sándor: *Az alkalmazott filozófia esélyei* (2002) 1.880,- Ft

## *Előkészületben*

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Judith Marcus: *Lukács György és Thomas Mann. Irodalomszociológiai tanulmány*
- Wolfgang Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában*
- Boros Gábor (Szerk.): *Ész és szenvedély*
- Eszmectörténet, mint korlátlan szemiozízis*, Szerk.: Nagy József
- Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Blandl Borbála* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest Múzeum krt. 4/i. • *Domonkos Péter* 2040 Budaörs, Szabadság u. 58. • *Horváth Orsolya* 2000 Szentendre, Bükkös part 55/a. • *Simon Ferenc* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest Múzeum krt. 4/i. • *Tordai Éva* ELTE BTK Filozófiai Intézet, Budapest Múzeum krt. 4/i.

## CONTENTS

ORSOLYA HORVÁTH: Europeanisation and multiculturalism in Husserl's late philosophy .....	405
BORBÁLA BRANDL: A possible philosophy of history (On Immanuel Kant's philosophy of history) .....	421
FERENC SIMON: The turned World. A commentary on Hegel ..	465

## DOCUMENT

PÉTER DOMONKOS: Rawls Versus Wolff .....	531
PLUTARKH: Why does not now prophesy the Pythia versifying?	563



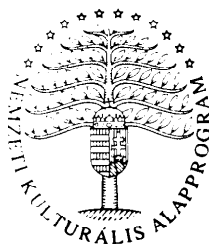


## DOKUMENTUM

MONKOS PÉTER: Rawls kontra Wolff .....	531
UTARKHOSZ: Miért nem jósol már versben a Püthia? .....	563



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA



Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával

E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft.

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.