1995/1-2 HARMINCKILENCEDIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A POZITIVIZMUS PROGRAMJÁVAL
(*„Athenaeum" 1892–1914)*

PERECZ LÁSZLÓ

Az alábbi tanulmány tárgya egy hosszú életű folyóirat történetének első szakasza. A folyóirat, az *Athenaeum* (1892–1947) nemcsak a magyar filozófiai tudományosság mindmáig legjelentősebb közlönye: általában a hazai sajtótörténet egyik leghosszabb életű terméke is. Ötvenhat évfolyama során többször változik a szerkesztői koncepció is, a meghatározó filozófiai irány is, a színvonal is. A szerkesztői koncepció a szigorúan irányzatos, programatikus szerkesztési elvek és a nyitott, értékorientált fölfogás között mozog. A meghatározó filozófiai irány kezdetben a pozitivizmus, majd az „új idealizmus", végül a szellemtörténet. A színvonal tekintetében pedig két kiemelkedő korszak van: a tízes évek második fele és a harmincas évek időszaka.[1]

Itt vizsgálat alá vont nyitókorszaka önmagában is csaknem negyedszázadot fog át: 1892-es indulásától 1915-ös átalakulásáig terjed — az Akadémia „philosophiai és államtudományi" folyóiratát ekkortól a század elején alakult Magyar Filozófiai Társaság adja ki, immár tisztán filozófiai közlönyként. A nyitókorszak *Athenaeum*a szerkesztői koncepcióját tekintve határozottan programatikus, meghatározó filozófiai irányát tekintve egyértelműen pozitivista, színvonalát tekintve viszont szerfölött változó minőségű közleményeket közrebocsátó folyóirat. Előbb a lap előzményeit idézzük föl, majd szerkesztőjéről és bevezető tanulmányáról szólunk, azután szerkesztését és diszciplínáit vesszük számba, végül a pozitivizmus benne megnyilvánuló recepcióját illetve a jelentkező új irányokat elemezzük.

---

[1] A folyóirat történetének vázlatát adja: Perecz László: „A pozitivizmustól a szellemtörténetig. Százéves az *Athenaeum*", *Világosság* 1993, 7. sz.

Előzmények

Az *Athenaeum* indulása egy hosszú folyamatba illeszkedik: a hazai filozófiai tudományosság intézményesedésének folyamatába. Előzményei közül ezért főként kettő érdemel említést: az 1870-es évek második felének szerveződése, a „Filozófiai társaskör" és az 1880-as évek folyóirata, a *Magyar Philosophiai Szemle*.[2]

A „Filozófiai társaskör" (1876—1878) szervezője a fiatal polgári értelmiség 1871-ben induló és 1876-os átalakulásáig igen jelentékeny hetilapjának, a *Figyelő*nek a köréhez tartozó, a hazai Schopenhauer-, Wagner- és Nietzsche-recepcióban szerepet vállaló zeneesztéta, Harrach József.[3] A szerveződés szűk tagsági kört fog át, résztvevői között azonban a korszak jelentős filozófusai (Alexander Bernát, Bánóczi József, Böhm Károly), esztétái-irodalmárai (Babits Kálmán, Bihari Péter, Bodnár Zsigmond, Torkos László) és tudósai (Kármán Mór, Lechner László) vannak jelen. A csoport nem kísérletezik folyóirat- és könyvkiadással, csupán szóbeli vitákat rendez. Fönnállásának alig több mint másfél éve alatt összesen tizenkét „értekezletet" tart, a korszakban egyértelmű hegemóniát élvező pozitivista irány jegyében. Az előadások sorában — a visszaemlékezés szerint — Bánóczi az elméről, Lechner Spencerről és a világ célszerűségének kérdéséről, Kármán a „tudományok beosztásáról", Bodnár Lange *Geschichte der Materialismus*-áról és Vaihinger *Dühring, Hartmann und Lange* című művéről, Bihari Eduard Hartmannról, Böhm az emlékezet pszichológiájáról, Alexander a filozófia történetének eszméjéről, Torkos a tragikumról, Harrach pedig a halhatatlanság tanának történeti fejlődéséről beszél.

A tematikailag sokféle előadásnak teret engedő társaskör nem hosszú életű: kellő intézményesítettség híján hamarosan elhal. A működését fölidéző beszámoló személyes ellentétekről is említést tesz: „A philosophiai gondolkodást nem lehet professióból űzni, s jellemileg annyira különböző egyének, milyenek mi voltunk, nem férhetnek meg egy »társas körben«. Mert míg az egyik rész teljes odaadással karolta fel az eszmét, addig a másik (szerencsénkre kisebb) rész nem tekintette a kört egyébnek, mint oly helynek, hol végtelen bőbeszédű ürességeit elcsépelje, s azt kívánta tőlünk, hogy saját unatkozásunkban gyönyörűséget találjunk. Nem a philosophia iránti közöny, hanem a szenvedhetetlen emberek iránti ellenszenv robbantotta szét a »társas kört« már 1878-ban."[4]

A *Magyar Philosophiai Szemle* (1882—1891) a filozófiai tudományosság első önálló hazai orgánuma. Szerkesztője előbb 1882 és 1884 között Baráth Ferenc és

---

[2] A „Filozófiai társaskörről" és a *Szemle* megindulásáról egyaránt Böhm Károly számol be: „Adatok a »Magyar Philosophiai Szemle« történelméhez", *Magyar Philosophiai Szemle* 1884, 6, 459—467. o.

[3] A *Figyelő*-csoport tevékenységének részletes elemzése: Németh G. Béla: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitivizmus korában*, Akadémiai, 1981, 93—127. o.

[4] Böhm Károly, i. m., 461. o.

Böhm Károly, majd 1885—1886-ban Bokor József és Buday József, végül 1887-től 1891-ig Bokor József. Kéthavi lap, évi hat számának összterjedelme harminc ív. Rovatrendszerében az értekezések mellett önálló rovatban hoz bírálatokat, lap- és könyvszemléket, valamint készülő munkákból mutatványokat nyújtó kivonatokat. Megindulásakor hangsúlyozottan irányzati semlegességet hirdet. A beköszöntőt fogalmazó Böhm szerint „jól tudjuk, hogy az igazság nem nyilatkozott egy rendszerben sem tökéletesen, hogy az igazság eszméje történetileg különböző sugarakba vetődött szét, melyeknek mindegyike igazat és hamisat tartalmaz vegyest. Ezen oknál fogva e folyóirat nem szolgál semmiféle iskolának kizárólagosan, hanem szolgál az igazságnak, melyet a bölcselkedő elme különböző alakokban, de ugyanazon tartalommal keres. Elegendő szabadság van ez által a munkatársaknak biztosítva nézeteik kifejtésére s az előállható viszonylagos nézetkülönbség csak serkentő hatással lehet tudományos művelődésünkre."[5] A meghirdetett irányzati pluralizmus dacára a folyóirat hamarosan, előbb meghatározóan, utóbb csaknem kizárólagosan egyetlen iskola: a pozitivizmus orgánumává alakul.

Történetének tíz esztendejét a Böhm (társ)szerkesztésére eső, illetve az az utáni időszak osztja két szakaszra. Az előbbi szakaszt a pozitivizmus hegemóniája és a következetes színvonaligény, az utóbbit a pozitivizmus monopóliuma és a színvonaligény föladása jellemzi. Böhm, a korszak kétségkívül legjelentősebb, noha az intézményes elismerést még nélkülöző filozófusa, készülő szintézise, *Az ember és világa* induló programjának megfelelően, a folyóiratot a pozitivizmus és a kantianizmus összeegyeztetésének fórumává kívánja tenni. Mindkét irány a régi dogmatikus metafizikát meghaladó, *par excellence* tudományos filozófia lesz a számára. „Kriticismus és positivismus" című, a lap valódi programtanulmányaként fölfogható írásában úgy fogalmaz, hogy „lehet a philosophiának mindenféle célt kitűzni; ha azonban tudományos rendszer akar lenni, akkor annak öntudatosan kezelt s minden ponton bebizonyítható ismereteket kell tartalmaznia, nem feltevéseket, a melyekre a mai philosophia, minden ágában s minden népnél, nagyon is hajlandó. Ennek célját pedig a philosophia csak Kant kritikai álláspontján Comte positív módszerével fogja elérhetni."[6] A program azonban csupán szerkesztésének három éve idején valósul meg maradéktalanul. Amint — az Akadémiával keletkezett konfliktusa miatti tiltakozásként — Böhm föladja szerkesztői funkcióját, s csak írásaival marad jelen, a lap fokozatosan az ortodox-dogmatikus pozitivizmus mind nívótlanabb közlönye lesz. Legfontosabb, öt évfolyamon keresztül jelentkező publikációsorozata, jellemző módon, a comte-i rendszer leíró jellegű, enumeratív ismertetését adja.

A *Szemle* nem volt akadémiai folyóirat, az Akadémiától azonban anyagi támogatásban részesült. Az Akadémia saját folyóiratának megindítása a támogatás

---

[5] Böhm Károly: „Bevezetésül", *Magyar Philosophiai Szemle* 1882, 1, 7. o.

[6] Böhm Károly: „Kriticismus és positivismus", *Magyar Philosophiai Szemle* 1883, 4, 245. o.

megvonását, így a *Szemle* megszűnését jelentette. Utolsó számának borítóján, mintegy búcsúzásképp, már az *Athenaeum* előfizetési fölhívása olvasható. „A M. T. Akadémia II. osztálya 1892 elején a fentebbi czímen philosophiai és államtudományi folyóiratot indít, hogy e tudományok irodalmi fejlesztését ezzel is előmozdítsa. A folyóirat az említett tudománykörökbe tartozó szaktanulmányok mellett, figyelemmel fogja kísérni úgy a bel- mint a külföldi irodalmat, és kimerítő tájékoztatást fog nyújtani az összes e körbe vágó tudományos mozgalmakról."

A szerkesztő és a bevezető tanulmány

Az 1890-es évtized a társadalomtudományok erősödő akadémiai szcientizálásának évtizede: ahogy az 1871—1872-től illetve 1877-től létező *Egyetemes Philológiai Közlöny* mellett 1891-ben megindul az *Irodalomtörténeti Közlemények* mint a rendszeres irodalomtörténeti munka első hazai folyóirata[7], úgy indul meg az 1881-től létező *Filozófiai Írók Tára* mellett 1892-től az *Athenaeum*, mint a filozófia akadémiai tudományosságának első hazai orgánuma.

Átmeneti évtized ez, az „eszmék interferenciájának szakasza"[8], egyként érvényesülnek benne a pozitivista és az antipozitivista tendenciák. A meginduló *Atheaneum* egyértelműen — s kezdetben a kizárólagosság igényével — a pozitivizmust emeli programjává. Az irány — ismeretesen — Európában már jócskán túl van fénykorán: mintegy fél évszázados hegemóniáját 1870—1871 után elveszíti, a filozófiai közgondolkodásban részben a neokantianizmus, részben a különböző életfilozófiák veszik át a helyét. Nálunk viszont éppen ekkor, a kilencvenes években indul recepciójának harmadik hulláma. Az egyes szaktudományokban már a reformkorban és az abszolutizmus idején jelentkező előzményeket 1867 után követi az első hullám: a kiegyezés fiatal etatista nemzedéke számára lesz a késő liberális ideológia filozófiai alapja, alátámasztva az erősen centralizált állam és a központilag polgárosított társadalom célkitűzését. Az 1875 utáni második hullámban a középbirtokosi ideológia használja föl, megerősítendő a rendi struktúra maradványait támogató történeti-jogi érvelést. Az 1890 után induló — s egészen a világháború végéig tartó — harmadik hullám viszont már egyértelműen polgári törekvések kifejezője: a nagyvárosi polgárság meríti belőle szociologikus argumentációját és analitikus módszer-elvét.[9]

---

[7] A *Közlöny* és a *Közlemények* indulásáról Németh G. Béla rajzol képet: I. m., 161—184. illetve 356—373. o.

[8] Németh G. Béla: „A kiegyezéskori pozitivista irodalomkritika művelődési és társadalmi előzményei", in Németh G. Béla: *Századutóról — századelőről*, Magvető, 1985, 594. o.

[9] Vö. Németh G. Béla: „Integritás, ideológia, irodalom. Ideológia és irodalom néhány kérdése a kiegyezés után", in *Küllő és kerék*, Magvető, 1981, különösen 33. o.

Az induló *Athenaeum* célja ennek a polgári alapú pozitivizmusnak a művelése lesz. Pozitivista irányára egyaránt garancia a szerkesztő személye és bevezető tanulmánya.

(*Szerkesztő*) Az Akadémia azzal is igyekszik megteremteni a lap tekintélyét, hogy rendes tagját és osztálytitkárát, a budapesti egyetem rendes tanárát, Pauer Imrét (1845—1930) bízza meg a szerkesztés föladataival. A múlt század harmadik harmadának szerfölött aktív, ám lényegében semmi eredetit nem alkotó filozófusa pályájának csúcsán van éppen. A filozófiai tudományosság hivatalos intézményeinek meghatározó pozíciói vannak a kezében: egyetemi és akadémiai szerepe mellett számos társadalmi pozíció birtokosa. „Ritka szerencsés előadó tanár, kinek szilárd ismeretei világos, megnyerő előadással párosulva a legjobb hatással vannak első egyetemünk hallgatóira"[10] — mondja róla a korabeli lexikoncikk. A pályacsúcs azonban egyben a pályavég is: noha csak 1916-ban megy majd nyugdíjba, bölcseleti munkát nem ír többé; minden ezután megjelent kötete valamely korábbi művének újrakiadása csupán.

Életútja látványos sikertörténet, életműve egy közepes képességű ember rendkívüli szorgalmáról tanúskodik. Még 1860-ban lép be a premontrei rendbe, 1861 és 1868 között a szombathelyi főgimnázium, 1875 és 1886 között a pozsonyi jogakadémia bölcselettanára. Ekkor, 1886-ban lesz a budapesti egyetem rendkívüli, 1889-ben rendes tanára, egy ideig a bölcsészkar dékánja is; 1874-től az Akadémia levelező tagja, 1889-től II. osztályának titkára, 1890-től rendes tagja.

A hatvanas évek második fele és a nyolcvanas évek vége között figyelemre méltó termékenységgel ontja magából a dolgozatokat, a két és fél évtized alatt több önálló kötettel is jelentkezik. A kantiánus befolyásokat mutató indítás után hamar megtalálja választott irányzatát: a pozitivizmust, és saját föladatát: az idegen — elsősorban német — pozitivista szerzők munkáinak hazai recipiálását. Az irányzati váltás valamikor a hatvanas és hetvenes évek fordulóján következik be. Jellemző ebből a szempontból két korai munkájának összehasonlítása. Első nagyobb műve, kétkötetes filozófiatörténete (*A philosophia történelme* I—II., 1868—1869) még teljesen a Schwegler-féle bölcselettörténet alapján nyújt összefoglalást. Az antikvitást, a középkort és a reneszánszot ismertető első kötet után a második kötet három fejezetre tagolódik: a Kant előtti filozófiát (Descartestől Leibnizig és Wolffig), a Kantot és korát, illetve a Kant utáni filozófiát (Fichtétől Benekeig) bemutató fejezetekre. A filozófia „jelen állapotát" áttekintő zárófejezet beszél a hegelianizmusról, az ontológiai idealizmusról, Schleiermacherről, Herbartról, a materializmusról és a szenzualizmusról — egyáltalán nem ismeri azonban a pozitivizmust. A rá néhány évre keletkezett újkori filozófiatörténeti műve (*Vázlatok az újkori philosophia köréből*, 1872) már egészen más képet mutat. A minta itt Ueberweg összefoglalója, a modern áramlatok közül három részesül bővebb tárgyalásban: a modern materializmus, a darwinizmus és a

---

[10] *Pallas Nagy Lexikona* XIII. kötet, Budapest 1896, 860. o.

pozitivizmus. Ez utóbbit Comte *Cours de philosophie positive*-jának és Mill *System of Logic*jának ismertetése mutatja be. A bemutatás fokozatosan lelkesen egyetértő állásfoglalássá válik: bölcseleti programnyilatkozatként is fölfogható mondatok idézik a pozitivizmus alapgondolatait, a tudományok egységbefoglalásának és a metafizikai látszatismeretek kizárásának tételét. „Kutassunk a szervesen pozitív tudományok meglévő nézpontjai szerint, iparkodjunk eme nézpontokat analóg szélesíteni — de semmit ne vegyünk fel önkényileg, s őrizkedjünk más, mint ezen módon és úton ismereteket és tudást szerezni."[11]

A megtalált irányzat és föladat birtokában két, szorgos munkával teli, termékeny évtized következik. A megjelenő művek tematikailag rendkívül széles skálát ölelnek föl: a filozófiatörténettől a pedagógián, a pszichológián és a logikán át az etikáig terjednek. A legfontosabb közülük a sok kiadást megért, háromkötetes, pszichológiából, logikából és metafizikából álló bölcseleti propedeutika, a *Bevezetés a philosophiai tudományokba* (1870—1872), illetve a voltaképpeni főmű, a Gorove-díjjal jutalmazott etika, *Az ethikai determinismus elmélete* (1890). Az előbbi valójában Wundt műveiből készített, rövidített és szerkesztett fordítás, az utóbbi szigorú mechanikus determinista koncepciót valló, Wundt lélektana és Schopenhauer erkölcsbölcselete alapján összeállított kompiláció.

Nem lévén önreflexív ember, szerepfölfogásának, tevékenységének és módszertanának explikálását hiába keressük műveiben. Ezért érdekes különösképp az *Athenaeum* indulásának évében, 1892-ben Kármán Mór és közötte lezajlott plágiumvita. Ennek során előbb — Plagiosippus álnéven — Kármán támadja meg Pauer lélektanát és etikáját, majd Pauer közöl védőiratot, végül újra Kármán ismétli meg és argumentálja bővebben korábbi vádjait.[12] A hamar széles nyilvánossághoz jutó, a napilapokba is beszivárgó, kulturális-politikai botránnyá dagadó vitának három szintje van: a személyes, a konkrét-tudományos és az absztrakt-tudománymódszertani. A személyes vitában Kármán és Pauer álláspontja egyaránt világos. Kármánt éppen az *Athenaeum* indulása bátorítja föl, hogy fölszólaljon a filozófia újabb intézményét megszerző Pauer ellen. „Végre megjelenik az első füzete a tudományos vállalatnak, melyet akadémiánk a philosophia ügyének szentel, és bevezető czikke egy új korszak hajnalát hirdeti, újabb irányok érvényesülését az eddigi hasztalan, elvont képzelődésben barangoló bölcselkedéssel szemben. A nagyhangú zászlóbontó mellé oda sorakozva látom művelődésünk s philosophiai irodalmunk színét-javát, a kik nem is sejtik, hogy kinek a zászlója lebeg előttük. Kiadtam tehát füzetem; érdeme legalább, hogy valahára tudja a magyar nemzet, miféle embert tartottak eddig legjobbjaink első

---

[11] Pauer Imre: *Vázlatok az újkori philosophia köréből*, Pest 1872, 284. o.

[12] Vö. Plagiosippus: *Egy tudós koryphaeus*, Budapest 1892; Pauer Imre: *Válasz Plagiosippusnak*, Budapest 1892; Plagiosippus: *A tudós Korypaeus válaszának igazságot szolgáltat Plagiosippus*, Budapest 1892.

rangú philosophusnak."[13] Pauer viszont ellenséges erőket gyanít az intézményes pozíciói elleni támadás mögött, „sötét szellemű kisebb kört", „a legpiszkosabb eszközök használatától sem idegenkedő érdek-csoportokat", förtelmes „banditaczéget". „Mert ugyan mi hát az én bűnöm, a melyért most Plagiosippus a föld színéről szeretne elsöpörni? Semmi egyéb, mint hogy szálka vagyok sok irigyem és ellenségem szemében, a kiknek mindegyike vagy arra számít, hogy esetleg ő ül a helyembe, vagy bosszúját véli rajtam tölthetni Isten tudja miféle mellőztetéseért vagy bukásáért!"[14] A konkrét tudományos vita tárgya a plágium ügye. Kármán mind a pszichológia-tankönyvben, mind az etikai monográfiában idegen szellemi termékek jogtalan elsajátítását igyekszik bizonyítani, Pauer pedig az előbbi esetben beismeri az idegen eredetet — mondván: Wundt lélektanának rövidített-szerkesztett fordítása volt csupán a célja —, az utóbbi esetben viszont tagadja a vádat.

Számunkra most a vita harmadik szintje érdekes: a konkrét-tudományos szint mögül fölsejlő absztrakt-tudománymódszertani szint. A nézetcsere során, úgy tűnik, Kármán és Pauer eltérő tudományfogalmat használ: mást és mást gondolnak a tudományosság kánonjairól, mást és mást tekintenek a tudományosság kielégítő kritériumainak. A vitában Pauer elárulja — pótolva a műveiből hiányzó módszertani meggondolásokat —, hogy sajátlagos tevékenységének az idegen pozitivista szerzők közvetlen, reflektálatlan, szolgaimód önállótlan honosítását tekinti. „Az nem követ el plágiumot, a ki nyíltan megmondja szándékát, nem mystifikál, nem tart számot semmi eredetiségre: hanem egy sokkal nehezebb, hasznosabb és tisztességesebb munkát végez azzal, hogy egy kilenczven ívre terjedő nagy munkából, nagy szorgalom és tanulmány árán nyolcz ívnyi kézikönyvet csinál és hogy lehetőleg egészen híven adja vissza az eredményt, a melyre jutott, inkább lemond az eredetiség dicsőségéről, és ezt előszavában őszintén meg is mondja — semmint mindenféle stílusbeli fondorlatokkal port akarna hinteni olvasói szemébe." E tevékenységgel, úgymond, „többet használtam philoz. irodalmunk fejlődésének, mintha egész seregével léptem volna fel az e tankönyv megjelenéseig kizárólag divatos, érthetetlennél-érthetetlenebb, de talán épen azért nagytudományú és eredeti fejtegetéseknek".[15] A „vita" azért nem juthat tehát nyugvópontra, mert a vitázó felek nem egy nyelven beszélnek: Kármán tudományfogalma felől a Pauer-féle tudományfogalom preszcientikus jellegűnek minősül.

Az *Athenaeum* indulásakor tehát a szerkesztő, Pauer Imre érdemei immár történetiek, kettős értelemben is. Egyrészt tényleges munkássága már mögötte van, másrészt a korszakban már inadekvát tudományeszményt vall. A folyóiratot majd' negyedszázadig olyan szerkesztő jegyzi így, aki a továbbiakban semmi érdemit

---

[13] Plagiosippus: *A tudós Korypaeus válaszának*..., 3—4. o.
[14] Pauer Imre: *Válasz Plagiosippusnak*, 1, 15, 7. o.
[15] Uo. 8—9, 7. o.

nem alkot, s akinek a tudományosságról vallott fölfogása immár meghaladottnak minősül. Ez a körülmény óhatatlanul nyomot hagy a folyóirat első szakaszán.

(*Bevezető tanulmány*) Pauer bevezető tanulmánya, „A philosophiai kutatás újabb eredményei" szintén egyértelművé teszi az induló folyóirat szigorú pozitivista programját: az irányzatos szerkesztés terve és a pozitivista szellemiség igénye világosan megfogalmazódik benne.

A terjedelmes dolgozat valódi programtanulmány; egyértelműen rögzíti a folyóirat fő feladatát: a pozitivizmus eszméinek határozott képviseletét. A gondolatmenet mintegy kettéosztja a korszak filozófiai nyilvánosságának terét: a „régi", „orthodox", „spekulatív" filozófiával az „új", „haladó" irányzatot állítja szembe. Az előbbi, közelebbről nem konceptualizált kategóriában minden rivális rendszer benne van, a hagyományos skolasztikus bölcselettől az újkantianizmusig, az utóbbi viszont egyértelműen a pozitivista filozófiát jelenti. „Ám az orthodox iskola maradjon meg a maga régi álláspontján, dolgozzék a hogyan tud a maga elavult kutató szerszámaival: a haladás emberének nem szabad kitérnie a haladás követelte reformok, helyreigazítások, újabb irány elől; még akkor sem, ha netalán minden lépésénél egy csomó előítéletbe is kellene botlania... Az »Athenaeum« erre a nagy munkára vállalkozik. Ehhez hívja meg a tudomány azon munkásait, a kiknek vérében van az igazság szeretete s a kik nem félnek tőle, ha gyanúsíttatni és rágalmaztatni fognak, ha ki merik mondani meggyőződésüket." (1892, 18—19. o.)[16]

A tanulmány pozitivizmusának öt — egymással összefüggő és egymást átható — motívuma érdemel kiemelést: a szcientizmus, a metafizika-ellenesség, a haladáshit, a természettudomány megismerési mintaként történő fölfogása és az egységes tudomány eszménye.

A program alapja a filozófia tudománnyá alakításának követelése. A filozófia eszerint nem valamilyen sajátos megismerésmód: egy csupán a többi tudomány közül. Hogy válságban van, éppen annak tudható be, hogy nem vált eléggé tudománnyá. A természettudományok az utóbbi évtizedekben „rohamos előrehaladást" tettek, a filozófia azonban „nem követte a jó példát. Hosszú ideig mereven elzárkózott, sőt a czéhbeli philosophia még ma is elzárkózik a többi tudományok fényes eredményei és igazságai elől", és „ma is azon az úton bolyong, a melyen pályafutása kezdetén megindult, és ma is kizárólag azokkal az eszközökkel akar dolgozni, a melyekkel kétezer évvel ezelőtt megindított munkáját megkezdette". (1892, 1. o.) A tudományokhoz való viszonyát egyfelől a „merev fennhéjázás", másfelől a „rideg elzárkózottság" jellemzi. „Az egykor annyira hatalmas tudomány ma már üres ábrándozó számba megy, a melylyel nem is igen szokás komolyan foglalkozni; s a tudományok tudománya, a mint magát büszkén

---

[16] Az *Athenaeum*ra a továbbiakban a főszövegben zárójelben hivatkozom; az 1910-es évfolyamig az évfolyam és az oldalszám, az 1910-es évfolyamtól az évfolyam, a füzetszám és az oldalszám megjelölésével.

elnevezte: alig talál egy kis zugot a tudományok nagyterjedelmű birodalmában... Aláásott hitele romjain, minden oldalról kicsinyléssel fogadott kétes értékű elméleteivel ma már komolyabb és maradandóbb hatást épenséggel nem bír kifejteni." (1892, 2. o.)

A szcientikus fölfogásmód másik oldala a metafizika-ellenesség. A hagyományos filozófia kizárólagos módszere, úgymond, az absztrakt-spekulatív gondolkodás, amely azonban legföljebb „kétes értékű szolgálatokat" tehet. Ha a bölcselet túlterjeszkedik a tudományos kutatást természeténél fogva „korlátozó határokon" — olvassuk a magyar eszmetörténetben az egyezményesektől kialakított „spekulációellenesség" toposzával megtámogatott[17] pozitivista tételt —, akkor tiszta és világos gondolatok helyett „ködös eszméi" és „homályos elméletei" születhetnek csupán. Nem szabad tehát szem elől téveszteni a valóságot, mert „ez a való világ, a tények, az abstactio természetes korlátja és ellenőre; minőségök és mennyiségök tartalmának és belső becsének érték-mutatója. Tovább törekedni e tények s a velök kapcsolatos jelenségek magyarázatánál, törvényeik és létesítő okaik kiderítésénél: emberi elmére nézve nem egyéb hiú erőlködésnél." (1892, 6. o.)

A tanulmány egész gondolatmenetét áthatja a haladásba vetett, föltétel és kétely nélküli hit. Az emberi ismeretek gyarapodásának folyamata egyetemes, a tudományok fejlődése lineáris, az egyes tudományszakok mintegy versenyeznek egymással, melyik jut hamarabb előre a megismerés útján. Ez az a verseny, amelyben a filozófia most elmaradni látszik a társtudományok mögött. Míg ezek látványos fejlődést produkálnak, az nem mutat előrehaladást. „Tudományos tekintély, maradandóbb becsű eredmények és magasabb fejlettség dolgában a philosophia immár messze elmaradt mozgékonyabb pályatársai mögött, és elavult fegyverkészletével alig veheti fel a küzdelmet lenézett ellenfeleivel." (1892, 2. o.)

A *par excellence* tudomány csak a természettudomány lehet — hangzik a következő motívum. A természettudományok azok, amelyek — fölfedezvén a természetnek korábban ismeretlen „okait" és „törvényeit" — megtették az említett „rohamos előrehaladást". Minden tudománynak a természettudományok metodológiáját kell tehát követnie: nincs tehát önálló metodológiája a társadalmi-történeti megismerésnek. Igaz, „az ember szellemi, erkölcsi, társadalmi életének a jelenségei sokszorosan összeszövődött okok és tényezők titokzatos összehatásának az eredményei" (1892, 9. o.). Az „összetett jelenségeket" „egyszerűbb folyamatokra" visszavezetve, az egyetemes természettudományos metodológia alapján kell azonban ezeket is föltárni.

A tudományok, végső soron, egyetlen egységet képeznek, a filozófia voltaképpeni föladata ennek az egységnek a megteremtése. Van ugyan speciális

---

[17] A „spekulációellenesség-praxisorientáltság" egyezményes filozófiabeli toposzáról lásd Perecz László: „Két kísérlet. Az egyezményesek és Alexander Bernát a »nemzeti filozófiáról«", *Gond* 5–6, 111–113. o.

föladata is a filozófiának: azon kérdések kutatása, „a melyek az ember szellemi, erkölcsi, társadalmi életének számtalan felé ágazó szövevényes jelenségeire vonatkoznak; és ezek megfejtése vagy megfejtésének előkészítése". E speciális föladatnál lényegesebb azonban az általános föladat: a szaktudományok eredményeinek „philosophiai összegzése és elméletekbe foglalása" (1892, 8—9. o.). A szaktudományok tehát anyagot szállítanak a filozófia épülete számára, az épület maga az egységes filozófia-tudomány lesz.

Szerkesztés, diszciplínák

Az induló folyóirat tehát a „pozitivizmus jegyében" kezdi meg munkáját: számaiban a századfordulóig csaknem a pozitivizmus monopóliuma, a századfordulót követő másfél évtizedben pedig — igaz, egyre gyöngülő — hegemóniája észlelhető.

A pozitivista recepció tendenciáinak számbavétele előtt azonban szóljunk röviden a lapszerkesztés sajátosságairól, illetve a lapban megjelenő filozófiai diszciplínákról.

(*Szerkesztés*) A lap, említettük, „Philosophiai és államtudományi folyóirat"-ként indul, a belső borítón 1910-től szereplő meghatározás szerint, ezen tudományok „szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését" tűzve ki föladatául. Évente négy füzete lát napvilágot, huszonnyolc és harmincöt ív közötti összterjedelemben. Minden füzet előbb öt-nyolc tanulmányt, majd változó számú könyvrecenziót közöl. A tanulmányok között gyakoriak a terjedelmesebb, több füzetben, sőt több évfolyamban részletekben közölt dolgozatok. A könyvrecenziók egyfelől a hazai filozófiai könyvkiadást kísérik figyelemmel, lehetőség szerint a teljesség igényével, másfelől, terjedelmileg nagyobb arányban, külföldi köteteket ismertetnek, nagyobbrészt a német, kisebbrészt a francia—angol irodalomból merítve.

A szerkesztés legszembeötlőbb jegye az irányzati zártság és a tematikai nyitottság kettőssége. A filozófiai közlemények tehát kizárólag szigorú pozitivista szemléletet követelnek, a folyóirat azonban a filozófiai közlemények mellett ugyanakkor egyéb tárgyú dolgozatokat is közrebocsát: jogtudományi és általános művelődési-kulturális jellegűeket egyaránt.

Az előbbi, a jogtudományi dolgozatok közlése, érthető: a lap alcímében is megnyilvánuló program végrehajtását jelenti. A korszaknak a jogtudomány, tudvalévően, ideológiai kulcstudománya. A dualista berendezkedés legitimációs ideológiájának, a közjogi historizálásnak az anyagát a történetileg fölfogott államjog illetve az államjogi központú jogtörténet termeli meg. A kettő voltaképp azonos: a historizáló ideológiának megfelelően, a magyar államfejlődés jogtörténeti termése nem történeti emlék csupán, hanem hatályos joganyagként szerepel az érvelésben. Itt, a folyóiratban is elválaszthatatlan a kettő: az államtudományi szakban egyként szerepelnek közjogi és jogtörténeti tanulmányok. A szerkesztő

egy helyütt[18], igen figyelemreméltóan, „politikai" jellegű közleménynek minősít minden, a filozófiai szakba nem sorolható anyagot.

Az államtudományi—közjogi—jogtörténeti tanulmányok földolgozása és értékelése nem lehet célunk, így e tekintetben két megjegyzést teszünk csupán. Az egyik a filozófiai és a jogtudományi közlemények arányára vonatkozik. A lapban, noha alcíme együtt említi a két tudományszakot, egyértelműen a filozófiai szakra esik a hangsúly. A filozófiai és a közjogi tárgyú írások aránya csak a legelső évfolyamban közel azonos — tizenhárom filozófiai és tíz közjogi dolgozat szerepel benne —, a továbbiakban a közjogi publikációk aránya egyharmadra, majd egytizedre csökken. Különösen szembeszökő a csökkenés a századfordulótól, s még erősebb a tízes évektől kezdve. Az utóbbi korszakban már mindössze évi egyhárom jogi dolgozat lát napvilágot, de van évfolyam — az 1904-es és az 1910-es —, amely egyetlen ilyen tárgyú írást sem közöl. A másik megjegyzés a közjogi publikációk irányát illeti. Az alaposabb elemzés talán ki tudna mutatni ezek között ideológiai-fölfogásbeli eltéréseket, a globális áttekintés azonban azt mutatja: túlnyomó többségük a korszak hivatalos álláspontját képviseli. A hivatalos irány két vezérképviselője, a jogtörténész Timon Ákos és a politikatudós Concha Győző nem szerepel ugyan írásaival a lapban, hatásuk azonban eszmetársaikon és tanítványaikon keresztül érvényesül. Így gyakori szereplő a közjogász Ferdinandy Géza, aki például a koronázás közjogi jelentőségéről és az ország függetlenségéről közöl dolgozatot, az államtudós Balogh Artúr, aki a parlamenti reform kérdését és a nyelvek állami szabályozásának ügyét tárgyalja, a jogtörténész-egyházjogász Kossuthányi Ignác, aki az egyház tulajdonjogáról írott tanulmánnyal jelentkezik, a közjogász Polner Ödön, aki az államalkotó szervezetek jogi természetét elemzi, vagy a történész-államtudós Schwarz Gyula, aki a magyar államfejlődésről és az alkotmánypolitikáról értekezik.

Nehezebben értelmezhető a másik szerkesztési tendencia: a filozófiai és a közjogi szakon egyaránt kívül eső, általánosabb érdekű, kulturális-művelődési közlemények szerepeltetése. Különösen a lap első évtizedében vehető ez észre. Fölvethető a kérdés, hogy vajon kényszerűség vagy tudatos szerkesztői döntés eredménye-e ez: a kellő számú közölhető filozófiai-jogi tanulmány hiánya magyarázza, vagy elhatározott koncepciót kell látnunk mögötte. Az előbbiről, úgy tűnik, nincs szó: egyfelől a korszakban párhuzamosan több jogtudományi folyóirat is megjelenik, másfelől az *Athenaeum* elődje, a *Magyar Philosophiai Szemle* sem

---

[18] Pauer szavait a Magyar Filozófiai Társaság megalakulását előkészítő értekezlet jegyzőkönyve idézi: „Örömmel teszi, ha a megalakulható társaság irodalmi munkásságának tért nyithat. Ez esetben még arra is kész, hogy a folyóirat politikai közleményeit szűkebb körre szorítja, vagy pedig az Akadémiánál kieszközli, hogy a folyóirat mostani terjedelmét kibővítse." Lásd „A Magyar Filozófiai Társaság történeti előzményei. Értekezlet a Filozófiai Társaság ügyében 1900. november 19-én", *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* 1901, I., 11. o.

kényszerült nem-filozófiai tárgyú írások közlésére, az *Athenaeum* mellett pedig megél az 1885-ben alapított katolikus *Bölcseleti Folyóirat* is. Az utóbbi a helyzet tehát inkább: Pauer tudatos szerkesztői koncepciója érvényesül itt. Ő, a kezdeti években legalábbis, nem csupán filozófiai és államtudományi folyóirat irányítója akar lenni: azt szeretné, ha lapja egy átfogó liberális-pozitivista szemle funkcióját is betöltené. A századközép nagy nyugati *review*-ihoz és *revue*-ihez, illetve ezek legjelentősebb és legsikeresebb magyar megfelelőjéhez, az *Athenaeum* előtt két évtizeddel, 1873-ban újrainduló Gyulai-féle *Budapesti Szemlé*hez hasonlóan, talán a pozitivista tudományosság eredményeit átfogóan közvetítő, a művelt és jómódú liberális polgárság számára szerkesztett szemlére is gondol. Folyóiratát nem csupán a pozitivista filozófia: az ahhoz anyagot szolgáltató pozitivista szaktudományok közlönyének is tekinti tehát.

Az e tárgyú közlemények mindig társadalomtudományi jellegűek és többnyire politikai érdekűek. A legtermékenyebb szerző itt Várnai Sándor, egy jogvégzett újságíró, aki meglepően széles tájékozódással a legkülönfélébb tárgykörökben jelentkezik. Egyként ír, például, az utolsó nádorról és koráról, Kossuth diplomáciai tevékenységéről, a referendum és a vétó viszonyáról, a magyar házassági jog reformjáról, a szocializmus és a szövetkezeti mozgalom kapcsolatáról, a jogi szakoktatásról, az egyház és az oktatásügy egyesült államokbeli helyzetéről, a német vámtarifáról, valamint az orosz agrárreformról.

(*Diszciplínák*) Huszonhárom évfolyam anyagát áttekintve, nem mehetünk bele a folyóiratban megjelenő filozófiai diszciplínák részletező tárgyalásába: csupán a legszembetűnőbb tendenciákat rögzíthetjük. Eszerint a filozófiai anyagban, az arányokat tükröző sorrendben, a következő hét diszciplínát célszerű elkülöníteni: a filozófiatörténetet, az esztétikát, a pszichológiát, a társadalomfilozófiát, az etikát, a természetfilozófiát és a vallásfilozófiát. Közülük az első három a legmeghatározóbb: filozófiatörténeti, esztétikai és pszichológiai tárgyú tanulmány csaknem minden évfolyamban szerepel. A társadalomfilozófia anyaga mennyiségileg az előbbieknek a felét sem éri el, etikai, de különösen természetfilozófiai és vallásbölcseleti tárgyú publikáció pedig csupán elvétve fordul elő.

Pozitivista irányú lapban talán meglepő a filozófiatörténet ilyen súlyú szerepeltetése, a közlemények belső arányainak áttekintése azonban mindjárt érthetővé teszi ezt. Teljesen hiányzik ugyanis a középkor filozófiája, igen kicsiny arányban szerepel az antikvitás és a német idealizmus bölcselete, gazdag anyaggal van jelen viszont egyrészt a kora újkor és a fölvilágosodás kora, másrészt a XIX. század második fele. A filozófiatörténet a folyóiratban mondhatni eszköz-szerepet játszik: a pozitivizmus recepciójának célját szolgálja csupán. Az antik anyagban néhány klasszika-filológiai tanulmány olvasható Aiszkhyloszról, Lucretiusról, Epikuroszról, Horatiusról — Platón csupán kétszer, Arisztotelész pedig mindössze egyszer szerepel (egyébként a *Metafizika* első könyvének legelső fordításával). A német idealizmus anyagában Schopenhauerre, Schleiermacherre és Herbartra esik a hangsúly, Kant-dolgozat mindössze kettő, Hegel- és Schelling-dolgozat

mindössze egy-egy akad. A kora újkori—fölvilágosodás kori anyag viszont figyelemreméltóan gazdag. Olvashatunk tanulmányt, többek között, Machiavelliről és Melanchtonról, Lutherről és Erasmusról, Brunóról és Descartes-ról, Morusról és Baconről, Hobbesról és Berkeleyről, Leibnizről és Condillacról, Montesquieu-ről és Rousseau-ról. A másik súlypont pedig a XIX.. század közepe és második fele: a pozitivizmus hegemóniájának korszaka. Több tanulmány elemzi Renant és Spencert, részletes dolgozat ismerteti Darwint és Taine-t.

Az esztétikai tárgyú anyag jelentősebb közleményei a pozitivista esztétika három — egymást történetileg is követő — irányába sorolhatók: a hagyományos, romantikus nemzetkarakterológián és darwini kiválasztódástanon alapuló, a természettudományi megalapozással kísérletező és a pozitivista alapokról induló, de a pozitivista esztétikát meghaladni törekvő esztétika irányaiba. Az elsőt itt, a folyóiratban is a korszak hivatalos esztétájának, Beöthy Zsoltnak a közleményei — készülő esztétikájának részletei — képviselik, a „képegységről", illetve a „képösszetételről". A másodikba Pekár Károly, Pauler Ákos és Mitrovics Gyula dolgozatai sorolhatók. A rendkívül termékeny — a hagyományos nacionalista esztétikát a kortársi nyugati pozitivizmus eredményeivel kiegészítő — Pekár a biológiai alapú pszichológia, a mindössze egyetlen esztétikai írással jelentkező Pauler a biológia, a két háború közti korszak majdani jelentős esztétája, Mitrovics pedig a pszichológia alapjáról kísérli meg a „természettudományos esztétika" megteremtését. A harmadikként említett irányban végül főként Bodnár Zsigmond és Lyka Károly dolgozatai tájékozódnak. Az idős történetfilozófus-irodalmár és az ifjú művészettörténész egyaránt individualista-irracionalista irányban igyekeznek fejleszteni az uralkodó pozitivista esztétikát.

A pszichológia kettős szerepet játszik a folyóiratban: egyrészt az uralkodó pozitivizmus filozófiai alaptudományaként, másrészt egy éppen születő — ám diszciplináris autonómiát még el nem ért — szaktudományként van jelen. Az alaptudományi álláspont legfontosabb szerzői megint csak Pekár, Pauler, illetve Palágyi Menyhért. Pekár itt még nagyobb szorgalmat mutat, mint az esztétikai szakban: jóformán alig van évfolyam, amelyben ne szerepelne pszichológiai tárgyú tanulmánya. A tárgyilag is, műfajilag is rendkívül változatos közlemények mindegyike biológista-determinista jellegű filozófiai lélektan kidolgozásán fáradozik. Paulernak az ismerettan lélektani alapjait vizsgáló dolgozata hasonló irányban tájékozódik, Palágyinak az ébrenlét és az emlékezet lélektanát tárgyaló tanulmányai azonban már meghaladni törekszenek a pozitivista pszichológiát. A szaktudományi álláspontot főként a fiatal Révész Géza kezdi képviselni, már a századforduló után. Pszichofizikai és színelméleti tanulmányaiban, a kísérleti lélektani kongresszusról készített beszámolójában ő már a szaktudományos önállóságot célul tűző fölfogásmód megszólaltatója.

A társadalomfilozófia-ideológia jóval szerényebb anyagát nehéz elkülöníteni az említett, általánosabb érdekű kulturális-művelődési közlemények sorától. Néhány társadalomtudós — a jogász Balogh Artúr, a pedagógus Schneller István, a közgazdász Földes Béla és Heller Farkas — társadalombölcseleti relevanciájú cikke

mellett valójában egyetlen meghatározó vonulat mutatkozik: a szociológia tudományának megalapozását vállaló írásoké. A *par excellence* pozitivista tudománynak tekintett új diszciplína itt is, akárcsak az 1900-ban induló *Huszadik Század*ban, a századfordulón születik, ám a társfolyóiratban jelentkező vonulathoz képest jóval szerényebb fölkészültségű és jelentőségű teoretikusok tollán. A legfontosabb itteni szerzők, Kun Sámuel, Illyefalvi Géza és Ofner Jenő mellett a társfolyóirat gárdájából egyedül Somló Bódog jelenik meg, egyetlen – egyébként immár posztpozitivista-értékfilozófiai – publikációval.

A végül említett három diszciplína elenyésző súlyt képvisel, anyaguk nyomán ezért nehéz általános érvényű következtetéseket megfogalmazni. Az etikában szintén a pozitivizmus látszik a meghatározónak: Lechner László például Spencer etikáját ismerteti, Szlávik Mátyás a szabadakarat problémájának szigorú determinista értelmezését adja; egyedül Bárány Gerő jelentkezik a pozitivizmust meghaladó, hagyományos metafizikai illetve neokantiánus-életfilozófiai szemléletű dolgozatokkal. A természetfilozófia szintén pozitivista anyagában Heller Ágost a hagyományos természetbölcseleti álláspontot foglalja össze pozitivista alapon, Posch Jenő időelméleti monográfiájából tesz közzé részletet, Palágyi Menyhért tér- és időelméleti dolgozatot nyújt be. A vallásfilozófia valójában hiányzó diszciplína: a kortársi *Hittudományi Folyóirat*ot és a *Bölcseleti Közlemények*et megtöltő neotomista vallásbölcseleti-teológiai vonulatnak folyóiratunkban nyoma sincs. A tág értelemben mégis ide sorolható publikációk vagy vallástörténeti jellegűek, mint Hörk József dolgozatai, vagy az ókortudomány tárgykörébe vágnak, mint Révay József írása.

A pozitivizmus recepciója

A folyóirat e korszakbeli tevékenységének súlypontját a pozitivizmus recepciója jelenti tehát. A recepciós folyamaton belül érdemes megkülönböztetnünk két irányt: a recepció pozitív-affirmatív, azaz a pozitivista bölcselet ismertetését-terjesztését célzó, és negatív-kritikai, azaz – a pozitivizmus szellemében – más fölfogásokat vitató vonulatokat. Az előbbi, pozitív-affirmatív vonulaton belül külön is célszerű megemlékezni egyrészt a pozitivizmusnak mint mozgalomnak illetve a szociológiának mint pozitivista tudománynak a recepciójáról, másrészt néhány jelentősebb „befogadott" nyugati gondolkodóról, harmadrészt a befogadási folyamat néhány fontosabb folyóiratbeli szerzőjéről.

(*Pozitív – affirmatív recepció 1. A pozitivizmus mint mozgalom, a szociológia mint pozitív tudomány*) A közvetlen befogadás két jellemző területe: a pozitivizmus mint mozgalom leíró jellegű bemutatása, illetve a sajátképpen pozitivista tudománynak tekintett új diszciplína, a szociológia reflektálása. Az előbbire Buday József, az utóbbira Kun Sámuel vállalkozik, mindketten az egykori *Magyar Philosophiai Szemle* meghatározó munkatársai, a pozitivizmus recepciójának elkötelezett harcosai.

Budaynak a pozitivizmus mozgalmának történetéről adott terjedelmes, négy részben közölt beszámolója voltaképp recenzió: a pozitivizmustörténet első monográfiájának, a jezsuita Hermann Gruber könyvének[19] részletező ismertetése. A dolgozat a pozitivizmus lényegét az antimetafizikus beállítottságban látja: a pozitivisták „fődogmája" szerint, úgymond, „a vég- és kezdetokokra, az állagra és lényegre vonatkozó kérdések ismerésünkre nézve meg nem közelíthetők" (1893, 99. o.). A pozitivizmus nem az egyik filozófiai irány a többi között: a korszellemmel adekvát és szűk bölcseleti jelentőségén messze túlmutató hatású irányzat. „A positivismus mai napság nem pusztán egy philosophiai iskola, hanem össze van nőve a korszak legnagyobb érdekeivel; a positivista nézetek már rég átlépték az iskola szűk határait és betöltik köröskörül a közélet minden terét, és a hol virágzanak a positív tudományok, a positív philosophia hullámgyűrűivel mindenütt találkozunk." (1893, 94. o.) A hangsúly a pozitivizmus mozgalmán van: az ismertetés részletezően veszi sorra a francia, az angol, a német, az olasz, sőt a svéd, egyesült államokbeli és orosz pozitivizmus politikai és vallási törekvéseit és szervezeti kísérleteit.

Kun két tanulmányban is reflektálja a – pozitivista módon fölfogott – szociológia tudományát. J. H. Bridges *Fortnightly Review*-beli dolgozata nyomán készült fordítása még csak általában érvel az új tudomány önálló státusa mellett. A szociológia, a társasélet törvényeit föltáró tudomány, egy háromtagú sorozat harmadik eleme lesz itt: míg a kozmológia a szervetlen és a szerves anyag közös törvényeit, a biológia pedig a szerves anyag sajátos törvényeit elemzi, addig a szociológia, a „társaságban élő lények, azaz az emberi társadalom törvényeit" kutatja. „A sorozat minden egyes tagja a megelőzőn alapul s nem létezhetnék megelőzője nélkül; de egyszersmind oly conclusiói is vannak, melyek neki sajátjai s melyeket külön tanulmányozni szükséges." (1894, 401. o.) A gondolatmenet tehát még reflektálni és oldani igyekszik a szociológia pozitivista fölfogásának redukcionista jellegét. „A sociologia helye a tudományok között azoknak közepén és csúcspontján lehet csak; mert valamikép a biológiai rend föltételezi a szervetlen világ rendjét, azonképen a sociális rend mindkettőtől függésben van; mindamellett, hogy subtilisabb, szövevényesebb s módosulhatóbb törvényekből áll, mint ama tudományok." (1894, 408. o.) Néhány évvel későbbi, önálló tanulmányában már ortodox comte-iánus módjára sorolja föl a szociológiai társadalomtan teóriáit a társadalmi szervezetről, a társadalmi egyensúlyról és az evolúció törvényéről. A hangsúly itt már a szociológia redukcionista fölfogására és evolucionista ideológiai-politikai implikációira kerül. A társadalom meghatározásának eszköze tehát, egyrészt, a természeti, organicista analógia: „A sociologiában, mint sok egyéb dologban, az első lépés volt a legnehezebb. Annak felismerése t.i., hogy a társadalmi tünemények is természeti törvényeknek vannak alávetve. Ez a kiinduló

[19] Vö. Hermann Gruber: *Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage (1857–1891)*, Freiburg in Breisgau 1891.

pont meg lévén állapítva, azután módunkban volt sorban a tudomány világát a tények eme sorára is kiterjeszteni." (1897, 93. o.) Az evolúció egyetemes törvénye pedig, másrészt, közvetlen ideológiai-politikai következtetések megfogalmazására ad módot: „A javított status quo fentartása minden zavaró s túlkapó elemmel szemben: ez az a politika, mely legjobban megfelel a társadalmi evolutió követelményeinek s az Emberiség jövendő életrendje megállapítása s előkészítése nagy feladatainak. A jelenlegi politikai viszonyok változatlan fentartása elsőrendű hazai érdek is egyszersmind. E szempontból tehát nekünk magyaroknak is a Positivismussal egy az aspiratiónk." (1897, 118. o.)

Megemlítendő, hogy a korszakban végig a szociológia ilyen redukcionista-organicista, evolucionista fölfogása a meghatározó. A politika és a szociológia viszonyát vizsgáló Ofner Jenő, például, a szociológia „tartalmi főelvét" úgy fogalmazza meg, hogy „a társadalmi jelenségek sem esnek kívül a természet világán, hanem épp úgy beletartoznak, mint más jelenségcsoportok, felettük épp úgy szigorú, természeti törvényszerűség (egyetemes okság, szükségképiség) uralkodik, mint a természeti világ egyéb jelenségei fölött" (1904, 305. o.). A pozitív társadalomelméleteket elemezve Illyefalvi Géza pedig, hasonlóképpen, a társadalomnak „természeti s így eredeti alakzatként", „életfolyamatos egységként", „organismusként" (1904, 282. o.) történő vizsgálata mellett érvel.

(*Pozitív-affirmatív recepció 2. Comte, Spencer, Taine, Renan, Mill*) A recepció leggyakrabban fölbukkanó alakjai Comte, Spencer, Taine, Renan és Mill. Az öt személyiség a folyóiratbeli hatás szempontjából három csoportba sorolható. Comte és Spencer hatása a legátfogóbb: a korszak első másfél évtizedében az ő recepciójuk nem csupán a nekik szentelt tanulmányokban jelenik meg, hanem a rájuk vonatkozó egyéb utalások sorában is tetten érhető. Taine és Renan néhány nagyobb önálló tanulmány tárgyaként gyakorol hatást. Mill szerepe viszont a legkisebb: recepciója néhány elszórt utalásban nyilvánul meg mindössze.

A Comte-recepció kétségkívül a legmeghatározóbb és a legszervesebb. A folyóirat szerzői számára ő a *par excellence* pozitivista filozófus: a pozitivista mozgalom megalapítója, a pozitivista tudomány (a szociológia) létrehozója, a pozitivista vallás (az emberiség vallása) meghirdetője. Gondolatai egyként megjelennek metafilozófiai, szociológiai és esztétikai dolgozatokban. Értékelését jól kifejezik Pauler Ákos minősítései, aki szerint az ő rendszere „a reneszánsz óta különösen a természettudományokban felgyülemlő positivismus [...] hatalmas megjelenése" (1901, 147. o.), az „ő nagy szellemének köszönhetjük [...] egész modern világnézetünket" (1901, 665. o.), az ő „lángelméjétől vezetve" kelt érdeklődést „a positív tudományok organisatiójának problémája" (1902, 18. o.). A recepció erejének megszűnte Comte esetében nem jelenti közvetlen bírálatok megjelenését: a pozitivista monopólium oldódásával, az új irányok megjelenésével csupán kiegészítésének, illetve a rajta való túllépésnek az igénye fogalmazódik meg.

A Spencer-recepció meghatározó fordulatának időpontja 1904, Pauler Spencer-nekrológja megjelenésének éve. Látni fogjuk: Pauler pályáján is, a folyóirat

történetében is jelentős cezúra ez az írás — Pauler ettől kezdve válik az új idealizmus különféle áramlatainak népszerűsítőjévé, a folyóiratban pedig innen indul a pozitivista program túllépésének törekvése. A Spencer-recepció szempontjából ez a korszakhatár a méltató illetve a kritikai megközelítéseket választja el. Az előbbiek, Spencer univerzalizáló, s ezért a legkülönfélébb irányokkal rokonságba állítható bölcseletét e párhuzamok megfogalmazásával igyekeznek értékelni. Például 1892-ben Várnai Sándor, a spenceri jogfölfogást elemezve, Kant-párhuzamot igyekszik bizonyítani, 1895-ben a *Date of Ethics*-et méltatva, az érdekkutató jogtudomány képviselőjéhez, Jheringhez fűződő rokonság mellett érvel. Az 1904-es nekrológ — a természeti és a társadalmi megismerés különbségére építő — bírálata után azonban a kritikai hangok lesznek jellemzők. 1905-ben így Pekár Károly, a *Principles of Sociology*-t vizsgálva, Spencer individualizmusa és szocialista-kollektivista jövőképe között állapít meg ellentmondást; 1908-ban pedig Illyefalvi Vitéz Géza, a spenceri szociológiára utalva, azt a legátfogóbb és legösszefoglalóbb, ám egyben a legszélsőségesebb és legellentmondásosabb elméletnek minősíti. A Comte-recepció szerves és tartós jellegével szemben — a *Huszadik Század* Spencer-recepciójához hasonlóan[20] — a Spencer-recepció itt is rövid, ám intenzív szakaszban jelentkezik.

Taine megítélését sajátos kettősség jellemzi. A pozitivista gondolkodót természetesen egyetértő recepció fogadja, az esztéta-irodalmárt kezdettől vitatkozó befogadás kíséri — annak az átfogó jellemvonásnak megfelelően, hogy a pozitivista filozófia elveinek korlátai éppen a művészetelméletben mutatkoznak meg a leghamarább. A legtanulságosabb dokumentum ebből a szempontból Várnai Sándor több részletben közölt, terjedelmes Taine-nekrológja. Taine itt egyfelől „nemzeti gondolkodásunkkal, tudományos hajlamainkkal szerencsés egyezésben álló" bölcselőnek minősül. „Philosophiai gondolkodásunknak a német bölcsészet és kritika hatásától eddig érintetlen maradt egész mezejét készen találta Taine, hogy abba diadalmasan vonuljon be, s mint első foglaló tűzze ki lobogóját nemzeti bölcselkedésünk eddig megvívatlan bástyáján." (1893, 255. o.) Másfelől viszont az írás szinte csak a bíráló megjegyzéseket sorolja. Ez a „rendkívül termékenyítő hatású", „felvillanyozó inspiratiókkal" szolgáló „hatalmas szellem" elméletét „veszélyes túlságba" vitte: a természettudományos módszerű kritikát ugyanis. Mérhetetlenül szubjektivista volt, a „leghamisabb kritikus" és a „leggyanúsabb történetíró", aki korlátolt empirizmusa mögött hegeliánus maradt, s akinek *Origines*-e nem egyéb a „legmegbízhatatlanabb adatok mozaikjánál". „Taine öröke mielőbb veszendőbe megy. Bármily nagy volt is részleges hatása kortársaira; de bölcsészeti iskolát nem hagyott maga után, s e tekintetben a hatása nem volt oly

---

[20] A *Huszadik Század* Spencer-recepciójáról lásd Pók Attila: *A magyarországi radikális demokrata ideológia kialakulása* (A „Huszadik Század" társadalomszemlélete, 1900—1907), Akadémiai, 1990, 40—48. o.

mély, mint e század első éveinek philosophusaié, a kiknek tanait rombadöntötte, a nélkül, hogy másokat állított volna helyökbe." (1893, 332. o.)

Renannal két lényeges írás foglalkozik: egy anonim szerző rövid nekrológja és Bodnár Zsigmond terjedelmes tanulmánya. A nekrológ voltaképp tárgyszerű ismertetés a „tizenkilencedik század legtypikusabb szelleméről", aki egyszerre lévén pozitív-kritikai elme és költői inspiráció birtokosa, gondolkodás és fantázia kettős eszközével világítja meg a múltat, „apró vonásokkal" teszi elevenné „a hagyományok holt anyagát" (1892, 417. o.). Bodnár tanulmánya formailag könyvismertetés: egy francia Renan-életrajzhoz[21] készített terjedelmes jegyzetek sora, tartalmilag azonban saját teóriájának: a hullámelméletnek az alkalmazása. E képben Renan nem realista és nem idealista: az idealizmus—realizmus hullámzásában az átmenet: az „ideálrealismus" képviselője. „Ő nem vetheti meg teljesen az eszményesítést és nem tud lenni eszmétlen részletező, korlátolt realista." (1895, 560. o.)

Mill hatása a leghalványabb ugyan, de világosan észrevehető. Önálló tanulmány nem foglalkozik vele, utalásokban azonban nagyobbrészt logikájával—indukcióelméletével, kisebbrészt politikai filozófiájával jelen van.

(*Pozitív-affirmatív recepció 3. Pauler, Palágyi, Posch, Pekár*) A pozitivizmus recepciójában figyelemre méltó módon főként olyanok nyújtanak autentikus teljesítményt, akik filozófiatörténeti rangjukat nem pozitivistaként nyerték el: a tiszta logika későbbi metafizikusa, Pauler Ákos és a vitalista filozófia elindításában és a relativitáselmélet előkészítésében érdemeket szerző Palágyi Menyhért. A *par excellence* pozitivisták közül csupán ketten alkotnak külön kiemelésre érdemeset: az időfilozófiát és lélektant író Posch Jenő és a természettudományos esztétikát kidolgozó Pekár Károly. Pauler, Palágyi, Posch és Pekár: ők négyen a folyóirat pozitivista recepciójának legfontosabb szerzői.

Pauler, tudvalévő, egészen fiatalon, tizenéves korában néhány kantiánus dolgozattal indul. A korszellem hatására, személyes hajlamai ellenére lesz pozitivista mintegy évtizedre.[22] Sajátos korszak ez a pályáján: kifinomult filozófiai problémaérzékenységét és hatalmas filozófiatörténeti műveltségét kell belekényszerítenie a pozitivista program egyszerűsítő kényszerzubbonyába. Azon kevesek közé tartozik, akik megfogalmazzák a pozitivista filozófia önreflexióját, az önreflexió elmélyítése pedig az évtized folyamán magától az iránytól való eltávolodással lesz egyenlő a számára. A fordulópontot a — természettudományi és szellemtudományi megismerés különbségét fölismerő — Spencer-nekrológ jelenti: maga Pauler ezzel az írással lép túl a pozitivizmuson, a folyóiratban pedig

---

[21] Vö. Gabriel Séailles: *Ernest Renan*, Paris 1894.

[22] Erről részletesebben lásd Horkay László: „A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig, *Theológiai tanulmányok*, Új folyam, 7. kötet, Budapest 1977, 181—183. o.

ez az írás indítja meg az alternatív irányok jelentkezését. Itt most csupán az ez előtti tevékenységét vesszük számba.

A figyelemreméltóan nagyszámú és tematikailag roppant szerteágazó dolgozat közös előfeltevését már a legelső írás, egy kortársi német filozófiatörténetet[23] ismertető recenzió megfogalmazza. A kötet erényei eszerint annak köszönhetők, hogy az „positivismusában megtalálta azt a szempontot, melyből tekintve minden irányt megért, mert mindegyikben szükségképi tagot lát az emberi gondolkodás evolutiójában" (1897, 305. o.). A pozitivizmus tehát egy filozófiatörténeti fejlődési sor betetőzője lesz a számára, amelynek magaslatáról tekintve rendbe lehet állítani a történeti előzményeket és megoldást lehet találni a mai problémákra.

A tanulmányokban alkalmazott pozitivizmusfogalom a pozitivizmus lényegét a metafizika-ellenességben látja. 1897-ben, az ismerettan lélektani alapjait tárgyalva, például a valóságot a priori szerkesztett, a létező tapasztalat körébe nem foglalható mozzanattal magyarázó, „konstruáló" metafizikus és az elemi tényeket kianalizáló, „föltaláló" pozitivista között különböztet. „Az összes tapasztalatfölöttiséget arrogáló képzetek, melyeket a dogmatikus speculatio termelt és termel, daczára a theologusok és metaphysikusok minden erőlködéseinek, mely munkájok oda irányul, hogy elvonásaikkal és üres taglalásaikkal olyasmit hozzanak azokba, a mi valóban kimutat az empirikus tények köréből, végelemzésben azok mégis csak idealisált tapasztalati képzetek maradnak." (1897, 530–531. o.) A metafizikusok a lehetetlennel kísérleteznek: a tapasztalaton túli megismerés tévképzetéből indulnak ki. Holott, úgymond, bizonyos, „hogy tudatunk minden tartalma az empíriából származik s így ismerésről csak ott beszélhetünk, ahova e képzetek jogosan kiterjeszthetők, vagyis a lehető tapasztalat körében" (1897, 531. o.). A szerző 1898-ban, a biológiai esztétika lehetőségét számba véve, a transzcendens metafizikai és az immanens pozitív szemléletet állítja ellentétbe: „A metaphysikus szemében a tapasztalatban fölmerülő jelenségek mögött rejlő essentiák és entitások képezik a valóságot s ebben a transcendens magánvalóban látja a realitás támaszát és azon gyúpontot, melyből egész világunk fakad. Ezzel ellentétben a positív gondolkodás fölismervén, hogy ez entitások nem egyebek, mint mythologiai módon megszemélyesített kategóriák, arra törekszik, hogy a tapasztalat tartalmát minden hamis metaphysikai toldaléktól megfosztva állítsa szemünk elé s így a jelenségeket immanens alapon: magukból a tényekből kiindulva csoportosítsa." (1898, 337. o.) Majd 1903-ban, ismeretelméleti tanulmányában, a valóság abszolút magyarázatának hitét tekinti választóvonalnak. A pozitív bölcselő fölismeri, hogy a „valóság absolut alapja örökké mysterium marad előttünk", a „transcendens metaphysika" művelőjét viszont a „világ absolut magyarázatának törekvése" (1903, 550. o.) jellemzi. A filozófia fő feladata – a világról és az életről alkotott egységes és logikailag összefüggő koncepció kidolgozása – metafizikai világnézet nélkül is elvégezhető. „Mert egységes és

---

[23] Vö. Harald Höffding: *Geschichte der neueren Philosophie* 1–2, Leipzig 1895–1896.

tudományos világnézet épp úgy alkotható azon alapon, hogy a valóság absolut alapjára vonatkozó probléma megoldatlan, mint arra a tanra, hogy e kérdést valamiféle értelemben megfejthetjük. Nagy fokú dogmatikus elfogultságról tesz tanúságot, a ki csak metaphysikai, nem pedig kritikai ismeretelméleti és positív tudományos alapon tud philosophiát gondolni." (1903, 551. o.)

A pozitivizmus antimetafizikus tendenciája Paulernál, a múlt század utolsó harmada jellegzetes beállítódásának megfelelően, a korai neokantianizmus antimetafizikus tendenciájával kerül rokonságba. Comte és — a korai neokantiánus szellemben értelmezett — Kant e fölfogásban párgondolkodók lesznek: az antimetafizikai pozitív és kritikai gondolkodás megalapítói. Mindketten arra törekedtek, hogy, úgymond, megmutassák a helyes utat az emberi elmének, s ezzel egyúttal „megalázták azon igényteljes gőgöt, melylyel a metaphysika az emberi gondolkodást — nem az egész ismerést — fölmagasztalta" (1897, 548. o.). A megismerés viszonylagosságának tételét már Kant megfogalmazta, bizonyítván, hogy „a létezés empirikus és nem logikai fogalom, s így az, a mi a tapasztalhatóság körébe nem esik, az nem valóság, hanem csak subjectiv alappal bíró fictio" (1897, 549. o.). Kant és Comte nem csupán „történetileg" — az antimetafizikai gondolkodás két fejlődési szakaszát képviselve — állnak kapcsolatban, hanem „szisztematikusan" is: a kritikai ismeretelmélet szerves kiegészítője a pozitív tudományok tana. A filozófia hivatása „nemcsak az ismerésről általában elmélkedni, hanem megteremteni az alaptudományok organikus bölcsészeti elméletét, mert csak ez által alkothatunk belőlük philosophiát, vagyis tudományos világ- és életfogalmat. Tehát nem annyira Comte-ot kell Kanttal kiegészíteni, mint inkább Kantot Comte-tal." (1901, 672. o.) Egy helyütt a pozitivizmus és a kriticizmus egyenesen szinonimának minősül: „Az ismerés viszonylagosságának tana az újabb positív bölcsészet egyik sarkalatos alaptétele. Kriticismus, positivismus, immanentismus — vagy bármi nevet is adjunk az újabb philosophiában bár lassan, de biztosan fejlődő azon tudományelméletnek, mely az ismerés tárgyát és így a tudományos kutatás területét a lehető tapasztalat körére szorítja, ez új világconceptiónak alapja végelemzésben a megismerés viszonylagosságának többkevesebb világossággal fölismert tana." (1902, 17. o.)

Pauler e korszakának fő törekvése, hogy a pozitivizmus teljesítőképességét az iránytól hagyományosan idegen területeken is kipróbálja. A kísérlet hamarosan láthatóvá teszi a pozitivista program magyarázóerejének határait. A korszakhatárt jelentő 1904-es Spencer-nekrológ előtt két dolgozatban tűnnek föl a szakítást mintegy előrevetítő jelek: a magánvaló problémájáról szóló 1901-es és a matematikai fogalomalkotást tárgyaló 1902-es írásban. Az előbbi a tapasztalás transzcendens alapjának tekintett „ismeretlen" spenceri fogalmának kritikájával jut el a pozitivista metodológia problematikusságának fölismeréséig. A pozitivizmus és a kriticizmus itt már nem egyszerűen egymás követői és kiegészítői lesznek: a hangsúly a kriticizmus-nélküli pozitivizmus elégtelenségére kerül. Spencer példája világosan mutatja, „hogy a forma, melybe Comte az ismerés philosophiai vizsgálatát öltöztette, nem megfelelő arra, hogy a bölcsészeti

kutatásnak vezérelvül szolgáljon. A kritikai ismerettan óv meg egyedül a dogmatismustól, s mihelyt az absolutumnak, a magánvalónak, a létezőnek eszméjét kiviszszük az ismeretelméleti perspectiva alól s úgy próbáljuk azt megoldani, visszasüllyedünk a metaphysikába s ezzel a positív tudományt is veszélyeztetjük." (1901, 153–154. o.) Az utóbbi pedig a matematika „intellektualista", „platonizáló" koncepciójának elhárítását és a matematikai fogalomalkotásnak a megismerés viszonylagosságával való összeegyeztetését csupán azon az áron képes elvégezni, hogy – a tárggyal inadekvát – szociológiai szempontot hoz be a vizsgálódásba. „A »platonizálók« a mathematikai ismerést elszakítják a tapasztalati valóságtól, azt bizonyos homályos jelentőségű a priori fogalmakból vagy formulákból származtatják, feledvén, hogy a szám és a mennyiség fogalmának eredete a tárgyak számolásában, a mértané a földmérésben van. Feledik, hogy az ember eredetileg azért gondolkodik, hogy cselekedjék, hogy az újabb lélektan szerint a gondolat csak visszatartott cselekvés, tehát kezdetben minden tudománynak közvetlen utilitaristikus czélja volt: az önfentartás." (1902, 141. o.) A szociológiai szempont behozatala itt még tehát megoltalmazza az uralkodó irányt, inadekvátsága azonban már előre jelzi magyarázóerejének határait.

Míg Pauler gondolati fejlődésútja egészében az *Athenaeum* nyilvánossága előtt indul, a nála mintegy két évtizeddel idősebb Palágyi számára a folyóirat csupán átmeneti szakaszt jelent: a korai esztétikai-irodalmi tanulmányok és a németországi tanulmányút közötti periódust. A lapban is megnyilvánuló törekvéseinek lényegét „a pozitivizmus lélektelen bálványainak, lapos dogmáinak, béklyózó tévhiteinek lerombolása"[24] adja. E korszakban még egyértelműen a pozitivista program keretei között mozog ugyan, ám már reflexíven szemléli az uralkodó irányt: a pozitivizmus egynémely következményét elutasítva a pozitivista módszer alapjaira is rákérdez. Itt, a folyóiratban közzétett tanulmányai sorában, ismeretelméleti, lélektani és természetfilozófiai dolgozatok egyaránt vannak.

Az ismeretelméleti dolgozatok – 1904-es monográfiájának, *Az ismerettan alapvetése*nek részletei – árulkodnak a legegyértelműbb pozitivista hatásról. A koncepció kiindulópontja az antikantianizmus, a kanti „agnoszticizmus" bírálata. Az emberi tudás határainak vizsgálata, úgymond, logikai képtelenség. „Az emberi tudásnak" ugyanis – olvassuk a pozitivista haladáshit optimizmusa jegyében fogalmazott gondolatmenetet – „határa nincsen, azt az egyet kivéve, hogy mindentudók nem lehetünk. A ki ezt mindenkor szem előtt tartja, az soha elbizakodottá nem válhatik, de nem is eshetik a kishitűség nyomorába sem... Ily értelemben a logika (ismerettan) nem egyéb, mint az emberi tudás haladástana, vagyis stratégiája." (1903, 423. o.) A pozitivista paradigma későbbi meghaladását itt még csak a terminológia megváltozása jelzi előre: „A mennyiben a logika vagy ismerettan a tárgyi ismeretekben való előrehaladásunknak mintegy haditerveit

---

[24] Németh G. Béla: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás...*, 345. o.

készíti: annyiból metaphysikának fogom nevezni. A metaphysika tehát nem egyéb, mint maga az ismerettan, a mennyiben ez azt a czélt tűzi maga elé, hogy az önismeret növelése által a tárgyismeretben való előrehaladásunk útjait jelölje ki." (1904, 24–25. o.) A pszichológiai írások viszont már kiindulópontjukban megfogalmazzák a pozitivista program elégtelenségét a lélektanban. Az empirista hagyományban gyökerező pozitivizmus hamis megkülönböztetéseket vezetett be a pszichológiában, képtelenné vált megállni „benső életünk szellemjátéka előtt", meglátni „a lelki élet mystikus körfolyamatát" (1893, 77. o.). A bevezetett új fogalmi kettős, az ébrenlét és az emlékezet jelenségének magyarázatára kidolgozott „reális és ideális eszmei áramlatok tana" már egyértelműen túlmutat a pozitivista pszichológián. A természetfilozófiai tanulmány, a tér és az idő új elméletéről maga is fejezet ugyan *Az ismerettan alapvetésé*ből, de egyben az első német nyelvű kötet, a *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* (1901) magyar változata is.[25] A kanti tér- és időfogalom bírálatát a középpontba állító Kant-kritika itt már nem a pozitivizmus megalapozására szolgál: egy új, mondhatni a relativitáselméletet előlegző tér- és időfogalmat készít elő. A tanulmányban bevezetett fogalompár, a „társulás" és a „tűnés" fogalmai a tér és az idő elválaszthatatlanságának tézisét alapozzák meg. Az új elméletben a nyugalom és a mozgás új fölfogása körvonalazódik: „A nyugvás ily módon valóban, mint különös esete a mozgásnak áll előttünk... A statika így különös szempontjává válik a dynamikának, úgy a mint azt az újabb mechanika követeli." (1901, 549. o.)

Posch mindkét főművének — az 1896–1897-es időelméletnek és az 1915-ös lélektannak — részleteivel jelentkezik. Míg azonban az előbbi műből vett részletek nem adják a koncepció lényegét, az utóbbi mű részletei nagyon is relevánsak. Az empirikus-pozitivista alapokon nyugvó, az idő jelenségét „fantazmaként" leíró, szubtilis időelméleti monográfia bevezető fejezetei az időmúlás tényével és megítélésével, a „múlt-ítélet" értelmével foglalkoznak, s a koncepciónak pusztán az összehasonlító nyelvészettől, nyelvkritikától megihletett rétegébe nyújtanak bepillantást. A folyóirat szempontjából jelentősebb az a vita, amely a már megjelent monográfiáról bontakozik ki. A könyvről Alexander Bernát ír számos kritikai megjegyzést fölsorakoztató bírálatot, a bírálatra Posch válaszol, a vitát pedig Alexander viszontválasza zárja le. A vita jelentőségét Posch pozíciójának éles rögzítése adja. Posch maga „ma még kevéssé népszerű atheistikus materialismusnak", „empirismusnak" (1898, 157. o.) mondja saját álláspontját, Alexander viszontválasza pedig radikális empirizmusnak minősíti azt: Posch szerint, úgymond, „minden ismeretünk nemcsak kezdődik a tapasztalattal, de mindenestül a tapasztalatból származik is, s ezt az elvet alkalmazza az idő képzetének magyarázatára" (1898, 162. o.). A „metafizikai pszichológiától" és a

---

[25] Palágyi műveinek összefüggéséről Simonovits Anna tanulmánya igazít el: „Palágyi Menyhért filozófiai nézetei" in Kiss Endre – Nyíri János Kristóf (szerk.): *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, Kossuth 1977, 132–135, 137–142. o.

Wundt-féle pszichofizikai paralelizmustól egyaránt elhatárolódó, a fiziológiai koncepciót radikalizáló, bizonyos értelemben a behaviorizmust előlegző[26] lélektani monográfia viszont talán legfontosabb fejezetével van képviselve. A „motorikus psychologia" (1914, 1, 1. o.) elveit kifejtő műnek az érzelmek és a gondolatok viszonyát kifejtő gondolatmenete azonosítja a két lelki jelenséget: a gondolkodás, az akarat és az érzelem hármas egységét az érzelem kategóriájában foglalja össze. A kortársi pozitivista lélektan eredményeire is támaszkodó, ám rendkívül eredeti gondolatmenet a folyóirat pozitivista recepciójának legszínvonalasabb megnyilvánulásai közé tartozik.

Pekár is ennek a recepciónak az elkötelezettje, kevésbé eredetien, viszont rendkívüli szorgalommal és következetességgel. A Beöthy-féle nemzetkarakterológiai-nacionalista esztétikát előbb a kortársi angolszász és német pozitivista törekvésekkel kiegészítve „természettudományos esztétikává" átépítő (*Az aestétikai érzések pszichológiája* 1891, *Positiv aesthetika* 1897), utóbb újra a hagyományos nemzetkarakterológiai-nacionalista esztétika felé forduló Pekár[27] a folyóiratban világos programmal szerepel. Már legelső írásában megfogalmazza: a filozófia csupán „kiegészítője" és „egybefoglalója" a többi speciális tudománynak, így csak „kikutatott eredményekre" épülhet. „Csak valamit lehet kiegészíteni. Ez az emberi szellem, mikor önállóan, függetlenül elmélkedett a tér, idő, ok, lélek és egyéb, a speciális tudományok által magyarázatlanul hagyott fogalmairól, kiegészítő munkát akart végezni, a kiegészítendő anyag ismerete, de még igazi tudományos szemlélete nélkül is. Céltalan munka, eredmények nélkül." (1895, 193—194. o.) A „józanabb bölcselőnek [...] nem az elmélkedésen, nem a kiegészítésen, hanem speciális tanulmányon, a kiegészítendő kutatásán" (1895, 194. o.) kell kezdenie munkáját. A pozitivista programot Pekár két „speciális tudomány": a pszichológia és az esztétika körébe vágó tanulmányok sorában valósítja meg. A szintén pozitivista alaptudománynak tekintett pszichológia nyugati anyagának recipiálásában mind a filozófiai, mind a kísérleti lélektan eredményeire figyelemmel van: ismertető cikkei Spencer és Le Bon lélektanától az amerikai kísérleti lélektani laboratóriumok eredményeiig a legszélesebb tárgyköröket ölelik föl. Az esztétikában készülő „pozitív" esztétikájának fejezeteit közli, Fechnertől és Helmholztól Allan Grantig idézve a természettudományos esztétika anyagának századvégi eredményeit.

(Negatív-kritikai recepció. Nietzsche-kritika, kereszténységbírálat) A pozitivizmus programjának bázisáról bírált gondolkodók illetve irányok közül —

---

[26] Posch lélektanának ez irányú értelmezéséhez lásd Sándor Pál: *A magyar filozófia története (1900—1945)* 1. kötet, Magvető, 1973, 509—510. o.; illetve Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz (A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében)*, Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem, Bern 1981, 58. o.

[27] Pekár természettudományos esztétikájának kimerítő ismertetésével szolgál Nagy Endre: *A magyar esztétika történetéből (1849—1919)*, Kossuth 1987, 300—315. o.

figyelemre méltó módon – kettő szerepel önálló említésre érdemes súllyal: Nietzsche és a kereszténység. Az antimetafizikai fölfogásmód fényében mindkettő metafizikai gyanúba kerül, s a hagyományos metafizika örökösének-fölújítójának, illetve támogatójának-folytatójának minősül. A két tendencia azonban nem azonosítható: a Nietzsche-bírálat világosabb és egyértelműbb, a kereszténység-bírálat homályosabb és sokértelműbb motívum.

Az éppen az *Athenaeum* indulásával egyidőben, a kilencvenes években kezdődő, lelkes hazai Nietzsche-recepció a folyóirat szerkesztőjét és szerzőit meg sem érinti. A korszakban csaknem végig következetesen elítélő-ellenséges álláspont mögül hiányzik a Nietzsche-jelenség valódi megértésének igénye: az elutasító tételek teoretikus alapja gyakran alig haladja meg a hétköznapi tudat reflexiós szintjét. Az e tárgyú dolgozatok három csoportba sorolhatók: Nietzschét történeti-eszmetörténeti kontextusba helyező, etikai szempontból számbavevő, illetve közvetlen recepcióját célzó dolgozatok csoportjába.

A történeti-eszmetörténeti kontextus, amelybe Nietzsche belekerül, az anarchizmus. Balogh Artúr, az anarchizmus eredetét kutatva, Stirner mellett Nietzschét fedezi föl az irányzat egyik őseként. A „legféktelenebb szabadságot" követeli ő is: „jognak és kötelességnek, igazságnak és morálnak épp úgy semmi értelme sincs nála sem. Semmi sem igaz, szabad minden." A szabadság eszméjének ez a „túlzott felfogása", úgymond, „legitim despotizmushoz" (1894, 214. o.) vezetne. Várnai Sándor, Stirner hagyatékát elemezve, Stirner újrafölfedezését Nietzsche hatásával magyarázza. Stirner az, aki a klasszikus idealizmust összeköti a Nietzsche-féle „hyperindividualismus" (1905, 84. o.) álláspontjával. „Az út, a melyet Stirner tört, vezette Nietzschét a nyers hatalom és a túlerő joga brutális dicsőítéseig, mely a német politika irányításában is kifejezést nyert." (1905, 98. o.)

Az etikai szempontot Hörk József dolgozata fogalmazza meg. A legújabb kori etikai elméleteket ismertető írás Nietzschét szintén „hyperindividualistának" nevezi, etikáját rendkívüli, ám kevéssé tartós hatású, kártékony jelenségnek: „koráramlatok, korhangulatok és betegségek symptomájának" minősíti. A nietzschei etika, úgymond, erőteljes tiltakozás mind „az egyén elnyomása", mind a „beteges pessimismus" ellen, ám igazságait túlhajtva félelmetessé válik. „Az erkölcstan és kultúra reformátora képrombolóvá fajul, a ki kalapácsával nemcsak a bálványképeket tördeli össze, hanem azon ideálokat is rombolja, melyek nélkül az emberiség nem élhet, és egy óriás daczával a szellemi, az erkölcsi világnak ront." (1902, 46. o.)

A közvetlen recepció szorgalmazója Szlávik Mátyás, aki egy önálló tanulmányban és két recenzióban is foglalkozik a Nietzsche-jelenséggel. Az igyekezet azonban nem eredményez egyéni koncepciót: önálló tanulmánya is a recenzióiban méltatott kötetek szerzőjének, Ludwig Steinnak, a Nietzsche-kritika egyik legkorábbi és legélesebb, egyébként magyarországi származású megfogalmazójá-

nak Nietzsche-képén[28] alapul. Steintól való Szlávik szemléletmódjának egésze, tőle valók minősítő kategóriái is. A szemléletmód egésze Nietzschében a szisztematikusságot hiányolja. „Általában Nietzschenél érett megfontolást vagy rendszeres indoklást tételeinek felállításában vagy beigazolásában hiába keresünk, sőt inkább minden nála pillanatnyi ötletszerű philosophiai hangulatnak aphoristikus műve." (1896, 570. o.) A minősítő kategóriák hasonlóképp Steintól származnak. „Rajongásai az őskor vad életösztönei iránt romantikussá, autonomismusa libertinussá, az önzés dicsőítése egoistává, a demokratikusnak elvetése aristokratívvá s az államról szóló destruktív felfogása anarchistává teszik Nietzschét." (1896, 572—573. o.) E minősítésekhez Stein *An der Wende des Jahrhunderts*-ét (1899) ismertető recenziójában egy újabb társul: „A ridegszerűségnek és a raffinirt embertelenségnek hasonló példájával nem igen találkozunk az emberi szellem történetében, a melyben a selectio darwinista theoriájának sajátos torzképével van dolgunk." (1900, 289. o.) A második ismertetés, Stein *Der Sinn des Daseins*-éről (1904), Nietzsche jobboldali radikális interpretációját megelőlegezve, „mai elpusztult kultúrrendszerünkkel szemben" a „distantia páthoszát" és az „egyenlőség nivellálását" (1904, 302. o.) emeli ki csupán az „aristokrata gondolkodó" érdemeként.

Az élesen elítélő hang, érdekesmód, a századforduló után, a pozitivista program szigorának oldódásával enyhül valamelyest. A hagyományos metafizika naivközvetlen fölélesztőjeként jelentkező Bárány Gerő írásaiban szerepelnek egyetértő, ám csupán retorikus jellegű utalások. A „kultúra értékéről" fogalmazott dolgozatában például Nietzsche „a modern gondolkozók legmodernebbjének", ugyanakkor mégis „a leginkább hellén érzésű gondolkozónak" minősül, akinek a „hasonlónak örök visszatéréséről" fogalmazott gondolata azonban „csak lehangoló kilátást nyújthat az emberi gondolkozásnak és törekvésnek" (1905, 437—438. o.). A „nagy emberekről" szóló elmélkedésében pedig Nietzsche — Emersontól és Carlyle-tól eltérően — „nemcsak szemlélődő philosophus" lesz, hanem „inkább az emberiségnek bírája, tanítója, vezére, tenyésztője" (1912, 4, 126. o.).

A kereszténységbírálat, említettük, a Nietzsche-kritikához képest homályosabb és sokértelműbb motívum. A homály és a sokértelműség oka a kereszténység mint világnézet és mint társadalmi-ideológiai-etikai tényező kettősségének folyóiratbeli reflektálása. A materialista-pozitivista világnézet ellentétben áll a keresztény világnézettel, a pozitivista mozgalom programja viszont igényt tart a szekularizált kereszténységnek, az „emberiség vallásának" társadalmi-ideológiai-etikai támogatására.[29] Nem véletlen, hogy a leggyakrabban idézett szerző e tekintetben

---

[28] Stein Nietzsche-interpretációját részletekbe menően elemzi Kiss Endrének a magyar Nietzsche-recepciót földolgozó monográfiája: *A világnézet kora (Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn)*, Akadémiai, 1982, 56—62. o.

[29] A kettősség tanulságosan megmutatkozik Pauer etikájában is. A szigorú determinista koncepciót szervesen egészíti ki benne a vallás és az egyház erkölcsi befolyásának támogató

a *Politique positive* köteteit és a *Catéchisme positiviste*-et író késői Comte. A pozitív tudományosság jegyében föllépő folyóirat indulásakor az ortodox vallásos pozitivizmus programjának képviseletét is fölvállalja. Fejtegetések olvashatók a pozitivista vallásról, mint „az egyedi és collectív létnek tökéletes harmóniájáról" (1892, 273. o.), mint „a különböző társadalmi erők egybefoglalatáról (coordinatiojáról)" (1897, 111. o.). Renanról szólván „a szeretet, a tiszta humanismus, a szelíd életörömök vallása" említtetik; Tolsztoj kapcsán megfogalmazást nyer, hogy „vallás nélkül nincs igaz őszinte erkölcsösség, ép úgy, a mint gyökér nélkül nincs palánta" (1895, 56. o.); a Bibliáról írott esszé pedig attól óv, hogy „elveszszen az a mérhetetlen haszon, mely a krisztusi igazságokból két évezreden át származott" (1908, 102. o.) az emberiségre.

A kereszténységkép kettősségét jól példázza az életművét a pozitivizmus egyházi bírálatának és integrálásának szentelő neotomista Kozáry Gyula folyóiratbeli szereplése. A lap egyfelől határozott hangú bírálatot közöl Kozárynak a kortársi bölcseletet ismertető, a pozitivizmust támadó művéről. A pozitivizmus bírálata — olvassuk itt — „feledi azt, hogy rendszert csak rendszer dönthet meg, s apró puskatüzekkel nem lehet kiverni sánczaiból egy oly tudományos meggyőződést, mely az emberi gondolkodás fejlődésének lényeges eredménye" (1893, 137. o.). A katolikus bölcselő kísérlete, hogy bizonyosságot keressen a szubjektív hit tárgyát képező hipotézisek mellett, igencsak kockázatos vállalkozás. A vallási kérdések sorsa így arra a térre sodródik, „melynek eszközei elégtelenek annak megértésére, a minek súlypontját az egyház tanításai a hitélet körébe helyezték" (1893, 140. o.). A szerkesztő másfelől közli Kozárynak — szintén a késői Comte-ra építő — a pozitivizmus és a katolicizmus szövetségét meghirdető tanulmányát. Eszerint az „emberiség vallásának apostolai helyre fogják hozni a három utolsó század igazságtalanságait a katholikus synthesissel szemben... Egyedül a positivismus állíthatja vissza a katholicismus becsületét (rehabilitálhatja) főleg a múlt, de a jelen nemzedék irányában is." (1904, 408—409. o.) A gondolatmenetben a pozitivizmus a katolicizmus „törvényes gyermeke" lesz, amelyek „vállvetve működnének a szellemi és erkölcsi hatalom megszerzéseért, és közös megegyezéssel kiküszöbölnék a protestantismust, a deismust és skepticismust, a modern szellemi betegség eme három nemét" (1904, 411. o.).

---

elismerése. A vallás, olvassuk, legyen „őre a szelídebb erkölcsöknek, ápolója a nemesebb érzelmeknek; álljon őrt, nehogy elménkben a gonosz szándék, szívünkben a rideg egoismus mélyebb gyökeret verhessen: és bizonyára olyan hatalmas támaszt talál benne az igazi moralitás, a melynek szolgálatait épen nem lehet és nem szabad lekicsinyleni". Pauer Imre: *Az ethikai determinismus elmélete*, Budapest 1899[2], 179. o.

Új irányok

A lap a szerkesztői koncepciót tekintve a korszak végéig, 1914-ig a pozitivizmus orgánuma marad. A meghirdetett program dacára azonban fokozatosan, előbb csupán jelzésszerűen, utóbb egyre egyértelműbben, megjelennek az új irányok. A filozófiai orientáció átalakulásának hosszú folyamatában 1904, Pauler többször említett Spencer-búcsúztatójának megjelenése jelenti a fordulópontot. Ezelőtt a pozitivizmuson való túllépés igénye inkább csak a korhangulat leírásában, semmint gondolati terminusokban fogalmazódik meg. Ezután viszont az orientációváltás immár az antipozitivista új idealizmus különféle áramlatainak a recepciójában is megnyilvánul. A hivatalos pozitivista program ugyan nem vonatik vissza, ám megvalósítása kiürül. A pozitivizmus védelmezői defenzívába szorulnak, a színvonalat mindinkább az új irányok terjesztői képviselik.

(Az előkészítők. Lyka, Bodnár, Bárány) Az új irányok előkészítésében, az antipozitivizmus 1904 előtti megfogalmazásában különösképp hárman vállalnak szerepet: a művészettörténész Lyka Károly, a történetfilozófus-irodalmár Bodnár Zsigmond és a jogász-etikus Bárány Gerő. Habár különböző okokból és eltérő diszciplínák irányából, de mindhárman abban a helyzetben vannak, hogy kívülről képesek tekinteni a pozitivista programot. A pályakezdő Lyka a művészet új jelenségeit számbavéve és kritikusi elveit keresve konstatálja a pozitivista korhangulat elmúlását; a kései Bodnár történetfilozófiájának terminusait alkalmazva fogalmazza meg a pozitivizmus hullámának végét; az induló Bárány a hagyományos metafizikához visszanyúlva találja inadekvátnak a pozitivista világfölfogást.

Lyka törekvése kettős: tanulmányaiban egyfelől a modern művészet legfrissebb jelenségeit óhajtja bemutatni, másfelől kritikusi tevékenységének elméleti alapjait kívánja megalapozni.[30] Mindkét törekvés antipozitivista belátásokhoz vezeti: a kortársi művészeti jelenségek a pozitivizmus korszakának alkonyát, az adekvát kritikusi elvek a pozitivista kritika elégtelenségét bizonyítják a számára. A modern művészet posztnaturalista irányai — a szimbolizmus, Ibsen és Tolsztoj az irodalomban, a külön tanulmányban is elemzett praeraffaeliták a festészetben — a pozitivista világkorszak végét jelzik. A naturalizmus és a pozitivizmus egymással rokon irányok. „Végelemeiben a művészi naturalismus eszmeileg ugyanazon szellem productuma, amely az új positivismusnak hódított teret." (1893, 246. o.) Ahogy tehát a naturalizmust fölváltja a posztnaturalista „individualismus", úgy követi a pozitivizmust a „mysticismus". „Bizonyos fokú mystikus rajongás lepte el a legutóbbi időben az irodalmat és a művészetet. E mysticismus százféle köntösbe öltözködve kalandozta be a művelt világot, s oly nyomokat hagyott maga után, melyek igazolják kulturális jelentőségét." (1892, 291. o.) A „századvég ideges szelleme hirtelenül elhajlott a positivismustól, s az irodalomban

---

[30] Lyka pályakezdő szakaszát Nagy Endre mutatja be: I. m., 363–373. o.

és művelt közéletben egyaránt a mysticismus egy neme kezdett gyorsan teret hódítani" (1893, 397—398. o.). „Az exakt, tudományos, positiv naturalismus után következett az individualismus, mint egyenes ellentéte, sőt tagadása az előbbinek." (1894, 76. o.) Az irodalom, a művészet, a filozófia és a vallás új jelenségei — összegez Lyka — valószínűleg „egy, ma még homályos, ki nem alakult világfelfogás emanatiói" (1893, 399. o.).

Az új művészet kortársi megnyilvánulásai ráadásul nem érthetők meg a hagyományos pozitivizmus taine-i elvei alapján. Míg a pozitivista kritika csak kívülről volt képes magyarázni a művészetet, az új kritikának a művészet belső fejlődésére is figyelmet kell fordítania. „A Taine-féle elveknek a modern művészetre való alkalmazása egyszeribe kimutatja azoknak egyoldalúságát és hiányos voltát. Abból a doctrinából, mely szerint a művészet állapota meg van határozva a környezet, a milieu által, sok érdekes és feltűnő jelenséget nem lehetne kimagyarázni. Egy új szempontot kell tehát hozzácsatolnunk, mely az így meg nem határozható jelenségekre bővebb világot vet. Ez a szempont a művészet belső, önmagából fejlődő átalakulásainak szempontja, míg Taine doctrinája a kívülről való hatásokra szorítkozik." (1892, 284. o.) A pozitivista művészetértelmezés felemásságával szemben az új kritika nemcsak arra figyel föl, „mit" mond a művész, hanem azt is számításba veszi, „hogyan" mondja: a művészet fejlődésének külső-eszmei elemei mellett belső-technikai elemeit is szem előtt tartja.

Bodnár a kilencvenes évek elején kidolgozott és a századfordulón átépített történetfilozófiáját: a pozitivizmus történetbölcseleti meghaladásával kísérletező, neohegeliánus jegyeket mutató történeti determinációtanát[31], hullámelméletét kívánja alkalmazni a lapban is. A történelemben az idealizmus és a realizmus, azaz az egység és a különféleség, „az egész szempontjából való felfogás" illetve „az alkotó részek érdekeinek érvényre juttatása" (1899, 385. o.) egymást váltó szakaszait látó koncepció egyetemes interpretációs kulcsot kínál a számára. Olyat, amelyikkel, például az erkölcs területén, úgymond „meg tudjuk fejteni a világtörténelem egy-egy hullámának nagy morális tüneményeit épen úgy, mint az egyes ember egész életét" (1896, 607. o.). E történetfilozófiának a fényében a pozitivizmus történeti jelenséggé minősül: a realizmus világkorszakának egyik megnyilvánulásává törpül csupán. „A festészeti és irodalmi realismusnak csak ugyanazon oka lehet" — tudniillik a realizmus világkorszaka —, „mint a bölcsészeti positivismusnak, az erkölcstani determinismusnak meg utilitarismusnak." (1899, 386. o.) A realizmus — és így a pozitivizmus — kora filozófia-ellenes kor. „Minél tovább haladunk a realismusban, annál jobban fogy, enyészik ez a metaphysika, úgy, hogy a realismus delén csupa empirista, szerény észlelő, buta adatgyűjtő lesz a művelt emberiség." (1895, 561. o.) Immár azonban túl vagyunk a realizmus hullámán, idealista hullám indul, s vele fölvirrad az új metafizika kora

---

[31] Bodnár történetfilozófiájának e beállítása Németh G. Béla Bodnár-értelmezését követi: *A magyar irodalomkritikai gondolkodás...*, 287—295. o.

is: „Néhány év óta már számos jelével találkozunk az ébredő idealismusnak a vallás, az erkölcs, a jog, a politika, a bölcsészet, az irodalom, a művészetek, a társadalmi, a családi és gazdasági élet terén. Milyen külső jelenségekkel, politikai és más catastrophákkal fog járni, biztosan nem tudjuk, csak sejthetjük és a múltból következtethetünk, azt azonban biztosan kimondhatni, hogy az egész szempontjából fogja tekinteni az összes erkölcsi intézményeket." (1899, 370. o.)

Bárány, az etikai érdeklődésű, de a filozófiai szakmában mindvégig műkedvelőnek tekinthető jogász, itteni pályakezdő írásaiban nem valamely sajátos diszciplína vagy valamely önálló történetfilozófiai álláspont felől fogalmazza meg a pozitivizmus elégtelenségét. Jogbölcselet-etikai dolgozatainak eleve megkérdőjelezetlen előfeltevése a pozitivista világmagyarázat metafizikai kiegészítésének szükségessége. Ő egyfajta közvetlen irreflexivitással, mintegy spontán módon nyúl a hagyományos metafizikai világmagyarázatokhoz. A jogfilozófia történetével foglalkozó tanulmányában határozottan jelenti ki: „Mi nem esküdtünk fel a phaenomenalismus és a positivismus zászlajára: mi jogbölcselkedésnek tartjuk az összes philosophálást a jog felől, még akkor is, hogyha az metaphysikai speculatio." (1901, 226. o.) Büntetőjogi-etikai gondolatmenetében szintén a determinista álláspont metafizikai kiegészítésének fontosságát hangsúlyozza, az ebből adódó teoretikus nehézségeket pedig könnyedén zárójelbe téve a panteizmust tekinti az e tekintetben adekvát metafizikai álláspontnak. „Mivel, ezek szerint, az emberi cselekedetek végső okai az emberen kívül esnek (belső magamat meg nem változtathatom; arra nem vagyok képes, hogy a külső okok hatását megváltoztassam; nem áll módomban, hogy a hideget ne érezzem hidegnek, hogy a mikor irígység tölti el a szívemet, irígységemet szeretetté formáljam át stb. stb.), szívesen fordulunk valamelyik metaphysikai systémához. Leginkább megfelelőnek és megnyugtatónak tartjuk a pantheismust." (1902, 457–458. o.) Kultúraelméleti esszéjében pedig, külön konceptualizálás nélkül, magától értődően utal a természet és a társadalom — azonnal ontológiailag fölfogott — dualizmusára. A társadalom, úgymond, valóban organizmus, ám nem hagyható figyelmen kívül szellemi-erkölcsi mivolta sem. „A szellem és a természet között meglevő ellentétet pedig nem ignorálhatjuk. S ezért, bár organismusnak tartjuk a társadalmat, ezt az organizmust ellentétben a physikai organismussal, szellemi vagy ethikai organismusnak akarjuk nevezni." (1905, 426. o.) A hagyományos metafizika szemléletmódját itt láthatóan már az értéktudományos neokantianizmus álláspontja váltja föl.

(A beteljesítők. Pauler, Böhm-tanítványok, Lukács-kör, Enyvvári, Somló, Kornis)
Az új irányok jelentkezésében, többször említettük, Pauler 1904-es Spencer-nekrológja jelenti a fordulópontot. Ez is az elismerés hangján szól az elhunyt gondolkodóról. Spencer, a filozófiának monizmusra való törekvését szintetikus formában megvalósítva, módszertani mintát alkotott. Kidolgozta az egyetemes világfejlődés pozitív alapokon fölépülő bölcseletét, valamennyi jelenség mögött ugyanazon nagy törvény uralmát hirdette. „Spencer tehát a kritikai bölcsészet kosmologiájának egyetlen lehető monistikus formáját: a jelenségek legfőbb

törvényeinek azonosságát iparkodott megállapítani." (1904, 2. o.) Következetes monizmusa azonban végzetszerűvé vált a számára. „Ennyiben Spencer rendszerét is utolérte mindenféle monistikus törekvés nemezise: hogy a mindenség egységére irányozva tekintetét, nem vette észre a jelenségek sajátos, egymásra soha vissza nem vezethető vonásait. Csak egyféle jelenséget és egyféle tudományt akart elismerni, s elkerülte figyelmét amaz áthidalhatatlan különbség, mely a természettudományok és a szellemi tudományok között ismeretelméleti szempontból szükségképen fönnáll és fönn is fog állani mindig." (1904, 3-4. o.) A megjegyzés aprónak tűnik ugyan, ám fundamentális jelentőségű. A badeni neokantiánus eredetű módszertani dualizmus megfogalmazása nem csupán Pauler pályáján tanúskodik váltásról: a folyóirat egésze számára fölszabadító hatású. A pozitivista program árnyékában ekkortól indul meg az antipozitivista új idealizmus paradigmájának szisztematikus kiépítése.

Az orientációváltás következményeit maga Pauler fogalmazza meg legelőször. A nekrológgal ugyanazon számban közölt ismeretelméleti tanulmányában már teoretikus-szisztematikus igénnyel igyekszik számot vetni „a szellemi tudományokban fellépő megismeréssel" és „az értékek megismerésével". A fejtegetésben a természettudományi-külső megismeréssel immár élesen szemben áll a szellemtudományi-belső megismerés. Ez utóbbiban, szól a neokantiánus szellemű gondolatmenet, pszichológiai és érvényességi szempontból való megismerés között kell különböztetnünk. „Előreláthatólag tehát egészen más ismerési folyamat lesz az, a mely által valamely psychikai jelenség ténylegességét appercipiáljuk, mint azon processus, a mely által annak logikai, hedonistikus, ethikai vagy aesthetikai szempontból való megfelelőségét, tehát értékét megállapítjuk. A szellemi tudományokban való fogalomalkotás problémája tehát két kérdést tartalmaz: a psychikai tények és az értékek megismerésének problémáját." (1904, 66. o.) Egy évvel később, a megismerésbeli egységtörekvéseket tárgyaló dolgozatában, a pozitivizmus és a kriticizmus genetikus-szisztematikus összetartozásának korábbi tétele helyett a két irány különbségére és értékkülönbségére kerül a hangsúly. A megismerésbeli egységet a spenceri szintetikus filozófiában a világ nagy törvényeinek egysége, a kanti transzcendentális filozófiában az ész törvényeinek egysége teremti meg. A két kísérlet nem egyenlő értékű. „Spencer a törvény, még pedig az empirikus törvény, Kant az ész által egységesít. Ez utóbbi a magasabb rendű egységesítés, mint előfeltétele az előbbi egységesítés kritikai végrehajtásának, mert különben félő (mint ez magával Spencerrel megtörtént), hogy visszaesve a régi dogmatismusba, a transcendens egységesítés terére siklik át az empirikus vizsgálat." (1905, 227. o.) A pozitivizmus a dogmatizmus veszélyét hordozza immár tehát, adekvát filozófiai álláspontnak ezért a kriticizmus minősül.

Az új idealista paradigma különféle irányainak recepciójában szintén Pauler vállal szerepet, de immár nem az *Athenaeum* hasábjain. Részben a továbbra is érvényben maradó pozitivista program bénító hatása, részben az 1901-ben meginduló Magyar Filozófiai Társaságban vállalt szerepe magyarázza, hogy

tevékenységének legfontosabb terepe a következő mintegy évtizedre a Társaság lapja, az *Athenaeum*nál ugyan alacsonyabb színvonalú, ám nyitottabban szerkesztett *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* lesz.[32] Az új idealista irányok *Athenaeum*-beli megjelenésében két csoportosulás, a Böhm- és a Lukács-kör, illetve néhány, csoportosuláshoz szorosan nem köthető gondolkodó, elsősorban Enyvvári Jenő, Somló Bódog és Kornis Gyula fejt ki meghatározó tevékenységet.

A lap e korszakát jól jellemzi, hogy a századvég-századforduló, illetve a tízes évek két legfontosabb filozófusa, Böhm Károly és Lukács György egyáltalán nem — illetve alig — jut szóhoz benne. Az okok mindkét esetben világosak. Böhm — legalábbis életében — két okból nem jelenik meg[33]: részben a szerkesztő és közte kialakult feszült viszony okán (a *Magyar Philosophiai Szemlé*ben ugyanis annak idején éles hangú, terjedelmes kritikákban leplezte le Pauer könyveinek epigonizmusát[34]), részben pedig bölcseleti pozíciójának átalakulása miatt (a comteiánus és kantiánus indulást ekkorra már az értékelméleti álláspont váltja föl). Lukács azért marad távol a laptól, mert az általa idegenkedéssel szemlélt hivatalos filozófiai tudományosság orgánumát, a szellemtelen pozitivizmus szócsövét látja benne. Mindkettejük hatása így elsősorban áttételesen, tanítványi—baráti körükön keresztül érvényesül.

A Böhm-hatás ugyan valamivel erőteljesebb: a tanítványok dolgozatain kívül műveinek-munkásságának méltatásában, illetve — legalább — egy tőle származó dolgozatban is megnyilvánul. Művei közül *Az ember és világá*nak a korszakban megjelent mindkét kötetét, *A szellem életé*t (1893) és az *Axiológiá*t (1906) egyaránt méltató ismertetés köszönti. Az előbbinek csak szignóval jelzett szerzője helyesen emeli ki a kötet fő törekvését, a pozitivizmus és a kantianizmus ötvözését. „Ő csak annyiban pozitivista, a mennyiben nem metaphysikai föltevésekből, hanem tényleges adatokból indul ki, de a mire végkövetkeztetésében jut, az a teljes subjectivismus, az ismeret megértésének kérdése, és ennyiben Böhm a kanti

---

[32] A Társaság megalakulásáról és a *Közlemények*ről lásd Perecz László: „Az első másfél évtized. A Magyar Filozófiai Társaság indulása", *Magyar Tudomány*, 1995. 6. illetve „Tükör és előzmény. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*", *Világosság*, 1995. 5.

[33] A kolozsvári Böhm-kutató, Hajós József szerint Böhm életében is megjelenik tőle egy írás: a Medveczky Frigyes Pascal-könyvéről írott recenzió (1910, 1, 132—150. o.) Euelpides álnevű szerzője valójában maga Böhm. Vö. Hell Judit: „Kant-recepció, Nietzsche-kritika, Pascal-reneszánsz. Medveczky Frigyes útkeresései", *Magyar Filozófiai Szemle* 1993, 3—4, 464. o., 41. jegyzet.

[34] Pauer pszichológiáját „egészen önállótlan kivonatnak" nevezi (*Magyar Philosophiai Szemle* 1882, 5, 395. o.); logikáját „minden tekintetben önállótlan excerptumnak" minősíti, amelynek eljárásmódja a „magyar philosophiai irodalom niveauját nem fogja emelni" (*Magyar Philosophiai Szemle* 1883, 3, 330. o.). Pauer elkeseredett hangú tiltakozására pedig azt feleli, hogy „a »M.Ph.Sz«-t nem azért léptettük életbe, hogy egymást agybafőbe dícsérjük, hanem azért, hogy kölcsönös gyengeségeinkre figyelmeztessük egymást" (*Magyar Philosophiai Szemle* 1882, 6, 479. o.).

philosophia nyitva hagyott rendszerének betetőzésére vállalkozik a positivismus irányában, a kettő logikai egyeztetésével." (1893, 468. o.) Az utóbbi recenzióban a szerző, Pauler Ákos – az elismerő értékelés mellett – immár antipszichologikus-logicista álláspontról bírálja a böhmi értékelmélet szubjektivizmusát: „Nekünk úgy látszik, hogy értékeket épp oly kevéssé lehet én-actusokból levezetni, mint logikai érvényességet sem; valamely én-actus értékelméleti fontosságának kiemelése fölteszi annak értékelését, s így az érték az actus vagy a lét fogalmából nem vezethető le, mert lényegében ettől független." (1906, 379. o.)

Böhm munkásságának átfogó értékelésére legkedvesebb és leghűségesebb tanítványa, Bartók György vállalkozik. Meleghangú és Böhm jelentőségét érdemének megfelelően méltató nekrológjában mesterét még pozitivista bölcselőként jellemzi – nem az ortodox pozitivizmus, hanem az antimetafizikai, ismeretelméleti és empirista beállítottság értelmében. „Ő korunknak legpositivebb philosophusa, a ki csak azt fogadja el, a mi tényül adva van, akár a külső világban, akár a belső, szellemi világban. A tények világán kívül sohasem jár. A tapasztalatnak, a földnek körét nem hagyja el." (1911, 2, 5. o.) Böhm korai naplójegyzetei alapján a szellemi fejlődésút genezisét nyomon követve azonban már mesterének kantianizmusát hangsúlyozza. A szellemi evolúció eredményeként Böhm „philosophiai meggyőződésének gyökérszálai mind mélyebbre hatolnak alá az idealismus termő talajába. Az ingatag alapon emelkedő metaphysikának végleg búcsút mond, végleg megszabadul a skepticismus gyötrelmétől, s philosophiai álláspontja Kant kriticizmusának alapján határozódik meg." (1912, 2, 25. o.)

A Böhmtől halála után közölt dolgozat, az *Axiológiá*ja történeti propedeutikai előtanulmányának szánt kézirat, nem adhatja rendszerének lényegét. Tanítványai közül viszont a korszakban négyen is föltűnnek: Bartók György, Varga Béla, Makkai Sándor és Tankó Béla. Bartók és Varga filozófiatörténeti tanulmányokkal jelentkezik, az előbbi a keresztény filozófiatörténetnek és néhány régi magyar bölcselőnek, az utóbbi Jacobinak adja markánsan értékfilozófiai szempontú értékelését. Makkai a kollektivizmus és az individualizmus társadalomszervező elveit hasonlítja össze, ugyancsak az értékelméleti idealizmus bázisáról fogalmazva meg az individualizmus „nagy személyiségeinek", az önértékű emberi szellem megtestesítőinek apoteózisát. Tankó – az e körben talán legfontosabb dolgozatban – a transzcendentalizmus fejlődéstörténetéről beszámolva, az irányzatot „a metaphysikai ösztön érett gyümölcsének" (1914, 2–3, 106. o.) nevezi, és szenvedélyesen kárhoztatja a filozófia céljának szűk pozitivista megfogalmazását. A filozófia a transzcendentalizmussal „a tudás lehetőségét egyáltalán tisztázva, önmagát felülemelte az egyes tudomány tiszteletreméltó, de természete szerint szűk körre szorítkozó munkáján és azon a kétes értékű szerepkörön, melyet azok tűznek ki a számára, kik az egyes tudományok eredményeinek összefoglalását bíznák reá" (1914, 1, 93. o.).

Lukács neve szimbolikus név: már a tízes évek kétségkívül legjelentősebb hazai filozófusaként az antipozitivista új idealizmus különböző irányú törekvéseinek ő a meghatározó alakja. Folyóiratbeli hatása áttételesen értendő: két olyan

gondolkodó munkásságán keresztül érvényesül, akik jellemzően nem is itteni írásaik születésekor, hanem később kerülnek vele közelebbi baráti-tanítványi viszonyba. Zalai Béla, 1911-es rövid életű folyóiratának, *A Szellem* nek munkatársa itt 1906-os és 1911-es tanulmányával van jelen; Fogarasi Béla, az 1915-ben induló Vasárnapi Kör tagja 1913-as dolgozataival jelentkezik.

Zalai Kolozsvárott Böhm, Budapesten Alexander, Lipcsében Wundt hallgatója; Lukács szerint az 1918 előtti időszak egyetlen eredeti magyar gondolkodója. Az antipozitivista új idealista paradigma egyszerre viseli magán Lukács etikai idealizmusának és az ő logikai idealizmusának hatását. A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszeréről írott disszertációja nem egyszerűen rekapitulálja a husserli *Logische Untersuchungen* antipszichologista koncepcióját: alkotó módon továbbfejleszti. A dolgozatnak csupán kiindulópontja az, ami a többi hasonló itteni írásnak jó esetben végeredménye: az empirikus pszichológia és a tiszta logika szembeállítása. A jamesi pszichológia és a meinongi tárgyelmélet eredményeire is építve, koncepciója a kései Husserlt, a *Formale und Transzendentale Logik* — a tárgyakat pszichikai aktusaink velejárójaként kezelő „apofantikus logikát" és a tárgyak objektív létére összpontosító „formális ontológiát" megkülönböztető — álláspontját előlegzi.[35] A pszichologizmus és a formai logika, a „reine Logik" harcában, úgymond, „a »formai logika« sem tagadja, hogy az alaptételek, bár mint absolut törvényszerűségek lényegesen különböznek a psychologia empirikus törvényszerűségétől, a lelki jelenségek abstrakt (vagy teljesebben és általánosabban: analysált) momentumaiban találják azt az alapot, a mi nekik a »belátás«, »közvetlen szemlélet«, »szükségszerű« vagy »a priori« igazság jellegét bizonyítja az empirikus lefolyás a posteriori törvényszerűsége mellett" (1907, 187. o.). A realitásfogalom típusairól szóló dolgozata már sajátképpeni gondolatának, a filozófia mint metarendszer megalapozásának a kifejtését nyújtja. A rendszerezési elmélet előfeltevése itt a metodológiai pluralizmus neokantiánus koncepciója. A rendszer e fölfogásban tisztán immanens szerkezetű képződmény: „nem az elemekre alkalmazandó tekintésmód, hanem egy tisztán belső, csak immanens mértékkel megközelíthető constructio" (1911, 2, 61. o.).

Fogarasi korai munkássága kettős nyomon halad: a neokantiánus és a diltheyi vonal összekapcsolásával kísérletezik.[36] A folyóiratban szereplő — legkorábbi publikációi közé tartozó — két tanulmánya még csupán az első vonal hatásáról tanúskodik. Az ítélet voluntarisztikus elméletéről írott disszertációja a logikai ítéletelmélet korabeli — egyébként a modern logikát megalapozó Frege által hozott fordulat fényében a logikatörténet zsákutcájának bizonyuló — irodalmi anyaga

---

[35] Az összefüggést Áron László fogalmazza meg: *Edmund Husserl*, Kossuth 1982, 65—66. o. A Zalai—Husserl-viszony legbehatóbb elemzésével Bacsó Béla tanulmánya szolgál: „»A válasz metafizikája«. Zalai Béla filozófiájáról", *Magyar Filozófiai Szemle* 1982, 6. sz.

[36] Fogarasi ekkori tevékenységét Karádi Éva jellemzi: „Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola", *Magyar Filozófiai Szemle* 1985, 1—2, 45—53. o.

fölött tart szemlét.[37] Rickert és Lask logikáját, valamint Brentano pszichológiáját követő fejtegetése élesen antipszichologista érvényességfilozófiát fogalmaz meg. A voluntarisztikus ítéletelmélet, úgymond, szoros összefüggésben van a neokantiánus ismeretelmélettel és az abszolút értékek filozófiájával. „Bármennyire fontosnak is tartsuk az ítélettan önálló művelését, a philosophiai összefüggések mégis nagyobb jelentőséggel bírnak a mi számunkra; s ha így áll a dolog, akkor igen magasra kell értékelnünk egy olyan tanítást, mely oly gazdag, oly termékeny, oly mélyen philosophikus ismerettan kialakulását segítette elő, a milyen az értékérvényességlogika." (1913, 2, 45. o.) Schelling-tanulmánya hasonlóképp neokantiánus vonásokat mutat: a neokantianizmus történelemlogikájának alkalmazására mutat példát. A benne érvényesített koncepciót egyként jellemzi a régi típusú történetfilozófiával és a pragmatikus történetírással folytatott vita. A régi történetfilozófia „világtörténeti formulákat" épített föl, a modern történetfilozófia ezzel szemben „a történeti tények természetébe s a történeti tapasztalás ismerettani szerkezetébe való elmélyedéssel" (1913, 3, 58. o.) szolgál. A pragmatikus történetírás pedig abszolutizálja a kauzalitás szempontját, s „nem látja meg, hogy az ennek alapjául szolgáló tények kiválasztása már czél- és értékösszefüggések hatása alatt álló szellemi tevékenység" (1913, 3, 59. o.).

A Böhm- és a Lukács-kör mellett az új irányok képviselői sorában három gondolkodóról kell megemlékeznünk: a fenomenológia recepciójában szerepet vállaló Enyvvári Jenőről, az értékelmélet befogadásában közreműködő Somló Bódogról és a szellemtörténet korai változatának meghonosításával kísérletező Kornis Gyuláról.

Enyvvári, Husserl göttingai tanítványa, számos, a leíró ismertetésre szorítkozó, ám kiemelkedő tájékozottságot eláruló tanulmányában, előbb Husserl tiszta logikáját, utóbb fenomenológiáját népszerűsíti. A logikai objektivizmus problémáját elemző, 1909-es írása a Bolzano—Lotze—Husserl-féle antipszichológiai-logikai fordulat rögzítése, a pszichologisták és a logicisták vitájának bemutatása után egyértelműen az utóbbiak mellett foglal állást. „Metakritikai vizsgálatunk folyamán arra a meggyőződésre jutottunk, hogy egy ilyen relativistikus felfogás teljesen tarthatatlan, mert ellenkezik a gondolati élmények actuális és ideális tartalma phaenomenológiai analysisének számunkra az evidentia által biztosított eredményeivel. A gondolati élmények tartalmának analysise evidensen győz meg bennünket az individuális és a specifikus tárgyak, a subjectiv jelentésélmények és a specifikus jelentésegységek és az ideális meg a reális igazságok megkülönböztetésének szükségességéről, és arról, hogy a logikát és mathematikát, illetve a theoretikus tudományt általában, ideális speciesek (magánvaló igazságok) constituálják." (1909, 410—411. o.) Enyvvári tájékozódásának frissességét mutatja,

---

[37] A Fogarasi-disszertáció részletező elemzését Krokovay Zsolt végzi el: „Érték és progresszió. Fogarasi Béla pályakezdése", in Kiss Endre — Nyíri János Kristóf (szerk.): I. m., 420—439. o.

hogy már 1913-ban, azaz megjelenésének évében hivatkozik a husserli *Ideen*re, s hogy már 1914-ben, tehát a megjelenése utáni évben recenziót szentel a *Logische Untersuchungen* második kiadásának.

Somló egyetlen, ám — nemcsak a folyóirat, hanem saját gondolati útja szempontjából is — igen fontos tanulmánnyal jelentkezik. Az érték problémájának szentelt terjedelmes dolgozat a pályáján a század első évtizedének végén bekövetkező cezúra jelentős dokumentuma: pozitivista-naturalista korszakát lezárva a *Juristische Grundlehre* és a *Prima Philosophia* értékfilozófiai koncepcióját készíti elő.[38] A kortársi értékelméleti irodalom beható ismeretéről tanúskodó írás az értékfilozófiailag tételezett abszolút értéket az igazság-értékkel azonosítja. „Ahhoz az eredményhez jutottunk tehát, hogy a megismerés egy absolút érték alkalmazását jelenti, és hogy más, a szónak legteljesebb értelmében vett absolút érték nem létezhetik, hogy tehát az absolút érték az igazság." (1911, 2, 93. o.) Az igazságérték mindentől — fölismerésétől vagy föl nem ismerésétől — függetlenül önnáll.

Kornis, a későbbi történetfilozófus és kultúrpolitikus, korai ismeretelméleti és pszichológiai tárgyú tanulmányaival egyaránt az antipozitivista tendenciák legszorgalmasabb terjesztői közé tartozik. A platóni ideát a megismerés a priori elemeként értelmező dolgozatában még a pozitivista naturalizmus kantiánus bírálatát adja, az energia pszichológiai szerepét és a pszichológia és a történelem viszonyát tárgyaló írásai azonban már a szellemtörténeti fölfogást előlegzik. A pozitivista pszichológia-fölfogással szemben ő — Diltheyra támaszkodva — a pszichológiát a többi szellemtudomány semleges alapjaként igyekszik értelmezni. „A természettudományok zártabb s egységesebb, logikailag jobban kialakult körével szemben a szellemi tudományok is kezdték észrevenni közös érintkező pontjaikat s elvszerű összetartozásukat, és kialakult a meggyőződés, hogy a szellemi tudományok összefogó kapcsa a közös alapvetése a szellemi élet tényeiről szóló tudomány, a pszichologia, mert valamennyi szellemi tudomány tartalma a közvetlen emberi élmények útján keletkező cselekvésekből és ezek eredményeiből áll." (1914, 2—3, 122. o.)

* * *

Az *Athenaeum* első korszakának utolsó lapszáma a háborús körülmények miatt vékonyabb a korábbiaknál. Kornis előbb idézett tanulmányának zárófejezete mellett két recenziónak ad csupán teret: az egyikben Enyvvári a *Logische Untersuchungen* második kiadását, a másikban Fogarasi Scheler *Der Formalismus*

---

[38] Somló tanulmányát Nagy J. Endre helyezi el a szellemi fejlődésút egészében: „Erény és tudomány. Vázlat Somló Bódog gondolkodói pályájáról", in *Eszme és valóság (Magyar szociológiatörténeti tanulmányok)*, Pesti Szalon — Savaria University Press, 1993, 75—78. o.

in der Ethik jét ismerteti. A tartalomjegyzék árulkodó: a pozitivista program, láthatóan, nyom nélkül eltűnt. A pozitivizmus recepciója véget ért, a lapnak más irányt kell vennie.

S valóban így történik: 1915-től az *Athenaeum* történetében új szakasz kezdődik. Kiadását az Akadémia átengedi az 1901-ben megalakult Magyar Filozófiai Társaságnak. A megfáradt, közepes színvonalú és dogmatikusan szerkesztett folyóiratot a Társaság elnöke, a nagy szerkesztőegyéniség, Alexander Bernát veszi kézbe, aki, nyitott és értékorientált koncepciót érvényesítve, a korszak termékeny filozófiai életét átfogóan tükröző szemlét formál belőle.[39] Most kezdődő, 1915 és 1919 közötti „új idealista" szakaszában az *Athenaeum* első nagy korszakába lép.

---

[39] A folyóirat következő korszakáról részletesebben lásd Perecz László: „Új idealizmus, antipozitivizmus, antiliberalizmus. *Athenaeum* 1915–1919", *Világosság* 1994, 5–6. sz.

RESÜMÉE

Mit dem Programm des Positivismus („Athenaeum" 1892–1914)

Die Zeitschrift *Athenaeum* war nicht nur der bis heute bedeutendste Anzeiger der ungarischen Philosophiewissenschaft: sondern auch eines der langlebendsten Produkte der heimischen Pressegeschichte. Im Laufe ihrer sechsundfünfzig Jahrgänge veränderte sich mehrmals ihre Redigierungskonzeption, ihre bestimmende philosophische Richtung und ihr Niveau. Die Redigierungskonzeption bewegte sich zwischen streng richtungsbestimmten, programmatischen Redigierungsprinzipien und einer offenen, wertorientierten Auffassung. Die bestimmende philosophische Richtung war am Anfang der Positivismus, dann der „neue Idealismus", zuletzt die Geistesgeschichte. Hinsichtlich des Niveaus gab es zwei hervorragende Zeitalter: die zweite Hälfte der zehnten Jahre und der Zeitraum der dreissiger Jahre.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Beginnsepoche der Zeitschrift, die aber auch allein fast ein Vierteljahrhundert umfängt: sie dauert von ihrem Beginn 1892 bis zu ihrer Umgestaltung 1915. Von diesem Jahr wurde die philosophische und staatswissenschaft-liche Zeitschrift statt der Akademie der Ungarischen Wissenschaften von der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft mit reinem philosophischen Profil heraus-gegeben. Die Zeitschrift *Athenaeum* ist in dieser Epoche hinsichtlich ihrer Redigierungskonzeption hauptsächlich programmatisch, ihrer bestimmenden philosophischen Richtung eindeutig positivistisch. Das Niveau der Beiträge ist äusserst unterschiedlich.

Der Aufsatz behandelt zuerst die Vorgeschichte der Zeitschrift. Dann stellt er den Redakteur und seinen Einleitungsaufsatz vor. Anschliessend gibt er eine Übersicht über die Redigierung und Disziplinen der Zeitschrift und analysiert die Rezeption des Positivismus, beziehungsweise die Erscheinung neuer geistiger Richtungen.

ANGYALI ÜDVÖZLET

— Köszönöm a beszélgetést

Kaján Tibor rajza

MODERNSÉG VAGY MODERNIZMUS A MAGYAR KATOLIKUS BÖLCSELETBEN
(Dudek János pályaképe)

HORVÁTH PÁL

Általánosan ismert, már a kortársak által is világosan látott tény volt a századelő szellemi életében, hogy a katolikus teológiai és bölcseleti gondolkodás alapvető dilemma elé került: vagy idomul a modern eszmék által teremtett szellemi körülményekhez, vagy végérvényesen a szellemi élet relikviájává válik. Az is közismert, hogy egy viszonylag eseménytelen évszázad, a XIX. után a szellemi történések az 1880-as évektől fölgyorsultak: 1879-ben — az „Aeterni Patris" pápai buzdítása nyomán — útjára indult a katolikus megújulás szellemi eszközeként a neotomizmus, a neoskolasztika (mint irányzat, mint hamar hivatalossá váló filozófiai mozgalom), s ezt a kibontakozást gyorsan követte az ellenvélemények ugyancsak szellemileg szervezett megjelenéseként a modernizmus és a körülötte támadó válság kibontakozása. A modernista válság a szellemi korszerűség jele, s egyben sajátos próbája is volt a korabeli katolikus világban; egyszerre bizonyítéka az egyház belső szellemi megújulásra való képességének és fogékonyságának, valamint annak a lehetséges konfliktusnak, amelyet ez a kibontakozás — szinte szükségszerűen — vont maga után.[1] Ebben az esetben is igen tanulságos, hogy a periféria miként tud számot vetni a centrum szellemi történéseivel és eseményeivel. Ez esetben Magyarország, amely a katolikus tanítás élvonalához képest a századfordulón köztudottan évszázados lemaradásban él. Kétségtelen, hogy az 1890-es évektől a hazai katolikus szellemi életben is megélénkülnek a fölzárkózás és a modernség iránti igények, ezek formája és módja pedig betekintést enged a hazai katolikus egyház fölzárkózási és értékőrzési stratégiájának titkaiba. A kérdés megválaszolásának leglátványosabb módja — a korszak átfogó elemzésének hiányában — Prohászka Ottokár pályaképének újbóli elemzése lehetne, ám ez

[1] A modernizmus hatalmas irodalmából lásd pl. E. Poulat: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris 1962; R. Marle: *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Paris 1960, valamint A. Vidler: *A Variety of Catholic Modernists*, University Press, Cambridge 1970 című írását.

csupán a hazai teológiai gondolkodás felszínét mutatná meg számunkra.[2] A hazai egyház konzervatív, avult szellemének légkörében amúgy is hamis volna egy kiemelkedő, „európai" jelenségből kiindulva ítélni meg e korszak egészét. A modernizmus körüli, igencsak szegényes hazai vita áttekintésének eszközéül — éppen ennek az optikai csalódásnak az elkerülése okán — más alakot, Dudek János munkásságát, az ő írásainak elemzését választottam.[3]

Dudek a neotomizmus hazai kibontakozása körül bábáskodó Kis János nemzedéktársa, nyitrai egyházmegyés pap, a *Religio* jeles publicistája, majd 1904-től 1916-ban bekövetkezett haláláig a Tudományegyetem teológiai fakultásán a dogmatika professzora volt, akit — közírói termékenységén túl — éppen Prohászka iránti deklarált vonzalma, szerzői termékenysége és hivatali funkciói alapján — a hazai hittudomány reprezentatív alakjának tekinthetünk. Írói működése mutatja, hogy Dudek sajátos határpont: nem Szent Tamás követője, bár neotomistának mondja magát; bevallottan Prohászka eszmetársa, valójában azonban kritikusa is; a *Religio* vezető publicistája, egyetemi tanár, ám nevét hiába keressük a Szent Tamás Társaság, vagy más, a maga idején korszerűnek számító szellemi tömörülés hangadóinak névsorában.[4] Személye, működése reprezentatív módon mutatja, hogy e korszak mértékadó, papi generációkat nevelő teológusai miként viszonyultak a neotomizmus kibontakozása és a modernista válság kirobbanása körüli idők szellemi újdonságaihoz, szellemi tájékozottságuk hiányait a hivatalos ókonzervativizmus értetlenségével palástolva. Igen jellemző módon Dudek a századelő hazai modernizmus-szakértője, akinek véleménye azonban zömében a Tanítóhivatal döntésein és másodlagos forrásokon, torz átértelmezéseken alapul, s szinte példaértékűen mutatja mindazokat a gyöngeségeket és értelmezési csúsztatásokat, amelyek a hazai katolikus hittudomány avultságának teljesen egyértelmű bizonyítékai. Dudek személyes teljesítményének, a modernizmus körüli vitában kifejtett nézeteinek megítélésekor persze számos körülményre kell tekintettel lennünk. Így már a hazai katolikus sajtó és könyvkiadás beszédes szűkszavúsága is arra int, hogy a modernizmus mint intellektuális kérdés nem volt a magyar katolikus tudományosság saját gondja; a vita gyakran viharos történéseit a hazaiak mintegy madártávlatból figyelték, s ez a helyzet csak akkor változott meg rövid időre, amikor Prohászka római indexálása némi hazai aktualitást hozott a téma taglalásába.[5] Az is tény, hogy a modernizmus mást

---

[2] Prohászka pályaképéhez a legfontosabb Schütz A. tanulmánya a Prohászka Összegyűjtött Művek 25. kötetében; modern földolgozás Szabó F.: *A rejtett Isten útjain*, Roma 1980.

[3] Dudek személyének rövid említéséről vö. Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, Aurora, München 1973, 488—489. o.

[4] A Szent Tamás Társaság *Értesítő*je Dudeket az alapító tagok sorában említi, kimutatása szerint azonban szerzőnk egyszer sem szerepelt előadással a társaság ülésein (Stephaneum 1943).

[5] A modernizmus érdemi visszhangja — néhány a *Religió*ban megjelent írás mellett —

jelentett a magyar katolicizmus számára, mint akár a francia közvéleménynek, akár a Tanítóhivatalnak; a neokantiánus „veszedelmet" éppen úgy értették rajta, mint a természetbölcseleti monizmus és evolucionizmus, az egyházpolitikai liberalizmus teoretikus megtalpalását vagy a modern protestáns liberalizmus szellemi kihívását. Ráadásul a hazai világi sajtó a modernizmus-ügyet egyértelműen a politikai konzervativizmus jeleként kezelte, és — nem is túl gyakori — fölemlegetésében a hazai egyházpolitikai harcok folytatásának lehetőségét látta.[6] Jellemző az is, hogy a hazai szakértő közvélemény — Dudeket is ideértve — a modernizmust mindenekelőtt német visszhangja és a Vatikán hivatalos megnyilatkozásai, nem pedig az eredeti források alapján ítélte meg. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Prohászka látványos szellemi újszerűsége, amikor ő Bergson, az életfilozófiák, a pszichologizmus, egyáltalán a francia szellemi élet irányába kezdett el tájékozódni.

E sajátosan deformált körülmények mellett azt is számításba kell vennünk, hogy Dudek életművének zömét publicisztikai munkák és polemikus írások alkotják. Így a 80-as évek antiliberális katolicizmusának szellemében forgatta tollát a késői autonómia-vitában és az egyházpolitikai harcok idején, később pedig a hazai darwinizmus-vita és a természetbölcseleti evolucionizmus kötötte le a figyelmét. Így válik érthetővé, hogy Dudek számára a hazai katolikus szellemi élet korábban említett látszatai és a saját korábbi munkálkodás belső koherenciája miért determinálja modernizmus-értelmezését az időtlenül hitromboló modernség elmarasztalásaként. Formálisan úgy fogalmazhatnánk, hogy Dudek — korántsem egyedül, hiszen a *Lamentabili* sem mentes ettől a hibától — képtelenül tág modernizmus-fogalommal dolgozik, s miközben bírálatának tárgyai formálisan Loisy és társai, szakadatlanul az úgynevezett *Grundmodernismus*, ha nem egyenesen minden evolúciós bölcselet bírálatát kívánja megadni.[7] Ha végeredményben az újabb irodalom maga is bizonytalan a modernizmus kifejezés jogosult használata dolgában, Dudek megoldását eleve egy olyan generális definíció kiinduló elfogadásában kereshetjük, amely Loisy irányzatának modernizmusát éppen kritikájának tágassága miatt teszi semmitmondóvá. Dudeknek a tékozló fiú örök parabolájának ismétlődését emlegető véleménye is ezt mutatja: „a baj mindig régi s mindig új, ma modernizmusnak hívják" kitétel eleve árulkodik arról, hogy eljárása nem a modernizmus legitim kritikája, hanem a konzervatív hitvédelem „örök" érveinek fölsorakoztatása.[8] Ebben a vonatkozásban Dudek és a közkeletű hazai vélekedés kritikájaként is fölfoghatjuk azt, amit Prohászka ír e kérdésről a 10-es évek elején: „Manapság a zavaros fejű lelkek mindenütt modernizmust látnak; van már modernizmus a művészetben, sőt van a stílusban is. Vannak, kik

---

elenyésző; az érdeklődés csak Prohászka indexálása után válik számottevővé.

[6] Amint az egyebek között Dudek, a *Pester Lloyd* nak címzett szemrehányásából is kitűnik.

[7] Vö. Szabó F., i. m.

[8] Dudek János: *A modernizmus és a katholicizmus*, Stephaneum, Budapest 1908, 4. o.

modernizmust látnak abban, ha a modern haladás vívmányait elismerjük, ha a papságot egyetemeken képezni akarjuk, ha a világi papság színvonalát emelni iparkodunk; de hát mindez a hozzá nem értők modernizmusa; a tulajdonképpeni modernizmus pedig egy új, filozófiai s theológiai rendszer, mely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia theológiája, mely az emberből eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s külről jövő, vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást el nem ismer."[9] A fehérvári püspök e fejtegetése formálisan Anton Gisler német modernizmus-könyvének néhány megállapítása ellen irányul,[10] szelleme szerint és azért is, mert ez Dudek egyik fontos forrása, kritikája azonban a Dudek-féle jámbor hazai apologéták interpretációjának is. Ám hiába értőbb-igazabb Prohászka, mint Gisler és Dudek véleménye, a századelő hazai modernizmus-képét természetesen nem a fehérvári püspök „„rokonszenves extremitásai", hanem a pesti dogmatika professzor „alapos" konzervativizmusa fejezte ki és határozta meg.

Mindenesetre mentségére szóljon Dudeknek, hogy hitvédelmi, antievolucionista és antimodernista írásai nem teológiai szakmunkák, hanem a (bár magas szintű) teológiai ismeretterjesztés és publicisztika körébe vágó alkotások — s azt csupán a hazai teológia állapotának jeleként könyvelhetjük el, hogy megállapításai a maga idejében mégis tudományos megállapításoknak tűnhettek a hazai katolikus papság és a hívő olvasóközönség szemében. Dudek e munkáinak közös gondolati vezérelve hit és tudomány összhangjának állítása és e lényegében modern — neotomista elvnek rendelődik alá részéről az összes modern „izmusok" tartalmi megítélése. Ez az eljárás pedig szükségszerűen szül eklekticizmust és racionális redukcionizmust, hiszen Darwin, Eötvös, Harnack vagy Loisy esetében egyaránt néhány hamisan tudományos elv és módszer meglétét kell kimutatnia, s a katolikus tanítás elveivel, az egyház tanításával szembesítenie. A hazai szellemi életben pedig ez az eljárás a századelőn különösebben nem bizonyulhatott nehéznek, hiszen a bölcseleti disztingválóképesség hiányával nem csupán a katolikus egyház volt méltán vádolható.

Mindezeket egybevetve fogalmazhatunk úgy, hogy Dudek és a magyar katolikus századelő hitvédelme számára a modernista válság vitái sajátosan koncentrált formában adtak lehetőséget három elméleti kérdés összekapcsolására. Ezek egyike — Loisy mellett vagy előtt — a liberális protestantizmussal (Harnack) való biblikus, dogma- és egyháztörténeti polémia. A második vita a természetbölcseleti monizmus és evolucionizmus (Darwin, Haeckel) és a katolikus hitelvek vitája, a harmadik pedig a francia modernisták elmarasztalása, akik nem egyebek úgymond, mint az előbbi két ellenség „ügynökei" a katolikus egyház falain belül.

---

[9] Prohászka: Összes Művek, 15. kötet, Stephaneum, Budapest 1931, 270. o.

[10] Anton Gisler: *Der Modernismus*, Benziger, Einsiedeln 1909.

E Dudek által is adaptált konstrukció a „minden mindennel összefügg" elve jegyében definiálja tehát a modernista eszméket. Dudek vitája nem a modernizmussal folyik, hanem azzal, amit ő modernizmusnak vél – ez pedig igencsak távol áll Loisy, Le Roy, Tyrrel, Murri fölfogásától.

* * *

Századunk első éveiben még igen ingtag volt a neotomizmus szellemi hegemóniája, ám gyors ütemben haladt az újskolasztikus rendszer kiépülése. Ebben az időben születtek az első, a mozgalom intellektualizmusát és realizmusát nívós formában tolmácsoló művek. Hamarosan kiderült azonban, hogy ez a neotomizmus csupán a hagyományos racionalizmus, liberalizmus, pozitivizmus ellenében vitaképes megfelelően, ám a modern biologizmus és pszichologizmus kihívására csak nehezen tud felelni. A liberalizmus és a pozitivizmus virágzása után a XIX. század végén fordulat következett be a laikus gondolkodásban: megszülettek az életfilozófiák, amelyek a személyes létezés, a magány, az érzelemvilág problémáit többre tartották a hagyományos ismeretelméleti vagy természetbölcseleti problémáknál, s amelyek alapvetően új életérzést kifejező kihívása készületlenül és védtelenül érte a racionális objektivizmus bűvöletében élő neotomista bölcseletet. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a liberális teológia éppen ebben az időben jutott el racionális történetkritikai és morális lehetőségeinek végső határához, s e példa kétségkívül kihívásként hatott a katolikus szellemi életre is. E szellemi élet kísérletező sokféleségét éppen a közelmúltban egyneműsítette a hivatalossá váló neotomizmus egyeduralma. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy – miközben neokantiánus bölcseleti áramlatok indultak virágzásnak – a katolikus bölcselet továbbra sem tudott mit kezdeni Kant filozófiájával és a dialektikus fejlődés ontológiai rendszereivel. A monista materializmus ugyan egyszerű mozdulattal szőnyeg alá söpörhetőnek tűnt, a racionális redukciókon alapuló újskolasztikus dogmatizmus azonban már nem tudta hová tenni a szubjektivitás újkeletűen fölfedezett tényeit.

Az elégedetlenség valójában már az I. Vatikáni Zsinat óta a levegőben volt, hiszen sokak szerint a *természetes istenismeretről* definiált dogma és a végletes intellektualizmus elvileg egyoldalúan tudott csupán válaszolni a kor szellemi kihívásaira.[11] A történeti szemlélet érvényesítésének, a fejlődés gondolatának, a hit személyes, érzelmi alapjainak hangsúlyozása így sajátos ellenzékiséget teremtett a katolikus integrizmus metafizikai doktrinérsége ellenében. Az e kritikai szempontok jegyében kibontakozott modernizmus jellegéről és lényegéről ma is erősen megoszlanak a vélemények: egyesek szervezett csoportot, zárt irányzatot látnak a – zömében francia – modernistákban, mások egymástól független,

[11] Denzinger 1797.

jámbor újítókat, akik csupán közös címkét kaptak ellenfeleiktől, de van olyan nézet is, amely a különvéleményeket nem tűrő tanítóhivatali boszorkányüldözés kreatúrájának tekinti az egész vitát.[12] Kétségtelen az is, hogy a modernizmus üggyé válása Franciaországban súlyos egyházpolitikai konfliktusokkal esett egybe, s azt a nézetet erősítette, amely a modernül tájékozódó katolikus újítókban az ellenséges külvilág ügynökeit látta. Nem meglepő ezek után, hogy a modernizmus megítélésekor például Magyarországon analógiákat láttak fölbukkanni mértékadó katolikus körökben is a polgári liberalizmus, a szabadgondolkodó szemlélet és a modern újítások, valamint a 90-es évek egyházpolitikai harcai között s ezt a leegyszerűsítést – miként Németországban vagy Itáliában is – a liberális sajtó is csak erősítette.

Közismert, hogy maga a modernista krízis 1902-ben robbant ki, amikor Párizsban megjelent A. Loisy francia szentírástudós „Az Evangélium és az Egyház" című munkája.[13] A szerző szándéka a keresztény hitfölfogás és újszövetségi alapjainak történetisége között a liberális protestantizmus, jelesül A. v. Harnack által föltételezett[14] ellentmondások cáfolata volt, eszköze pedig a Loisy által segítségül hívott, a historikus fejlődés lehetőségét állító történetkritikai módszer – amelynek dogmatikai alkalmazására ugyanezekben az években a modernistának bár nem tekintett, de ugyancsak támadott, nálunk is ismert és bírált H. Schell tett kísérletet.[15] Loisy kísérlete igen élesen vetette föl – biblikus szakkérdéseken túl – hit és tudás viszonyának valamint a Szenthagyomány hitelének és értékének a kérdését, s arra ösztönzött, hogy a Vatikán keményen szabjon gátakat a modern szentírástudományi módszerek alkalmazásának útjába. Loisy vizsgálatában a fölmerülő nehézségek elkerülése érdekében az egyház hagyományos hitét történelmi tényekre redukálta, s egyebek között azt állította, hogy a keresztény tanítás nem Krisztus föltámadásának tényén, hanem az apostoloknak e ténybe vetett hitén alapul. Loisy lényegében tagadta, hogy a hit és a tárgyairól való tudás között racionalizálható kapcsolat volna. A kereszténységből és annak dogmatikájából így mindenféle természetfölöttit, történelemfölöttit és nem-racionális mozzanatot kiiktató és a keresztény meggyőződést puszta vélekedéssé, erkölcsi-érzelmi kötelezettségvállalássá formáló elgondolást a teológusközvélemény zöme és a Tanítóhivatal is a hit alapjai ellen intézett durva támadásnak, *immanentizmusnak*, valamint a hit és tudás szerves kapcsolatának elvetése miatt *agnoszticizmusnak* minősítette. Az eset széles körű vitát kavart és eszmei válságot idézett elő az egyházban. Loisy mellett ugyanis számosan voltak, akik ebben az időben újszerű eszméket képviselve szembekerültek a hivatalos

---

[12] Vö. Vidrányi K.: „Laberthonnière", in *Summa*, MTA Filozófiai Intézet, Budapest 1987, 274 skk. o.

[13] A. Loisy: *De l'Evangile et de l'Église*, Aubier, Paris 1902.

[14] A. v. Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900.

[15] H. Schell: *Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, P. Pattloch, Würzburg 1900.

egyház álláspontjával, s akiket hamarosan — egy közös szellemi mozgalom híveiként — „modernistáknak" kezdtek emlegetni.[16]

A szentírástudományi viták csak egyik komponensét jelentették a gyanús nézetek érvényesítési módjainak. Az integrizmus és a konzervatív neotomizmus modernista oppozíciójának fegyvertárában a történeti kritika eljárásai mellett nem kis szerep jutott a kanti ismeretkritika hatásának, a bergsoni életfilozófia szubjektivizmusának és sajátos biologizmusának, a Schleiermacher óta ismerős érzelem-központú vallásfogalomnak. Az újító szemlélet széles bázisát alkotó szellemi mozgalom a már említett „Grundmodernismus" hívei nem-tomista paradigmát kerestek a katolikus szellemiség megújítása érdekében, maga a modernizmus-ügy pedig a velük, a mindennemű újító szándékkal való leszámolás számára is ürügyet teremtett a Tanítóhivatal konzervatív erői számára. E konzervatívoknak érdekében állt a modernizmus-fogalom pontatlan és tág meghatározása, hogy a hitvédelem minden gondja szinte egy csapásra elintézhetővé váljon. Így ahol nem volt modernizmus, ott is csinálni lehetett — éppen a magyar példa is bizonyítja azt, hogy a monizmus, a liberalizmus vagy a „protestantizálás" vétke is kezelhető volt a továbbiakban annak a szellemnek a jegyében, amelyet az antimodernista harc hívott életre a katolikus egyház egészében.

A modernizmus teoretikus hívei úgy vélték, hogy a hit és a tudás az emberi benső vallási szükségletektől és kötelékektől elvonatkoztatott állítása *paradoxon*; vagy tagadjuk a dogmák mindenekfölötti és mindenkori érvényességét és igazságát, mondandójuk időtlenségét, az egyház közvetlen isteni eredetét, a csodát, a természetfölötti értelmi beláthatóságának gondolatát és azt, hogy a teológia több, mint az emberi vallásos érzék és érzület szüleménye, vagy egyszer és mindenkorra lemondunk hitünk értelmi-történelmi megalapozásának „skolasztikus" és dogmatikus igényéről, a fideizmus, az etikai vagy az érzelemvallás útját választva. Ez utóbbi esetben viszont a modernisták szerint hitünk már nem kétségtelen, rajtunk kívül igaz tényeken, hanem tudattalan, nem-racionális vallási érzékünkön alapul, s ezen megkövült vallási érzék válik a tan, a hagyomány — csupán szubjektív értékű — foglalatává. E. Le Roy francia bölcselő, a bergsoni rendszer szellemi rokona ebből arra a következtetésre jutott, hogy a dogmák csupán az emberi közmegegyezés alkotásai, a bennük meglévő vallási szükségletek szimbolikus kifejezési formái. Az ugyancsak vezető modernistaként számontartott angol jezsuita G. Tyrrel, e kör talán meghatározottabb és legtudatosabb képviselője szerint nem az egyház, a Tanítóhivatal, a hierarchikus tekintély, hanem benső, egyéni vallási életünk hivatott ítéletet alkotni a kinyilatkoztatás tényéről és e tény értelméről. A hit értelmezésére, véleménye kizárólagosságára és saját tévedhetetlenségének elfogadtatására jogot formáló egyházat és a hagyományos teológiát, filozófiát Tyrrel egyszerűen középkoriasnak találta, L.

---

[16] Vö. A. Vidler, i. m.

Laberthonnière pedig tételek sorában fejtette ki a neotomista bölcselettel, annak ontológiai és ismeretelméleti dogmatizmusával és túlhajtott természetfilozófiai koncepciójával kapcsolatos ellenérzéseit.[17]

Mindezzel együtt a modernisták meglehetősen eklektikusan vélekedtek a keresztény-katolikus tanítás lényegi kérdéseiről, s korántsem alkottak olyan, közös platformon lévő, szervezett irányzatot, amint azt róluk a hivatalos egyházi dokumentumok állították. Így például M. Blondel élesen elutasította a dogmatikai tételekkel kapcsolatos történeti relativizmust és szimbolizmust;[18] a kezdődő retorziók és a konzervatív katolikus sajtó kampánya hatására ő vagy v. Hügel gyorsan visszakozott, míg Loisy és Tyrrel nézetei mindinkább radikalizálódtak és egyre inkább csakugyan azt a határozott alakot öltötték, amivel ellenfeleik vádolták őket. A nagy publicitás ellenére a modernista gondolatoknak nem volt igazi tömeghatása, hiszen Loisy, Tyrrel, Le Roy, Laberthonnière és (talán) Blondel mellett az olasz R. Murri, a német J. Schnitzler, F. v. Hügel és még néhány tucat francia, német, olasz és angol teológus, filozófus, szentírástudós, publicista volt a szó tágabb értelmében is a modernizmus valódi képviselője. A Tanítóhivatal és a konzervatív közvélemény által gyanúsítottak köre már szélesebb volt ennél: így került gyanúba H. Schell vagy a vallástörténeti evolucionizmus felé közeledő számos szakember, jeles reformgondolkodó, vagy a lelkiségi élet néhány újítója, egyebek között a magyar Prohászka is.[19] Persze sokan érezték nyugtalanítóan megoldatlannak a modernisták által feszegetett kérdéseket, a francia életfilozófia és a vallástörténeti evolucionizmus pillérein nyugvó modernista válaszokat azonban elégtelennek tekintették. Mindazok, akik az egyház tanbéli és szervezeti reformjának elkerülhetetlensége, a teológiai kutatás szabadsága vagy a hit alanyi, szubjektív személyes vonásainak hangsúlyozása mellett kötelezték el magukat, osztották a modernisták kritikai észrevételeit, és szót emeltek a Tanítóhivatal X. Pius idejében újraéledő integrizmusa és a kibontakozó neotomizmus doktrinális merevsége ellen. Ugyanakkor a modernizmusnak a katolikus hitfölfogás alapjait több ponton valóban kikezdő álláspontja a hivatalos egyház számára minden elméleti és gyakorlati reformtörekvés elmarasztalására módot és ürügyet szolgáltatott, s a vita recepciói olyan közegben is, mint a hazai katolicizmus, lehetőséget adtak a mindenfajta ellenféllel való leszámolás napirendre tűzésére, a modernizációnak az antimodernizmus álruhájába öltöztetésére. A helyzetet csak tovább bonyolította, hogy ezt az ügyet a liberálisok a katolikus egyház lejáratására használták ki, a protestáns Európa pedig ugyancsak ellenségesen szemlélte a Vatikán vonalvezetésének megkeményedését. Fokozta a zűrzavart Franciaországban a Sillon-mozgalom körüli vita, a katolikus egyház rendezetlen közjogi

---

[17] Alakjához vö. Vidrányi K., i. m.

[18] M. Blondel: *Histoire et dogme*, La Chapelle 1904.

[19] Bizonyítéka ennek a hírhedt Prohászka-ellenes pamflet: *Mehr Klahrheit! Gedanken über den Prohászka-Kultus in Ungarn*. Von dr. Felix Tatrai [álnév], 1910.

helyzete, német földön pedig a katolikus politizálás (Néppárt) és az újító eszmék bonyolult viszonya.

Az 1902 utáni évek élénk vitáira végül hivatalos egyházi dokumentumok elmarasztalásai tettek pontot: főként az 1907-ben megjelent *Lamentabili* dekrétum, amely még csupán névtelen és általános intéseket tartalmazott,[20] majd a „Pascendi dominici gregis" enciklika,[21] amely már az anatéma sűrű emlegetésével minősítette a modernista nézeteket egységes rendszernek és mint ilyent, a tévtanok sokaságának. A *Lamentabili* tematikusan is rendszerezi a „veszedelmes" evolucionista nézeteket: a modernizmusról kialakuló kép a továbbiakban már ebből az értelmezésből származik. A bírált 65 tétel az egyházi tekintély, a Szentírás, a dogma és a hit, a krisztológia, a szentségtan, az egyházszervezet, az egyház és a haladás viszonya valamint a katolicizmus jövőjének megítélése tárgyában lát jól körvonalazható téves nézeteket a modernizmusban. A bírált tételek zöme — közvetetten — filozófiai vonatkozású is; magán viseli a születő életfilozófia szemléletét és magában rejti a neotomizmus igen határozott kritikájának számos elemét. Az ügy jó indítékot és ürügyet jelentett a legkonzervatívabb neotomisták számára a fejlődés, a változás — az örök filozófiát ez időben módfelett zavaró — minden formájának száműzésére, elmarasztalására, a modern társadalom- és természettudományok támasztotta nehézségek kiküszöbölésére. A vita hevében olyan nagy kultúrájú, Bergson eszméivel amúgy rokonszenvező neotomista, mint Maritain is beállt a dühödt kritikusok sorába,[22] sőt az akarat- és életfilozófus Blondel — maga is „gyanúsított" — ugyancsak meghátrált és látványosan elhatárolta magát a római dokumentumokban elítélt nézetektől. A már kimondottan Loisy ellen irányuló *Pascendi* után csak a francia biblikus, a radikális Tyrrel és néhány eszmetársuk kiközösítése maradt hátra ahhoz, hogy a modernista ügy formálisan 1909-ben véget érjen. Az integrizmus győzelme betetőzésének tekinthető ezek után az „antimodernista esküt" előírása 1910-ben s ekkor indul meg a „titkos modernisták" elleni nyomozás, sorozatos denunciálásokkal, vádaskodásokkal, gyakori cenzúrázással és indexálással tarkítva. Éppen ezért aligha véletlen, hogy a teológiai periféria országaiban valójában ebben a késői időpontban esik a legtöbb szó a modernizmus veszedelmeiről, s az is tény, hogy a neotomizmus konzervatív változatának is éppen ezekben az esztendőkben sikerül végérvényesen megerősítenie pozícióit a katolikus szellemi életben. A katolikus személyiségfilozófia kidolgozása átmenetileg lehetetlenné válik; a fejlődéselmélet és a kritikai filozófia tilalmassá lett, a szentírástudomány pedig a Pápai Bibliai Bizottság életre hívása jóvoltából évtizedekre „kemény kezekbe" került.

---

[20] Denzinger 2001 skk. Teljes szövege Dudek: *A modernizmus*, i. m., 5 skk. o.

[21] Denzinger 2071 skk.

[22] J. Maritain: *Antimodern*, Paris 1922.

* * *

E rövid kitekintésé után térjünk vissza a magyar egyház századeleji állapotához és a modernizmus-recepció kérdéseihez. A hazai elméleti történések számbavételekor persze nem szabad megfeledkeznünk a hazai katolicizmus közelmúltjáról és sajátos helyzetéről sem. A megelőző évtizedek ugyanis igencsak viharos időszakot jelentettek a magyar egyház életében. A kiegyezés után az Eötvös-féle liberális egyházpolitika törekvései, hamarosan pedig az autonómia-ügy korbácsolták föl az indulatokat. Különösen fölzaklatták a kedélyeket a Wekerle-korszak egyházpolitikai küzdelmei, 1900 után pedig már javában tartott a hazai politikai katolicizmus megszerveződése. A fölsorolt konfliktusok zömében ráadásul a magyar egyházra nézve kedvezőtlen megoldás született, s a vereségek nem nagyon mozdították elő az ódivatú, konzervatív egyháziasság megújulását.[23] Természetesen voltak jelei a modernizációnak is: Kis János munkálkodása nyomán hazánkban is utat találtak a neotomizmus eszméi; 1893-ban megalakult a Szent Tamás Társaság, fokozatosan megújult és megélénkült a teológiai és bölcseleti élet. Az idők szavát mutatta az is, hogy e társaság programjában kezdettől napirenden voltak olyan kérdések is, mint a modern természettudományok, főleg a biológia bölcseleti problémái vagy a kanti morálfilozófia katolikus szellemű megítélésének kérdései.[24] E helyzet sajátos ellentmondása azonban, hogy a modernista vita a hazai katolikus szellemi életet még csupán sajátosan „fél-tomista" állapotában érte s talán ennek köszönhető az is, hogy a francia ügyek 1907-ig alig foglalkoztatták a hazai teológusközvéleményt. Sokkal inkább látszott itthon harci kérdésnek az Alexander Bernát neokantianizmusával vagy a hazai darwinistákkal való polémia,[25] s ezért sem meglepő, ha Dudek és kortársai is e hazai aktualitások szemüvegén át figyelték és ítélték meg a modernizmus körül kibontakozó nemzetközi méretű csatározásokat. Kétségkívül más, modernebb eszmék is éreztették azonban hatásukat a hazai katolicizmus szellemi mezőnyében: a *Magyar Sion* és személy szerint Prohászka elsőként vitte be a köztudatba Bergson, az életbölcselet és a modern pszichologizmus néhány szempontját, egy másik pólusként pedig a hazai konzervatív modernség azon centruma is jelentkezett már, amelyet a továbbiakban a jezsuiták, mindenekelőtt pedig Bangha Béla neve fog fémjelezni.

Nagyjából ezek azok az esztendők, az 1893 és 1912 közötti évek, amelyek Dudek János közírói munkásságának kibontakozása szempontjából is a legfontosabbak. Dudek már a 90-es évek elejétől ismert közíró és lapszerkesztő, 1904-től pedig, mint egyetemi tanár, a hazai katolikus tudományosságnak immár hivatalból is fontos személyisége. A külhoni és a hazai teológiai és teológián kívüli vitákat

---

[23] A helyzet általános áttekintéséhez vö. Hermann E., i. m.

[24] Az Aquinoi Szent Tamás Társaság *Értesítő*je, Stephaneum, Budapest 1943. Az egyik kéziratos előadást Kis János tartotta.

[25] Vö. Szabó F., i. m., 192. o.

igyekszik ettől az időtől megismertetni a hazai olvasóközönséggel, mértéktartóan konzervatív szellemben tartva magát a hivatalos egyházi vélemények alakulásához. E ténykedés első jelentős állomása, bár korántsem Dudek első műve az 1893-ból való *Apológia*, amelynek éle még főként a modern természetbölcseleti „téveszmék" (Darwin, Haeckel) ellen irányul.[26] E mű után jó évtizednyi hallgatás következik, majd 1908-ban lát napvilágot *A modernizmus és a katolicizmus*[27] című munka, amely nem egyéb a *Lamentabili* magyarázatokkal kísért kiadásánál. A szellemi reprodukció módszere nem von le semmit Dudek vállalkozásának értékéből; kegyes ismertetések, dühödt pamfletek mellett ez az egyetlen, valóban tárgyszerű tájékoztatás itthon a modernizmus körül kibontakozott vitákról. A tematikai és kritikai konstrukció jellege az elkövetkező esztendőkben sem változik: 1909-ben Dudek visszatér a régi ellenfél, a biológiai evolucionizmus bírálatához, ennek szentelve *Származástan és világnézet* című, különösen populáris szellemű és színvonalú munkáját.[28] A modernizmus és az evolucionizmus kihívása azonban más irányú szellemi kalandokra is ösztönzi a szerzőt: 1910 körül a fő téma már a bibliai tudományok körét és az ókeresztény egyház történetét érinti. E munkálkodás első kézzelfogható eredménye a *Bűnbocsánat az Ősegyházban* című értekezés,[29] amely a liberális teológia radikális kritikájával szemben a hagyományos katolikus fölfogás mellett szóló érveket kívánja fölsorakoztatni. E munkálkodás szerves folytatása az 1912-ben napvilágot látott *Az őskeresztténység történetéből* című írás,[30] amely — alcímében a „Dogmatörténeti tanulmányok" kitétellel — a kortárs protestáns teológiával és a katolikus modernizmussal kezdett polémiát viszi tovább, s amelynek forrása a szerző egyetemi kollégiumainak anyaga. E tanulmányfüzér ugyanakkor befejezetlen: Dudek hamarosan, 1916-ban bekövetkezett halála miatt az őskeresztény kor stúdiumainak már nincs további folytatása, szemben a szerző azon szándékával, hogy sorra elemezze a korai patrisztika főbb dokumentumait és azok protestáns és modernista katolikus interpretációit. Ezzel a reprezentatívnak szánt kötettel az életmű lényegében le is zárul; a valóban tudományos vértezettségű főmű, a *De Trinito et Uno*, mint Dudek dogmatikai munkálkodásának foglalata, már csak a szerző halála után kerül megjelentetésre.[31] Ám éppen ennek észrevétlensége jelzi azt, hogy Dudek János — sokirányú aktivitása ellenére — csupán mellékszereplő a hazai katolikus tudományosság fejlődésében: élete utolsó éveiben indul kibontakozásnak a már valódi értékeket hordozó tomista bölcselet Horváth Sándor jóvoltából; a

---

[26] Dudek János: *A keresztény vallás apológiája* (a továbbiakban: Apológia), Szent István Társulat, Budapest 1893.

[27] Dudek: *A modernizmus*, i. k.

[28] Dudek János: *Származástan és világnézet*, Stephaneum, Budapest 1909.

[29] Dudek János: *Bűnbocsánat az Ősegyházban*, Stephaneum, Budapest 1910.

[30] Dudek János: *Az őskereszténységből*, Stephaneum, Budapest 1912.

[31] E mű 1917-ben jelent meg a Stephaneum gondozásában.

hitvédelemnek olyan avatott művelői akadnak, mint Bangha Béla, a dogmatikában pedig (tanszékén utóda) Schütz Antal már általa még botránkozással szemlélt új nézeteket képvisel.[32]

Dudek valamennyi, általunk tárgyalt írásának közös vonása sajátos tematikai egysíkúsága és szellemi horizontjának féloldalassága: élete fő feladatának visszatérően bevallott módon is az evolucionista szemlélet elleni harcot tekintette, s e célnak rendelt alá minden egyéb, aktuálisnak tűnő polémiát. Még nyilvánvalóbb azonban, hogy fő figyelme szinte mindvégig a német nyelvterület filozófiai, teológiai és tudományos történéseire irányult; a francia modernizmust is főként német recepciója nyomán és alapján ismeri, s Loisy evangéliumi interpretációjával vitázva is minduntalan régi ellenfeleinél, Strauss-nál vagy Harnack fölfogásánál köt ki. Hasonló állandó „mániának" látszik Darwin, Haeckel és magyar követőik sűrű fölemlegetése, ennek megítéléséhez azonban tudnunk kell azt is, hogy a biológiai evolúció problémája és az evolúcióelmélet német nyelvterületen, de Magyarországon is fontos harci kérdésnek számított — talán a szociáldarwinizmus tündöklése és a vulgáris materializmus virágzása okán — ebben az időben.[33] Ugyanakkor a hazai szellemi élet és a magyar katolicizmus közötti intellektuális sterilitás bizonyítéka, hogy Dudek vitapartnerei igen elvétve hazai szerzők: a hazai liberális, protestáns vagy szabadgondolkodó körökben közismert nézetek elmarasztalásához főleg német tekintélyeket vonultat föl, cáfolásuk alátámasztására pedig az esetek zömében a Tanítóhivatal anonim tekintélye szolgál.

* * *

A XIX. század utolsó évtizedei a hazai szellemi élet számára is megrázó erejű változásokat hoztak. A hagyományos egyházellenes antiklerikális politikai liberalizmus mellé fölzárkózott a természetfilozófiai ihletettségű monizmus (materializmus). Gyors terjedésnek indult a biológiai evolúció hitigazságokat kérdésessé tévő eszméje is. Ilyen körülmények között aligha meglepő, hogy a Szent István Társulat 1892-ben átfogó hitvédelmi mű megíratása mellett döntött s annak elkészítésével Dudek Jánost, mint a *Religio* szerkesztőjét, az új teológusnemzedék ismert publicistáját bízta meg.[34] A várt és végül megvalósult hitvédelmi mű eljárásmódja még a régi: a katolikus dogmatika főbb témái alapján sorra kívánja venni a modern gondolkodás hívő szemmel neuralgikusnak tűnő kijelentéseit, egyszerre két dolgot bizonyítva róluk: részben azt, hogy a szóban forgó tételek tudományosan sem helyénvalóak vagy elméleti irányba túlinterpre-

---

[32] Vö.: *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*, Szent István Társulat, Budapest 1984.

[33] L. Boldog Erzsébet: *A magyar filozófia és darwinizmus XIX. századi történetéből*, Akadémiai, Budapest 1986.

[34] Vö. Dudek: *Apológia* III–IV. o.

táltak, valamint hogy ezen állítások szöges ellentétben állnak a katolikus hit örök eszméivel és az egyház időtlenül érvényes tanításával. Ez az eljárásmód — Dudek előszavának tanúbizonysága szerint is — a modern tudományok „istentelen" megállapításait saját fegyvereikkel kívánja sarokba szorítani, azaz — túl akarva lépni a hittudomány szolid határait — maga is profán tudományos vértezetben száll harcba profán tudományos eszmék ellen. A kor szellemének megfelelő általános szándékokon túl azonban Dudek apológiai munkája sajátosan magyar jellegéről is beszél, világosan jelezve, hogy szándékai szerint a modern tudományok tévedéseit azok sajátosan magyar változatában kívánja bírálatának tárgyává tenni. A hitvédő okfejtés fő feladata Dudek szerint a modern materializmus bíráló észrevételeinek mérlegelése és elutasítása, hiszen amiként a deizmus volt a XVIII. századi kereszténység-kritikák fő eszköze, úgy a XIX. század a materializmus—monizmus tömegjelenséggé válását hozta. Dudek szerint e kettő, a deizmus és a materializmus szervesen összefügg; Strauss és Renan racionális valláskritikája és deizmusa szerzőnk némileg meglepő állítása szerint szerves folytatókra lel a Vogt—Büchner—Haeckel-féle anyagelvűségben. A kinyilatkoztatott vallás kritikája tehát a maga benső természete szerint lép tovább a természetes vallás, mindenféle vallás kritikája és elutasítása irányába. Dudek jól érzi, hogy a probléma hátterében a modern emberfilozófia kihívása áll; az ember Istentől való „megszabadításának" törekvése idézi elő, hogy a modern gondolkodó a természettudományos világkép keretei között igyekezzék meglelni az emberi létezés és autonómia kereteit és határait. A hitvédő keresztény sem tehet ma másként, hiszen „a megismert igazság ellen tusakodni bűn; a természettudomány bizonyos, cáfolhatatlan adatait tagadni — az igazság ellen van. A keresztény tudomány eljárásában ezekre az elvekre támaszkodik"[35] — vagyis nem a tudomány tényeivel, hanem jogtalan következtetéseivel kerül szembe. A modern, magát materialistának tekintő tudomány érvei — a századforduló közkeletű katolikus fölfogása értelmében — nem a kinyilatkoztatott hit, hanem a természetes vallás ellen irányulnak, amely ellen a fejlődés, a haladás gondolatát használják perdöntő érv gyanánt. Ám a haladás eszméje nem áll az örök isteni világrend gondolatával ellentétben; az apologéta fő feladata éppen annak igazolása, hogy a teremtett dolgok változandóságának impozáns tényei harmóniában állnak az isteni világrend és kinyilatkoztatás örök valóságával. Vallás és haladás nem összeférhetetlen dolgok, akkor sem, ha ennek állítása „liberális kordivat". A XIX. század utolsó évtizedét járva ugyanakkor Dudek még úgy ítél: „a kereszténység ellen támadó herezisekről alig van szó"; „most a természettudomány által indított mozgalmak zavarják az embereket".[36] Alighanem a 90-es évek archaikus újskolasztikájának meggondolását kell látnunk ebben a megközelítésben, amely az új keresztény gondolkodástól hatékony természetbölcseleti argumentumokat remél az evolúcióelmélet, a sejtbiológia vagy az örökléstan

[35] Uo. 4. o.
[36] Uo. 12. o.

istentelen monizmusa ellenében. Dudek ilyen meggyőződése ismeretében lehetetlen nem gondolnunk J. Donat és az innsbrucki neotomizmus szellemére, vagy arra, hogy a hazai ellenlábasokat még mindig Mentovich vagy a pozitivisták jelentik. E vonás jelzi számunkra azt is, hogy a magyar szellemi élet és benne a katolikus gondolkodás miért bizonyul olyan nagy mértékben értetlennek a modernizmus és az életfilozófiai kereszténység-kritika irányában a következőkben; itt még 1910 körül is a korai biologizmusnál és annak bírálatánál tartanak, amikor pedig Prohászka túlhajtott idealizmusról vagy az élet bölcseletéről beszél, vagy Schütz a fiziológia és a pszichológia újdonságairól értekezik,[37] szinte törvényszerűen vetül a modernizmus, modernizálás — és az ezzel sajnálatosan egyet jelentő evolucionizmus — árnyéka rájuk. Dudek pozíciója tehát a századforduló neofita fél-tomizmusáé, amely már elfeledte Kleutgen árnyalt eszmetörténeti fogékonyságát és Scheeben történeti-dogmatikai szemléletét, de nem jutott el Geyser valóban modern *philosophia naturalis*ához. Így nem meglepő, hogy a dudeki apologetika módfelett egyoldalúan értesült és fölfegyverzett: csak a kozmológiai és biológiai evolúció elemzésében naprakész, s ezért minden új jelenséget e fogalmi bázison kell levezetnie. Csak e módon juthat arra a belátásra, hogy „az ellenfél is az alapokat támadja elsősorban, de azután tovább halad s a bölcseletet, az összehasonlító vallástudományt csatolva a reál-tudományokhoz, következtetéseit a vallás, a kinyilatkoztatás elméletén vezeti át s végre a kereszténység isteni eredetének tagadásánál állapodik meg". Kényelmes és zárt gondolati pozíció ez Dudek részéről, amelyet például a fiatalabb kortárs Zubriczky Aladár sem képvisel maradéktalanul,[38] s amely magyarázza a századforduló teológiai dogmatizmusának egész szellemi attitűdjét is: újabb és újabb keresztényellenes eszmék születnek, ám ezek mind egy tőről, a természettudományos evolucionizmus gyökeréről fakadnak, s bírálatuk is csak egyféle, egy sajátosan szcientizáló apologetika lehet.

A modern tudomány az első támadást a teremtés tényeinek természetbölcseleti, kozmológiai úton való megkérdőjelezése révén méri a keresztény-katolikus hitre. E vélemény elvetése során Dudek viszonylag korszerű katolikus álláspontot képvisel, hiszen amit mond, az a „mérsékelt leszármazáselmélet" és a nem szó szerint értett teremtéstan irányába mutat — olyan megoldások felé, amelyek majd a Pápai Bibliai Bizottság 1909 utáni állásfoglalásai alapján válnak végérvényesen legitimmé az egyházban. Határozottan jó ítélőképességről tesz tanúbizonyságot — alaposan tájékozódva a német darwinizmus irodalmában — Dudek, amikor megkülönbözteti a természet evolúció útján, ám Isten szándékai szerint való fölépülését az „értelmezett" darwinizmustól, Haeckel és mások doktrínájától, a szociáldarwinizmustól, amely ezeket az elveket úgymond csupán a hit ellen, Isten cáfolására kívánja kihasználni. A darwini modell sajátos gyöngesége viszont éppen a természetes kiválogatódás tanában, a fejlődés véletlenszerűségének állításában

---

[37] *Deum docuit*, i. k.

[38] Zubriczky A.: *A kereszténység lényege*, Szent István Társulat, Budapest 1907.

van, hiszen „[...] oda konkludálunk, hogy az állatok homológ részeinek s kialakulásuk tervrajzának hasonlósága nem a Darwin-féle kiválásnak a következménye, s hogy a hasonlóság ebből egyáltalán kimagyarázhatatlan. Az említett hasonlóságnak nem egyéb az oka, mint hogy a teremtés egységes, összefüggő terv szerint történt, amely egységes terv a belső fejlődési törvény útján a fauna, a flóra fajai, nemei, osztályai és családjaiban, mint afféle harmonikus nagy egészben, van megvalósítva és valósul szüntelen."[39]

Az evolúció általános gondolatánál sokkal elutasítóbban ítéli meg Dudek az ember származásával kapcsolatos tudományos teóriákat, amelyek vitatásában hazai előzményekre, katolikus lapokban megjelent értekezések sorára is utalhat. Alapelve az, hogy a hit elveivel összhangban „a teremtett ember képezi a vallás fogalma realitásának egyik alapelvét; de természetesen csak akkor, ha lélekkel és pedig eszes és halhatatlan lélekkel bír".[40] Az emberi lélek létezése azonban a materialisták, a lélek örök volta pedig az evolúciós gondolat javaslói nézeteinek mond ellent, nem szólva arról, hogy a „modern" megoldás elfogadása alapvető hitelvek sorát tenné értelmetlenné vagy kérdésessé. A következőkben Dudek az Isten-tan kérdéseire tér ki. Két kozmologikus argumentum és a teleológiai szemlélet legújabb értelmezéseit veszi szemügyre, Strauss, Schopenhauer és Lange kritikájával vitázva. Végkövetkeztetése, hogy a világ a tárgyilagos szemléletben „esetékes, tagozott és célszerűen berendezett", létesítője tehát nem más, mint a teizmus Istene.[41] A soron következő hitvédelmi téma a vallás kérdéseinek megtárgyalása. A vádlott itt is az evolúciós szemlélet, hiszen az összehasonlító vallástörténeti irányzat Dudek fogalmazása szerint nem más, mint amolyan vallástörténeti darwinizmus. Az összehasonlító konstrukció cáfolatául heves kirohanások következnek a vallások nélkül való emberi múlt hipotézise ellen — a korabeli német vallásetnológiai irodalomra való bőséges hivatkozásokkal. Dudek a Max Müller által vallott vélemény ellenében az ősmonoteizmus léte mellett tör lándzsát, de nem mulasztja el bírálat tárgyává tenni a magyar ősvallás Ipolyi—Csengeri-féle elméletét sem.[42] Igen hevesen utasítja el azt a gondolatot is, amely a vallásokat általában az emberi szellem természetes fejlődése eszközeivel kívánja megmagyarázni. Véleménye szerint — s ez már 1993-ban, katolikus közegben sem tűnik túlságosan korszerű vélekedésnek — a vallás egyedüli forrása a kinyilatkoztatás, Isten önközlése, amely már legkorábbi emberelődeinknek is rendelkezésére állt. Mindez sajátosan keveredik a korai neotomizmus kötelező intellektualizálásával, amely azt állíttatja Dudekkel, hogy a vallás forrása az igazság megismerése, és nem valamilyen hívő érzület. Nagy határozottsággal száll szembe a szerző azokkal a véleményekkel is — Kant, Hartmann vagy Eötvös —,

---

[39] Dudek: *Apologia*, i. k., 54. o.
[40] Uo. 131. o.
[41] Uo. 184. o.
[42] Uo. 236 skk. o.

amelyek a vallásnak a moralitásra való redukciójával próbálkoznak úgy, hogy a morálból vezetik le a vallást, és nem fordítva, a vallásban keresik a morál fundamentumát.

Harmadik nagyobb tematikai egységként a kinyilatkoztatás kérdése következik Dudek értekezésében. Itt is a modern naturalizmus kritikája áll az előtérben, majd annak bizonyítása, hogy a teizmus, sőt monoteizmus elveiből a kinyilatkoztatás ténye szükségszerűen következik. Fontos az is, hogy ennek a kinyilatkoztatásnak ne vitassuk az emberi értelem fölötti többletét, a misztérium valódiságát. Ezzel összefüggésben kerül szóba a dogmák érvényességének és racionalisztikus bírálatának ügye, azzal a végkövetkeztetéssel, hogy a hittételek sem az értelemnek, sem a históriának elemzése által nem bírálhatók érvényesen. A kinyilatkoztatás paradoxona ugyanakkor, hogy a történelemben valósul meg, ám nem a történeti fejlődés, hanem a szabad isteni önközlés függvényében — ezért tehát a historikus kritikák, amelyeket a modern racionalizmus e tárgyban fölvonultat, érvénytelenek. A modern racionalizmus és a katolikus hit konfliktusa különösen nyilvánvaló Dudek szerint a csodák megítélése dolgában, hiszen a történések valódiságának megkérdőjelezése minden racionalizmus egyik fő állítása. Némileg el is ragadtatja magát a szerző a csodák realitásának védelmezése közben, amikor a természeti történések eredőjén fölbukkanó véletlenekre utalva egyenesen a csodák lehetőségének természettudományos bizonyságairól beszél. Módot ad e téma arra is, hogy bővebben szóljon a XIX. századi racionalizmus a magyar közönség által is ismert képviselőjéről, Renanról, tudománytalannak nevezve természetfölötti történések iránti szkepszisét. Ám — s ez megint az összehasonlító vallástörténészek táborának szól — elveti azt is, hogy a buddhizmus vagy a spiritizmus „csodáit" a keresztény hittényekkel hozzák egy nevezőre.

A könyv utolsó nagyobb témája a kereszténységre vonatkozó vélemények összefoglalása. Amit itt előad, az a leghagyományosabb történeti értelmezése az Újszövetségnek és a keresztény hagyománynak, egyben kategorikus elvetése a modern protestáns és racionalista szemléleti próbálkozásoknak. A kereszténytelen modern gondolkodás fő vétkesei ismét Strauss és Renan, akik nevéhez a keresztény hit természetfölötti és mégis reális mivoltának tagadása kapcsolódik. Ezzel összefüggésben polemizál Dudek azokkal a próbálkozásokkal, amelyek a keresztény hitet más vallásokban is meglévő motívumok eklektikus kombinációjaként, pusztán a történelemre tartozó képződményként kívánják megérteni. Különösen a Jézus—Buddha párhuzam hangoztatása ellen kel ki, igazolva, hogy jól ismeri ezt a 80-as években Németországban divatba jött értelmezési irányt. Katolikus apologétához illő módon fejtegetéseit a racionalista Jézus-portrék bírálatával zárja, sommásan az egész újkori racionális bibliakritikát téve felelőssé a közkézen forgó hamis Jézus-képek megalkotásáért.

Ha végeredményben összefoglalóan akarjuk Dudek apologétai teljesítményét minősíteni, azt kell állítanunk, hogy e mű sem érvei és látásmódja frissessége, sem elemzései eredetisége dolgában nem mérhető a korabeli hitvédő irodalom élvonalához. Szelleme inkább azon német tucat-apológiák körébe utalja, amelyek

elégtelensége kihívás lehetett – egyebek között – a modernizmus radikálisai és új-apologétái (pl. Blondel) számára is.

* * *

A modernizmus körüli csatározások idején idehaza tapasztalható, legalábbis az elméleti irodalmat jellemző fagyos csend teszi számunkra különösen érdekessé Dudek *A modernizmus és a katholicizmus* című, 1908-ban napvilágot látott munkáját.[43] E mű szerkezete, koncepciója világos: az olvasó megismertetése a modernizmus tárgyában kifejtett tanítóhivatali véleménnyel, s ennek tükrében magukkal a bírált nézetekkel is. Az alapul választott dokumentum maga a *Lamentabili* dekrétum, amelynek szövegét is hozza szerzőnk, majd pedig témánként értékeli és elemzi az elmarasztalás tárgyát képező témaköröket, vitatott álláspontokat. A munka legelemibb érdeme maga a széles körű informálás; a hazai klérus jelentős része számára alighanem Dudek és az általa citált szerzők adják a távoli modernista eszmékről a legkimerítőbb és visszafogottan tárgyszerű tájékoztatást. Ám itt is szembetűnő a szerző tájékozottságának – vagy éppen érdeklődésének – egyoldalúsága; sokat hivatkozik a másodlagos német antimodernista irodalomra valamint az ügyben a botránykő szerepét játszó német liberális teológiára, ám annál kevesebbet magukra a vezető modernista szerzőkre. Ezek köréből jóformán csak Loisy írásait forgatja, ám például Tyrrel vagy Laberthonnière nevét nem is említi. Még föltűnőbb a szerző teljes érzéketlensége a modernizmus élet- és érzelemfilozófiai alapjai iránt: sem Le Roy, sem Bergson nézetei nem illenek abba a képbe, amelyet – a tékozló fiú már említett parabolájára utalva – Dudek a modernista mozgalomról kialakít magának. A modernizmus gondolati képlete Dudek szerint meglehetősen egyszerű: hívei olyan katolikus racionalisták, akik a protestáns bibliai racionalizmus és a monista természettudományos evolucionizmus babérjaira pályáznak, ezek eklektikus vegyülékeként építve föl a saját fölfogásukat. Ilyen módon pedig jól illenek a Dudek által már korábban képviselt fölfogásba, amely az immanens evolúció doktrínáiban ismeri föl a katolikus hit újkori ellenfeleinek és bírálóinak egymásra következő generációit. Ám ez az ügy, ha óvatos formában is, de mindenfajta, az egyházon belüli újítás veszélyeire és kockázatára is utal, arra, hogy ezek hívei „mind katolikusok voltak és állandó jelszavuk volt a kath. tanoknak hol dogmatikai, hol jogi, hol egyházfegyelmi téren való korszerű átalakítása".[44]

Mielőtt Dudek a *Lamentabili* tételeinek elemzésébe fogna, rövid bevezetőben utal vállalkozása szükségességére és a vita külső körülményeire. Kiemeli a dokumentum árnyalt alaposságát és a Tanítóhivatal felelős magatartását az

---

[43] Dudek: *A modernizmus*, i. k.

[44] Uo. 4. o.

ügyben, egyben megjegyzi azt is, hogy milyen más a liberális sajtó viselkedése, amely egyház elleni propagandát űz az ügyben és — amint a Dudek által szemrehányóan hivatkozott *Pester Lloyd* is — inkvizíciót kiált. Pedig — szemben a hazai, a dologban alighanem főként politikát látó közvéleménnyel is — a Tanítóhivatal döntése csak teológiai véleményekre vonatkozik; sem profán tudományok, sem laikus politikai erők ellen nem irányul. Előrebocsátja véleményét Dudek a modernizmus mint mozgalom, irányzat megítélése tárgyában is, amikor megállapítja, „hogy alaptévedése ennek az elítélt modern teológiai irányzatnak, a mint a 65 tételen végigvonul, a »fejlődés« csalóka jelszavában foglaltatik, melyet a darwinizmusból vittek át a theológiára".[45] Ismét a régi érv tehát, Dudek sajátja, amelyhez képest M. Müller az övénél sokkal találóbb megállapítása lábjegyzetbe szorul: a citált német szerző apriorizmust, agnoszticizmust, szubjektivizmust és immanentizmust vet a modernisták szemére, s nézőpontjukat a kanti bölcselettel hozza összefüggésbe.[46] Márpedig valljuk be, hogy a Szentszék szakértői és a francia antimodernisták sem a német szociáldarwinizmus bűvkörében keresik Loisy mozgalmának szellemi gyökereit, hanem maguk is Müller véleményéhez hasonló módon vélekednek. Ám az sem tartozik a századelő általánosan bevett teológiai megállapításai sorába, hogy Harnack liberális racionalizmusát Darwinból vezessük le. Ám úgy tűnik, ez a világos és egyszerű összefüggés a darwinizmusvitákat holmi zavaros életfilozófiai ügyeknél jobban ismerő magyar olvasóközönségnek is megfelel, Dudek korábbi nézeteihez is jobban kapcsolódik — annak föltételezése pedig, hogy a szóban forgó fejlődéseszme esetleg a német idealizmusból és nem Haeckel vulgáris darwinizmusából származik, meghaladja Dudek szellemi merészségét. Meglepő az is, hogy az „evolúció" — azaz a történeti látásmód — legitim katolikus alkalmazásai nem ötlenek Dudek eszébe: pedig Möhler, Drey, Kuhn, a tübingeniek óta ez az út katolikus hittudós számára sem tűnhetne képtelennek. Abban viszont aligha vitathatjuk Dudek véleményét, hogy Harnack liberális protestantizmusa genetikus rokonságban áll a vallástörténet evolúciós irányzatával vagy az újabb kutatásokkal Jézus életéről, valamint a pszichologizáló vallásszemlélet újabb irányzataival.

A *Lamentabili* csoportosítása alapján haladva Dudek először az egyházi tekintély, a Tanítóhivatal és a teológiai tudományok közötti kapcsolatok modernista megítélésének elveit veszi szemügyre. Mai modern kifejezéssel a teológiai kutatás szabadságáról esik itt szó, az egyház tudományos kérdésekben való ítéletének kompetenciájáról, amit szerzőnk hitelvekre és zsinati döntésekre hivatkozva utasít el, egyben hosszan dicséri az index intézményét. Ennél fontosabb az a fejtegetés, amely úgy ítéli, hogy mivel a teológia mint tudomány nem azonos jellegű a profán tudományokkal — lévén alapja a kinyilatkoztatás —, a profán

---

[45] Uo. 12. o.

[46] Uo. 14. o., jegyzet.

tudományokban talán indokolt autonómia és szabadságfok követelése — amint azt a modernisták teszik — itt jogosulatlan.

A tárgyalt tételek második csoportja a Szentírás sugalmazottságát és történeti értékét illető érveket foglalja magába. Ezek a tételek Loisy, Houtin és a protestáns Harnack véleményét tükröző bibliakritikai szakkérdéseket feszegetnek, radikálisan közeledve e kor modern történetkritikai iskoláinak felfogásához. Velük szemben a nem szak-biblikus Dudek megbotránkozása egészen természetes, hiszen e módszerek ismét vagy zsinati kánonokkal ütköznek, vagy a Tanítóhivatal szó szerinti értelmezést, történeti igazságot és teljes sugalmazottságot állító fölfogásának mondanak ellent. Különösen sérelmezi Dudek, hogy Loisy mintegy „túllicitálja" a protestáns szentírástudósokat, hiszen már ez maga elegendő volna a *Pascendi* ítéletének megalapozásához.

A harmadik témakör a modernistáknak a kinyilatkoztatás, a dogmaértelmezés, a hitfogalom interpretációja körébe tartozó nézeteit veszi szemügyre. A fő téma itt az, hogy a hit külső bizonyítékokra vonatkozó meggyőződés-e, vagy — miként a modernisták vélik — belső lelki-emberi motívumok szülötte. Dudek itt a hitben is megvalósuló racionális megismerés apologétájának bizonyul, a tomista intellektualizmus és az I. Vaticanum elveit mondva föl. A dogmák belső fejlődésének állításában is az evolucionista modell elvakultságára bukkan a szerző, ám ismét megfeledkezik arról, hogy az egyház hitének alakulásában, változásában való ábrázolása legitim katolikus elméletekben is helyet kapott már a XIX. században; így elhallgatja azt is, hogy valójában fő baja nem egyszerűen a fejlődés tényével, hanem kritériumai szubjektív mivoltával van. Némiképpen hasonló a helyzet a soron következő krisztológiai vélemények tárgyalásakor is. A katolikustól valóban élesen eltérő Megváltó-kép gyökere ismét a történeti kritika következetes alkalmazása, legyen az akár Harnack, akár Loisy hipotézise, ez pedig — igaza van Dudeknek — valóban nem illik a századelő katolikus krisztológiájának eszmei építményébe. A katolikus—protestáns kontroverziák okán különösen neuralgikus pontja a modernistáknak tulajdonított fölfogásnak a szentségtan tárgyában képviselt különvélemény. Itt csakúgy, mint a rákövetkező, az egyház szervezetét és alkotmányát érintő témában a modernisták véleménye az, hogy a szóban forgó vonások kezdetben hiányoztak az egyház tanításából és fölépítéséből s csupán történeti fejlődés eredményeképpen, később állandósultak, némely szentségi aktus pedig pogány misztériumok hatását mutatja. E véleménnyel szemben Dudek a hitvédő bevett módszeréhez fordul: bibliai helyek, ókeresztény szent szerzők és zsinati kánonok nevében érvel a modernistea „evolúciós konstrukció" valódisága ellen. Különös részletességgel tér ki a pápa egyházfőségére, pápák és császárok viszonyára a régmúltban, nem mulasztva el a hazai liberalizmus emberöltő előtti nagy alakját, Eötvöst is elmarasztalni a pápai primátus tagadásáért, mint a modernistákéval egybecsengő tévedésért.[47]

---

[47] Uo. 184. o. — Eötvös hivatkozott helye: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az*

A következő téma az egyház, a tudomány és a haladás viszonya. A kiinduló tétel az, hogy az egyházi tekintély minden tudomány, természet- és történettudomány, sőt teológia számára is ellenségesen viseltetik. Ám Dudek itt hit és tudás összhangjából indul ki; fő érve az, hogy a tudomány csak akkor tudomány, ha nem lép túl illetékessége körén, ám akkor nem is kerülhet összeütközésbe a Tanítóhivatallal, a tanító egyházzal.

Az elemzés tanulságait végezetül összegezni kívánva Dudek ismét katolicizmus és tudomány viszonyának megítélésére, mint szerinte a modernista válság lényegét jelentő problémára tér vissza. Állítása az, hogy az egyház tanítása és a tudományok biztos eredményei között nincs ellentmondás, vagy ha van, az látszólagos. „Az ellentmondás hiábavaló látszata leginkább onnan ered, hogy (némelyek) vagy a hit dogmáit nem az egyház felfogása szerint értelmezik és magyarázzák, vagy a vélekedések tévedéseit észigazság gyanánt hirdetik."[48] E tanítóhivatali vélemény helyességének alapja az egyház igaz hitben való megmaradásának dogmatikai elve, valamint az egyházban élő évezredes tapasztalat. A katolikus hit és a modern természettudomány között már csak azért sem lehetséges ellentét, mert másról beszél e kettő — s ez nem csupán a modern viták kereszttűzében álló teremtéstörténetre, hanem a többi hittételre is igaz. Katolicizmus és modernizmus összeütközésének okai között a természettudományok abszolutizálásán és hamis, evolúciós szemléletén túl az is szerepet kap, hogy e bírálók a kantianizmus tudományfogalma alapján állnak, s így módszeresen mondják lehetetlennek a keresztény tudományos, bölcseleti és teológiai tradíció érvényesítését. Ám ugyancsak a történeti tapasztalatra hagyatkozva Dudek az ilyen támadások és válságok dolgát optimistán ítéli meg; a modernizmus szellemi ribiliója hamarosan ugyanúgy le fog kerülni a napirendről, ahogy az egyház győzelmesen vészelte át külső történetének korábbi megrázkódtatásait is.

Dudek határozottan elutasítja a liberális közvélemény azon nézetét, amely a minden reformtól, újítástól való csökönyös elzárkózásban és a megújulási képtelenségben látja az egyház igazi természetét. Ennek bizonyítására fölhozott érve ismét szokványos: az egyház ugyan az isteni kinyilatkoztatás örök igazságainak letéteményese, ám ezen igazságok gyarló, változó emberi módon vannak jelen az egyház történetében. Az a reform tehát, amely nem az örök isteni igazságok sutba dobását, hanem a mulandó emberi formák jobbítását kívánja, nagyon is helyénvaló. Véleménye szerint elegendő ennek belátásához végigtekintenünk az egyház évezredes történeti alakulásainak, változásainak végeredményben hitépítő természetű során. Ám az örök, isteni vonások körének megvonásában Dudek kortársaihoz hasonlóan meglehetősen szűkmarkú, hiszen — egyebek között — a katolicizmus hierarchikus struktúráját változhatatlannak tekinti, az újítások igazi terepeként pedig az erkölcsi állapotok jobbítását ajánlja. Ám túl ezen, az is fontos,

---

államra, i. k., 1870, 149. o.

[48] Dudek: *A modernizmus*, i. k., 211. o.

hogy a megújulás ne sürgetésre, elhamarkodottan történjen, hanem bölcs önmérséklettel, a tanítóhivatali vélemények által irányítva.

* * *

A modernizmus-könyv megjelenése utáni esztendőben, 1909-ben ismét az evolúció és a darwinizmus kérdésével foglalkozó értekezés lát napvilágot Dudek tollából.[49] A széles nagyközönségnek szánt, eredetileg levélformában, folytatásokban megjelent munka célkitűzése a katolikus olvasóközönség beavatása a származástan katolikus megítélésével összefüggő kérdésekbe, ám egyben polémia is a származástan hazai híveivel és képviselőivel. Már a téma megválasztása alapján sejthetjük, hogy szerzőnk ezúttal elemében lesz, apologétaként jól ismert területen mozoghat, amit mi sem bizonyít jobban, mint az, hogy — néha erősen vulgarizált módon — biológiai szakkérdésekbe bonyolódik. Ez utóbbival kapcsolatban ugyanakkor mentségére szóljon, hogy a korabeli publicisztikai vita résztvevői általában is szívesen lépik át igazuk alátámasztása érdekében szűk szakmai kompetenciájuk határait. Dudek eljárását menti az is, hogy — bizonnyal a hazai darwinizmus-viták múltjából is okulva — meglehetősen tájékozott a kérdés német irodalmában.

Már a bevezető lapokon világossá válik, hogy Dudek a darwinista szerzőktől igen eltérően vélekedik magának a származástannak a föladata dolgában. E tudományszak célja ugyanis „a legősibb földrétegektől, a legelső flóra- és fauna-maradványoktól kezdve a mai napig a növények és állatok egymásutánját megállapítani s ezt az egymásutánt a fajok természetes kialakulása útján megmagyarázni".[50] Ám „nem tárgya és feladata azonban a származástannak, mint természettudományos hipotézisnek, az élet kezdetének a magyarázata".[51] E végső kérdéseket ugyanis Dudek úgy ítéli meg, hogy az ősnemzés vagy a teremtés útján való létrejövés speciálisan természetbölcseleti probléma, így annak megítélésére nem a szűk szaktudomány a hivatott. Haeckel éppen itt tévedett, amikor szegényes szaktudományos anyagát természetbölcseleti építménnyé emelte. Különösképpen igaz az, hogy a leszármazástan egyáltalában nem épül ateista princípiumokra; ezek posztulálása csupán Haeckel és követői szellemi önkényének köszönheti létezését. Ebből következik, hogy Haeckel, vagy a nézeteit népszerűsítő magyar Gorka Géza állítása ellenére a modern evolúcióelmélet nem a Genezis teremtéstörténetének „fölényes" és „megfellebbezhetetlen" cáfolata. Nem is tud azzá lenni, hiszen ehhez föltételeznünk kellene azt is, hogy a Dekalogus leírása szigorúan természettudományos és nem teológiai értelemben veendő, ez pedig az

[49] Dudek: *Származástan*, i. k.
[50] Uo. 10. o.
[51] Uo.

egyház véleményének ismeretében lehetetlen. Mondandója alátámasztásakor Dudek itt nagyon friss érveket is hoz; közli a Pápai Bibliai Bizottság 1909-es instrukcióját, amely hasonló stratégiával foglalt állást a vitatott kérdésekről. Ha tehát, ebben a szellemben tovább kívánunk haladni, Dudek szerint a legsürgetőbb föladat a származástannak a világnézettől való világos elhatárolása, hiszen az előbbi természettudományos kérdésekre, az utóbbi a hívő vagy ateista világnézeti föltevésekre tartozik. A két szféra azonosítása pedig „már a haeckelizmushoz, a természettudományi kérdésekkel való visszaélésekhez" sorolható. Dudek érvelése ezen a ponton világos és — ami a lényeget illeti — nem korszerűtlen: a természettudományok csupán különféle módokon interpretálható tényeket szolgáltatnak metafizikai természetű kérdéseink teista vagy ateista szellemű megválaszolása számára, döntést azonban csupán a metafizikai-természetbölcseleti koncepciók versengésétől, de nem maguktól a természeti argumentumoktól remélhetünk. Ez pedig teljes egyértelműséggel a keresztény és a monista világnézet összevetésének föladatát rója a gondolkodóra. A mélyen igaz és tanulságos kiindulópont itt is az, hogy a természettudományból nem fakadhat világnézet, maga a természettudomány pedig különösképpen nem világnézet. A kétféle megközelítés bölcseleti kiindulópontja is világos: a monizmus az anyag önmagában-való és öntörvényű létezéséből vezeti le elveit, a vallásos ember pedig a dolgokban — a klasszikus bölcselet hagyományaira alapozva — a végső okságot és a transzcendens célszerűséget kutatja. Ám amíg a keresztény fölfogás szolid bölcseleti érvei az ellenfelek részéről valójában cáfolatlanul maradnak, a monista nézetről könnyedén kimutatható, hogy argumentumai „természetiek", azaz bölcseletileg megalapozatlanok.

Érvényes ez Dudek szerint már a teremtés tényének interpretációjakor is: az ellenfél érvelése bizonyíthatóan hibás, a saját föltevés viszont racionálisan nem cáfolt, a kinyilatkoztatás ténye és a „nincs jobb" racionalista számára is elfogadható logikája ellenben mellette szól. Fokozottan érvényesek mindezek a meggondolások az ember leszármazásának különösképpen vitatott esetében, ahol Dudek ismét sajátos „csúsztatásokat" vél fölfedezni. A fejlődéstan ellenében eleve nyilvánvaló például, hogy az ember szellemiségének ténye fiziológiai vagy paleontológiai alapon kielégítően nem adatolható; az állatősöktől való testi leszármazást és az emberi nem evolúcióját regisztráló lelet-értelmezések e kérdésre nem képesek hézagmentes magyarázattal szolgálni. Az összhang megteremtéséhez azonban éppen az evolucionisták által oly hevesen bírált keresztény világnézet adja meg a legmegnyugtatóbb lehetőséget, amikor az emberi test természetes leszármazását a lélek isteni teremtésének aktusával kapcsolja egybe. A keresztény fölfogás tehát nem az ember testi leszármazása ellen van, hanem csupán az állatvilágból való eredeztetés linearitása ellen, hiszen ez a posztulátum az, amely részben kirekeszti a keresztény bölcselet szempontjának érvényesítését, ám nem is ad magyarázatot az ember megjelenésével bekövetkező minőségi változásra. Éppen ezért termékenynek bizonyul Dudek szerint Szent Tamás fölfogása alapján is az, hogy az ember egy biológiai szubsztrátum (sejt) és az isteni adományként kapott lélek

egyesülése. Ez a megoldás Dudek szerint nem lehetetlen, bár nem is valószínű; a további kutatásnak azonban megfelelő kiindulópontja lehet. Ebből a lehetőségből következik az is, hogy Dudek nem kívánja megóvni a katolikus egyházat a leszármazástan komolyan vételétől, hiszen abban a hittel összhangba kerülhető tudományos ismeret rejlik.

A leszármazástani értekezés közzétételét követően Dudek érdeklődése — publikációi alapján következtethetően — más irányba fordult, ám ez a korrekció is szervesen következik a hitvédelem aktuális irányultságából, az evolucionizmussal és a modernizmussal megkezdett polémiából. A kiszemelt téma a katolikus biblikum szempontjainak szolgálata és védelmezése azokkal a racionalista és liberális bírálatokkal szemben, amelyek a századelőn elsősorban A. v. Harnack és köre irányából érkeznek. Az időben korábbi írás, a *Bűnbocsánat az Ősegyházban*[52] előzménye a hittudományi karon tartott kollégium, célja pedig egy konkrét kérdés összefüggésében annak tisztázása, hogy a legkorábbi egyházban léteztek-e már azok a hitmozzanatok, amelyek a katolikus egyház dogmatikai rendszerének lényeges elemét jelentik. A kiindulás a katolikus Funk értekezése, amely a bűnbánat szentségének ősiségét vitatja, s a reformátorokhoz hasonló szellemben kívánja a gyónás gyakorlásának hiányát igazolni az ősegyház viszonyai között. Dudek hitvédő módszere ezúttal szövegelemzés: a kérdés körül támadt német polémiák nyomán az egyházatyáknál, mindenekelőtt Tertullianus *De patientia* című traktátusában keres érveket arra, hogy a bűnbocsánat szentsége kezdettől integráns eleme a krisztusi alapítású egyház gyakorlatának. A fölvonultatott érvek sora azonban túlmegy az afrikai egyházatyán: Hermas, Ireneus, Justinus, Római Kelemen és a Didaché is érveket ad a kérdés megoldásához. A vita tanulsága a legdöntőbb: hogyan vezet a liberális historizálás (Harnack) eljárásmódjának elsajátítása és kritika nélkül való alkalmazása a katolikus tanítás egy elemének indokolatlan elvetéséhez, elutasításához.

Ugyanez az igény épül tovább az 1912-ben megjelent *Az őskeresztségből* című íráson,[53] amely a Harnack és Loisy által is hangoztatott dogmátlan őskeresztség képével szemben a katolikus álláspont érveit és bizonyítékait kívánja összefoglalni. Az elemzés a legalapvetőbb hitelvek ősegyházban való előfordulását kívánja igazolni, elemzésének középpontjába a Didachét, az egyik legősibb egyházi dokumentumot választva. Az ok Harnack véleménye, aki maga is a Didaché alapján állítja, hogy az ősegyház hitéből két-három alapvető elv kivételével a későbbi katolikus tanítás csaknem egésze hiányzik. Az egyik ilyen kérdés az eucharisztikus gyakorlat kétségtelen ősisége, míg egy másik tanulmány a csoda régi és új értelmezéseivel vet számot. Az elemzések célja ismét a Dudek egész életművében meglévő tézis bizonyítása: a racionális evolucionizmus és az azt túlteljesíteni akaró modernizmus csakúgy, mint a természettudományos

---

[52] Dudek: *Bűnbocsánat*, i. k.

[53] Dudek: *Az őskeresztségből*, i. k.

közegben megfogalmazott fejlődéstan nem egyéb, mint a katolikus hit igazságait relativizálni akaró hadoszlopa a modern idők ateista szellemének. A vele való harc pedig a hitvédő katolikus bölcselő mindennél fontosabb föladata és kötelessége, hogy megóvja egyházát és a híveket a hamis eszmék zűrzavarától. Dudek szerint hazai egyházunk életében ez a vállalkozás még korántsem megkésett; jelei vannak ugyan az egyházra leselkedő veszedelemnek, ám e gondolatok még nem találtak igazi táptalajra.

Dudek János írásai több dolgot is igazolnak, amelyek figyelembevétele nélkül a hazai katolikus szellemi élet századforduló utáni állapota nehezen volna jellemezhető. Tisztes konzervativizmusa jól mutatja azt az avult szellemiséget, amelyben a magyar egyház ekkor élt és segít méltányolni azt is, hogy milyen mértékű volt az a szellemi áttörés, amelyet közvetlenül utána Horváth Sándor OP és Schütz Antal SP nemzedéke megvalósított. A modern katolikus gondolkodás Magyarországon Dudek *után* kezdődött, de Dudek és pályatársai *nélkül* aligha volna érthető és értékelhető.

RESÜMÉE

Modernität oder Modernismus im ungarischen katholischen Denken. János Dudeks Lebenswerk.

Die intensivste Periode der denkerischen Tätigkeit des ungarischen Prälaten und Theologen János Dudek fiel zwischen 1890 und 1916, seinem letzten Lebensausschnitt also, in dem er als Editor der katholischen Zeitschrift Religio und als Professor der Dogmatik an der Budapester Universität tätig war, und so auf die Öffentlichkeit maßgeblichen Einfluß ausüben durfte. Die Bedeutung seiner Wirkung besteht darin, daß er als gemäßigter konservativer Denker der einzige war, der in Ungarn den katholischen Standpunkt gegenüber den modernen Naturwissenschaften argumentativ und mit begründetem Wissen formulierte. Als Gegner des Modernismus A. Loisys und als Apologet der katholischen Orthodoxie bereitete er den Begriff der katholischen Modernität vor. Diese Modernität entwickelten Philosophen und Theologen — darunter eigene Schüler wie besonders A. Schütz, B. Bangha oder A. Horváth — weiter, die in der Nachkriegszeit in Ungarn einen lebendigen Katholizismus als Gegensatz, aber auch als eine orthodoxe Form des Modernismus erfolgreich und auf höhes Niveau dargestellt haben. Dieses wirksame und wichtige Lebenswerk analysiert der Autor in der vorliegenden Abhandlung.

„JÖJJÖN EL A FÖLDÖN IS A TE ORSZÁGOD!"
(Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai szintézise)

SZABÓ PÉTER

Az az alapvető törekvés, hogy megteremtse a keresztény világnézet és a modern tudományok eredményeinek szintézisét, végigkövethető Prohászka Ottokár enciklopedikus témagazdagságú, hatalmas életművén. „Én a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül húzni s a töméntelen sok részt egy felsőbb egységbe összekötni, amire nagy szükségünk van" (3: 2. o.) — írja, képszerűen jellemezve életműve fő törekvését. S bár itt csak természettudományokat említ, ez a szintézisteremtési igény a társadalomtudományok területére is érvényes. „A társadalomtudományok éles világosságot lövellnek az emberiség életére, öntudatára hozzák a társadalomnak a köz-jót, a közéletnek legszorosabb összefüggését és egységét, s mihelyt ez az ismeret átment az életbe, megváltoztatja a föld szinét" (5: 244. o.) — indokolja meg szinte e tudásanyag világképbe-integrálásának szükségességét.

Többféle megfontolás is indokolja, hogy Prohászkának a társadalomra vonatkozó, filozófiai természetű nézetei fölvázolásához a *Diadalmas világnézet* című művét célszerű — természetesen más művei hasonló gondolataival kiegészítve — alapul venni. Először is azért, mert e mű alapvető célja pontosan a fönt említett világnézeti szintézisteremtő törekvés, amint az kezdőmondataiból — „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a ma kultúrvilágába? Ez az én problémám" — is kitűnik, s így tartalma e tekintetben homogénnak mondható. Másrészt ez a mű a nagyobb lélegzetű monográfiái közé tartozik, munkásságának elemzői (Schütz Antal, Gergely Jenő) szerint szinte trilógiát képez a *Föld és ég*, valamint az *Elmélkedések az evangéliumról* című kötetekkel, s ahogy Schütz Antal írja: „Prohászka ilyen arányú nagyobb mű megírásához többet nem jut" (1: 58. o.), másirányú teendői miatt. Tehát a nagyobb lélegzetű mű módot ad az egy témakörhöz tartozó gondolatok összefüggő, szisztematikus kifejtésére. A könyvet Gergely Jenő „társadalomtudományi alapműnek" tekinti (6: 59. o.). Végül az is nagyon lényeges, hogy az 1903-ban megjelenő könyv kiadása előtt Prohászka — hét év római tanulmányi időszak után — két évtizedet tölt Esztergomban teológiai tanárként, aktív, intenzív szellemi munkával, mintegy 2600 publikációt — köztük több szociális témájút — közreadva, tehát kellőképp megalapozva a nagyarányú művek szintézisét. Mögötte van — többek közt — a XIII. Leó nevével fémjelzett

modern katolikus szociális gondolat és program megismerése (ő a „Rerum Novarum" és XIII. Leó más szociális írásainak első magyar fordítója és közreadója), s ennek révén a keresztényszocializmus eszméinek és programjának szinte legfőbb hazai hirdetőjévé is válik (Vö. 6: 57. o. és 7: 235. o.). Ugyanakkor elvégzi Marx főbb műveinek elemző tanulmányozását és ismertetését, valamint keresztény eszmeiségű kritikáját is. Ezekből is nyilvánvaló, hogy a *Diadalmas világnézet* társadalomfilozófiai jellegű fejezetei jelentős előmunkálatokra épülnek.

1. A keresztény társadalomfilozófia jellemzői és lehetőségei

Tulajdonképpen nagyon nehéz egy műfajba vagy tudományos diszciplína keretébe szorítani azt a sokrétű mondandót, amit Prohászka a társadalmi, vagy ahogy ő fogalmaz a „szociális kérdés" témaköre kapcsán kifejt. Mint ahogy nehéz műfajt találni a katolikus egyház társadalmi tanításának is. Talán azt mondhatnánk, hogy maga ez a megnevezés, „az egyház társadalmi tanítása" mára már szinte műfajt is teremtett, ennek a megnevezésnek a műfaját. Prohászka mondandója is tulajdonképpen ehhez áll a legközelebb, nyilván ezért is adta Vass Péter a „Prohászka Ottokár szociális tanítása" címet egy társadalmi témájú írásokból, beszédekből készült tematikus összeállításnak(2). Milyen jellemzői vannak tehát a keresztény társadalmi tanítás műfajának? Először is az a szembetűnő, hogy az emberi gondolkodás szinte minden szintjén otthonos, nem lehet egy gondolati általánossági síkkal jellemezni. Isten szava, a Szentírás idézetei, ezek értelmezése a legfelső, rendszerint teológiai, vallásfilozófiai szint — bár ez sem föltétlenül csak ilyen. De a keresztény tanításnak már a kezdetektől igen erőteljes jellemzője az élet- és emberközeliség, vagyis hogy szociális érzékenysége miatt a szociális mondandó nem tud megmaradni a filozófiai és teológiai általánosság szintjén, hanem közel hajol az emberhez, annak konkrét problémáihoz. Az Ószövetség és az Evangélium szava is ilyen, a prófétai tanácsok, evangéliumi intelmek egyaránt a bajbajutott, a szenvedő, a szerencsétlen és szegény emberhez szólnak. Emellett azt is tekintetbe kell venni, hogy ez a tanítás most már két évezrede szól, a különböző korok aktualitásait figyelembe véve, tehát időben is az örök törvény és annak konkrét megvalósulása között kell mozognia. Ily módon a gondolatmenetek — Prohászka gondolatsorai is — állandó mozgásban vannak a kinyilatkoztatás szférája és annak naprakész aktualizálása közt. Például: „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon..." (5: 247. o.); és „a bajon úgy segíthetnénk, ha a társadalom készséggel adná meg a szabad embernek, a munkásnak jogos bérét..." (5: 253. o.). A tézisek örök és napi kérdéseket hoznak kapcsolatba, filozófiai és szaktudományos eredményeket taglalnak, eszmetörténeti tendenciákat tekintenek át, szociális bajokat vizsgálnak.

Ilyen természetű anyag esetében, amikor a „társadalomfilozófiai szintézis" föltérképezése a vizsgálódás fő iránya, természetesen csak arról lehet szó, hogy ennek a gondolati síkok közt folyamatosan mozgó sokrétű mondandónak a

társadalomfilozófiai tartalmára koncentrálunk, erre állítjuk be a vizsgálódás fókuszát. Nyilvánvaló azonban, hogy a teológia, társadalomfilozófia, szociális tanítás és konkrét szociális program egymásból építkező, egymásból továbbgyűrűző gondolatmeneteiből a társadalomfilozófiára koncentrálva sem lehet a vizsgálódás teljesen elhatárolt, „tisztán" filozófiai jellegű — belekerülhetnek, de nyilván ki is maradhatnak fontos politikai vagy egyéb jellegű gondolatok.

Prohászka gondolatainak elemzésénél a modern pápai enciklikák, dokumentumok hasonló gondolatait is fölhasználom. A célom itt nem az, hogy ezzel Prohászka zseniális előrelátását mintegy pontról pontra bizonyítva lássuk, hanem hogy az elemzést gazdagítsa és árnyalja, hogy kiszélesítse azt az értelmezési tartományt, amellyel ezek a gondolatok közelíthetők. „Prohászka már a századfordulón a liberalizmus és a szociáldemokrácia végletei között kereste azt az utat, amelyet a későbbi pápák — XI. Piustól II. János Pálig — megjelöltek a szociális kérdésben" (7: 242. o.) — írja Szabó Ferenc; „időszerű és meglepően zsinati" (7: 253. o.) — teszi hozzá másutt. Kétségtelen, hogy rá lehetett látni bizonyos mozzanatokra Prohászka korában is, bár természetesen nem azzal a gondolati koherenciával, gazdagsággal, amit fél évszázad társadalmi és tudományos haladása, tapasztalata megérlelt. De hogy Prohászka gondolkodása rokon ezekkel, hogy eltalál autentikus közelítéseket, azt az itt föltüntetett — bár nyilván hiányos és ötletszerű — párhuzamok is igazolhatják.

Az egyes problémaköröket tárgyaló fejezetcímek — „Az evangélium s a munka", „Az evangélium és a szociális fejlődés" — kifejezik a vállalkozás komolyságát, nagyívűségét. Az Evangélium a kereszténység lehető legautentikusabb forrása: Krisztus szavát veszi alapul, nem valami „emberibb" közvetítést, teológiai munkát vagy pápai dokumentumot. A két központi téma közül az első a munka. Szerepének vizsgálata nemcsak azért fontos, mert a munkáskérdés a kor nagy problémája, hanem szerepe miatt is, nevezetesen, hogy „a haladás lendítőkereke" (5: 242. o.). A másik, a szociális fejlődés pedig — amelynek puszta elismerése is újnak tűnhetett sokak szemében — szintén tükrözi a kor aktualitását: „a mi korunkban a szociális kérdés nagyon előrehaladott állapotban van" (5: 250. o.). Másrészt az egész történelem menetének áttekintésére ad lehetőséget, távlatossá teszi, tágra nyitja a vizsgálódás keretét, általánossá, filozófiai szintűvé fokozva így a következtetések jellegét. Emellett annak is szerepe lehetett a témakörök kiválasztásában, hogy a szintézisbe-építésre érdemes társadalomtudományi eredmények, eszmék, filozófiai gondolatok is e témák mentén jelentkeztek.

Magas szintű gondolati igényességet tükröz, hogy Prohászka a keresztény társadalomfilozófia, társadalmi tanítás és szociális program összefüggő tartalmainak kifejtése előtt fölveti általában ennek elvi lehetőségeit: mit lehet és mit nem lehet elvárni ettől a tanítástól. Ezt később a — Gergely Jenő szerint — „kétkedő és meditáló hajlamú főpap" (12: 5. o.), VI. Pál gondolja végig (persze más dokumentumok, például a „Quadragesimo Anno" (13: 69. o.) is szólnak erről) szisztematikusan, az 1971-ben kiadott „Octogesima Adveniens" kezdetű apostoli levelében, „Mire képes az egyház szociális tanítása?" alcímmel, ily módon: az

egyház „nem emeli fel ugyan szavát azért, hogy tekintélyével egy-egy társadalmi rendszert támogasson, vagy hogy valamilyen kész modellt javasoljon, mégsem éri be azzal, hogy csupán általános elvekre hívja fel a figyelmet..." (8: 338. o.). Hasonló értelmű a II. vatikáni Zsinat „Gaudium et Spes" kezdetű konstitúciójának 42. pontjában megfogalmazott gondolat: „Az a sajátos küldetés, amelyet Krisztus az egyháznak adott, nem politikai, gazdasági vagy társadalmi jellegű, mert ő vallási természetű célt tűzött ki eléje. Ámde éppen ezzel a vallási küldetéssel jár együtt az a feladat, [...] hogy az emberek közössége az isteni törvény szerint épüljön fel és legyen szilárddá." (9: 227. o.)

Prohászka is pontosan ezeket gondolja végig jó fél évszázaddal korábban, s következtetései is hasonlók: „Az evangélium nem azonosította magát sem a klasszikus, sem a középkori világgal..." (5: 241. o.), „a helyes nézet pedig az, hogy legyetek Isten gyermekei minden társadalmi alakulásban és minden társadalmi alakulás dacára..." (uo.). A gondolat lényege, hogy az Egyház, az Evangélium, Isten országa — Prohászka e kifejezéseket szinonim értelemben használja — természete szerint nem kötődik konkrét társadalmi rendszerhez és nem ad kész modelleket: „Az Úr Jézus az Isten országát jött megalapítani a földre, az pedig nem állam, nem jogi intézmény, hanem a nemzetek Apostola [azaz Szent Pál — Sz.P.] szerint: »erény«, »béke«, »öröm«." (5: 248. o.)

Prohászka nem lenne teológus és apostol, nem lenne szónok és költő, ha itt megállna, és nem fejtené ki szép költői képekben, ihletett gondolatokban, hogy miben is áll Isten országának magasabbrendűsége a földi világgal szemben. Az „evangélium lehelete", a „hegyi beszéd szelleme" idéződik fel szavaiban, s az általuk hozott „kincs", „drága gyöngy": „a derült, megnyugodott lelkület", „a karácsonyi éj glóriája" a „békét a jóakaratú embereknek" kívánalma. Ezek magasabbrendűek a földi világ javainál, a „pénznél", a „jogigénynél", amit „ki kellene pörölnünk", amiért „másokkal kellene veszekednünk". „A »bona voluntas« a legnagyobb erő, az élet hullámai fölött leng, mint a sirály a viharban; csendben ül a mulandóság korhadó ágain, mint a vadgalamb a száraz fán; nem fél, hisz szárnya van." (5: 248. o.) Az Úr Jézus „az erkölcsiségnek e legtisztább szférájába állít bele minket" — annál boldogabb lesz életünk, „minél kevesebb lesz benne jogból, kényszerből, pörből, erőszakból, küszködő igényekből [...] Jézus nem tagadja a jogot, [...] de a joggal szemben az önkéntes szeretetet ajánlja" (5: 249. o.).

Miután ily módon kifejti a különbségeket a két „ország" között, megerősíti, hogy a Jézus által „adottak" az Isten országára vonatkoznak, tehát: „ne várjunk tőle pontokba szedett, befejezett szociális programot [...] az evangélium sehol sem ösztönöz lázadásra, [...] nem teremt rögtön új társadalmi szervezetet" (uo.). Ámde — és itt lép tovább a gondolatmenet a két ország közti különbségek ecsetelésénél — annak ellenére, hogy az Evangélium nem ad konkrét szociális programot, „a fejlődő keresztény társadalom majd megteremti magának a megfelelő formát; megteremti az egyikét, hogy elvesse a másikát, mihelyt fejlődési stádiumának meg nem felel" (uo.). Itt tehát megjelenik a társadalom sajátos fejlődésének gondolata, s ezt a saját erők által mozgatott fejlődést „az evangélium éppoly kevéssé

akadályozhatta meg, mint ahogy nem akarta, hogy a fiú a gyermeknek, s a férfi a fiúnak szűkké vált ruhájában szorongjon" (uo.). A következő gondolatban ez a passzívan pozitív (a fejlődést nem akadályozó) szerep már aktívan pozitívvá válik: „Lesz tehát társadalmi szervezkedés, lesz elváltozás, szóval lesz szociális kérdés; az Isten országa nemcsak nem akadályozza azt, hanem sürgeti annak szerencsésebb kialakulását." (Uo.) Vagyis a két ország közti eltérések ellenére, a társadalmi fejlődés önálló tendenciái mellett mégis megjelenik az Evangéliumnak (Isten országának) a földi fejlődést előmozdító szerepe.

Ezt követően két hallatlanul tömör mondatban Prohászka összefoglalja az eddig mondottakat és tulajdonképpen megválaszolja a szóban forgó kérdést — mire képes az egyház szociális tanítása — is. „Akik azt gondolják, hogy az evangélium fölöslegessé teszi a társadalmi alakulást, vagy hogy egy csapással nyélbe üti a mindenkorra érvényes társadalmi rendet, azok sem azt nem tudják, hogy mi az Isten országa, sem azt nem értik, hogy mi a társadalom." (5: 249—250. o.) Majd, miután a kész recepteket, modelleket várók várakozását lehűtötte, végre konkrétan is megfogalmazza, hogy hogyan képzelhető el az Evangélium és a társadalmi kérdés megoldása közti összefüggés: „Éppen olyan fölületes nagy szó az is, hogy az evangélium vagy az egyház egymagában képes lesz megoldani a szociális kérdést; arra ugyan nem képes, hanem igen, az evangélium fogja szolgáltatni az erkölcsi ideális elemeket, melyeket a szociális kérdés időnkénti megoldásában érvényesíteni kell." (5: 250. o.) Tehát a Krisztus szavával megfogalmazott erkölcsi és eszmei alapok azok, amelyeket az Evangélium ad, s ez minden bizonnyal ugyanazt jelenti, mint a „Gaudium et Spes" által használt „isteni törvény", amely szerint kell épülnie az emberek közösségének. De ez csak egy része, eleme a szociális kérdés megoldásának, nem maga a megoldás, mert, ahogy Prohászka fogalmaz: „a szociális kérdés mindig relatív" (uo.), azaz mindig megvannak a konkrét jellemzői. A megoldás többi elemét tehát „nem az evangélium, hanem az azon időbeli társadalom szolgáltatja" (uo.). Mintha csak az „idők jelei" figyelembevételének zsinati gondolata kapna itt megelőlegzést.

2. Az Evangélium és a munka

Azt, hogy Prohászka a munka problémakörének átfogó vizsgálatát társadalomfilozófiai szintézise központi témájává tette, sok minden indokolhatja. (Leginkább talán — utólagosan — II. János Pál „Laborem Exercens" kezdetű enciklikájának szavai: „az Egyháznak meggyőződése, hogy az emberi munka az ember földi életének alapvető tényezője" (10: 373. o.).) A munkával foglalkozó fejezet rendkívül komplex. Tulajdonképpen a társadalomfilozófiai koncepció fölvázolásához szükséges fogalmak és összefüggések sokrétű hálóját tartalmazza, középpontban természetesen a munka fogalmával. A gondolatmenet kiindulópontja Prohászkánál sem más, mint a csaknem minden jelentős keresztény eszmeiségű dokumentumban („Rerum Novarum", „Quadragesimo Anno",

„Gaudium et Spes", „Populorum Progressio" és főleg a „Laborem Exercens") idézett cikkely a Teremtés Könyvéből, ami az ő általa idézett fordításban így hangzik: „töltsétek be a földet és hajtsátok azt birodalmatok alá és uralkodjatok a tenger halain és az égi madarakon és minden állatokon, melyek mozognak a földön". (5: 241. o.) Prohászka ezt „a kultúra első paragrafusának" tartja, amely „magának az Istennek a gondolata" (uo.), hogy ti. „az ember úr legyen a földön", és „a lenyűgözött erőkön építse fel a kultúréletet" (uo.). A „Laborem Exercens" később így magyarázza meg, hogy miért indokolt ez a kiindulópont: „Amikor az Isten képmására [...] teremtett ember ezeket a szavakat hallja: »növekedjetek és sokasodjatok, és töltsétek be a földet, s hajtsátok uralmatok alá«, a mondottak — ámbár nem közvetlenül és nem kifejezetten a munkára vonatkoznak — mellesleg minden kétséget kizárólag jelzik a világban végrehajtandó tevékenységet; s mi több, az ő rejtett lényegét is megmutatják." (10: 374. o.)

Nagyon jelentős mozzanat, hogy már itt, az ószövetségi idézettel szinte egyidejűleg és azt értelmezve, ebbe az Isten gondolatában megfogalmazott „kultúrföladatba" beleérti Prohászka minden társadalmi igazságosságra törekvő szociális program alapcélkitűzését is, nevezetesen: „ugyanez a kultúrföladat sürgeti, hogy a javakat ne csak néhányan élvezzék, hanem, hogy azokból minél többnek jusson" (uo.). A munka szükségességének és a megtermelt javak minél igazságosabb elosztása igényének összekapcsolása már a gondolatsor genezisénél rávilágít Prohászka mély szociális érzékenységére.

Talán nem véletlen, hogy az idézett Genezis-cikkely tartalma kibontásának ez az iránya később VI. Pál „Populorum Progressio" kezdetű enciklikájában található meg, mely ugyanis a népek fejlődésére fordítja figyelmét. „Ha tehát — hangzik az enciklika szava — a föld arra teremtetett, hogy mindenkinek biztosítsa a megélhetéséhez szükséges dolgokat, és mindenkit ellásson a haladás eszközeivel, akkor meg is van a joga mindenkinek arra, hogy megtalálja a földön, ami neki szükséges. A II. Vatikáni Zsinat így emlékeztet erre: »Isten a földet s mindent, ami hozzátartozik, minden ember és minden nép használatára rendelte, éspedig úgy, hogy méltányos eloszlásban álljanak rendelkezésre mindenkinek; s ebben vezető szempont a jogszerűség, a szeretettel kiegészítve«." (14: 287. o.)

Az ószövetségi gondolatról az Újszövetség szerepére áttérve Prohászka azt tartja fontosnak hangsúlyozni, hogy „mindezen [ti. a fönt idézett isteni parancson — Sz.P.] az evangélium nem változtatott semmit; s éppen ezért a természetes fejlődést az evangéliummal megakasztani nem szabad. Az bűn és hazugság volna." (5: 241. o.) Ezt a gondolatot másutt is kifejti: „az Úr Jézus [...] a földi ország elé pedig s annak tökélesbülése elé nem gördített akadályt..." (5: 256. o.) Valószínűleg voltak olyan nézetek, amelyek épp az Evangéliumra hivatkozva utasították el a fejlődés és az igazságosság gondolatát...

Prohászka az emberi munka fogalmának tárgyalását összekapcsolja a kultúra fogalmával, szinte szinonim értelemben használva őket, oly módon, hogy amint az ember — a parancs értelmében — uralmát kiterjeszti a természetre, az nem más, mint „kultúrhaladás". „A kultúra az embernek érvényesülése és uralmának

kiterjesztése" (5: 241. o.) — fogalmazza meg ezt definíciószerűen, ezzel is gazdagítva a fogalmak és összefüggéseik rendszerét. Hallatlanul lényeges, hogy már ezen a ponton, a fogalmi alapvetés kezdetén belép az emberi személy fontossága figyelembevételének szempontja is, ami szintén alapvető minden későbbi keresztény közelítésben: „Az ember tehát mint személy a munka alanya; mint személy dolgozik és hajtja végre a munka folyamatához tartozó különböző tevékenységeket, melyeknek — eltekintve objektív értéküktől — arra kell szolgálniuk, hogy kibontakoztassa emberi mivoltát és betöltse hivatását, ami őt ember-voltából következően mint személy megilleti" (10: 377. o.) — írja később a „Laborem Exercens". Prohászkánál is nagyon fontos maga az ember, a személy, ennek minősége és e minőség folyamatos fejlődése. Aligha téved Gergely Jenő, amikor a *Diadalmas világnézet*nek „A szép egyéniség" c. fejezetében — ami természetesen kapcsolatban áll az itt tárgyaltakkal — a keresztény perszonalizmus előzményeit sejti (vö. 6: 75. o.). Az ember belső világa, ennek épülése a munka, a kultúra előrehaladásának folyamatában fontosabb a külső természet meghódításánál. A kultúrának „két világa van: a külső s a belső, az igazi kultúra mindkét országra kiterjeszkedik és súlypontja természetesen nem a külsőben, hanem a belsőben fekszik" (5: 241. o.). A „Gaudium et Spes" később így fogalmaz: „Az emberi tevékenység kiindulópontja is, de célja is az ember. Ő ugyanis, amikor dolgozik, nemcsak a tárgyakat és a társadalmat alakítja át, hanem saját magát is tökéletesíti; sok mindent megtanul, fejleszti képességeit, kilép önmagából, sőt önmaga fölé emelkedik. Ez a gyarapodása, ha jól megfontoljuk, sokkal nagyobb érték, mint a maga körül felhalmozódó vagyon." (9: 222. o.)

Prohászka a munka e kettős irányát a fejlődés folyamatába ágyazza: „Az ember úr lesz tehetségeinek kifejlesztése által, a teljes embernek kialakulása által; s ha a külvilágot tekintjük, úr lesz elsősorban a technikai haladás, a munka által." (5: 242. o.) Ezt követően, megint csak definíciószerűen, meg is fogalmazza most már a munka és a haladás összefüggését: „a munka a haladás lendítőkereke" (uo.). Nagyfokú tömörség és lényeglátás tükröződik abban, ahogyan Prohászka az ószövetségi idézettől „a haladás lendítőkerekét" tartalmazó tézisig terjedő tíz mondatban fölállítja a kulcsfogalmak és összefüggéseik eme konstellációját. A bibliai szó isteni parancsa, az Evangélium szerepe, az emberi munka és a kultúra folyamata, ennek kapcsán a humanizált természet és a munka során tökéletesedő személyiség, valamint a javak és jogok igazságosabb elosztása felé haladó társadalmi fejlődés fogalmai és összefüggései részletesebb elemzésben nyilván plasztikusabbá, világosabbá válnának — válnak is később —, de itt épp ez a szinte ősállapotbeli, csíraszerű együttlétük fejez ki valami nagyon fontosat és pontosat, nevezetesen összefüggésüket, egybetartozásukat.

A munka folyamatos világhódító útjának végigtekintése után Prohászka ennek társadalompolitikai konzekvenciáit is elismeri, törvényszerűnek (szinte a hegeli „úr—szolga" dialektikának megfelelő könyörtelenséggel bekövetkezőnek) tartja a változásokat: „A munka kezdi érezni, hogy hiszen mindezt a gazdagságot, pompát, kényelmet ő szolgáltatja; érzi, hogy mindezt az ész és a kéz teremti; ezért

aztán követeli is, hogy az általa teremtett világban ő maga s ne a kiváltság, ne a tunyaság, vagy a pénzcsinálás henye mestersége érvényesüljön. Ekképp a társadalmi alakulás egén a munka csillaga kel föl s emelkedik vezető szerepre, s a munkának befolyása és súlya szerint alakul át a társadalom." (5: 242. o.) A rövid fejezetbe kétszer is beiktat egy-egy történeti áttekintő gondolatsort, mely a marxi forradalomelmélet sémái szerint billenti vissza fokozatosan a munka javára a társadalmi formák fejlődése során az erőviszonyokat. Következtetése a jövőt illetően így hangzik: „Nálunk is az a társadalom, mely ki fog fejleni, ha fog egyáltalán valami kifejleni, nem lehet más, mint az, amelyben a főszerepet a munkásság játssza, amelyben a demokrácia a vezető elem." (5: 243. o.) Ez a fölvetés itt még megmarad ezen az általánossági szinten, de a későbbiekben, a szociális kérdés konkrétabb összetevőit vizsgálva gazdagabbá, árnyaltabbá, politikaibb jellegűvé válik.

A munkáról mondottakat az 1907-ben kiadott – később indexre került – *Modern katolicizmus* c. műben gondolja újra Prohászka. Talán reflektál is a korábban mondottakra, mélyebbé teszi helyenként az elemzést, erőteljesebb a történelmi materializmus kritikája is. Az önálló fejezetcím – „Munka és vallás" – azt tükrözi, hogy a téma megőrizte központi helyét, fontosságát. Távlatos rálátással emeli ki azt a változást, ami a munkáról való katolikus gondolkodásban valóban döntő mozzanat, talán saját szemléletváltozását is kifejezve: „a modern kultúrában elváltozik a munkáról való nézetünk is, s jellegei közül oly sajátossága szökik szemünkbe, amelyet eddig nem méltattunk annyira figyelmünkre. Eddig ugyanis a munkában inkább a büntetés jellegét láttuk, s ugyancsak láthattuk, mert benne van..." (16: 146. o.) Az új szempont pedig, ami most válik nyilvánvalóvá, abban ragadható meg, hogy „a munkában fejlik ki elsősorban is az isteni hasonlóságnak egyik vonása, a tevékenység..." (16: 146. o.). Ez a gondolat új a *Diadalmas világnézet* koncepciójához képest, bár attól nem idegen. A „Gaudium et Spes" így fejti ki később ezt a gondolatot: a leghétköznapibb dolgokra is érvényes, hogy akik dolgoznak, „meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az isteni Gondviselés tervét a történelemben" (9: 221. o.). A „Laborem Exercens"-ben pedig ez áll: „Az isteni Kinyilatkoztatás igéjébe nagyon mélyen bele van írva az az alapvető igazság, hogy az Isten képmására teremtett ember munkája által részesedik a Teremtő művében, és saját lehetőségeinek mértéke szerint bizonyos értelemben folytatja, kibontakoztatja és beteljesíti a teremtést, miközben egyre előbbre halad azoknak a kincseknek és értékeknek föltárásában, melyeket Isten teremtett." (10: 407. o.) Prohászka nem fejti még ki ezzel a világossággal a gondolatot, de a teremtésben tevékeny Isten és a munkában hozzá hasonló ember összefüggésének fölvetése ebben a gondolatkörben mozog. Azt az oldalát bontja ki a munka hatásainak, amely az emberre hat vissza: „Isten az örök tevékenység, s minden erő, legyen az ész vagy izom, arra való, hogy tevékenységben kiadja erejét; ha nem teszi, tönkremegy; a munka tehát az élet, az egészség s a boldogság szükséges eleme; a munka

életfejlesztő és életnemesítő tényező. Munka nélkül nem élhetünk, nemcsak mert nem lesz kenyerünk, nem lesz házunk, öltözetünk, hanem azért sem, mert nem lesz gondolatunk, nem lesz nemes szívünk." (16: 146. o.) A gondolatsort a munka két „jellegének" együtt érvényesülő sajátossága megállapításával zárja: „a munka büntetés, amikor elfonnyadunk alatta, mikor súlya alatt páriákká, helótákká, rabszolgákká, örömtelen bérmunkásokká görnyedünk, de lehet áldás is, ha kivirágzik testünk-lelkünk tőle" (uo.). Kétségtelenül fejlődést tükröz ez az egyensúlyra törekvő megállapítás, ami átmenet a „Rerum Novarum"-ban kiemelt „a föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján" jellegtől a „beteljesíti a teremtést" gondolata felé (15: 35. o.).

A materialista szemlélettől, a munka szerepének egyoldalú, az azt abszolutizáló nézettől való elhatárolódás itt markánsabb, erőteljesebb, határozottabb, mint a *Diadalmas világnézet*ben: a munka „mindkét esetben [azaz külső és belső hatásában — Sz.P.] azonban csak eszköz és sohasem cél. Nem a munka miatt élünk, hanem a munka eszközünk a szép, nemes emberhez méltó életre" (16: 146. o.); „az élet célja s a kultúra értéke sohasem lesz a munka, hanem az ember" (16: 146—147. o.). A „Laborem Exercens" mondatai: „a munka értékének elsődleges alapja maga az ember"; „a munka szolgálja az embert és nem az ember a munkát"; „végelemzésben ugyanis a munka célja [...] mindig az ember marad" (10: 378. o.) egybecsengnek ezzel az értékítélettel. Szatirikusan, karikírozva jellemzi Prohászka az egyoldalú álláspontot: „mindent csak a munkától vár, mert hogy a munka segít új társadalmi alakulásokra, de ez a bölcsesség tisztára szemfényvesztés, mert a munka zsákjába rakja bele a világ összes értékeit, az embert s annak ideológiáját, az eszményi világot, az érzelmet, a kedélyt s annak megnyilatkozásait, nem csoda tehát, hogy megrázva e csodazsákot ügyes bűvészként, mindez értékeket megint ki is szedheti belőle... Kétségbeesett, no meg fölületes gondolat is az embert mechanikával azonosítani." (10: 147. o.) Végül is egy rá jellemző — a *Diadalmas világnézet*ben megismert — harmónia-teremtéssel válaszolja meg a kérdést: „Szükséges a vallás s szükséges a munka, de az evangélium nem a munkát, hanem a belső lelki világot hangoztatja, nem mert a munka nem szükséges, hanem azért, mert szükségesebb a vallási s erkölcsi világot kiemelni." (16: 147. o.) Ezt a gondolatot a „külső" és a „belső" viszonyában politikai színezetű felhanggal is kiemeli: „A belsőtől a külső, ez az evangélium; a külsőtől a belső, ez a szociáldemokrácia." (uo.) Hasonlóan a *Diadalmas világnézet* gondolatmeneteihez, a munka értelmének taglalásából itt is a személyiségre vált át: „Szóval megint csak az egyénnek szellemi világa [...] áll itt is előtérben; ez az igazi kultúra, az életnek s munkának virága." (16: 146. o.) Ez egyébként a már eddig bemutatott értékrendből is egyértelműen kitűnt.

3. Az Evangélium és a szociális fejlődés

A második nagy – még a munkánál is szélesebb körű – társadalomfilozófiai problémakör itt a társadalmi haladás, Prohászka szavaival a „szociális fejlődés" témaköre. Folytatása az előző gondolatmenetnek oly módon, hogy „a munka a haladás lendítőkereke" mondatban már szerepel a fogalom, másrészt a gondolatból következik is léte.

Úgy tűnik, hogy a társadalomfilozófiai szintézis legtekintélyesebb részét e fogalom mentén kellett Prohászkának elvégeznie. Többszöri utalása is jelzi, hogy többféle korlátba ütközött a fogalom elfogadása is; „Az ember ugyanis nagyon könnyen beleringatja magát abba a meggyőződésbe, hogy a viszonyok, a társadalmi alakulások és kapcsolatok mindig olyanok maradnak, mint az édes jelenben, s revolúciónak, jogfosztásnak, erőszakoskodásnak bélyegzi a fejlődést" (5: 239. o.); „az uralkodó és vezető osztályok jól érzik magukat javaik és jogaik élvezetében, s az emelkedő osztályokat betolakodóknak nézik" (5: 243. o.); „nekünk, katholikusoknak az az öreg hibánk, hogy a történelmi fejlődéssel, s a tényleges állapotokkal nagyon is összenövünk, s a ténylegesen önnállóra ráruházzuk az isteni rendnek és akaratnak tekintélyét" (5: 247. o.).

Magának a társadalmi fejlődés fogalmának megragadásához a társadalomfilozófiainál szélesebb, de arra is kiterjedő általános filozófiai és ismeretelméleti kiindulópontot kell figyelembe venni. „Mennyivel különb a mi világnézetünk – írja Prohászka a *Föld és ég*ben –, hogy az értelem s az értelem leánya a tudomány, a végtelen Istenből valók, s következőleg isteni gondolatokat keresnek mindenütt. Föladatuk nem a teremtés; nem teremteni küldte őket az Úr; de olvasni, utánagondolni az Úrnak az ő örök, hűséges gondolatait, »cogitationes aeternas, fideles«." (4: 178. o.) Itt tulajdonképpen a tomista filozófia arisztoteliánus ismeretelméletét villantja föl, melyben az igaz ismeret a tudás megegyezése tárgyával: a megismerő és a megismert azonossága, egyfajta létazonosság, ráismerés. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Prohászka értelmezésében „a természet az Isten gondolatainak hű és kedves kifejezése" (3: 6. o.), és hogy „a tudomány Isten gondolatainak természetes föltárása" (3: 18. o.), akkor ebből is következik az, hogy a társadalmat is ilyen rákozelítéssel vizsgálja. Ez kitűnik abból, amit az Evangéliumról és Jézusról mond, hogy tudniillik nem akadályozta „az Isten gondolatainak kifejlését a világban, nem akadályozta meg az emberiség fejlődését, mely természetünkkel adva van" (5: 241. o.).

Ily módon a társadalmi fejlődés fogalmának megközelítésénél látni kell, hogy egyfajta átfogó gondolati koherenciáról van szó, amely szerint a világ átfogó fejlődésének, az evolúcióval leírható fejlődésének része a társadalmi fejlődés is. Rá is vonatkozik az a gondolat, hogy: „Ad-e a teremtő erőnek egységes, s mindent egyben átölelő, fölkaroló aktusáról valami a földön és az égen tüzetesebb képet, mint az evolúció tana, mely az ősködből kiindulva egymás után való fejlődésekben s egymásból való alakulásokban kifejti a világot minden teremtményével, minden alakjával? Egyetlenegy isteni gondolatnak potencialitásában benne volt az egész

világ, s most kifejlik belőle aktusokban, ami összehajtva, összezsugorítva parányi méretekben benne foglaltatott, mint magban a fa, lomb, virág." (4: 182. o.) A társadalomfilozófia síkján is ezekkel e következtetésekkel, ennek a koncepciónak érveivel találkozunk; „Az Isten gondolata az, hogy az ember úr legyen a földön" (5: 21. o.); „az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla" (5: 254. o.). Ezek a mondatok világosan jelzik mindezt, mint ahogy a társadalom, az „emberiség fejlődése" sem más, mint „az Isten gondolatainak kifejlése a világban" (vö. 5: 241. o.).

Az a gondolat, hogy a társadalmat illetően is alapvető föladat „Isten gondolatainak természetes föltárása" és hogy ez a vizsgálódás fő iránya, időtállónak tűnik a katolikus gondolkodásban, amint ez a „Laborem Exercens" mondatából is kitűnik: „Amikor az ember felé fordul, arra törekszik az Egyház, hogy feltárja azt az örök tervet és a természetet felülmúló rendeltetést, amelyet az élő Isten, a Teremtő és Megváltó neki kijelölt." (10: 374. o.) Ez tehát Prohászka „szociális fejlődéssel" kapcsolatos társadalomfilozófiai koncepciójának kiindulópontja, a többszintű elképzelés első, legfelső és legalapvetőbb szintje. Ez maga a folyamat, de egyben a mozgató ok és cél is, ami mindenfajta fejlődés, evolúció oka, s ez nem más, mint Isten teremtőereje, terve, célja, gondolata, amit beleoltott potenciális kifejlődési lehetőségként a kezdetibb, alacsonyabb szintekbe.

A világban általában, főleg a természetben, Isten gondolatai kifejlődésének egy alapvető jellegét tekintve természeti (természetes) folyamat felel meg. Prohászka a fejlődést a társadalomban is szinte természetes — természeti folyamatnak fogja föl: az emberiség fejlődése „természetünkkel adva van" (5: 241. o.). „Ha ez álláspontról ítéljük meg a társadalmi mozgalmakat, eleven szervezetek fejlődését látjuk bennük. A fejlődést pedig semmi eleventől nem tagadhatjuk meg." (5: 243. o.) Másutt: „a munka az embernek természetes funkciója" (5: 241. o.); aki tagadja a fejlődést, azért teszi, mert „nincs fogalma az életről, s a társadalmat nem tekinti élő szervezetnek" (5: 239. o.); „a keresztény társadalom ugyanis csakúgy fejlik, mint akármely szerves lény" (5: 249. o.), és e fejlődés hasonlatanyagában az ember fejlődési szakaszai (gyermek—fiú—férfi) szerepelnek. A természetes, organikus társadalomfelfogás jellemzői közt — valószínűleg a „Rerum Novarum" nyomán (vö. 15: 36. o.) a társadalom — emberi test ősi, még Menenius Agrippa által használt hasonlata is szerepel; „a szociális gondolat, hogy mindnyájan egy testet képezünk s közös boldogságban dolgozunk, hatalmassá válik majd, melynek ellene nem állhatnak" (5: 253. o.).

Ezek után következik a valós szociális szféra, a társadalmi problémákkal terhes legalsó szint, amelyben végül is az Isten által elgondolt és a természetre emlékeztető módon zajló fejlődés végbemegy. Prohászka ennek a folyamatnak az értelmezésében is a keresztény világnézet és a korabeli szociális gondolatok szintézisére törekszik. Ennek fő motívuma és alapja, hogy „a mai szociális mozgalom ideális rokonságban van az evangéliummal!" (5: 250. o.), s ezért a kereszténydemokrácia rokonszenvezik a szociális törekvésekkel, „melyeket a hitetlen szociáldemokráciából kisajátít, s lefoglal az evangélium számára!" (uo.).

Ily módon a szociális fejlődés e szintjének értelmezésében, mozgástörvényei föltárásában a marxi társadalomfilozófia fogalmai, közelítésmódjai és következtetései azok, amelyekkel szintézist teremt. Használja a munkamegosztási viszonyok, termelési mód, társadalmi alakulat — amit ő „társadalmi alakulás"-nak mond —, az osztályok, osztályharc fogalmát. Az ezekkel a fogalmakkal elemzett társadalmi fejlődési folyamat menetére, ennek törvényszerűségeire vonatkozó következtetéseket is nagyobbrészt elfogadja, elismeri az evolúció, helyenként a revolúció szerepét. Ezek szerint: „a történelem folytonos változást tüntet föl, amely változást az alsó néprétegek emelkedése s a tűrhetőbb emberi létnek általánosítása jellemez" (5: 239. o.). Azt, hogy ennek a folyamatnak a munka, a termelés fejlődése a mozgatóereje, már föntebb említettük. E fejlődés során „minden [...] új lépés több és több embert emel a jogok és javak élvezetébe... Ellenkező irányba haladni [...] lehetetlen. A törekvések, haladások, átalakulások célpontja a nagy közös emberiség. Eddig is az volt; de" — és Prohászka itt jelzi a társadalomfilozófiai szintézisbe épített társadalomtudományi eredmények szerepét — „ezentúl már öntudatos ismeretünkké vált ez a folyamat, mely a kiváltságokat a közösség javára letöri, s a javaknak élvezetét intézményesen tágasabb néprétegeknek lehetővé teszi." A társadalmi fejlődés szociális tartalmára utalva az alsó néprétegeket említi, a mind több és több embert, akinek részesülnie kell a javakból és jogokból. Amint már föntebb említettük, a munkásság szerepét is fontosnak tartja; ami ki fog fejlődni, az „nem lehet más, mint az, amelyben a fő szerepet a munkásság játssza" (5: 243. o.) — írja, nyilván a marxi eszmék hatására. Annak ellenére, hogy itt talán túl direktnek tűnik ez a hatás, mégis olyan tendenciát jelez, amely később is jellemzi a katolikus gondolkodást: „meg kell erősödnünk abban a meggyőződésben, hogy az emberi munkának elsőbbsége van azzal szemben, amit az idők folyamán »tőkének« szoktak nevezni" (10: 387. o.) — olvashatjuk a „Laborem Exercens"-ben olyan elvként, „amelyet az Egyház szüntelenül tanított" (uo.). Valószínű, hogy az evangéliumi tanítás tartalma a döntő az emberek egyenlősége kérdésében is: „Erkölcsi tekintetben az evangélium kihirdette az emberek egyenlőségét" (5: 251. o.), tehát nyilvánvalóan egybeesik a más világnézeti alapú társadalmi mozgalmak egyenlőség-követelésével Prohászka kérdésfelvetése, mely épp az előző evangéliumi gondolatot folytatja: „mert az Isten országával szemben nincs különbség görög és barbár, úr és szolga közt: de hol maradt az emberi méltóságnak méltatása a társadalmi életben?" (uo.). A gondolat és az igény azóta is időszerű, amint ez a „Gaudium et Spes" mondataiból is kitűnik: „Mivel minden embernek szellemi lelke van és Isten képmására van teremtve, mindegyiknek ugyanaz a lényegi természete és az eredete; s mivel Krisztus mindnyájukat megváltotta, mindnek ugyanaz a hivatása, és az Isten szándéka ugyanaz velük, ezért egyre határozottabban el kell ismerni, hogy minden ember alapvetően egyenlő." (9: 217—218. o.) Így formálódik tehát az a szintézis, melyet Prohászka az Evangélium tanítása és a korabeli társadalomtudományi eredmények és szociális eszmék egybevetésével, egymásraépítésével fokról fokra fölépít. És annak, hogy ezek a szociális tartalmak mély meggyőződésévé váltak,

szép példáját adja 1919-ben, a Tanácsköztársaság napjaiban, amikor saját életében átélve kommentálta a történéseket papjai számára, a cenzúra miatt azonban kéziratban maradt püspöki körlevelében: „Tekintve a világ fejlődését s az abban elénk gördülő isteni gondolatokat, mi nem lehetünk ellene a szocializálódásnak, amennyiben az a társadalmi föltételeknek s a társadalmi műveltség igényeinek megfelel. Mi nem lehetünk ellene az alsóbb rétegek fölfejlődésének, s nem volnánk lelkipásztorok, ha éppen a krisztusi gondolatokból nem vennők észre a világ jogát arra az új s jobb berendezkedésre." (17: 231. o.)

Írásaiból a társadalmi fejlődés további sajátosságai bontakoznak ki. Egy-egy társadalmi kor alapkérdését illetően is elfogadhatónak tartja a marxi elgondolást: „a társadalmi rétegeknek új elhelyezkedése alkotja mindannyiszor az illető kornak társadalmi kérdését. Ez a kérdés annyiszor válik akuttá, ahányszor a fejlődés miatt új elhelyezkedésre van szükség. Az elhelyezkedésnek meg kell történnie; azt föltartóztatni nem szabad." (5: 243. o.) Ezt követően a társadalmi fejlődés anatómiáját adja: „A fejlődés egymásutánjában minden csak időszaki, s az egyes alakulásoknak csak időleges értéket tulajdoníthatunk; jogok, törvények vagy pláne kiváltságok csak addig bírnak érvénnyel, míg célszerűek és a haladásnak szolgálnak." (5: 243. o.) Ezt az igényt „ésszerű"-nek mondja, ami a hegeli „valóságos—ésszerű" kategóriapárt illetve ennek marxi interpretációját idézi.

A társadalmi átalakulások szükségességének, az evolúciós vagy revolúciós változások föltartóztathatatlanságának elfogadását a fejezetekbe beiktatott történeti áttekintésekkel is illusztrálja. A fejlődés anatómiája mellett annak ütemére, ritmusára is utal: „ez a mozgalom néha stagnál, máskor ismét gyorsabb tempóban halad" (5: 24. o.); „jelenleg rendkívül gyorsan fejlik és sebesedő sebességgel tör előre, méltán mondhatjuk, hogy szociális korban élünk" (uo.).

A társadalmi fejlődésre vonatkozó társadalomfilozófiai koncepció kifejtése végül eljut a legfontosabbhoz, a cél, a fő kritérium kérdéséhez. A döntő, hogy itt a szabadság, az egyén szabadsága jön elsősorban számításba, s a társadalom fejlettségi foka is azon mérhető le, hogy mennyire képes teret, kibontakozási lehetőséget nyújtani a képességeit kifejlesztett és így szabaddá lett, mind a természeten, mind önmagán „úrrá lett" embernek. „A modern szociális mozgalom színterén az önálló, szabad ember áll, aki követeli a maga jogát, hogy egyéniségét minden irányban, szabadon kifejleszthesse." (5: 254. o.) „Az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla; következésképp senki sem veheti tagadásba, hogy a szabadság s a felelősség, s az önelhatározás az ember ideális jellege; többet mondok: ismerjük el, hogy e szabadság polcára való kilépés a legnagyobb lépés volt, melyet az emberiség hosszú fejlődésének századain át tett." (Uo.) Idáig jut, így jut el a szabadság kiteljesedésének útján saját korszakáig Prohászka, s a szabadságban való előrehaladásnak, a szociális fejlődésnek napi föladatát abban látja, hogy „miképp lehessen majd az egyéni szabadság alapján a szociális szabadságot megcsinálni. [...] a fejlett, magas fokú szabadság megóvása mellett miképp lehetne eleven közösséget képezni a társadalomnak" (5: 255. o.). A közösségek, szervezetek, egyesülések teremtésének programja a szabadságban

„atomizált" ember számára a „Rerum Novarum"-nak is fontos gondolata (vö. 15: 49—53. o.).

A záró gondolatok visszatérnek a szociális fejlődés értelmezésének összegzésére: „végleges, eszményi állapot" nincs, ezt az „Úr Jézus nem teremtette meg", de „a földi ország tökélesbülése elé nem gördített akadályt, [...] sőt tanításával utat mutatott a lehető legjobb, legméltányosabb társadalmi állapotok megteremtésére" (vö. 5: 256. o.). A sokrétű folyamatok eredményeképp „azon vesszük magunkat észre, hogy a fejlődés folytonos, s ha nem is halad egyenes vonalban, hanem tekervényes zigzeges úton, mégis csak közelebb érünk az Isten nagy gondolatainak nemcsak az örökkévalóságban, hanem az időben való kialakulásához" (5: 256. o.). Tulajdonképpen ezt, Isten nagy gondolatainak az időben, a „földi országban" való kialakítását jelöli meg célként, ezt sürgeti és ezért fohászkodik a társadalomfilozófiai alapmű utolsó mondata a Mi Atyánk szavaival: „Jöjjön el a földön is a Te országod!" (Uo.)

4. A transzcendencia beépítése. Közelítések Prohászka eszkatológiájának karakteréhez

Azt az alapvető jellemzőt, hogy Prohászka műveiben valóban keresztény társadalomfilozófiai és teológiai koncepció tárul föl, az eddig elmondottak is bizonnyal igazolták. A keresztény elgondolásoknak pedig kikerülhetetlen föladatuk, hogy a transzcendencia és az immanencia, az idő és az örökkévalóság, az isteni és az emberi viszonyát, összefüggését tisztázzák. Prohászka megoldásánál — az itt áttekintett művekben — először is egy módszerbeli sajátosság ötlik szembe: természetesen nem Prohászka nyilvánvalóan keresztény világnézetébe kell a transzcendenciát „beépíteni", hisz abban eleve benne van, a szintézisteremtésnek eleve elsődlegesebb, alapvetőbb és meghatározóbb eleme, mint a materialista alapállású társadalomfilozófiai vélekedések. De épp a gondolatmenetek sajátos építkezését szemlélve érzékelhető, hogy Prohászka pontosan a materialista alapú törvényszerűségeket, a földi világ anyagi determinációjú fejlődésmeneteit taglaló gondolatmenetekbe építi bele a transzcendenciát. S ezt a törekvését részletesen ki is fejti. A *Föld és ég* előszavában mintegy anatómiáját adja szintézisteremtő módszerének: „Kétféleképpen járhattam volna el föladatomnak megoldásában. Vagy úgy, hogy a keresztény gondolatot veszem kézbe, amint azt a szentírás s a hagyomány megőrizte, s ahhoz alkalmazgatom a modern tudományt; vagy úgy, hogy a modern tudást fogadom el alapul, s ismertetvén fölfogását a világ kialakulásáról s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe állítom bele a keresztény gondolatot. Ez utóbbi tettem." (3: 2. o.)

A „transzcendencia beépítése" megjelölés tehát Prohászka e szándékának és módszerének tiszteletbentartását tükrözi. Mert valóban arról van szó, hogy — amint azt föntebb láthattuk — a munka folyamatos világhódítását, a termelési mód és törvényszerűségeinek működését, a társadalmi „alakulások" egymásutánját

bemutató, e világi okokat taglaló gondolatok közben egyszer csak megáll, és azt mondja: ez ugyan van, de nem elégséges. A szónok, a hallgatói előtt szabadon beszélő, a helyben formálódó gondolatok által indukált intellektuális feszültség szerepét ismerő Prohászka az élőbeszéd stílusjegyeit alkalmazva „kiált föl" mintegy: „De íme épp e helyen ötlik szemünkbe egy nagy nehézség! Helyes fejlődés-e az, mely a technikus munkának, mondjuk a természet meghódításának útján halad? Helyes fejlődés-e az, mely a világot a munkának, az ideiglenes jólétnek az efemer csillagzata alá helyezi, s az embert kísértésbe hozza, hogy Isten országáról megfeledkezzék?" (5: 244. o.) Az ilyen módon exponált kérdésfölvetés tényleg meghökkenti és elgondolkodtatja az olvasót — amellett persze, már maga a kérdés magában hordja a választ is, hogy ti. ez nem helyes, hogy szükség van valami másra is.

A transzcendencia és immanencia viszonyáról mondottak vizsgálatakor szükséges arra is utalni, hogy e témakör kifejtésének nem elsősorban az ilyen természetű közelítés, nem a szociális tanítás műfaja a terepe. Itt — a szociális enciklikákhoz hasonlóan — e kérdéskör érintése inkább vázlatos: néhány sommás, orientáló megjegyzésre szorítkozik, jelzés értékű, azokat a transzcendens kontúrokat jelöli ki, amelyeknek keretében az e világi emberi aktivitás végbemegy. Prohászka első ráközelítése a problémára szintén ilyen átfogó, orientáló jellegű gondolat. Egyfajta harmónia, egyensúly megteremtésére irányul, melynek lényege, hogy mindkét szférának megvan a maga létjogosultsága és szerepe az ember életében, amit világosan kell látni: „E nehézség megoldásánál két gondolatot kell szem előtt tartanunk; az egyik az, hogy a munka nem boldogít, s hogy vele az Isten országát agyonütni nem lehet; a másik az, hogy a munka szükséges fejlődés s az Isten országával a munkát száműzni nem szabad. Mindkettőt kell érvényesíteni, s mindkettőnek helyes kiegyenlítésében fekszik majd az igazi társadalmat boldogító egyensúly." (5: 244. o.) Talán nem erőltetett párhuzam, ha ennek az értékkijelölő gondolatnak a mélyebb, filozofikusabb kifejtését véljük megjelenni a „Gaudium et Spes"-nek „A földi dolgok jogos autonómiája" gondolatkörben mondott szavaiban: „Ha a földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről—lépésre felismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos; nemcsak korunk embere igényli, hanem a Teremtő akaratának is megfelel. Éppen a teremtettség tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a saját minősége, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei és megvan a saját rendje: amelyeket az embernek a tudományok és technikák saját módszereinek elismerése által tisztelnie kell... Ha azonban az »evilági dolgok autonómiája« kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függnek az Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhetik velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet, hiszen a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe hullik." (9: 222—223. o.)

A globális érvényű, általánosan orientáló eligazítás után a transzcendencia belépésének „topográfiája" következik, azaz valamiféle törekvés a két világ (transzcendens és immanens) érintkezési pontjainak föltérképezésére. Általában az evolúció gondolatát teológiai szintézisbe építő koncepcióknál (főleg Teilhard de Chardin teológiájában) nagy hangsúlyt kap a kezdet és a vég, az „alfa" és az „ómega" pontok természetének kimunkálása. Arra vonatkozóan, hogy a transzcendencia szerepe a fejlődés kezdetén mennyire kimunkált Prohászkánál, talán nem is kell demonstratív idézeteket hoznunk, hisz úgyszólván az életmű egészében kifejtett szintézis ezt nagyon sokrétűen alátámasztja. Az a végkövetkeztetés, hogy „mégis az isteni okság mindennek kezdete és célja, az erőket sajátságaikkal ő teremti, a világnak, az organizmusoknak nagy tényeit ő állítja a létbe, miután pedig a létben vannak, dolgoznak is, működnek is a természetnek s nem a természeten kívül álló forrásnak erőivel" (4: 29. o.), alkalmasint jól érzékelteti ezt a koncepciót.

Az „ómega"-pont sajátosságait Prohászka kevésbé munkálja ki, annál is inkább, mivel itt „föltárhatatlan titkokba" ütközik az emberi gondolkodás. De hogy az „isteni okság" a kezdet mellett mindennek „célja" is, a fönt idézett gondolatban is szerepel, emellett a keresztény világnézet egészének egyik legnyilvánvalóbb evidenciája a túlvilágra-irányultság. Ez fogalmazódik meg „a munka nem boldogít" gondolatban, hogy tehát elégtelen az örök üdvösség perspektívájára beállított ember számára, hisz ezt sohasem biztosíthatja. A „Gaudium et Spes"-ben ez áll erről: „Az egyház jól tudja, hogy csak Isten, akinek ő maga is szolgál, képes kielégíteni a szív legmélyebb vágyait, mert ez a szív földi táplálékkal sohasem telhet el." (9: 226. o.)

Ez az alapja tulajdonképpen Prohászka marxizmus-kritikájának is, amit már korábbi írásaiban is kifejt (többek közt például „A szocialista theória hadi állása" című, 1896-ban megjelent (11: 107—127. o.) cikkében, melyet Szabó Ferenc elemez ebből a szempontból (7: 221—224. o.), hogy ti. bármennyire használhatónak és a szintézisbe beépíthetőnek tartja is a marxi történelmi materializmus, forradalomelmélet, gazdaságtan eredményeit, e társadalomfilozófia egészét mégis el kell utasítania annak kizárólagos e világisága miatt.

A transzcendencia hatásainak „topográfiája" azonban a kezdet és a végcél megjelölésével még nem teljes. Így csak egy deista elképzelés körvonalai bontakoznának ki. Ki kell terjednie a két végpontot átívelő szakaszra is, a köztes mezőre, mivel itt is hatnak transzcendens, isteni energiák. A puszta materialista magyarázat itt sem elég: „A fejlődés tehát, mely a munkával szemben a morális életet ignorálná, s az ideális irányzatnak érvényesülést nem engedne, csúnya materializmus volna, s ily materializmusnak tartjuk azt az elméletet is, mely az emberiség összes haladását kizárólag a termelés módjából eredezteti. Ez annyit jelent, hogy a munka egyenlő az élettel. Márpedig nincs ennél kézzelfoghatóbb tévely." (5: 245. o.) Ez ugyan önmagában még nem a transzcendenciára utaló gondolat, de afelé mutat: „Vallás, szeretet, erő, bátorság, jóindulat, szóval az erkölcsi nagy világ, s annak bűbájos élete, lendületes motívumai s mélyenjáró

áramai, mind a technika korlátain túl terülnek el! Az egyéniség erkölcsi világát, a személyes érzést, a szívnek melegét, a technika összes gépeivel lehetetlenség kiszorítani..." (5: 244. o.)

E transzcendenciára utaló jegyek, transzcendencia felé vezető tulajdonságok mellett azonban a köztes mező, az élet szférájában ható legdominánsabb transzcendens erő az isteni kegyelem, amelynek érzékeltetésére szintén néhány jelzés értékű gondolat erejéig térek ki ebben a gondolatkörben. Ezek lényege, hogy az isteni kegyelem folyamatosan hat, finomítja, nemesíti az ember minőségét, s ezáltal mozdítja elő az isteni gondolatok megvalósulását. Ez a hatás rendkívül diszkrét, szinte együtt érvényesül a természeti és társadalmi törvényekkel: „A kegyelem a természetet nem teszi tönkre, hanem ellenkezőleg megnemesíti és átszellemesíti azt; hiszen a segítő kegyelem egészen az ész s az akarat bensőségébe hatol s az értelmi életet a maga legfinomabb gyökérszálainál ragadja meg, hogy azontúl a kegyelem és természet már nem két különálló valami legyen a természetfölötti tevékenységben, hanem egy, bár összetett elv. [...] Az Isten beleállította a természet és kegyelem e kettős dicsőségébe az emberiséget, hogy mindkét világosságban teljesítse föladatát. Tehát uralkodjék a természeten; használja föl erőit; fejtse ki rajtuk tehetségeit; hozza összhangzásba a földet az éggel, a testet a lélekkel, az érzéki jót az erkölcsivel, az időt az örökkévalósággal." (5: 246. o.) „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon..." (5: 247. o.)

Prohászka társadalomfilozófiai szintézisét s abban a transzcendencia szerepét vizsgálva eljutunk egy sajátos problémakörhöz, az úgynevezett eszkatológikus kérdéshez, mely a végső dolgokról szól. Hogyan kell értelmezni a Prohászkánál oly sokat szereplő „Isten Országát", mit is jelent a programszerűen megjelenő könyörgés: „Jöjjön el a földön is a Te országod!"

A végső dolgokról szóló teológiai tanítás, az eszkatológia ugyancsak bővelkedik titkokban, sok kérdés „teológiai tisztázása sem lezárt" (18: 416. o.), „az egyháznak nincs mindig keze ügyében a felelet minden kérdésre" (9: 221. o.). — „A keresztény remény sokszor talán a beavatottak magabiztosságával beszél, mint az illetékesek köréhez tartozó, aki jobban kiigazodik Isten és az örökkévalóság birodalmában, mint a jelen sötét tömlöcében. Valójában azonban az abszolút beteljesedés titok marad, akit a maga kimondhatatlanságában kell imádnunk, csendben és minden képet elhagyva" — írja Karl Rahner (19: 461—462. o.), akinek jelentős szerepe volt a II. Vatikáni Zsinat filozófiai és teológiai előkészítésében. Mert itt titokról van szó, „és ezért nekünk kereszténeknek nem kell úgy tennünk, mintha kiismernénk magunkat a mennyben" (uo.). Nagyon fontos még az eszkatológikus kijelentések „pluralizmusáról" szóló gondolata, ami miatt „nem meglepő, ha ezek a különböző kijelentések nem szintetizálhatók egyetlen tetszetős gondolati modellbe" (19: 471. o.). Maga az „Isten Országa" a következő jelentéstartalmakat hordozza, a Karl Rahner—Herbert Vorgrimler-féle *Teológiai kisszótár* tömör, lényegretörő fogalmazásában: „Isten szent és üdvözítő akaratának érvényességét az egész teremtésben, [...] ennek az akaratnak tényleges

érvényesülését" — mint Jézus igehirdetésének fő tartalmát. Az időbeli síkot tekintve az jellemzi, hogy amennyiben a történelem még tart, „Isten országának el kell jönnie", de amennyiben ezt a győzelmes kegyelmet Isten már Jézus Krisztusban és az ő halálában eszkatológikusan odaígérte a világ egészének, annyiban „Isten országa már itt van". Az isteni és emberi együttműködést tekintve pedig Isten országa egyrészt „tisztára Isten adománya", „amelyet ő ajándékoz és valósít meg saját hatalmával, és ezért kérni kell tőle, [...] másrészt feladat", amelyet Isten „bíz rá az emberre és követel meg tőle". Ezek mellett a tartalmak mellett lényeges, hogy az egyházban és a társadalomban „kritikai funkciója van az Isten országáról szóló beszédnek" (vö. 20: 327—328. o.). E kritikai funkció lényege, hogy „a keresztény jövővárás és a keresztény szeretetetika minden emberellenes struktúra és minden olyan gondolkodásmód kritikájához vezet, amelyen azok alapulnak" (20: 577. o.).

Prohászka eszkatológiájának karakteréhez oly módon kaphatunk támpontokat, ha megkíséreljük fölvázolni, hogy a fönti sokrétű jelentéstartalomból ő milyen tartalmakat bontott ki, mit tartott fontosnak. Az első lényeges jegy, hogy az isteni és emberi együttműködés kérdésében végül is fölvázolja a fönti bonyolult összefüggést, érzékelteti, hogy lényegében eltérő természetű, de valamilyen módon mégis összefüggő mozzanatokról van szó. Az e világi fejlődés mozgatója, a munka létrehoz új meg új társadalmi alakulásokat, „de nem hozza le a földre Isten országát" (5: 241. o.). Mert „az Isten országát Jézus hozta közénk" (uo.). Ebből nyilvánvaló, hogy Isten országa nem földi, hanem a transzcendencia világából való, Istentől jön, Jézus Krisztus által. „Ezt a kettőt tehát: a munkát és Isten országát összezavarni nem szabad! Nem szabad azt mondani, hogy Isten országa a haladó s diadalmaskodó munkának programja" (uo.), vagyis a társadalmi fejlődés közvetlenül, direkt módon sohasem hozza közelebb Isten országát.

De Jézus Krisztus megtestesülése, megváltása és tanítása által — ami a rahneri fogalmazásban Isten szent és üdvözítő akaratának tényleges érvényesülése — valami már itt van, valamilyen módon, Isten országából. Ez elsősorban a hívő lélek jellemzője, „az Isten országa az Istennel való bízó szerető egyesülés. [...] Az Istennel telített lélek" (5: 248 o.) és az olyan lelki tulajdonságok, mint szeretet, irgalom, könyörület („Krisztus Urunk ezeket sürgeti") — „ezek azok az áradó források, melyek életet hoznak a világnak" (vö. 5: 244. o.). De bár ezek lelki tulajdonságok, nemcsak a lélekre, hanem — az ezekkel bíró hívek munkája és hatása révén — a társadalomra is boldogságot, békét, „szent örömet hintenek" (vö. uo.). Visszahatnak tehát a társadalomra, „ha majd ezek elhatalmasodnak, lép ki a szív szentélyéből a társadalomba is az Isten országa. Dolgozzunk a térfoglaláson: munkálkodjunk az Úr szőlőjében, használjuk fel a tálentumokat." (5: 245. o.) Megjelenik tehát az „Isten adománya" mellett az isteni és emberi együttműködés másik összetevője, a „föladat" gondolata is, amelynek erőteljes kifejtése Prohászka eszkatológiájának egyik legdöntőbb jegye.

A „Gaudium et Spes" így fogalmazza meg ezt az összefüggést: „Noha a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől,

ez a haladás mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom különb rendjének megalkotásához." (9: 224—225. o.) A „Laborem Exercens"-ben pedig ez áll: „A keresztény embernek, aki hallgatja az élő Isten igéjét, és a munkát összeköti az imádsággal, tudnia kell, hogy milyen helyet foglal el a munkája nem csupán a földi fejlődésben, hanem Isten országának kibontakozásában is, ahova a Szentlélek erejével és az Evangélium igéjével valamennyien meghívást kaptunk." (10: 412. o.) Ebben a „föladatra" vonatkozó gondolatkörben még két mai teológus gondolatait idézve kaphatunk adalékokat: „Óvakodnunk kell attól, hogy az Országot [Isten országát — Sz.P.] evilági világhoz asszimiláljuk. Nem szabad összetéveszteni az Ország eljövetelét valamiféle evilági reformmal, vagy forradalommal" — írja Yves de Montcheuil jezsuita teológus, majd hozzáteszi, hogy van kapcsolat az Ország és az evilági élet közt, s ennek oka, „hogy ugyanaz az ember már az Országban és még az időben él", s mivel „szereti Isten országa értékeit, nem tudja nem akarni, hogy ezek az értékek már most termékenyek legyenek." (Vö. 21: 55. és 59. o.) A tárgyalt gondolatot Szabó Ferenc — Teilhard nyomán — így foglalja össze: „A keresztények feladata az, hogy visszavigyék a világot Istenhez, előkészítsék a mindenséget — mint valami ostyát — a végső konszekrációhoz, amelyet a feltámadt Krisztus Lelke visz végbe a feltámadáskor." (22: 269. o.)

A rahneri jelentéskibontás elemei közül Prohászkánál nagyon erős hangsúllyal van jelen Jézus Krisztus szerepe. Ez nyilván már az eddigiekből is kitűnt, s megfogalmazható, hogy ez a jegy eszkatológiája karakterének is lényeges jellemzője. Ő az, aki elhozza az Isten országát, s azt semmi más nem hozhatja el. Fontos, hogy Jézusnak az Isten országát elhozó tevékenysége múlt időben és jövő időben is szerepel: „Az Isten országát Jézus hozta közénk..." (5: 241. o.); és „az emberiségnek az Isten országa kell, [...] azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus." (16: 197. o.) A két idősíkból kitűnik, hogy itt is van már, de eljövendőben is van egyszerre az Isten országa. Sajátos paradoxon ez, de a Rahner által föntebb mondottak alapján teljesen érthető. Az eszkatológikus kijelentések nagyrészt ilyen természetűek, s valami nagyon mély mozzanatot ragad meg Rahner, amikor e kijelentések természetét alapvetően „a krisztológia végső és alapvető axiómájához" hasonlítja, amely szerint „az ember és Isten nem azonos ugyan, de nem is válnak soha külön" (18: 475. o.).

Prohászka eszkatológiájának jellemzésénél szólni kell arról is, hogy maga az evolúció elfogadásának és a teológiába-építésének ténye ezen a területen is érzékelhető. Ez a hatás Teilhard-nál a legpregnánsabb, ahol a „teremtő fejlődés", „teremtő egyesülés" gondolatainak kimunkálásához vezet, amelyben az egész fejlődés megszentelődik. Egy ilyen világképben, amelyben radiális és tangenciális isteni energiák hatják át és mozgatják a fejlődést, amikor „isteni erőtér" jellemzi a világot, körülvesz bennünket az „isteni milió", a „benne élünk" gondolata, valamiképp oldódni, elmosódni látszanak az immanencia és transzcendencia régebben merevebb, statikusabb határai, az egész létezés dinamikusabbá válik. Hisz Isten „részben elmerül a dolgokban, »elemmé« teszi magát, hogy azután az

Anyag szívében így megtalált belső támpont segítségével megragadja a vezetést és élére álljon annak, amit most Evolúciónak nevezünk. Krisztus egyetemes életelv, aki emberként jelent meg az emberek között, s így kezdettől fogva olyan helyet foglal el, hogy maga alá rendeli, tisztítja, irányítja és felsőrendű lélekkel hatja át azoknak a tudatoknak egyetemes felemelkedését, amelyekbe beoltotta magát." (23: 362. o.)

Prohászkánál is hasonló gondolatokra vezet az evolúció elfogadása: Isten „a természeten túlfekvő s mégis a természetben élő végtelen valóság, mely a természet lényegét átjárja, létét és lehetőségét hordozza, melyből való minden, s mely nélkül tényleg is, lényegileg is s tevékenységben is, semmi sem létezik" (4: 191. o.). Isten annyira közel áll hozzánk, „hogy benne vagyunk, mozgunk, élünk", jelenik meg itt is a teilhard-i gondolat (vö. 4: 191. o.). Valószínű tehát, hogy az evolúciós gondolat, a természetben és a társadalomban ható isteni energiák eszméje közelebb hozza egymáshoz a két országot, szervesebben egymásra építi őket, hisz nehéz elképzelni, hogy ugyanattól az Istentől származó energiák gyökeresen mások lennének itt és ott, a fejlődés megtörne, megváltozna.

Végül szólni kell az Isten Országa jelentéskomplexumnak arról a dimenziójáról, ami talán a legjelentősebb és legerőteljesebb jegy Prohászka eszkatológiájában, annak legdominánsabb jellemzője. Ez pedig a „föladat" és rajta keresztül a társadalomkritika jelentéseihez kapcsolódik, nyilvánvalóan Prohászka szociális érzékenysége miatt. Miután a társadalomról való mondandójában nagyon erős a bajok orvoslásának igénye, az egész tulajdonképpen szociális tanítás jellegű, a transzcendentális és eszkatológikus összefüggések mélysége csak jelzésszerűen jelenik meg — amint azt már föntebb is láttuk —, és az e világ jobbítása kerül előtérbe. Szinte azt a teológiai tudományt műveli, aminek megnevezése az ő korában még ismeretlen volt, amit a *Teológiai kisszótár* Kuno Füssel megfogalmazásában „Politikai teológia" címszó alatt jellemez, s melynek lényege, hogy „az Isten országáról szóló üzenet nyilvános-kritikai jellegét és eszkatológikus dimenzióját hangsúlyozza azzal, hogy a hit igazságának kritériumaként a társadalmat megváltoztató gyakorlatot jelöli meg" (20: 575. o.)

Arra vonatkozóan, hogy a „Jöjjön el a földön is a Te országod!" fohász, föladat, kívánalom és program mögött mennyire társadalomkritikai attitűd húzódik meg — ez az attitűd egyébként Prohászka egész életútjának jellemzője — egy 1914 karácsonyára írt cikk gondolatait idézem, aminek a címe szintén: „Jöjjön el a Te országod!" (16: 197. o.). Maga a szituáció segít abban, hogy tanúi lehessünk e sokat említett fohász pszichikailag, érzelmileg, emberileg teljesen hiteles fölfakadásának, hogy közvetlen, spontán kimondásában megragadhassuk gyökerét és genezisét. Prohászkának sajnos megadatott a világháború szörnyűségének, vérontásának, embertelenségének átélése: „Ha már vér öntözi a földet, akkor fakadjon ki belőle a béke olajága! Ezzel a vággyal nézek föl az égre..." (uo.) — írja a háborús élmények hatása alatt. És e személyes élmény hatása alatt, ennek hitelével tudja mondani 1914 karácsonyán, a karácsonyi éj békéjét, hangulatát várva — ami olyan sokat jelentett neki, hisz, ha Isten országa adományáról

beszélt, a „karácsonyi éj glóriája", a „békét a jóakaratú embernek" kívánalma tolult ajkára (5: 248. o.), elmélkedései is ide-ide térnek vissza — „hogy az emberiségnek Isten országa kell" (16: 197. o.). Érthető, ha az elszabadult, megfékezhetetlennek tűnő borzalom áradatában nem a tettvágy, hanem a fohász az erősebb; „az emberiséget bajaiból, kínjaiból, borzalmaiból az igazi kultúrára csak az Isten kegyelme segítheti föl — hogy a béke az ég kegyes ajándéka, s hogy az nem itt terem, hanem azt ide kell hozni —, s hogy azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus!" (Uo.) Nem lehetne emberileg és történelmileg hitelesebb szöveget találni annak illusztrálására, hogy az Isten országáról való beszédnek társadalomkritikai funkciója van, mint azt a mondatot, amit Prohászka a fönti idézet folytatásaként megfogalmaz: „Nekünk ezt már nem sokat kell bizonygatnia senkinek; nagyon is látjuk s tapasztaljuk, hogy az »ember országa« kín és rémület, mialatt szívünk az »Isten országára van beállítva!« [...] Istenem hol tartunk még ettől!" (Uo.) Gyökereiben érhető tetten tehát Prohászka eszkatológiája e legerőteljesebb elemének születése: fölfakadása egy fohász formájában. Szinte az ószövetségi Messiás-várás képzete bukkan föl az asszociációkban, az lehetett ennyire elementáris, a vérlázító jogtiprás miatti felháborodástól a puszta emberi lét fönnmaradásáért való rettegésig, kétségbeesésig terjedő pszichikai bázis teljes skálájával.

Érdemes elgondolkodni végül az „Isten országának el kell jönnie" mondat „kell" szaván. Kinek szól ez? Az „adományt" követeli, vagy a „föladat" megvalósítását? Hisz az ember az Istennek nem szól imperatívuszban, ugyanakkor az is világos, hogy a súlyos helyzet miatt a pusztán emberi erők nem elégségesek. Talán az isteni és emberi együttműködés eredményeképp eljövő jobb minőséget sürgeti így a mondat, épp a már tűrhetetlen szituációban. Ezt a hitet, tenniakarást és imát, az Istent és az embert egyaránt sürgetni-akaró komplex érzést és törekvést fogalmazza meg a cikk befejező mondata, ami tulajdonképpen Prohászka, Isten országával kapcsolatos, programjának is tömör összefoglalása: „Tudom, érzem, s átszenvedem, hogy kimondhatatlanul messze vagyunk még mindettől, de azért vágyam nem lanyhább, hanem indulatosabb s imám nem fáradtabb, hanem tüzesebb, mellyel belekiáltom az éjszakába visszhangul a karácsonyi énekre: Úr Jézus, jöjjön el a te országod! Én hiszek benne, várom is, meg dolgozom is rajta!" (16: 200. o.)

Hivatkozott irodalom

1. Schütz Antal: *Prohászka pályája. Élet- és jellemrajz.* Stephaneum, Budapest 1929
2. „Prohászka Ottokár szociális tanítása" (anonim), *Vigilia* 1948, 5. sz., 257—277. o. (Vass Péter összeállítása)
3. Prohászka Ottokár: *Föld és ég*, 1. kötet, Összegyűjtött Munkái 3. k., SZIT, Budapest 1928

4. Prohászka Ottokár: *Föld és ég*, 2. kötet, Összegyűjtött Munkái 4. k., SZIT, Budapest 1928
5. Prohászka Ottokár: *Diadalmas világnézet*, Összegyűjtött Munkái 5. k., SZIT, Budapest 1928
6. Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár. A napbaöltözött ember*, Gondolat, Budapest 1994
7. Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás. Kereszténység és modernség*, Róma 1991
8. VI. Pál: „Octogesima Adveniens", in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1994, 315—348. o.
9. „Gaudium et Spes", in *Az egyház*... 197—276. o.
10. II. János Pál: „Laborem Exercens", in *Az egyház*..., 367—414. o.
11. Prohászka Ottokár: *Kultúra és terror*, Össz. Munkái 11. kötet, SZIT, Budapest 1928
12. Gergely Jenő: „Teremtés, munka, társadalom. A Rerum Novarumtól a Laborem Exercensig", *Világosság* 1982, 1.sz.
13. XI. Pius: „Quadragesimo Anno", in *Az egyház*..., 57—104. o.
14. VI. Pál: „Populorum Progressio", in *Az egyház*..., 277—314. o.
15. XIII. Leó: „Rerum Novarum", in *Az egyház*..., 27—56. o.
16. Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus*, SZIT, Budapest 1990
17. Prohászka Ottokár: „Az egyházmegye papságához", in *Az Úr házáért*, Össz. Munkái 20. k., SZIT, Bp. 1928, 229—232. o.
18. *A II. Vatikáni zsinat tanítása*, SZIT, Bp. 1986
19. Rahner, Karl: *A hit alapjai*, Bp. 1985
20. Rahner, Karl—Vorgrimler, Herbert: *Teológiai kisszótár*, SZIT, Budapest 1960
21. Montcheuil, Yves de: *Világ világossága*, SZIT, Bp. 1990
22. Szabó Ferenc: *Az ember és világa*. Róma 1969
23. Teilhard de Chardin, Pierre: *Az emberi jelenség*, Gondolat, Bp. 1980

RESÜMÉE

„Dein Reich komme – auch auf die Erde" Die Gesellschaftsphilosophische Synthere O. Prohászkas.

Die Abhandlung charakterisiert die gesellschaftsphilosophischen Ansichten des ungarischen katholischen Denkers, Ottokár Prohászka (1858–1927). Genauer, charakterisiert sie den Promlemkreis, der üblich mit dem Namen gesellschaftliche Doktrin der Kirche bezeichnet wird. In der Einführung wird die syntesschöpferische Bestrebung gezeigt, die Prohászka zwischen der christlichen Weltanschauung und zeitgenössischen Wissenschaften ins Leben zu rufen beabsichtigte. Der erste Teil kennzeichnet die Eigentümlichkeiten, Möglichkeiten der christlichen gesellschaftlichen Lehre. Der zweite Teil demonstriert den Begriff der Arbeit, der nächste zeigt Ansichten im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Entwicklung vor. Macht es so, daß er das mit den Gedanken der modernen päpstlichen Enzykliken und Dokumente der zweiten Synode von Vatican vergleicht. Der vierte Teil behandelt die transzendentalen und eschatologischen Zusammenhänge der obengenannten Themenkreise.

AZ IFJÚ PAULER ÁKOS

SOMOS RÓBERT

Századunk első harmada magyar filozófiai életének legnagyobb hatást kifejtő gondolkodója kétségtelenül Pauler Ákos volt. Első munkáinak megjelenése a magyar filozófiai tudományosságnak ideológiától és szaktudományoktól történő leválásával, tehát autonómiájával kapcsolható időben össze, azzal a korral, amelyben a filozofálás színtere a Magyar Tudományos Akadémia szűk köréből az egyetemek szélesebb nyilvánossága elé helyeződik át. Pauler, magyar és német nyelvű – nem lebecsülendő nemzetközi elismertséget is hozó – publikációi, oktatási és tudományszervező tevékenysége révén, vitathatatlanul a kor *princeps philosophorum*ának számított Magyarországon. Kortársai s a közvetlen utókor számára ez az értékelés megkérdőjelezhetetlennek tűnt, ami azért nem akadályozta meg a jórészt saját tanítványi köréből kikerülő filozófusokat abban, hogy némely ponton hangot adjanak kritikai észrevételeiknek. A Pauler munkásságának egészével és egyes műveivel foglalkozó, második világháború előtt született tanulmányok képesek fölmutatni az életút és a filozófiai problematikák főbb csomópontjait, mindazonáltal nem történt meg a részletes, filológiailag alátámasztott, a pauleri életművet az európai filozófiai áramlatok erőterében elhelyező elemzése.

A következőkben megpróbálom röviden áttekinteni a Pauler Ákossal foglalkozó filozófiatörténeti szakirodalmat, s jelzem, mi az, ami ebből releváns a fiatal Paulerra vonatkozóan, majd részletesebben elemezni kívánom pályakezdésének körülményeit 1898-ig, különös tekintettel az ebben az évben készült doktori disszertációjának filozófiai álláspontjára.

Pauler filozófiájának vizsgálatára a legsikerültebb kísérletet az első tanítványok köréből kikerülő későbbi kolléga, Kornis Gyula tette, még 1922-ben.[1] Részben erre a munkára támaszkodnak Halasy-Nagy József népszerűbb stílusú, egyben pontatlanabb, mindazonáltal használható elemzései,[2] megemlítendők még az egy-egy részkérdést tárgyaló tanulmányok, továbbá esszészerű összefoglalások, melyek

---

[1] „Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája", *Minerva* 1922; lásd Kornis Gy.: *Magyar filozófusok*, Franklin, Bp. 1930, 66–143.o.

[2] *Pauler Ákos*, Minerva, Bp. 1933; „Pauler platonizmusa", *Athenaeum* (továbbiakban *Ath.*), 1933, 84–91.o.

nagy része Pauler halála után, a tiszteletére összeállított emlékkönyvben található.[3] Ezek közül kiemelendő Bencsik Bélának a Paulernál tárgyelméletet jelentő „ideológia" diszciplínájának elemzése, valamint Somogyi József: „Az igazság eszméje Pauler bölcseletében" című tanulmánya. Ezen emlékkönyvnél korábbi C. Carbonara dolgozata Pauler értékelméletéről, melyet az olasz szerző az európai értékelméleti irányzatok összefüggésében vizsgál és bírál.[4] Pauler személyiségének és filozófiájának kapcsolatát kiváló pszichológiai elemzés keretében mutatja be Szkladányi Mária műve. Az előszóban hangsúlyozza, hogy munkájában „[...] az idézőjelek használata [...] pusztán az áttekinthetőséget szolgálja, amivel Pauler gondolatait elválasztom azok részemről való kifejtésétől, vagyis nem jelenti a szószerintiség megjelölését"[5]; ez azonban nem jelenti azt, „[...] hogy a szószerintiség teljesen mellőztetett az idézőjellel zárt részletekben, csupán azt, hogy ha sikerült is egyes helyeken szószerint visszaadnom Pauler vallomásait, nem áll módomban azok igazolását egy objektíve kimutatható forrás révén megejthetővé tennem, tekintve, hogy az idézett részletek csak saját feljegyzéseim között találhatók meg".[6] Szkladányi munkája Pauler személyiségének olyan szubjektív rétegeit juttatja szóhoz, amelyek másutt sehol — még Pauler személyes Naplóiban — sem nyilatkoznak meg. Elemzése az elfogulatlan tárgyilagosságra törekszik, úgyhogy a személyiségrajz műfaján belül a könyv mind forrásértéke alapján, mind pszichológiai leírásként elsőrangú. Minden ez irányú további vizsgálódás alapját e munka képezi, további eredmények csak a Naplók segítségével megállapítható pontosabb időmeghatározásoktól várhatók.

Egy életmű filozófiatörténeti értékeléséhez bizonyos távlat szükségeltetik. Ezen időbeli távlat nagyjából az ötvenes évekre elvi lehetőséget biztosíthatott volna ahhoz, hogy Pauler munkásságát elfogulatlan értékelés tárgyává lehessen tenni[7]. A lehetőség azonban pusztán elvi jellegű maradt, ugyanis politikai és ideológiai okoknál fogva a legújabb időkig aligha lehetett volna ezzel a témával érdemben foglalkozni. Az ötvenes-hatvanas évek szemében Pauler illetve reprezentatív

---

[3] Ennek anyaga az *Ath*. XIX. évfolyamában (1933) jelent meg, külön kinyomtatva 1934-ben is (Bencsik B. et al.: *Pauler Ákos emlékkönyv*, Bp. 1934); végül egy ezzel nem teljesen azonos tartalmú német változat is készült: J.Kornis — L.Prohászka (Hrsg.): *Gedenkschrift für Ákos Pauler*, W. de Gruyter, Berlin—Leipzig 1936.

[4] „Ákos von Pauler e la logica della filosofia dei valori", Napoli Libreria Editrice F. Perrella, 1931.

[5] Szkladányi Mária: *Pauler Ákos életművészete*, Franklin, Bp. 1938, 4.o.

[6] Uo.

[7] Egy áttekintő értékelést Tatár Lajos nyújtott „Pauler Ákos bölcselete" címmel (Debrecen 1943). Ez a rövid doktori értekezés, azon a képtelen ötletén kívül, miszerint Pauler pályakezdésekor szándékosan előre megtervezte filozófiai fejlődésének későbbi állomásait, új elemet nem tartalmaz, megmarad az ismertetés szintjén. A korábbi Pauler-jellemzésektől abban tér el, hogy nem tekinti igazi filozófusnak, hanem korábbi eszmék ügyes kompilátorának, szaktudósnak.

műve, a *„Bevezetés a filozófiába"* „[...] a maga területén a Horthy—Bethlen konszolidáció ideológiai érdekeinek uralkodó, hivatalos kifejezője volt".[8] Madarászné Zsigmond Anna Pauler-monográfiájának idézett szavai megadják az értékelés akkori kötelező alaphangját. Ezen interpretáció szerint Pauler Ákos „[...] akkor vált a tiszta logika hazai képviselőjévé, amikor ezen irányzat általában már lehanyatlott. Ennek oka a külső és a belső társadalmi tényezőkben, az elmaradottságban és az ideológiai szellemi reakció megújhodásának szükségletében keresendő."[9] A Pauler munkásságára irányuló kritika vagy „leküzdés" módszere meglehetősen egyszerű: rámutatni először arra, hogy Pauler munkássága a Horthy-korszak ideológiai tükröződése, másodszor arra, hogy a tiszta logikát a modern szimbolikus logika túlhaladta, harmadszor arra, hogy a tiszta logika a dialektikus logika értékét nem éri el. E külsődleges megközelítés kapcsán elég arra utalni, hogy először is a pauleri platónista logika már a tízes évek elején kiformálódott, ezek szerint *prae festum* megelőlegezte a Horthy-korszak ideológiai szükségleteit és azok visszatükrözését. Másodszor a tiszta logika filozófiai, és nem logikai elmélet, tehát a szimbolikus logika sikere nem jelenti a tiszta logikai vizsgálódások értelmének diszkreditálását. *Mutatis mutandis* ugyanez mondható a tiszta logika és dialektikus logika viszonyáról. Azonban a Paulert elmarasztaló kötelező passzusokon túl, sőt bizonyos mértékig azok ellenében, a monográfia jelentős teret ad az elemzésnek is, tehát jóval többet tartalmaz annál, mint az elvárt ideologikus program teljesítése megkívánná. Madarászné helyesen rajzolja meg Pauler viszonyát Bolzanóhoz és Husserlhoz, s különösen a pauleri „logizma"-fogalom kritikai elemzése keretében nyújt termékeny szempontokat.

Az egyébként igen „vonalas" Sándor Pál-féle *A magyar filozófia története* című mű I.kötete enyhébben fogalmaz Pauler kapcsán, mindazonáltal e szerző is a Horthy—Bethlen-féle periódus Pauler részéről történő „eszmei megalapozásáról" beszél[10], s a Kornisra és főleg Halasy-Nagyra támaszkodó rövid — a munka egészéhez viszonyítva aránytalanul rövid — fejezet semmi újat sem nyújt ezekhez képest.

Az 1977-ben megjelent „A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn" című tanulmánykötet[11] nem szentelt teret Paulernak; Hermann István bevezető dolgozata néhány sor erejéig foglalkozik vele azzal a levont tanulsággal, miszerint „[...] Pauler eredetileg még frissebb indítékú idealizmusa a hivatalos Magyarország igényeinek egyre inkább megfelelő katedrafilozófiájává alakult át".[12] Barry Smith

---

[8] Madarászné Zsigmond Anna: *A tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája*, Akadémiai, Bp. 1965, 46.o.

[9] I. m., 47.o. „Pauler filozófiájának platonizmusa nyíltan és bevallottan, pontosan tükrözi a társadalmi viszonyok megváltoztathatatlanságának, örökkévalóságának burzsoá koncepcióját." 48. o.

[10] I. m., Bp. 1973, 240. o.

[11] Szerk. Kiss Endre—Nyíri János Kristóf, Kossuth, Bp.

[12] Hermann I.: „A XX. század elejének magyar filozófiájáról", i. m., 32.o. E néhány sor is

1981-ben színvonalas összehasonlító elemzést nyújtott Wittgenstein és Pauler filozófiájának néhány alapvető pontjáról. E dolgozat Pauler német nyelvű munkáin és a német nyelvű *Pauler-Emlékkönyv*ön kívül támaszkodik Paulernak a *Tractatus*-hoz írt lapszéli megjegyzéseire, amellyel mintegy példát ad a mikrofilológiai módszerek fölhasználási lehetőségeiről.[13] E rövid, vázlatos írás témája szélesebb forrásbázison alapuló további kibontásra vár. Pauler halála után ugyanis tanítványai megjelentették hátrahagyott munkáit az *Athenaeum* c. folyóiratban, majd *Tanulmányok az ideológia köréből* címmel külön kötetben is. Ezek közül egy meglehetősen vázlatos formában ránk maradt, de terjedelmes dolgozat részletesen foglalkozik a *Tractatus*-szal.[14]

A volt tanítvány, Mátrai László élete alkonyán behatóan kutatta a Pauler-hagyatékot. Kornis Gyula óta[15] ő volt az egyetlen, aki az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött, Paulernak 1891-től haláláig, 1933-ig vezetett Naplóját is fölhasználta forrásként. Munkája torzóban maradt; a hetvenes évektől datálható Pauler-szakirodalom vázlatos áttekintése után csak Pauler portréjának, az ősök alakjának megrajzolásáig jutott,[16] s halála után gyakorlatilag senki sem foglalkozott Pauler-témával, kivéve Pethő Bertalan tanulmányát, amely ismét Pauler személyiségét tette pszichológiai elemzés tárgyává, részben Mátrai László hatására ill. jórészt Szkladányi Mária tudósításaira támaszkodva.[17] A Szkladányiéhoz képest új pszichológiai keretelmélet ellenére túl sok újat ez az elemzés sem volt képes nyújtani — a személyiségről a tanítványok tudósításai minden lényeges elmondhatót elmondtak, így e téren legföljebb pontosítások várhatók, olyanok, amelyek a pauleri Naplók földolgozása során egészíthetik ki a régi fotokópia elmosódott kontúrjait. A Pauler-irodalom legfrissebb kontribúciója Áron László „Pauler und die Brentano-Schule" című előadása, amely a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete és a budapesti Osztrák Kulturális Intézet közös szervezésében lezajlott „Ungarn und die Brentano-Schule" című konferencián hangzott el, 1993 áprilisában. Áron meggyőzően érvelt itt amellett, hogy Pauler nem tekinthető egyszerű „katedrafilozófusnak", jelezve azt a közös pontot, ami Mátrai László és Barry Smith tanulmányaiban egyaránt megjelenik, nevezetesen, hogy Pauler a kor legmodernebb filozófiai áramlataihoz kapcsolódik, a filozófiát

---

több irreleváns elemet tartalmaz. A kötetet joggal féloldalas tablónak minősíti Mátrai László posztumusz monográfiatöredékében: „Pauler Ákos. Bevezetés", *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/1—2. sz., 148.o.

[13] „Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler Logikájáról", *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/1. sz., 139—144. o.

[14] „Logikai alapelv és mathematikai axióma", *Tanulmányok az ideológia köréből* (Magyar Filozófiai Társaság Közleményei), Budapest 1938, 50—106. o.

[15] „Kezdet és vég", *Ath*. 1933, 3—23. o.

[16] A töredékes bevezetés, mint említettem, a *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/1—2. számában jelent meg.

[17] „A Pauler-jelenség", *Magyar Filozófiai Szemle*, uo. 119—147. o.

annak hagyományai szellemében az autentikus filozófus életforma keretében műveli, folyamatos önálló gondolkodói munkával igyekszik valódi problémákat megoldani. Valóban, Pauler filozófusegyénisége egészen más szinten ragadható meg, mint a „katedrafilozófia" minősítés jelentése, amely rosszabbb esetben az állam által fönntartott egyetemi katedra részéről az állami érdekek kiszolgálásában, jobb esetben pedig olyan rutin-filozofálásban áll, amelyhez nem kapcsolódik az illető filozófus valódi érdeklődése.

Megállapítható, hogy a fölsorolt munkák közül jelen témánk, az ifjú Pauler pályakezdése szempontjából az egyedül releváns dolgozat Kornis Gyula nevéhez kapcsolódik: a „Kezdet és vég" című. Egyedül ő elemzi részletesebben az ifjú Pauler munkáit, s használja föl a pauleri naplókat, amelyek a filozófus formálódásának egyedülálló dokumentumát képezik.

Arról a családi háttérről, amely Pauler Ákost filozófusi pályája kezdetén körülvette és befolyásolta, nem kívánok részletesen szólni. Mátrai László tanulmánya „Három nemzedék"[18] címmel elemzi az elődök és a család szellemi miliőjét. Az első generáció képviselője, Pauler Tivadar (1816—1886), a felvidéki szász származású jogászprofesszor alapozta meg a Pauler-ház későbbi nagyságát. A korábban Zágrábban működő tanár Kossuth Lajos hívására került a pesti egyetemre, majd a szabadságharc bukása után megfosztották katedrájától. Az 1867-es kiegyezés után bontakozik ki igazán karrierje, Tisza Kálmán kormányában kultusz- majd igazságügy-miniszter lesz. Tevékenysége szorosan összefonódott a magyar konzervativizmus történetével, haláláig hű maradt a Habsburg-dinasztiához, sőt Ferenc József „kedvenc miniszterének" nevezi őt naplójában unokája, Pauler Ákos.[19]

Pauler Tivadar fia, Pauler Gyula (1841—1903), apjával ellentétben a liberalizmus és pozitivizmus eszméi iránt mutatott fogékonyságot. Nem foglalkozott politikával, tevékenységét a tudománynak szentelte, s joggal tarthatjuk olyan tudósként számon, mint aki egyike volt azon történészeknek, akik meghonosították hazánkban a modern, kritikai-tudományos, pozitivista történetírást. A „pozitivizmus" jelszava jelenti egyrészt azt a többletet is a „módszertani pozitivizmushoz" képest, amit Mátrai a szekularizáció befejezéseként jellemez, tehát egy szélesebb, liberális jellegű eszmeiséget[20], de — tegyük hozzá azt is — a pozitivizmus egyben az a szellemi irányzat, amely Magyarországon megteremtette az autonóm szaktudományosság lehetőségét. A különösen az Árpád-kort kutató Pauler Gyula a bécsi Történeti Intézetben sajátította el a kritikai-tudományos

---

[18] Mátrai L. i. m., 153—168. o.

[19] Bejegyzés Ferenc József halálakor, 1916. XI. 22-én (III.97). A Naplók az Országos Széchényi Könyvtárban találhatók négy dossziéban, a római szám a dossziészámot jelenti, az arab szám a kézirattári lapszámozást. A következőkben csak az arab számot adom meg, ugyanis minden további hivatkozásom az első dosszié anyagára vonatkozik.

[20] Mátrai L. i. m., 156. o.

történetírás módszereit, majd munkássága fő színterévé az Országos Levéltár vált, amelynek igazgatója volt.

Pauler Ákost pályakezdésekor különösen kedvező körülmények segítették. A nyugodt, biztonságot adó, az elvégzett munka alapján értékelő, a tudományos munkásság kibontakozását szinte predesztináló családi légkör már korán megérlelte benne az elhatározást, hogy filozófus lesz. Tizenhét éves korára megtalálhatók könyvtárában a klasszikus szerzők, akiket Naplói tanúsága szerint szorgalmasan el is olvasott. Az olvasónaplók emellett jeleznek egyfajta orientációt is: főleg a kanti hagyományokon alapuló, mindenekelőtt német nyelvű modern filozófiai irodalom túlsúlyát, illetve a magyar fordításirodalmat.[21] Érveink lehetnek arra vonatkozóan, hogy helyes Sándor Pál azon sejtése, miszerint nem teljesen pontos az a kép, amelyet Kornis Gyula rajzolt a családi háttérről akkor, amikor úgy jellemzi a gyermek Paulert, hogy „[...] mélyen vallásos szellemben nevelt, a skolasztikus metafizikáért melegen lelkesülő" ifjú.[22] Nincs nyoma annak, hogy különösen erős lett volna a Pauler-család katolicizmusa. Pauler Ákos Naplói inkább olyan családi hátteret tükröznek, amely liberális szellemiségű volt, s hagyta érvényesülni a tehetséges és szorgalmas gyermek vágyait, aki természetes módon vallásos volt, hitt a túlvilági boldogság ígéretében. Láthatóan erős hatást gyakorolt az ifjú Paulerra Schopenhauer, aki igazán nem tekinthető skolasztának, sőt, egy a gyermek olvasmányait cenzúrázó vallási szempontokat előtérbe helyező pedagógiai attitűddel aligha egyeztethető össze a Schopenhauer-lektűrök engedélyezése. Pauler a filozófiában a tiszta szemlélődést kívánja megtalálni, föltűnő kamaszos ellenszenve a szexualitás[23], a női nem iránt, s vonzalma a sztoikus *apatheia*-tanhoz[24] — ezek mind arra mutatnak, hogy Schopenhauer-

---

[21] Pauler 1891 decemberétől 1892 márciusáig a következő filozófiai olvasmányokat sorolja föl (15-16 éves): Scholz: *Physiologie*; Lotze: *Psychologia*; Lotze: *Logika*; Lotze: *Grundzüge der Metaphysik*; Kant: *A tiszta ész kritikája, Prolegomenák*; Hume: *Vizsgálódás az emberi értelemről*; Lewes filozófiatörténete; Lubrich: *Természetbölcselet*; Barthélémy de St.Hilaire: *A philosophia viszonya a tudományhoz és a valláshoz*; Kirchner: *Geschichte der Philosophie*; Alexander Bernát tanulmánya „A tiszta ész kritikája" magyar fordításkötetében; Bacon: *Novum Organum*; Schopenhauer: *Parerga*; *Die Welt als Wille und Vorstellung*; Spinoza: *Etika*; Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*; Descartes.

[22] Sándor P. i. m., 236. o.; Kornis Gy.: „Kezdet és vég", 197. o.

[23] Beszédes az 1892. szeptember 29-én kelt naplóbejegyzés (40), ahol egy náluk tartózkodó rokon fiatal pár kapcsán a következőket írja: „Ők (nincs unalmasabb két szerelmesnél!) hol az ablakon kinéztek és dúdoltak, hol egymás felső végtagjait fogva ültek, hol váltottak egy párat azon »kimondhatatlan édes« (alapjában kopott s megdöbbentően ostoba) tekintetekből — szóval mindazon szimptómák észlelhetők voltak rajtok, melyek a »boldogság« jelei. Szegények! Ha eddig nem tudtátok, mit tesz csalódni, meg fogjátok tudni. Kéjeket, kimondhatatlan gyönyöröket vártok, holott egyszerűen egy magasabb erő — a generalis — igénybe veszi csekélységteket ..."

[24] Bejegyzés 1892. szeptember 7-én (34): „rendkívül hajlammal bírok a stoicismus iránt..."

olvasmányai mélyen érintették. A már említett köteteken kívül a német filozófusnak „Az elégséges ok elvének négyféle gyökeréről" című munkáját is olvassa, s írni kezd egy tanulmányt az aszkézisről, melyet soha nem fejez be. A gyönge fizikumú, túlerőltetés okozta szorongásra hajlamos fiú számára a filozófikus élet mindenekelőtt rendszeres, dolgos életmódot jelent. Pauler 1892—93-ban ismerkedik Aquinói Tamás és Arisztotelész, Platón és más klasszikusok műveivel. Kilencvenhárom májusában már tervezett Kant-tanulmányához gyűjti az anyagot: Kant mellett Lewes, Schopenhauer és Kuno Fischer könyveit olvassa, s dolgozatát júniusban be is fejezi. Az iskola mellett — ahol ne feledjük, görögöt, latint, németet, különórán franciát majd angolt tanul sikerrel — megmaradó idejét a filozófiának szenteli.

Kornis Gyulának az a megállapítása, miszerint az ifjú Paulernak a kilencvenes évek elején „[...] határozott álláspontja az Aristoteles alapján álló skolasztika [...]"[25], túlzás, jóllehet igaz, hogy ebben az időben Pauler elutasítja a filozófiai pozitivizmus és materializmus jegyében születő *Athenaeum* folyóirat szellemi orientációját. Már 1892. október 12-én ezt írja naplójába (44): „Ma reggel Pauer Imre küldte papának az Athenaeum kezdettől fogva megjelent számait. Nekem sehogysem tetszik annak a szelleme. A legpiszkosabb materialismus hirdetője. Hogy nem akarják belátni, a psychophysiologia meddő voltát!" Az bizonyos, hogy Pauler szeme előtt egy új metafizika létrehozásának ideája lebegett, ám ez a metafizika a mindenkori olvasmányélmények által meghatározottnak tűnik, s körvonala annál jóval elmosódottabb, hogy „skolasztikának" lehessen értelmezni.

Pauler első publikált filozófiai munkája, a „Kant-tanulmányok" ténylegesen egy erős Kant-kritikát tartalmaz, mindazonáltal nem szabad elfelejtenünk, hogy az írás lapjairól sugárzik Kant filozófiai munkássága pozitív jelentőségének elismerése.[26] Pauler metafizika iránti hajlandósága nem független a kritikai filozófia eredményeitől. „Miben áll a metafizikai tételek igazolása? Abban, »hogy a metafizikai következtetések az *adott* fogalmából indulnak ki« s olyat posztulálnak, *ami nélkül a tárgy gondolhatatlan*." Kornis idézete a kéziratban maradt, 1894 áprilisában, Pauler Ákos 18. születésnapján írni kezdett „A metaphysika módszeréről" c. tanulmányból, mutatja azt, hogy Pauler nem maradt érintetlen a kanti transzcendentális kérdésföltevés eszméjétől.[27]

December 30-án (53): „Bárcsak mindinkább sikerülne megközelítenem a philosophicus neutralitást, mely által nem szereplő, hanem néző lehetek az élet fenséges drámájában! Főeszköz ennek elérésére: a szenvedélymentesség, elmélkedés és az emberek irányában cynismus, vegyülve az önmagába merülés gazdag és rejtélyes óceánjával. Ha ezt az állapotot eléred: fölötte állsz az emberi érdekeknek."

[25] Kornis Gy.: „Kezdet és vég", 185—186. o.

[26] Ez Kornis leírásában elsikkad.

[27] Kornis Gy.: „Kezdet és vég", 189—190. o. Kornis jól veszi észre, hogy a tanulmány Pauler későbbi „redukció"-elvének csíráját tartalmazza: uo., 191. o.

A Kanthoz fűződő viszony a negyven oldalas „Kant-tanulmányok" alapján ábrázolható igazán, mely a skolasztikus *Bölcseleti Folyóiratban* jelent meg, 1894-ben. Bevezető szavai így hangzanak: „Kant kriticismusának megjelenését nem hiába számítják az újabb kor legfontosabb szellemi mozzanatai közé. Ez új rendszer a régi — nagyobbrészt realistikus — világnézet helyett egy minden tekintetben új és radikális filozofiát nyujtott, amely az emberek eddigi legszilárdabb és vitán felül álló meggyőződéseit is lerontani iparkodott. Kant főműve, a híres »Kritik der reinen Vernunft« az emberi ész egyik legbámulatosabb produktuma. Ha materialiter sok tekintetben téves is, a formai törekvés: az emberi ész alapjainak vizsgálata, s ennek eredménye: a transcendentális kriticismus alapeszméjének megalapítása — maga elég volna szerzőjét halhatatlanná tenni."[28] Már ebből világos — fogalmazhatjuk meg Kornis ellenében — hogy nincs szó a kanti filozófiával történő leszámolásról,[29] a transzcendentális filozófia kiindulópontja mint követendő intenció nem kérdőjelződik meg. A *Ding an sich* kanti elméletét Pauler azonban már nem fogadja el. Szerinte e kétségbeejtő tan elutasítása után két út maradt hátra: a) onnan kiindulni ismét, ahol Kant vizsgálódásait kezdte (Fichte, Schelling, Hegel), amely irány tanait „sophismákként" aposztrofálja, vagy b) revízió alá venni a *Ding an sich* tanát, amit Schopenhauer kísérelt meg. Az ifjú szerző egyik irány mellett sem kötelezi el magát. Az előbbit élesen elutasítja, Schopenhauer tanát (mely a *Ding an sich*nek az „akarat"-tal történő azonosításában áll) nem minősíti. A kanti filozófia alapját képező ítélet-tanra, ezen belül az *a priori* ismeret fogalmára koncentrál. *A tiszta ész kritikája* bevezetése *a priori* és *a posteriori* különbségét tényleg meglehetősen elnagyoltan tárgyalja, s ez ad alkalmat arra, hogy az ifjú Pauler félreértse a königsbergi mester mondandóját. Kant két kritériumát nevezi meg az *a priori*nak; az általánosságot és a szükségszerűséget, de nem kérdez rá az általánosság és szükségszerűség kritériumaira ill. ismérveire, egyszerűen konstatálja létüket. Pauler első kérdése; „mik az absolut általánosság ismérvei?"[30] Válasza, miszerint „mert úgy az alany, mint az állítmány universalis fogalmak", nyilván rossz nyomon jár, fogalmaink ugyanis, az individuumneveket kivéve, általánosak; az ismeretek általános érvénye nem onnan származik, hogy általános ítéleteink vannak, s az ítéletek sem attól általánosak, hogy általános fogalmak szerepelnek bennük.[31] Így azután Pauler, továbbhaladván, az általános fogalmak keletkezésé-

---

[28] I. m., 6. o.

[29] Hasonlóképpen pontatlan Madarászné Zsigmond Anna beállítása: „Egészen korai munkáiban, a Kant-tanulmányokban (1894) a kriticizmus ellen lép fel." I. m., 43. o.

[30] I. m., 14. o.

[31] I. m., 14.o. Ez a tévedés nem Pauler számlájára írandó. Az ebben az időben Magyarországon használt logikakönyv, Pauer Imre *A logika alaptanai* c. könyve, az induktív logika irányzatát követve különbséget tesz egyes és általános fogalom között (4. kiadás, Budapest 1901, 15. o.).

nek meglehetősen reménytelen kérdését veti föl, s jut el az intuíció fogalmához, a Kant által épp leküzdeni kívánt lényegek és szubsztanciális okok garanciájához. Szükségszerűségen sem tud még Pauler mást érteni, mint „imperatívus alakba öntött okszerűséget"[32], ezen okság kapcsán pedig ismét Arisztotelészre hivatkozik — úgy tűnik — nem kellő mélységben értve meg a Sztagirita „aition"-fogalmát.

Érdekes módon az analitikus illetve szintetikus ítéletek létjogosultságát az ifjú Pauler nem vitatja[33], s tudatában van annak, hogy ez szokatlan a Kant-irodalomban. Ezenkívül ügyesen ütközteti Kuno Fischer és Lewes interpretációit, sőt, a kanti kategóriák tanáról is kritikai ismertetést nyújt. A tanulmány alapgondolatát mindvégig a tisztán *a priori* ismeret lehetetlenségének gondolata képezi, amely Kant Bevezetése laza gondolatmenetének félreértéséből származik. A kritikai pozíció, a saját álláspont bizonytalan marad. Az ifjú Pauler többször is az arisztotelészi-skolasztikus filozófiában keres választ a kanti problémákra, de több kérdés kapcsán is jelzi fönntartásait a skolasztikus megoldásokkal szemben,[34] elutasítja a dogmatizmust, s nyilvánvaló tanújelét adja annak, hogy a matematikai és természettudományos műveltség meglétét igen fontosnak tekinti.[35] A 18 éves kezdő fiatalember széles körű filozófiai és filozófiatörténeti tájékozottságról tesz tanúbizonyságot, világos és élvezetes stílusban írja meg dolgozatát, igyekszik saját határozott álláspontot megszólaltatni, s figyelemre méltó, ahogy egy nehéz filozófiai szöveget elemez, még ha nem is sikerül behatolnia annak szellemébe. Hasonlóképpen szép jövőt ígér az „Elvezet-e a világ Isten fogalmára?" című rövid teológiai tanulmánya, amelyben Aquinói Szent Tamás istenérvét védelmezi, s amelyben a skolasztikához való kötődése nyilvánvaló. A két írás a „zsengék" kategóriája alá tartozik, mindazonáltal a „Kant-tanulmányok" szövegét a jegyzetekben időnként megtörő szerkesztői megjegyzések a mai olvasó számára bosszantóan otromba beavatkozásoknak tűnnek — valószínűleg ez a tény is közrejátszott abban, hogy Pauler később nem publikált a *Bölcseleti Folyóirat*ban.

Érettségi után Pauler 1894 szeptemberében beiratkozik a budapesti egyetem bölcsészkarára, ahol filozófiát és klasszika-filológiát tanul. Ekkorra már ismeri a klasszikus szerzőket, a Magyarországon megjelent fontosabb filozófiai műveket és a külföldi, elsősorban német filozófiatörténeti munkákból sokat. Az egyetemen az

---

[32] I. m., 19. o.

[33] Jóllehet, ha az *a priori* ítéletet nem tekinti ténylegesen tapasztalattól függetlennek, hanem indukció eredményének, akkor az analicitás kapcsán is föl kellene merülnie analóg problémáknak.

[34] I. m., 31. és 36–37. o.

[35] „A dogmatismus ép oly kevéssé illik az intellectualis fejlettségű emberhez, mint annak nemtudása, hogy teste miből táplálkozik s mint assimilálja fiziologiailag a fölvett anyagot." (11. o.) Dogmatizmusnak nevezi ugyanakkor a pozitivizmust (11.o.), a kanti filozófia pozitivista adaptációját pedig meddő eklekticizmusnak (8.o.).

első félévben Pauer Imrénél pszichológiát és etikát, Medveczky Frigyesnél filozófiai propedeutikát és logika-ismeretelmélet előadást, Ponori Thewrewk Emilnél római régiségtant, Horatiust és nyelvtani gyakorlatot, Hegedűs Istvánnál arisztotelészi Poétikát, Buday Dezsőnél spenceri szociológiát vesz föl. Közülük leginkább Medveczky nyeri el a tetszését, akinek előadását úgy jellemzi, hogy formailag „csúnya, de tartalma jóval becsesebb a Pauerénál"[36], mégpedig azért, mert gondolkodásra indít. Pauler később is csupán Medveczkyvel tart fönn szorosabb kapcsolatot, aki a következő évben viszont nem tanít az egyetemen. A filozófiát Pauer Imre és Medveczky mellett még Alexander Bernát képviseli, akinek „A Faust és Az ember tragédiája" című, nem kifejezetten filozófiai tárgyú kurzusát 95 szeptemberétől hallgatja Pauler Ákos. A tanárok közül kettő rendelkezett nagy tekintéllyel, egyrészt Pauer Imre, az *Athenaeum* főszerkesztője, a pozitivizmus nem túl eredeti propagálója, folyóiratát a pozitivizmus direkt szolgálatába állító professzor, aki először Comte, majd Spencer, John Stuart Mill, Taine és Wundt pszichologista filozófiáját hirdette,[37] másrészt Medveczky, aki életének ebben a periódusában nem publikál és nincs jelen a filozófiai közéletben, kizárólag az egyetemi oktatásban. Medveczky hasonlóképpen osztja a pozitivizmus antimetafizikus, antispekulatív meggyőződését, hangsúlyozza a filozófia és a szaktudományok — kiváltképp a természettudományok — egységét. A kilencvenes évek egyfajta alkotói válság jegyében telnek az ő esetében: Pauer Imrétől szellemi orientációja főleg abban tér el, hogy erőteljesebben kötődik a német filozófiai és szaktudományos talajhoz, Kant illetve a kanti bölcselet és a német pozitivizmus összeegyeztetése erősebb hangsúlyokat kap nála.[38]

Az egyértelműen pozitivista elkötelezettségű professzorok -- márpedig ez áll minden ekkor Budapesten tanító oktatóra — hatására Pauler is pozitivistává válik. Nyilván be kellett látnia, hogy korábbi metafizikus kísérletei sikerteleneknek bizonyultak, s végeredményben megrekedtek egy a kritikai filozófiánál korábbi, dogmatikus fokon. Alighanem az érvek győzték meg, s nem a divat vagy a tekintélyek. Már elsőéves korában nagy pályamű elkészítésébe fog, „Az ismerettan kritikai története Kanttól napjainkig" címmel, amit 1896 májusában fejez be, s amit az Akadémia dicsérettel honorál, anélkül hogy kiadná magát a díjat. Pauer Imre fölhívja az egyetemi hallgatóság figyelmét erre a dicséretre, s betekintést enged Paulernak a Böhm Károly és Alexander Bernát által készített bírálatba. „Sok tanulságos van benne, amit majd az átdolgozásnál jól használhatok..." — írja naplójába Pauler, de öntudatosan hozzáteszi, hogy álláspontját néhány helyen

---

[36] Napló 1894. IX. 24 (141).

[37] Legfrissebb jellemzése Perecz Lászlótól: „A pozitivizmustól a szellemtörténetig. Százéves az Athenaeum", *Világosság* 1993/7. sz. 44—55. o.

[38] Medveczky Frigyes munkásságát Hell Judit dolgozta föl; lásd tanulmányát: „Kant-recepció, Nietzsche-kritika, Pascal-reneszánsz. Medveczky Frigyes útkeresései", *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/3—4. sz. 446—472. o.

félreértették.[39] Pár nap múlva befejezi „Az ismeretelmélet lélektani alapjairól" szóló tanulmányát, majd egy korábbi írását átdolgozza doktori disszertációnak. Doktorátusi vizsgáját 1898. június 2-án teszi le „summa cum laude" minősítéssel, a Fröhlich Izidor dékán elnökölte bizottság előtt, melynek tagjai a következő professzorok voltak: Lubrich Ágost: pedagógia, Beöthy Zsolt: esztétika, Medveczky Frigyes: filozófia.

Amíg a „Kant-tanulmányok" c. tanulmány pozitivizmus és kanti filozófia egyesítését meddő eklekticizmusnak tartja, az 1898-ban megjelent doktori disszertáció, „A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól" viszont a „kriticismussal szövetkező pozitív világnézet..."[40] álláspontját tekinti magáénak. A pozitív vagy tudományos filozófia követelménye egyértelműen Comte történetfilozófiai eszméire[41] és a kanti filozófia kritikai attitűdjére vezethető vissza Paulernál, illetve azzal a XIX. század második felében Európában és a megkésve Magyarországon is uralkodó szellemi irányzatra, amely elvetette a Kant utáni német idealisztikus tradíciót, ugyanakkor nem kívánta az akadémiai körökben hasonlóképpen „költészetnek" minősített nem természettudományos alapokon álló életfilozófiai orientáció kezdeményezéseit követni. Ez, a természettudományok sikerein fölbuzduló optimista, de egyben önkorlátozó hozzáállás a filozófiában nem bizonyult igazán termékenynek, jelentőségét inkább a descartes-i módszeres kételynek a gondolkodás terepét az előítéletektől, rejtett előfeltételezésektől és elhamarkodott általánosításoktól megtisztító eljárásához hasonlíthatjuk. Ebben az értelemben pedig a pozitivista program — legalábbis a pozitivizmus jelszava mögött fölsorakozó, minőségét és jellegét tekintve heterogén gondolatirányok közül a kellő kritikai vénával rendelkező irányzatok — a filozófiához vezető propedeutikus jelentősége vitathatatlan. Pauler ezzel a fajta filozófiával találkozott az egyetemen s utána külföldi tanulmányútjai során is. A filozófiai kérdéseknek az a csoportja marad Pauler számára ekkor releváns, amely a tudomány eszközeivel megoldható. „A bölcsészet főtörekvése a részleges tudományokat az ismerettan alapján egységes rendszerbe füzni, hogy mindannyiokat ugyanezen törzs: az emberi tudat expansiv törekvésének életteljes hajtásaiként mutassa be."[42] Tehát „[...] a philosophia feladata a *tudományos világnézet* fölállítása..."[43] A filozófia így mindenekelőtt ismeretelmélet, a megismerés természetét boncolgató diszciplína, amely az empirikus tudás tartalmát nem bővítheti. Minden ismeret

---

[39] 1897. május 10-i bejegyzés (213).

[40] I. m., 15. o.

[41] „Miután a természetismerés szerencsésen átélte minden tudomány »gyermekbetegségeit«: a teologiai és a metaphysicai stádiumot, feladatául immár nem tapasztalatfölötti »lényegek«, »substantiák« és »erők« megismerését tekinti, hanem egyedül a természeti jelenségek *törvényeit*, vagyis kapcsolataik objektív modusait akarja kideríteni." (3. o.)

[42] I. m., 21. o.

[43] Uo. 22. o.

tapasztalat, a tapasztalat pedig közvetlen vagy közvetett, a közvetlen tapasztalat világát a pszichológia vizsgálja, a közvetett tapasztalatét pedig a természettudomány. Minden diszciplína e kettő egyikébe tartozik, a filozófia egésze nem más, mint pszichológia.[44] A filozófia föladatának ilyetén kijelölése nem mentes az ellentmondástól. A pszichológián „a jelenségek *subjectiv* szempontból való analysisét"[45] érti Pauler, ugyanakkor a természettudomány, vagyis a jelenségek *„objectiv szempontból való elemzése"* szükségképp része kellene, hogy legyen a filozófiának. A „világképünk legelemibb alkotórésze az *érzet*", az érzet tudománya pedig mindkét tudománycsoport tárgyát képezi, s hogy mily szempontok alapján tárgyalandó az egyik vagy a másik tudománycsoport elemeként, a filozófia kellene, hogy megmondja. A filozófia pszichológiaként való föltüntetése a modern pozitivizmus megkülönböztető jegye. A pozitivizmus ősatyja, Comte nem tekintette tudománynak a pszichológiát, s annak idején Kant is kételyeit hangoztatta annak elvi lehetőségét illetően, hogy a tudomány rangjára emelkedhet. Pauler szellemi formálódásában a pszichológiával való foglalkozásnak kitüntetett jelentősége van. A doktori disszertációval egyidőben írt, 1897-ben megjelent „Az ismeretelmélet lélektani alapjairól" szóló munkája az ismeretelméletet, azaz a fő filozófiai diszciplínát pszichológiailag alapozza meg. A kanti teoretikus filozófia és az elsősorban Wundt nevével fémjelezhető pozitivista-pszichologizáló ismeretelmélet között épp az képezi a szoros kapcsolatot, hogy a szubjektum, a tudat olyan képességekkel rendelkezik, amelyek — legyenek azok az általában vett tudat szemléleti formái, a tér és az idő, vagy Wundtnál a pszichológiai törvényszerűségek — lehetővé teszik a megismerést.

Pauler azon gondolata, miszerint a filozófia a pszichológia része, azzal a következménnyel jár, hogy a megismerésnek általa elemi egységének nevezett érzetet szubjektív szempontból kellene, hogy analizálja, ugyanakkor a filozófián kívülre kerül az érzet szubjektív és objektív szempontból történő megközelítésének az egymáshoz való viszonya. Az érzet tudománya, amely egyszerre kell, hogy pszichológia és természettudomány legyen Pauler szerint, igazából nem a filozófia lesz. Az érzet szubjektív és objektív szempontból való taglalása egy filozófiai vagy tudományos posztulátum alapján történhet. Ezt Pauler *„az alany – tárgy correlativitása tanának"* nevezi.[46] Ez a gondolat szerinte a kanti filozófiának és a pozitivizmusból kinövő empiriokriticizmusnak közös előfeltevése. Mit ért Pauler a korrelativitás tanán? „Tételünk azt mondja, hogy sem alanytól független tárgy, sem tárgytól független alany nem létezik, tehát csak *relativ* alany és *relativ* tárgy, s valósággal gondolni sem vagyunk képesek absolut alanyt és tárgyat s lehető tapasztalatunk körében sem fordulhat elő. Akit nem vakit el az előítélet, ezt rögtön belátja. A valóság érzetcomplexus, tehát csak az alanyi szemponthoz viszonyitva

---

[44] Uo. 4 .o.
[45] Uo.
[46] Uo. 10. o.

bir értelemmel, s viszont az alany elvonva a tapasztalati tartalomtól üres forma, mely mint ilyen, a valóságban nincsen sehol. Az absolut Én csak époly fictio mint az absolut Nem-Én. Én és Nem-Én, alany és tárgy nem külön világok, nem önálló realitások, hanem *szempontjai* egyazon osztatlanul adott tapasztalati tartalomnak. Ugyanaz az empirikus anyag a psychicum és physicum is, csak más szempontból tekintve. Nem két egymás mellett haladó reális sorral van tehát itt dolgunk, mint ezt a psychophysiologiai parallelismus tana állítja, hanem permanens *megfelelőséggel*, amennyiben *ugyanaz* a tapasztalati tartalom képezi tudatunk, mint világunk tartalmát; a különbség csak az, hogy amennyiben azt közvetlenül tekintjük, mint képzeteinket, alanyi tudatmozzanatok összessége, amennyiben pedig közvetve tekintjük (a mit Wundt ugy fejez ki, hogy bizonyos segédfogalmak alapján: substantia, Böhm pedig akként jellemez, hogy e tartalmat projiciáljuk), annyiban azok objectiv világot állitanak elénk."[47] Az alany—tárgy korrelativitásának tana önmagában nem mond ellent a parallelizmus doktrínája egy speciális megfogalmazásának. Az említett gondolkodók, Wundt és Böhm mellett az empiriokriticizmus álláspontján is hasonló megoldás született. Ernst Mach a pauleri fölfogásnak lényegében megfelelő doktrínát képvisel, mégis beszél „parallelizmusról", pontosabban „a tökéletes parallelizmus elvének" nevezi a fizikai és pszichikai azonosságát.[48] A fechneri parallelizmustól ez abban tér el, hogy Fechner ugyanazon valóság két oldaláról beszél, s így — Mach szerint — itt egy harmadik elemet is kénytelen bevezetni: azt a valóságot, aminek két oldala van.

Nem szükséges külön elemeznünk a századvégi parallelizmus-viták során megfogalmazott válaszkísérleteket ahhoz, hogy belássuk, Pauler a pozitivizmus és a kanti filozófia egyeztetését kísérli meg, mégpedig olyan formában, hogy a pozitivizmus egyfajta predominanciával bír e viszonylatban. Ami magát a pozitivista hagyományt illeti, Pauler annak mindenekelőtt a korabeli modern formáját képviseli, a pszichologizmus egy meghatározott változatát. A pszichológiát előtérbe állító pozitivizmus korabeli legjelentősebb képviselője Wundt, a kísérleti pszichológia atyja. Ő az, aki az akadémiai curriculum elismert részévé képes tenni a pszichológiát, megalapozva annak presztízsét. E presztízsteremtés lényegében a pszichológia és filozófia egyesítésével valósítható meg. Wundt vaskos köteteket ír mind a filozófia, mind a pszichológia tárgyköréből s láthatólag a régebbi filozófiai hagyományból Kant a legfontosabb gondolkodó a számára. Ugyanez regisztrálható Pauler esetében is. Egyformán határozzák meg a filozófia föladatát,[49] mindketten hangsúlyozottan azonosnak tekintik a filozófia és

---

[47] Uo. 10—11. o.

[48] E.Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhaeltnis des Physischen zum Psychischen*, 9. Auflage, Jena, 50. o.

[49] W.Wundt: *Einleitung in die Philosophie*, 7. Aufl., Leipzig 1918, 18. o.; *System der Philosophie*, 3. Aufl., Leipzig 1907, Band I. 1—9. o.

tudomány módszerét,[50] mindkettejüknél a pszichológia kebelezi be a filozófiát, melynek fő diszciplínája az ismeretelmélet. Hasonlóképpen azonossá válik képzet (Vorstellung) és tárgy (Objekt) mindkettejüknél,[51] közvetlen (szubjektív) és közvetett (külső) tapasztalatot különböztetnek meg, s kapcsolják az előbbit a pszichológiához, utóbbit a természettudományhoz.[52] Lényegében a wundti szubsztancia-fogalmat veszi át Pauler. Bár Pauler természetesen, filozófiai munkáiban, nem kizárólag a kísérleti pszichológia eredményeire támaszkodik: nagyra becsüli a spontán megfigyelések, történeti tudósítások és nem-kísérleti körülmények között megvalósított introspekciók eredményeit, például Taine és Spencer elméleteit. Ebben a tekintetben Wundt kritikusabb pozíciót foglal el. Ő csak a viszonylag egyszerű, kísérleti körülmények sterilizálta introspekciót tekinti jó módszernek, a bonyolult gondolati műveletek vizsgálatára azonban ez nem alkalmas.[53] Fontos továbbá a pozitivizmushoz sorozható empiriokriticizmus áramlata, mint ami jelentősen befolyásolja Pauler filozófiai orientációját. Ismeri mind Mach, mind Avenarius műveit, fölfogásukat sikerül integrálnia. Ezáltal egy a Wundténál radikálisabb fölfogásra jut el a test—lélek viszonyt illetően: én és nem-én teljességgel föloldódik a közvetlen tapasztalásban.[54]

Pauler a korrelativitás-elvét valószínűleg Medveczky Frigyestől veszi át. Az 1917. január 29-én akadémiai ülésen tartott „Medveczky Frigyes rendes tag emlékezete" című előadásában mestere 1879-ben megjelent művét, a *Grundlegung der kritischen Philosophie* című szisztematikus munkáját úgy jellemzi, mint amely a tudat közvetlen adottságait tekinti kiindulópontnak, az aktív tudat természeti törvényei megismerését tartja a filozófia fő céljának: szubjektum és objektum korrelatívak, csak relatív megismerés létezik. Medveczkyt a Fries-féle antropológiai Kant-magyarázat képviselőjeként tartja számon.[55] Ezek a fölsorolt gondolati hatások és elemek mind megtalálhatók Pauler doktori disszertációjában. E fiatalkori munkában is rendelkezik már annyi önállósággal, hogy valamiféle

---

[50] Wundt: *Einleitung*, 36. o.

[51] Wundt: *System* 93. o.

[52] Uo. 139. o.

[53] *Bevezetés a pszichologiába* (ford. Farkas Z.), Budapest, 107—110. o. Nem minden szempontból egyértelmű Wundt pozíciója, hisz egyike a néplélektani, pszicholingvisztikai kutatások úttörőinek, márpedig a primitív kultúrák pszichológiai szempontú vizsgálata igencsak bonyolult gondolati műveletek elemzését jelenti, nem kísérleti körülmények között.

[54] Wundtnál is megtalálható ez a föloldódás ugyanúgy, mint a „lelki" önálló státusának igénye. A wundti kettősségekről és ambivalenciákról Pléh Cs.: *Pszichológiatörténet*, Budapest 1992, 86—91. o.; uő: „Wundt időszerűsége", *Pszichológia* 1990, 291—297. o.

[55] „Medveczky Frigyes r.t. emlékezete", *Magyar Tudományos Akadémia emlékbeszédei* XVII.16., Budapest 1917, 6—8.o. Medveczky idézett munkája egy többkötetesre tervezett mű első része: „Erster Theil. Prolegomene zu einer anthropologischen Philosophie", Leipzig 1879. Pauler elismerően ír Fries jelentőségéről „Az ismeretelmélet lélektani alapjairól" című, az *Athenaeum* folyóiratban 1897-ben megjelent tanulmányáról: 532. és 536. o. jegyzete.

szintézisét valósítsa meg azoknak a műveknek, melyeket tanulmányozott, illetve az egyetemen hallottaknak. Nem lehet tehát egy meghatározott forrásból eredeztetni munkáját, csak annyit mondhatunk, hogy a szellemi környezetében uralkodó áramlat, a wundtiánus pszichológista, Kantot ismeretelméleti és antropológiai alapállásból adaptáló pozitivizmus és empiriokriticizmus, valamint a Fries-féle antropologizmus és a Cohen-féle újkantiánus kezdeményezések jelentik azt a szellemi örökséget, amelyek professzorai, elsősorban Medveczky közvetítésével beépítésre kerülnek Pauler filozófiájában.

Ez idáig „A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól" szóló munka filozófiai alapállását próbáltam jellemezni, s megkeresni azt a tradíciót, amelyhez a disszertáció vonalvezetése sorozható. Rámutattam, hogy ez az alapállás nem mentes a belső ellentmondásoktól. A továbbiakban kiegészítem e kritikai szempontú elemzést néhány ponttal, és a munka egészének fölépítését igyekszem jellemezni.

Pauler kísérletet tesz az illúzió-argumentum leküzdésére. „Ha minden természeti processus végelemzésben érzetcomplexus, vagyis saját tudatunk mozzanata, mily kriterium áll rendelkezésünkre, melylyel mindazáltal megkülönböztethetjük a saját subjektiv érzeteinket, melyek kóros állapotban mint hallucinatiók mutatkoznak, a valóságos természeti processusoktól?"[56] Válasza: „Hallucinatio és valóság között éppen az a különbség, hogy, mig az utóbbi mindig kimutatható okviszonyban van bizonyos megelőző jelenségekkel: ingerekkel, addig az előbbinél vagy peripherikus inger egyáltalán nem mutatható ki, vagy a képzet nem áll abban az arányban az ingerrel, mint ez egészséges embernél történni szokott (illusio)."[57] Persze, ez nem igazi kritérium. Pauler további megjegyzése ugyanitt, miszerint „[...] a valóság kifejlődő tudata egy folytonos összehasonlítás terméke, melyet saját tudatképeink és embertársainkéi között teszünk", tehát a realitás képzete szociális termék, nehezen egyeztethető össze saját szubjektív kiindulópontjával, amely nem enged betekintést mások tudatába, ennek megfelelően az összehasonlítás sem végezhető el, csupán közvetett módon, hitek és preszuppozíciók alapján. Pauler maga is érzi, „[...] hogy az olvasót a valóság ilyen kritériumai nem elégitik ki", hangsúlyozza azonban, hogy „[...] más ismérvvel *tényleg* nem rendelkezünk. A tudomány nem is kiván más kritériumot." Mindezek ellenére megfigyelhető egyfajta kettősség Paulernál szaktudományok és filozófia között. Utóbbi abban a tekintetben más, hogy vezető diszciplínájában, az ismeretelméletben a megismerés közvetlenül adott pszichikus folyamatait annak legáltalánosabb föltételeiben vizsgálja. Az általános föltételek lényegében a transzcendentális filozófia ismereti formáival esnek egybe, ezek vizsgálatát a pszichogenetikus szemponttal nem szembeállítva kell tárgyalni. Mindazonáltal e két szempontot aligha nyújthatja egyedül a szaktudomány, s hasonlóképpen a kritérium-probléma

---

[56] I. m., 6. o.
[57] Uo. 7–8.o.

sem lehet pusztán szaktudományos kérdés, ahogy ténylegesen sem tárgya a szaktudománynak. Pauler megközelítéséből következik a tudományok szemléletes voltának tanítása, mely alól a matematika sem kivétel. A matematika is az empirikus valóság földolgozása, mégpedig formális szempontú megközelítése, a négydimenziós tér, a matematikai végtelen, az imaginárius számok Pauler szemében misztifikációk, az olyan szaktudomány vadhajtásai, amely nem vet számot a megismerés föltételeinek és határainak problémájával.[58]

A természettudományos ítéletek általánosságát az indukció alapozza meg, az indukcióét pedig az okság. Maga a kauzalitás — a kanti filozófia megoldásával — érvényét a tudat, a tapasztalat föltételeiből nyeri. A természetfilozófia nem más, mint a megismerés föltételeit kutató ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása.[59] Hármas feladatot jelent ez: 1. tudományelméleti vizsgálódást, szorosabban véve a természettudományok metodológiájának kutatását, e tudomány fő fogalmainak megtalálását; 2. e kategóriák, azaz formális elvek analízisét; 3. annak megmutatását, mi az a fő szempont, amelynek alapján összekapcsolható a természettudomány és ismeretelmélet. E programból látható, hogy a természetfilozófia nem járhat ontológiai elkötelezettségekkel és nem találhat abszolút létezőket. Így azután Pauler bírálja mind a Kant utáni idealisztikus hagyományt, köztük az általa egyébként nagyra becsült Böhm Károlyt, mind a realizmust, melynek következetes formája a materializmus, mind pedig az úgynevezett „ideálrealizmust", amely olyan teista filozófia, ami szubjektumot és objektumot nem egymásból, hanem valamely harmadik, abszolút realitásból kívánja származtatni. Saját álláspontját Pauler az idealizmushoz legközelebb állónak vallja, amennyiben a szubjektív tudattartalom a filozófiai kiindulópont, nem abszolút teremtő én, hanem az „én", mint relatív összefoglaló folyamat. E tudatműködés pszichofiziológiai tények, azaz projekciók révén alakítja ki a megismerés formai komponenseit. A tudomány és a természetfilozófia különböző vágányokon halad. A biológia heurisztikus eszménye a materializmus, a fizikáé az abszolút mechanizmus, azaz okok megadása. A természetfilozófia jelentősége a tudományra vonatkozóan tudományelméleti, nevezetesen fölvilágosítja a tudományt, ha az át kívánná lépni saját határait, illetve a formális heurisztikus szempontot, a teleológiai hipotézist, mint nélkülözhetetlen imaginárius fókuszt nyújtja. A teleológiai szempont azonban reális tényezővé válik az evolucionista pozitivizmusban. A darwini „létért folytatott harc" elve Pauler szerint benső, magából a szerves élet mechanizmusából adódó teleológia lehetőségét adja. Pauler a létért folytatott harc gondolatát a tapasztalat által alátámasztott univerzális elvnek fogja föl. Ezáltal dolgozata mondandójának metaforikus színezetet ad.

---

[58] I. m., 25. o. — Pauler itt még azt a pozitivista, későbbi filozófiája állandó ellenlábasának tekinthető álláspontot képviseli, miszerint a fogalmak eredetének, tartalmának és érvényének szempontjai egymástól nem választhatók el; vö. 39.o.

[59] Uo. 28. o.

„Minden, ami létezik, czélszerűnek fogható föl, ha t.i. valamely tárgytól nem kivánunk más czélt, mint hogy olyan legyen, amilyen tényleg. Igy valamely kristályt úgy lehet fölfogni, mint egy olyan tárgyat, melynek czélja, hogy pl. koczka alaku legyen; ez esetben szintén czélszerünek kell elismernünk. Szóval, már az egyes tárgy is, ami van, önmagában befejezett, vagyis mint olyan fogható föl, mely czéljának megfelel. Persze ez a czélszerüség legkezdetlegesebb conceptiója, de kétségkivül alapja, mint mindjárt látni fogjuk, a létért való küzdelem elvére alapitott teleologismusnak."[60] Egyfajta misztikus természetbölcselethez vezet mindez, ami nem teljesen idegen Spencertől sem, akit Pauler többször is idéz.

A tudomány által használt fogalmak, mint „erő", „anyag": absztrakciók, nem realitások. Ez azt is jelenti, hogy a metaforikus beszédmód azért lényegében nem mond ki többet, mint hogy tapasztalataink szerint a mozgás és energia formáját változtatja. A megmaradási törvényeket mindazonáltal Pauler nem akarja, Wundt megfogalmazásával élve, „permanens hipotéziseknek" nevezni, mégpedig azért, mert ezek nélkül nincs biztos alapja a kauzalitásnak. Mi teheti többé a megmaradási törvényeket puszta hipotéziseknél? Tudatvilágunk permanenciája, az, hogy „[...] *a tudattal eo ipso mindig adva van szemléleti tartalom, vagyis a valóság mint ilyen nem enyészhet el, miután lehető empiria és valóság ugyanazt jelentik*".[61] Ez a megmaradási elvek ismeretelméleti alapja. Igaz, hogy ez az igazolás szubjektív, de maga az ítélet általánossága is szubjektív. A tudatvilág permanenciája és szubjektív, de mégis objektív vonatkozásokkal bíró jellege a megmaradási elvek alapját képező alany—tárgy korrelativitásának tanától nem különbözik. Ezzel azután elérkeztünk ahhoz a végponthoz, amelyből voltaképpen mondandóját indítja Pauler, a korrelativitás eszméjéhez.

Valóban egész más ez a filozófiai álláspont, mint az, amit a tizennyolc éves Pauler álmodott és keresett. Majd minden interpretátora úgy beszél ezen irányváltásról, mint egyfajta érthetetlen, mert Pauler benső metafizikus hajlandóságától idegen, a kor meghatározó, ám alapjában véve vérszegénynek bizonyuló áramlatához való hasonulást, hosszúra sikeredett epizódot. A másfajta filozófia mögött valóban egy alapvető világnézetváltás húzódik meg. Legnyilvánvalóbb ez a valláshoz való viszonyából látható. A gimnazista Pauler természetes módon vallásos, hisz a gondviselésben, sőt öntudatosan katolikus. A pozitivista Paulernak mindez semmit nem jelent, a vallási képzetek a nem-felnőtt ember absztrakciói,

---

[60] I. m. 77. o., vö. „[...] e létbenmaradási törekvés mindig valamely rendszer föntartásának vagy egy ujabb systema kialakulásának törekvése, szóval az a jelenség, melyet a létért való küzdelem elvének nevezünk, s melyet az előzőkben minden rendszerre, tehát nem csak a szerves életre is kiterjesztendőnek találtunk. Igy azonosul az anyag és energia megmaradásának elve a létért való küzdelem principiumával. Végelemzésben mindkettő ugyanazt jelenti, a valóság ugyanazon törekvését: a létbenmaradást fejezi ki." (99—100. o.)

[61] Uo. 93. o.

álmai, félelmei és vágyai, nincs nekik megfelelő realitás. A világnézeti törés ténye tagadhatatlan. Ezt tudomásul véve az eddigiek összefoglalásaként megrajzolhatjuk Pauler gondolkodásának korai, a filozófussá válás éveinek alakulását oly módon, amely a szakirodalom eddigi megállapításainál érthetőbbé teszi filozófiai meggyőződéseinek változását.

Pauler Ákos már korán nagyfokú természettudományos érdeklődést mutatott. A családi környezete nem egy szigorúan katolikus, hanem liberálisabb attitűddel viseltetett vallási kérdésekben. Az ifjú Pauler aszketikus életvezetési ideálja, a sztoicizmus iránti szimpátiája inkább Schopenhauerral, semmint a kereszténységgel hozható kapcsolatba, a skolasztika és neoskolasztika nem jelentett már ekkor sem kiforrott filozófiai alapmeggyőződést számára, inkább egyik komponensét egy metafizika kialakítása vágyának. A kanti gondolatrendszer elemeivel való birkózása nyomán korán kiformálódott filozófiája annál sokkal elmosódottabb körvanalú volt, semhogy egyértelműen arisztoteliánus-skolasztikus bölcseletként lehessen azt jellemezni. Pauler fejlődése során kénytelen volt leszámolni korábbi metafizikus illúzióival. Ebben a folyamatos Kant-tanulmányok mellett egyre fontosabb szerepet kezdett játszani a pozitivizmus, s végül meghatározó szerepre tett szert. Ez azonban a pozitivizmusnak az a vulgárisnak egyáltalán nem nevezhető formája volt, amely a kanti filozófiával való közös pontoknak kitüntetett jelentőséget tulajdonított, egy, az ismeretelmélet szempontjából nem elhanyagolható új tudományos diszciplína, a pszichológia segítségéhez fordult, s a modern empiriokriticizmust is igyekezett beépíteni. Ezt a filozófiai kultúrát közvetítette az egyetem is, mindenekelőtt Medveczky Frigyes. Pauler doktori disszertációja a legjobb értelemben vett pozitivizmus hazai gyümölcse: már megtalálhatók benne azok a stílusjegyek, amelyek későbbi munkáira is jellemzők; a problémák világos explikálása, logikus, világos stílus, erős szisztematizációs törekvés, feszes kompozíció, önkorlátozó habitus. Ha beszélhetünk is világnézet-törésről, ez nem jelent automatikusan filozófiai értelemben vett törést. Nem hirtelen váltásról van szó a filozófiai meggyőződéseket illetően, hanem az álláspont hosszú időt, éveket igénybe vevő megváltozásáról, gondolati fejlődésről, a filozófiai problémákkal való állandó, intenzív foglalkozás eredményéről.

RESÜMÉE

Der junge Ákos von Pauler

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß es keine ausführliche Darstellung vom Leben und Werk Ákos von Paulers gibt. Seine Schüler und einige Philosophiehistoriker haben vor dem 2. Weltkrieg mancherlei wichtige Publikationen über ihn verfasst, aber in der Zeit nach dem Weltkrieg stellte er lange ein Tabu die unvoreingenommene Forschung dar.

Dieser Artikel versucht eine erste Wertung der Literatur von und über Pauler und deutet an, welche Materialien für eine Darstellung des jungen Ákos von Pauler wichtig sind; weiters wird seine Laufbahn bis 1898 analysiert, in welchen Jahr Pauler seine Dissertation „Begriff und Aufgabe der Naturphilosophie" geschrieben hatte.

Mit 15 Jahren bereits, entschied Pauler Philosoph zu werden. Neben den Klassikern der Philosophie beeinflussten ihn besonders Schopenhauer und die scholastische Philosophie; in seinen ersten Publikationen setzte sich Pauler mit Kant auseinander. Gleich mit Beginn seiner Studien an der Budapester Universität (Philosophie und Klassische Philologie) mußte er seine metaphysischen Träume aufgeben. Durch den Einfluß der Professoren Imre Pauer und besonders Frigyes Medveczky wird Pauler zu einem Positivisten und versucht eine Harmonisierung des Positivismus mit Kant. Von den verschiedenen Strömungen des Positivismus näherte er sich der rezentesten, durch Psychologie und Wissenschaftstheorie gestützten Form. Den geistigen Hintergrund Paulers erkennt man in Wundt und in dessen experimentellen Psychologie, in Fries (via Medveczky) und im Empiriokritizismus.

A KÉT GONDOLAT BÖLCSELETE
(Fitos Vilmos filozófiai rendszere)

SELMECZI JÓZSEF

Fitos Vilmos most megjelenés alatt álló és részben már megjelent szisztémája: a kétféle gondolat bölcselete. Melyik ez a kétféle gondolat? Az első a tudományosság tárgyra-irányuló gondolata; a második a szubjektum önérvényesítését kifejező gondolat.

A tárgyra irányuló gondolkodást képviselik a tudományok, bár a legutóbbi időkig inkább csak a természettudományok. Az önérvényesítést kifejező gondolatot Fitos mindennapi életünkkel és társadalmi gyakorlatunkkal szemlélteti. „Aki valamely értékítélet tartalmától mélyen át van hatva, annak a magatartása, viselkedése, beszéde, lelkesedése, hangjának rezgése és remegése idegen és elfogadhatatlan olyanok számára, akik ez értékelés bűvös körén kívül állnak. Értékelő állásfoglalások ellentétessége ez, nem az igazságnak az értelem fényébe állítása. Éppen ezért más feladat meggyőzni valakit egy gondolat igazságáról, s más felkelteni benne kívánatos hangulatokat, vagy lelkesedést szítani, hitet szilárdítani, elhatározásokat érlelni." (*Értékelés és megismerés*, Pfeifer kiadás, Budapest 1935, 46. o.) A mindennapi élet példáit azután kiegészíti a társadalmi gyakorlat területére való hivatkozással: „Nem azért hallgatják meg a prédikátort, a moralistát, a szónokot, az államférfit, a társadalmi reformátort, a költőt, a művészt, mert »igaza« van; hanem mert a meghallgatókban megvan a hasonló értékelésre való hajlandóság, lelki alkatuknál fogva. De nem hallgatja meg az agrárius a merkantilistát, a demokrácia híve a zsarnokot, a naturalista a stilizáló művészt, a pesszimista az optimistát, a realista az idealistát. Itt sem az egyik, sem a másik fél nem igazságot hirdet (bár ők rendszerint az ellenkezőről vannak meggyőződve, éppen az értékelés és megismerés megkülönböztetésének hiánya miatt)." (Uo., 45. o.) Fitos Vilmos, merész absztrakcióval, élesen elkülöníti tehát a gondolat említett két típusát, s filozófiai rendszere fölépítésekor következetesen tartja magát ehhez az elkülönítéshez.

A XX. század elején több hónapos vitában mérkőztek meg Magyarországon a főbb társadalmi irányok képviselői. Amikor a vita anyaga könyv alakban is napvilágot látott, Ady Endre ezt írta erről recenziójában: „A könyvnek jóformán neve sincs... Emlékezetes, nagy vitáknak eszmeanyagát küldi... A gondolat könyörtelen és feltartóztathatatlan erő, még ha az ünnepi ódák is ugyanezt mondják. Minden gondolat sokmillió gondolat helyett beszél. Minden gondolat

vörös zászló, még akkor is, ha a gondolkodás ellen küldik csatasorba... Eljut-e vajon a parlament könyvtárába? A gondolatnak nehezebb az útja, mint a karrierre törő egyénnek. És ennek a könyvnek eredendő, halálos bűne van. Ólomsoraiból olyan beszédek hangzanak hozzánk, amelyeknek a magyar parlamentben kellett volna elhangzaniok, ha a magyar parlamentben bon ton volna a gondolat, divat a valóság, és illendőség a kultúra... Olvassuk és felidézzük a nagy vitákat. A modern emberi társadalmak problémaóriásai kelnek fel előttünk nagyszerűségükben. És szikraözön, gondolatok özöne rajzik fel, mikor buzogányaik összeérnek... Mikor láttuk ez óriások titáni harcát a magyar fórumon? Mikor hallottuk a modern társadalmak nagy jelszavait megzendülni a magyar közéletben s a magyar parlamentben? Mikor kápráztatta el szemeinket a magyar népképviselet házában a nagy tömegekért, a népmilliókért összecsapott fegyverek kicsiholt gondolatszikráinak fényes szikrazápora? [...] Ebben a könyvben felhúzták a sorompót a négy összecsapó óriás előtt. Négy más világ ez: liberalizmus, konzervativizmus, szocializmus és anarchia. Négy kiengesztelhetetlenül külön egyéniség. De mert gondolatokra bízták magukat, milyen magasan tudtak szárnyalni... A harcosok is, a társadalmi fejlődés irányairól folyt vitának szónokai is micsoda magasságot képviselnek a magyar közélet pocsolyasúroló témái mellett! Mert az életet nézik, boncolják, s művelik a jövendő számára. És a milliók, a tömegek számára. És mindig eszmékkel... Tegyék bár e könyvet indexre ott, ahol ma húszezer hatalomosztalékosnak új húszezerrel való kicserélése a világrengető kérdés, ahol egymillió ember is sok, ha szavaz, mert már ezeknek is hiába festik lelketlenül, megtévesztően piros-fehér-zöldre az oligarcha kastélyablakokat. Veszedelemben van a magyar parlamentarizmus, csakugyan. A mai. Jön, felkészül ellene az élet, a gondolat, a kultúra, a társadalmi lelkiismeret, a népérdek, az igazság..." (Ady Endre: *Publicisztikai írásai*, Budapest 1977, II. kötet, 58–60. o.)

Ennek a gondolatnak, az Ady jelezte és sokak által szomjazott tiszta tudományosságnak a forrásához kapcsolódik Fitos Vilmos könyve: *A kétféle gondolat bölcselete. I. A tudomány és a tárgya* („Pannon Panteon", Comitatus, Veszprém 1993), mert bár 1938 és 1944 között íródott, a szerző éppen az Ady által említett vita évében kezdett hozzá bölcseleti rendszerének kidolgozásához. Ekkor publikálta az *Athenaeum*ban „Philosophia és antroposophia" című tanulmányát (1904, 2. szám, 198–214. o.).

Ennek a rendszernek három alapvető eleméről vagy tartóoszlopáról kell szólnunk. Mindenekelőtt pedig magának a kétféle gondolatnak a jellegéről.

I. Megismerés és igazság

Miben nyer kifejezést a megismerést az oda nem való elemektől történő „tisztogatás"? Elsősorban abban, hogy a filozófiát a tudománnyal rokonítja, minthogy mindkettő céljaként az igazság kutatását jelöli meg. A tudományt és a filozófiát tehát így rokonítja, s ugyanakkor az utóbbitól megkülönbözeti, sőt

elkülöníti a „világnézetet". A szaktudományok és így a természettudományok vonatkozásában hangsúlyozza, hogy a tényeknek az elmélettől való különválasztása elfogadhatatlan. Ebben az összefüggésben hivatkozik a kísérletező tudós tervére, amely az új tapasztalat szerzése során összeköti ezt a tervet saját elméletével. Ami pedig a pozitív értelemben használt filozófiai spekulációt illeti, ezen nem egy ilyen vagy olyan módon értékelő irányzatot ért, hanem megismerő gondolkodást. A természettudomány és a filozófia kapcsolata nála szerves, amire az a széles körű bázis mutat a mikrofizikától és génelmélettől a csillagászatig, amelyhez hozzákapcsolja filozófiai kérdésföltevéseit. Másrészt azt a reményét fejezi ki, hogy a spekulatív filozófia is „tanulságos" a szaktudományoknak, az ontológiában és a gnoszeológiában kimunkált általános fogalmak jóvoltából.

Mi hát az igazság, amely az értékelést és a megismerést — mint Fitos Vilmos filozófiai rendszerének két fő tartóoszlopát — egymástól elhatárolja? Az igazság először is olyan gondolat, amely valamely dologról mint tárgyról (akár valóság az, akár egyéb) a megismerés szempontjából állít valamit. „A valóság tehát az igazság tárgya..." (*A kétféle gondolat bölcselete*, 93. o.) Ehhez kiegészítésül szükségesnek tartja hozzátenni, hogy „vannak tudományok, amelyeknek a tárgya az értékítélet. Ilyen tudomány az etika, meg az esztétika, a történelem s általában az úgynevezett szellemtudományok..." (14. o.) Magyarázatként még hozzáfűzi: „A megismerő alany az értékelő alany ítéleteit megismerési tárgynak tekinti. Az értékítélet szükségképpen sokféle, az igazság azonban csak egyféle lehet." (18. o.)

Csak első pillanatra tűnhet „passzív-visszatükröző" beállításának a tudomány Fitos Vilmos fölfogásában, amikor is kizárja onnan az „aktív"-nak tűnő értékelést, mivel valójában a megismerés is aktív működés. „Természettudomány nem is lehetséges az emberről szóló tudomány nélkül — írja Fitos. — Az ember az, aki állítja a természettudományos tételeket. Ő tartja azokat igazaknak vagy téveseknek. S amikor egy tételt igaznak tart, az igazságról vallott felfogását alkalmazza adott esetre. Ez az alkalmazás tehát feltételezi az igazság problémájának tisztázását." (I. m., 103. o.) Természetesen a Fitos-féle szisztéma is vonatkoztatja az igazság-problémát az egész megismerésre. „A fogalom és tárgya nem ugyanaz a dolog. A fogalom olyan absztrakció, amely a szóbanforgó dologra vonatkozik" — írja (119. o.). Ezen a gondolaton nyugszik és a szaktudós számára igen tanulságos a következő fejtegetése: „Az absztrakciók világában otthonos ember nagy szellemi erőfeszítések révén először valami fogalmat szerez magának valamiről. Ennek a fogalomnak nevet ad, például azt, hogy »gén«. Ezt a szót, mint a fogalom nevét használja minden további nélkül mindaddig, amíg feltételezi, hogy mindenki, aki hallja vagy olvassa, ugyanazt érti rajta. Akivel szemben ezt nem teheti fel, annak meghatározásokkal szolgál, definíciókat ad. Vagyis nem éri be a fogalom megnevezésével, hanem magát a fogalmat is kifejezi. A fogalom meghatározása ugyan még korántsem garantálja a fogalom helyességét, de legalább lehetővé teszi számunkra a döntést, hogy elfogadjuk-e vagy elutasítjuk valakinek a véleményét." (Uo.) Ez az eljárás követendő lehet nemcsak a természettudományokban, de a társadalomtudomány terén is.

Maradjunk még a kétféle gondolat bölcseleti rendszerének első tagjánál: a megismerésnél. Fitos Vilmos ennek kifejtésére polemikus formában is vállalkozik. Oswald Spenglernek annak idején nagy port fölvert relativizmus-elmélete azt a logikai képtelenséget hirdeti — írja —, hogy az igazság kultúrák szerint más és más. Évtizedekkel előtte a magyar Bodnár Zsigmond „a szellemi haladás törvényét" abban látta, hogy gondolkodásunkban „az idealizmus és a realizmus szabályszerű váltakozása miatt, ami ma igaz, holnap már nem az". Ezekben a koncepciókban „igazság" lesz minden, meggyőződéssel járó gondolat: az értelem ítélete és az értékítélet egyaránt. Ezen az alapon Le Bon ötféle logikát és ezeknek megfelelő ötféle igazságot különböztet meg: biológiai, érzelmi, misztikus, kollektív és értelmi logikát és igazságot. Fejtegetései során az ötből hamarosan három, majd kettő lesz: misztikus-érzelmi és értelmi logika, illetve igazság. Ez a megkülönböztetés pontosan egybeesik a teológiai gondolkodással, amely szerint a hit és a tudás „a megismerésnek két önálló rendje". Bármely nagy szakadék választja is el egymástól a Le Bon-féle materialista monizmust a teológiai dualizmus metafizikájától, abban megegyeznek, hogy az értékítéletet mindketten igazságnak tartják. Ez ellen szól Fitos Vilmosnak a kétféle gondolatra vonatkozó bölcseleti rendszere, és speciálisan a megismerő gondolatra vonatkozó fejtegetései. Igazságon ugyanis az előbb említett szerzők éppen világnézeti elvet értettek, s nem jöttek rá, hogy a világnézeti elvek a maguk helyén vannak az erkölcsben, a jogban, a politikában, a vallásban, a művészetben, az egyházi, az állami, a társadalmi és családi életben, de ha bejutnak az etikába, esztétikába, teológiába, vagyis a tudományba és filozófiába, akkor már rájuk nézve idegen területre — a megismerés területére — történt inváziójukról van szó, vagyis egy megengedhetetlen átmenetről és extrapolációról. Ez utóbbi területen igazságok vannak, amelyek lényegesen különböznek a világnézeti elvektől, amelyek nem egyebek, mint értékítéletek. Az értékítéletek pedig — szerzőnk szerint — egy pillanatig sem lehetnek sem igazak, sem tévesek, hanem ezeknek a tudomány területéről való kiszorítása a föladat. (I. m., 41, 142. o.) Fitos Vilmos ily módon éles határvonalat von „az értelem tárgyilagos, mozdulatlan, se jobbra, se balra nem hajló ítélete, valamint a teremtő, alkotó, hegyeket mozgató, sokféle irányt követő döntések között" (i. m., 145. o.).

Platón „Phaidrosz"-ából Szókratész szavait idézi: „Ismeretes, hogy némely dologban egyetértenek az emberek, másokan meg nem. Ha azt mondom: vas, ezüst, nemde ugyanazt érti rajta mindenki? Hát ha azt mondom: igazságosság, jóság? Egyik ide néz, a másik oda. Ellenkezünk egymással..." (I. m., 162. o.) Pascalhoz való viszonyát is ez a kettősség jellemzi: épít rá és kritizálja is. Pascal elhatárol három szférát, s ezen belül különösen az első kettőt (a testit-lelkit) és a harmadikat (a természetfölöttit), de mindkettőre alkalmazhatónak tartja az igazság kategóriáját. „Az összes testek együttvéve és valamennyi lelki-szellemi együtt, illetve azok termékei nem érnek fel a kegyelem és az istenszeretet legkisebb mozdulatával sem. Ez utóbbi rendje végtelenül magasabb. Valamennyi test együttvéve nem képes a legkisebb gondolat létrehozására sem: ez lehetetlenség,

mert ez már egy másik rend. Aztán valamennyi testi és lelki-szellemi sem képes kiváltani az igazi kegyelem mozzanatát, ami lehetetlen is, hiszen ez egy másik rend, a természetfeletti." (Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. — De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité. cela est impossible, et d'un autre ordre, surnatural. — Blaise Pascal: *Pensées et opuscules*, Paris 1974, 73. o.) A „duplex veritas" álláspontját Pascal tovább viszi még a hit területén belülre is: „Van két egyaránt konstans hitbeli igazság: az egyik, hogy az ember a teremtés állapotában vagy a kegyelem jóvoltából, felülemelkedik az egész természeten és az Istenhez hasonlatos, illetve részese isteni mivoltának; a másik pedig, hogy az ember a romlottság és a bűn állapotában van és ebbe az állapotba lesüllyedve hasonlatos az állatokhoz. Ez a két feltételezés egyaránt erős és bizonyos és megtalálható a Bibliában. Amikor az ember a kegyelem jóvoltából hasonlatos az Istenhez és részesedik annak isteni mivoltában; továbbá, hogy kegyelem híján az ember hasonlatos az oktalan állathoz..." (Il y a deux vérités de foi également constantes: l'une, que l'homme dans' l'état de la création ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu, et participant de sa divinité; l'autre, qu'en l'état de la corruption et de péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes. Ces deux propositions sont également fermes et certaines. L'Écriture nous le déclare manifestement. Par où il parait clairement que l'homme, par la grâce, est rendu comme semblable à Dieu et participant de sa divinité, et que, sans la grâce, il est comme semblable aux bêtes brutes. — Uo. 62. o.)

A Fitos-féle szisztéma absztrakciója egészen más, amikor a kétféle gondolatot megkülönbözteti: egyrészt a tudomány tárgyra-irányultsága, másrészt a szubjektum önérvényesítését kifejező gondolata formájában. E merész absztrakcióból kiindulva foglalkozik a kétféle gondolat viszonyával: „A tudomány maga független attól, hogy eredményeit milyen gyakorlati feladatok megoldásánál veszik igénybe. Mert a gyakorlati feladat az értékek világába tartozik, a tudomány pedig közömbös az értékek iránt... Az orvosnak a beteg gyógyítására irányuló tevékenysége és e tevékenységnél igénybe vett (alkalmazott) ismeret más-más szempont alá esik." Ebben az összefüggésben ír a kétféle gondolat viszonyáról: „Az értékmentes tudományról nem lehet azt állítani, hogy nincs rá szükség. Az értékelések realizálásának az eszköze az ismeret, a tudás, amely rendszeres összefüggéseiben tekintve tudomány. Az értékelés a megismerő gondolkodás segítsége nélkül lépten-nyomon megakad, önmagában tehetetlen. Nem irányítja az értékelést a megismerő gondolkodás, de eszközöket nyújt a realizálásához." (I. m., 70. o.)

II. Értékelés és magatartás (attitűd)

A kétféle gondolat bölcseletének summázata: „létezem: *vagyis* értékelek és megismerek" (i. m., 145. o.). Ha az igazság-problémánál, azaz a megismerésnél átmenetileg eltekinthettünk a szerző lételméletétől és metafizikájától, az értékelés funkciójának vagy működésének az előadása során ezt már nem tehetjük meg. Továbbmenőleg: itt már ennek az ontológiának a gnoszeológiára való kihatásairól, következményeiről is szólnunk kell.

Mi az értékelés? „Az értékelés nem ténymegállapítás. Nem önmagában értékes dolognak választása értéktelen dolog ellenében, hanem valakinek értékelése szerint két érték közül a nagyobbnak a választása." (Uo. 87. o.) Hozzáteszi: „Az értékelő állásfoglalások iránya a szellemi lények alkatában gyökerezik, s mint ilyen, változhatatlan meggyőződéssel jár. Minden szellemi lény szuverén saját meggyőződése tekintetében. Megismerni tehát nem annyit tesz, mint megállapítani, hogy melyik a helyes a szükségképpeni sokféle értékelés között, hanem megállapítani éppen ezt a sajátosságot." (18. o.) Ugyanerről egy másik helyen: „Az értékítéletnek az értelem ítéletétől megkülönböztető sajátossága éppen az, hogy valamely dologról nem mint tárgyról állít valamit, vagyis nem ismeretet foglal magában, hanem állást foglal azzal a dologgal szemben, illetve azzal az értékeléssel szemben, amely abban a dologban kifejeződik." (12. o.) Végül: „A világmindenség nem a megismerő, hanem az értékelő alanyok útjain fekszik. Nem egyetlen alanynak, hanem megszámlálhatatlan sok szellemi lénynek értékelő állásfoglalását jelenti az a világmindenségnek nevezett viszonyszövedék, amiről itt szó van. Világos ebből, hogy a megismerést jelentő gondolat nem képes »világalkotásra«, de a másik fajta gondolat, az értékítélet igen... Nem azt »váltják« tehát »valóra«, amit megismertek, hanem azt, ami értékelő állásfoglalásuknak megfelel, s az ismeret csak eszköz a már elhatározott cselekedet véghezviteléhez." (95. o.) Hiába hasonlít a Fitos-féle bölcselet, sommázata alapján, a descartes-ihoz, nem kartezianizmus ez, hanem önálló filozófia, amelyben persze inkább vannak rokon-vonások a leibnizi monadológiához.

A szerző eme definíciói gazdag tartalmúak. Az értékelés sajátossága mellett arra is rámutatnak, hogy a szerző a megismerést „önmagában" szinte csakugyan passzív visszatükrözésnek fogja föl, míg az értékelésnek aktivitását, sőt alkotó jellegét állítja előtérbe. Még talán azt is megkockáztathatjuk, hogy az értékelő gondolat hiposztazálásával építi föl metafizikáját. Úgyhogy ismertetésünkben nem alaptalanul absztraháltunk az első (a megismerésről szóló) részben az ontológiájától ill. metafizikájától. Pedig rendkívül pregnánsan kirajzolódik ennek az ontológiának a jellege: „Az egész világegyetem értékelő állásfoglalások érzéki megnyilatkozása, vagyis eredő. Az ember az ő értékeléseit tételekbe foglalhatja és szavakban is kifejezheti. De pl. a vasnak melegben való kitágulása, hidegben összehúzódása olyan érzéki folyamat, amely megfelelő nem-érzéki alanyok értékelő állásfoglalásaira utal." (32. o.) Ez az ontológia tehát élesen elhatárolja a „van" és a „létezés" kategóriáit. „Azoknak a dolgoknak a megértését, amik

»vannak« (Sein), csak olyan ontológia nyújthatja, amely szellemi lények kizárólagos létezését (Werden), ezeknek kétféle működését (értékelés és megismerés) hirdető metafizika és kétféle gondolat (értékítélet és igazság) megkülönböztetésére képes ismeretelmélet alapján van felépítve." (37. o.) Ami „van", az változó, a „létezés" viszont örök és változatlan.

A szerző 1904 óta több tanulmányban végezte el bölcseleti rendszere kiépítésének előmunkálatait. Ez az időszak egybeesik nemzetközi méretekben is az axiológia mint az értékről szóló tanítás kibontakozásával. Már a múlt században továbbfejlődött továbbá az angol klasszikus politikai gazdaságtan munkaérték elmélete; s itt az adott összefüggésben nemcsak az értéktöbbletelmélet kiépítése a fontos, hanem az árutermelő társadalomban az emberi és társadalmi viszonyok eldologiasulásának leleplezése és kritikája: a szubjektum, az ember alkotó mivoltának hangsúlyozása. A XX. század elején aztán a neokantiánus filozófia idealista jellege nyomta rá a bélyegét a kialakulófélben lévő általános értékelméletre, axiológiára (ha ezt a terminust eleinte nem is használták). Fitos Vilmos bölcseleti rendszere sem mentes az ilyen befolyástól, sőt bizonyos vonatkozásban épít is rá. Az 1904-es tanulmányban például a definíción túlmutató kanti szintetikus ítélet problémájánál ez filológiailag is kimutatható (*Athenaeum*, i. k., 212. o.). Későbbi könyvében Fitos Vilmos a „hullámok" (Eddington) és az „események" (Russell) fogalmait is más megvilágításba helyezi. Ezen az állásponton az események eredők, amelyek sem önmagukat, sem egymást nem magyarázzák meg. Ezek az események ugyanis nem egymástól származnak, nem idézik elő egymást, nem kauzálisan vannak összefűzve. Egyáltalán nem függnek össze „fizikailag". Valamennyi a nem-érzéki dolgokkal van kapcsolatban, mint az eredő az összetevőkkel, vagyis a változó dolgok a létezőkkel. „A változó a változóval csak annyiban függ össze, amennyiben a változó összefügg a létezővel. A fizikai világ tehát szellemi világot tételez fel, de nem a régi metafizikai dualizmus értelmében." (57. o.)

E könyvben megtaláljuk ennek az ontológiának az eszmetörténeti kialakulását is. „Az értékelés az a működés, amely a megismerés számára a tárgyat adja. A nemérzéki valóságok értékelő működése folytán ugyanis érzéki empirikus dolgok állanak elő, amelyeket a másik működés, a megismerés tárgyaknak tekint. Ezek felé a nemérzéki valóságok felé, mint kizárólagos létezők felé haladt a kutatás az ókori négy elemtől a XIX. századi 92 elemen keresztül az elektronig és protonig. Mert bár még ma is vannak, akik korpuszkulákról úgy beszélnek, mint létező dolgokról, viszont olyanokkal is találkozunk, akik a korpuszkulákat eseményekké foszlatták szét. Az érzéki mint létező három variáción ment keresztül. Az első volt az »anyag«, a második az »energia«, a harmadik a sugárzás, a hullám, az esemény. Itt aztán egyelőre megreked az érzékiben mint létezőben való görcsös ragaszkodás. Pedig egy lépés még hátra van: az eseményből az esemény forrásáig kell eljutni. Az érzékitől a nemérzékihez, a változótól a létezőhöz..." (116. o.) A szerző figyelmeztet ugyan arra, hogy az arisztotelészi „ház és építőművész" metaforáját a szubjektumoknak, ezeknek a szellemi lényeknek a jellemzésére nem

lehet teljes értékű magyarázatként fölfogni, maga mégis analogikus hasonlatokkal él, ami természetesen tanúsítja koncepciója kiérleltségét éppen úgy, mint azt a szándékát, hogy gondolati rendszerét közérthetővé tegye. „Előttünk halad egy tehervonat. Megszámláljuk a kocsikat: hatvan darab. Ha eltekintünk a mozdonytól, állíthatjuk-e, hogy ezek a kocsik kauzálisan vannak összekötve egymással olyan értelemben, hogy az utolsót, a hatvanadikat az ötvenkilencedik húzza, ezt az ötvennyolcadik és így tovább, végül a másodikat az első? Hogy az elsőt mi húzza, azzal nem is törődünk, mert erre nézve már régen ki van mondva az ignoramus, sőt az ignorabimus. Igaz-e ez? Nyilvánvalóan nem igaz. Mert az egész tehervonatot a mozdony húzza. Nélküle a hatvan kocsi meg se mozdulna. De a mozdony mozgása nem működés, csak folyamat. A működést a mozdonyvezető végzi. Egy ember. Egy szellemi lény. Tehát valami létező, nem változó. Nem test, nem szervezet, nem agyvelő, nem események sorozata. Ennek a mozdonyvezetőnek az értékelése realizálódik itt a birtokában levő ismeret segítségével és igénybevételével, alkalmazásával. És végül ő sem önállóan teljesíti ezt a munkát, hanem felsőbb utasításra. Attól, aki ezt az utasítást adta, indul ki tehát az erő, amely a mozdonyt és vele az egész tehervonatot mozgatja. Nem a mozdonyból, amely magától elő nem állhatott volna és még kevésbé az egyes kocsikból." (26—27. o.) Ez a hasonlat a szerző szemében illusztrálja valamennyi mozgás és átmenet igazi jellegét (az élettelen világon belül éppúgy, mint az élővilágban illetve a tudat területén, továbbá eme három nagy birodalom közötti átmeneteket is). Hogy elhárítsa az Arisztotelész metaforáját ért dialektikus bírálatokat az „önmozgásról", az ellentétek egysége és harca törvényről, mint eme mozgás és átmenetek „motor"-járól, a következőt állapítja meg: „Antropomorfizmus volna azt gondolni, hogy az állati, növényi, ásványi testek előállásában résztvevő szubsztanciák úgy értékelnek, mint az ember. De hogy egyáltalában értékelnek, hogy tehát minden szubsztancia értékel a maga lényének megfelelően, ennek az állításnak semmi köze az antropomorfizmushoz. Inkább elengedhetetlen előfeltétele a különféle testi folyamatok megértésének." (73—74. o.) A Fitos-féle hasonlatban egy finomabb „antropomorfizmus" van a szellemi és a fizikai munka viszonyáról (lásd mozdonyvezető és mozdony illetve a mozdonyvezető és a „felsőbb utasítás" viszonyát, amely utóbbi úgymond „az az erő, amely a mozdonyt és az egész vonatot mozgatja").

A kétféle gondolat bölcseletében szereplő gondolatok második fajtája is — gondolat, s mint ilyen nem azonos a benne kifejezésre jutó valóságos viszonyokkal. Mint láttuk, Fitos Vilmos a megismerésnél hangsúlyozta ezt a különbséget az igazság-probléma esetében. Miért ne tehetnénk ezt meg a Fitos-féle úgynevezett második fajta gondolat esetében is? Nála ezt a különbségtevést csak olyan formában találjuk meg, mint a jogviszonyok és a jogtudomány, művészeti viszonyok és esztétika, vagy a morális élet és az etika különbségét. De a második fajta gondolat sem azonos — ha gondolat — azokkal a viszonyokkal, amelyeket kifejez: pl. az erkölcsi gondolat vagy értékítélet sem azonos az erkölcsi viszonyokkal, a politikai gondolat és értékítélet sem azonos a politikai viszonyokkal stb. Az

eltérés csak az, hogy a második fajta gondolatnál nem a gnoszeológiai viszonyokat, a gnoszeológiai tárgyat, hanem az ontológiai viszonyokat és ontológiai tárgyat kell kiemelnünk és megkülönböztetnünk az ontológiai gondolattól.

Mi itt a probléma átfogó és teljes kerete? A második fajta gondolat is beilleszkedik egy meghatározott, vagy pontosabban szólva: két meghatározott funkciót végző strukturális elemek csoportjába vagy egységébe. Ennek az egységnek további elemei: maga a mindkétfajta gondolatot alkotó szubjektum, illetve a hozzá viszonyítottan külső objektumok és viszonyok. Amikor az első számú gondolatról van szó, akkor kiemeljük ebből a strukturális egységből a tudományos gondolatot és tárgya vonatkozásában jellemezzük, mint objektív igazságot stb.; amikor viszont a Fitos-féle második fajta gondolatról beszélünk, ebben az esetben például a politikának már egy másik vonatkozását vizsgáljuk: vagyis az adott példa esetében a politikai gondolat keletkezését és hatását emeljük ki, jellemezve a politikai gondolat szülőföldjét és hatása kifejtésének területét, vagyis az embereket és közösségeiket ontológiai vonatkozásban, minthogy ezeket a politikai gondolatokat is emberek hozták létre és a más emberekre való ráhatás céljából. Ezt a problémát fejtegette Fitos Vilmos 1935-ben: „Ha valaki ezt a felfogást szubjektivizmusnak vagy relativizmusnak nevezné, az felcserélné a fogalmakat. Szubjektivista az, aki a szubjektív ítéletet, vagyis az értékítéletet igazságnak, vagyis objektív ítéletnek tartja. Szubjektivista az, aki az értékelést az ún. értéktudományok (etika, esztétika stb.) *feladatának* s nem tárgyának tekinti. — De relativizmusról sem lehet itt szó. Mi relatív? Ami szükségképpen sokszerű. Tehát elsősorban a metafizikai valóság, mert a sok szubsztancia egyszersmind sokféle is. Ebből kifolyólag sokféle az érték, az értékelés, valamint az empirikus (tapasztalati) tények megszámlálhatatlan sokasága. De nem relatív az igazság az ellentmondás elve szerint. Relativista tehát az, aki az értékítéletet igazságnak tartja. Ebben megegyezik a dogmatizmussal. A különbség köztük az, hogy ez utóbbi az igazságot egyfélének tartja, vagyis csak bizonyos normákhoz igazodó értékítélet »igazságát« fogadja el: az előbbi szerint pedig »mindenkinek igaza lehet a maga szempontjából«. — Az igazság mindig tárgyra vonatkozik, s tárgy pedig kívül áll a megismerő szubjektumon. Ezért nem szükségképpen igaz valami, ha valaki annak tartja. Amit egy tárgyról állíthatunk, az téves is lehet, amennyiben nem felel meg a tárgynak. De az értékítélet szükségképpen megfelel az értékelő alanynak s így egyáltalán nem lehet téves. Viszont igaz sem lehet, mert az igazságnak tekinthető ítélet feltétele egy tárgyra való vonatkozás, az értékítéletben pedig tárgyról nem lehet szó." (*Értékelés és megismerés*, i. k., 57—58. o.)

A gondolat ontológiai viszonyait nem a gnoszeológia, hanem az ontológia vizsgálja, olyan konkrét szaktudományok segítségével, mint a tudásszociológia és a pszichológia (mind az általános egyén-pszichológia, mind a társadalompszichológia). Az előbbi a gondolat társadalmi föltételeire koncentrál (Mannheim Károly „Seinsgebundenheit des Wissens" fogalmára utalhatunk), az utóbbi az egyén alkatára és föltételeire (ami által érthető Polányi Mihály „personal knowledge" fogalma), de ha csak kizárólagosan az előbbire, akkor szociologizmussal, viszont

ha csak kizárólag az utóbbira, akkor pszichologizmussal van dolgunk. Abban igazat adhatunk a Fitos-féle szisztémának, hogy az embert nem lehet kikapcsolni akkor sem, ha a kétféle gondolat egymáshoz való viszonyát akarjuk tisztázni. „Valamiféle lény (szubsztancia) vagyok (nem test), valami célját látom az életemnek. Ennek megfelelően valamit kívánatosnak tartok, valamit kerülendőnek tartok, vagyis értékelek. Ez az értékelés, ez az önérvényesítésre való törekvésem határozza meg minden moccanásomat, tölti meg tudatomat tartalommal. Ez válogatja ki számomra az érzeteket, képzeteket, ez irányítja képzeletemet, ez dönt abban, hogy emlékezetemben mi és hogyan merülhet fel és simítja el érzelmeim hullámait. Csak az alany (az én) értékelő magatartásának a figyelembevételével értem meg a tudat tényeit és csakis így világosodik meg előttem a tudat egysége. Egész egyéniségünk, jellemünk, világnézetünk (nem filozófiánk) értékelésünkben fejeződik ki. Nem lehet a tudat-tartalmakat magukban leírni sem annak a forrásnak (értékelés) az ismerete nélkül, amelyből fakadtak." (*Értékelés és megismerés*, 16—17. o.)

Milyen konklúzióra juthatunk a kétféle gondolat egymáshoz való viszonyát illetően? A konklúzió — természetesen — azok „külön tartása", elkülönítése. Hiszen ez teszi lehetővé a tudomány megtisztítását az oda nem való elemektől (az egyes egyének vagy kisebb-nagyobb társadalmi közösségek igazságot torzító érdekeitől); s ez az elkülönítés teszi világossá a gyakorlati életviszonyok döntő súlyát életünkben (szemben a tudományokkal, amelyek ezeknek a gyakorlati életviszonyoknak a szolgálatában lehetnek eszközként segítségünkre). A kérdés most már csak az: elégséges-e e viszony esetében csak az előbbire korlátozódni? Véleményünk szerint nem. Fel kell vetnünk és meg kell válaszolnunk azok egymásra-hatásának problémáját pozitív oldalról is. Ellenkező esetben azt, amit nyertünk a vámon (ti. a különválasztás előnyeit, így a tudomány megtisztítását), elveszíthetjük a réven (pl. a tudomány pozitív hatását a gyakorlati-társadalmi viszonyokra). Mit emeljünk ki ebből a pozitív egymásra-hatásból? Egyrészt a tudomány anyagi támogatásának szükségességét. Másrészt a tudomány nemcsak konkrét tudást adhat „semlegesen" a szubjektumok önérvényesítéséhez, de azt az általános fölismerést is, hogy létezik a gyakorlati életviszonyok szupremációja a tudományos-eszmei tényezők hatása vonatkozásában, vagyis — és ez fontos következtetés — ezeket a gyakorlati életviszonyokat kell humanizálni elsősorban ahhoz, hogy a szubjektumok (méghozzá kivétel nélkül minden egyes szubjektum) emberhez méltó módon élhessen, vagyis a hatalmi viszonyokat kell mind politikai, mind gazdasági, mind pedig kulturális vonatkozásban átalakítani.

Ezzel befejeztük a kétféle gondolat sajátosságainak jellemzését, de még szólnunk kell a Fitos-féle szisztéma harmadik tartóoszlopáról: a szubjektum-problémáról.

III. Szubjektum és tulajdonságai

A szaktudósok tapasztalata mutatja meg, hogy miben és mennyiben ösztönző és gyümölcsöztethető a kétféle gondolat bölcseleti rendszere. Véleményem szerint itt egy következetes idealista monizmusról van szó, jóllehet a szerző sehol nem fejezi ezt ki explicite és nem sorolja magát az „izmus"-ok valamelyikébe. De mi más lényegében a következő tétele: „A fizikum csak állítmánya a metafizikumnak mint alanynak." (*Értékelés és megismerés*, 33. o.) Ebbe az irányba mutatnak a szubjektumra vonatkozó fejtegetései is. „Önmagáról mint szubsztanciáról mindenkinek van tudomása, amikor azt mondja »én«. Ezzel a személyes névmással nem lehet aposztrofálni a testet — reája csak birtokos névmással lehet hivatkozni." (*A kétféle gondolat bölcselete*, i. k., 74. o.) A szubjektum kérdésében Bertalanffyval is vitatkozik. Az anyag önmagát organizálja? „Bertalanffy ezt a szót használja: »képződik«. Ez szürke szó, amelynek használatára különösen a természettudósok hajlamosak, amikor nem tudják gazdáját adni valamely cselekvésnek." (Uo. 122. o.) A szerző kérdése mondhatni szónoki: hogyan is lehetne organizációt megérteni organizátor nélkül? Hogyan lehet építési terv bármely tervező nélkül? Ez azért fordulhat elő, mert az élettant tiszta természettudománynak tekintik (123, 133. o.). „Uexküll szerint az élet előbb van, mint az élő, mert semmiképpen nem adja gazdáját annak az életnek, amely a protoplazmához kötődik." (139. o.) „Bertalanffynál — mint sok másnál — a szellemnek nincs alanya. Szellemi lény: ilyesmi nincs a természettudomány berkeiben. Csak organizmusok vannak és »anorganikus jelenségek«, [...] és mégis mindenütt van élet." (88. o.)

Ugyanez a gondolatmenete, akár érzetről, akár pszichikai betegségekről legyen is szó. „Az, amit érzetnek neveznek, szellemi örök lények értékeléseit, értékeléseik által előállott viszonyok együttességét jelenti. [...] Hogy valaki »külső« hatásra elmebajhoz jusson, az a beteg belső alkatától függ. Ez a belső alkat a pszichiáter szerint »öröklött« testi berendezettség, »veleszületett« szervezet. Szerintem pedig az alany értékelő magatartása." (84. o.) Összefoglalóan: „Az ember nem »áll« valamiből. Az ember valami, illetve valaki. Nincsenek alkatrészei, amelyekből össze volna téve. Az ember ugyanis lénytani (ontológiai) értelemben létező valóság. A test pedig nem létező, hanem keletkező, folyton változó és elmúló, érzéki tapasztalati tény, dolog." (105. o.) Nem folytatjuk az idézeteket, bár a szubjektum problémája rendkívüli jelentőségű, mivel szubjektum nemcsak az egyén, de az egyes közösségek is.

Érthető várakozással tekinthetünk a mű második kötetének a megjelenése elé is („A jézusi gondolat"), amely Fitos erkölcsi fölfogását taglalja részletesen. Kit ne érdekelne pl. a Tízparancsolat és a Hegyi Beszédben foglalt erkölcsi tanítás viszonya? Erre már a megjelent első kötetben is számos utalás van (68, 81. o.), úgy, amint egy korábbi kiadványa is megfogalmazta: „A kinyilatkoztatás nem a láthatatlan világ dolgait ismertető megállapításokat kínál (ezek ugyanis a metafizika tárgykörébe tartoznak s tudásunkat gyarapítják, nem hitünket erősítik),

hanem a dolgokkal szemben való állásfoglalásokat, értékeléseket, legtöbbször parancsok vagy tilalmak formájába öltöztetve." (*Hit és tudás*, Bp. 1936, 11. o.) A kétféle gondolat bölcselete és ezen belül a szubjektum s így az ember fölfogása magában foglalja az „önérvényesítés" gondolatát. Fitos Vilmos erkölcsi felfogása azonban nem „egoizmus", e szónak közkeletű pejoratív értelmében. Erkölcsi felfogása kifejezést nyert verseiben és drámáiban is. Szépen fejezik ki személyiségét ama verssorai, amelyekből sírfelirata lett:

„A Mindenségnél több a lélek
Minden e fényből támad, éled."

SUMMARY

Vilmos Fitos: His Philosophy of the Two Types of Knowledge.

In his essay, the author defines Vilmos Fitos' conception of the two basic kinds of knowledge, the first being the notion of objective reality, the second being rather the self-assertion of the subject. He thus distinguishes scientific knowledge from what he calls valuation or estimation, joining thereby the axiological theories so popular at the beginning of the centutry. Fitos published his main works in 1935 (*Scientific Cognition and Valuation*) and in 1936 (*Faith and Knowledge*). In these works, he points out the importance of purifying scientific knowledge from subjective elements and, on the other hand, keeping the subject free from the effects of various sociological factors. His attempts are concentrated not only on the differences between the two types of knowledge, but also on their fruitful impact on each other.

RACIONÁLIS ÉS EXISZTENCIÁLIS GONDOLKODÁS
(Adalékok Heidegger korai magyarországi fogadtatásához)

JAKAB ANDRÁS

Az évezred végéhez közeledve és a filozófia mai lehetőségeit újragondolva valószínűsíthető, hogy a Nyugat filozófiája, ahogyan azt Heidegger érti, tehát a voltaképpeni filozófia, Heidegger nélkül ma nem gondolható el, történjék ez a kísérlet akár a pragmatizmus racionális hagyományát az analitikus filozófia felől újragondoló álláspontról (Rorty), vagy akár a francia »posztmodern« törekvések (Derrida, Lyotard), vagy a hermeneutika (Gadamer) felől.[1] Az a tény, hogy az így értett filozófia meghatározó mozgástendenciái, döntő „történései" a német és francia, esetenként az angolszász kultúra világában mentek illetve mennek végbe, még nem teszi érdektelenné a filozófia nagy „történéseihez" való mindenkori viszonyunk beható elemzését. Különösen áll ez — úgy gondolom — magára a heideggeri filozófiára, a freiburgi filozófus magyarországi fogadtatás- és hatástörténetének a vizsgálatára.

A heideggeri életmű hazai fogadtatás-, és recepciótörténete igazából máig föltáratlan, bár — mint ismeretes — a magyar szellemi életben már igen korán fölfigyeltek munkásságára és, noha kezdetben igen szórványosan, hosszabb-rövidebb reflexiók is napvilágot láttak. Korai művei, ha szűk körben is, értő olvasókra találtak elsősorban filozófusok és teológusok körében, de fölfigyeltek rá írók, művészek, esztéták is.[2]

Vázlatomban e recepciótörténetnek és Heidegger hazai hatástörténetének szempontjából egyaránt fontos — bár a maga idejében, a harmincas évek közepén

---

[1] Vajda Mihály a Heidegger-centenárium alkalmából rendezett konferencián úgy fogalmazott, hogy: „A végességünkkel való őszinte szembenézés, ez a nyugati filozófia döntő, új fordulata. Ez az, ami Heidegger filozófiájában történik meg." Vajda Mihály: „Heidegger és a posztmodern", in *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai* (szerk. Fehér M. István), Atlantisz, Budapest 1991, 272. o. Az egész kérdéskört jól reprezentálja a *Posztmodern filozófiai írások* című kötet (szerk. Bujalos István), KLTE Filozófia Tanszék, Debrecen [1992].

[2] Vö. Zsuzsa Aradi — Tibor Újlaki: „Heidegger in Ungarn (Bibliographie 1926–1990)", in *Existentia* 1 (1991), 1–2., 279–288. o., ill. magyar nyelven is: uo. 289–297. o. E bibliográfiát jelentős részében kiegészítette és pontosította Szabolcs Ferenczi: „Ergänzung zur Heidegger-Bibliographie (1926–1990)", in uo. 2 (1992), 1–4., 569–577. o. ill. magyarul is: uo. 579–587. o.

meglehetősen visszhang nélkül maradt — mozzanatára szeretném fölhívni a figyelmet, amikor is megkísérlem rekonstruálni a Tavaszy Sándor, Erdélyben élt és alkotott református teológus-filozófus és Tankó Béla debreceni filozófiaprofesszor között kialakult polémiát, amelyet — némi túlzással, tekintettel a vita filozófiai mondanivalójának viszonylagos visszhangtalanságára — legszívesebben az első „exisztencializmus-vitának" neveznék.[3] Az írás címével Tavaszy Sándor „A racionális gondolkozás és az exisztenciális gondolkozás" című 1936-os írására kívánok utalni, amelyben jelzi a vita fő csomópontját.[4]

Tavaszy Sándor (1888—1951) és Tankó Béla (1876—1946) egyaránt Böhm Károlytól kapták első filozófiai indíttatásukat, majd — külföldi tanulmányok után — lettek a filozófia, a teológia különböző ágainak aktív művelői. Mindketten az ún. »kolozsvári iskolából« (ifj. Bartók György, Ravasz László, Makkai Sándor, Imre Lajos, Varga Béla) indultak tehát, de a 30-as évekre — ez az időszak a Karl Barthtól kiinduló dialektikai teológia kibontakozásának és hazai recepciójának időszaka is[5] — Tavaszy Sándor már messze került a neokantianizmustól, s így Tankó Béla fölfogásától is, aki ekkor a debreceni egyetem filozófiai katedráját töltötte be. Életútjuknak és szellemi pályájuknak még vázlatos ismertetésére sem kívánok itt kitérni, erre vonatkozóan csak utalok Balázs Sándor és Veres Ildikó tanulmányaira, valamint Hanák Tibor *Az elfelejtett reneszánsz* című könyvére.[6]

Arra a tényre azonban mindenképpen szükséges egy rövid utalás erejéig kitérnem, hogy Tavaszy Sándor gondolkodói attitűdjében mély, gyökeres változás

---

[3] Ismeretes, hogy a harmincas években az exisztencia-filozófiáról és annak jelentőségéről több ismertetés, kritika jelent meg, amelyek közös vonása, hogy Heidegger gondolatait *exisztencializmus*ként értelmezik (pl. Mátrai László, Barta János, Hamvas Béla írásai), de ezek az írások egymásra csak ritkán, vagy egyáltalán nem reflektálnak. E polémiák közül ezért emeltem most ki a Tavaszy—Tankó-vitát és nevezem azt első „exisztencializmus-vitának". A második „exisztencializmus-vita" 1945—1948 között zajlott a magyar szellemi életben, és jóval szélesebb kört érintett. Vö. *A magyar irodalom története 1945—1975. I. köt. Irodalmi élet és irodalomkritika* (szerk. Béládi Miklós), Akadémiai, Budapest 1984., 54. o.

[4] *Szellem és élet* 1 (1936), 2., 144—150. o.

[5] Lásd erre vonatkozóan Gál Zoltán: A „dialektikai teológia" hatása című alapvető tanulmányát, in *A magyar protestantizmus 1918—1948. Tanulmányok* (szerk. Lendvai L. Ferenc), Kossuth, Budapest 1987, 314—359. o.

[6] Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*, Kriterion, Bukarest 1982; Veres Ildikó: „Exisztencializmus és kisebbségi létértelmezés Tavaszy Sándor filozófiájában", in *Magyar Filozófiai Szemle* 30 (1986), 5—6., 648—658. o.; uő: „Az önazonosság megtartásának lehetőségei a kisebbségi létben. Etikai kérdésfeltevések Tavaszy Sándor filozófiájában", in *Filozófiai Figyelő* 9 (1987), 2., 23—39. o., uő: „Az értelmiségi lét autenticitásának lehetőségei a nemzeti kisebbségben", in: *A van és a kell világa* (szerk. Csikós Ella, Lakatos László, Veres Ildikó), Miskolc 1990, 154—169. o., Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern 1981, ill. ua. Göncöl, Budapest 1993.

következett be az első világháborút, a trianoni döntést követően, amely oly tragikusan érintette az erdélyi magyarságot, s amely égetően vetette föl a nemzeti-kisebbségi létbe taszítottak identitás-keresésének, maga-megtalálásának az egyént és közösségét mélyen érintő, megrázó kérdéseit, mind a mindennapi lelkipásztori gyakorlatban, mind az elméleti, teológiai-filozófiai válaszkeresés során. Ez hajtja a kezdetben hagyománytiszteletéről és elméleti konzervativizmusáról ismert Tavaszyt a teológiában és a filozófiában egyaránt új utak, új tájékozódási pontok keresésére, amit csak még jobban fölerősít a harmincas évek elejének általános és mélyülő válsághangulata.[7]

Melyek ezek az új tájékozódási pontok? Csak néhány mozzanat: a teológiában a Schleiermacher által fölmutatott lehetőség, amely a vallásban az érzelem központi szerepét hangsúlyozza, meghagyva ugyanakkor a teológia tudományvoltának lehetőségét, s innen Tavaszy egyfelől Karl Barth dialektikai teológiája felé talál utat, másfelől Kierkegaard filozófiája felé, akiről 1930-ban tanulmányt is közzétesz: „Kierkegaard személyisége és gondolkozása" címmel, amely már közvetlenül is kapcsolódik 1933-as nagy tanulmánya gondolatköréhez, fogalmiságához.[8]

Ha mármost a szóban forgó vitában Heidegger hazai fogadtatásának és a heideggeri gondolatok recepciójának sajátosságait kívánjuk tetten érni, legalább egy jelzésszerű utalást kell tennem Heidegger gondolkodói útjának arra a szakaszára, amelyet a 30-as évek elejéig-közepéig bejárt, és amelynek gondolatisága az 1927-ben megjelent *Sein und Zeit*ban mutatható föl. E pályakép ismertnek tekinthető.[9] Heidegger kérdésföltevésének néhány vonásáról azonban mindenképpen szólnom kell, mert Tavaszy Heidegger-interpretációja csak bizonyos pontokon halad együtt a freiburgi filozófus gondolataival, és a fogalomhasználat nem minden esetben kerüli el azt a „csapdát", amit a hagyományos metafizikák és a modernitás tudományszemléletén alapuló »kategóriák« jelentenek.

Elsősorban az *ontikus* (létezőre-irányuló) – *ontologikus* (létre-irányuló) heideggeri megkülönböztetéséről van szó, amelyet a *Sein und Zeit*ban kibontott exisztenciális analitika során következetesen érvényesít Heidegger, megmutatva, hogy a hagyományos metafizika fogalmai és az ezen alapuló tudományok fogalmai, leírásai mintegy »megtapadnak« a létezőn: ontikusak. „Az egzisztenciál-ontológiai interpretáció, szemben az ontikus értelmezéssel, nemcsak valamiféle teoretikus-ontikus általánosítás [...] – mondja Heidegger –, nem állandóan fellépő ontikus tulajdonságokat jelent, hanem egy már mindenkor alapul szolgáló létszerkezetet."[10] Ezért a hagyományos „fogalmak", „kategóriák" a heideggeri

---

[7] Veres Ildikó utal e tényre.

[8] A Kierkegaard-tanulmányt lásd: *Erdélyi Múzeum* 35 (új foly. 1), 1930, 3–4., 126–138. o.

[9] L. magyarul pl. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl, Budapest 1992.

[10] Martin Heidegger: *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla,

értelemben vett *ontológia* vizsgálódási keretei között értelmezhetetlenek, a lét értelmére vonatkozó kérdés kidolgozását megkísérlő exisztenciális analízis során egy *kitüntetett létező*, maga a kérdező, a *„Dasein"*-ként (jelenvalólét-ként) értett „ember" — aki azzal az ontikus sajátsággal bír, hogy ontologikus — *létmódjai* tárulnak föl, s e létmódok megragadása Heideggernél nem „kategóriákkal", hanem *exisztenciálékkal* (Existenzialien) történik.[11] E megkülönböztetések tekintetbevétele nélkül — és természetesen a *Sein und Zeit* teljes elemzési horizontjának a tekintetbevétele nélkül — az egyébként Heideggernél alapvető belátások átemelése-befogadása az elemzésbe, érvelésbe utat nyithat bizonyos *félreértéseknek* is, mert minduntalan visszatérnek olyan „fogalmak" — mint azt Tavaszynál is látni fogjuk —, mint az „én", „ember", „valóság" stb.

Tavaszy Sándor 1933. május 18-án előadást tartott az Erdélyi Múzeum Egyesület Bölcsészet-, Nyelv-, és Történettudományi Szakosztályában „Lét és valóság. Az exisztencializmus filozófiájának alapproblémái" címmel, amely még abban az évben meg is jelent az *Erdélyi Tudományos Füzetek* című sorozatban.[12] Már a tanulmány címében fölvetett problematika — *lét és valóság* — összekapcsolása jelzi Tavaszy mély érdekeltségét kora valóságának, a kisebbségi létbe szorult erdélyi magyarság problémáinak, létlehetőségeinek elméleti-filozófiai megragadására. Sok kortársához hasonlóan ő is úgy látja, hogy a XX. század első évtizedeire a társadalmat, a gazdaságot, de mindenekfölött és elsősorban a szellemi szférát, a kultúrát és a tudományos-elméleti gondolkodást egy mindent átfogó mély *válság* hatja át. Bár nem osztja Spengler pesszimizmusát, de a kor oly jellemző toposzát ő is átveszi és mélyen átéli. Úgy gondolja azonban, hogy e *válság* a filozofáló gondolkodásnak *új lehetőségeit* nyitja meg és teszi *szükségessé*, mert — mint írja — „Ma valóban minden folyamatban van, tehát ma a dolgokat nemcsak fagyasztott [sic!] objektivitásukban, hanem vitális áramlásukban szemlélhetjük. Ma kétségessé vált minden megmerevedett és megcsontosodott emberi igazság, gondolat és érték..." Ma „az áramló *lét* és a szakadatlanul forrongó *valóság* adja fel a filozófiának a maga nagy problémáit". E problémák megoldására irányuló válasz-kísérletek *sürgető* voltát abban látja, hogy „maga az ember van válságban", a *válasz lehetőségét* pedig egy *új filozófiai gondolkodásmódban* véli megpillantani, amelyet „nem a spekulatív dialektika, hanem a lét, a valóság és az élet exisztenciális dialektikája"vezet. „Az élet értelmét ugyanis nem egy eszményített valóságban, a valóság igazságát nem az elvont, tehát vonatkozás nélküli »tiszta lét« kategóriájában, hanem ott keressük ahol az élet, a valóság és a lét vitális áramlása végbemegy: az »idő« kategóriájában" — írja Tavaszy Sándor. Ezt az új

---

Kardos András, Orosz István), Gondolat, Budapest 1989, 359. o.

[11] Vö. pl.: i. m., 143—144. o.

[12] Tavaszy Sándor: *A lét és valóság. Az exisztencializmus filozófiájának alapproblémái*, Erdélyi Múzeum-Egyesület, Cluj—Kolozsvár 1933 (*Erdélyi Tudományos Füzetek* 57. szám). A tanulmány első megjelenése: *Erdélyi Múzeum* 38 (új foly. 4.), 1933, 4—6., 174—206. o.

gondolkodásmódot — amelyet ő *exisztenciális gondolkozásnak* nevez — úgy jellemzi, mint amely „azt szeretné elérni, hogy az életet, a valóságot és a létező létet az exisztencialitásában fogalmilag ragadja meg". Az *exisztencializmus*, írja — „nem is lényeget kutat, hanem *jelentést, értelmet*; nem valami elrejtett titkos entitást akar kiemelni a mélyből, hanem a meglévő létező képét akarja fogalmilag megragadni és kifejezni".[13] Ekkor már úgy látja Tavaszy, hogy a lét és a valóság értelmezéséhez „csak ezen az úton juthatunk el".[14]

Melyek Tavaszy tanulmányának azok a legfontosabb csomópontjai, amelyekben fölbukkannak bizonyos heideggeri indíttatások, s melyek az exisztenciális gondolkozás alapsajátosságai, amelyek kihívják később Tankó Béla kritikáját? Erre térek ki röviden az alábbiakban anélkül, hogy az itt szóban forgó három tanulmány (a két már említett Tavaszy-írás és Tankó Béla: „Exisztenciális gondolkozás" című írása) teljes gondolatmenetét ismertetném.[15] Tavaszy mindenekelőtt tisztázni igyekszik a „gondolkozás" jelentéstartalmát. Számára a gondolkozás „a legmagasabb intellektuális tevékenység, mégpedig az ész tevékenysége", amelyet megkülönböztet az értelem tevékenységétől, amely megismer: „A gondolkozás tehát a legátfogóbb és a legmagasabb rangú tevékenysége az emberi szellemnek" — írja —, amely „a legnagyobb mértékben képes az egész szellem felett uralkodni". További jellemzője a szabadság, mondja Tavaszy, ez azonban nem valami abszolút szabad kalandozás, hanem a *logikum* bizonyos irányultságot, belső intenciót kölcsönöz a gondolkozásnak, amit bizonyos *időbeli szituáció* is meghatároz.[16] A gondolkozásnak különböző minőségű fokozatairól beszél Tavaszy, melyek közül a legmagasabb rangú a tudományos gondolkozás és „ebben is legátfogóbb és legmélyebb a filozófiai gondolkozás".[17] Itt is tetten érhető az a fogalmiság, amit már föntebb említettem, s amely Tavaszy korábbi korszakának, egész megelőző műveltségének, filozófiai tájékozódásának a hozadéka, *amelyek felől fogadja, érti-értelmezi* a *heideggeri gondolatokat is*, amelyeken — ahol számára több, más gondolati anyag szükséges — *túl is megy* a maga világnézeti, teológiai, filozófiai vagy etikai mondanivalójának kifejezhetősége érdekében.

Tavaszy fontosnak tartja bemutatni a gondolkozás történeti típusait az európai szellemi életben annak érdekében, hogy az exisztenciális gondolkozás felől azok elégtelen voltát, mai alkalmazhatatlanságát fölmutathassa.

Egyrészt az ún. *naturalisztikus* vagy *materialisztikus* gondolkozást marasztalja el, mert szerinte az „emberi exisztenciát és a világot természeti adottságnak tekinti,

---

[13] I. m., 3–5. o.

[14] Uo.

[15] Tankó Béla tanulmánya a *Kecskeméthy István-Emlékkönyv*ben jelent meg, Kolozsvárott 1934-ben (151–160. o.)

[16] Tavaszy Sándor: *A lét és valóság...* i. k., 6–7. o.

[17] I. m., 7. o.

tehát minden, ami van a természeti lét határai között van"[18], de mély fölismeréseket tartalmazó kritikát gyakorol az *idealisztikus gondolkozás* fölött is. Az idealizmus különböző formái ugyanis „a létnek és a valóságnak csak egyik tekintetét vette számításba" (tudniillik mint alany, szubjektum stb.), tehát elveszett a figyelme elől az *egész* lét, az *egész* valóság, az *egész* ember" — írja Tavaszy. „Mialatt az idealizmus a szellem végső feltételei, a kategóriák, az eszmék, a postulátumok, az imperativusok stb. után kutatott, elszakadt azoktól az exisztenciáléktól, amelyek az embert, mint létben élő létezőt meghatározzák, amelyek tehát az exisztáló ember struktúrájához tartoznak [...], nem vette észre, hogy az embernek »időisége« van, hogy létezése »Sein zum Tode«, hogy az ember »gondban« és »világban« élő ember."[19] Az újkorra — a *modern korra* — a filozófiában oly jellemző *természettudományos szemléletet* és *ismeretelméleti beállítódást* nem tudta az idealizmus leküzdeni, azt a szemléletet, amely szerint az ember csak valami „tárgyi" adottság. Tudjuk, Heidegger is a tudományos viszonyulásmódot már mint levezetett, nem-eredeti viszonyulásmódot érti. Tavaszy azt írja: „Ma azt valljuk, az ember nem tárgyi valóság, hanem exisztáló valóság, exisztenciája nem a tárgyilag felsorolható és fagyasztható [sic!] adottságaiban van, hanem az *intencionalitásában*."[20]

Az exisztenciális gondolkozás gyökereit keresve Kierkegaard-t és Böhm Károly kései filozófiáját mutatja be Tavaszy, s itt módot talál rá, hogy az „exisztencialitást" úgy értelmezze, mint amely egy bizonyos értelemben túl van a hagyományos *szubjektivitás – objektivitás szembeállításon*. Hasonlóan vélekedik az *idealizmus – naturalizmus* (materializmus) szembeállításról, amelyeket egymás föltételeiként ért, s amelyeken az exisztenciális gondolkozás már eleve „túl van". E szembeállítások Heideggernél is — pl. racionalizmus – irracionalizmus — egy olyan látásmódhoz tartoznak, amelyben maga az *ontológia* — annak voltaképpeni (heideggeri) értelmében — *nem nyert kidolgozást*. Tavaszy szerint a *lét* és *valóság* — ez utóbbi fogalom nem szerepel Heideggernél, ő, mint ismeretes, *Umwelt*ről beszél (környezeti világról, amelyben a *Dasein* már eleve benne találja magát stb.) — *kérdésével* szemben *három attitűd* merült föl az újkori filozófiában: 1. a létező valóságot leképezni, megismerni (Descartes-tól Locke-on át Kantig); 2. a létező valóságot cselekvőleg átalakítani (Bacon, Marx, Bergson); 3. a létező valóságot értékelni (Kant, Böhm, Rickert). Ezek az attitűdök az embert valójában *puszta alannyá csupaszítják*. Az ember: „Alanya hol az utánképzésnek, hol az értékelésnek, hol pedig a cselekvésnek"[21] — írja, és ezt is csupán a „léttől és valóságtól elvont, elszakított gondolkozás síkjában szemlélik". Ezért a mai filozófia föladata, mondja Tavaszy Sándor, hogy „az embert [...] mint a lét és valóság megismerésé-

---

[18] Uo.
[19] I. m., 10. o.
[20] Uo.
[21] I. m., 22. o.

nek kiindulópontját" helyezze vissza „a gondolkozási síkból az exisztencialitásának a síkjába, és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak. Vissza kell adnunk az embernek az exisztencialitását a filozófiai gondolkozásban is."[22] Ezért a filozófiai *hagyományt* újra kell gondolni, mondja Tavaszy Sándor, e követelményben is Heideggerrel megegyezően szólva. Ennek a filozófiai vizsgálódásnak az exisztenciális lét analíziséből kell kiindulnia — mondja Heideggerre utalva.[23] „Keresni kell azt az ontológiai priuszt, amelyből a lét és a valóság mint ősadatból és ősaktusból megragadható és gondolható"[24] — majd ezzel kapcsolatban Heideggerre kifejezetten utal is, akit az exisztenciális analízis mesterének nevez.

Érdemes itt hosszabban idézni Tavaszy fejtegetéseit annak alátámasztására, hogy mennyiben veszi át Heidegger egyes fogalmait, és hol csúszik át a fogalomhasználat a hagyományos kategóriákba. „Heidegger a filozófiát ama kritikai tudománynak mondja, amely a létről szól. Szerinte a »lét« az ontológiailag abszolút priusz. A létet (»Sein«) azonban a létezőben (»Dasein«) lehet és kell megragadni. A létező ugyanis a létnek megragadó erejű kifejezője. A létező az általános létből kilépő lét, mégpedig a világra kiható lényeges kilépő lét. Az »exisztencia« kifejezéssel Heidegger is, valamint Kierkegaard a létből-kilépő-létet, a létezőt illeti. Az exisztencia tehát a valóság specifikus módusa. [...] Az a vizsgálat, amely az ember exisztenciájára vonatkozik, kétségtelenül egy új metafizikát tételez föl, mégpedig nem ismeretelméleti, hanem ontológiai metafizikát." Ebben az új metafizikában — írja Tavaszy Sándor — „a létező lét struktúrájának elemzéséből" indulnak ki. „Itt nem arról van szó, hogy az emberi szellemnek micsoda kategóriái, eszméi és posztulátumai vannak, hanem arról, hogy a létezőt és benne a létezést a létalapból folyó micsoda faktumok határozzák meg. Tehát a kategóriák, az eszmék, a posztulátumok és a logizmák helyébe lépnek az ún. *exisztenciáliák*, azaz a létezés fundamentális határozmányai." Tavaszy hangsúlyozza azt is, hogy éles különbséget kell tennünk az „Én exisztenciája és a tárgyi dolgok léte vagy fennállása között... Azt a létfogalmat, amelyet mi a tárgyi dolgok szemléletéből nyerünk, egyáltalán nem szabad az exisztáló Énre átruháznunk", mert közöttük létük tekintetében „totális és minőségi különbség van". A „dologi létfogalom"-nak az exisztenciális létre való durva átruházásáért Tavaszy szerint a természettudományok óriási befolyása a felelős. A tárgyi dolgok „egymástól elválasztva vannak a gondolkodás számára. A létező Énnél egészen másképp áll a dolog. Itt exisztálni mindenekelőtt azt jelenti, hogy »valamire« nézve lenni, valamire nézni, valamely célból lenni, ezért az exisztenciális Én mindig »intencionális« léttel bír. Hogy a tárgyi dolgok között bizonyos viszony kifejlődjék, valaminek közbe kell lépnie.

---

[22] I. m., 23. o.

[23] Uo. — Tavaszy egy jegyzetben utal Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 2. Auflage, Halle 1929, 42 skk.-ra.

[24] Uo.

Csak így jöhet létre viszonyt létesítő kapcsolat. Más a lét-karaktere az egyiknek, ti. a dologi tárgyaknak, és más a másiknak, az exisztáló Énnek."[25] Az idézetek — úgy gondolom — kellőképpen megvilágítják, hogy Tavaszy meddig halad együtt Heidegger kérdésföltevéseivel s hogyan próbálja összekapcsolni ezeket a gondolatokat egy döntő pontokon mégiscsak a hagyományos paradigmán belül maradó és ahhoz nyelvileg is még mélyen kötődő filozófiai beszédmóddal, amely egyfajta „érthetőséget", ha nem is meg- vagy egyet-értést biztosít számára. Ezért Tavaszy tovább is lép és a heideggeri elemzésekben fölmutatott Mitsein (együttlét), Mitdasein (együttes jelenvalólét) gondolati lehetőségeit konkretizálja. Az Én-Te viszonyt kívánja megragadni, és Ferdinand Ebnerre hivatkozva mondja, hogy az Én-nek nincs a Te-hez való viszonyától független léte. Feuerbachot idézi, aki szerint az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem az embernek az emberekkel való egységében, ezért, mondja Tavaszy, a filozófia alapjában *dialektika*, a dialektika pedig az Én és a Te között folyó *dialógus*. Számára csak ez teszi lehetővé a másikra irányulást, egyfajta közösségiséget, annak *akkor és ott* — Erdélyben — minden gyakorlati következményével együtt. Ezért is fogalmaz a kizárólagosság erélyével és nyomatékával Tavaszy Sándor: „Csak az ebből kiinduló gondolkozás lehet a helyes, csak az exisztenciális gondolkozás lehet a létnek és a valóságnak megfelelő."[26]

Az exisztenciális gondolkozásnak mint egyedül helyes gondolkozásnak ez a markánsan megfogalmazott igénye, s a hagyományos ismeretelméleti beállítódáson alapuló racionális gondolkozás fölött gyakorolt kritika készteti Tankó Bélát — teológiai vonatkozású indítékok mellett, amelyeket itt most nem érinthetek[27] — kritikai reflexióra.

Tankó Béla tanulmányában — amely Kolozsvárott jelent meg — üdvözli az „új filozófiai irányzatot" és annak azon törekvését, hogy az — mint írja — az „emberi lét értelmével akar szemtől szembe szállani, igaz mivoltát *megismerni* [kiemelés nem az eredetiben]."[28] Úgy látja, hogy az exisztenciális gondolkozás „az ember egységes valóságának megértésére való szisztematikus törekvés", hogy tehát az „lényegileg anthropológia".[29] S hogy az új irányzatnak „nem egy sarkalatos kérdésre nézve még zavaros a válasza, nem csoda" — írja Tankó Béla.[30] E biztató megindulásból azonban csak akkor lesz a filozófiát megtermékenyítő kibontako-

---

[25] I. m., .24. o.

[26] I. m., 25. o.

[27] Tankó Béla már a barthi teológiát és annak Tavaszynál kétségkívül megtalálható recepcióját is teljes elutasítással fogadta. Vö.: Gál Zoltán, i. m., 347–348. o.

[28] Tankó Béla: *„Exisztenciális gondolkozás"*, i. k., 151. o.

[29] Uo.

[30] Uo.

zás, „ha természetes alkatuk szerint tudja kidolgozni a megindulásban megnyilatkozó motívumokat".[31]

Melyek ezek a motívumok, és milyen irányban tartja kívánatosnak Tankó Béla a filozófiai továbbgondolást? Az egyik, hogy „az ember ráeszmél a gondolkozás életbevágó jelentőségére", a másik, hogy e gondolkozás tartalmának és céljának az *ember létét* jelöli meg.[32] Az új filozófiai törekvést tehát akceptálandónak tekinti Tankó annyiban, amennyiben *„az ismerés, tehát a gondolkozás"* odafordulásáról van szó az „ember léte" kérdéseihez, de csak azon baconi meggondolásból, hogy — mint írja — „mindaz, ami méltó arra, hogy létezzék, méltó arra is, hogy *megismerjük"* [kiemelés nem az eredetiben].[33] De nyomban figyelmezteti is az exisztenciális gondolkozás híveit, hogy a tudományos megismerést, a tényekkel való foglalatoskodást sem lehet kirekeszteni a megismerés teendői közül.[34] Ezek a megjegyzések világosan jelzik, már a kiinduló fejtegetéseknél, Tankó diszpozícióját: a karteziánus gondolkodásmód és tudományszemlélet jelenlétét. A későbbi kritikai megjegyzések is e nézőpontból fogalmazódnak meg, most már konkrétan Tavaszy Sándor tanulmányához kapcsolva észrevételeit. Azt a kérdést veti föl Tankó Béla, hogy vajon programjához képest „mit és a maga elveihez mennyire híven oldott meg az új irányzat?"[35] Véleménye szerint az új irányzat addigi eredményei „kevésbé kielégítőek". Azt tartaná az exisztenciális gondolkozás legtermészetesebb teendőjének, hogy „a lét fogalmát dolgozza ki az elmélyedés; erre indul *Heidegger, Hartmann Nicolai, Mayr H.*", és ezt követik — írja Tankó Béla — „a theológiai »existencialisták« és ezt fogadja el főfeladatnak *Tavaszy* is".[36]

Tekintsünk most el attól, hogy Nicolai Hartmann ontológiai törekvéseit lehet-e egyáltalán Heideggernek már a kiinduló kérdésföltevéseiben is eltérő, a lét értelmére vonatkozó kérdés radikális újrafogalmazásának szükségességét hangsúlyozó törekvéseivel összekapcsolni. A megfogalmazásból egyértelmű, hogy Tankó Béla a *lét-fogalom* kidolgozásának föladatát tulajdonítja az exisztenciális filozófiának, abban a hagyományos értelemben, ahogyan a fogalom-meghatározást a neokantianizmus érti. Ennek megfelelően interpretálja a Tavaszy-tanulmányban fölvetett kérdéseket is.

Tavaszy írásának és kritikája tárgyának tekintett főbb gondolatokat az alábbiakban foglalja össze Tankó Béla: Tavaszy is a lét fogalmának kidolgozását tekinti a mai filozófia feladatának, „aki szerint nem a lényeget akarja kifürkészni, ti. abban az értelemben, mintha valami mindenütt azonos metafizikai lényegesség volna, ami mintegy hordozza a létet, azaz a létező valóságokat, hanem »jelentést,

---

[31] Uo.
[32] I. m., 151—152. o.
[33] I. m., 152. o.
[34] Vö. i. m., 152—153. o.
[35] I. m., 153. o.
[36] Uo.

értelmet« kutat, »meglévő létező képét akarja fogalmilag megragadni és kifejezni«... A létet pedig nem lehet egyebünnen, csak az ember létezéséből és valóságából kiindulva megismerni és értelmezni, [...] mégpedig azért, mert az »embertől független létnek és valóságnak nincs megismerési és nincs gondolhatási lehetősége« [...] csakhogy nem »eláltalánosított alanyiságban« kell nézni az embert, hanem »vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból [sic!] az existencialitásának síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak«..."[37]

Tankó ellenvetése, hogy amennyiben az embert ki kell emelnünk a gondolkozási síkból az exisztencialitásának síkjába, akkor, úgymond, *nem is lehet a gondolkozással* hozzáférni az emberhez. Másik ellenvetése az, hogy amennyiben „nem valami elvont s azért egyoldalú és hézagos fogalmat kell az emberről szem előtt tartani, hanem az egész embert életteljes sokfélesége egységével és azt az embert az *egész ember* értse meg", akkor gondoljunk Rickert figyelmeztetésére — írja —, aki szerint „az *egész* ember nemcsak az »egész embert« nem értheti meg, hanem — semmit se érthet meg, mert a megértést egyetlenegy valami végezheti az egész emberre vonatkozóan: az értelem, az ismerő munka, amelynek pedig első tette és egyetlen természetes akciója az, hogy fölemeli a maga tárgyát a gondolkozási síkba".[38] Az *ismeretelmélet mellőzését, lebecsülését* kéri számon Tankó az exisztencia-filozófiától, és hiányolja az *elvont-racionális kategóriák* alkalmazását: „[...] hogyha egyszer az embertől független létről nem lehet szólani, akkor talán mégis a lét meghatározásában éppen annyira ismerni kellene az emberben működő értelmi tevékenység funkcióit, s az ezeket kifejező kategóriákat, mint a valóság tartalmi adatait".[39] A hagyományos metafizika fogalmi kereteinek számonkérésére álljon itt még egy példa annak alátámasztására, mennyire nem adekvát — *különösképpen a heideggeri megfontolásokkal* — Tankó értelmezési horizontja: „[...] ha az existenciális gondolkozás a lét formai, azaz tisztán logikai meghatározó kategóriáit keresi, a tiszta jelentések logikai mozzanatait, akkor mindenekelőtt arra kellene ügyelni, hogy — amit a középkor jól tudott és alkalmazott is — az existencia föltesz egy kiegészítő fogalmat: az essenciáét, s csak a kettő együtt adhatja a lét legáltalánosabb s ennyiben formai meghatározását, amire az existencia etimológiai tanulsága is utal, az, ami magából kilép, aminek létele éppen abban áll, hogy szüntelenül tevékenységben — magából kilépésben —, szüntelen változásban állandó marad s ezzel ott vagyunk a lényeg gondolatánál, amit az essencia szó szépen érzékeltet is [...]"[40]

Tankó Béla ellenvetése, amint azt a föntebb idézettek világosan mutatják, a hagyományos metafizika exisztencia-fogalmát kéri számon az „exisztencia-

---

[37] I. m., 153–154. o.
[38] I. m., 154. o.
[39] Uo.
[40] I. m., 155. o.

filozófiától". Csak röviden utalok itt ezzel összefüggésben Heidegger világos elhatárolására a *Lét és idő* bevezető paragrafusaiban: „Magát a létet, amelyhez a jelenvalólét így vagy úgy viszonyulhat és mindig viszonyul is, *egzisztenciának* nevezzük [...] amikor e létező léte számára az egzisztencia (Existenz) megjelölést választjuk, e megnevezés jelentése nem azonos és nem is lehet azonos az existentia hagyományos terminusának ontológiai jelentésével; az existentia a hagyományok szerint ontológiailag *kéznéllétet* jelent, olyan létmódot, amely a jelenvalólét jellegével bíró létezőt lényegileg nem illeti meg. A zavart úgy kerülhetjük el, hogy az existentia megnevezés helyett mindig a *kéznéllevőség* interpretáló kifejezést használjuk, és az egzisztenciát (Existenz) mint létmeghatározást egyedül a jelenvalólét számára tartjuk fenn."[41]

A filozófiának — mondja Tankó Béla — *először a gondolkozás alkatát kell megismernie*, mert enélkül nem tudja megérteni, hogyan lehet bármi tárgyat megismerni. Az *ismeretelméleti kiindulópont* tehát az egyedül helyes kiindulópontja a filozófiának, ezt támasztják alá a *tárgyelmélet* eredményei is Tankó Béla szerint. A tudományos gondolkodás szempontjából csak az ilyen úton járó filozófia lehet eredményes. Az egyoldalú — az ismeretelméleti és axiológiai szempontot nélkülöző — filozófiai valóság-megközelítéssel „maga kárhoztatja magát felemás magyarázatra" — írja Tankó Béla —, „ha még olyan nagy gondolkozási energiát veszteget is a maga ontológiájára, mint *Heidegger*, mert semmiféle erőfeszítéssel se tudja természetes értelmét s tehát helyét megtalálni a törzsfogalmak közt éppen a legalapvetőbbeknek, mert ezeket tisztán az értékelő tudat fakasztja, csak ebből érhetők [...]"[42]

Végezetül Tankó Béla megfogalmazza az *exisztenciális gondolkozással szemben azokat a követelményeket*, amelyek véleménye szerint *minden filozófiai gondolkozás követelményei*. Az exisztenciális gondolkozásnak „akkor lesz igazán nyereséges a munkája, ha nem kicsinyli azt a finom elemzést, melyet az utolsó emberöltő megkezdett s amely a tapasztalat elméletével a tapasztalat tárgyainak megértéséhez vivő föltételek értelmét is megadta — ha tovább folytatja azt a kutatást, amely a lét értelmezésében —, amire hiszen Thalész óta minden gondolkozás irányult — a szaktudományoknak hagyja a valóság tartalmi vonásainak megállapítását, a filozófiának pedig vállalja a minden ismerést érvényessé nemesítő föltételek vagyis formáló tényezők fölkeresését s itt mindenekfölött az értékelő tevékenységnek — az igazi apriorinak — minél teljesebb megvilágítását".[43] Tankó érvei tehát mintegy a „Heidegger előtti" fogalmiság körében mozognak (ez puszta ténymegállapítás, semmiképpen nem értékítélet), s ezeket, mint az egyoldalú ismeretelméleti beállítódáson alapuló *racionális gondolkozás* érveit — amelynek más az alanya és egyszersmind a

---

[41] Martin Heidegger: *Lét és idő*, i. k., 140. o.
[42] Tankó Béla, i. m., 158–159. o.
[43] I. m., 160. o.

gondolkozás alanyát is másként látja – mint irrelevánsakat, utasítja vissza Tavaszy Sándor.

„A racionális gondolkozás és az exisztenciális gondolkozás" című – az akkor Szegeden induló és Bartók György szerkesztésében megjelenő folyóirat első (1936. évi) évfolyamában közzétett – tanulmányában[44] még egyszer röviden összefoglalja az exisztenciál-filozófia legalapvetőbb »fogalmait«, itt adva erőteljesebb kifejezést az exisztencia „gondban-lévő", „veszélyeztetett lét"-ként való értelmezésének, valamint annak az igényének, hogy a filozófia a konkrét-létezés nagy kérdéseiről sem hallgathat tovább, amilyenek az emberi élet sorsszerűsége, a bűn, a halál kérdései. E kérdésekre az exisztenciális gondolkozással *kísérelhető meg* a válasz, amelyet Tavaszy – szemben a racionális gondolkozással, amely abban a hiedelemben van, hogy lehetnek lezárt kérdései – *nyitott gondolkozásként* jellemez. „Ezen azt értjük [...] hogy nyitva áll nemcsak új kérdések és feleletek előtt, hanem mindig készen áll arra is, hogy régi kérdéseit és feleleteit ismételten kérdésessé tegye.[45]

Tavaszy jól érzékelte, hogy az exisztencia-filozófia kérdésföltevéseiben új gondolkodási horizont nyílott meg, mely alapjaiban kérdőjelezte meg a modernitás *alany – tárgy, szubjektum – objektum* stb. szétválasztásán és szembeállításán, a „világnak" az „ember" általi birtokba vételén nyugvó tudományos és filozófiai szemléletet. Tette ezt egy olyan társadalmi-kulturális közegben, amelynek lényegi strukturális elemei, tradíciói és ebből fakadó szellemi, tudományos és politikai törekvései még jórészt a *modernitást* is mint elérendő (elérhető?) vagy éppen egy premodern, tradicionális álláspontról tagadandó *célt* és nem mint állapotot éli meg. Az uralkodó tudományos – filozófiai – paradigmán belül gondolkodó Tankó Béla számára a filozófia tudomány-volta, a racionális gondolkodás magaszabta követelményeinek tisztasága, az „igazság" került veszélybe, így természetszerűleg szembehelyezkedett a Tavaszynál (tegyük hozzá, másoknál is, pl. Hamvas Béla) jelentkező exisztencia-filozófiai törekvésekkel. A magyar szellemi életben mindenesetre Tavaszy Sándor volt az egyike azon keveseknek, akik kellő mélységében végiggondolták az exisztencia-filozófia kínálta elméleti lehetőségeket, kérdéseket, s válaszkeresésében is mély indíttatásokat kapott az európai filozófia ezen, akkor még születőben lévő új hajtásától.

(A fönti tanulmány témakörébe vágó kutatásaimat az OTKA támogatta [T 6861].)

---

[44] Tavaszy Sándor: „A racionális és az exisztenciális gondolkozás", *Szellem és élet* 1 (1936), 2., 144–150. o.

[45] I. m., 150. o.

SUMMARY

Rational and Existential Thinking. Heidegger's Early Reception in Hungary

The author investigates in his essay not only the early reception of Heideggerean philosophy in Hungary during the 1930's, but also a philosophically interesting discussion between the Transsylvanian Calvinist theologian and philosopher Sándor Tavaszy on the one hand, and Béla Tankő, professor of philosophy at Debrecen University on the other. The discussion was initiated by the former's essay „Being and Reality. Basic Problems of Existential Philosophy" published in 1933. The author of the present paper considers this essay as one of the most important documents of the Hungarian philosophical reception of Heidegger, and attempts to reconstruct the main points of the debate, that is those of Tavaszy's arguments for, and Tankő's arguments against existential philosophy. The author stresses especially that for Tavaszy, who showed openness to current philosophical schools, a traditional epistemology did not seem to be satisfying. It is therefore understandable that, in refusing traditional epistemological approaches, Tavaszy leant on such philosophical currents in his time as the dialectical theology of Karl Barth, or Kierkegaardean and Heideggerean philosophy.

Kaján Tibor rajza: Szabó Lőrinc

EGY KÖLTŐI BESZÉDMÓD FILOZÓFIAI ÁTALAKULÁSA: SZABÓ LŐRINC ÉS MAX STIRNER

KABDEBÓ LÓRÁNT

Köszöntéssel Németh G. Béla 70. születésnapján

I. Egy évtized szemléleti és poétikai paradoxona

A szakirodalom a *Te meg a világ* című, 1932-ben megjelent kötettel bezárólag tárgyalta Szabó Lőrinc első pályaszakaszát. Illyés Gyula 1955-ben készült, 1956-ban megjelent pályaképe az 1926-os *A Sátán Műremekei* kötet kiegészítőjének-ellenképének minősíttetve egybe is olvasta a két kötetet. Könyvterjedelmű bölcsészdoktori értekezés is készült, 1932-ig egységként tárgyalva a költő pályáját[1]. Sőt, Rába György monográfiájának első részletét épp eddig vezetve mutatta be az MTA Irodalomtudományi Intézetében. Magam előbb az első pályaszakaszt 1926-tal terveztem zárni, majd ezt meghosszabbítottam 1928-ra. Komlós Aladár érdeklődő kérdésére csakis filológiai válasszal tudtam felelni: 1926 és 1928 között *A Sátán Műremekei*hez hasonló verseket ír a költő, majd 1929-ben egy év hallgatás következik, s ezután a *Te meg a világ* versei egészen más költői világot mutatnak (a kötetben közölt korábbi verseket is változott igénye szerint átdolgozva adja közre).

Az 1970-ben publikált monográfiámban[2] azután mindössze azt jelezhettem, hogy milyen tematikai átrendeződés és poétikai átalakulás jelenik meg *A Sátán Műremekei*t követő két évben, megjegyezve, hogy sok vers már ekkor a *Te meg a világ* számára íródott. Az 1992-es, Szabó Lőrinc poétikai alakulását leíró könyvemben[3] is csak a kezdetet és a véget jeleztem: azt, hogy *A Sátán Műreme-*

---

[1] Steinert Ágota: „Küzdelem a harmóniáért. Szabó Lőrinc költői világa", Bölcsészdoktori értekezés, ELTE 1971.

[2] *Szabó Lőrinc lázadó évtizede* címmel 1968-ban védtem meg kandidátusi értekezésként, majd 1970-ben a Szépirodalmi kiadásában könyv alakban is megjelent.

[3] *„A magyar költészet az én nyelvemen beszél" (A kései Nyugat-líra összegződése Szabó Lőrinc költészetében)*, Argumentum, Bp. 1992.

*kei*ben a költő valaminek a végére jutott, s ez zavarral és kétségbeeséssel töltötte el. Azt figyeltem meg, hogy ekkor alakul egy másfajta versbeszéd (dialogikus poétikai paradigmának neveztem el), de azzal adós maradtam, hogy *hogyan* alakul ez a versbeszéd, hogyan tudatosodik számára az ekkor bekövetkezett váltás.

Váltás, amely a korszak lírájának egészét — így vagy úgy — jellemezte. Csakhogy minden költő egyetlen példány, s éppen ezért nem lehet *csak* korszakmeghatározókkal jellemezni. Meg kell keresni azt a specifikumot, amely az ő sajátos váltását előidézhette.

Szabó Lőrinc lázadó korszaka — írtam monográfiám első kötete címéül. Kissé hangzatosan (talán az illyési, politikailag taktikus modellt továbbra is követve), s magam által azóta is állandóan megkérdőjelezve. Tudniillik ez, az expresszionizmust és klasszicizálást különböző arányban megtartó és sajátos szimultánsággal keverő költészet *lázadó* volt valójában, állandó elégedetlenséggel fordulva a külvilág felé, ugyanakkor már ebben az évtizedben is tudatosítva ennek a lázadásnak a *hiábavalóságát*.

Lázadása színeződött George politikai egzaltációjától, a protestáns-keresztény megtisztulásvágytól és a marxista terminológiával vezényelt haladáselvtől is. Ugyanakkor mindegyik motiváló tényező valamifajta ellenkező ekhót is kap, ezzel mintegy groteszkké is téve — akár a költő akarata ellenére is — a verset. George ihlete az „Anyaföld" természetmisztikájával helyettesíti a nemzeti megújulást hirdető váteszi föladatkört, a protestáns hagyomány egyfajta eretneksiratással fedi el a különböző terrorokra emlékező ítélkezést, a keresztény megváltásvágy antihumanista fegyveres lázadást helyez kilátásba, a néptribun szociális szónoklatai pedig a történelmi tehetetlenség tudatában bicsaklanak meg. A lázadás ezáltal — mint a rend megváltoztatásának módozata — mindenképpen *erőszakos* és antihumanista mivoltával szólal meg a kezdeti, avantgárd színezetű szabadversektől kezdve (mint az 1920. május 4-én írott és Babits által nagyra becsült „Áradás, áradás!" című vers).

Olyan lázadó szólal meg Szabó Lőrinc verseiben 1920 és 1928 között, aki győzelmet vagy eredményt nem ígér, s ugyanakkor a rendbontás megalázó-erőszakos motívumaira hívja föl a figyelmet. Szabó Lőrinccel az a tudat lép be a költészetbe, amely mindegyik „történelmi" hír hallatára félelemmel reagál: nem a történelem menetét építi részvételével, hanem az események ijesztő hatását elemzi. A kívülálló szemével féli az eseményeket, mint ezt első kötete, a *Föld, Erdő, Isten* egyik záróversében, a XXXI-ben[4] klasszicizáló és expresszionista mozaikokból időnkívüli reagálássá stilizálja:

---

[4] Az *Összes versei* számára „Jelenések" címmel dolgozza át. A *Vers és valóság* emlékezése szerint „a 19-es kommün kitörésére és az általa keltett rémületre vonatkozik, lényegileg azonban fantáziajáték". (Magvető, Bp. 1990, 1.k. 43.o.)

A kaszárnyákban sikoltoztak a kürtök;
a halkereskedők ijedten rakosgattak nyitott bódéikban;
a fórumon iszonyú robajjal dőlt össze a Hallgatás Tornya
s mire megjött az éj: felforrtak a kutak vizei.

Egy sokat változó korban úgy lép be a történelembe a költő, hogy annak megoldásigéreteit nem is hiszi, legföljebb azért fogalmazza meg, hogy sajátos egyéni helyzetének tarthatatlanságát kinyilváníthassa. Nyersen és szókimondóan *önző*, akkor is, ha nemzete, nemzedéke, írótársai, eretneksége, kereszténysége, „proletársága" nevében *is* szól indulata. Ha valamely csoport nevében *is* szólal, akkor a versben fölveszi azok beszédmodorát is, de mindjárt úgy, hogy egyben le is leplezi: nemcsak a program ideális megszólaltatója, hanem a megvalósítás naturális végiggondolója. Gondoljunk az „Áradás, áradás!" című ifjúi, avantgárd kórust megelevenítő versnek bármifajta különítményt egyszerre elfogadó és elítélő borzongására, vagy a korszak zárása idején (1928-ban) fogalmazott „Vezér" című vers egyszerre személyes álmodozására és az egyéntől idegen hatalmat *persona*-ként megfogalmazó személyesítésére. A messianisztikus vágyakozások évtizedében talán az egyetlen költő, aki belenéz ugyan a politikába, de annak minden mozzanatában máris benne látja a visszáját: megvalósultságát.

Azt szoktuk mondani: Szabó Lőrinc tapasztalatlan a politikában, azért tévedhet el benne. Első évtizedének költészetét ismerve megkockáztatom: a politika *megvalósulásának* mechanizmusát mindenkinél jobban ismerte — amikor mindenki reménykedett, ő már akkor sem hitt semmiben. Amikor pedig mindez megvalósult, levetve ideális álorcáját, akkor Szabó Lőrinc — a *túlélés* érdekében — elsők közt vette föl magánemberként a mimikrit: a költő előző tapasztalatait lopta el a magánember, s keveredett gyanúba, mert tudta a mimikri szabályait. Ki figyelt föl rá, hogy költőként nem tévedett?! A politikai viharzások idején teremtette meg nagyköltészetét (1930 és 1943 között), függetlenedve a politikától. A *költőt* már nem érdekelte a politika: földolgozta már megelőzőleg. A költő *más világok*ban[5] járhatott, amikor a Szabó Lőrinc nevű magánember (más kortárs költőkkel együtt) a politika mezején botladozott.

Ugyanis „lázadó" évtizedében két dolgot nem tudott egymással összhangba hozni: az egoizmust és a messianizmust. Már a *Fény, fény, fény* idején, 1924—1925-ben így fogalmazza meg az *egó*t:

Ez itt a világ és benne én, —
tömbök, rudak, atomok:
nézek s ezer arcom visszanéz
s fordul, ha fordulok.

---

[5] Utalás az 1938-ban, a „Vezér" átírt változatával megjelenő *Harc az ünnepért* kötettel egy évben keletkezett vers címére, a *Régen és Most* kötetben jelent meg utóbb.

Én vagyok ő, az ezer arc,
utánoz, széthajigált:
a tartalom az én, az egy,
s a forma milliárd.[...]

(Nézek s ezer arcom visszanéz[6])

És az új messiás, a *vezér*?

Elbúcsúztam magamtól. Hogy mi lesz,
én is csak sejtem. Testem óriás
keretté tágult. Legnagyobb alázat,
te, legnagyobb hit, segíts meg! Segíts
te is szerencse! Minden kész. Jelen
vagyok az ország hetven városában,
ötszázezer szuronyban mutatok
a főváros felé, egy óra mulva
monitoromon eldördül a jel:
és megszűnök és szívem árama
megindítja az új rend gépeit

(Vezér[7])

Az *ego* számára nincs történelem: minden az én függvénye, s ennek az énnek a megszűntével megszűnik a világ is. A szimultán technika azért kell, hogy ezt az éntől-függő létezést képileg kidolgozza. A „Vezér" című vers behozza ugyan a történelmet, egyfajta – most mindegy, milyen – „haladást". Csakhogy ebben a Vezérben is benne munkál az *ego*:

---

[6] A vers a *Pesti Napló* 1924. június 22. számában jelent meg, némi központozási változtatással.

[7] A vers idézett része az 1938-as *Harc az ünnepért* kötetből való. Ugyanez a rész a *Pesti Napló* 1928. szeptember 16. számában imígyen hangzik:

Most elbúcsúzom magamtól. Mi lesz,
nem tudja senki. Én sejtem. Amit
megindítottam, most az az egyetlen
lehetőség, egyetlen helyes út.
Csak erőm legyen, legyen önuralmam
s meglesz a győzelem: jelen vagyok
az ország kétszáz városában, én
indulok meg félmillió szuronyban
a főváros felé, egy óra mulva
monitoromon eldördül az ágyú:
én megszűnök s testem épületében
megmozdul egy világ gépezete.

A cél: én vagyok, a cél én magam,

s ez Szabó Lőrinc értelmezésében kizárja a történelmet. Az *ego* nem lehet a történelem hordozója, sőt: csak annak ellenére nyilvánulhat meg. Tehát az *ego*-lét és a *vezér*-lét között valamilyen logikai ellentmondásnak kell lennie („Elbúcsúztam magamtól"). A feszláv óriásira nyílik: olyan segítséghívás serken ki a vers végső (1938-as) változatából, ami a legidegenebb Szabó Lőrinc lírájában. Ekkor már tudja nevén nevezni, hiszen már kiiktatta költészetéből — csakis antedatálva, az 1928-as dátumot hangsúlyozva, használhatja: „Legnagyobb alázat, te, legnagyobb hit, segíts meg!" Egy filozófus tanította meg közben (1928 és 1938 között) elutasítani ezt a magatartást. Ennek eredményeként tudja meg, hogy egy másfajta költői út végül is ebben kulminált — de ez akkortól kezdve nem lehetett az ő útja.

És ez az ellentmondás több mint egyetlen költészet megképződésének föltétele. Olyan, filozófiailag és poétikailag kimutatható ellentmondás, amely Szabó Lőrinc költészetét — épp mert meg merte képezni a költő — *költészettörténeti* eseménnyé avatja.

A kulcsot a „Vezér" című vers 1938-as átdolgozásában adja meg. Az *ego* és a történelemben-élés kettősségét itt már pontosan keverheti, hiszen akkorra már tudatosodott benne különneműsége:

— Én vagyok
a nép, az ország: minden porcikám
és minden percem és gondolatom
szétosztogattam s egy-egy katona,
egy-egy élet lett mind: akaratom
vérben és húsban iker másai [...]

Íme a kulcsszó: *akarat*. Az akarat, amely az *ego* és a történelem között átvezethet. „Legyen a költő hasznos akarat!" — mondja, a lázadás *ars poeticá*ját fogalmazva, *A Sátán Műremekei* kötet záróversében[8]. Végül is éppen ez a vers — az utóbb programja okán annyira dicsért — lehetett volna ennek a költészetnek a buktatója? Nem a „Vezér", ahol érzékeli az ellentmodást, hanem ez a programvers, amellyel föloldani vélte akkoriban — valójában pedig általa egy hagyományos beszédmódhoz kötötte vissza programszerűen önmagát. Utóbb még a *Tücsökzené*be is tanácsosnak vélte fölvenni; szociális, történeti távlata miatt. Mégis, ott már idézőjelek közé tette: mintegy kijelentve, „nem ér a nevem"[9]. Akkor már tudta,

---

[8] A vers az 1926-os *Magyarország* május 1-i számában, „A költő éljen a földön" címmel jelent meg. *Válogatott verseibe* nem veszi föl, csak az *Összes versei* számára igazítja meg, „A költő és a földiek" címmel.

[9] „A Költő és a földiek" a *Tücsökzene* 264. darabja: „Azért van a teljes vers idézőjelbe rakva, mert mintegy distanciát akartam jelezni, azt, hogy mindezt nem okvetlenül a mostani

hogy ez nem lehet föloldás, hanem éppenhogy okozója egy hosszú (egyéves) költői hallgatásnak, poétikai és filozófiai majdnem-lefokozódásnak.

Ha egy évtizeden keresztül *öntudatlanul* szolgálta egyszerre — Croce esztétikájának történetileg megkülönböztető terminológiájával élve — a pedagógiai és az öncélú művészet elvét, most már *öntudatosan* eljutott a paradoxon kimondott megjelenéséhez. Eddig csak poétikailag jelentkező bizonytalanságként formálódott: a klasszicizálás és a különböző avantgárd motívumok villózásában és az egyértelmű állásfoglalást kerülő groteszk kétpólusúságban.

Ha pedig a költő „hasznos akarat" akarna lenni, akkor a változtatás reményével kellene harcba szállnia. A gyakorlatban éppen a tehetetlenséget kell tudomásul vennie. A *Pesti Napló* 1927. április 17-i számában jelenik meg a politikai tárca értékű, „Tízezer magyar gyermek" című vers. Veszélyes poétikai tapasztalattal: a vers folytatja *A Sátán Műremekei* építkezését, versmondatait és érvelő retorikáját — csakhogy az egész versszerűvé-tevő cicomákkal van díszítve. A költő a hagyományos úton ekkor kerül a költőiesség útjára, ugyanakkor a vers hoz egy olyan feszes mottót, amely máris magában rögzíti a későbbi Szabó Lőrinc-versbeszéd jellegzetes helyzetét: egyszerre lázadó és tehetetlen. Benne a versegész korabeli, expresszionista-baloldali-marxista terminológiájú versbeszédét kontrázza, mint a vers mottója előre jelzi:

A: rettenetes. De ne törődj vele, mert mindezen
nem lehet változtatni.
B: Nem lehet változtatni? Hisz ez még rettenetesebb!

A kettő közötti ellentmondás most még a tehetetlenséget mutatja, a kétségbeesést, mert ebből a csapdából a költő végül is nem tud poétikailag kiemelkedni. Maga a zárókép egy idegenszerűen nagyszerű kép, amely majd az őrültséggel küzdő József Attila költészetében fog visszatérni, a *Nagyon fáj* hasonlóképpen a megoldatlansággal szembesülő világában:

s mint cellábazárt néma őrült,
ki csak dühöng s ajtót nem lel sehol:
mellében futkos és ugat
egy új, vad, állati sikoly.

Íme a zsákutca mélypontja: a jajkiáltás. Persze Szabó Lőrinc 1938-ban — emlékezően — már tudja, hogy a „Vezér"-versben föltorlódott ellentmondásnak megoldásaként a „hasznosság"-elv, a versben is politikussá-válás helyett a *saját útját* találta meg, s ehhez éppen a történelemben-gondolkozás, az alázatossá-válás

---

énem mondja, hanem az 1926-os, vagyis *A Sátán Műremekeié*. [...] A vers pontosan követi *A Sátán Műremekei* ars poeticájának a gondolatmenetét." (*Vers és valóság*, Magvető, Bp. 1990, 2.k., 441—442. o.)

helyett egyfajta szerencsére, kiszámíthatatlanságra is szüksége lehetett („Segíts te is, szerencse!"). De éppen ez a segítségül hívott erő, a szerencse az, amelyre — még nem tudja, csak sejti miért — már 1928-ban is hivatkozik. Érzi a feszültséget, s ösztönösen érzi, hogy innen kell kitörnie, ha nagy költő akar lenni. Próbáljam a vers diktátor-személyéről leválasztani az *ego* igényét, keressem a versben az újabb poétikáért folytatott küzdelem hősét megfogalmazva látni:

A cél: én vagyok, a cél: én magam
és valami, amit magam sem értek,
mert úgy használ föl engem is, miként
én a többit, de amíg ösztönöm
és a szerencse meg nem csal, e cél is
előre birtokom.

Tudja, hogy valamilyen történés előtt áll költészete is: amely cél máris benne van a versben („előre birtokom"). Tudja, hogy a meglévőből ki lehet hozni a változottat. De azt is tudja — és utólag, 1938-ban majd tudatosítja is — hogy a föltalálás „szerencséje" épp az, ami még hiányzik. Mondhatnám magam is visszatekintve: éppen a bizonytalansági reláció értelmében kellett hogy kilicitálja a *maga* számára a nagyköltészetet. A kiválást a múlt századi költői hagyományból. De hiszen magát a fizikai-matematikai törvényt is, amelyre céloztam, épp azokban az években erősítik meg — kutatásait a „Vezér"-verssel szinte egyidőben verifikálja Heisenberg...

II. A paradoxon föloldása: Stirner belép a beszédmódba

Ez a pillanat az, amikor Szabó Lőrinc fölfedezheti, hogy amivel ő egy évtizede küszködik, már a múlt századi filozófiában megfogalmazódott. Amit a „Vezér" ellentmondásaként mint az *ego* és a történelem szétkívánkozását észlelhetett[10], azt

[10] Hogy 1928-ban még nem ismerte Stirner beszédmódját, arra éppen a „Vezér" című vers átiratában idézett két kifejezés utalhat. Az „alázat" és „hit" a Stirner-féle beszédben válik negatív kulcsszóvá, amely éppen a történelemmel („jövő") kapcsolódik „Az Egy álmai"-ban, természetesen elutasítva: „Mire várjak még tovább, a jövőt lesve alázatosan?" Ez a kifejezés 1938-ra szintén távolító hatású (Stirner-féle beszéd), de akkor már egyfajta poétikai „ünnep" sugallatát is hordozza. A két kifejezés 1928-ban még nem jelentett semmit, ezért nem is került a versbe.

ott olvashatta mindjárt Max Stirner[11] művének, a *Der Einzige und sein Eigentum*-nak bevezetőjében:

„Aber seht doch jenen Sultan an, der für »die Seinen« so liebreich sorgt. Ist er nicht die pure Uneigennützigkeit selber und opfert er sich nicht stündlich für die Seinen? Ja wohl, für »die Seinen«. Versuch' es einmal und zeige Dich nicht als der Seine, sondern als der Deine: Du wirst dafür, daß Du seinem Egoismus dich entzogst, in den Kerker wandern. Der Sultan hat seine Sache auf Nichts, als auf sich gestellt: er ist alles in allem, ist sich der Einzige und duldet keinen, der es wagte, nicht einer der »Seinen« zu sein."[12]

És ugyanezt végigviszi az Isten, a haza, a szabadság, a szeretet, a jog, a liberalizmus megszemélyesítésén keresztül, szembefordul mindennel, ami az individuális személyiséget valamely közösségi cselekvéshez fűzné, illetőleg valamilyen korporáció tagjává avatná. Úgy teszi föl a kérdést, hogy erre válaszként, folytatásként a költő csakis ezt írhatja majd:

Ha mindig csak megértek,
hol maradok én?

Stirner lehet filozófusként különös epizódfigura, lehetett politikai programadóként végletes zsarnokságok – egy új Nero vagy Caligula – szentesítője. De *poétikailag*, a jelen esetben, fölszabadító hatással volt Szabó Lőrincre. Stirner belépése ebbe a költészetbe az intertextualitás egy sajátos esetét jelentheti. Hozta számára a russelli modellt (*a* lehetséges út kényszerű követése helyett „egy lehetséges világ"-ként való megjelenést), ugyanakkor ennek az *egy lehetséges*

---

[11] Rába György 1972-ben megjelent monográfiájától kezdődően a szakirodalom Russell filozófiai gondolataival egyezteti Szabó Lőrinc költői fordulatát. Ezek az értelmezések Szabó Lőrincnek egy későbbi visszatekintésére mennek vissza, amelyben arról beszél, hogy újabb költői alakulásakor a *megerősítést* Russell példájától kapta. („Rendben vagy, te is *egy lehetséges világ* vagy, fiatalember", in Kőhalmi Béla: *Az új könyvek könyve*, Bp. 1937, 305. o.) De itt a költő *utólagos* visszaigazolásról beszél. Stirnerről életében hallgat: tudatos elhallgatás vagy kriptamnézia folytán? Sírontúli üzenetében, a *Vers és valóság*ban említi csak meg, „Az Egy álmai" című verssel kapcsolatban (1.k. 339. o.). A magam részéről a kapcsolat első hangsúlyos említését Baránszky-Jób Lászlóval való beszélgetéseim során hallottam.

[12] Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Leipzig [1892], 13 14. o. (A jegyzetbeli magyar fordításokat Hell Judit készítette.) „De nézzétek csak a szultánt, aki oly jóságosan gondoskodik az »Övéiről«. Nem ő maga-é a merő önzetlenség, s nem áldozza-e föl magát óránként az Övéiért? Igenis, az „Övéiért". De próbáld csak meg egyszer, hogy úgy mutatkozz meg, mint aki nem az Övé, hanem mint aki Tenmagadé vagy: miértis egoizmusa alól kivonod magadat, börtöne kész számodra. A szultán a semmire, csupán önnön magára épített mindent: ő egy személyben minden, önmaga számára az Egyetlen, és nem tűr senki olyat, aki azt merészelné, hogy ne »Övéinek« egyike legyen."

világnak a berendezkedését elősegítette gondolattal, szóval és cselekedettel. Irányította gondolatmenetét, meghatározta beszédmódját, esetenként pedig közvetlen átvételekkel váltott ki egész verseket a költőből (például a „Semmiért egészen" vagy „Az Egy álmai" címűt).

Tematikailag Stirner arról győzte meg a költőt, hogy a kereszténységnek és általában az istenhitnek nem az ateizmus, a konzervativizmusnak nem a liberalizmus, az államnak nem az anarchia, a kizsákmányolásnak nem a forradalom, a rabságnak nem a szabadság, a nemzeti elnyomásnak nem a függetlenség, a kisemmizettségnek nem a jog, a patriotizmusnak nem a hazátlanság az alternatívája. A lázadás, mint olyan, csak újabb rabság kezdete. A polgári erények az ember függőségét hordozzák magukban.

Fülep Lajos a századelőn, még a *Nyugat* elődjében, a *Szerdá*ban[13] imígyen vonja le következtetését: „a Stirner-féle egoizmus önmagam megtalálása, önmagamnak minden fixa ideától abszolút függetlenné tevése; ezután nézhetek utána, hogy — mire is van nekem szükségem. Stirner egoizmusa — bizonyos megalkuvással — tulajdonképpen azt jelenti, hogy mindent magamra vonatkoztatok, öntudatosan; nem pedig Istenre, emberiségre, hitre, igazságra, társadalomra stb. Legkevésbé magam nem engedem ezekre az ideákra vonatkoztatni, engem, a teremtőjük; én tehetek velük, amit akarok, ők nem tehetnek velem semmit. Egyszer s mindenkorra véget akar vetni annak a végtelen munkának, hogy régi szentségeket, ideákat, igazságokat újakkal helyettesítsünk — hogy folyton legyen miknek szolgálnunk —, melyek éppoly relatív értékűek, mint a régiek; a pontot akarja odatenni a pusztán ideákból összerakott, ezért a végtelenségig nyújtható mondatnak általa megtalált végére; a pont, az — Én vagyok. [...] Stirnerrel be van fejezve a küzdés önmagunkért minden elképzelhető fantommal szemben: az Én megtalálta önmagát az évezredek vándorlásában, nem akar mást, mint önmagát, ami a sajátja. Stirner etikai szkepticizmusa és szubjektív idealizmusa egyformán ellensége mindenfajta morálnak, államnak, társadalomnak, szocializmusnak, liberalizmusnak. Az individuum, az egyén korlátlan akarati és cselekvési szabadsága a célja ennek a filozófiának, szemben minden doktrínával, megkötő formával, elnyomással. [...] Nem a jövőben, mint a vágyaim tárgya, él a valódi ember, hanem jelen van, itt él — mondja Stirner. [...] Stirner szerint minden pillanatban a legtökéletesebb vagyok, aminél tökéletesebb már nem is lehetek. Mert minden pillanatban éppen annyi vagyok, amennyi lehetek, és nem is kell, hogy több legyek. [...] Az ember beleszületik kötelékekbe, melyek végzetesek korlátlan szabadságára és egoizmusára; az »Egyedülvaló« azonban megsemmisíti e kötelékeket, agyrémeket, nyakunkra nőtt saját alkotásainkat, hívják bár őket társadalomnak, népnek, államnak, családnak, házasságnak, bárminek. Vedd el, amire szükséged van — ez mindnyájunk harca mindnyájunk ellen. Stirner »Krieg aller gegen alle«-ját sem kell azonosítani Nietzsche »Wille zur Macht«-jával. Stirneré az *önmagamért* való

---

[13] Fülep Lajos: „Stirner", újraközölve: *Egybegyűjtött írások* I., Bp. 1988, 312–323. o.

küzdés, önmagamat és mindazt, ami az enyém, amit magamévá tudok tenni, küzdöm ki az emberek közt; a cél bennem van, én magam vagyok az, magának a »Macht«-nak teremtője. [...] Ez az »Én«, az alkotó Én, egyszersmind birtoklója a szellemi és a látható világnak, természetnek, történelemnek. Minden az »Én« teremtménye, mindennek ő — a tökéletes — mértéke. [...] Az én szabadságom akkor tökéletes, ha egyúttal — hatalmam is; ekkor én megszűnöm puszta szabad ember lenni, »Birtokló« vagyok. [...] Fichte visszavezeti a mindenséget a végtelen Énre, a »tiszta Énre«, az Ichheitre; Stirner a véges Énre épít, mellyel elpusztul minden."[14]

Szabó Lőrincnél ez így jelenik meg:

Ez vagy, ez a test, mely
mint szent kerítés
őriz örökké;
s értsd meg: csak egyszer!
csak most! csak itt! és
sehol soha többé!

Soha! — megtanúld.
Csak most! — ne hallgass
őrültek szavaira.
Bármily nyomorúlt
vagy is, te vagy csak
életed ura.

Irtóztató
magány a harcod
idegenek között;
élj, ha ez a jó,
halj meg, ha az jobb:
nincs senkihez közöd.

— — — — — — — — — — —

Soha! — Számkivetett vagy,
de úr, ne felejtsd el!
Kívüled semmi sincsen:
egyetlenegy vagy
egyetlenegyszer
s oly árva, mint az isten.

(Egyetlenegy vagy)

---

[14] Uo., 314 315, 313, 316 317, 319.o.

Hát nem mibennünk fáj a világ,
ha vannak sebei?
– – – – – – – – – – – – – – – – –
Ne magamat? De! Magamat!
Mindenki magát!
Nem magamért, mindenkiért
siratom én a magányt.
Magad vagy, Ember, a hadsereged,
és a harc rémületes;
undorodj s halj meg, tiszta szív,
de míg bírsz, védekezz!

(Ne magamat?)

Valóban, Stirnernél az „Én" a Semmi és a Minden: „Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf *Mich*, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem andern, der Ich mein alles, der Ich der Einzige bin. Hat Gott, hat die Menschheit, wie ihr versichert, Gehalt genug in sich, um sich alles in allem zu sein: so spüre Ich, daß es *Mir* noch weit weniger daran fehlen wird, und daß Ich über meine »Leerheit« keine Klage zu führen haben werde. Ich bin nicht Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer alles schaffe."[15]

Ezután már megszűnik a groteszkbe forduló tematika, klasszicizálás és avantgárd egyszerre jelenlévő, föloldhatatlan kettőssége. Logikusan kimondhatóvá, sőt – egyes, didaktikus esetekben – a filozófust utánamondhatóvá válik a gondolatmenet, amely elválasztja a költőt a felvilágosodás kora óta örökül kapott, „hasznosság"-elvű etikai megnyilatkozás-kényszertől. A „Felirat" című szonett a Stirner-könyv mottója is lehetne, annak mintegy végletes sűrítménye:

Menteni, menteni, megmenteni!
Könyörögni az istennek, aki

---

[15] Stirner, i. m., 14. o. - „Isten és az emberiség a Semmire építettek, semmi másra, mint önmagukra. Ugyanígy Én is *Önmagamra* építek, az Én, szintúgy, mint Isten, a minden más Semmije; Én önmagam számára minden, Én az Egyetlen vagyok. Ha az Istennek, ha az emberiségnek, miként ti állítjátok, önmagában véve elegendő szubsztanciája van ahhoz, hogy önmaga számára minden legyen, akkor úgy érzem, *Én* belőlem még kevésbé hiányzik ez, és nincs okom panaszkodni »ürességem« miatt. Én nem az üresség értelmében vagyok Semmi, hanem a teremtő Semmi vagyok, az a Semmi, amelyből alkotóként Én magam teremtek mindent." (A *Gehalt* szubsztanciaként való fordításakor az angol szöveget követjük, vö. Max Stirner: *The Ego and his Own*, edited and introduced by John Carroll, Harper and Row, New York-Evanston-San Francisco-London 1971, 41. o.

megúnta örök trónját, ingatag
angyaloknak, hogy le ne bukjanak,

visszaszegezni hulló csillagot,
mosni a felhőt, ne fogja mocsok,
látni a rosszat: nincs semmi szilárd:
és mégis akarni az ideált:

Óh lelkem, be nehéz! s mint vád, ijeszt,
hogy sírodon ez volna jó kereszt
és felirat:

„Nevesd ezt a boldogtalant, aki
hitetlenül is próbált tartani
egy isteni és álmodott világot,
amelyben minden pusztulásra vágyott."

A költő nem a humanizmus, a vallásos érzület, a patriotizmus, a szabadságvágy vagy a szerelem ellenzője, hanem az ebből következő emberi függőség opponálója. Egyszerűen ráhangolja befogadóját gondolkozása alapvető megváltoztatására: másfajta beszédmódot vált ki ezáltal. Stirner nyomán megváltoztatja a beszéd koordinátáit: „Läßt Du Dir von einem Andern Recht geben, so mußt Du nicht minder Dir von ihm Unrecht geben lassen; kommt Dir von ihm die Rechtfertigung und Belohnung, so erwarte auch seine Anklage und Strafe. Dem Rechte geht das Unrecht, der Gesetzlichkeit das *Verbrechen* zur Seite. Was bist Du? — Du bist ein — *Verbrecher*! [...] Berechtigt oder Unberechtigt — darauf kommt Mir's nicht an; bin Ich nur *mächtig*, so bin Ich schon von selbst *ermächtigt* und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung. Recht — ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht — das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Recht ist über Mir, ist absolut, und existiert in einem Höheren, als dessen Gnade Mir's zufließt: Recht ist eine Gnadengabe des Richters; Macht und Gewalt existiert nur in Mir, dem Mächtigen und Gewaltigen."[16]

---

[16] Uo., 233, 245. o. – „Ha másvalaki által adatsz jogot magadnak, akkor nem kevésbé a jogtalanságot is el kell szenvedned tőle; ha az igazolás és a jutalom tőle származik, akkor várd tőle a vádat és büntetést is. A jog elől a jogon-kívüliség, a törvény elől a *bűnös* kitér. Mi vagy te? *Bűnöző* vagy! [...] Joggal vagy jogtalanul – ezzel nem törődöm; ha hatalmas vagyok, akkor már föl is vagyok hatalmazva, és nincs szükségem senki fölhatalmazására vagy följogosítására [a pontosvesszőtől átvéve Fülep parafrázisából, i.k. 320. o.]. A jog – olyan támaszték, amelyet egy kísértet osztogat; a hatalom – ez Én magam vagyok, Én vagyok a Hatalmas, és a hatalom Tulajdonosa. A jog fölöttem áll, abszolút és egy magasabb szférában létezik, kegye onnan árad rám: a jog a bíró kegyelmi ajándéka; hatalom és erő csak Bennem létezik, a Hatalmasban és Erősben."

Szabó Lőrincnél:

Törvényszék? Én is az vagyok!
S jogomat bár vitassa minden,
ha itt és most és én tekintem:
így forognak a csillagok!

– – – – – – – – – – – – – – – –

Emberek, ti ítélni mertek?
Tudhatjátok (azt hiszitek?)
mért volt mindaz s mi lehetett,
amit más tett vagy sohasem tett?

(Csillagok között)

Hol vagy már, égi akarat?
Nem bűn s nem bűnös semmi, senki.
Önzésem? Az is én vagyok!

Megkoronáztam magamat:
király vagyok! és kutya! mint ti,
akik most meghallgattatok.

(Mint ti)

És ha így nézzük, az egyik legjellegzetesebb verse Szabó Lőrincnek, a „Semmiért egészen" is beilleszthető ebbe a Stirnertől ihletett horizontba. Stirnertől eredeztethetőségét az 1906-os Fülep-féle Stirner-interpretáció mintha aláhúzná. Mindazt olvashatjuk itt, ami motívumszerűen majd a Szabó Lőrinc-versben is benne lesz: az alkatrész-lét kívánalma éppúgy, mint az, „hogy a világnak kedvemért ellentéte vagy". És benne a vers alaptétele:

bent maga ura, aki rab
volt odakint,
és nem tudok örülni, csak
a magam törvénye szerint.

Fülep cikkében ezt olvashatjuk: „Minden szeretet, amely valamire kötelez, megkötés. Aki szeretete tárgya iránt tartozást érez, romantikusan vagy vallásosan szeret. A szeretet maga az érzés, és akit vagy amit szeretek, az én tulajdonom; tulajdonomnak nem tartozom semmivel, nincs iránta kötelességem, akárcsak a szemem iránt; ha védem, magamért teszem. [...] Te ember, nem vagy más, mint a táplálékom, mint ahogy te is megeszel és elhasználsz engem. Egymásra vagyunk utalva, nem az izoláltság az ember eredeti állapota, hanem a társas élet. Csakhogy

ne teremtsünk magunknak társadalmat, hogy ő egyen meg minket, keressünk egymásban anyagot, amit mint tulajdonunkat használunk. Az én hatalmam a tulajdonom; a hatalmam révén jutok a tulajdonomhoz; a hatalmam én *vagyok* magam, s általa a magam tulajdona. [...] Kedves nekem minden igazság, amely *alattam* van; *fölöttem* lévőt, melyhez igazodnom kellene, nem ismerek."[17]

Sőt, még a verset szinte visszájára fordító zárás is benne olvasható ebben az interpretációban is:

és én majd elvégzem magamban,
hogy zsarnokságom megbocsásd.

Így írja a költő — a filozófiai író pedig ezt olvassa ki Stirnerből: „Szeretem az embereket — az egoizmus öntudatával; szeretem őket, mert a szeretet *engem* boldogít. Szeretek, mert természetemben van a szeretet, és jólesik. [...] Én, ha szenvedni látok valakit, akit szeretek, lecsókolom homlokáról a bánat barázdáját, mert nekem rosszulesik látnom; magamért csókolom le; a magam fájdalmát akarom elkerülni."[18]

Az egyént irányító, meghatározó „igazság" — legyen az Isten, állam, haza, mozgalom, szabadság, párt — létét visszájáról mutatja föl szenvedélyes érvelésében a filozófus. Nem tagadja létüket, csak az értéket minősíti *egy más szempont* horizontjáról. Mindazt, amit az újkor embere mint viszonyítási (akárha vitatott) értéket megismert, amelyek között alakult tájékozódása, Stirner — a maga szenvedélyesen érvelő[19] modorában — *kísérteteknek* minősíti. És ez megint kulcsmetaforává válhat — a hegeliánusok *Geist*jétől Stirner ezt opponáló *Gespenst*jéig, és a stirneri metaforát ironikusan visszafordító Marxig. „Mit den Gespenstern gelangen Wir ins Geisterreich, ins Reich der *Wesen*" — kezdi a „Der Spuk" című fejezetet, s a vége felé ismét visszajut erre: „Aber nicht bloß der Mensch, sondern alles spukt. Das höhere Wesen, der Geist, der in allem umgeht, ist zugleich an nichts gebunden, und — »erscheint« nur darin. Gespenst in allen Winkeln!" Ezzel szemben pedig szinte ujjongva mutatja föl a maga horizontját: „Wenn Ich Dich hege und pflege, weil Ich Dich lieb habe, weil Mein Herz an Dir Nahrung, Mein Bedürfnis Befriedigung findet, so geschieht es nicht um eines höheren Wesens willen, dessen geheiligter Leib Du bist, nicht darum, weil Ich ein Gespenst, d. h. einen erscheinenden Geist in Dir erblicke, sondern aus egoistischer Lust: Du selbst mit *Deinem* Wesen bist Mir wert, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist."[20]

---

[17] I. m., 320–321. o.

[18] Uo., 320. o.

[19] Fülep kifejezése: „az érvek felvonultatása [...] Stirner fő erőssége". (I. m., 314. o.) A magam részéről inkább a „retorikus"-t használnám.

[20] Stirner, i. m., 51, 54 o. - „Kísértetekkel érkezünk meg a szellemvilágba, a *lények*

Lehet, hogy erre is visszautalt a kitűnő debattőr Marx, *Kiáltvány*ában, midőn híres világlátomását fogalmazta, miszerint „Kísértet járja be Európát"?[21] Azaz: visszafordította a gondolkodás és beszéd módját a közösségi gondolkodásra és az osztályharcok történetéből épülő külső meghatározókra; vissza az *egó*ról a történelemre. Az expresszionizmus pedig, átvéve a marxi beszédmódot, a líra hagyományos pedagógiai-didaktikus megszólalásaként alkalmazza.

Szabó Lőrincnek — láttuk — ahhoz nem kellett Stirner, hogy az *egó*t verse középpontjába állítsa, sem pedig hogy érzékelje, hogy a hagyományos-megszentelt kötöttségek zavarólag avatkoznak legszentebb megvalósulásába, versének beszédmódjába, de igenis jól jött a filozófus fölszabadító érvelése, érvelésének szinte állandó szónoki imperatívusza: „Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine — Gewalt ist."[22] A költő megalkotta ehhez a maga beszédmódját — ez lesz a *Te meg a világ* nagy poétikai újdonsága —; verseiben pedig megkeresi azt a keresztezési pontot, amikor a vágy, az akarat, az erő hatni tud: a külvilág rendszere ellenében az Egy álmai érvényesülhetnek.

> Ideje volna végre már
> megszöknöm közületek.

De hová? „Die Eigenheit aber ruft Euch zu Euch selbst zurück, sie spricht: »Komm zu Dir!« [...] Die »Eigenheit« ist eine Wirklichkeit, die *von selbst* gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt". [...] »Freiheit lebt nur in dem Reich der Träume!« Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich *los* bin, Eigner von dem, was Ich in meiner Macht habe oder dessen Ich *mächtig* bin. *Mein Eigen* bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe.[...] *Mein Eigen* aber bleibe Ich."[23]

---

birodalmába.[...] Ám nemcsak az ember, de minden kísért. A felsőbb lény, a Szellem, amely mindent bejár, egyszersmind semmihez-kötött, és csak ebben »jelenik meg«. Kísértet minden zugban![...] Ha téged gondosan ápollak, mert szeretlek, mert szívem benned táplálékot, szükségletem kielégülést talál, ez nem egy felsőbb lény kedvéért történik, melynek Te megszentelt teste vagy, nem azért, mert Én egy kísértetet, azaz egy megjelenő szellemet látok Benned, hanem önző vágyból: Te magad, a Te lényeddel együtt vagy értékes számomra, mert lényed nem valami felsőbb, nem magasabb és általánosabb nálad, hanem egyetlen, mint Te magad, mivel Te vagy az."

[21] A *Kommunista kiáltvány* első sora nemcsak fenyegetés, de egyben ironikus filozófiai fogalomvita is lehet; Marx ironikusan tér vissza a *Gespenst* kifejezésre, talán arra is replikázva, hogy Stirner minden társadalmi kötöttséget mint „Gespenst"-et és „Spuk"-ot utasított el: „Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus."

[22] Stirner, i. m. 196. o. - „Szabadságom csak akkor lesz teljes, ha ez - az én *hatalmam*."

[23] Uo., 193, 185–186. o. - „Az egyediség azonban visszahív benneteket önmagatokhoz, és így szól: »Térj meg magadhoz!«[...] Az egyediség olyan valóság, amely éppen annyi

Szabó Lőrincnél:

Bennünk, bent, nincs részlet s határ,
nincs semmi tilos;
mi csak mi vagyunk, egy-egy magány,
se jó, se rossz.
Rejtőzz mélyre, magadba! Ott
még rémlik valami elhagyott
nagy és szabad álom – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – – –
Tengerbe, magunkba, vissza! Csak
ott lehetünk szabadok!

És mikor? „Bin Ich nicht mehr wert als die Freiheit? Bin Ich es nicht, der Ich Mich frei mache, bin Ich nicht das Erste? Auch unfrei, auch in tausend Fesseln geschlagen, bin Ich doch, und Ich bin nicht etwa erst zukünftig und auf Hoffnung vorhanden, wie die Freiheit, sondern Ich bin auch als Verworfenster der Sklaven – gegenwärtig."[24]

A költőnél:

Elrontott a kaján varázsló
mindent, ami volt s ami lesz.
Tudom, mi mi, és hogy a nagy
titok örökre az marad.
Uj vágy, uj hit, ujszinü zászló?
Játék, fölösleges.

A tudás unalom: az újat
csak a kezdet találja ujnak
egy darabig;
mindenkiben fölkél a nap,
de mindent csak az alkonyat
mutat meg egy kicsit.

---

kötöttséget utasít el *önmagától*, amennyi benneteket visszafogva, útjaitokat elzárja.[...] »Szabadság csak az álmok birodalmában létezik!« Ellenben az egyediség az én egész lényem és ittlétem - ez Én magam vagyok. Szabad attól vagyok, *amitől megszabadulok*, birtokosa annak vagyok, ami a hatalmamban van, vagy amelyen én *uralkodom*. Mindenkor és minden körülmények között a *magam tulajdona* vagyok, ha megértem, hogy birtokoljam önmagam, s ne dobjam oda másoknak.[...] De én a *magam tulajdona* maradok."

[24] Uo., 192. o. - „Nem vagyok értékesebb, mint a szabadság? Nem én vagyok-e, aki magát szabadítja föl, nem én vagyok-e az Első? Szabadság nélkül is, ezer bilincsbe verve, mégis Én vagyok, és nemcsak, - mint a szabadság, - mintegy jövendőre és reményre utalva, hanem - ha a rabszolgák legkivetettebbjeként is - a jelenben."

Folytatni? Munka, nők? – No és?
Nem több, amit cserébe ad
érte az életünk?
Megszégyenült és nem marad
többé velünk
az üdvözítő tévesdés!

(Tehetetlenűl)

Avagy ismét a programvers, „Az Egy álmai" szövegével:

Mire várjak még tovább, a jövőt
lesve alázatosan?
Fut az idő, és ami él,
annak mind igaza van.
– – – – – – – – – – – – –
Aki bírta, rég kibogozta magát[...]

Szabó Lőrinc barátja és (épp ekkor „tanítványa") József Attila talán éppen a „mesterrel" vitatkozik, amikor azt írja:

Csak ami nincs, annak van bokra,
csak ami lesz, az a virág,
ami van, széthull darabokra.

Ő a történelemben gondolkozva alakította e poétikus metaforát, a „talált tárgy"-nak történelmi távlatot képzelt, bárha mintha egyik utolsó versével talán a „mester" igazára „kancsítana":

Jöjj barátom, jöjj és nézz szét.
E világban dolgozol
s benned dolgozik a részvét.
Hiába hazudozol.
Hadd most azt el, hadd most ezt el.
Nézd ez esti fényt az esttel
mint oszol...

Piros vérben áll a tarló
s ameddig a lanka nyúl,
kéken alvad. Sír az apró
gyenge gyep és lekonyúl.
Lágyan ülnek ki a boldog
halmokon a hullafoltok.
Alkonyúl.

Talán ezzel lépett József Attila is az „üdvözítő tévedés" utáni állapotba, a jelenbe: a „Költőnk és Kora" ez a jelenlét, *Gegenwart*. Talán itt hajlik össze a „Kor" két nagy költője. „Beteggé gyógyított már az idő": ezt mindkettőjük írhatta volna. Ezúttal Szabó Lőrinc írta.

Szabó Lőrincnél ezután következik a nagy hadüzenet a történelemnek. A *Te meg a világ* kötet után a *Különbéke*. A „Sivatagban" című versben[25] az „egy perc örömöd" és az „egy perc életed" szembesül az „örökkévaló világ"-gal és „a Föld minden szenvedésé"-vel. A viszonyítás kifejezése Stirner örökös viszonyítását visszhangozza: „többet ér". Ez már nem filozófiai feszültségkiéneklés és föloldás, ez már egy újjászületett költészet további programja: „A vers esetleg úgy fest, mint a legnagyobb önzés megnyilatkozása. Pedig a legnagyobb kétségbeesésé."[26] Ekkorra a költő már magáévá alakította a beszédmód után a gondolkodásmódot is: már nem Stirner beszél itt, hanem a szerelmét a távolban tudó, vágyakozó élményét ihletőként felhasználó ember, aki utóbb már nem is tudja, honnan az áthallás a versbe: „Azt azonban most sem tudom, magam sem tudom, hogy az idézett két sornak mi az igazi jelentése, az érzelmi értelme. Hogy gúnyos, keserű, cinikus, megalkuvó, biztató, kegyetlen, léha vagy kétségbeesett vagy mi egyéb volt, milyen lehetett az a lélek, az a tapasztalat, amely ezeket a sorokat súgta válaszul a kérdésemre. Megvetett, lenézett a Szfinx? Vagy ellenkezőleg, méltónak ítélt rá, hogy rémületes tudása legbizalmasabb, legbensőbb magvát közölje velem? Vagy talán hazudott? S ha hazudott, ugratásból tette, gonoszságból? Vagy éppen megfordítva: szeretetből, szánalomból?"[27] Korábban hallhattam mögötte nietzschei—schopenhaueri sugalmat, most vélhetem a Stirner-hatás összegeződésének — a költő tudatában már mindezek a hatások elszunnyadtak. Értetlenül áll a verssel szemben, csak biográfiai esetlegességét ismerteti. Ekkorra valóban már az ihletés pillanatában is sajátjaként jelenik meg a szöveg, hiszen Stirner is csak arra kellett neki, hogy a felgyűlt belső feszültségeket poétikai renddé alakítsa.

Szabó Lőrinc költészetében ekkortól — talán Stirner hatására tudatosodva — azt vizsgálja: „ami van". A jelent. Valóban *csak* széthull? Avagy lehet építeni erre a jelenre — minden széthullása ellenére? Az Egy álmai, az *ego* preferálása vajon lehetővé tesz egy olyan poétikai rend átgondolását, amely, a széthullást vállalva, mégis alakíthat annak ellenében egyfajta autentikus jelent? A Stirner által nyitó és záró mottóként kiválasztott Goethe-sor értelmében: „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt." („Mindenemet a Semmire építettem" — mint Fülep értelmezi.)

---

[25] Szabó Lőrinc egy 1931-es egyiptomi utazás emlékéből alakítja a verset, a *Te meg a világ* kötet megjelenése után; a *Pesti Napló* 1933. április 23-i számában jelenik meg.

[26] *Vers és valóság*, i.k., 1.k., 504. o.

[27] „Egy marék Libia", *Új Idők* 1942. július 25. Könyvben: *Könyvek és emberek az életemben*, válogatta és a szöveget gondozta Steinert Ágota, Magvető, Bp. 1984, 561. o.

Vagy ahogy a Stirner-kalauzolta pokoljárás végén, a Purgatóriumba átjutva, Szabó Lőrinc a maga nyelvére fordítja le, sajátjaként beleépítve egyik programversébe[28]:

> különbékét ezért kötöttem
> a semmivel [...]

[28] „Különbéke", megjelent a *Pesti Napló* 1933-as húsvéti számában. Megfigyelésemet két műfordító költővel kontrolláltattam, s mind Vas István, mind Tandori Dezső elfogadta föltételezésemet.

RESÜMÉE

Die Umgestaltung eines dichterischen Sprachmodi: Die Wirkung der Philosophie Max Stirners auf die Dichtung von Lőrinc Szabó

Lőrinc Szabó, einer der bedeutendsten ungarischen Dichter dieses Jahrhunderts, fand erst Ende der dreißiger Jahre seinen eigenen Stil. Dieser Stil ist philosophisch nünaciert, und der Philosoph, der die Weltanschauung Szabós entscheidened bestimmte, war Max Stirner. Der Autor der vorliegenden Abhandlung zeigt, wie wichtig es für Szabó war, den extrem-egoistischen Anarchismus Stirners kennenzulernen. Szabó wurde von der Philosophie Stirners davon überzeugt, daß eine Reihe von Gegensätzen nicht zutreffend sind: Glaube – Atheismus, Konservatismus – Liberalismus, Staat – Anarchie, oder: Ausbeutung – Revolution. Eine Revolte bedeutet nur den Anfang einer neuen Sklaverei. Die richtige Haltung gegenüber dem Leben ist eine Art Nihilismus oder Leidenschaftslosigkeit, die der Dichter versucht, poetisch darzustellen. Dieser Versuch führt zu einem neuen Paradigma in seiner poetischen Entwicklung.

DOKUMENTUM

A PSZICHIKAI JELENSÉGEK OSZTÁLYOZÁSÁRÓL

FRANZ BRENTANO

Előszó

Nem azok a kézikönyvek szolgálják legjobban a tudományok fejlődését, amelyekben valamely tudományos diszciplína egészének ábrázolását tűzik célul, hanem inkább azok a monográfiák, amelyekben csupán egyetlen probléma megoldásán fáradoznak. Ezért nem csodálkozom azon, hogy „Pszichológia, empirikus szempontból" című munkám, amely egyébként töredékes maradt, széles körben kedvező fogadtatásra talált. Egészen újfajta módon válaszoltam meg bizonyos alapvető kérdéseket, s azon fáradoztam, hogy szilárdan megalapozzak és biztosítsak minden új meghatározást. Így főként a pszichikai jelenségek osztályozására vonatkozó vizsgálódásokra irányult az általános figyelem, s a fokozatosan növekvő érdeklődés jele az az örvendetes esemény, hogy nemrég adhattam meg hozzájárulásomat művem olasz nyelvű kiadásához.

Több mint három évtized telt el könyvem első megjelenése óta, s az új kutatások ugyan a leglényegesebbeket illetően érintetlenül hagyták az akkor kifejtett nézeteimet, de némely lényeges dologban mégis továbbfejlesztésre, ill. – reményeim szerint – helyesbítő módosításra kényszerültem. Ezeket az eredményeket mindenképpen közölnöm kell. Viszont mégis ajánlatosnak tűnt megőriznem az ábrázolás eredeti formáját, azt ti., ami a kortársakra hatást gyakorolt. Ez annál is inkább ajánlatos volt, mert azt kellett tapasztalnom, hogy némely, tanításomnak komoly figyelmet szentelő pszichológus inkább a korábbi felfogást helyeselte, semmint hogy készséggel követne az új utakon. Így az eredeti szöveg változatlan megjelenése mellett döntöttem, egyúttal azonban a lábjegyzetekben, ill. a Függelékben gazdagítottam azt. Itt találják azokat a gondolataimat, amelyeket védekezésül írtam az engem ért támadásokra, továbbá azokat a pontokat, ahol én magam tartottam szükségesnek a pontosítást.

Talán a legfontosabb újítás az, hogy már nem képviselem azt a korábbi nézetet, mely szerint a pszichikai viszony tárgya mindig valamiféle reália. Ehhez az állásponthoz azonban egészen újfajta kérdéseket is tárgyalnom kellett, pl. az elképzelés módozatainak vonatkozásait.

Jól tudom, hogy az ábrázolás tömörsége gátja a megértésnek, éppen ezért a kifejezés precizitásán iparkodtam.

Az olasz fordításról, ill. a kiegészítésekről tudomást szerző német pszichológusok figyelmeztettek arra, hogy jól tenném, ha a könyvet németül is megjelentetném, annál is inkább, mert a „Pszichológia, empirikus szempontból" című művem évek óta elfogyott. Így ösztönzésükre itt mindaz megjelenik, amit az olasz kiadás tartalmaz, a német eredeti második, bővített kiadásaként.

Firenze, 1911

Franz Brentano

Első fejezet[1]

Áttekintés a pszichikai jelenségek osztályozásának legfontosabb kísérleteiről

1. § Olyan vizsgálódásba kezdünk, amely nem pusztán önmagában, hanem az összes következő vizsgálódás szempontjából is nagy fontosságú. Mert a tudományos szemléletnek beosztásra és rendre van szüksége, s ezt nem választhatjuk önkényesen. Amennyire csak lehet, természetesnek kell lennie, s akkor lesz az, ha megfelel a tárgy lehetőség szerint természetes osztályozásának.

Miként másutt, a pszichikai jelenségek vonatkozásában is, fő- és albeosztások végezhetők. Mindenekelőtt azonban a legáltalánosabb osztályok meghatározásáról lesz szó.

Mint általában, úgy a pszichikai területen is, az első osztályozás kéz a kézben halad a nyelv fejlődésével. A nyelv általános és kevésbé általános kifejezéseket tartalmaz a belső terület jelenségeiről, s a költészet legkorábbi emlékei is azt bizonyítják, hogy már a görög filozófia kezdete előtt lényegében megszülettek azok a megkülönböztetések, amelyek mindennapjainkban is használhatók. Mégis, mielőtt Szókratész azon fáradozott volna, hogy létrehozza a tudományos osztályozással legszorosabban összefüggő definíciókat, egyetlen filozófus sem tett említésre méltó kísérletet a pszichikai jelenségek alapvető fölosztására.

Bizonyára Platónnak itt úttörő érdemei vannak. A pszichikai jelenségeknek ő három alapvető osztályát különböztette meg, ill. ahogy fogalmazott: a lélek három részét, melyek közül mindegyik külön lelki tevékenységet ölel föl: úgymint vágyakozó, haragvó és eszes lélekrészt.[2] Ahogy másutt megjegyeztük[3], ennek a három lélekrésznek három társadalmi rend felel meg, az a három rend, amelyet Platón a legalapvetőbbnek tekintett az államban. Ezek pedig a következők: a termelők rendje, a pásztorok, parasztok, kézművesek és kereskedők; az őrök vagy harcosok rendje; végül az uralkodók rendje. E szerint a három lélekrész szerint ill. relatív túlsúlyuk szerint különböztette meg a három legalapvetőbb népcsoportot is: az elpuhult, gazdagságot és élvezeteket hajhászó délieket (föníciaiak és egyiptomiak), a bátor, de nyers északi barbárokat, valamint a műveltséget szerető helléneket. Ahogyan támpontul a törekvés iránya szolgált a lényegi különbség meghatározásában, úgy azt találjuk, hogy a fölosztás meghatározásához is ezeket a különbségeket használta föl. Az emberben az ellentétek harcát látta; egyfelől az ész és az érzéki vágyak követelményei közötti ellentétet, másfelől maguknak az érzéki vágyaknak az ellentétét. Különösen fontosnak tartotta a fájdalommal és halállal szembeszegülő, hevesen föltoluló szenvedély, ill. a fájdalomtól elhúzódó, élvezetre vágyó, elpuhult hajlam ellentétét. Ezen utóbbi ellentét nem kevésbé nagy, mint az észbeli és az ész-nélküli vágyakozás ellentéte. Úgy gondolta, hogy három, székhelye szerint is különböző lélekrészt kell megkülönböztetnünk: az eszes lélekrész a fejben lakozik, a haragvó a szívben, a vágyakozó pedig az altestben,[4] ámde az eszes lélekrésznek úgy kell ott lennie, hogy az a testtől elválhat és

---

[1] Ez a fejezet a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Pszichológia, empirikus szempontból) című művem második könyvének ötödik fejezete. Az itt nem közölt első könyv tartalma, melyre néha visszautalok, a következő: első fejezet — a pszichikai és fizikai jelenségek különbsége; második és harmadik fejezet — a belső tudat; negyedik fejezet — a tudat egysége.

[2] A görög kifejezések τὸ ἐπιθυμητικόν τὸ θνμοειδες; τὸ λογιστικόν (vágyakozó, indulatos, gondolkodó).

[3] Első könyv, 2. fej., 7. §

[4] Már Démokritosz úgy hitte, hogy a gondolkodásnak az agyban, a haragnak a szívben van a székhelye. A vágyakozást a májba helyezte. Ez jelentéktelen eltérés lenne a későbbi platóni tantól. De semmi sem valószínűsíti, hogy Démokritosz ebben a hármasságban a lelki tevékenységek összességét akarta megragadni, inkább azt gondolhatjuk, hogy minden szervet külön lelki tevékenységgel bírónak gondolt, s Plutarkhosz egyik közlése éppen erre utal. (*Plac*. IV., 4.3) Ezért egyáltalán nem mondhatjuk, hogy Démokritosz kísérletet tett a pszichikai jelenségek alapfölosztására.

halhatatlan, míg a másik kettő önnállásában a testhez kötött. Platón szerint a lélekrészek az élőlényekben való tágabb vagy szűkebb körű elterjedtségük alapján is különböznek. Míg a földi lények közül kizárólag az embernek jut eszes lélekrész, a haragvó az embereken kívül az állatokban is megvan, a vágyakozó pedig az előbbi kettőn túl a növényekben is.

Könnyen fölismerhető e fölosztás tökéletlensége. Gyökerei egyoldalúan az etikában vannak, s ennek nem mond ellent, hogy az egyik lélekrészt eszes lélekrésznek nevezi, hiszen ő is, miként Szókratész, a tudást erénynek tekintette. Zavarba jöhetünk, ha meg akarjuk állapítani, hogy mely rész felel meg ennek vagy annak a tevékenységnek. Az érzéki észlelést például mind a vágyakozó, mind pedig a haragvó lélekrésznek tulajdonítanunk kell, viszont más művekben Platón, a megismerés más módjaival együtt, az érzéki észlelésnek is észbeli részt tulajdonít.[5] Az, amire Platón a fölosztást használta, s aminek látszólagos sikerében gondolatai megerősítését látta, nekünk inkább a fölosztás gyöngeségét bizonyítja. Korunkban aligha akadna valaki, aki Platón módjára úgy gondolná, hogy a dolgozók, harcosok és uralkodók három rendje a három legalapvetőbb hivatás a társadalomban. Sem a művészetnek, sem pedig a tudománynak nincs itt méltó helye. A tapasztalat világosan mutatja a tehetség különbözőségét az elméleti és gyakorlati teljesítmények vonatkozásában, így a tudományos gondolkodásra való rátermettségben egészen másfajta tökéletességet kell látnunk, mint az uralkodásra való rátermettségben. Sőt, a filozófusok uralmával, mely ideálként Platón szeme előtt lebegett, a tudomány szabadságát s így akadálytalan fejlődését veszélyeztetnénk.

Mindamellett a platóni fölosztásban találjuk meg ama meghatározások csíráit, amelyek Arisztotelésznél bontakoznak ki, s amelyek évezredekre mértékadókká váltak, sokkal jelentősebbé, mint maga a platóni fölosztás.

2. § Arisztotelésznél a pszichikai jelenségek három alapbeosztását találjuk, amelyek közül azonban kettőt egynek lehet tekinteni, mert tagolásuk tökéletesen fedi egymást.

Egyfelől megkülönbözteti a lelki jelenségeket, aszerint, hogy azok a központi szerv tevékenységei, illetve immateriálisak, vagyis halandó és halhatatlan lélekrészek jelenségeit találjuk nála. Másrészt az elterjedtség nagyobb vagy kisebb mértéke szerint különbséget tesz általánosan állati és sajátságosan emberi lelki jelenségek között. Háromtagú ez a fölosztás, mert Arisztotelész — mint korábban láttuk — a lélek tágabb fogalma miatt a növényeket is lélekkel-bírónak, lelkesültnek tartotta. Ezért a lélek vegetatív, szenzitív és intellektuális részét különíti el. Az elsőben, amely magába foglalja a táplálkozás, növekedés és nemzés jelenségeit, minként minden földi élőlény, a növények is részesednek. A második, amely az érzéket, a fantáziát, más rokon jelenségeket, s velük együtt az indulatokat tartalmazza, specifikusan állatiaknak tartja. Végül a harmadik, amely a magasabb gondolkodás és akarat jelenségeit öleli föl, kizárólag az ember sajátja a földi lények között. Ám a három tag közül az első a pszichikai tevékenység területén kívül reked, a miatt a korlátozás miatt, amit e fogalom a későbbiekben elszenved. Így Arisztotelész a lelki jelenségeket csak két csoportra, általánosan animális és kizárólagosan emberi csoportra osztja. Ezek a tagok egybeesnek az első csoport tagjaival. Ám rendjüket önnállásuk általánosságának foka határozza meg.

Egy másik arisztotelészi alapfölosztás a pszichikai jelenségeket — a kifejezést abban az értelemben véve, ahogy mi használjuk[6] — gondolkodásra és vágyakozásra, a legszélesebb értelemben véve νοῦς-ra és ὄρεξις-re osztja. Amennyire látható, ez a fölosztás kereszteződik az előzővel. Mert a gondolkodás osztályában foglalja össze Arisztotelész a legmagasabb értelmi tevékenységekkel, úgymint az absztrakcióval, általános ítéletek képzésével, tudományos végkövetkeztetések megalkotásával az érzéki észleleteket is, a fantáziát, az emlékezetet, a tapasztalat szerinti várakozást.[7] Ám a vágyakozás osztályában ott van

---

[5] Vö. Zeller megjegyzéseivel a „Görög filozófia" című művében, 540. o.

[6] Vö. *De Anim*. III, 9–10

[7] Wundt a „logicizmus" vádjával illeti azokat, akik az érzékelést és a magasabb megismerést

éppúgy a magasabb rendű kívánság és törekvés, miként az alacsonyabb rendű ösztön, valamint minden érzés és indulat; egyszóval mindaz, ami a pszichikai jelenségek első osztályába nem sorolható.

Ha megvizsgáljuk, mi késztette Ariszotelészt arra, hogy ezen fölosztás szerint összekösse azokat a részeket, amelyeket a korábbi fölosztás elkülönített, könnyen fölismerjük, hogy az ok egy bizonyos hasonlóság volt, amelyet az érzéki képzetek és tünemények az intellektuális, fogalmi képzetekkel és igaznak-tartással, valamint az alacsonyabb vágyakozás a magasabb rendű tevékenységekkel szemben mutat. Mindkét helyen ugyanazt találta, vagyis hogy újból használjuk azt a kifejezést, amit egyszer már kölcsönvettünk a skolasztikusoktól: az intencionális inexisztencia azonos módját.[8] S ugyanez az elv eredményezte azon tevékenységek elválasztását is, amelyeket a korábbi fölosztás összekötött. Mert a tárgyi vonatkozás a gondolkodásban és a vágyakozásban különböző. S éppen ebben ragadja meg Arisztotelész a két osztály különbségét. Nem különböző, hanem ugyanazon tárgyakra irányulnak, de különböző módon. Egyértelműen szól erről a lélekről írott könyvekben, valamint a *Metafizikában*: a gondolkodás és a vágyakozás tárgya ugyanaz, előbb ott van a tárgy a gondolkodóképességben, majd az mozgatja a vágyakozást.[9] Tehát, ahogy korábban a pszichikai jelenségek hordozójának különbözősége, ill. a pszichikai adottsággal bíró lények tágabb vagy szűkebb köre alkotta a fölosztás elvét, úgy most, az itteni megkülönböztetésben, az immanens tárgyi vonatkozás. A tagok egymásrakövetkezésének rendjét a jelenségek relatív függetlensége határozza meg.[10] A képzetek az első osztályhoz tartoznak, az elképzelés viszont minden vágyakozás szükséges előföltétele.

3. § A középkorban lényegében érvényben maradt az arisztotelészi fölosztás; sőt befolyása egészen az újkorig terjed.

Amikor Wolff a lelki képességeket magasabbakra és alacsonyabbakra, majd megismerő és vágyakozó képességekre osztja, nyomban fölismerjük, hogy ez lényegében megfelel az arisztotelészi fölosztásnak. Angliában ezen utóbbi fölosztás sokáig érvényben maradt. Hume vizsgálódásainak is ez szolgált alapul, csakúgy mint Reid és Brown esetében, ám ők ketten jelentéktelen, de szerencsétlen változtatásokat hajtottak végre rajta, amikor is az előbbi megkülönböztette az intellektuális és aktív lelki képességeket,[11] Brown pedig szintén először szembeállította az érzékleteket – külső affekciókként – minden mással, a belső affekciókkal, s ezen utóbbiakat aztán intellektuális szellemi állapotokra és indulatokra különítette el.[12] Brown ezen utóbbi osztály alá rendelt mindent, amit Arisztotelész az ὄρεξις (vágyódás) alá sorolt.

---

egymással hasonlónak tartják. Ez, ha megalapozott lenne, Arisztotelészre is állna. De mégis, hogyan lehetséges, hogy Descartes itt ugyanúgy ítélt, s hogy némelyek, miközben tagadták az univerzális fogalmakat, a vonatkozó gondolati tevékenységeket az érzékelő tevékenység alá rendelték? Ez persze hiba volt, de legalább akkora hiba lenne, ha valaki vitatná azt, ami közös az érzékelésben és az intellektuális gondolkodásban.

[8] Ezt a kifejezést olyanformán értették félre, hogy azt gondolták, itt egy cél szándékáról és követéséről van szó. Így talán jobban tettem volna, ha nem használtam volna. A skolasztikusok sokkal gyakrabban használták az „intencionális" helyett az „objektív" kifejezést. Valójában itt arról van szó, hogy valami a pszichikailag tevékeny tárgynak a tudatában jelenlévő, legyen az pusztán elgondolt vagy vágyott stb. Ha mégis előnyben részesítettem az „intencionális" kifejezést, akkor ezt azért tettem, mert a félreértés veszélyét még nagyobbnak tartottam akkor, ha az elgondoltnál „elgondoltan objektív létező"-t mondtam volna, hasonlóan a modernekhez, akik, ellentétben a „pusztán szubjektív jelenség"-ekkel, amelyeknek szerintük nem felel meg valóság, így nevezik a valódi létezőt.

[9] *De Anim*. III, 10.; *Metaph*. A, 7.

[10] Vö. idézett hely.

[11] Arisztotelész a vágyakozást egyúttal az önkényes mozgás elvének is nyilvánította. (*De Anim*. III, 10.)

[12] External – internal affections: intellectual states of mind – emotions.

4. § Tetens és Mendelssohn alkotta meg azt a fölosztást, a múlt század második felében, amely másságában szembeötlőbb volt, befolyásában pedig maradandóbb, s amelyet még ma is széles körben a pszichikai jelenségek osztályozása terén végrehajtott nagy előrelépésnek tekintenek. Három koordinált osztályra bontották a lelki tevékenységeket, s mindegyiknek külön lelki képességet tulajdonítottak. Tetens a három alapképességet érzésnek, értelemnek és tevékenykedő erőnek (akarat) nevezte;[13] Mendelssohn pedig megismerőképességnek, érzékelő- vagy helyeslőképességnek (ti. aminek köszönhetően egy dolog fölött örömet vagy annak az ellenkezőjét érzünk) és vágyakozóképességnek.[14] Kant — kortársuk — a maga módján átvette az új osztályozást[15]; a három lelki képességet megismerőképességnek, az öröm ill. bosszúság érzésének, valamint vágyakozóképességnek nevezte, s kritikai filozófiája fölosztásának alapjává tette. *A tiszta ész kritikája* a megismerőképességre vonatkozik, amennyiben magát a megismerés elveit tartalmazza, *Az ítélőerő kritikája* annyiban vonatkozik a megismerőképességre, amennyiben az érzékelés elveit, végül *A gyakorlati ész kritikája* annyiban, amennyiben a vágyakozás elveit tartalmazza. Ez az osztályozás a máig általánosan uralkodó.

Kant a lelki tevékenységek megismerésre, érzésre és akarásra történő fölosztását azért tartotta alapvetőnek, mert úgy hitte, hogy a három osztály egyikét sem lehet levezetni a másikból, ill. egyiket sem lehet visszavezetni egy harmadikra mint közös gyökerükre.[16] A megismerés és az érzés közötti különbségek túl nagyok ahhoz, mondja, semhogy e levezetés elgondolható legyen. Bármennyire is megismerést előfeltételez az öröm és a bosszúság, a megismerés mégsem érzés, az érzés pedig nem megismerés. S éppígy teljesen másneműnek látjuk a vágyakozást az egyikkel ill. a másikkal szemben. Mert minden vágyakozás, tehát nem pusztán csak a kifejezett akarat, hanem a vak kívánság is — maga az elismerten lehetetlenre való vágyakozás is[17] — egy tárgy megvalósítására való törekvés, míg a megismerés a tárgyat csak fölfogja és megítéli; az öröm érzése viszont egyáltalán nem a tárgyra, hanem kizárólag az alanyra irányul, amennyiben önmagának az oka, hogy saját exisztenciáját önmagában tartsa meg.[18]

A fölosztás megalapozására és igazolására vonatkozó megjegyzések Kantnál meglehetősen szegényesek. De mivel később egyes filozófusok, például Carus, Weiss, Krug és mások, akik újból a képzelő- és törekvőképesség kettős beosztásához nyúltak, Kant eme nézetét nem hogy vitatták, hanem eleve lehetetlennek akarták bemutatni, ezért más filozófusok, főleg W. Hamilton, fölvállalták e kanti gondolatok védelmét, s messzemenően továbbfejlesztették

---

[13] *Über die menschliche Natur* I, Versuch X, 625. o. (megj. 1777).

[14] A megismerés-, érzékelés-. ill. vágyakozóképességről tett megjegyzésében, amely 1776-ból származik, noha csak összegyűjtött műveiben jelent meg (IV, 122. o.); valamint az 1785-ben megjelent *Morgenstunden* VII. előadásában (ö.m. II., 295. o.).

[15] Vö. J. B. Meyer: *Kants Psychologie*, 41. o.

[16] „Minden lelki tevékenységet vagy készséget arra a háromra vezethetünk vissza, amelyeket már nem lehet közös alapból levezetni: ezek a megismerőképesség, az öröm és a bánat érzése, a vágyakozóképesség. (*Az ítélőerő kritikája*, Bev., III.)

[17] Uo., megj.

[18] Az általában vett filozófiáról szóló értekezésének egy helyén, amelyben Kant az „emberi kedély minden képességének rendszerét" tárgyalja s a szokottnál részletesebben adja elő és indokolja tanítását, a következőket mondja: „bizonyos filozófusok azon fáradoztak, hogy a megismerőképesség, valamint az öröm és bánat érzésének különbségét látszólagosnak értelmezzék, s minden képességet pusztán a megismerőképességre vezessenek vissza". — De hiába. —„Mert mindig nagy a különbség a képzetek között aszerint, hogy pusztán a tárgyra vagy a róluk alkotott tudat egységére vonatkoznak, ekkor a megismerőképességhez tartoznak; a vágyakozóképességhez számítanak akkor, ha azon objektív viszonyon túl a tárgy valóságának oka is tekintetbe jön; az öröm érzetének tekintjük őket akkor, ha pusztán a szubjektumra való vonatkozásukat tekintjük, mivel ők önmaguk okai, annak, hogy saját exisztenciájukat ugyanúgy megőrizzék." (Kants Werke, Rosenkranz-kiadás I, 586. o.)

azokat a gondolatokat, amelyeket Kant éppen csak jelzett. Ezek a támadások persze különösnek tűnnek. Krug például úgy érvelt, hogy a képzelő- és törekvőképességet csak azért lehet kettőnek tekinteni, mert a szellem tevékenysége kettős irányú, kifelé és befelé irányuló. Ezért a szellem ténykedéseit immanens vagy elméleti, illetve transeunt (átmenő) vagy gyakorlati jellegűre választhatjuk szét. Lehetetlen viszont harmadikat tolnunk közéjük; hiszen ennek olyan iránnyal kellene rendelkeznie, amely sem kifelé, sem befelé nem irányul – ami lehetetlen. Hamilton könnyen semmisnek tudta nyilvánítani az ilyesféle okoskodást. Biundéval egyetértve kérdezhette: miért ne kellene inkább azt mondanunk, hogy a lélekben a tevékenységek három fajtája gondolható, melyek közül az egyik ineunt (befelé irányuló) lenne, a másik immanens, a harmadik pedig transzcendens?[19] S csakugyan, ezen a kissé kalandos úton eljuthatnánk ahhoz az osztályozáshoz, amely a maga részleteiben igen jól összhangba hozható a megismerésről, érzésről és vágyakozásról szóló kanti szöveghellyel.

De Hamilton nem pusztán ezt a támadást utasítja vissza: megpróbálja pozitív megalapozását adni annak a szükségszerűségnek, amit az érzések külön osztályban való elkülönítése jelent. Így kimutatja, hogy vannak a tudatnak bizonyos állapotai, amelyek nem tarthatók sem gondolkodásnak, sem törekvésnek. Ezek azok az indulatok, amelyek magukkal ragadnak minket, például akkor, amikor Leonidásznak Thermopylainál bekövetkezett haláláról olvasunk, vagy amikor az ismert régi ballada szép sorait halljuk:

„Widdringtontól bú fedi főmet,
mert elragadta őt a halál.
Ő, midőn lába már kivérzett,
térdén vívott tovább."

Ezeket az indulatokat nem tekinthetjük puszta gondolkodásnak; akaratnak és vágyakozásnak éppoly kevéssé. Ám mégis pszichikai jelenségek, így szükségszerű, hogy mindkét osztályt egy harmadik koordinálja, amit Kanttal egyetértésben az érzések osztályának nevezhetünk.[20]

Könnyen fölismerhetjük ennek az érvnek a tarthatatlanságát. Megtörténhetne, hogy az akarat és a vágyakozás kifejezések a hagyományos nyelvhasználat szerint túlságosan szűkek lennének ahhoz, hogy a gondolkodás jelenségein kívül minden pszichikai jelenséget felöleljenek. Megtörténhetne továbbá az is, hogy a köznyelvben hiányozna a megfelelő név, ám mégis lennének olyan jelenségeink, amelyeket vágyaknak és olyanok, amelyeket érzéseknek nevezünk, s ezek együtt további, a gondolkodás jelenségeivel természetes módon koordinált osztályát alkotnák a pszichikai jelenségeknek. A beosztás valódi igazolása nem lehetséges a fölosztási elv bemutatása nélkül. S Hamilton más helyütt ezt nem is mulasztja el, ahol is Kanttal egyetértésben a lélek különböző képességeinek jelenségeire vonatkozóan három osztályt határoz meg, melyek közül levezetésre egyik sem alkalmas.

Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner és más filozófusok a képzelőképességet a szellem alapvető képességének nyilvánították, mondja Hamilton, mivel minden jelenséget a belső tudat megismerése kísér. Az elképzelőképesség a szellem alapképessége, s belőle vezethetők le szerintük a többi képességek. Ám ez tarthatatlan. „E filozófusok nem vették észre, hogy noha az öröm és a fájdalom, s éppígy a vágyakozás és az akarat, csak annyiban léteznek, amennyiben létezőként ismerjük el őket, mégis ezekben a modifikációkban abszolút új minőségek, abszolút új szellemi jelenségek keletkeznek, amelyek nincsenek meg a megismerés képességében, s ezért nem is voltak belőle kifejleszthetők. Sorrend szerint vitathatatlanul a megismerés képessége az első, s így *conditio sine qua non*ja a többinek. Nyilvánvaló továbbá, hogy képesek vagyunk olyan lényt gondolni, aki valamit mint létezőt

---

[19] Sir W. Hamilton: *Lectures on Metaphysics* II, 423. o.

[20] Uo., 420. o.

képes megismerni, mégis teljességgel híján van az öröm és fájdalom összes érzésének ill. a vágy és akarat képességének. Másrészt viszont nem tudunk olyan lényt elgondolni, aki érzések és vágyak birtokában van, azon tárgy ismerete nélkül, amelyre indulatai irányulnak, ill. maguknak ezeknek az indulatoknak a tudata nélkül lenne. Képesek vagyunk olyan lényt gondolni, aki csak a megismerés valamint az érzés képességével rendelkezik, olyan lényt tehát, aki tárgyakat ismer meg, az afölötti öröm vagy fájdalom szerint irányítja tevékenységét, mégis hiányzik belőle az a képesség, amit mi magunkban megtalálunk, vagyis az akarat, a törekvés képessége. Az öröm és fájdalom érzésében része lenne e lénynek, ám a tulajdonképpeni értelemben vett akaratban és vágyakozásban nem. Viszont mégsem tudjuk elgondolni azt, hogy akarati tevékenység fönnállna minden érzéstől függetlenül; mert az akarati törekvés olyan képesség, amelyet csakis öröm vagy fájdalom késztethet tevékenységre, mégpedig a tárgy relatív értékének megbecslésével."[21]

A tagok sorrendjére, fajtájára, számára, elvére vonatkozó osztályozás ezen igazolását az azonos értelmű kanti megjegyzések további fejtegetésének tekinthetjük.

Hallgassuk meg még Lotzét is, aki Herbartnak a képességek sokféleségét megszüntető kísérletével szemben a kanti hármasság szívós védelmezőjeként lépett föl „Orvosi pszichológia" című művében, ill. hangsúlyosabban a „Mikrokozmosz" című műben:

„A korábbi pszichológia úgy vélte, hogy az érzés és akarat olyan sajátos elemeket tartalmaz, amelyek sem az elképzelés természetéből nem következnek, sem pedig azon tudat általános jellegéből, amelyben ezen képzettel részesedik e kettő. Az elképzelés képességének ezért két, hasonlóan eredendő képességet tulajdonítottak, s nem tűnnek szerencsésnek azok az újabb cáfolatok, amelyeket az ősképességek ezen hármassága ösztönzött. Ugyan nem állíthatjuk, hogy a képzet, érzés és akarat három elkülönült gyökerű fejlődéssorként keletkezve a lelket mintegy fölosztja, s mindegyik önállóan továbbfejlődve csak a végső elágazásaiban kerül a többivel érintkezésbe összetett kölcsönhatásokban. A megfigyelés egyértelműen mutatja ugyanis, hogy az elképzelésfolyam legtöbb eseménye érzések kapcsolódási pontja, s hogy ezekből, örömből és fájdalomból, vágyakozó és taszító késztetések fejlődnek. Ám ez a látható függőség nem dönt afelől, hogy itt a megelőző esemény valóban, teljesen és elégségesen ható okként, saját erejéből eredményezi-e a követő eseményt, s hogy vajon ez csak ösztönző ürügy gyanánt vonta-e maga után ezen utóbbit, mert részben a megfigyelésünk idegen behatása miatt eltérítő, hallgatólagosan segítő föltétellel hatékony... Ezeknek a szellemi jelenségeknek az összehasonlítása, ha nem tévedünk, ezen utóbbi föltevésre késztet. Ha a lelket csak képzelő lénynek tekintjük, akkor még az olyan sajátságos helyzetben sem fedezünk föl arra elégséges okot — amelybe a lélek ezen tevékenység gyakorlása közben kerülne —, amely azt kényszerítené ki, hogy saját külső megjelenéséből kívülre kerüljön, s az öröm és fájdalom érzéseit fejezze ki önmagában. Persze úgy tűnhet, mintha semmi sem lenne magától értődőbb, minthogy a sokféle képzet közötti, kibékíthetetlen ellentét kelti a bánatot, melynek összetűzése elhatalmasodik a lélekben, s hogy ezekből kellene keletkeznie a gyógyító javulás törekvésének. De ez csak látszat, éppen mert többek vagyunk pusztán képzelő lénynél, nem önmagától értődik az egymásrakövetkezés szükségessége, hanem belső tapasztalatunk általános létrejöveteléből, amely a tényleges elkerülhetetlenséghez rég hozzászoktatott, s mely arra utal, hogy valóban úr van a sor minden megelőző és következő tagja között, amit egy még nem megfigyelt föltétel hozzáadásával tölthetünk ki. Ha eltekintünk ettől a tapasztalattól, akkor a pusztán elképzelő léleknek nem lenne oka rá, hogy az önmaga további fönnállására veszélyt jelentő, belső változást másként fogja föl, mint a megfigyelés közömbös élességét, amellyel együtt tekintené az erők minden más ellentétét. Továbbá, ha az észlelés mellett, más forrásból érzés keletkezne, akkor maga a pusztán érző lélek, még a halálos fájdalomban sem találna okot és képességet önnönmagában a változtatásra; szenvedne anélkül, hogy akaratra bírná

[21] Uo., I, 187; vö. II, 431. o.

önmagát. De ez nincs így, s az öröm és bánat érzés képességének a lélekben kell lennie, és a képzetfolyam eseményei, a lélek természetére visszaható módon, megnyilvánulásra késztetik, anélkül hogy önmagából keletkezne, bármilyen érzések is uralják a kedélyt, nem hoznak létre törekvést, hanem ezek az érzések csak az akarat meglévő képességének mozgató okává válnak, amely képességet a lélekben találja, anélkül hogy bármikor előfordulhatna, ha ez hiányzik... Így ez a három ősképesség fokozatosan magasabb adottságként ábrázolódna, s az egyik megnyilvánulása a következő tevékenységét okozná."[22]

Lotze még tovább is folytatja fejtegetéseit, a kanti osztályozást védelmező érveit. Az idézett helyek azonban világosan mutatják, hogy az elvet éppúgy fogja föl, mint Hamilton, s hogy teljesen hasonló módon értelmezi mind a képességek hármasságát, mind pedig sorrendjüket. Egyikőjük sem tesz mást, mint hogy Kant gondolatait folytatja. Mindazonáltal az az elv, amit Kant fölhasznált a pszichikai jelenségek alapbeosztásánál, s amelyet Hamilton, Lotze és mások magukévá tettek, kevéssé alkalmas a legfőbb osztályok meghatározására; nem azért, mintha érvényes lenne Herbart véleménye, hanem éppen ellentétes okból. Ha két pszichikai jelenséget, csak azért, mert nem következtethetünk az egyikre való képességből a másikra való képességre, különböző alaposztályokhoz számítunk, úgy nem pusztán a képzetet kellene az érzésektől és vágyaktól elválasztani — miként azt Kant, Hamilton és Lotze teszi —, hanem a látást is el kellene különítenünk az ízleléstől, sőt, a piros szín látását a kékétől, mint olyasvalamit, ami más alaposztályhoz tartozik.

Az ízlelés és látás vonatkozásában nyilvánvalóak a mondottak; hiszen számos olyan alacsonyrendű állatfaj van, amely képes ízlelésre, de látásra nem. S ugyanez érvényes a piros és a kék szín látására is; nyilvánvaló bizonyítékot szolgáltat itt a vörösszíntévesztés, az ún. daltonizmus.

Ezek a fejtegetések a lehető legvilágosabban mutatják, hogy bizonyos szín észlelésének képességéből nem következtethetünk eleve egy másik szín észlelésének képességére. S valóban, ha a kék és sárga látására korlátozódnánk, soha nem lenne fogalmunk a vörös látásáról. Ezért tart J. St. Mill minden egyes színjelenséget végső, levezethetetlen ténynek.[23]

Ám bárki beláthatja, hogy értelmetlen lenne a vörös és más egyes színfajták képzeteit olyan jelenségeknek tartanunk, amelyek különböző eredeti, egymásból levezethetetlen képességek, vagyis más-más legfőbb osztálynak tulajdonítanunk őket. Így azt kell mondanunk, hogy ez a fölosztási elv a pszichikai jelenségek legfőbb meghatározására teljességgel alkalmatlan. Ha mindez mégis így lenne, akkor nyilvánvalóan nem a gondolkodást, érzést, törekvést, hanem a pszichikai jelenségek legfőbb osztályainak összehasonlíthatatlanul nagyobb számát kellene megkülönböztetnünk.

Bizony eléggé kínos azt állítani, hogy Kant, s azok a jeles férfiak, akik őt követve e hármasságot képviselték, maguk sem vetettek eléggé számot azzal az elvvel, amelyet az osztályozásban használtak. Ráadásul azt látjuk, hogy Kant elődei, Tetens és Mendelssohn, a képességek levezethetetlenségére mint fölosztásuk igazolására hivatkoztak. Mégsem tudjuk elkerülni azt a föltételezést — ha az állítólagos fölosztási elv és a fölosztás tagolása közötti téves viszonyra figyelünk —, hogy mindezen gondolkodókat, többé-kevésbé tudatos módon, egészen más motívumok vezették. Erre egyértelmű nyomok utalnak megnyilatkozásaikban.

Amit Kant valójában meghatározott azzal, hogy a pszichikai tevékenységeket három osztályba sorolta, úgy gondolom a hasonló szempont szerinti megegyezés vagy különbözőség volt, az, ami Arisztotelész számára is mértékadó volt a gondolkodás és vágyakozás megkülönböztetésében. Egy korábban idézett helyen[24], ahol általában a filozófiáról értekezik,

---

[22] *Mikrokosmus* I, 193 skk. o.

[23] *Dedukt. und Indukt. Log.*, III. kv. 14. fej. 2. §

[24] 9. o. 3. j.

a megismerés és vágyakozás különbségét egyértelműen a tárgyra való vonatkozás különbségébe helyezte, miközben az érzés sajátosságát abban látta, hogy abban minden, előzőekhez hasonló vonatkozás hiányzik, mivel a pszichikai jelenség pusztán az alanyra irányul. Ez volt tehát az a nagy különbség, amelyből a kölcsönös levezethetőségnek, következményként adódnia kellett, amely azonban önmagában mélyebb szakadék volt, mintsem a levezetés lehetetlensége; olyan szakadék, amely nem áll fönn azokban az esetekben, amelyek különös eredendő képességek föltételezésére kényszerítenek.

Ugyanezt látjuk Hamiltonnál is. Ha megkérdezzük tőle, miért nevezte az érzéseket és törekvéseket külön ősképességek jelenségeinek, s miért tartotta lehetetlennek, hogy azok egy alaposztályból értelmezhetők legyenek, úgy a metafizikáról tartott előadásainak második kötetében a következő választ kapjuk. Azért, mondja, mert a tudat ezekben a jelenségekben, noha a belső észlelés révén velük megismerés keveredik általánosságban, rajtuk kívül bizonyos adottságokat, mineműségeket (certain qualities) mutat, amelyek sem explicit, sem implicit módon nincsenek meg magában a megismerés jelenségeiben. „Azok a sajátszerűségek, amelyek által e három osztály egymástól kölcsönösen különbözik, a következők: a megismerés jelenségeiben a tudat megkülönbözteti a megismert tárgyat a megismerő szubjektumtól, az érzésben, vagyis az öröm és fájdalom jelenségeiben viszont nem. A tudat itt nem a pszichikai állapottal helyezi önmagát szembe, hanem azzal mintegy eggyé olvad. Ezért az érzésben nincs semmi, ami szubjektív módon szubjektív (subjectively subjective)." Olyan kifejezés ez, amivel immár másodszor találkozunk. „A törekvés, a vágy, az akarat jelenségeiben, miként a megismerés jelenségeiben, tárgy található, mégpedig olyan tárgy, amely a megismerés tárgya is. Ám, noha mindkettő, a megismerés és a törekvés, tárgyhoz való viszonyt hordoz magában, mégis különböznek ezen viszony különbözősége szerint. A megismerésben nincs szükséglet; vagy keressük, vagy elkerüljük a tárgyat, míg a törekvésben hiány vagy vonzalom előföltételezett, amely azon próbálkozáshoz vezet, hogy a tárgyat vagy elérjük (ebben az esetben a megismerőképesség azt olyasvalaminek tünteti föl, hogy élvezetét ígéri annak, aminek meglétére szükségünk van), vagy távol tartsuk magunktól, ha ezek a tevékenységek ezt olyannak tüntetik fel, hogy azon igények kielégülését meghiúsulással fenyegetik."[25]

Ezek a Hamiltontól idézett gondolatok úgy tűnnek, mintha az előzőleg idézett kanti megjegyzés kommentált parafrázisai lennének. A lényeget illetően megegyeznek Kant nézeteivel, azzal a különbséggel, hogy részletesebbek és világosabbak. S nyilvánvaló most már az a szempont, amelyből kiindulva Hamilton végső soron a pszichikai jelenségeket úgy osztotta föl legfőbb osztályokra, miként azt Arisztotelésznél találtuk, az intencionális inexisztencia szerint. Hamilton úgy véli, hogy némely pszichikai jelenségnél a tárgy semmiféle intencionális inexisztenciáját nem találjuk; ezek az érzések. Ám azoknál a jelenségeknél is, amelyeknél található, ezen inexisztencia módja vonatkozásában fundamentális különbségnek kell mutatkoznia, s így ezeket gondolatokra és törekvésekre bonatja.

Nos, ami Lotzét illeti, nála sem hiányoznak annak jelei, hogy a képességek puszta levezethetetlenségénél jelentősebb momentumot tekintett a képzet, érzés, törekvés, vagyis a különböző lelki jelenségek megkülönböztető szempontjainak. Csak az a körülmény, hogy a herbarti iskola tagadta a levezetés lehetetlenségét, késztette rá, hogy éppen ezt a pontot hangsúlyozza különös nyomatékkal. Lotze fölismeri, hogy a lélek más képességeiből levezethetetlen adottságai nem a hármasságra korlátozódnak; éppúgy, mint mi, a látás és hallás adottságát tekinti különböző, eredendő adottságoknak, s éppen a három alaposztályra vonatkozó vizsgálódásaiban találjuk azt, hogy érinti ezt a helyes álláspontot.[26] De miért tulajdonította a hang és a szín képzeteit mégis ugyanazon alaposztálynak, melyeket az

---

[25] *Lect. on Metaph.* II, 431. o.

[26] *Mikrokosmus* I, 198. o.

érzések területén könnyen lehet levezethetetlennek értelmezni — miért nem érvényesítette ezt alapbeosztásában? (A három alaposztály közötti mélyreható különbség észlelésének, ami nem található meg ugyanolyan módon más esetekben, itt meghatározónak kellett lennie.) Azok után viszont, amit Kantnál és Hamiltonnál találtunk, eleve sejthető, hogy a lelki tevékenységek különbsége, a tárgyi vonatkozás tekintetében, Lotzét arra csábította, hogy éppen ezt a három osztályt tekintse a leginkább különbözőnek, a pszichikai jelenségek alaposztályainak.

Azt kell már csak megvizsgálnunk, hogy vajon valóban helyesen jártak-e el akkor, amikor ezt a szempontot érvényesítették a lelki tevékenységek alapvető beosztásánál; továbbá azt, hogy a gondolkodásra, érzésre, törekvésre való hármas fölosztás összhangba hozható-e azokkal a fundamentális különbségekkel, amelyeket e vonatkozásban a pszichikai jelenségek mutatnak? Az eddig megkísérelt osztályozások után mi magunk is megtárgyaljuk a kérdést, hogy dönthessünk e dologban.

5. § Mint megjegyeztük, a legújabb korban nagyon elterjedt a tudatnak képzetre, érzésre és akaratra történő, imént bemutatott fölosztása. Herbart és iskolája átvette ezt, s az empirikus pszichológia tárgyalásánál, ugyanolyan módon, mint a többiek, a herbartiánusok is a tárgyalási sorrend alapjává tették. A különbség náluk csak annyi, hogy a két utóbbi osztályt nem vezetik vissza külön ősképességekre, hanem az elsőből akarják levezetni. Ez, miként többször megjegyeztük, nyilvánvalóan hasztalan fáradozás.

6. § Az angol empirikus iskola képviselői között, amely bizonyos ellentétben áll Hamilton iskolájával, Alexander Bain ugyanúgy hasonló elnevezésekkel alkotta meg a maga hármasságát. A következő megkülönböztetéseket alkalmazta: első helyen állnak a gondolatok, az értelem vagy megismerés (Thought, Intellect or Cognition), a másodikon az érzés (Feeling), végül a harmadik helyen a törekvés vagy akarat (Volition or the Will). De úgy tűnik, hogy itt is ugyanazzal az alapfölosztással van dolgunk, s maga Bain erre a megfelelésre, mint valamiféle bizonyítékra vagy megerősítésre utal.

Mégis, ha figyelünk azokra a magyarázatokra, amelyeket Bain osztályozásának tagolásáról mond, kiderül, hogy a kifejezések azonossága a gondolatok különbségét takarja. A harmadik osztályon, vagyis a törekvés ill. akarat osztályán Bain egészen mást ért, mint amit a német pszichológusok, s mást, mint amit Hamilton e kifejezéshez kötött, vagyis a pszichikai jelenségekből kiinduló hatást. Így az érzékekről és az értelemről szóló terjedelmes művének kezdetén azt írja, hogy a törekvés vagy akarat felöleli aktivitásunk egészét, amennyiben ezt az aktivitást érzéseink kísérik.[27] A fogalmat a továbbiakban így értelmezi: „Minden tudattal bíró lény nemcsak az érzés képességével bír, hanem cselekedni (act) is tud. A pszichikai természet jele a cél eléréséhez szükséges erő használata. Evés, járás, építés, beszéd — ezek mind olyan tevékenységek, melyek pszichikai mozgásokból keletkeznek. Mindannyian bizonyos érzésekből származnak, amelyeket ki kell elégíteni, s ez adja nekik a sajátságos pszichikai tevékenység jellegét. Amikor az állat széttépi táplálékát, megrágja, lenyeli, zsákmányra vadászik vagy veszély elől menekül, akkor ezek tevékenységét ösztönző és fönntartó érzékletek vagy érzések. Ennek az érzésekből keletkező aktivitásnak adjuk a törekvés (Volition) nevet."[28]

Az evést, járást, beszédet, s hasonlókat mi nem neveznénk akaratnak, hanem csak mintegy az akarat hatásainak. Kant mindenesetre beszél néha úgy a vágyakozásról, mintha azon a vágyott tárgy létrehozatalát értené. *A gyakorlati ész kritikájá*ban a vágyakozóképességet így definiálja: „az a képesség, amely képzetei által ugyanezen képzetek tárgyainak valóságát okozza".[29] Ám kizártnak tartom, hogy ezt úgy értette volna, hogy az evést vagy

---

[27] *The Senses and the Intellect*, 2. o.

[28] Uo., 4. o. Vö. *Mental and Moral Science*, 2. o.

[29] *A gyakorlati ész kritikája*, Előszó. Vö. *Az ítélőerő kritikája*, Bevezetés, III. mj., valamint a föntebb idézett helyet az „Abhandlung über die Philosophie überhaupt" c. írásból (241. o., 1. j.).

járást vágyakozásnak tekinti; inkább arról lehet szó, hogy szerencsétlenül értelmezte és magyarázta meg gondolatait.[30] Más a helyzet viszont Bainnél. A föntebb idézett kijelentései annak föltételezésére kényszerítenek, hogy az „akarat" névvel valójában eltérő értelmet kötött össze, s a közvetlenül ezt követő részek megerősítik ezt az értelmezést, mivel Bain arra törekszik, hogy megállapítsa, az akarat fogalmával szemben, a szél, a víz, a súly stb. természeti erőinek különbségeit, majd a tudattalan fiziológiai funkciók különbségét az akarat fogalmával szemben. Nyilván ez nem lett volna szükséges, ha az akaraton nem belső, pszichikai jelenséget ill. a pszichikai jelenségből kiinduló (fizikai) jelenséget értett volna. A lelki jelenségek baini beosztása a dolog természetéből adódóan tehát inkább az arisztotelészi kettős beosztással (vagyis a gondolkodásra és vágyakozásra történő beosztással), semmint a képzetre, érzésre, vágyakozásra történő későbbi fölosztással rokon. Amit vágynak és akarásnak nevezünk, az Bainnál az érzéshez tartozik. Másrészt viszont egy osztályban egyesíti az érzést és a vágyat. Ezenkívül kiszélesítette az érzések területét még egy másik oldal felől is, mivelhogy azokat az érzéki észleleteket, amelyeket a legtöbb újkori gondolkodó és maga Arisztotelész is az első osztályhoz számított, bevonta annak körébe.

Ezen a fölosztáson kívül Bain egy másikat is alkalmaz, amely az előbb említettel kereszteződik. A pszichikai jelenségeket primitívekre, valamint olyanokra osztja, amelyek ezekből keletkeznek, további fejlődés útján. Az előbbihez az érzékleteket számítja, melyek a szervezet szükségleteiből létrejövő kívánságok és ösztönök, melyen tehát olyan mozgásokat ért, amelyeket tanulás és gyakorlás nélkül hajtunk végre. Ezen kettős fölosztást vette alapul az anyag elrendezésekor monumentális pszichológiai művének későbbi kiadásában, valamint összefoglaló kézikönyvében. Az ösztönzést, úgy tűnik, Herbert Spencertől kapta, akinél fölismerhető a hasonló fölosztás primitív és fejlettebb pszichikai jelenségekre. Egyébként is uralkodó Spencernél „A pszichológia elvei" című művében az evolúció gondolata. Spencer a fejlettebb lelki tevékenységeket kognitívakra (emlékezet, ész) valamint affektívekre (érzés, akarat) osztja, s úgy véli, hogy mind az egyik, mind a másik osztály kezdetei jelen vannak a primitív jelenségekben: ezért azt mondhatjuk, hogy az elsővel keresztezi a második fölosztást, amely a maga tagolásában az arisztotelészi νοῦς-ra és ὄρεξις-re emlékeztet.[31]

7. § Ezzel lezárhatjuk áttekintésünket a legfontosabb osztályozási kísérletekről. Ha az alkalmazott elvekre figyelünk, fölismerhetjük, hogy négy különböző szempont érvényesült bennük. Közülük hárommal már Arisztotelésznél találkoztunk. A következőképpen különítette el a pszichikai tevékenységeket: egyrészt amennyiben azok részben a testhez kötöttek, részben pedig nem; aztán aszerint, hogy kizárólag emberiek, vagy olyanok, amelyek bennünk és az állatokban is közösek; végül pedig az intencionális inexisztencia módozatának különbségei szerint, vagy ahogy másképp megfogalmazhatnánk: a tudat módozatának különbségei szerint. Gyakran találkozunk ezen utóbbi fölosztási elvvel különböző korokban. Említettük még Bain második fölosztását, amely a pszichikai jelenségeket primitívekre, illetve olyanokra osztja, amelyek ezen primitívekből fejlődnek.

A következő vizsgálódásokban döntenünk kell majd mind az elv vonatkozásában, mind pedig az alapfölosztás dolgában.

---

[30] Különben nem számítana minden óhajt és sóvárgást a vágyakozáshoz (amit Bain nem tesz), még a szabadságot is a vágyakozóképességhez helyezve.

[31] Vö. Ribot: *Psychologie Anglaise Contemporaine*, Paris 1870 (191. o.) — olyan mű, amelyből jó áttekintést kapunk különösen H. Spencer pszichológiai nézeteiről.

Második fejezet

A lelki tevékenységek fölosztása képzetekre, ítéletekre, valamint a szeretet és gyűlölet jelenségeire

1. § Milyen alapelvekhez tartsuk hát magunkat a pszichikai jelenségek alapvető fölosztásánál?

Nyilvánvalóan olyanokhoz, amelyek az osztályozásnál más helyütt is számbajönnek, s amely elvek használatáról a természettudományokban kitűnő példákat találunk.

A tudományos osztályozásnak olyannak kell lennie, hogy a kutatásnak megfelelő módon rendezze a tárgyakat. Ezért természetesnek kell lennie, vagyis azt kell egy osztályban egyesítenie, ami természete szerint szorosabban összetartozik, s azt kell különböző osztályokra szétválasztania, ami természete szerint viszonylag távolabb áll. Így csak a tárgy ismeretének bizonyos foka után válik lehetségessé az osztályozás, s alapszabály, hogy az osztályozandó tárgyak tanulmányozásából, s ne a priori konstrukciókból induljunk ki. Krug elkövette ezt a hibát, amikor úgy érvelt, hogy a lelki tevékenységeknek kétféléknek kell lenniük; olyanoknak, amelyek kívülről befelé, s olyanoknak, amelyek belülről kifelé irányulnak. Az elv ellen Horwicz is vétett, amikor — miként korábban megjegyeztük[32] — maguknak a lelki jelenségeknek a behatóbb tanulmányozása helyett a szokásos alapfölosztás igazolására ill. biztosítására törekedett. Az érzékelő és mozgató idegek ellentétét mutató fiziológiai szemlélet alapján a gondolkodás és vágy hasonló, egész lelki területet átható ellentétének föltételezésére jutott. Persze a pszichológia visszamaradott állapotát tekintve nagyon is érthető, hogy a pszichikai jelenségek vizsgálata helyett más vizsgálatokra támaszkodva akartak alkalmas osztályozást megalkotni. Ám ha kevéssé járható is még a természetes út, mástól mégsem remélhetjük célunk elérését. Az az út viszont, amelyet a pszichikai jelenségek mostanáig megszerzett ismeretei tesznek mértékadóvá, még ha most lehetetlen is azon haladva végérvényesen a legjobb alapfölosztást meghatároznunk, a sikert mégis ez az út készíti elő azáltal, hogy a törvények és sajátosságok ismerete ill. az osztályozás egymást itt is kölcsönösen tökéletesítik a tudomány tovahaladó fejlődésében.

2. § Annyiban méltányolhatjuk az előző fejezetben bemutatott fölosztási kísérleteket, hogy azok maguknak a pszichikai jelenségeknek a tanulmányozásából indultak ki. Szerzőik arra is ügyeltek, hogy a tagolás természetes legyen, vagyis az egyik jelenség másiktól való függetlenségét avagy mélyenfekvő különbözőségüket juttatták kifejezésre. Persze ezzel nem azt mondjuk, hogy ebbéli törekvésükben ne vezette volna őket tévutakra pszichológiai ismereteik tökéletlensége. A bemutatott fölosztási kísérletek közül néhány kevésbé használható, mint a többi: részint azért, mert alapelvük még vitatott, részint pedig azért, mert azok az előnyök, amelyeket a kutatásnak ígérnek, bizonyos akadályok miatt veszendőbe mennek. Magyarázzuk ezt meg részletesebben!

Arisztotelész a pszichikai jelenségeket olyanokra osztotta, amelyek közösek az emberben az állatokkal, ill. olyanokra, amelyek az ember sajátjai. Ha az arisztotelészi tan álláspontjára helyezkedünk, úgy ez a fölosztás sok szempontból előnyösnek tűnik. Mert Arisztotelész bizonyos lelki képességeket kizárólag az ember sajátjának hitt, s ezeket immateriálisnak tartotta, az általánosan animálisakat viszont a testi szervezet képességeinek. Tehát, ha föltételezzük szemléletének helyességét, akkor a fölosztás olyan jelenségeket különít el az első tagban, amelyek a másik természetében is elkülönülten föllépnek; s az a körülmény, hogy az előbbiek egy szervezet funkciói, ezen utóbbiak pedig nem, azt a várakozást kelti, hogy a két osztály mindegyike fontos közös sajátosságokat és törvényeket testesít meg. Ám Arisztotelész nézetei vitatható elemeket is tartalmaznak. Sokan vitatják ugyanis, hogy az embernek az állatokkal szembeni szellemi erők lennének tulajdoníthatóak; sőt, az is vitatott, hogy mely pszichikai jelenségek közösek az emberben az állatokkal és melyek nem. Míg

---

[32] *Psych. v. emp. St.* I. könyv, 3. fej. 5. §

Descartes az állatoktól minden pszichikai tevékenységet elvitatott, mások, s nem kevésbé jelentős kutatók, a fejlettebb állatfajtáknak az egyszerűbb pszichikai jelenségek valamennyi fajtáját tulajdonították. Csak fokozati értelemben különbözhetnek ezek a mieinktől, s úgy vélték, hogy teljesítményeik valamennyi különbsége ebből kielégítően értelmezhető. Arisztotelész úgy gondolta, hogy az állatokból hiányzik az általános, absztrakt fogalmak képessége, s Locke csatlakozott ehhez a véleményhez. De más, ellentétes oldalról viszont vitatták, hogy az absztrakt fogalmak képességében az ember és az állat pszichikai tehetsége közötti fundamentális különbséget kellene látnunk. Az ellentétes véleményt képviselők egyik csoportja általános fogalmakat akar kimutatni az állatokban is, a másik csoport pedig, Berkeleyval az élen, tagadja, hogy ilyen fogalmak ténylegesen tulajdoníthatók lennének az embereknek is. Descartes nézetei nem tévesztenek meg bennünket, még akkor sem, ha újabban a reflexjelenségek miatt némelyek vonzódnak is hozzá. Az ellentétes nézethez még ma is, egyébként különböző irányzathoz tartozó, tekintélyes gondolkodók csatlakoznak; s különösképpen Angliában a berkeleyánusok száma növekedett meg, s nézeteik a kontinensen is egyre inkább elterjednek. Ha nem is lenne valóban minőségi különbség az ember és az állat pszichikai tehetsége között, akkor is sokat veszítene jelentőségéből a pszichikai jelenségek általánosan animálisra és sajátságosan emberire történő fölosztása. A nézetek körüli vita, valamint az eldöntés nehézsége fölhatalmaz rá, hogy ezt a beosztást ne tekintsem alapvetőnek anyagunk elrendezésében.

Ráadásul a legnagyobb előnyt, amit a legmegfelelőbb osztályozás nyújthat a kutatásnak, vagyis pszichikai jelenségeink egy részének elkülönített tanulmányozását, jelentős mértékben csökkenti az a körülmény, hogy az állatok lelki életébe csak közvetett bepillantásunk lehet. Ez, valamint az az óhaj, hogy bizonyítatlan előfeltevésekre ne támaszkodjunk, magát Arisztotelészt is visszatartotta attól, hogy lélektanának szisztematikusan elrendezett kifejtésében az előbbieket alapfölosztásnak használja.

Bain a lelki jelenségeket, mint láttuk, elemiekre, valamint olyanokra osztotta, amelyek ezekből további fejlődés révén keletkeznek. Az első osztály itt is olyan jelenségeket ölel föl, amelyek a természetben a másiktól függetlenül lépnek föl. De itt is érvényes az, amit az imént megjegyeztem, vagyis hogy ott, ahol független módon lépnek föl, közvetlenül nem megfigyelhetők. A lelki élet kezdeteinek jellegéről is nehéz biztos ítéletet alkotnunk. Ha idősebb korban egy pszichikai inger érzékletet hoz létre, úgy a jelenségre tetemes átalakító hatása lehet a korábban szerzett diszpozícióknak. S valóban azt látjuk, hogy e területen dúlnak a leghevesebb viták. Ezért bármennyire is figyelembe vesszük vizsgálódásunk elrendezésében a baini szempontot, az alapbeosztás dolgában tanácsosnak tűnik más mértéket választanunk.

A vizsgált osztályozások közül már csak azok maradnak hátra, amelyek a pszichikai tevékenység immanens tárgyához való különböző viszonyát, vagyis az intencionális exisztencia eltérő módjait teszik a fölosztás alapjává. Ez a szempont volt az, amelyet Arisztotelész az anyag elrendezésekor az összes többivel szemben előnyben részesített, s gyakrabban használt minden későbbi gondolkodónál. A pszichikai jelenségek a fizikaiaktól semmi másban nem különböznek annyira, mint tárgyi bennelétezésük módjában. S így érthető, ha ez a módozat, a tárgyi adottság mélyreható különbsége alkotja a legfontosabb osztálykülönbséget. Minél fejlettebbé vált a pszichológia, annál inkább nyilvánvalóvá vált, hogy leginkább a tárgyi vonatkozás módozatainak fundamentális különbségeihez kapcsolódnak a közös sajátszerűségek és törvények, minden más különbséggel összehasonlítva. S ha az előzőleg említett osztályozásnál az a kétség merült föl, hogy a haszon nagy része a megfigyelő helyzetéből adódóan elvész, úgy ez ettől az aggálytól tökéletesen mentes. Így a lehető legtöbb meggondolás arra késztet, hogy alapfölosztásunkban ugyanezt az elvet kövessük.

3. § De hány és milyen legfőbb osztályt kell majd megkülönböztetnünk? Láttuk, hogy a pszichológusok között nincs egyezség e kérdésben. Arisztotelész két külön alaposztályt különböztetett meg: a gondolkodást és a vágyakozást. E kettős fölosztás helyett a modernek

között a képzet, érzés és törekvés hármassága vált általánossá (vagy ahogyan nevezik: a három nem megkülönböztetése).

Hogy véleményemet rögtön kimondjam: én magam is elfogadom, hogy a tartalomra való vonatkozásuk különböző módozatai szerint különböztethetők meg a lelki tevékenységek fő osztályai. De ez a három nem mégsem ugyanaz, mint amit általában fölállítanak; a megfelelő kifejezés hiányában az elsőt a képzet, a másodikat az ítélet, a harmadikat pedig az indulat, az érdeklődés vagy szeretet névvel jelölöm.

Ezen elnevezések közül egy sem olyan, hogy ne lehetne félreérthető, mindegyiket gyakorta szűk értelemben használják. Ám szókészletünkben nincsenek olyan egységes kifejezések, amelyek jobban fednék e fogalmakat. S ha veszélyesnek tűnik is ingadozó jelentésű kifejezéseket ilyen fontos meghatározásoknál terminusként használni, s még inkább szokatlanul kiszélesített értelemben venni őket; mégis itt jobbnak tűnnek a tökéletesen új és ismeretlen elnevezések bevezetésénél.

Már korábban megvilágítottam, hogy mit értek képzelésen. Képzetről beszélünk akkor, ha valami számunkra megjelenik. Ha látunk valamit, akkor színt, ha hallunk valamit, akkor hangot, ha fantáziálunk, akkor fantázia-képződményt képzelünk. A szó használatának általánossága miatt mondhatjuk: lehetetlen, hogy lelki tevékenység úgy vonatkozzék valamire, hogy azt nem képzeljük el.[33] Ha hallok és megértek egy nevet, akkor elképzelem azt, amit ez a név jelöl; s általában is ez a célja a neveknek, ti. hogy képzeteket keltsenek.[34]

A hagyományos filozófiai szóhasználattal megegyezően az ítélésen — igazként való — elfogadást, ill. — hamisként való — elvetést értünk. Érintettük már, hogy viszont ilyen elfogadás vagy elvetés ott is előfordul, ahol sokan nem használják az ítélet kifejezést, például a pszichikai aktusok észlelésénél vagy az emlékezetnél. Természetesen nem zavartatjuk magunkat, s ezeket az eseteket is az ítélet osztálya alá rendeljük. Leginkább a harmadik osztálynak, az indulatok, az érdeklődés vagy szeretet jelenségeit felölelő osztálynak elnevezését hiányoljuk. Ennek az osztálynak kell magába foglalnia mindazokat a pszichikai jelenségeket, amelyeket az első kettő nem tartalmaz. Ám az indulatokon rendszerint csak az észlelhető fizikai fölindultsággal összekötött affektusokat értik. Harag, félelem, heves vágyakozás, ezeket mindenki indulatoknak nevezi; ám abban az általánosságban, ahogy mi használjuk a szót, jelölnie kell minden kívánságot, minden elhatározást és szándékot. Kant a *kedély* [Gemüt] kifejezést még ennél is szélesebb értelemben használta; minden pszichikai képességet, még a megismerést is, a kedély képességének tartott.

Előszeretettel használják az érdeklődés kifejezést az itt körvonalazott területhez tartozó aktusok megjelölésére: nevezetesen olyan esetekben, ahol tudásvágy vagy kíváncsiság ébred. Természetesen nem tagadható, hogy a valami fölött érzett öröm vagy bánat érdeklődésnek nevezhető, s hogy az érdeklődés aktusa minden óhaj, reménység, minden akarati elhatározás.

A „szeretet" egyszerű neve helyett tulajdonképpen a „szeretet és gyűlölet" szavakat kellett volna mondanom, de megesik, hogy egy fogalommal az ellenkezőjét is együtt gondoljuk, így a rövidség miatt ezt az elnevezést használom e kifejezéspár helyett. (Így például az ítélésnél az előbbi két ellentétes lehetőség jelölésére összefoglalóan „elfogadást" mondunk vagy a vágyakozás jelenségeiről szélesebb értelemben beszélünk.[35]) De eltekintve

---

[33] II. könyv, I. fej. 3. §

[34] Sokkal szűkebben értelmezi Meyer (Kant Psychologie), Bergmann (Vom Bewußtsein), Wundt (Physiologische Psychologie) a képzet fogalmát, míg pl. Herbart és Lotze úgy használja e fogalmat, ahogy mi. Itt ugyanaz érvényes, amit korábban (II. könyv, 2. fej., 1. §) a „tudat" névvel kapcsolatban megjegyeztünk. A legjobb, ha a nevet úgy használjuk, hogy az egy terminológiai hiányosságot megszüntessen. A többi speciális osztályokra más kifejezéseink is vannak, de nincs más az első alaposztályra. Így ajánlatos ebben a legáltalánosabb értelemben használnunk a kifejezést.

[35] Ahogyan Kant, amikor a három alapvető képesség egyikét vágyakozóképességnek nevezi,

ettől, némelyek talán szememre vetik, hogy túlságosan széles értelemben használom e kifejezést. Bizonyos, hogy nem minden vonatkozásban fogja át az egész területet. Más vonatkozásban mondjuk ugyanis azt, hogy szeretjük a barátunkat, s megint másban, hogy szeretjük a bort. Szeretem a barátomat, mert jót kívánok neki, a bort pedig önmagát, mint valami jót. Ezen utóbbi értelemben gondolom, hogy minden aktusban, amely a harmadik osztályhoz tartozik, valamit szeretünk, pontosabban szólva: valamit szeretünk vagy gyűlölünk. Ahogy minden ítélet egy tárgyat igaznak vagy hamisnak ítél, úgy ehhez hasonlóan, minden jelenség, amely a harmadik osztályhoz tartozik, egy tárgyat jónak vagy rossznak tart. Ezt későbbi fejtegetésekben taglaljuk részletesebben, s remélhetőleg minden kétségtől megszabadítjuk.

4. § Ha összehasonlítjuk hármas fölosztásunkat azzal, amely Kant óta uralkodó a pszichológiában, úgy azt találjuk, hogy a miénk ettől két vonatkozásban tér el. Két osztályba sorol olyan jelenségeket, amelyeket eddig egy osztályban egyesítettek, s két utóbbi osztályának jelenségeit egy tagban fogja össze. Mindezen vonatkozásokat igazolnunk kell majd.

Hogyan sikerülhet azonban egy efféle igazolás? Tehetünk mást, mint hogy a belső tapasztalatra utalunk, amely azt tanítja, hogy a tudat tárgyra-vonatkozása az egyik esetben teljességgel azonos vagy hasonló — egy másik esetben viszont alapvetően különböző? Úgy tűnik, mintha más eszköz nem állna rendelkezésünkre. Nyilvánvalóan a belső észlelés az a döntőbíró, amely kizárólag jogosult az ítélkezésre az intencionális viszony azonosságáról vagy különbözőségéről folyó vitában. De összes ellenfelünk szintúgy a saját belső tapasztalatára hivatkozik. S kinek a tapasztalata részül itt előnyben?

A nehézség itt ugyanaz, mint oly sok más esetben. Egyébként is megtörténik, hogy a megfigyelésnél hibázunk; például elnézhetünk valamit, vagy pedig valamit, amit következtetéssel ill. egyéb gondolati úton állapítottunk meg, megfigyeltnek gondolunk. Ha azonban erre figyelmeztetnek minket, akkor a megismételt megfigyeléskor észrevesszük az elkövetett hibát. Itt is ezt kell tehát tennünk, abban a reményben, hogy az eltérő meggyőződések megváltozását, általános egyetértést érünk el e fontos kérdésben.

De amikor öröklött és mélyen gyökerező előítéletek erősítik a megfigyelés hibáit, akkor a tapasztalat azt tanítja, s azt mondja a pszichológia is, hogy roppant nehéz a tévedés fölismerése. A hagyományos vélekedéssel szembeni puszta tiltakozás és az új szemléletre való fölhívás nem lesz elég; nem lesz elég utalnunk azokra a pontokra sem, ahol a megfigyelés hibái vannak, s amelyeket ki akarunk javítani — nem lesz elég az igaz tényállás szembehelyezése sem: inkább arra kell majd törekednünk, hogy a figyelmet olyan sajátosságokra irányozzuk, amelyek velük összefüggésben állnak, vagyis olyanokra, amelyeket közösen elfogadunk, de a hagyományos megfigyeléssel ellentétben állnak. Végül nem pusztán a tévedéseket kell megvizsgálnunk, hanem a tévedés okát is föl kell derítenünk.

Ha valahol, hát itt ajánlatos ez; s így a következő fejezetben azon fogunk fáradozni, hogy a képzet és ítélet elválasztását, az azt követő fejezetben pedig az érzés és törekvés összefogását gondosan igazoljuk.

---

továbbá Ariszotelész, amikor az ορεξις kifejezést az alaposztály elnevezésére használja.

Harmadik fejezet
A képzet és ítélet két különböző alaposztály

1. § Amikor azt mondjuk, hogy a képzet és ítélet a pszichikai jelenségek különböző alaposztályai, akkor – a korábban mondottak szerint – ezen azt értjük, hogy ők ugyanazon tárgy tudatának két, teljesen különböző módjai. Ám nem tagadjuk, hogy minden ítélésnek képzelés az előfeltétele. Sokkal inkább azt állítjuk, hogy minden tárgyat, amit megítélünk, kettős módon veszünk föl a tudatba: elképzeltként, majd elfogadottként vagy elvetettként. Így hasonló a viszony azzal, amit a filozófusok többsége – Kant csakúgy, mint Arisztotelész – joggal föltételez a képzelés és óhaj között. Semmit sem óhajtunk, amit ne képzelnénk el; de mégis az óhajtás a tárgyi vonatkozás másik, teljesen új módja, vagyis ugyanazon tárgy tudati fölvételének második, sajátságos módja. Hasonló a helyzet az ítélésnél is: semmit sem ítélünk meg, amit ne képzelnénk el.

Azt állítjuk viszont, hogy mivel a képzet tárgya az elfogadó vagy elvető ítélet tárgyává válik, a tudat tökéletesen új fajtájú viszonyba kerül vele. Ezt a tárgyat ekkor kettős módon vesszük föl a tudatba: elképzeltként, igaznak tartottként vagy tagadottként. Úgy tehát, ahogyan akkor, ha a vágyakozás irányul rá, elképzeltként, s egyúttal óhajtottként.

Ez az, amit a belső észlelés valamint az ítélés jelenségeinek figyelmes tanulmányozása mutat az emlékezetben.

2. § Persze mindez nem gátolta meg, hogy a képzelés és ítélés közötti valóságos viszonyt félreértsék, s így számolnom kell azzal, hogy állításommal a lehető legnagyobb bizalmatlanságba ütközöm, akkor is, ha pusztán annyit mondok, amennyit a belső észlelés tanúsága közvetlenül igazol.

De ha nem is akarják elfogadni, hogy az ítélésben a puszta elképzeléshez képest második, alapvetően különböző tudati módozat lép a tárgyhoz, azért nem tagadják, nem tagadhatják, hogy valamiféle különbség mégis fönnáll az egyik és a másik állapot között. Talán ha jobban meggondolják, hogy miben is áll az ítélés különbözősége – ha ti. ezt nem úgy fogják föl, ahogy mi –, megkönnyíti állításunk elfogadását, ha beigazolódik, hogy semmiféle elfogadható válasz egyébként nem adható. Ha az ítélésben a képzeléshez nem járulna a viszony második, sajátságos módja, vagyis ha az a mód, ahogyan az ítélet tárgya a tudatban van, lényegében ugyanaz lenne, mint az, amely a tárgyaknak jut akkor, amikor elképzeljük őket; nos akkor különbségüket vagy a tartalom különbségében lehetne megragadni (vagyis azon tárgyak különbségében, amelyekre a képzet és ítélet vonatkozik), vagy pedig a tökéletesség különbségében, amellyel ugyanazt a tartalmat[36] a puszta elképzelésnél és ítélésnél elgondoljuk. Hiszen lényegesebb különbség van a között a gondolkodás között, amelyet képzelésnek nevezünk, és aközött, amit ítélésnek.

A. Bainnak az a szerencsétlen ötlete támadt, hogy a képzelés és ítélés közötti különbséget ne magukban a gondolati tevékenységekben keresse, hanem a hozzájuk kapcsolódó következményekben. Mivel akkor, amikor valamit nem pusztán elképzelünk, hanem igaznak is tartunk, azt akarásunk és cselekvésünk sajátos módjában érvényesítjük. Bain úgy gondolta, hogy az igaznak-tartás puszta képzeléstől való különbsége nem másban, hanem éppen ezen akaratra való befolyásban áll. Az elképzelés, amely ezt a befolyást gyakorolja, azáltal hogy kifejti ezt a befolyást: hit (belief). Szerencsétlennek neveztem ezt a teóriát. És valóban, miért van az, hogy a tárgy egyik elképzelése a cselekvésre kifejti ezt a befolyást, a másik viszont nem? Elég a kérdés puszta fölvetése ahhoz, hogy világossá váljon a

---

[36] Kevéssé ajánlatos az a szóhasználat, ahogyan itt a „tartalom" kifejezést használom, s amit a hű visszaadás miatt ebben a kiadásban is megtartottam. Eltér ugyanis az általános szóhasználattól. Senki sem mondaná ugyanis a „Van Isten" ítéletről, hogy annak azonos a tartalma a „Nincs Isten" ítélettel, mivel a kettőnek ugyanaz a tárgya. Azokban a megjegyzésekben, amelyeket ezen kiadás függelékeként csatoltam, a „tartalom" szót én sem ebben az értelemben használtam, hanem a szokásosban.

félreértés, amelyben Bain elmarasztalható. Nem lennének külön következmények, ha nem lenne valami arra késztető különös ok a gondolkodás minőségében. Túl azon, hogy a következmények különbsége a puszta elképzelés és ítélés közötti lényegi különbözőség föltételezését nélkülözhetővé teszi, e különbség sokkal inkább a belső különbözőségre hívja föl a figyelmet. J.St. Mill cáfolta ezt[37], így Bain maga is tévesnek nyilvánította és visszavonta az indulatokról és akaratról írott terjedelmes művében[38], valamint a pszichológia rövid összefoglalásának első kiadásában képviselt állítását a harmadik kiadás egy zárómegjegyzésében.[39]

Hasonló hibát követett el az idősebb Mill[40], s a legújabb időkben Herbert Spencer is.[41]

E két filozófus úgy vélte, hogy a két ismertetőjegy egyesítette képzelés akkor van összekötve hittel (belief), ha a két ismertetőjegy között a tudatban elválaszthatatlan asszociáció képződik, vagyis ha annak a szokása, hogy a két ismertetőjegyet összekötötten képzeljük el, olyan erőssé válik, hogy az egyik ismertetőjegy képzete elmaradhatatlanul a másikat is a tudatba hívja és vele összeköti. Szerintük nem másban, hanem éppen ebben az elválaszthatatlan asszociációban áll a hit. Nem kívánjuk itt megvizsgálni, hogy csakugyan minden esetben, amelyben igaznak tartjuk az ismertetőjegyek bizonyos kötelékét, a közöttük lévő elválaszthatatlan asszociáció fönnáll-e, s hogy vajon minden esetben, amelyben ilyen asszociáció képződött, a kapcsolatot igaznak tartjuk-e. Föltételezve, hogy mindkettő helyes, mégis könnyen fölismerhető, hogy az ítélet és képzet különbségének ezen meghatározása nem lehet kielégítő, mivel még ha fönn is állna az ítélet és a vonatkozó képzet közötti megadott különbség, mindkettő, önmagában tekintve, teljesen azonos gondolkodás lenne. Annak a szokása, hogy két ismertetőjegyet egyesítve gondoljunk el, maga nem gondolkodás ill. nem a gondolkodás különös minősége, hanem olyan diszpozíció, amely egyedül és kizárólag következményeiben nyilvánul meg. Továbbá annak a lehetetlensége, hogy két ismertetőjegy közül az egyiket a másik nélkül gondoljuk, megint csak nem gondolkodás vagy a gondolkodás különös minősége. Az — a nevezett filozófusok nézete szerint — inkább azon diszpozíció különösen magas foka. Ha ez a diszpozíció csak abban nyilvánul meg, hogy az ismertetőjegyek kötelékét kivétel nélkül és ugyanolyan módon gondoljuk el, mint a megszerzés előtt, úgy világos, hogy önmagában nincs különbség a megelőző gondolkodás — amely puszta elképzelés — és az utána lévő gondolkodás között, amely hit. Ám, ha a diszpozíció a befolyás más módján mutatkozik meg, úgyhogy annak megszerzése után módosul a kapcsolat elgondolása, és új, külön minőség jön létre, úgy azt kell mondanunk, hogy ebben a minőségben, és nem az elválaszthatatlan asszociációban (amelyből létrejött) ismerhető föl az igaznak-tartásnak a puszta képzeléstől való tényleges különbsége. Ezért mondottam azt, hogy James Mill és Herbert Spencer hibája a Bainéval rokon. Mert ahogyan Bain az igaznak-tartás lényegi sajátosságával cserélte föl a következmény sajátosságát, úgy az idősebb Mill és Spencer olyasmit tartott a gondolkodás ezen módja sajátosságának, amit csak a sajátosság okaként szabadott volna megjelölniük.

3. § Annyi tehát bizonyos, hogy a képzelés és ítélés közötti különbségnek lényegesebbnek kell lennie, mint amilyen az egyik ill. a másik elgondolásának a különbsége. S ha ez így van, akkor érvényesek a föntebb mondottak, vagyis aki vitatja az ítélésről alkotott nézetünket, az a különbséget, ami közte és a puszta képzelés között fönnáll, csak az egyikben keresheti: vagy az elgondolt tárgyak különbségében, vagy annak a tökéletességnek

---

[37] James Mill *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* c. művéhez írt egyik jegyzetében, 2. kiadás, I. 402. o.

[38] *The Emotions and the Will*.

[39] *Mental and Moral Science*, 3. kiad., London 1872. Note on the chapter on Belief, Append. 100. o.

[40] *Anal. of the Phenom. of the Human Mind*, XI. fej.

[41] *Principles of Psychology*, 2. kiad., I, London–Edinburgh 1870. Lásd erről J. St. Mill jegyzetét az *Anal*. most idézett fejezetéről, 402. o.

a különbségében, amivel azokat elgondoljuk. Vegyük fontolóra ezen két föltevés közül az utóbbit.

Ahol két pszichikai tevékenység tökéletességének különbségéről van szó – melyek mind tárgyi vonatkozásuk módját tekintve, mind pedig azon tartalmuk tekintetében megegyeznek, amelyre vonatkoznak –, ott nem lehet másról szó, mint az egyik és a másik aktus erősségének különbségéről.

A kérdés tehát nem más, mint hogy vajon abban áll-e az ítélés sajátossága a képzeléssel szemben, hogy az ítélésnél a tartalmat nagyobb intenzitással gondoljuk el, vagyis hogy egy tárgy elképzelése, az elképzelés intenzitásának növekedésével igaznak-tartáshoz emelkedik-e? Belátható, hogy ez a fölfogás nem lehet helyes. Eszerint az ítélet erősebb képzet lenne, a képzet pedig gyöngébb ítélet. Viszont az elképzelt lét, még ha mégoly világos, eleven és érthető is, nem megítélt-lét, s a mégoly csekély megbízhatósággal hozott ítélet sem puszta képzet. Persze megtörténhet, hogy valakinek lázálmában, fantáziájában megjelenik valami úgy, hogy valóságosnak tartja, amit lát, amit pedig nem tenne, ha az számára gyöngébb benyomásban jelenne meg; de ha egy képzet nagyobb erősségével bizonyos esetekben az igaznak-tartás adott is, úgy azért az maga mégsem igaznak-tartás. Az illúzió ezért eltűnhet, míg a képzet elevensége megmarad. Más esetekben valamit igaznak tartunk teljes bizalommal, noha az ítélet tartalmát nem képzeljük el elevenen. Ha a tárgy elfogadása erős elképzelés lenne, hogyan kellene annak tagadó elvetését fölfognunk?

Bizonyára haszontalan vesződség lenne, ha tovább időznénk egy olyan hipotézis leküzdésénél, amelyet csak kevesen képviselnek. Nézzük inkább meg, sikerül-e éppúgy a másik út lehetetlenségét kimutatnunk, mármint annak az útnak a lehetetlenségét, ahonnan fölfogásunk megkerülhetőnek tűnik.

4. § Valóban nagyon általános vélemény, hogy az ítélés a képzelésünk területén megvalósuló összekötésben vagy elválasztásban áll. Az igenlő ítéletet, s valamiképpen – modifikált értelemben – a tagadót is, a puszta képzettel ellentétben, összetett avagy vonatkozó gondolkodásnak tekintik. Ha így fognánk föl azt, ami az ítélés puszta képzeléstől való különbségét alkotja, akkor az valóban semmi más nem lenne, mint az ítélet-tartalomnak a puszta elképzelő gondolkodás tartalmától való különbsége. Ha a két ismertetőjegy egyfajta viszonyát vagy kapcsolatát gondolnánk, úgy a gondolat ítélet lenne, miközben minden gondolatot, amelynek nem lenne ilyen tárgyi vonatkozása, puszta képzetnek kellene neveznünk.

De ez a nézet tarthatatlan.

Tegyük föl, hogy helytálló, miszerint mindig csak több ismertetőjegy kapcsolatának bizonyos fajtája alkotja az ítélet tartalmát – úgy ez megkülönbözteti az ítéleteket néhány képzettől, de nem mindegyiktől. Mert nyilvánvalóan előfordul, hogy egy gondolati aktusnak – amely egy puszta elképzelés – tökéletesen hasonló, sőt több ismertetőjegy teljesen azonos összetétele a tartalma, olyan összetétel, amely más esetben az ítélet tárgyát alkotja. Ha azt mondom: „zöld fa", úgy a zöld alkotja a „fá"-val összekötött sajátosságként ítéletem tartalmát. Ám valaki azt kérdezhetné: „létezik piros fa?", s akkor nem lévén eléggé járatos a növényvilágban, nem gondolnék a levelek őszi színeire, hanem tartózkodnék minden ítélettől. De mégis megérteném a kérdést, és ennek következtében piros fát képzelnék el. A piros, egészen hasonló módon, miként előbb a zöld, sajátosságként a fával összekötötten, a képzet tartalmát alkotná, amellyel nem lenne adva ítélet. És ha valaki csak piros fát látott volna, zöldet pedig sohasem, úgy talán a zöld fára vonatkozó kérdésnél nem pusztán hasonló, hanem az ismertetőjegyek azonos kötelékét (amely az ítéletem tartalma volt) puszta képzetben ragadná meg. Ezt James Mill és Spencer nyilván fölismerte, mivel az ítélet sajátosságának meghatározásában nem úgy vélekedtek, mint a legtöbben, vagyis nem gondolták, hogy az ítélet tartalma az elképzelt ismertetőjegyek bizonyos köteléke, hanem további föltételként hozzáfűzték, hogy léteznie kell közöttük egy elválaszthatatlan asszociációnak is. Ezért Bain is szükségesnek tartotta, hogy még egy további föltételt is csatoljon, nevezetesen a gondolkodásnak a cselekvésre való befolyását. A hiba, amit

elkövettek, csupán annyi volt, hogy nem az ítélő gondolkodás lényegi sajátosságának megadásában, hanem a diszpozíciók vagy következmények különbségében keresték a kiegészítést. Itt J.St. Mill szerencsésebb volt, aki ui. ezt nagyobb nyomatékkal emelte ki, és egyáltalában: a képzet és ítélet közötti különbség helyes értékeléséhez a legtöbb filozófusnál közelebb jutott. Logikájában a következőket mondja: „Igaz, hogy amikor azt ítéljük, hogy az »arany sárga«, akkor az arany és a sárga eszméjével bírunk, s hogy mindkét eszmét a szellemünkben kell összevonnunk. De nyilvánvaló az is, hogy ez csak egy része annak, ami megtörténik; mert két eszmét összetehetünk anélkül, hogy hit jönne létre, mint amikor például az »aranyhegyet« csak kitaláljuk, vagy amikor éppenséggel nem hisszük el: hiszen például, hogy *ne* higgyünk abban, hogy Mohamed Isten apostola volt, a »Mohamed« és az »Isten apostola« eszmét össze kell raknunk. Az egyik legösszetettebb metafizikai probléma annak a meghatározása, hogy két eszme összetételén kívül, a tagadás vagy elismerés eseteiben, mi az, ami még végbemegy."[42] Még jobban elmélyed a dologban James Millnek „Az emberi szellem jelenségeinek vizsgálata" című művéhez írott kritikai jegyzeteiben. A kijelentésről szóló fejezetben az ellen a nézet ellen küzd, amely a kijelentésekben az eszmék bizonyos rendjének kifejezését akarta megragadni, ahogyan a nevekben az egyes eszmék kifejezését.

Szerinte a jellemző különbség egy kijelentés és a beszéd másik formája között sokkal inkább az, hogy a kijelentés nem pusztán egy meghatározott tárgyat von a szellem elé, hanem hogy még valamit állít is róla, hogy az nem pusztán az eszmék bizonyos rendjének képzetére, hanem a bennük való hitre is ösztönöz: amennyiben megmutatja, hogy ez a rend valós tény.[43] Ismételten visszatér erre több fejezetben, például az emlékezetről írottban, ahol azt mondja, hogy a dologról szóló eszmén kívül, valamint annak az eszméjén kívül, hogy láttam ezt a dolgot, többek között még annak a hitnek is társulnia kell, hogy ezt láttam.[44] A „Belief" fejezet egy hosszabb megjegyzésében különös részletességgel tárgyalja az ítélés sajátos természetét, szemben a puszta képzettel.[45] Itt is egyértelműen kimutatja, hogy az nem oldható föl a puszta képzetekben, s képzetek összetételének sem tartható. Jobban mondva — írja — az egyik jelenségnek a másik jelenségből történő levezetése minden kísérletét lehetetlennek kell tartanunk, a képzet és ítélet közötti különbséget végső és eredeti ténynek kell tekintenünk. Fölteszi a kérdést, egy hosszabb fejtegetés végén: „szellemünk számára mi a különbség a között a gondolat között, hogy valami mondjuk valós, és a képzelőerő által létrehozott kép képzete között? Elismerem: nem találok kiutat, amelyen azt a nézetet tagadni lehetne, hogy a különbség végső és eredeti."[46] Látjuk: J.St. Mill elismer egy különbséget, ahhoz hasonlót, amit Kant és mások a gondolkodás és az érzés között érvényesítettek. Szóhasználatukban Mill állítása ez lenne: a képzelés és a hit számára, vagy ahogyan mi mondanánk, a képzelés és az ítélés számára két különböző ősképességet kell föltételeznünk. Vagyis az elképzelés és ítélés a tartalomra-vonatkozás két teljesen különböző fajtája, a tárgyról való tudat két alapvetően különböző módja.

---

[42] *Ded. u. Ind. Logik*, I. könyv, 5. fej., 1. §

[43] „The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object...; it asserts something respecting it... Whatever view we adopt of the psychological nature of Belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas — such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table — and the indication that this order is an actual fact, which is occurring, or which has occurred once or oftener, or which, in certain definite circumstances, always occurs; which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one." *Anal. of the Phenom. of the Human Mind*, 2. kiad., IV. f. 4, 48. j., I. 162. o.)

[44] Uo., 55. j., I. 187. o.

[45] Uo., X. f., 91. j., I. 329. o.

[46] „... that the distinction is ultimate and primordial" (uo., I. 412. o.)

Ha elfogadjuk is, hogy valóban minden ítélésben az elképzelt ismertetőjegyek összekötése vagy elválasztása megy végbe — J.St. Mill ezen a véleményen volt[47] —, úgy mégsem ebben áll az ítélő gondolkodásnak a pusztán elképzelővel szembeni lényeges sajátossága. A tartalom ilyen sajátossága ugyan megkülönböztetné az ítéleteket néhány képzettől, de egyáltalán nem az összestől. Így ez a sajátosság egy másik és még jellemzőbb sajátság föltevését — azt ti., amit mi a tudat módozatainak különbségében látunk — nem tenné nélkülözhetővé.

5. § Sőt! Még az sem áll, hogy minden ítélésnél az elképzelt ismertetőjegyek elválasztása vagy összefűzése megy végbe. Ahogyan a vágyakozás vagy utálkozás, úgy az elfogadás vagy elvetés sem pusztán összetételekre vagy kapcsolatokra irányul. Az egyes elképzelt ismertetőjegyeket is elismerhetjük vagy elvethetjük. Ha azt mondom „*A* létezik", úgy ez az állítás nem azt jelenti — ahogyan azt régebben gondolták és még ma is sokan gondolják —, hogy egy állítást, a létezést „*A*"-val, mint alannyal összekötök. Nem a „létezés" ismertetőjegy „*A*"-val való kapcsolata, hanem maga „*A*" az a tárgy, amit elismerek. Éppígy, ha azt mondom: „*A* nem létezik", úgy ez nem „*A*" létezésének állítása összetett értelemben, nem az „exisztencia" ismertetőjegy *A*-val történő kapcsolatának tagadása, hanem „*A*" az a tárgy, amit tagadok.

Hogy egyértelmű legyen a dolog, fölhívom a figyelmet, hogy aki az egészet elismeri, az az egész minden egyes részét is bennefoglaltan elismeri. Ezért aki elismeri az ismertetőjegyek kötelékét, az bennefoglaltan elismeri a kötelék minden egyes elemét is. Aki elismeri, hogy „létezik tudós férfiú", vagyis a „férfiú" köteléke a „tudósság"-gal, az egyúttal elismeri, hogy létezik maga a férfiú. Nos, alkalmazzuk ezt a „létezik *A*" ítéletre. Ha ez az ítélet a „létezés" ismertetőjegy „*A*"-val való kötelékének elismerése lenne, úgy abban egyúttal a kötelék minden egyes elemének az elismerését is benne értenénk, vagyis az „*A*" elismerését is. Tehát nem térnénk ki „*A*" egyszerű elismerésének föltevése elől. De miben különbözne az „*A*" ezen egyszerű elismerése az „*A*"-nak a „létezés" ismertetőjeggyel való köteléke elismerésétől, melyet a „létezik *A*" tételben fejezek ki? Nyilvánvalóan semmiben. Így azt látjuk, hogy az „*A*" elismerése a tétel valódi és teljes értelme, tehát nem más, hanem „*A*" az ítélet tárgya.

Mérlegeljük most ugyanilyen értelemben a „*A* nem létezik" tételt: talán ez jobban megvilágítja álláspontunk igazságát. Ha valaki egy egészet elismer, úgy ezzel az egész minden részét is elismeri, de mégsem mondhatjuk, hogy aki az egészet tagadja, az egyúttal az egész minden részét is tagadja. Aki tagadja, hogy „fehér és kék hattyúk léteznek", az egyúttal nem tagadja azt, hogy léteznek fehér hattyúk. Természetesen ott, ahol csak egy rész hamis, az egész nem lehet igaz. Ezért aki az ismertetőjegyek kötelékét tagadja, az egyáltalán nem veti el az összes ismertetőjegyet, melyek a kötelék elemei. Aki például tagadja, hogy „létezik tudós madár", vagyis a „madár" és a „tudósság" ismertetőjegy kapcsolata, az nem tagadja, hogy azért a „madár" és maga a „tudósság" a valóságban önnáll. Alkalmazzuk ezt példánkra. Ha az „*A* nem létezik" ítélet az „exisztencia" ismertetőjegy „*A*"-val való kötelékének tagadása lenne, úgy ezzel magát az „*A*"-t egyáltalán nem tagadnánk. Ám lehetetlen, hogy valaki ezt állítsa. Viszont világos, hogy éppen ez a tétel értelme. Így nem is más, hanem „*A*" az elvető ítélet tárgya.

6. § Ebből is világosan kiderül, hogy az állítmány nem tartozik minden ítélet lényegéhez, s hogy minden észlelés ítéletnek számít; hiszen ez megismerés, sőt — még ha téves is — igaznak-tartás. Szóltunk már erről a belső tudat különböző momentumai kapcsán.[48] Ezt olyan gondolkodók sem tagadják, akik pedig úgy vélik, hogy minden ítélés az alany köteléke egy állítmánnyal. Így J.St. Mill is elismeri ezt több helyütt, például a korábban

---

[47] Logikájában is fölismerhető ez, ahol Mill az ítéletek tartalmaival foglalkozik, valamint apjának imént említett művéhez írott jegyzeteiben. Így pl. a következő helyen: I. könyv, 5. fej.

[48] *Psych. v. emp. St.*, II. kv., 3. fej., 1 skk. §

idézett helyen. Mint mondja: nem jelent nagyobb nehézséget egy realitás elismerése és egy képződmény elképzelése közti különbséget alapvetőnek és eredendőnek tartani — mint az, hogy az érzet és az idea közötti[49] különbséget alapvetőnek tartsuk. Alig tűnik másnak ez, mint ugyanazt a különbséget megváltozott szempontból tekinteni.[50] Ám nehéz lenne mondanunk valamit, írja, ami nyilvánvalóbb és félreismerhetetlenebb lenne, mint hogy egy észlelés nem az alany- és állítmány-fogalom kötelékében áll, avagy ilyen kötelékre vonatkozik. A belső észlelés tárgya viszont nem más, mint pszichikai jelenség (hang, illat stb.). Vagyis itt egyértelmű megerősítését láthatjuk állításunk igazságának.

Vagy itt is aggályoskodna még valaki? Azért mert nem azt mondjuk: színt, hangot, látást, hallást észlelünk, hanem azt is hozzátesszük: észleljük, hogy a látás, hallás létezik, nos ez arra a hitre kellene csábítson, hogy az észlelés is az exisztencia-ismertetőjegy vonatkozó jelenséggel való kötelékének elismerésében áll?

Számomra csaknem elgondolhatatlannak tűnik a nyilvánvaló tények ilyen félreismerése. Mégis újból, teljes világossággal, nyilvánvalóvá válik egy ilyen nézet tarthatatlansága az exisztencia fogalmának fejtegetéséből. Némelyek úgy vélekedtek, hogy ezt a fogalmat nem lehet a tapasztalatból meríteni. Így az ún. velünk született eszmék vizsgálatánál meg kell majd vizsgálnunk e fogalmat ebből a szempontból is. Ott azt találjuk majd, hogy bár a tapasztalatból, de a belső tapasztalatból származik e fogalom, s csak az ítélet vonatkozásában volt nyerhető. Ezért, amilyen kevéssé lehetett az ítélet fogalma az első ítéletben állítmány, oly kevéssé az az exisztencia fogalma. Így belátjuk azt is, hogy legalábbis a legfontosabb észlelés — az, amely a legfőbb pszichikai jelenségekben adott volt — lehetetlen, hogy ilyen állítmányban meglegyen.

J.St. Mill „Logiká"-jának utolsó, nyolcadik kiadásában a következő módon definiálja az exisztencia fogalmát: a lét annyit jelent, mint valamiféle — teljesen mindegy, hogy milyen — érzékletet vagy egyéb tudati állapotot kelteni ill. kelthetni.[51] Noha ezt a meghatározást nem tartom tökéletesnek, mégis jól mutatja annak lehetetlenségét, hogy a legfontosabb észleletnél az exisztencia-fogalmat az ítélet predikátumának használjuk. Mert annyiban kifejezi a helyes álláspontot, hogy az e szerint a meghatározás szerint is csak azon pszichikai tevékenységek vonatkozásában nyerhető, amelyek azt már előfeltételeznék és már mint adottat használnák.

7. § Hogy nem minden ítélet vonatkozik az elképzelt ismertetőjegyek kötelékére, s hogy további ismertetőjegy fogalmának állítása nem tartozik elkerülhetetlenül hozzá, nos ezt az igazságot általában félreismerték, de mégsem kivétel nélkül. Kant az ontológiai istenbizonyíték kritikájában azt a találó megállapítást tette, hogy egy exisztenciális tételben, vagyis egy „létezik *A*" formájú tételben, a lét nem reális állítmány, vagyis nem olyasvalaminek a fogalma, ami egy dolog fogalmához járulhatna. „Az a dolog pozíciója csupán, avagy bizonyos, rajtuk lévő meghatározásoké." De ahelyett, hogy megmagyarázná, hogy az exisztenciális tétel nem kategorikus tétel, sem nem analitikus a kanti értelemben (vagyis olyan, amelyben az állítmány az alanyban foglaltatik), sem nem szintetikus (amelyben az alany az állítmányt nem foglalja magába),[52] Kant arra jutott, hogy a tételt a szintetikusak

---

[49] Hume-i értelemben, lásd uo., I. kv., 1. f., 2. §, 15. o.

[50] Így folytatja: „There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and an idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference." Valamint: „The difference (between recognising something as a reality in nature, and regarding it as mere though of our own) presents itself in its most elementary from in the distinction between a sensation and an idea." I. h., 419. o.)

[51] Gomperz fordítása, Függelék III, 373. o.

[52] Ezeket a meghatározásokat is Kant nyomán adom. Az a körülmény, hogy nem illenek a vonatkozó ítéletekre (ez ki fog tűnni a következő vizsgálódásokból), nem gátolja meg, hogy jellemezze ezeket az ítéleteket (a szándék megegyezése miatt, amit rendszerint hozzájuk kötnek).

közé sorolja, mivel úgy vélte, hogy ahogyan a „van" kopula általában két fogalmat hoz egymással kapcsolatba, úgy a „van" az exisztenciális tételben a tárgyat hozza a fogalommal kapcsolatba. „A tárgy a fogalomhoz szintetikusan járul."[53]

Ez homályos és ellentmondásos felemásság volt. Herbart megszüntette ezt a felemásságot azáltal, hogy világosan megkülönböztette az exisztenciális tételeket a kategorikus tételek különleges fajtáiként.[54] Más filozófusok, olyanok is, akik a herbarti iskolával polemikusan szembenálltak (például Trendelenburg), ezen a ponton csatlakoztak hozzá.[55]

Sőt, ha nem is minden gondolkodó ismeri el nyomban helyesnek az exisztenciális tétel általunk képviselt fölfogását, mégis kivétel nélkül elismernek most egy olyan igazságot, amelyből a legnagyobb biztonsággal ugyanez kikövetkeztethető. Azok is, akik egyébként félreértik az exisztenciális tételben lévő „létezik" és „nem létezik" kifejezések természetét, azokat mégis, teljesen helytállóan, úgy ítélik meg, hogy kopulaként egy alanyhoz és egy állítmányhoz járulnak. Ha azt hiszik, hogy a „létezik" és a „nem létezik" az exisztenciális tételekben valami egyedül magáértvalót jelöl, vagyis hogy a „létezés" az állítmány képzetét az alany képzetéhez juttatja, azért hogy mindkettő egymáshoz kapcsolódjék; nos úgy ezzel szemben elismerik, hogy a kopula egyedül önmagában véve, minden jelentés nélkül csak a képzetek kifejezését egészíti ki az elfogadó vagy elvető ítélet kifejezéséhez.

Hallgassuk meg például J. St. Millt, aki az exisztenciális tételek fölfogásában ellenfelünk: „Az állítmány és az alany mindaz, ami szükséges ahhoz, hogy ítélet képződjék. De mivel két név puszta összetételéből nem tudjuk belátni, hogy azok alany és állítmány, vagyis hogy az egyikről a másik állít vagy tagad, így a módusznak vagy a formának kell lennie annak, amiből ez fölismerhető, valamiféle jelnek, hogy az állítás más beszédformáktól megkülönböztethető legyen... Ezt a funkciót az affirmációnál általában a »van« szócska, a negációnál a »nincs«, avagy a létige más formái veszik föl."[56] A kopula ezen „van"-jától vagy „nincs"-ától azután nyomatékosan megkülönbözteti azt, ami az exisztencia fogalmát tartalmazza jelentésében. Ez az álláspont nem csupán Millé, hanem mindenkiről elmondható, akinek az exisztenciális tételek értelmezésében más véleménye van. A logikusok mellett megtaláljuk

---

[53] Az, hogy Kant az exisztenciális tétel ítéleteit még a kategorikus ítéletekhez számította, belátható abból, hogy nem említette őket különösképpen az ítéletek relációjánál. A középkorban Aquinói Tamás került közel az igazsághoz, s miként Kant, különös módon ő is a „Van Isten" tétellel kapcsolatos reflexióban. Tamás szerint sem valós predikátum a „van", hanem az igaznak-tartás jele. (*Summ. Theol.* I. r., 3 q., 4. a., ad 2.) De ő mégis kategorikusnak tartja a tételt (uo.), s úgy hiszi, hogy az ítéletnek képzetünk tárgyával való összehasonlítását tartalmazza, melynek minden ítélet számára érvényesnek kell lennie (16. q, 2. a.). Korábban láttuk, hogy ez lehetetlen. (Vö. *Psych. v. emp. St.* II. kv., 3. f., 2. §, 182 skk. o.)

[54] Vö. erről Drobisch: *Logik*, 3. kiad., 61. o.

[56] *Logische Untersuchungen*, 2. kiad., II., 208. o. Vö. a Schleiermachertől a származó idézetet is (uo. 214. o., 1. j.). Az exisztenciális tétel helyes fölfogásának jeleit megtaláljuk már Arisztotelésznél is. Úgy tűnik mégis, hogy nem jutott el a teljes egyértelműséghez. *Metafiziká*jában (Θ, 10) azt tanítja, hogy mivel a gondolkodás igazsága a dologgal való megegyezésben van, az egyszerű tárgyak megismerésének — a többivel ellentétben — nem az ismertetőjegyek szétválasztásában ill. kötelékében kell lennie, hanem az egyszerű elgondolásban, észlelésben. A *De Interpretatione* című írásában (3. f.) világosan szól arról, hogy a kopula „van"-jának nincs önmagában jelentése, mint valamiféle névnek, hanem csak az ítélet kifejezését egészíti ki, s a kopula ezen „van"-jától az exisztenciális tétel „van"-ját sohasem különböztette úgy meg, mint valami lényegesen mást, olyasvalamiként, aminek önmagában is jelentése volna. Zeller joggal mondja: „Arisztotelész sohasem mondta azt, hogy minden tétel — így maga az exisztenciális tétel — logikailag szemlélve három alkotórészből áll." S figyelmeztet rá, hogy mennyi minden utal egy ezzel ellentétes szándékra Arisztotelésznél (*Philos. d. Griechen*, II. 2, 158. o. 2. j.). Ha ez igaz lenne, úgy Arisztoteleszt nem lehetne a hagyományos későbbi logika tanai mögé állítani, ahogyan Zeller véli, ellenkezőleg: úgy kellene értékelnünk, mint a helyes nézet megelőlegzőjét.

[56] *Ded. u. Indukt. Logik*, ford. Schiel, I., 93. o.

követőit a nyelvészek és a lexográfusok között is.[57] Amikor J. St. Mill azt mondja, hogy ezt James Mill dolgozta ki először, akkor nagyon igazságtalan.[58] Például már a „Port Royal-i Logiká"-ban is megtalálhatta volna ezt a gondolatot.[59]

Nos tehát — nincs szükség már olyan engedményre, amelyet ellenfeleink általánosan a kopulával kapcsolatban tesznek, hogy abból szükségképpen az következzen, miszerint az exisztenciális tétel „van"-jának és „nincs"-ének nem lehet más funkciót tulajdonítani. Mert a legvilágosabban kimutatható, hogy minden kategorikus tétel, az értelem bármiféle megváltozása nélkül, exisztenciális tétellé fordítható, s hogy ekkor az exisztenciális tétel „nincs"-e ill. „van"-ja a kopula helyére lép.

Ezt néhány példán szemléltetem.

Az a kategorikus tétel, hogy „valaki beteg", ugyanazzal a jelentéssel bír, mint az az exisztenciális tétel, hogy „létezik egy beteg ember". Az a kategorikus tétel, hogy „nincs kő, amely él", ugyanazzal a jelentéssel bír, mint a következő exisztenciális tétel: „élő kő nincs". Az a kategorikus tétel, hogy „minden ember halandó", ugyanazzal az értelemmel bír, mint az az exisztenciális tétel, hogy „nincs halhatatlan ember".[60] Az a kategorikus tétel, hogy „valaki nem képzett", ugyanazzal a jelentéssel bír, mint a „létezik egy nem képzett ember" exisztenciális tétele.

Mivel ez a négy választott példa a kategorikus ítéletek mindazon négy osztályát képviseli, amit a logikusok megkülönböztetnek[61], így a kategorikus tételek exisztenciális tételekké történő nyelvi átalakításának lehetőségét bebizonyítottuk; világos az is, hogy az exisztenciális tétel „van"-ja ill. „nincs"-e nem más, mint a kopula ekvivalense, tehát nem predikátum, és önmagában véve teljesen jelentés nélküli.

De vajon igaz-e a négy kategorikus tétel exisztenciális tételre történő iménti visszavezetése? Ezt éppen Herbart álláspontján lehetne kifogásolni, akit az imént tanúként idéztünk. Mert a kategorikus tétel értelmezése nála a miénktől teljesen eltérő. Úgy hitte ugyanis, hogy minden kategorikus tétel azt a hipotetikus ítéletet fejezi ki, hogy az állítmányt csak bizonyos előfeltétel esetén, nevezetesen az alany létezése esetén lehet elvitatni, ill. neki megadni. Ezért éppen arra alapozta bizonyítását, hogy az exisztenciális tételt nem szabad kategorikus tételként fölfogni.[62] Szerintünk viszont a kategorikus tétel megfelel annak az ítéletnek, amit éppoly jól exisztenciális formában is kifejezhetünk, s a valóban affirmatív kategorikus tételek tartalmazzák egyúttal az alany elismerését is.[63]

Viszont amennyire méltatjuk Herbart nézetét az exisztenciális tétel „van"-jával kapcsolatban, oly kevéssé tudunk egyetérteni annak dedukciójával. Ez olyan példának tűnik, amely kiválóan igazolja Arisztotelész észrevételét, miszerint hamis premisszák helyes végkövetkeztetéshez is vezethetnek. Lehetetlen azt hinni, hogy a „valaki sétál" tétel, vagy

---

[57] Vö. Heyse: *Wörterbuch der Deutschen Sprache*.

[58] Uo., 95. o.

[59] *Logique ou l'Art de Penser*, II. r., 3. fej.

[60] A hagyományos logika azt mondja, hogy a „Minden ember halandó" ítélet és a „Nincs nem halandó ember" ítélet ekvipollens (vö. pl. Ueberweg: *Logik*, 5. r., 96. §, 2. kiad., 235. o.), holott ezek identikusak.

[61] A részlegesen igenlő, az általánosan tagadó, valamint a — tévesen elnevezett — általánosan igenlő és részlegesen tagadó. Miként az az exisztenciális formára való föntebbi visszavezetésből kitűnik, nincs általánosan igenlő ítétel és nincs részlegesen tagadó ítélet sem.

[62] Vö. Drobisch: *Logik*, 3. kiad., 59 skk. o.

[63] Valójában az affirmatív ítéletek — miként egy előző jegyzetben megjegyeztük — az ún. részlegesen igenlők és az ún. részlegesen tagadók. A valóban negatív állítások, amelyekhez az általánosan igenlők is tartoznak, természetesen nem tartalmazzák az alany elismerését, hiszen egyáltalában nem ismernek el semmit, hanem éppen elvetnek. Egy korábbi fejtegetés megmutatja, hogy miért nem tartalmazzák az alany elvetését sem (20. o.).

például az előbb idézett „valaki beteg" azt a hallgatólagos előfeltevést tartalmazza: „ha egyáltalán létezik ember". S a legcsekélyebb látszata sincs annak, hogy a „valaki nem képzett" tételnek ilyen előfeltétele lenne. A „nincs kő, amely eleven" tételnél egyáltalán nem tudom, hogy lenne-e ama korlátozásnak értelme, miszerint: „ha egyáltalán létezik kő". Ha nem lenne kő, úgy éppoly biztosan igaz lenne, hogy nincs eleven kő, mint így, hogy léteznek kövek. Csak a „minden ember halandó" példában, az úgynevezett általánosan igenlő tételek egyikében adott annak a látszata, mintha egy korlátozó föltétel lenne adva. Úgy látszik, az „ember" és a „halandó" összekötése okozza ezt a látszatot. Az ember és a halandó kapcsolata nyilván nem áll fönn, ha nem léteznek emberek. Mégis, abból a tételből, hogy „minden ember halandó", az ember létezésére nem lehet következtetni. Úgy tűnik, a tétel az ember és a halandó kapcsolatát állítja, az ember létezésének előfeltétele mellett. Mégis, ha ezen kategorikus tétellel ekvivalens exisztenciális tételre gondolunk, nyomban megoldódik az összes nehézség. Nyilvánvaló továbbá, hogy a tétel valójában nem igenlés, hanem tagadás, és ezért róla hasonló mondható, mint amit a „nincs élő kő" tételről megjegyeztünk.

Egyébként, ha Herbartnak azt a tantételét vitatom, miszerint minden kategorikus tétel hipotetikus, nos ezt csak azért teszem, hogy az exisztenciális tételre való föntebbi átalakítást részleteiben igazoljam, nem pedig azért, mintha Herbartnak igaza lenne abban, hogy egy ilyen visszavezetés lehetetlen. Ellenkezőleg: a hipotetikus tételekre ugyanaz érvényes, mint amit a kategorikusakról mondottam: azok is valamennyien átöltöztethetők exisztenciális formába, és akkor kitűnik, hogy pusztán tagadó állítások. Egy példa elég lesz annak bemutatására, hogyan lehet ugyanazt az ítéletet a legcsekélyebb változás nélkül kifejezni hipotetikus, kategorikus és exisztenciális formában. „Ha valaki rosszul cselekszik, önmagának árt – nos ez hipotetikus tétel. De értelme szerint ugyanaz, mint az a kategorikus tétel, miszerint: „minden rosszul cselekvő ember önmagát károsítja". És ennek megint csak nincs más jelentése, mint a következő exisztenciális tételnek: „nincs önmagának nem ártó, rosszul cselekvő ember" vagy tetszetősebb kifejezéssel élve: „nem létezik önmagának nem ártó, s egyúttal rosszul cselekvő ember". Az ítélet kifejezésének nehézkessége az exisztenciális formában nyilvánvalóvá teszi, miért talált ki a nyelv más szintaktikai öltözeteket – ámde több mint pusztán nyelvi kifejezésben lévő különbség nincs a három tétel között, noha a híres königsbergi filozófus arra jutott, hogy ezen különbségek miatt az ítéletek alapvető különbségeit föltételezze és külön a priori kategóriákat alapozzon az „ítéletek relációjá"-ra.

A kategorikus, sőt minden tétel visszavezethetősége exisztenciális tételre kétségtelen tehát.[64]

---

[64] Mégis, vannak bizonyos esetek, amelyekben egy ilyen visszavezethetőséget speciális okokból kifogásolni lehet. Noha miattuk a vizsgálódás menetét nem akartam megakasztani, mégis tanácsosnak tűnik másfelől, hogy ezeket legalább egy megjegyzés erejéig figyelembe vegyem. J. St. Mill a *Logika* egy helyén, ahol a kopula és az exisztenciális tétel „létező"-jét akarja értelmezni (amely szerint az exisztencia fogalmát alkotja), a magyarázat érdekében hivatkozik az „a kentaur a költők kitalálása" tételre. Mint mondja: lehetetlen, hogy ez létezést fejezzen ki, mivel éppen annak ellenkezője következik belőle, az, hogy az alany nem bír reális létezéssel (I. kv., IV. f., 1. §). Más helyütt, hasonló célból, a következő tételt idézi: „Jupiter egy nem-létező (Non-Ens)". Valóban ezek a tételek olyanok, hogy itt az exisztenciális tételre való visszavezethetőség a legkevésbé sem látszik lehetségesnek. A Mill-lel folytatott levelezésemben egyszer szóba hoztam az exisztenciális tételek kérdését, s különösen az összes kijelentés exisztenciális tételre való visszavezetésének lehetőségét fejeztem ki, azzal szemben, amit ő vélt, hogy ti. az exisztencia létezője olyan lenne, amilyennek azt gondolta. Válaszában megmaradt régi fölfogása mellett. S noha nem ellenezte kifejezetten minden más kifejezésnek exisztenciálisra történő visszavezethetőségét, mégis úgy gyanítom, hogy nem világítottam meg számára eléggé bizonyításomnak ezen pontját. Ezért újból visszatértem rá, s megtárgyaltam azokat *Logiká*ja példáin is. Mivel papírjaim között találom éppen e levél fogalmazványát, megismétlem a rövid fejtegetést: „Nem lenne haszontalan, ha eme redukció lehetőségét speciálisan egy olyan tételen mutatnám be, amelyet Ön a

Ez kettős módon cáfolja azoknak a nézeteit, akik az ítéletnek a képzettől való lényegi különbségét abban akarták föllelni, hogy az ítélet tartalma az ismertetőjegyek köteléke. Egyfelől a kategorikusnak exisztenciális tételre való visszavezetésénél az exisztenciális tétel „van"-ja lép a kopula helyére, s így fölismerhető, hogy ez éppoly kevéssé tartalmaz állítmányt, mint amazok. Azután világosan látjuk, hogy több tag köteléke, amit az ítéletek általános és különös természetére nézve oly lényegesnek hittek: az alany és állítmány, az antecedens és konzekvens stb. kombinációja, nem más, hanem pusztán a nyelvi kifejezés dolga. Ha ezt kezdettől fogva fölismerték volna, úgy senki sem jutott volna arra a gondolatra, hogy a képzeteket és ítéleteket azáltal különböztesse meg, hogy az előbbi tartalma egyszerűbb, az utóbbié pedig összetettebb gondolat. Mert valójában a tartalom vonatkozásában a legcsekélyebb különbség sincs közöttük. Az igenlőnek, a tagadónak, a

---

Logiká ban példaként idéz, épp ellentétes következtetést vonva le belőle. A tétel: »A kentaur a költők kitalálása«, ahogy Ön helyesen megjegyzi, nem igényli azt, hogy létezzen kentaur – épp az ellenkezőjét. Ahhoz, hogy igaz legyen, egyedül azt igényli, hogy valami más létezzen, nevezetesen a költők kitalációja, amely sajátságos módon köti össze az emberi szervezet egy részét a lóéval. Ha nem létezne a költők kitalálása, s ha nem lennének költők által kitalált kentaurok, akkor a tétel hamis lenne, s a jelentése tényleg nem lenne más, mint a következő: „Létezik egy költői fikció, amely egy emberi felsőtestet egy ló altestével egyesít." (Vagy, ami ugyanazt jelenti: „Léteznek költők által kitalált kentaurok.") Hasonló a helyzet, ha azt mondom: „Jupiter egy nem-létező", vagyis hogy olyasvalami, ami pusztán a kitalálásban, de nem a valóságban áll fönn. A tétel igazsága nem igényli azt, hogy Jupiter létezzen, azt viszont igen, hogy valami létezzen. Ha nem létezne valami, ami pusztán a képzetben létezik, úgy nem lenne igaz a tétel. – A különös ok, ami miatt az olyan tételeknél, mint „a kentaur egy fikció" arra éreznek késztetést, hogy kételkedjenek az exisztenciális tételre való visszavezethetőségben, az, hogy a logikusok eddigelé félreértették az állítmány viszonyát az alanyhoz. Úgy, mint ahogy a melléknevek a velük összekötött főneveket, az állítmányok a velük összekötött alannyal együtt új meghatározásokkal gazdagítják a fogalmat, néha pedig modifikálják. Az első pl. akkor fordul elő, ha azt mondom: „valaki képzett", a második, ha azt mondom: „valaki meghalt". A képzett, tanult ember éppenséggel ember, a halott ember viszont nem. Így „a halott ember van", ahhoz hogy igaz legyen, az ember exisztenciáját nem, csak a halott emberét előfeltételezi; s hasonlóképpen a „kentaur egy fikció" tétel nem igényli azt, hogy létezzenek kentaurok, hanem csak azt, hogy kitalált kentaurok létezzenek. Talán ez a magyarázat elégséges ahhoz, hogy legyőzze azokat az aggályokat, amelyek itt fölmerülhetnek. Ami magát Millt illeti, nála nem is lett volna erre szükség, 1873. február 6-án ezt válaszolta ugyanis: „You did not, as you seem to suppose fail to convince me of the invariable convertibility of all categorical affirmative propositions into predications of existence [affirmativ exisztenciális tételekre gondol, amelyeket én természetesen nem az »exisztencia predikációi«-ként jelöltem]. The suggestion was new to me, but I at once saw its truth when pointed out. It is not on that point that our difference hinges etc." Hogy Mill a kategorikus tételek exisztenciálisakra történő elismert visszavezethetősége nézetét megőrizte (miszerint azokban a „van" és a „nincs" az „exisztencia" állítmányi fogalmát tartalmazza), a levél megadott helyéből is kitűnik, s az azt követőkben is lényegében így nyilatkozik. Nem tűnik ki azonban, hogy miként tarthatná meg a kopuláról szóló tanítását. Konzekvensen eljárva mindezt föl kellett volna adnia, s a *Logiká* ban sok mindent át kellett volna alakítania (pl. I. kv., 5. f., 5. §). Azt reméltem, hogy követve tavaszi meghívását Avignonba, megegyezésre juthatunk ezekről és néhány más kérdésről, s akkor ezt a dolgot tovább nem szorgalmaztam. Hirtelen halála azonban meghiúsította reményeimet. Még egy rövid megjegyzést szeretnék csatolni a Mill-lel szembeni fejtegetéseimhez. Az „egy ember halott" fajtájú tételeket szigorú értelemben nem lehet kategorikusnak nevezni, mivel a „halott" nem tulajdonság, hanem az alany modifikációja. Mit szólnának ehhez a kategorikus következtetéshez: „minden ember élő, eleven lény, valamely ember halott, tehát valamely halott lény eleven". Ez a következtetés azonban, ha a *minor* valódi kategorikus tétel lenne, harmadik figurájú érvényes következtetés lenne. Ha, Kant módjára, ilyen különböző kijelentésformáknak megfelelően, föltételeznénk az ítéletek „relációi"-nak különböző osztályait, úgy itt új „transzcendentális" fölfedezéseket tehetnénk. A különös kijelentőformát azonban könnyen lehánthatjuk, mivel a „létezik egy halott ember" exisztenciális tétel tökéletesen ugyanazt mondja. S így, remélem, végre fölhagynak azzal, hogy a nyelvi különbségeket a gondolkodás különbségeivel fölcseréljék.

bizonytalanul kérdező embernek a tudatában ugyanaz a tárgy van adva: az utóbbinak, mivel a tárgyat pusztán elképzeli, a két elsőnek, mivel ezt elképzelik és egyúttal elfogadják vagy elvetik. Minden olyan tárgy, amely egy képzet tartalma, adott körülmények között ítélet tartalmává is válhat.

8. § Tekintsünk végig még egyszer futólag vizsgálódásaink menetén. Azt mondottuk: ha nem is fogadják el, hogy a képzet és ítélet között a különbség olyan, mint a vágy és képzet közötti különbség, vagyis hogy a különbség a tárgyi vonatkozás módjában van, mégsem tagadhatja senki, hogy valamiféle különbséget föl kell ismernünk közöttük. Egy pusztán külsődleges különbség azonban, az okok és következmények különbsége, nyilván nem lehet ez. Viszont, ha a kapcsolatmódozatok különbségeit kizárjuk, ez a különbség csak két módon gondolható el: vagy annak a különbsége, amit elgondolunk, vagy az intenzitás különbsége, amivel elgondoljuk.

Megvizsgáltuk mindkét hipotézist. A második közvetlenül tarthatatlannak bizonyult. De az első is, amihez inkább vonzódnak, az alaposabb vizsgálat próbáján elbukott. Ha a még mindig nagyon általános vélemény azt eredményezi is, hogy a képzet egyszerűbb, az ítélet pedig összetettebb tárgyra irányul, kötésre vagy elválasztásra, úgy ezzel szemben kimutattuk, hogy puszta képzeteknek is lehet összetett tárgy a tartalma és megfordítva, ítéleteknek is lehetnek egyszerűbb tárgyai. Megmutattuk, hogy az alany és állítmány kapcsolata és más effajta kombinációk egyáltalán nem tartoznak az ítélet lényegéhez. Az affirmatív és negatív exisztenciális tételek figyelembevételével alapoztuk meg ezt az állításunkat: észlelésünkre való utalással igazoltuk, főleg a belső észlelésére. Végül pedig a kategorikus, sőt a kijelentések minden fajtájának exisztenciális tételekre való visszavezetésével. Tehát amilyen kevéssé az intenzitás különbsége, éppoly kevéssé a tartalom különbsége lehet az, amely az ítéletnek a képzettel szembeni sajátszerűségét alkotja. Így nem maradt más hátra, minthogy az ítélet sajátosságát az immanens tárgy vonatkozásában ragadjuk meg.

9. § Úgy hiszem, az imént befejezett fejtegetés elméletünk nyomatékos igazolását adja, mégpedig úgy, hogy ez az igazolás minden lehetséges kétséget kizár. Mégis, a kérdés alapvető jelentősége miatt, a képzet és ítélet különbségét ismételten, de most egy másik oldalról vizsgáljuk meg. Mert nem pusztán a cáfolatok tanúskodnak mellette, hanem sok más is utal arra az igazságra, amely állításunk alapján közvetlenül a belső tapasztalatból nyerhető.

Ebből a célból hasonlítsuk össze a képzet és ítélet viszonyát azon jelenségek két osztálya közötti viszonnyal, amelyeknek a tárgyi vonatkozás tekintetében lévő mélyreható különbsége nyilvánvaló: nevezetesen a képzet és a szeretet vagy gyűlölet jelenségei közötti viszonnyal. Amilyen bizonyos, hogy a tárgy, amit elképzelünk és egyúttal szeretünk, ill. elképzelünk és egyúttal gyűlölünk, kettős módon van a tudatban intencionálisan, legalább ennyire biztos, hogy ugyanez érvényes ama tárgy vonatkozásában is, amit elképzelünk és egyúttal elfogadunk, elképzelünk és egyúttal tagadunk.

Itt és ott minden körülmény hasonló: mindegyik azt mutatja, hogy mind az egyik, mind a másik esetben a tudat második, alapvetően eltérő módja járul az elsőhöz.

Vizsgáljuk ezt meg részleteiben.

Nincs ellentét a képzetek között a tárgyak amaz ellentétén kívül, amely ellentéteket ezekben a képzetekben ragadtunk meg. Ahogyan a meleg és a hideg, a fény és a sötétség ellentétet alkot, úgy nevezhetjük az egyiket a másik ellentétes képzetének. Más vonatkozásban egyáltalán nem található ellentét a lelki tevékenységek egész területén.

Azáltal, hogy szeretet és gyűlölet is hozzájuk járul, egészen újfajta ellentétek keletkeznek. Ezek nem a tárgyak közötti ellentétek, hiszen ugyanazt a tárgyat szerethetjük és gyűlölhetjük is, hanem a tárgyra-irányultság közötti ellentétek, s biztos jele ez annak, hogy itt olyan jelenségek osztályával van dolgunk, amelyeknél a tárgyi vonatkozás jellege egészen más, mint a képzeteknél.

Félreismerhetetlen módon egészen analóg ellentét lép föl azonban a lelki jelenségek területén akkor is, ha nem szeretet és gyűlölet, hanem elismerés és tagadás irányul az elképzelt tárgyakra.

Továbbá[65] a képzetekben nincs intenzitás a jelenség nagyobb vagy kisebb erősségén ill. elevenségén kívül.

Az intenzitás egészen új neme lép föl azáltal,. hogy a szeretet és gyűlölet is hozzájuk járul, nagyobb vagy kisebb energia, az ezen érzések erejében való hevesség vagy mérsékeltség.

Ugyanígy az intenzitás tökéletesen új nemét találjuk a képzethez járuló ítéletben is. Mert a meggyőződésben vagy véleményben lévő bizonyosság nagyobb vagy kisebb mértéke nyilvánvalóan nem az, mint amit a képzet erősségében lévő különbséggel rokonabbnak kellene nevezni a szeretet erősségének különbségéhez viszonyítva.

Sőt! A képzetekben nincs erény és nincs erkölcsi rosszaság, nincs tévedés és nincs megismerés. Mindez számukra idegen, s legföljebb homonim módon nevezhetünk egy képzetet erkölcsileg jónak, rossznak, igaznak vagy hamisnak. Mint ahogy például egy képzetet rossznak neveznek, ha az, aki az elképzeltet szeretné, bűnt követne el; avagy akkor, ha valaki az elképzeltet elfogadná, tévedne.[66]

A szeretet és gyűlölet területe tehát a tökéletesség ill. tökéletlenség egészen új nemét mutatja, amelyből a képzet területe a legcsekélyebb nyomot sem viseli magán. Azáltal, hogy a szeretet és gyűlölet csatlakozik a képzet jelenségeihez, az erkölcsileg jó és rossz lép a lelki tevékenységek területére, legalábbis gyakorta, és főleg ott, ahol beszámítható pszichikai lényről van szó.

Ám az ítélet vonatkozásában is valami hasonló érvényes. Mert a tökéletesség és tökéletlenség másik, éppannyira új és fontos neme — amelyben a puszta képzelés nem részesül, mint láttuk — hasonló módon tulajdonsága az ítélet területének is, mint ahogy tulajdonsága az előbbi a szeretet és gyűlölet területének. Ahogyan a szeretet és gyűlölet: erény vagy rosszaság, úgy az elismerés és tagadás: megismerés vagy tévedés.

Végül még valami. Noha a képzetfolyam törvényeitől nem független módon, mégis a szeretet és gyűlölet képezi az alapját — a jelenségek alapvetően különböző nemeként — azon fejlődés és egymásra-következés külön törvényeinek, amelyek az etika pszichológiai alapelveit alkotják. Nagyon gyakran valami más miatt szeretünk vagy gyűlölünk egy tárgyat, miközben az önmagában véve egyikre sem indítana, vagy éppen az ellenkezőjére bírna. Gyakran tapad a szeretet valami új tárgyra, tekintet nélkül eredetére.

Az ítéletek területén is teljesen hasonló tényeket találunk. A képzetfolyam általános törvényeihez — amelyek befolyása az ítéletek területén nyilvánvaló — itt is olyan törvények társulnak, amelyek speciálisan az ítéletekre érvényesek, s amelyek hasonló viszonyban vannak a logikával, mint ahogy a szeretet és gyűlölet törvényei az etikával. Ahogyan az egyik szeretet a másikból különös törvények szerint keletkezik, úgy keletkezik az egyik ítélet a másikból.

Ezért J. St. Mill joggal mondja a „Szellemtudományok logikájá"-ban: „A hit dolgában a pszichológusoknak mindig az indukció szabályai szerinti speciális stúdiumok során kell majd megvizsgálniuk, hogy mely hittel bírunk a közvetlen tudat által, s mely törvények szerint hoz létre egy hit egy másikat; mely törvények szerint tekintünk egy dolgot — jogosan vagy jogtalanul — egy másik dolog bizonyítékának. A vágy tekintetében éppúgy meg kell majd vizsgálnunk, hogy eredendően mely tárgyakra vágyunk, s hogy milyen okok vezetnek arra, hogy olyan dolgokat óhajtsunk, amelyek számunkra eredetileg közömbösek,

---

[65] Vö. az itt következőkhöz *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* című művemet, ill. a Függelék fejtegetéseit, amelyekben utalok rájuk.

[66] Vö. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* c. értekezésemet, 31 sk. o., ill. Arisztotelész itt idézett megjegyzését.

vagy éppen kellemetlenek voltak."[67] James Mill elemzéseihez írott jegyzeteiben nem pusztán a szerző nézeteit, hanem Herbert Spencer nézeteit is elveti, azt hogy a hit a képzetek elválaszthatatlanul szilárd asszociációjában áll, valamint azt is, hogy (ahogyan ők ketten szükségképpen föl kellett tételezzék) a hit csak az eszme-asszociáció törvényei szerint képződik: „Ha ez így lenne, úgy az igaznak-tartás a megszokás dolga lenne, a véletlené, nem pedig az észé. Két képzet közötti asszociáció — bármilyen erős is lehet — biztos, hogy nem elégséges oka annak, hogy valamit igaznak tartunk; vagyis nem bizonyítéka annak, hogy a vonatkozó tények a külső természetben összekötöttek. Az elmélet, úgy tűnik, minden különbséget megszüntet a bölcs igaznak-tartása (amelyet bizonyítással vezet le és amely valóban megfelel a világban a tények együttlétezésének és egymásra-következésének) és a balga igaznak-tartás között, amelyet valamiféle véletlen — az egymásra-következés és együttlétezés által létrehozott — asszociáció mechanikusan hív életre a szellemben. Ezt az igaznak-tartást aztán valóban olybá vehetnénk, hogy valaki csak azért tart igaznak egy dolgot, mert a fejébe vette."[68]

Fölösleges lenne most hosszabban időzni ennél a pontnál, hiszen ez eléggé nyilvánvaló, s a legtöbben el is fogadják.

Későbbi fejtegetéseinkben jobban megvilágítjuk azt, amit itt az indulatok és ítéletek különös törvényeiről mondottunk.[69]

Eredményeink tehát a következők: minden kísérő körülmény analógiájából beláthatjuk, hogy a képzet és szeretet között, és egyáltalában bármiféle két különböző pszichikai jelenség között, így az ítélet és képzet között is, a tárgyi vonatkozás alapvető különbözőségét kell föltételeznünk.

10. § Foglaljuk még egyszer röviden össze ezen megállapítás bizonyítékait.

Először is: a belső tapasztalat közvetlenül megmutatja a tartalomra-vonatkozás különbségeit, amelyeket a képzetről és ítéletről állítottunk.

Másodszor: ha ez a különbség nem létezne, akkor egyáltalán semmilyen különbség nem lenne köztük. Sem a különböző intenzitás föltételezése, sem a puszta képzet és ítélet különböző tartalmának föltételezése nem tartható.

Harmadszor: ha a képzet és ítélet közötti különbséget a pszichikai különbségek más eseteivel összehasonlítjuk, azt látjuk, hogy mindazon sajátosság közül, ami máshol megmutatkozott (ahol a tudat teljesen különböző módon lép kapcsolatba a tárggyal), itt sem hiányzik egyetlenegy sem. Tehát ha itt nem, akkor máshol sem ismerhetnénk el a pszichikai területen különbséget.

11. § Még egy föladatot kell megoldanunk. A szokásos vélekedés tévedésén túl most a tévedés okát is ki kell mutatnunk. A tévedésnek kétféle oka van. Az egyik pszichikai, a másik nyelvi.

A pszichikai ok abban van, hogy a tudat minden aktusában — bármilyen egyszerű is legyen, mint például akkor, ha hangot képzelek — nem pusztán képzet, hanem ítélet, megismerés is benne rejlik. Ez a pszichikai jelenség megismerése a belső tudatban, amelynek általánosságát korábban kimutattuk.[70] Ez a körülmény némely gondolkodót arra ösztönzött, hogy minden pszichikai jelenséget a megismerés fogalma alá — mint egységes nem alá — rendeljen. Mások viszont úgy vélekedtek, hogy legalábbis a képzetet és az ítéletet — mivel azok sohasem jelennek meg elkülönülten — egységbe foglalják, miáltal csak olyan jelenségeknek állítottak föl külön osztályokat, amelyek — miként az érzések és a törekvések — különös esetekben lépnek föl. Az észrevétel igazolásához elég Hamilton korábban már idézett szövegére utalnom: „Nyilvánvaló, hogy minden pszichikai jelenség

---

[67] *Ded. u. Ind. Logik*, B. VI, 4. f., 3. §

[68] I. h., XI. f., 108. j., I, 407. o.

[69] IV. és V. kv. (Kéziratban.)

[70] *Psych. v. emp. St.*, II. kv., 3. f.

vagy a megismerés aktusa, vagy kizárólag a megismerés aktusa által lehetséges. Mert a belső tudat megismerés, és ez az oka annak, hogy olyan jeles filozófusok, mint Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner stb. arra a gondolatra jutottak, hogy az elképzelőképességet — vagy ahogyan ők nevezték a megismerés képességét — a lélek alapképességének tekintsék, amelyből aztán minden más levezethető. Erre könnyű válaszolnunk. Ezek a filozófusok nem vették figyelembe, hogy — noha az öröm és a kín, a vágy és az akarat egyediek, amennyiben létezőkként ismerjük el őket, mégis ezekben a modifikációkban teljesen új jelenség járult hozzájuk, amely sohasem volt meg a megismerés puszta képességében, s így abból nem is volt kifejleszthető. A megismerés képessége biztosan az első, sorrend szerint, s ennyiben *conditio sine qua non*ja a többinek."[71]

Láttuk: mivel nem lehetséges pszichikai jelenség, csak amennyiben belső megismerés kíséri, ezért Hamilton úgy hitte, hogy a megismerés sorrend szerint az első bennünk, s ezért csak az érzés és törekvés számára különböztetett meg külön osztályt azáltal, hogy a képzetet azzal egybefoglalta. Ám nem igaz, hogy a megismerés sorrend szerint az első, mivel mindegyik és így az első pszichikai aktusban is föllép, de csak szekunder módon. Az aktus primer tárgyát nem mindig ismerjük meg, egyébként sohasem ítélhetnénk hamisan, s nem is ítéljük meg — különben elesne az arról való kérdés és vizsgálat —, hanem gyakran és a legegyszerűbb aktusban csupán elképzeljük. A másodlagos tárgy tekintetében is bizonyos módon csak második momentumot alkot a megismerés, mivelhogy, mint minden ítélet, a megítélt képzetét előfeltételezi, tehát korábbi, ha nem is időben, de természete szerint mégis. Így, miként Hamilton a megismerésnek, igénybe vehetnénk az első helyet az érzésnek is a jelenségek sorrendjében, s ennek következtében összetéveszthetnénk a képzettel és az ítélettel. Mert, mint láttuk, az érzés is szekunder jelenségként fordul elő minden pszichikai aktusban.[72] Ha ez nem ösztönzött hasonló tévedésre, vagy nem olyan gyakorisággal, mint a kísérő belső észlelés általánossága, úgy ez csak azzal magyarázható, hogy az érzés jelenvalósága nem olyan általánosan elismert, s másrészt bizonyos képzetek számunkra relatíve közömbösek, ugyanazon képzeteket más-más, időben különböző, néha ellentétes érzések kísérnek.[73] A belső észlelés viszont mindig önnáll, változatlanul a meggyőződés ugyanazon teljességével, s ha a belső észlelés az intenzitás különbségének alapul szolgál, akkor ez a különbség olyan, hogy az általa kísért jelenség intenzitásával emelkedik vagy csökken.[74]

Ez tehát az, amit a tévedés pszichikai okának neveztem.

12. § Mint mondottam, a tévedésnek nyelvi okai is vannak. Nem várhatjuk el, hogy azok a körülmények, amelyek még a legélesebb elméjű gondolkodókat is megtévesztették, hatástalanok maradjanak a közvélekedésre. Mert ezekből keletkezik a nép nyelve. S így már eleve gyanítanunk kell, hogy azon nevek között, amelyekkel a pszichikai tevékenységeket megjelölik, akadna olyan, amely a képzetekre és ítéletekre használható, de más jelenségre nem, vagyis összefoglalná e kettőt, mint egységes, széles osztályhoz tartozót.

S csakugyan ezt tapasztaljuk. A képzeteket és ítéleteket ugyanazzal a keresetlenséggel gondolkodásnak nevezzük, az érzésekre és akaratra viszont a kifejezést nem használhatnánk jól anélkül, hogy a nyelven erőszakot ne tennénk. Találunk az idegen nyelvekben is olyan jelöléseket, mind a régiekben, mind a modernekben, amelyeket ugyanígy használunk.

Aki a tudományos erőfeszítések történetét ismeri, nem fog tiltakozni, ha ezt a körülményt gátló befolyásnak nevezem. Ha az újkor ismert filozófusai is olykor áldozatául esnek az ekvivokáció paralogizmusának, hogy ne lett volna csábító a megnevezés azonossága e

---

[71] *Lectures on Metaphysics* I, 187. o.

[72] *Psych. v. emp. St.*, II. kv., 3. f. 6. §. — Vö. még a Függelék fejtegetéseit, valamint a 65. jegyzetben idézett értekezést.

[73] Uo.

[74] Uo., 4. §

jelenségterület osztályozásában? Whewell „Az induktív tudományok története"-ben gazdag példákon mutat ki néhány ehhez hasonló hibát; a nyelv gyakran köt össze ott dolgokat, ahol nincs egyenlőség, gyakran határoz meg ott különbségeket, ahol pedig nincs különbözőség. A skolasztikusok nem az egyetlenek voltak, akik a megkülönböztetéseket puszta szavakra alapozták. Természetes tehát, hogy a „gondolás" név homonímiája a mi esetünkben is hátrányosan hatott.

13. § De kétségkívül a nyelvi kifejezés másik sajátossága is megnehezítette a helyes viszonyok fölismerését.

Az ítélet kifejezése — mondhatnánk — mindig mondat, több szó kapcsolata tehát. Ez azzal függ össze, hogy minden egyes ítéletnek képzet az alapja, s hogy az igenlő és tagadó ítéletek a vonatkozó tartalom tekintetében megegyeznek, mivelhogy a negatív ítélet csak a tárgyat tagadja, amit a megfelelő affirmatív ítélet elfogad. Noha az ítélet kifejezése a nyelvi közlés elsőrendű célja, ajánlatos volt a legegyszerűbb nyelvi kifejezést, az egyes szót nem önmagában az ítélet kifejezésére használni. Ha az egyes szót az ítéletpárnak közösen alapul szolgáló képzet kifejezésére használták és hogy az ítéletek kifejezését megőrizzék, a ragozással vagy olyan sztereotip szavak használatával éltek, mint amilyen a „van" ill. a „nincs": így ezzel az egyszerű műfogással megtakarították az emlékezetnek a munka felét, mivel így ugyanazok a nevek használhatók voltak az affirmatív és a megfelelő negatív ítéletekben is. Ezenkívül ez az eljárás azzal az előnnyel is járt, hogy ezeknek a kiegészítő jeleknek az elhagyásakor a jelenségek más osztályának a kifejezését is megkapták: a képzeteknél pusztán azok kifejezését, amely — mivel a képzet a kívánság és érés alapja is — további alkalmas kifejezést szolgáltatott a kérdésekben, a fölkiáltó és a fölszólító mondatokban.

Így nem hiányozhatott az, hogy messze a tulajdonképpeni tudományos kutatás kezdetei előtt, az ítélet kifejezés több megkülönböztethető alkotórészből álló összetétellé alakuljon.

Így jött létre az a vélekedés, hogy magának az ítéletnek összetételnek, éspedig képzetekből álló összetételnek kell lennie.[75]

És ha ezt egyszer már megállapították, úgy az ítéletnek a képzettől való megkülönböztető ismertetőjegye adottnak tűnt, s nem érezték szükségét annak, hogy közelebbről megvizsgálják: vajon ez-e az ítélet és képzet közötti összes különbség, hogy vajon csak ezen a módon lehet-e megragadni különbségüket. Mindezek alapján igen jól meg tudjuk magyarázni, hogy miért maradt oly sokáig rejtve a pszichikai jelenségek két fundamentálisan különböző osztályának valós viszonya.

14. § Eközben természetesen a téves gyökér kihajtotta a tévedés sokféle sarjadékát, amelyek nem pusztán a pszichológia területére, hanem a metafizika és a logika területére is átterjedtek. Isten létének ontológiai bizonyítása ennek csak egyik gyümölcse. Az az óriási harc, amit a középkori iskolák vívtak az *essentiá*ról és *essé*ről, sőt az *esse essentiae*ről és *esse existentiae*ről, az energikus gondolkodóképesség görcsös erőlködéséről tanúskodnak, amely egyfajta megemészthetetlen elemen kísérelt meg úrrá lenni. Tamás, Scotus, Occam, Suarez — mind élénken részt vettek e harcban, s mindegyiknek igaza volt a polémiában, egyiknek sem a pozitív állításokban. Mindig csak akörül forgott a vita, hogy vajon a lényeg exisztenciája más-e, avagy ugyanaz a realitás-e, mint a lényeg.

Scotus, Occam, Suarez joggal tagadja, hogy ez más realitás (amely megállapítást különösképpen Scotus tartott nagyra, s valamiféle csodának tekintette); de abban mégis tévedtek, hogy úgy gondolták: minden egyes dolog exisztenciája magának a dolognak a lényegéhez tartozik, s azt (az exisztenciát) a dolog legáltalánosabb fogalmának tartották. Itt a tomisták tiltakozása helyénvaló volt, noha kritikájuk a tulajdonképpeni gyönge pontot nem találta el; ők valamennyien közös téves alapelvek föltevésére támaszkodtak. Hogyan lehetne minden egyes dolog exisztenciája a saját, legáltalánosabb fogalma! — kiáltottak föl.

---

[75] Vö. Arisztotelésztől a *De Interpretatione* első fejezetét.

— Ez lehetetlen! Hiszen exisztenciája akkor mégis a definícióból adódna, következőleg a teremtmény exisztenciája ön-evidens lenne, s így eleve olyan szükségszerű is, mint a teremtő exisztenciája. A teremtett lény definíciójából nem következik több, minthogy ellentmondás nélkül, tehát lehetségesen létezik. A teremtmény lényege eszerint a puszta lehetősége; minden valós lény két alkotórészből áll, reális lehetőségből és reális valóságból, amelynek egyikét a másik mondja ki az exisztenciális tételben, hasonlóan az arisztotelészi anyaghoz és formához. A lehetőség határai pedig természetesen a benne fölvett valóság határai is. És így az exisztencia, amely önmagában valami határtalan és mindent átfogó volna, a teremtményben korlátozott lenne. Máshogy van mindez Istennél. Ő az önmagában szükségszerű létező, akire minden véletlenszerű visszautal. Ő tehát nem lehetőségből és valóságból van összetéve. Lényege egyben az exisztenciája: az az állítás, hogy nem létezik — ellentmondás. S éppen ezért ő végtelen. Nem lehetőségben — felvettként létezése korlátlan, így ő minden realitás és tökéletesség teljessége.

Ezen fennkölt spekulációk azonban ma már senkit sem emelnek a fellegekbe. Jellemző azonban, hogy egy olyan kiváló gondolkodó is, mint Aquinói Tamás, egy ilyen bizonyítással a világ ősokának végtelen tökéletességét hitte valóban ábrázoltnak. Fölösleges ezek után az újabb metafizika jól ismert példáira utalnom, amelyek legalább ennyire szemléletessé tehetik az ítéletekről alkotott téves nézetek hátrányos befolyását, valamint mindazt, ami ezzel összefügg.[76]

15. § A logikában is szükségképpen további tévedéseket eredményezett az ítéletek lényegének félreismerése. Végigvezettem ezt a maga konzekvenciáin, és azt találtam, hogy nem kevesebbhez, mint a logika teljes összeomlásához vezet, de az elemi logika újjáépítéséhez is egyúttal. És akkor minden egyszerűbb, átláthatóbb és exaktabb lesz. Csak néhány példán szeretném bemutatni ezen hagyományos logika és az újabb, megreformált logika szabályai közötti kontrasztot, mivel itt a teljes megvalósítás és megalapozás természetesen túlságosan sokáig tartana, és el is vezetne témánktól.[77]

A kategorikus következtetések korábbi szabályainak helyére fő szabályként azok lépnek, amelyek minden alakzatra közvetlenül alkalmazhatók, s tökéletesen elegendők minden egyes szillogizmus vizsgálatához. Ezek a következők:

1. Minden kategorikus szillogizmus négy terminust tartalmaz, amelyekből kettő egymással ellentétes, a másik kettő pedig kétszer szerepel.

2. Ha a végkövetkeztetés negatív, úgy a premisszák mindegyikének a minősége és egy terminusa közös vele.

3. Ha a végkövetkeztetés affirmatív, úgy az egyik premisszának ugyanaz a minősége és ugyanaz a terminusa, s a másik ellentétes minőséggel és terminussal bír.

Ezek azok a szabályok, amelyeket a régi iskolák logikusai borzongás nélkül nem tudnak végighallgatni. Szerintük minden szillogizmusnak négy terminusa van, s a *quaternio terminorum* ot téves következtetésként átkozzák el.[78] Szerintük a negatív végkövetkezteté-

---

[76] Érintettük már az előzőkben a kanti transzcendentálfilozófiára való behatásokat.

[77] Ebből a célból a logikáról tartott előadásaimban, amelyeket a Würzburgi Egyetemen 70/71-ben tartottam, szisztematikusan kidolgoztam az új bázisra alapozott logikai elemtant. Mivel ez érdeklődést keltett hallgatóim és a filozófia szakembereinek körében, az a szándékom, hogy a *Psychologie* kiegészített kiadása után újból revideálom és közzéteszem. Azokat a szabályokat, amelyeket itt a szövegben példaként ajánlok, más szabályokkal igazolom. (Ebben az írásban találok módot a gondos igazolásra, amit bizonnyal elvárnak, ha valaki az Arisztotelésztől tartó tradícióval ellentétes nézeteket fejt ki.) Sokan talán maguktól fölismerik majd az ítélet természetéről kifejtett nézeteim és az övéik közötti hasonlóságot: vö. Franz Hillebrand, *Neue Theorien von den kategorischen Schlüssen*.

[78] A legutóbbi időben egy angol logikus, Boole is elismerte, hogy bizonyos kategorikus szillogizmusoknak négy terminusuk van, amelyekből kettő egymással kontradiktorikusan ellentétes. Mások is elfogadták ezt, köztük Bain, aki logikájában részletesen tudósít Boole hozzájárulásáról a szillogisztikához (I, 205. o.). Noha Boole ezeket a négyterminusú szillogizmusokat csak a háromtermi-

seknek puszta negatív premisszái vannak: a logikusok mindig azt tanították, hogy két negatív premisszából semmi sem következtethető. Az affirmatív következtetés premisszái között is kell legyen negatív ítélet, s arra megesküdtek volna, hogy elkerülhetetlenül két affirmatív premisszára lenne szükségük. Sőt, az affirmatív premisszákból eredő kategorikus következtetés számára semmiféle teret nem hagytak; azt tanították, hogy az affirmatív premisszák a legfontosabbak, s ahol egy negatív járul hozzájuk, ezeket „pejor pars"-nak nevezték el. Az „általánosság"-ról és „partikularitás"-ról ezekben az új szabályokban semmit sem lehet hallani, a régi iskolában viszont szinte mindig ezeket emlegették. S nem éppen e régi szabályok bizonyultak olyannyira alkalmasnak arra a szillogizmusok vizsgálatában, hogy most már az azok alapján álló következtetések próbája és igazolása legyenek? Az ismert következtetést: „Minden ember halandó. Cajus ember. Tehát Cajus halandó" — nem kötelező föltétlenül elismernünk? Ez lehetetlen föltételezésnek tűnik.

Ilyen rosszul azért mégsem áll a dolog. Mivel azok a hibák, amelyekből a szillogisztika korábbi szabályai eredtek, az ítélet — tartalma és formája szerinti — természetének félreismerésében álltak, így azok (konzekvens használat mellett) többnyire kiegyenlítették hátrányos hatásukat.[79] Mindama következtetések közül, amelyeket az eddigi szabályok szerint helyesnek nyilvánítottak, csak a négy módusz szerint kikövetkeztetettek voltak érvénytelenek, míg a másik oldalon persze a helyes móduszok nem jelentéktelen számát is elnézték.[80]

Kártékonyabbak voltak a következtetések az ún. közvetlen következtetésekről szóló tanban. Nem pusztán az átalakítás helyes szabályait — hogy ti. minden kategorikus tétel egyszerűen átalakítható (csak a valódi alannyal és valódi állítmánnyal kell tisztában lenni) —, hanem a régi szabályok szerint sok olyan konverzionálisat is érvényesnek tekintettek, amelyek valójában érvénytelenek, és megfordítva. Az ún. szubalternáció és oppozíció általi következtetéseknél is ez adódik.[81] Az is kiderül — eléggé ritkán —, ha kritikus módon a régi szabályokat egymással összehasonlítjuk, hogy olykor ellentmondanak egymásnak, úgyhogy ami az egyik szerint érvényes, a másik szerint érvénytelen.

16. § Mégis meghagyom a logika jövőbeni revíziójának, hogy ezt részleteiben végigvigye és igazolja.[82] Minket itt nem annyira azok a hátrányos következmények foglalkoztatnak, amelyek az ítélet természetének félreismeréséből adódtak a logikára és a metafizikára nézve, hanem inkább azok, amelyek a pszichológia számára adódtak, s amelyek a pszichológiának a logikához fűződő viszonya miatt a logika gyümölcsöző fejlődésének is gátjává váltak.

Az eddigi pszichológia az ítéletek keletkezésének törvényeit méltatlan módon elhanyagolta: ez azért ment végbe, mert az ítélés és képzelés — gondolkodásként — mindig egy osztálynak számított, s a képzetek egymásra-következése törvényeinek kikutatásával úgy látszott, hogy a leglényegesebbeket már az ítéletek dolgában is elvégezték. Egy olyan kiváló pszichológus is, mint H. Lotze, így nyilatkozik: „Az ítélőerő és elképzelőerő

---

nusú szillogizmusok mellé helyezi, ahelyett hogy a *quaternio terminorum*ot általános szabályként elismerné, s noha semmi hasonlóság nincs az ő és az én levezetésem között, mindez mégis érdekes jelzést adott nekem arról, hogy a Csatorna túlsó oldalán is kételkednek már a terminusok hármasságának törvényében.

[79] Például azt mondják, a tétel félreismerése miatt: a helyes kategorikus következtetéshez három terminus tartozik — itt ugyanaz a félreértés munkál, mint amikor az egyes következtetésben három terminust láttak, pedig valójában négy volt.

[80] Ezen utóbbit már az előzőkben említett angol logikusok is elismerték. A négy érvénytelen módusz, amiről szólok, a következő: a harmadik figurában a Darapti és a Felapton, a negyedikben a Bamalip és a Fesapo.

[81] Megengedhetetlen az ún. általánosan igenlőnek partikulárisan igenlő tétellé való átalakítása. A szubalternációval végrehajtott szokásos következtetések mind érvénytelenek.

[82] Vö. Franz Hillebrand időközben megjelent értekezéseit, amelyek ennél a kérdésnél hosszabban időznek.

vonatkozásában aggodalom nélkül elfogadjuk, hogy e kettő nem tartozik a lélek veleszületett birtokához, hanem ezek olyan készségek, amelyek az élet kialakulásával fejlődnek ki, hol gyorsabban, hol lassabban. Be kell vallanunk azonban, hogy keletkezésük magyarázatához nem szükségesek mások, mint a képzetfolyam törvényei."[83]

Itt leplezetlenül megmutatkoznak a hanyagság okai. Ez pedig a hiányos klasszifikációban van, amit Lotze Kanttól örökölt. Itt J. St. Mill helyesebben ítélt. A korábban idézett helyen láttuk, hogy nyomatékosan hangsúlyozta az igaznak-tartás törvényeinek specifikus kikutatását, elkerülhetetlen szükségességét. A képzetfolyam törvényeiből történő puszta levezetés semmiképpen sem tűnt számára elégségesnek. De az alany és állítmány képzetkapcsolatát, összetételét, vagyis amit az ítélet természetéről kifejtett — egyébként helyes — nézeteiben mindig is lényegesnek tartott, nem eléggé domborította ki, ti. ennek különös, a többivel egyenrangú alaposztályt alkotó lényegét. És így fordult elő, hogy még Bain sem használta föl a pszichológia tátongó űrjének kitöltésére az általa megadott jelzést, aki pedig Millhez igen közel állt.

Az a jelszó, amit a skolasztika Arisztotelésztől örökölt: „parvus error in principio maximus in fine", itt is tökéletesen beigazolódott.

Negyedik fejezet

Az érzés és akarat alaposztályának egysége

1. § Miután a képzetet és ítéletet a pszichikai jelenségek különböző alaposztályaiként meghatároztuk, a hagyományos osztályozástól való második eltérés vonatkozásában is igazolnunk kell fölosztásunkat. Ahogyan a képzetet és az ítéletet elválasztjuk, úgy egyesítjük az érzést és az akaratot.

Ebben nem számít nézetem akkora újításnak, mint a korábbiakban; hiszen Arisztotelésztől Tetensig, Mendelssohnig, Kantig az érzéseket és törekvéseket egy alaposztálynak tekintették; s a jelenkor pszichológiai tekintélyei között is azt látjuk, hogy Herbert Spencer a lelki életnek csak két oldalát különbözteti meg, a kognitívat és az affektívat. Mindez azonban nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy ugyanazzal a gondossággal, s valamennyi rendelkezésünkre álló segédeszköz fölhasználásával alapozzuk meg és bizonyítsuk állításunkat.

Itt ugyanazt az utat követjük, mint a képzet és ítélet közötti viszony vizsgálatánál; vagyis elsődlegesen a közvetlen tapasztalat tanúságára hagyatkozunk. A belső észlelés itt a fundamentális különbség hiányát, ott pedig meglétét mutatja, itt a tárgyi vonatkozás módjának lényegi megegyezését, ott alapvető különbözőségét.

Ha a pszichikai jelenségek még hátralévő része olyan mélyrehatóan különbözne, mint ahogyan az elképzelő és ítélő gondolkodás, ha tehát valóban éles határvonal lenne húzható az érzések és törekvések között, akkor bizonyára tévedhetnénk az egyik és a másik osztály sajátos természetének meghatározásában, ám a nemek elhatárolása mégis könnyen elvégezhető lenne, annak megállapítása tehát, hogy az egyik és másik nem jelenségei hová tartoznak. Az „ember" puszta képzet, a „létezik egy ember" igaznak-tartás: ezt minden habozás nélkül megállapítjuk, még akkor is, ha az ítélet természetével nem vagyunk tisztában. S ugyanez érvényes a gondolkodás elképzelő és ítélő nemének egész területén. Máshogy alakul a helyzet azonban, ha azt kérdezzük, mi az érzés, a vágy, az akarat vagy a törekvés. Őszintén bevallom: nem tudom, tulajdonképpen hol a határ a két osztály között. A kedv és kín érzései, valamint azok között a jelenségek között, amelyeket rendszerint akaratnak vagy törekvésnek neveznek, más jelenségek állnak, s a szélsőségek közötti távolság nagy lehet. Ám, ha figyelünk a köztes állapotokra, ha mindig csak az egymás

---

[83] *Mikrokosmus*, 1. kiad., I., 192. o.

melletti tagokat hasonlítjuk össze, akkor fokozatos átmeneteket találunk, sehol sincs valamiféle „lyuk" ezen a területen.

Nézzük meg például a következő sorozatot: szomorúság – vágyakozás egy hiányzó értékre – reménykedés, hogy részünkül jut – kívánság, hogy megszerezzük – bátorság, hogy megkíséreljük – akarati döntés, amely erre a tettre irányul.

Az egyik szélsőség érzés volt, a másik akarat; s e szélsőségek egymástól távolinak látszanak. Ha azonban csak a köztes tagokra figyelünk, s mindig csak az egymáshoz legközelebb állókat hasonlítjuk össze, nem tapasztalunk-e szinte észrevehetetlen átmeneteket és szoros kapcsolatokat? – Ha ezeket, az osztályozás miatt, érzésekre és törekvésekre akarjuk osztani, melyik alaposztályhoz soroljuk az egyes jelenségeket? Azt mondom: „vágyat érzek", „reményt érzek", „kívánságot érzek rá, hogy ezt megszerezzem"; csak éppen azt nem fogom mondani, hogy akarati döntést érzek. Ez lenne hát a határkő, s az összes többi jelenség az érzések alaposztályához tartozna?

Ha tartjuk magunkat a nép nyelvhasználatához, akkor bizonyára így ítélünk; valóban, a nélkülözés miatt érzett szomorúság és a tulajdonra irányuló vágyakozás úgy viszonyul egymáshoz, mint egy tárgy tagadása ill. nemlétének elismerése. De nem adott vajon már a vágyakozásban a törekvés csírája? S nem ez bomlik ki a reménykedésben, s tovább afelé, hogy a kívánság szerint cselekedjünk, bátorságot gyűjtsünk hozzá, míg aztán a reá irányuló kívánság túltesz minden áldozaton, minden hosszabb mérlegelésen, s végül akarati döntéssé érik?

Persze ha már a jelenségek ezen sorát föl akarjuk darabolni osztályok sokaságára, akkor a köztes tagokat éppoly kevéssé állíthatjuk szembe az első taggal – érzés néven –, miként fordítva, vagyis éppoly kevéssé adhatjuk ennek a köztes tagnak a másik szélsőség nevét, vagyis az akarás nevet. Nem maradna más hátra, minthogy minden jelenséget külön osztálynak tekintsünk. Úgy gondolom viszont, mindenki számára nyilvánvaló, hogy az itteni osztályok közötti különbségek nem oly mélyrehatók, mint a képzet és ítélet között, vagy a köztük és az összes többi pszichikai jelenség között. Így ezeknek a belső jelenségeknek a sajátossága arra kényszerít, hogy ugyanazon természetes alaposztály egységét kiterjesszük az érzés és törekvés egész birodalmára.[84]

---

[84] Érdekes és tanulságos megfigyelnünk az érzés és az akarat vagy törekvés közötti határmegvonás körüli hiábavaló fáradozásokat. Ezek ellentmondanak a hagyományos nyelvhasználatnak, egymásnak, sőt néha önmaguknak is. Kant már a vágyakozóképesség lehetetlensége reménytelen vágyakozásával számol, s nem kétlem, hogy a bánatot is ide számította volna; ám ez éppoly kevéssé van összhangban a megjelölés hagyományos módjával; hiszen a vágyakozás érzéséről szólnak, amikor a vágyakozóképesség definíciójával „ezen képzetek tárgyai valósága okainak képzetei általi képesség"-ről van szó (lásd föntebb 21. o.). Hamilton csodálkozik mindkét osztály jelenségeinek gyakori konfúzióján, hiszen szerinte nagyon könnyű a közöttük lévő természetes határt fölismerni (*Lect. on Met.* II., 433. o.); ám a meghatározás ismételt kísérletei azt mutatják, hogy ez egyáltalán nem könnyű dolog. Megállapította, hogy az érzések a szó szoros értelmében tárgynélküliek, hogy azok „szubjektíve szubjektívek" (II, 432. o., lásd föntebb 18. o.), míg a törekvések mind tárgyra irányulnak, s ebben egy egyszerű és könnyen fölhasználható kritériummal bírunk; ám amilyen biztosnak kellene lennie mindennek, ha a meghatározás megfelelne a jelenségek sajátosságának, oly kevéssé érhette be Hamilton velük, valódi helytelenségük miatt. Már a legdöntöbb érzéseknél – az örömnél és szomorúságnál – mindenki azt mondhatná, hogy azoknak igenis van tárgyuk. Itt Hamilton még egy megkülönböztetést érvényesít, noha ez talán ellentmond az előzőknek, megállapítva, hogy az érzésnek pusztán a jelenbelivel van dolga, míg a törekvés a jövőbelire irányul. Mint érzések – mondja – a kedv és a kín a jelenhez tartoznak kizárólag, míg a törekvések teljességgel a jövőre irányulnak; mert a törekvés az a kívánság, hogy vagy a jelenlegi állapot tovább fönnmaradjon, vagy az, hogy azt az állapotot egy másikkal kicseréljük (II, 633. o.). Ezek a meghatározások nem olyan értelemben elhibázottak, mint a korábbiak, vagyis hogy egyiküknek nem felel meg pszichikai jelenség a valóságban. Ám ez az egyetlen érdemük; mert a terület jelenre és jövőre történő elválasztása tökéletlen és önkényes. Tökéletlen, mert hová kellene számítanunk azokat az indulatokat, amelyek nem a jövőre vagy a jelenre, hanem miként a

2. § Ha az érzés és akarat jelenségeinek ugyanaz az alaposztálya, úgy a fölosztás általunk elfogadott elve alapján az egyik és másik tudat viszonyának módja is lényegi rokonságot mutat. De vajon miben jelölhetjük meg tárgyi irányultságuk közös jellegét? Ha álláspontunk helyes, erre is a belső tapasztalat válaszol. S a belső tapasztalat csakugyan elvégzi ezt a munkát, s még közvetlenebb bizonyítékát adja ezen két osztály egységének.

Ahogyan az ítélet általános természete abban állt, hogy elfogadott vagy elvetett egy tényt, úgy a belső tapasztalat tanúsága szerint ennek a területnek is egy bizonyos elfogadás vagy elvetés az általános sajátossága; nem ugyanolyan, de mégis nagyon hasonló értelemben. Ha valami ítélet tárgyává válhat, igazként elfogadható ill. hamisként elvethető módon, úgy az a harmadik alaposztály jelenségének tartalmává válhat, jóként vagy rosszként választott módon (a szót a legszélesebb értelemben véve). Ahogyan ott az igazságról és hamisságról, úgy itt egy tárgy értékéről vagy értéktelenségéről van szó.

Úgy gondolom, senki sem fogja szavaimat úgy érteni, mintha azt akarnám mondani: ennek az osztálynak a jelenségei megismerés-aktusok, amelyek következtében jóságot, rosszaságot, értéktelenséget lehetne észlelni bizonyos tárgyakban; nyomatékosan hangsúlyozom: ez teljes félreértése lenne gondolataimnak. Hiszen akkor ezeket a jelenségeket az ítéletek közé sorolnám, ám éppen hogy elválasztom tőlük; másrészt a jó és rossz, az érték és értéktelenség képzeteit általánosan előfeltételezném a jelenségek ezen osztálya számára, miközben éppen azt szeretném megmutatni, hogyan erednek mindezen képzetek ezeknek a jelenségeknek a belső tapasztalatából. Az igaz és hamis képzetei is az ítéletek alapján, s ezek előfeltétele mellett adódnak; ezt bizonyára senki sem vonja kétségbe. Ha tehát azt mondjuk: minden elismerő ítélet igaznak-, minden elvető pedig hamisnak-tartás, úgy ez nem azt jelenti, hogy az előbbi az igaznak-tartás igazságának állításában, az utóbbi a hamisnak-tartás hamisságának állításában áll. Korábbi fejtegetéseink igazolták, hogy e kifejezések jelentése a tárgy intencionális fölvételének sajátos módja, vagyis a tudat tartalmi vonatkozásának sajátos módja. Csak annyi elfogadható, hogy aki valamit igaznak tart, az nem pusztán a tárgyat fogadja el, hanem aztán arra a kérdésre, hogy tárgyat ismert-e el, a tárgy „elismert létét" is (mert semmi mást nem jelent e barbár kifejezés), azaz a tárgy

---

bánat vagy a hála, a múltra irányulnak? Ezekből harmadik osztályt kellene képezni. Ám ez lenne a legkisebb rossz — sokkal rosszabb az az önkényesség, amellyel a tárgyak különböző időmeghatározásaira tekintettel elválasztja a pszichikai jelenségeket különböző alaposztályokra. Így pl. azok a jelenségek, amelyeket kívánságnak szoktunk nevezni, részben a jelenre, részben a jövőre, részben pedig a múltra irányulnak. Kívánom, hogy téged gyakrabban lássalak, szeretnék gazdag ember lenni, kívánom, hogy bárcsak megtettem volna valamit. Ezek olyan példák, amelyek a három időt képviselik, s ha az utóbbi két kívánság kilátástalan, föl kell ismernünk a kívánság általános karakterét Kanthoz hasonlóan, aki Hamilton számára a legnagyobb tekintély. Megtörténhet azonban, hogy amennyiben valaki azt kívánta, hogy testvére szerencsésen megérkezzen Amerikába, a kívánsága a múltra irányult, anélkül hogy egyáltalán irányulna valamire — aminek lehetetlensége nyilvánvaló. Ezért most azokat az állapotokat, amelyeket a nyelv itt kívánságok néven összefoglal, ne tekintsük rokonnak? Válasszuk el őket egymástól, azért, hogy egyik részüket az akarati aktusokkal képzett osztállyal, a másikat a kedv és kín jelenségeivel, a harmadikat pedig a múltra irányuló jelenségek osztályával egyesítsük? Úgy gondolom, senki sem vitatja, hogy ez az eljárás jogosulatlan lenne. Így tehát ezt a kísérletet is rossznak kell tekintenünk az érzések és az akarat határmegvonásában. Nem csoda ezért, hogy az érzések és törekvések konfúziója, amelyet másoknak fölrótt, őt is megtévesztette. Ha azokat a fogalommeghatározásokat halljuk, amelyeket a speciális jelenségeknek ad, úgy nehéz megállapítanunk, hogy a két alaposztály közül melyikhez kell sorolnunk egyiket-másikat. A hiúságot a következőképpen definiálja: „a másoknak tetszés kívánsága, hogy ők méltassanak" — s így ezt az érzésekhez számítja (II. 519. o.), s ide sorolja a szomorúságot és a szégyent, amely „a mások megvetésének való kitétettség félelme és gondja"; ahol ugyan az egyik a jelenbélire, ám a másik valami nem-jelenbélire irányul. Gondolom, ezen tekintélyes gondolkodó tökéletes kudarca igazolja azt, amit megjegyeztem a két állítólagos alaposztály közötti világos és természetes elhatárolás hiányáról.

igazságát is szintúgy elismeri. És ezzel függhet össze az „igaznak-tartás" kifejezés. A „hamisnak-tartás" kifejezést hasonló módon értelmezhetjük.

És éppígy azok a kifejezések, amiket analóg módon használunk („jóként-választott-lét", „rosszként-választott-lét") nem azt jelentik, hogy ezen osztály jelenségeiben jóságot tulajdonítunk valakinek, mint jót választónak, ill. ennek a fordítottját; hanem ezek a kifejezések is a tartalomra irányuló pszichikai tevékenység viszonylatának sajátos módját jelentik. Itt csak annyi igaz, hogy az, akinek a tudata ily módon irányul tartalomra, arra a kérdésre, hogy vajon olyan fajtájú-e a tárgy, hogy hozzá a megfelelő viszonyba lehet-e belépni, igenlő módon fog válaszolni, ami aztán semmi mást nem jelent, minthogy annak jóság vagy rosszaság, érték vagy értéktelenség jut.

Ezen osztály jelensége nem ítélet: „ez a dolog szeretetre méltó" vagy „ez gyűlöletes" (ez ítélet lenne a jóságról vagy rosszaságról); hanem szeretetről vagy gyűlöletről van szó.

Az iménti magyarázatok után, annak aggálya nélkül, hogy félreértenének, megismétlem: miként az ítéleteknél igazságról és hamisságról volt szó, a jó és a rossz ezen osztályának jelenségeinél analóg módon a tárgyak értékéről és értéktelenségéről. És a tárgyi vonatkozás ezen jellegzetes viszonya az, amelyet a vágyakban és az akaratban, valamint mindazon jelenségekben, amiket érzéseknek vagy indulatoknak nevezünk, a belső észlelés közvetlen, evidens módon föltár.

3. § Mindez általánosan elfogadottnak tekinthető a törekvés, a vágy és az akarat vonatkozásában. Hallgassuk meg erről az érzés és akarat alapvető elválasztásának egyik legkiemelkedőbb és legbefolyásosabb védelmezőjét.

Lotze az akarat lényegét a helyeslésbe vagy helytelenítésbe helyezi, vagyis „jónak- vagy rossznak-tartásba", ott, ahol azok nézetével polemizál, akik az akaratot tudásnak tekintik és azt mondják: az „akarom" megegyezik a jövőre irányuló reménykedéssel. Lotze az akarás lényegét a helyeslésben vagy rosszallásban látja, tehát jónak- vagy rossznak-tartásban. „Csak talán az a bizonyosság, hogy cselekedni fogok, lehet egyenlő érvényű akaratom tudásával, de akkor cselekvésem fogalmában benne lesz a helyeslésnek, engedélynek, szándéknak azon sajátos eleme, amely az akaratot akarattá teszi." S újra csak azok ellen fordulva, akik az akaratot a működésre irányuló bizonyos hatalomnak tekintik, kijelenti: „Nos, ez a helyeslés, amellyel akaratunk a döntést, amit a képzetfolyam sürgető mozgató okai mutatnak, sajátjaként adaptálja, ill. az a helytelenítés, amellyel az akarat ettől a döntéstől visszariad, elgondolható lenne akkor is, ha e kettő közül egyik sem rendelkezne a legcsekélyebb hatalommal sem ahhoz, hogy megállapító vagy megváltoztató módon beleszóljon a belső események lefolyásába."[85]

Mi ez a helyeslés vagy helytelenítés, amiről Lotze beszél? Nyilvánvaló, hogy nem a gyakorlati ítélet értelmében vett „jónak- vagy rossznak-tartás"-ra gondol, hiszen az ítéleteket — mint láttuk — a képzetek osztályába sorolja. Mi mást állít tehát, mint hogy az akarat lényege a tárgyra mint jóra vagy rosszra irányuló pszichikai tevékenység különös vonatkozásában áll?

Hasonló helyeket idézhetnénk Herbarttól, Mendelssohntól, a hagyományos hármas fölosztás legkiválóbb képviselőitől, amelyek azt tanúsítják, hogy a tárgyra mint jóra vagy rosszra irányuló ilyen vonatkozás minden vágy alapvető jellemzőjét alkotja.[86] Ám térjünk inkább vissza az ókorba, s kössük össze az antik és modern pszichológia tanúbizonyságát.

Arisztotelész itt olyan egyértelműséggel beszél, ami semmi kívánnivalót nem hagy maga után. A „jó" és a „kívánatos" nála egyjelentésű kifejezések. „A kívánság (τὸ ὀρεκτόν) tárgya a jó vagy a jónak mutatkozó" — mondja a lélekről írott könyveiben, etikájának végén pedig a következőket találjuk: „Minden cselekvés és választás jóra látszik törekedni; amiért

---

[85] *Mikrokosmus*, 1. kiad., I. 280. o.

[86] Vö. Mendelssohn, Ges. Schr. IV. 122 skk. o.

is a jót joggal tartják olyannak, amire mindenki törekszik."[87] Ezért azonosítja a jóval a célokot is.[88] Ez a tanítás megőrződött a középkorban is. Aquinói Tamás teljes egyértelműséggel azt tanítja, hogy miként a gondolkodás a tárgyához mint megismerhetőhöz, úgy járul a vágy a tárgyához mint jóhoz. Így történhet – mondja –, hogy egy és ugyanazon tárgy teljesen heterogén pszichikai tevékenységek tárgya.[89]

Látjuk ezeken a példákon, hogy mennyire megegyezik a különböző korszakok kiemelkedő gondolkodóinak véleménye az akarat és törekvés dolgában, még ha talán nem is mindegyikük méltatja jelentőségét ugyanolyan módon.

4. § Forduljunk most az itteni jelenségek másik csoportjához, nevezetesen a kedv és kín jelenségeihez, amelyeket érzésekként leginkább el szoktak különíteni az akarattól. Helytálló-e vajon, hogy a belső tapasztalat itt is világosan megmutatja a tartalmi vonatkozás sajátos módozatát, azt a bizonyos „mint jót-választó-lét"-et, vagy „mint rosszat-választó-lét"-et? Vajon itt is egyértelműen értékről és értéktelenségről van-e szó, mint ahogy az ítéleteknél a tárgy igazságáról vagy hamisságáról? Számomra egyértelmű, hogy ez itt éppoly nyilvánvaló, mint a kívánságnál.

De mivel azt hihetnék, hogy elfogult vagyok a dologban, s a jelenségek félrevezetnek, ezért itt is mások tanúságára hivatkozom.

Hallgassuk meg először itt is Lotzét. „Mikrokozmosz"-ában a következőket írja: „Ha a szellem eredendő sajátossága az volt, hogy a változásokat nemcsak megtapasztalja, hanem eme változásokat elképzelő módon észlelje is, úgy akkor éppoly eredeti vonása a szellemnek, hogy azokat ne csak elképzelje, hanem tisztában legyen a kedv és kín tekintetében megnyilvánuló értékükkel is, amivel azok a szellem számára bírnak."[90] Közvetlenül ezután pedig így nyilatkozik: „A kedv érzésében a lélek erőinek gyakorlása, mint léte értékének növekedése válik számára tudatossá." Még gyakran megismétli e gondolatot, s mind a magasabb, mind az alacsonyabb rendű érzéseknél ugyanezt állapítja meg. Szerinte az érzéki ösztön tulajdonképpeni magja „mindig csak érzés, ami a kedvben vagy kínban árulja el nekünk a talán nem tudatos belátásra eljutó testi állapot értékét".[91] „Minden korszak erkölcsi alapelvei az értékészlelő érzés kifejeződései voltak." Azokat „a kedély mindig más módon méltányolta, mint a megismerés igazságait".[92]

Nem merem teljes biztonsággal meghatározni, hogyan gondolta Lotze az érzésben lévő érték érzékelését: az azonban kétségbevonhatatlan, hogy magát az érzést nem tekintette érték megismerésének. Nem pusztán egyes megnyilvánulásaiból nyilvánvaló ez[93], hanem

---

[87] *De Anim*. III, 10., *Eth. Nic.* I. 1; *Metaph*. Λ 7. Lásd még *Rhet*. I, 6.

[88] *Metaph*. Λ 10 és másutt.

[89] Vö. pl. *Summ. Theol*. I. r. 80. q., 1. a., ad 2.

[90] *Mikrokosmus*, 1. kiad., I. 261. o.

[91] Uo., 277. o.

[92] *Mikrokosmus*, 1. kiad., 268. o.

[93] Így az éppen idézett helyen szembehelyezi az érzés általi helyeslést (mint a „helyeslés másik módjá"-t) az igazság elismerésével. A 262. oldalon pedig azt írja, hogy a kedv és kín érzéseit „mindig valamilyen ismeretlen előmozdításra vagy gátlásra vonatkoztatjuk. Az elfogadás talán csak akkor követi az érzést. Ha viszont azt kérdezzük, miért vonatkoztatjuk azokat az érzéseket mindig így, akkor – véleményem szerint – erre Lotze nem ad kielégítő választ. Hogy a kedv képzete az egyidejű előmozdítás nélkül (amire Lotze szerint irányulunk) ellentmondást tartalmazna, nem tűnik Lotze nézetének; honnan keletkezik tehát akkor az a szükségszerűség, az az ellenállhatatlan vonzódás? Álláspontunk alapján viszont megválaszolható e kérdés. Ugyanezzel a szükségszerűséggel, amellyel igazságot tulajdonítunk az elismerő vagy elvető ítélet tárgyának ezen ítélet következtében, ugyanezzel a szükségszerűséggel értéket vagy értéktelenséget tulajdonítunk a harmadik alaposztály tevékenysége végzésének ezen tevékenység következtében a tárgynak. (Lásd 83. o.) Így van ez a kedvnél és a kínnál is. Ha tehát kedv által kísért érzéki észleletünk van, akkor az érzeteknek értéket tulajdonítunk, s ennyiben a folyamat nyilvánvalóan szükségszerű. De hamarosan tovább lendülünk. Mivelhogy például

már abból is, hogy akkor az érzéseket az első alaposztály alá rendelte volna. Így viszont a kifejezés csak egy meghatározott értelemben, mégpedig a mi álláspontunk alapján igazolható. Érdekes az is, hogy Lotze nem pusztán azt mondja, hogy az érzés értéket és értéktelenséget érzékel, s így ezt a tárggyal mint jóval ill. rosszal hozza vonatkozásba, hanem az érzésnél ugyanazt a megjelölést használja („méltányol"), amit még azelőtt használt, hogy „azt a tulajdonképpeni elemet, amely az akaratot akarattá teszi" megnevezte. Fordított értelemben, más alkalommal, az „akarat"-ra azt mondja: „szíves részvétel"[94] – ez olyan kifejezés, amit rendszerint a kedv és szenvedés jelenségeire használnak. Hogyisne látnánk ebben, az egyik terület másikra jellemző megnevezéseinek átvitelében, akaratlan, de nagyon jelentős bizonyságát a kettős jelenségek tárgyukhoz való lényegileg rokon vonatkozásának, s így egy alaposztályhoz tartozásának?

Hamilton – hogy az érzések elkülönült helyzetének eme nagy képviselőjét se hagyjuk említetlenül – a Lotzeéhoz teljesen hasonló kifejezéssel „kedvnek és kínnak" nevezi „a tárgy relatív értékének becslését"[95], miközben persze nem vehetjük át tőle azt a föladatot, hogy ezt a kijelentést összhangba hozzuk azzal, amit az érzések „szubjektíve szubjektív" jellegének nevez. Gyakran előfordulnak még nála olyan kijelentések, amelyek világosan mutatják a tárgyakra, mint jókra ill. rosszakra irányuló érzésjelenségek vonatkozását.[96]

Végül Kant „Az ítélőerő kritikájá"-ban, éppen ott, ahol az érzést és a kívánságot akarja elválasztani, mindkettőt tetszésnek nevezi (Wohlgefallen), csakhogy az egyiket érdeknélkülinek, a másikat gyakorlatinak. Ha közelebbről megvizsgáljuk, akkor mindez azt jelenti, hogy az érzésben pusztán a tárgy képzete, a vágyakozásban pedig a tárgy létezése érdekel bennünket; és ez a különbség is megszűnne, ha kitűnne, hogy amit Kant itt érzésnek nevez, valójában magára a képzetre mint tárgyára irányul. De korábbi írásaiban Kant éppen ezt mondja: „Korunkban végre belátják, hogy az igaz elképzelésének képessége megismerés, a jó érzékelésének képessége pedig érzés, s hogy egyiket sem szabad a másikkal összecserélni."[97]

Ezek a bizonyítékok tagadhatatlan jelentőségűek a legkiemelkedőbb ellenfeleink szájából. S a modern kor gondolkodóinak nézetei itt is összekapcsolódnak a rég eltelt korok egybehangzó kijelentéseivel.[98] Történeti áttekintésünk bizonyította, hogy mennyire nem

---

észrevesszük, hogy a kellemes érzékletek bizonyos testi folyamatoktól függnek, szükségszerűen ezen következményeik miatt értékesek lesznek számunkra. Azon sajátságos törvények miatt, amelyeket a többiekben kell rögzítenünk a lelki jelenségek e területe számára, az is láthatóvá válik, hogy azok lassan a következmények figyelembevétele nélkül is értékbecslésünk tárgyává válnak. Sőt, még az is megtörténhet, hogy olyan előnyöket tulajdonítunk nekik, melyek elfogadásához a legcsekélyebb ésszerű támpontunk sincs, ahogyan minden tapasztalat nélkül jó tulajdonságot tulajdonítunk az ízletes ételeknek, noha semmiféle ismeretünk nincs arról, hogy ezek az ételek egészségesek-e. Vagy pl. az a babonás hit, amely gyógyerőt tulajdonít az aranynak, mivel más vonatkozásban e fém értékesnek bizonyul. Ám a mi esetünkben is vannak olyan specifikus tapasztalatok, amelyek nyilvánvalóvá teszik a kedv és ezen organikus előmozdítás közötti mélyreható összefüggést, s így megengedik azt az ésszerű sejtést, hogy ti. ugyanaz lehet érvényes az egyes, itteni esetekben is. Ezek is, ha nem általánosan, de mégis rendszerint hozzájárulnak a fentebb érintett motívumokhoz, s azokkal együtt hatást gyakorolhatnak.

[94] Uo., 280. o.

[95] *Lect. on Metaph.* I. p. 188. o.

[96] Vö. i. m., II. p. 434. o., különösen 436. o.

[97] *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (I, 109. o.) 1763-ból származó mű.

[98] Egy további, persze nagyon önkéntelen tanúbizonyságot Herbart is idéz az erény és akarat megegyező jellegéről. Ha a pszichológusokat az érzések és vágyak határának eredetéről kérdezzük, akkor „magyarázataikkal körben forognak"...

helyes Kant véleménye, miszerint csak az ő korában kezdték elválasztani azt a képességet, ami valamire mint jóra, és azt, ami valamire mint igazra irányul. A régebbi pszichológia, amennyire és amióta Arisztotelész befolyással volt rá, ilyen értelemben választotta el a gondolkodást és vágyakozást. A vágyakozásban benne voltak a kedv és kín érzései is, és egyáltalában mindaz, ami nem elképzelő vagy ítélő gondolkodás. Ebben van annak az elismerése — és ez érdekel itt minket különösképpen —, hogy a tárgyra mint jóra vagy rosszra irányuló viszony — amit az érzés lényegi alapsajátosságának tartunk — itt ugyanúgy adott, mint a vágyakozásban vagy akaratban.

Arisztotelész kijelentései ugyanezt mutatják az aktus tökéletességéhez társuló öröm viszonylatáról. Megtalálható ez a „Nikomakhoszi Etiká"-ban, amit már a tudatról szóló vizsgálódásunkban említettünk, valamint a „Rhétorika" több helyén.[99] A középkor peripatetikus iskolája, különösen Aquinói Tamás, az indulatok összefüggéséről szóló érdekes tanításában a legfélreérthetetlenebb módon ugyanezt a nézetet képviseli.[100]

A mindennapi élet nyelve is arra utal, hogy a kedvben és kínban olyan tárgyi vonatkozás van, amely az akaratéval lényegileg rokon. A nyelv az egyik területen használatos kifejezéseket gyakran átviszi a másik területre. Így kellemesnek nevezzük azt, ami örömet okoz, kellemetlennek azt, ami kínt; beszélünk viszont az akarat kapcsán is „kellemes"-ről, „elfogadás"-ról. Éppígy a helyeslés értelmében vett *placet* is áttevődött az érzések területéről az akarati döntések területére; és nyilvánvalóan ugyanez történt a „tetszik" kifejezéssel is, „tedd, amit határoztál" értelemben. Sőt maga a kedv szó is, a következő kérdésben: „van kedved?" akarati irányultság félreismerhetetlen megjelölésévé válik. Másrészt viszont a „kedvetlenség" (Unwille) kifejezését aligha lehet akaratnak nevezni, noha erre kölcsönözték a kifejezést, s az „ellenszenv", az undor bizonyos jelenségeinek megjelöléseként vált érzés nevévé. A nyelv azonban többet tesz, mintsem hogy pusztán átviszi az egyik terület jelenségeinek nevét a másik terület jelenségeire. A „szeretet" és „gyűlölet" kifejezésekben a megjelölés olyan módozatával rendelkezik, amely, egészen sajátos módon, minden jelenségnél, az egész területen használható. Mert ha az egyik vagy másik esetben kevéssé használatosak is, mégis megértjük, ha használják őket, megértjük tehát, hogy mire gondolnak, fölismerjük, hogy tulajdonképpeni jelentésüktől nem idegenedtek el. Az egyetlen dolog, ami az ilyen esetekben ellenük szól, hogy a nyelvhasználat itt speciális megjelöléseket részesít előnyben. Mert a kifejezések valójában nagyon általános, noha nem kizárólagosan ezzel összekötött értelmű kifejezések, amelyek tehát jellemzik a harmadik alaposztály tárgyi vonatkozásának sajátságos módját a maga általánosságában.

Az „öröm és szeretet", „szeretet és szenvedés" stb. összetételek a szeretet kifejezést a legdöntőbb érzések megjelölésével kapcsolatban mutatják. S ha azt mondjuk „bájos", „csúnya", mi másra gondolunk, mint örömet vagy kellemetlenséget keltő jelenségekre?

Maas az érzésekről írott művében (I, 39. o.) az érzéseket a vágyakkal magyarázza („az érzés kellemes, ha a maga kedvéért vágyunk rá"), de a szenvedélyekről írott művében azt írja, hogy természeti törvény szerint vágyunk arra, ami jó, ill. undorodunk attól, amit rossznak képzelünk el. Itt persze nyomban felmerül a kérdés; mi hát a jó, a rossz? Erre a következő választ kapjuk: az érzékiség jónak mutatja azt, ami által az (az érzékiség) kellemesen afficiált stb. S így ördögi körbe kerültünk. Hoffbauer a tapasztalati lélektan alapvonalairól írott munkájában az érzéki képesség és vágyakozóképesség fejezeteit a következőképpen kezdi: „Tudatában vagyunk azoknak az állapotainknak, amelyeket magunknak vágyakozásként létrehozunk, ezeket kellemesnek nevezzük: bizonyos képzetek törekvést hoznak létre bennünk, annak a törekvését ti., hogy a tárgyat valóságossá tegyük; ezeket nevezzük vágyakozásnak." Itt ugyanaz a magyarázat az alapja a törekvésnek, érzésnek és vágyakozásnak. (*Lehrbuch zur Psychologie*, 2. rész I. fej. 4. §, 96. o.)

[99] Vö. a *Psych. v. emp. St.* II. könyv, 3. fej. 6. §, valamint *Rhet.* I., II. o.

[100] *Summ. Theol.* II. r., I. a., 26. o.

Másfelől azok a megnyilatkozások, mint pl. „kedvelem", „tedd, ami jó neked" stb. világosan utalnak az akarat jelenségeire.

Abban a mondatban, hogy „előszeretettel foglalkozik tudományos kérdésekkel", valamit olyasmit jelentünk ki, amit némelyek talán az érzésekhez sorolnának, miközben mások az akarat habituális irányának értelmeznének. Éppígy másokra bízom annak az eldöntését, hogy vajon a következő kifejezésekben: „nem kedvelt", „bosszantó", „kedvenc" – melyik besorolás jogosultabb, s az érzéseknek, vagy inkább az akaratnak tulajdonítható-e. Ami engem illet, úgy hiszem, ezek a kifejezések, általános kifejezésekként, mindkettőt felölelik.

Ha valaki vágyakozik valamire, akkor szeretné birtokolni; aki szomorú valami miatt, annak kellemetlen az, ami miatt szomorú; ha valaki örül valaminek, akkor kedves neki az, hogy a dolog ilyen; aki tenni akar valamit, az szívesen teszi ezt (ha nem is önmagáért, mégis erre vagy arra a következményre tekintettel). Ezek a megnevezett aktusok nem olyanok, hogy pusztán a szeretettel összekötötten állnak fönn, hanem ők maguk a szeretés aktusai. Így nyilvánvaló, hogy a „jónak lenni", a „valamiképpen kedvelni", ill. ezek ellenkezői ugyanazt jelentik, s így jogosultak vagyunk rá, hogy a „szeretet" kifejezést válasszuk harmadik alaposztályunk elnevezésének, hiszen oda értjük az ellenkezőjét is.

Fejtegetéseink eredményeként kijelenthetjük tehát: a belső tapasztalat világosan kinyilvánítja az érzés és akarat alaposztályának egységét, amennyiben megmutatja, hogy sehol sem húzható közöttük éles határ, s hogy közös sajátosságuk: tartalomra-irányulásuk közös jellege az összes többi pszichikai jelenségtől megkülönbözteti őket. Amit a különböző irányzatok filozófusai erről mondottak (akik ti. a területet kettéválasztják), egyértelműen utal erre a közös jellemzőre, s megerősíti – éppúgy mint a nép nyelve – a belső jelenségek általunk adott leírásának helyességét.

5. § Kövessük tovább vizsgálódásunk rendjét!

Amikor arról volt szó, hogy a képzet és ítélet a pszichikai jelenségek két különböző alaposztálya, akkor nem elégedtünk meg azzal, hogy hivatkoztunk a tapasztalat közvetlen bizonyságára; azt is kimutattuk, hogy a kétféle jelenség közötti vitathatatlanul nagy különbség a tárgyi vonatkozás különböző módjának irányára alapozható. Ettől a különbségtől eltekintve minden ítélet egy képzettel egyezne meg, és fordítva. Vessük föl ugyanazt a kérdést most az érzés és az akarat vonatkozásában! Aki semmiféle különbséget nem ismerne el az öröm és fájdalom érzése valamint az akarat között a tudatmódozatok vonatkozásában, az vajon éppúgy képtelen lenne arra is, hogy egyáltalában megnevezzen valamit, mint különbözőt? Akkor itt megszűnne már minden különbségtevés? Nyilvánvalóan nem ez a helyzet.

Korábban láttuk, hogyan áll a lelkiállapotok sora úgyszólván középen a tulajdonképpeni értelemben vett akarat ill. az öröm és fájdalom érzései között, amelyekről nem lehetett pontosan tudni, hogy a terület érzésre és akaratra történő elválasztása esetén az egyik vagy inkább a másik oldalhoz sorolhatók-e. Vágyakozás, remény, bátorság és más jelenségek tartoznak ide. Bizonyára senki sem fogja azt állítani, hogy ezek az osztályok olyanok, hogy a tárgyi vonatkozás esetleges különbségén kívül nem adható meg velük kapcsolatban más különbség.

Az ítéletek és képzetek sajátosságai azt eredményezik, hogy az egyik különbözik a másiktól; s ezekhez a különbségekhez azért tartották magukat, mert megkísérelték definitív módon egymástól elhatárolni őket. Ezt tette már maga Arisztotelész is a „Rhétoriká"-ban valamint a „Nikomakhoszi Etiká"-ban, s mások is, mint pl. Cicero a *Tusculanae Quaestiones* című mű negyedik könyvében. Hasonló próbálkozásokat találunk az egyházatyáknál, például Nyszai Gergelynél, Augustinusnál és másoknál, valamint igen gyakran a középkorban, pl. Aquinói Tamásnál, a *Prima Secundae* ban.

Az újkorban is találkozunk a gondolattal Descartes szenvedélyekről írott értekezésében, Spinoza „Etiká"-jának harmadik részében (vagyis az egész mű bizonnyal legfontosabb részében); valamint Hume-nál, Hartleynál, James Millnél, egészen napjainkig.

Természetesen az ilyen definíciók, mivel az egyik osztályt nem pusztán egy másiktól, hanem az összes többitől el akarták határolni, nem mindig tekintettek el attól az ellentéttől, amely ezt a területet úgy áthatja, miként az elfogadás és tagadás az ítélet területét; s éppígy ezeknek a definícióknak olykor figyelembe kellett venniük a jelenségek erősségében lévő különbségeket is. Több azonban valóban nem szükséges, s ez az előbb említett módszerrel minden, ezen területhez tartozó osztályfogalom meghatározásához tökéletesen elég; amivel persze nem akarjuk azt állítani, hogy minden próbálkozás valóban sikerült is.

Lotze orvosi pszichológiájában az érzések osztályának definíciójánál ugyanezt az utat járta, viszont az akarat sajátosságának vonatkozásában minden efféle próbálkozástól tartózkodott, mivel szükségképpen sikertelennek tartotta őket: „Hasztalan próbálják tagadni az akarat jelenlétét, éppoly hasztalanul, mintha azon fáradoznánk, hogy a csak közvetlenül megélhető, egyszerű természetet körülíró magyarázatokkal értelmezzük."[101] Álláspontja alapján ez következetes ítélet[102], helyesnek azonban semmiképp sem mondható. Minden akarat részesedik harmadik alaposztályunk közös jellemzőjében; s ezért aki az akart dolgot, mint szeretetet megjelölte, ezáltal – bizonyos fokig és a legnagyobb általánosságban – már az akarati tevékenység természetét is jellemezte. Ha aztán hozzáfűzzük a tartalom különösségéről, a képzet és ítélet sajátosságáról szóló, az akarat alapjául szolgáló meghatározásokat, akkor az első adatot pontosan elhatároló definícióvá egészítettük ki, hasonló módon, mint más esetben az érzések osztályának definícióját. Minden akarat tettre irányul, amelyről azt hisszük, hogy hatalmunkban van; jóra, amely magának az akaratnak a következtében elvárható. Már Arisztotelész is érintette ezeket a specializáló meghatározásokat, amikor a választhatót a cselekvés által elérhető jónak tekintette. James Mill és Alexander Bain behatóbban vizsgálta azoknak a jelenségeknek különös föltételeit, amelyek az alapul szolgáló képzetekben és ítéletekben adottak. Ezek a vizsgálatok (még ha egyikükmásikuk kívánnivalót hagy is maga után) azt a meggyőződést keltik, hogy az akaratot is valóban ugyanolyan módon, hasonló eszközökkel lehet definiálni, mint az érzések osztályait, s hogy ezek nem olyan leírhatatlanul egyszerűek, miként azt Lotze vélte.[103]

6. § Ha mégis azt mondjuk, hogy az akarat ilyen meghatározások hozzáfűzésével a szeretet általános fogalmáig definiálható, úgy ezzel nem állítjuk, hogy ezen definíció segítségével tökéletes egyértelműséghez juthatna el az, aki ezt a jelenséget önmagában még sohasem tapasztalta. Ez semmi esetre sincs így. Nagy különbség van ugyanis e tekintetben az akarat definíciója és az ítéletek különös osztályának meghatározása között, azon tartalom nemének megadása miatt, amelyre az ítéletek elfogadó vagy elvető módon irányulnak. Ha valaki eddig csak elfogadó vagy tagadó ítéletet hozott, akkor minden más ítéletet szemléletesen el tud képzelni, amennyiben tudja, hogy az ítélet mire irányul igenlő vagy tagadó módon. Viszont ha valaki mégoly gyakran is tevékenykedett volna az erősség sokféle fokozatában szerető vagy gyűlölő módon, számára akkor is az akarat sajátosságának megadásából – ha specifikus módon sohasem akart volna még életében semmit – a jelenség a maga természetében nem lenne elképzelhető. Ha Lotze semmi mást nem akart volna mondani, úgy tökéletesen egyetértenénk vele.

De nincs semmi, ami ne lenne ugyanúgy a többi speciális osztály számára is érvényes (azon osztályok számára, amiket rendszerint az érzésnek rendelnek alá), mert közülük mindegyik sajátságos árnyalatot mutat Lotze kifejezésével élve. Aki ez ideig csak az öröm

---

[101] *Mikrokosmus*, 1. kiad., 280. o.

[102] Kant és Hamilton persze nem vonták le ezt a következtetést; de próbálkozásaikban egyrészt kevésbé voltak szerencsések, másrészt amennyiben sikeresek voltak, ők maguk szolgáltattak tanúbizonyságot fundamentális osztálymegkülönböztetésük alapgondolata ellen. Például Kant, amikor az akarat tetszését – mint a létben való tetszést – szembehelyezte azon érdek nélküli érzés tetszésével, amely puszta képzet által elégül ki. (i. m., 89. o.)

[103] Az V. könyvben részletesen foglalkozunk ezzel a kérdéssel.

és szomorúság érzéseivel bírt volna, annak sohasem lennének tökéletesen szemléletesek a remény vagy a félelem definíciójával ezek belső sajátosságai; sőt az öröm különböző fajtáiról is ugyanez mondható. A jó lelkiismeret öröme, a kellemes melegség öröme, egy szép festmény megpillantásának öröme, a jó étel öröme stb. — nos, ezek nem pusztán mennyiségileg, hanem minőségileg is különböznek egymástól, és specifikus tapasztalatuk nélkül a különös tárgy megadása nem vezethet el a tökéletesen megfelelő képzet fölkeltéséhez.

Ezen minőségi különbségek miatt persze el kell majd fogadnunk, hogy a szeretet területén belül különbségek állnak fönn a tárgyi vonatkozás módozatában. De ezzel nem mondjuk azt, hogy nem ugyanazon alaposztály egysége öleli föl a szeretet összes jelenségét. Ahogyan a minőségileg különböző színek között, úgy a szeretet minőségileg különböző jelenségei között is lényegi rokonság és megegyezés van. Az ítélet területével való összehasonlítás is világossá teszi ezt. Itt sem hiányoznak a különbségek a tárgyi vonatkozás módjában, ahogyan az igenlés és tagadás különbségét egészen nyilvánvaló módon ilyennek tekinthetjük.[104] Joggal nevezik ezeket minőségileg különbözőnek. Mégis, mivel általános jellegükben egymással megegyeznek, ugyanazon alaposztály egysége mindkettőre kiterjed, s elválasztásuk, noha az is természetes módon adott, mégsem olyan, hogy közelítőlegesen is hasonló fundamentális jelentőséggel bírna, mint amilyen a képzeté és ítéleté. Ugyanez érvényes itt is. Sőt, ha lehet, még nyilvánvalóbb, hogy a pszichikai jelenségek alapfölosztásánál a szeretet speciális módjainak minőségi különbségei nem jöhetnek tekintetbe, minthogy az ítéletek minőségének különbségeit nem lehet ott figyelembe venni. A legfontosabb osztályok rendkívül számosak lennének, ha egyáltalán megszámlálhatnánk őket, mármint azok, amelyek valamely szeretett vagy gyűlölt tárggyal kapcsolatba lépnek, s maguk ismét szeretet vagy gyűlölet tárgyává válnak, rendszerint a jelenség megváltozott színezetével. Az a szoros körülhatárolás is, amelyet ezen osztályok mindegyike megkapna, szintén ellene szegülne a legfőbb, fundamentális fölosztás céljának.

Éppen ezért azok sem tudtak számot adni beosztásuk mindezen különbségeiről, akik ezt az egységes területet több alaposztályra akarták fölosztani. Csak két osztályt különböztetnek meg, érzést és akaratot; figyelmen kívül hagyják viszont a szeretet és gyűlölet jelenségeinek azon specifikus tónusait, amelyek azon a területen vannak, amit akaratnak neveznek, s amelyek még számosabbak az érzések területén. Így gyakorlati magatartásukkal elismerik, az esetek rendkívül nagy számában, hogy ilyen alárendelt különbségek nem igazolják a különböző alaposztályokra történő elkülönítést; s így azt is elismerik, hogy magyarázatunk helyes, és hogy helyes az akarat és érzés különböző alaposztályának tagadása.

7. § A fejtegetések harmadik sorához érkeztünk, amelyek igazolni fogják az érzés és az akarat ugyanazon alaposztályba sorolását.

Ott, ahol a képzet és az ítélet fundamentális különbségének megállapításáról van szó, megmutattuk, hogyan utal minden körülmény arra, hogy a tartalom alapvetően különböző viszonya az egyik jelenséget a másiktól megkülönbözteti. Ahol ítélet járul a képzethez, az ellentétek egészen új nemét találjuk, az intenzitás, a tökéletesség és tökéletlenség, valamint a keletkezés és egymásra-következés törvényeinek teljesen új nemét. A képzettel és ítélettel szemben a szeretet és gyűlölet osztálya is — egységes egésznek véve — ugyanazon sokoldalú módon mutatkozott sajátosságok által kitüntetettnek. Ha ezen osztályon belül további fundamentális különbségnek kellene lennie a tárgyi vonatkozás módjában, úgy az lenne elvárható, hogy itt is, hasonló módon, az egyik terület a másiktól az adott irányok mindegyikében jellegük sajátosságát mutatná.

De ez egyáltalán nincs így.

---

[104] Itt az evidens és nem evidens, apodiktikus és pusztán asszertórikus, és még más további megkülönböztetésre is gondolhatunk.

Mindenekelőtt arról fogunk könnyen meggyőződni, hogy az érzés és akarat egész területén sehol sem lép föl az ellentétek különbözősége, amely ellentétek közül az egyik pár olyannyira heterogén lenne a másikkal szemben, mint a szeretet és gyűlölet, az igenlés vagy tagadás ellentétje. Ha az örömöt és szomorúságot összehasonlítjuk az akarattal ill. ennek ellenkezőjével, fölismerjük, hogy itt és ott alapjában véve a „szeretett és nem-szeretett lét", a tetszés és nem-tetszés ellentétével van dolgunk.

Persze a két eset mindegyikében valamennyire modifikáltnak tűnik ezen ellentét, a jelenségek különböző tónusának megfelelően; de a különbség nem nagyobb, mint az, ami az öröm és a szomorúság, a remény és a félelem, a bátorság és a csüggedés, a kívánság és a taszítás stb. között van.

Ugyanez érvényes az erősség vonatkozásában is. Az osztály egészét világosan kitünteti az intenzitás különös neme. A bizonyosság különbségei — mint korábban megjegyeztük — a szeretet és gyűlölet fokozatának különbségével összehasonlíthatatlanok; hiszen nevetséges lenne, ha valaki azt mondaná: „ez számomra kétszer olyan valószínű, mint amennyire kedvelem" stb. De magán az osztályon belül nem ezt tapasztaljuk. Ahogyan az igenlésben vagy tagadásban való meggyőződés különböző fokozatai, úgy a szeretet és gyűlölet fokozatai is összehasonlíthatók egymással. Ahogy következetlenség nélkül mondhatom; az egyik dolgot nagyobb biztonsággal elfogadom, mint amennyire a másikat tagadom, úgy azt is mondhatom: az egyik dolgot nagyobb mértékben szeretem, mint amennyire a másikat gyűlölöm. S nem pusztán az ellentétek erőssége, hanem az öröm, a kívánság, az akarat, a szándék ellentétei is viszonyba állíthatók egymással, nagysági viszonyaik meghatározhatók. (Pl.: „Nagyon örülök a viszontlátásnak, de ez az öröm nem olyan erős, mint az a szándékom, hogy éreztessem vele rosszallásomat" stb.)

Hasonlót mondhatunk a tökéletességről és tökéletlenségről. Láttuk, hogy a képzetekben sem erény, sem erkölcsi rosszaság, sem megismerés, sem tévedés nincsen. Ezen utóbbiak az ítélés jelenségeihez kapcsolódnak, az első páros viszont kizárólag a szeretet és gyűlölet jelenségeiben van. Talán csak a két osztály egyikében található a jó és a rossz: az akaratban — ám az érzések területén nem? Könnyen fölismerjük, hogy nem erről van szó; ahogyan létezik erkölcsileg jó és rossz akarat, úgy erkölcsileg jó és rossz érzések is vannak (pl. a részvét, a hála, a hősiesség, az irigység, a káröröm stb.). A világos elhatárolás hiánya miatt persze nem tudom, hogy ezen példák közül melyiket és mennyiben lehetne inkább az akarat területéhez számítani; de közülük egy is elég lenne célunkhoz.[105] Azt sem állíthatjuk, hogy ugyan az erény és rosszaság mindkét területtel közös, de az akaratban a tökéletesség és tökéletlenség új, külön osztálya is hozzájuk társul; tudtommal mostanáig senki sem állapított meg ilyesmit.

Forduljunk most összehasonlításunk utóbbi pontjához, a jelenségek egymásra-következésének törvényeihez.

Az ítéleteknél, noha a képzetfolyam általános törvényeitől egyáltalán nem tűnnek függetlennek, mégis más, külön törvények lépnek föl, amelyek nem vezethetők le belőlük. Megjegyeztük már, hogy ezek a törvények alkotják a logika elsőrendű, pszichológiai alapelveit. A szeretetnél és gyűlöletnél — mondottuk — hasonló a helyzet; és valóban ezek

---

[105] Igaz, hogy rendszerint az erény és a romlottság kifejezéseit túlságosan is szűk értelemben használjuk, minthogy a szeretet és gyűlölet minden aktusáról meg lehetne mondani, hogy az erényes vagy éppen rossz. Csak bizonyos kitüntetett aktusokat, amelyekben a valóban szeretetre méltót szeretjük, s a ténylegesen gyűlöletest gyűlöljük, tiszteljük meg az „erény" névvel; és éppígy csak bizonyos kitüntetett aktusokhoz csatoljuk a romlottság nevet, melyekben ellentétes magatartás megy végbe. A szeretet és gyűlölet aktusait, amelyekben a megfelelő viselkedés önmagától értődőnek tűnik, nem fogjuk erényesnek nevezni. Talán megmutathatnánk, hogyan juttathatjuk e fogalmakat tökéletesen általános használhatósághoz. Ám itt elégséges azt megmutatnunk, hogy — legalábbis a mostani használatukban — nem szolgálnak támpontul az érzés és akarat szokásos megkülönböztetéséhez.

a jelenségek sem a képzetfolyam törvényeitől, sem az ítéletek keletkezésének és egymásra-következésének törvényeitől nem függetlenek; ám ezek is a fejlődés és egymásra-következés különös, levezethetetlen törvényeit mutatják, amelyek az etika pszichológiai alapelveit alkotják.

Most azt kérdezzük, mi a helyzet ezekkel a törvényekkel? Ezek talán kizárólag az akarat osztályára korlátozódnak? Vagy legalább részben uralják közösen az érzéseket és akarati tevékenységeket, miközben másoknak — új és sajátos jelleggel kitüntetve — kizárólag az akarat jelenségei számára van érvényességük? E két megállapítás közül egyik sem helyes; teljesen hasonló módon egymásból keletkeznek az egyik esetben az akarat, a másik esetben pedig a szomorúság és öröm aktusai; örülök egy tárgynak vagy szomorkodom miatta egy másik dolog kedvéért, miközben maga a tárgy egyébként közömbös lett volna a számomra; és éppígy vágyakozom, akarok valamit valami más dolog miatt, noha egyébként ezt a valamit egyáltalán nem kívánnám. Az élvezet szokása is, a létrejövő hiányban erősebb vágyat eredményez, mint megfordítva; a létrejövő élvezetet fölerősíti és növeli a megelőző, hosszú kívánság.

Hogyan? — Lényegében ugyanazok a törvények érvényesek az érzések és az akarat területén; és mégis úgy tűnik, itt a legnagyobb az ellentét a pszichikai területen. Mert az akarat, ellentétben minden egyéb nemmel, a szabadság birodalmának számít, amely önmagában kizárja, ha nem is az összes befolyást, de azoknak a törvényeknek az uralmát mindenképpen, amely a többi területen létezik. Úgy tűnik, itt az érzés és akarat hagyományos elkülönítésének nyomós érvébe ütköztünk.

Az akaratszabadság ténye, amelyre ez az ellenvetés támaszkodik, ismert módon, régtől fogva heves viták tárgyát képezi, amelyben azonban mi csak később foglalhatunk állást.[106] Anélkül azonban, hogy ezeket az eredményeket megelőlegeznénk, úgy hiszem, már most képesek vagyunk rá, hogy az iménti érvet megcáfoljuk. Föltételezve, hogy az akarat területén csakugyan az a tökéletes szabadság lenne található, amely ugyanabban az egyedi esetben az akarást ill. a nem-akarást, valamint az ellentétes akarását lehetségesnek mutatná: úgy ez a szabadság akkor sem létezne biztosan az egész területen, hanem csak mintegy olyanformán, hogy vagy a cselekvés különböző fajtái, vagy legalább a cselekvés és nem-cselekvés — mindegyik a maga módján — mint jó jönne tekintetbe. Ezt az akaratszabadság legjelesebb képviselői mindig és nyomatékosan elismerték. Az is éppoly félreismerhetetlen meggyőződésük — noha talán nem fejezték ki annyira világosan —, hogy mindazon lelki tevékenységek között, amit nem tekinthetünk akaratnak, vagyis amit érzéseknek tartanak, éppúgy vannak szabad aktusok. Így a korai elmúlás miatti bánat fájdalmát, a kárörömöt, s az öröm és szomorúság sok más jelenségét is legalább annyira szabad aktusnak tartják, mint azt a szándékot, hogy megváltoztassuk életünket, vagy hogy valakinek kárt okozzunk. Sőt, a kontemplatív istenszeretet is sokak számára fontosabbnak tűnik, mint az akarat segítő tevékenysége a felebarát szolgálatában, noha csak szabad működésnél hajlandók érdemről és érdemtelenségről beszélni. Ha ennek ellenére csak *akarat*szabadságról beszélünk általánosságban, úgy ez a régebbi filozófusoknál a név kiszélesített, a szűkebb értelemben vett érzésre és akaratra egyaránt kiterjesztett használatával függ össze, a moderneknél viszont gyakorta más homályosságokkal, amelyek vizsgálataikba keveredtek. Például maga Locke sohasem tett egyértelmű különbséget a között a képesség között, amely szerint egy bizonyos cselekvést — aszerint, hogy akarjuk-e, vagy sem — végrehajtunk, vagy nem; ill. a lehetőség között, hogy ezt a cselekvést — ugyanazon körülmények fönnállása esetén — akarjuk, vagy nem. Biztos tehát; ha egyáltalán a szeretet és gyűlölet területén szabadság van, úgy az nem kizárólag az akarat aktusára, hanem éppúgy az érzések bizonyos tevékenységi területére is kiterjed. Bizonyos továbbá, hogy éppoly kevéssé lehet szabadnak nevezni az akarat minden aktusát, miként az érzésekét. Mindez elég annak bemutatására,

---

[106] Az V. könyvben.

hogy a szabadság elfogadásával az érzés és az akarat között nem keletkezik szakadék, s hogy ez nem nyújt támaszt az idézett osztályfölosztáshoz.

8. § Megtettük tehát vizsgálódásunk menetének harmadik részét is. Ez lényegében ugyanaz volt — itt az érzések és vágyak vizsgálatánál —, mint amit korábban bejártunk a képzet és ítélet közötti fundamentális különbség kimutatásakor. Ezúttal azonban éppen ellentétesek voltak észleléseink.

Foglaljuk röviden össze eredményeinket!

Először: a belső tapasztalat azt mutatta, hogy az érzés és akarat között sehol sem vonható éles határ. Mindazon pszichikai jelenségeknél, amelyek nem képzetek ill. ítéletek, a tartalmi vonatkozás ugyanazon jellegét találtuk, mindegyiket a szeretet és gyűlölet jelenségeiként jelölhettük meg.

Másodszor: ahogyan a képzetnél és ítéletnél lehetetlennek bizonyult a tudatmódozat különbségének megadása, úgy az érzés és akarat területén ennek ellenkezőjét láttuk, vagyis a szeretet és gyűlölet ellentéteinek segítségével valamint fokozati különbségeikkel minden egyes osztály definiálható az alapjukul szolgáló jelenségek figyelembevétele mellett.

Harmadszor: azt láttuk, hogy itt nem találtuk azon körülmények variációit, amelyek a tudatmódozatok különbözőségében máshol megmutatkoznak.

Ezzel tökéletesen bizonyítottnak tekinthetjük harmadik alaposztályunk egységét. Már csak az maradt hátra, hogy miként korábban a képzeteknél és ítéleteknél, úgy most itt is fölfedjük azokat az okokat, amelyek a valódi összefüggés félreismerését eredményezték.

9. § A tévedésnek, úgy tűnik, háromféle oka van: pszichikai, nyelvi és történeti okok, vagyis olyanok, amelyeket a pszichológia előző tévelygései okoztak más kérdésekben.

Tekintsük át először a legfontosabb pszichikai okokat.

Korábban láttuk, milyen sajátos módon olvadnak össze a belső tudat jelenségei tárgyukkal. A belső észlelés benne van abban az aktusban, amit észlel, s éppígy a tárgy része az a belső érzés, amely az aktust kíséri. Érthető, ha a tárggyal való kapcsolat eme különös módját a rá irányuló intencionális viszony különös módjával összecserélik, s így a szeretetnek és gyűlöletnek a belső tudathoz tartozó jelenségeit az összes többitől mintegy külön alaposztályként elkülönítik.

Ha visszagondolunk arra, ahogyan Kant nyilatkozott az érzés és vágy különbségeiről, fölismerjük tanításának összefüggését ezzel az éppen említett különbséggel; hiszen Kant éppen azt mondja, hogy a vágyakozóképességnek „tárgyi vonatkozása" van, míg az érzés „pusztán az alanyra" irányul.[107]

Hamiltonnál ugyanezt látjuk, csak föltűnőbb módon, amikor részletesen kitér az érzés és törekvés elválasztására; s azok az egymással nehezen összhangba hozható meghatározások arra utalnak, hogy szemei előtt az érzés osztályának meghatározásakor a belső tudathoz tartozó érzésjelenségek lebegtek. Így jogosult az a meghatározása, miszerint az érzés kizárólag a jelenhez tartozik; s így az érzések „szubjektíve szubjektív"-kénti értelmezése legalábbis megragadhatóvá vált. Az érzések keletkezéséről szóló vizsgálódás is (amit előadásainak második kötetében találunk) tökéletesen összhangban áll ezzel a fölfogással.[108]

De miért van az, hogy itt a belső jelenségeknek tárgyukkal való különös köteléke két alaposztály megkülönböztetéséhez vezetett, ám nem történt meg ugyanez a megismerés területén? Miért nem különítették el a belső észlelést is minden más megismeréstől, a tudat saját, alapvetően különböző módjaként? — Erre könnyen megadhatjuk a választ. Láttuk; harmadik alaposztályunk sajátossága az, hogy olyan módozatok tömegét zárja magába, amelyek jobban különböznek egymástól, mint az ítéletek különös osztályai. Ezért itt sokkal könnyebb volt a tárgyi vonatkozás általános jellegének megegyezését félreismerni, mint a

---

[107] Vö. 19. o., 3. megj.

[108] *Lectures on Metaphysics*, II. 436. o., vö. Lotze, *Mikrokosmus* 1. kiad., 261. o.

megismerés jelenségeinél; s ugyanaz a körülmény, amely ezen a területen semmiféle kísértést nem jelentett, más területen tévedés okává válhatott.

10. § Ehhez azonban még egy további pszichikai ok is társult. Mint emlékszünk, Kant és követői az akaratnak érzésektől való fundamentális különbségeként ezen osztály jelenségeinek levezethetetlenségét jelölték meg. Nem kérdéses, hogy az akarat jelenségeit valóban nem tudjuk más pszichikai jelenségből levezetni. Nem arra gondolok, hogy az akarati tevékenység sajátos árnyalatát csak speciális tapasztalattal lehet megismerni, hiszen ugyanez érvényes a szeretet és gyűlölet többi speciális osztályára is. A reménység sajátos színezete, szemben a birtokló élvezettel, a nemes szellemi örömé, szemben az alacsonyabb érzéki élvezettel — ugyanúgy levezethetetlenek egymásból. Más az oka annak, hogy éppen az akarat tűnik levezethetetlennek, s éppen itt keletkezhet az a hajlam, hogy az akaratot külön ősképesség tevékenységének tekintsük.

Minden akarat vagy törekvés sajátságos módon cselekvésre irányul. Az akarat nem pusztán annak a vágya, hogy valami történjen, hanem annak a kívánsága is, hogy valami magának a kívánságnak a következményeként jöjjön létre. Mielőtt valaki annak az ismeretét vagy legalább sejtelmét nem nyerte el, hogy a szeretet és kívánság bizonyos jelenségei következményként maguk után vonják közvetve vagy közvetlenül az óhajtott tárgyat, számára az akarás nem lehetséges.

De hogyan jutunk el ilyen ismerethez vagy sejtéshez? — A szeretet jelenségeinek természetéből, legyenek azok bár a kedv és kín, a kívánság, a félelem stb. jelensége, nem nyerhetjük őket.

Nem marad más hátra, mint hogy vagy azt föltételezzük, hogy velünkszületettek, vagy hogy a tapasztalatból nyerjük őket, hasonlóan, miként az erővonatkozások többi ismereteit. Az első nyilvánvalóan egy egészen rendkívüli tény föltételezése lenne, amely semmiféle levezetést nem engedne meg. Viszont a második, amely összehasonlíthatatlanul valószínűbb, egyértelműen a tapasztalatok sajátos körét, az erők sajátos nemének valós tevékenységét és exisztenciáját föltételezi, amelyekre ezek a tapasztalatok irányulnak. Így a tárgyak megvalósítására irányuló szeretet ereje az akarás előfeltétele, s ez szolgáltatja a cselekvés képességét — ha nem is úgy, ahogy Bain elképzelte —, magának az akarásnak a képességét és bizonyos értelemben az erre való alkalmasságot is.

Mivel azonban a szeretet és kívánság végzéséhez és képességéhez szükséges erő teljesen különbözik ezektől a jelenségektől, ezért nem inkább, hanem éppen hogy kevésbé tűnnek belőlük levezethetőnek, mint ők a megismerés képességéből: így a törekvés és akarás képessége is nyilvánvalóan levezethetetlen képességnek tűnik, noha a levezethetetlenségnek nem az az oka, hogy maguk a jelenségek a szeretet egyéb jelenségeitől alapvetően különböző jellegzetességet mutatnak.

Ellenkezőleg: a behatóbb vizsgálódás azt mutatja majd, hogy az akarati jelenségeknek a szeretet és kívánság más jelenségeivel való rokonsága itt újból megmutatkozik. Ha az akarat a szeretet jelenségeinek, a szeretett tárgy létrehozatalára irányuló befolyásának tapasztalatát előfeltételezi, úgy ez nyilvánvalóan azt föltételezi, hogy a szeretet jelenségei is — amelyeket nem lehet akaratnak nevezni — az akarathoz hasonlóan, még ha talán gyengébb formában is, hatékonynak bizonyulnak. Mert ha egy ilyen behatás kizárólag az akaráshoz kapcsolódna, úgy végzetes köforgásba keveredénk. Az akarat az akarat tapasztalatát előfeltételezné, s ez a tapasztalat magát az akaratot. Másrészt, ha már a bizonyos eseményekre irányuló puszta kívánság azok létrejövetelét is eredményezné; e kívánság — akarásként — megismétlődhet azzal a modifikációval, amit ezen erővonatkozás ismerete ad.

Legyenek elégségesek ezek az utalások, addig is, amíg a későbbiekben részletesebben kitérünk az akarat keletkezésének problémájára.

Míg az érzések sajátosságairól szóló, korábban idézett kanti megnyilatkozásokból megismertük osztályozásának kapcsolatát a szeretet bizonyos jelenségeinek a belső tudathoz tartozásával, úgy mások, és nem kevesen, egyértelműen utalnak az éppen most elemzett viszonylatokra. Ha mégis Kant a vágyakozóképességet olyan képességként definiálta, amely

„képzetei révén ezen képzetek tárgyainak valóságát hozza létre", és más helyütt, a „pusztán az alanyra" irányuló képzetek viszonylatáról beszél – amely által az „öröm érzésének viszonylatában" lehet tekinteni őket – más kapcsolatot is megemlít: tárgyi kapcsolatot, „mivel azok egyúttal a tárgy valósága okának tekinthetők, így a vágyakozóképességhez számítanak". Ám a két osztály elhatárolása, ha a szeretet belső jelenségeit érzésekként összefoglaljuk és minden egyébbel szembehelyezzük, egyáltalán nem esik egybe azzal, amihez akkor jutunk el, ha a tárgyra való törekvést – amit az idézett erővonatkozás ismertként előfeltételez – a szeretet minden egyéb jelenségétől elválasztjuk. Ezért Kantnál azt az idegenszerű megállapítást találjuk, hogy minden kívánság – még akkor is, ha elismerten lehetetlen lenne, mint pl. annak a kívánsága, hogy szárnyunk legyen – annak a törekvését tartalmazza, hogy a kívánt dolgot megszerezzük, valamint vágyakozásunk kauzalitásának képzetét.[109] Ez kétségbeesett kísérlete annak, hogy megállapítsa a két osztály határát, annak kísérlete, hogy amit az egyik szempont megkövetel, összhangba hozza a másikkal. Mások az érzések osztályát egészen a tulajdonképpeni akarat határáig akarták kitolni; s olyan próbálkozás is akadt, amely mindkét osztálynak a köztes tagok többkevesebb részét tulajdonította. Innen a határmegvonás bizonytalansága, amire bukkantunk.

11. § Mondottuk, hogy azokhoz a pszichikai okokhoz, amelyek maguknak a jelenségeknek a sajátságos természetében vannak, nyelvi okok is társulnak.

Arisztotelész helyesen ismerte föl harmadik alaposztályunk egységét, s vágyakozásnak (ὄρεξις) nevezte el. A kifejezés nem teljesen találó[110]; mert semmi sincs távolabb a mindennapi élet nyelvhasználatától, mint hogy az örömöt vágyakozásnak nevezzük. Ez azonban nem akadályozta meg, hogy a középkor itt, és még sok más vonatkozásban, a „Filozófus" és fordítója tekintélye előtt meghódoljon, s valamennyi idetartozó aktus képességét *facultas appetendi*nek (a törekvésre való képesség) nevezze el.[111] A skolasztikusok kifejezéseihez aztán Wolff csatlakozott, a megismerő- és vágyakozóképesség megkülönböztetésével. Ám mivel a vágyakozás kifejezésnek az életben sokkal szűkebb a jelentése, mintsem hogy a gondolkodás jelenségein kívül minden pszichikai jelenséget felölelhetne, így kézenfekvő volt az a gondolat, hogy léteznek olyan jelenségek, amelyek nincsenek benne az eddig fölállított osztályokban, s így ezek mellé új osztályt kell rendelni. A korábban Hamiltontól idézett gondolat[112] mutatja, hogy ez a körülmény nem maradt hatástalan.

12. § De azt is mondottuk, hogy a pszichikai jelenségek ezen osztályának egysége egy további, harmadik ok miatt is homályban maradt; a korábbi vizsgálódásokban elkövetett hibák hátrányos következményére gondolok.

Legelőször is az tűnt föl, hogy téves módon a képzetet és ítéletet ugyanazon alaposztály jelenségeinek tartották. Megtalálták az igaz, a jó, a szép eszméjét; s egymás mellé rendelték őket.

Úgy hitték, hogy ezeknek a lelki élet három, egymás mellé rendelt, de alapvetően különböző oldalának kapcsolatával kell bírniuk. Az igaz eszméjét a megismerőképességnek, a jó eszméjét a vágyakozóképességnek juttatták, s mivel volt még egy harmadik képesség is, az érzéseké, csodálatos fölfedezésként annak tulajdonították a szép eszméjét. Ezt találjuk

---

[109] *Az ítélőerő kritikája*, Bev., megj.

[110] Arisztotelészt a kifejezésre valószínűleg a lélek és a vágyakozás általánosító összefoglalása vezette, ami Platón fölosztásában a logiszmosz (megfontolás, elhatározás) mellett jelenik meg; ez még inkább alátámasztja korábbi megjegyzésünk helyességét, hogy ti. Arisztotelész alapfölosztásai mind a platóni fölosztásból fejlődtek ki. Másrészről is félreismerhetetlen az összefüggés.

[111] Csak egyetlen esetben mutatkoznak jelei az emancipációnak, pl. Aquinói Tamásnál, amikor a *Summa Teologicá*ban (I. rész, 37. q., I. art.) az „amare" kifejezést a legáltalánosabb osztálynév gyanánt használja.

[112] *Lectures on Metaph*. II. p. 420. o., vö. föntebb I. fej. 4. §

már Mendelssohnnál is, ott, ahol három lelki képességről: az igaz, a jó és a szép képességéről beszél. A hasonló hármas fölosztás későbbi képviselői Kantnak azt rótták föl, hogy a kedv és kín érzését „egyoldalú módon az esztétikai ízlésítéletekre" korlátozta, továbbá azt, hogy „a vágyakozóképességet nem tiszta pszichológiai erőnek tekintette, hanem a jó ideáljára vonatkozásban, amelynek szolgálnia kell".[113]

Persze bizonyos aggályok támadhatnak, ha közelebbről megvizsgáljuk, hogy valóban jogosult-e az igaz, szép és jó fölosztása a megismerő-, vágyakozó- és érzőképesség három osztályára.

Korábban idéztük Lotze egyik gondolatát, ahol is ő — aki az akaratot és az érzést alapképességekként elkülöníti — „minden korszak erkölcsi alapelveit az értékérzékelő érzés kifejeződéseinek" tartja. Herbart pedig valóban az egész etikát, különös ágként, az esztétikához mint általános tudományhoz rendeli, úgyhogy nála a jó ideálja teljesen a szép ideáljába való elmerüléssel fenyeget[114], vagy, különös alakzatként, az átfogóbb gondolkodás alá rendelődéssel.

Mások ellentétes utat jártak; a szépet a jó fogalma alá rendelték, mint pl. Aquinói Tamás, aki szerint jó az, ami tetszik, szép az, aminek a megjelenése tetszik.[115] Itt a szép jelenségét mint valami jót tekinti, s természetesen azt is, ami létrehozza a jelenséget, rá való tekintettel jónak. Valójában a szépség ebben az értelemben kétségkívül a jók közé tartozik; de az igazságról is hasonlót kellene mondani, s így a kívánatos jellege mindhárommal közösnek tűnik, már csak azért is, mert, három ideálról lévén szó, ez máshogy nem is gondolható.

Szükséges tehát máshogy megragadnunk a szép, az igaz és a jó hármasságát, s akkor az is ki fog tűnni, hogy valóban lelki életünk oldalainak hármasságával állnak kapcsolatban; ám nem a megismeréssel, érzéssel és akarattal, hanem azzal a hármassággal, amit a pszichikai jelenségek három alaposztályában megkülönböztettünk.

A pszichikai jelenségek minden alaposztálya rendelkezik a tökéletesség sajátszerű módjával: s ez fölismerhető a belső érzésben, amely minden aktust kísér. Mindegyik alaposztály legtökéletesebb aktusaiban adott a rájuk irányuló — ahogy kifejeztük magunkat — nemes öröm. Az elképzelőtevékenység legnagyobb tökéletessége a szép szemlélésében van, támogassa ezt bár a tárgy behatása vagy egy ettől függő behatás.

Ehhez kapcsolódik a legfőbb élvezet, amit az elképzelőtevékenységben találhatunk. Az ítélőtevékenység legnagyobb tökéletessége az igazság megismerésében van; leginkább természetesen olyan igazságok megismerésében, amelyek a lét teljességét jobban föltárják, mint mások. Például akkor, ha fölfogunk egy olyan történt, amellyel egy csapásra a jelenségek széles területét tudjuk magyarázni (pl. a gravitáció törvénye).

Ezért a tudás önmagában öröm és jó, eltekintve minden olyan gyakorlati haszontól, amit nyújt. „Minden ember természetéből adódóan törekszik a tudásra", mondotta az a nagy gondolkodó, aki mindenki másnál inkább megízlelte a megismerés örömét. Máshol pedig így fogalmaz: „a megismerő szemlélés a legédesebb és legjobb".[116] Végül a szerető tevékenység legnagyobb tökéletessége a saját élvezettől és nyereségtől nem gátolt, legmagasabb jóhoz való fölemelkedésben van, abban, hogy áldozatot nem kímélve odaadjuk

---

[113] J.B. Meyer: *Kants Psychologie*, 120. o.

[114] Lényegében már Adam Smith, ha netán Kantnak igaza van abban, hogy szép az, ami érdek nélküli tetszést kelt, sőt, jóval előttük már Ágoston: „Erkölcsi szépnek az értelmileg felfogható szépséget nevezem, amit mi sajátlagosan szelleminek mondunk." (*De div. Quaest*. 83. 30.)

[115] „A jó fogalmából következik, hogy a kívánság megnyugszik benne, viszont a szép fogalmához az is hozzátartozik, hogy a kívánság a szemléletében vagy megismerésében nyugszik meg. A szép a jóhoz még bizonyosfajta rangot ad hozzá, a megismerőképesség tekintetében oly módon, hogy jónak azt mondjuk, ami a kívánságnak egyszerűen tetszik. Szépnek pedig azt mondjuk, aminek már a felfogása is tetszik." (*Summa Theologica*, II. r., I. q., 27. art. 1. ad. 3.)

[116] Arisztotelész: *Metaph*. A, I. Λ, 7.

magunkat annak, ami tökéletessége miatt minden másnál szeretetreméltóbb, az erény gyakorlásában vagy a magáértvaló jó szeretetében. Az az öröm, ami a nemes cselekedetben, és egyáltalában a nemes szeretetben rejlik, az, ami megfelel ennek a tökéletességnek, ahogyan a megismerés öröme, valamint a szép szemlélésének öröme megfelel a lelki élet másik két oldala tökéletességének. Az ideálok ideálja minden igaz, jó és szép egységében van, vagyis abban a lényben, amelynek képzete a végtelen szépség, benne és ősképében minden elgondolható véges szépség megmutatkozik: ő az a lény, akinek megismerése a végtelen igazság, benne, valamint legfőbb, általános magyarázó elveiben nyilvánul meg minden véges igazság; az ő szeretete a végtelen, mindent átfogó jó, mindenki benne szeret, aki véges módon részesül a tökéletességben. Ez az ideálok ideálja. Minden boldogság boldogsága ezen hármas egység élvezetében állna, akkor ha a végtelen szépséget tekintenénk, szemléléséből önmagában szükségszerű, végtelen igazságok adódnának, végtelen szeretetreméltóságként nyilvánulna meg, teljes és szükségszerű odaadással végtelen jóként szeretnénk. Ez annak a boldogságnak az ígérete, amely a történelem legtökéletesebb vallásában, a kereszténységben van meg; s a pogány kor legnagyobb gondolkodói, mint az istenült Platón, a legnagyobb boldogság reményében szintén így vélekedtek.

Látjuk tehát, még akkor is, ha hozzánk hasonlóan el is vetik az érzés önállóságát s még inkább, ha egyebekben elfogadják fölosztásunkat, hogy a szép, a jó, az igaz ideáljainak hármassága a pszichikai jelenségek rendszeréből jól értelmezhető. Sőt csak így lesznek tökéletesen érthetők, s magánál Kantnál sem hiányoznak azok a megnyilvánulások, amelyek azt tanúsítják, hogy csak a szépnek elképzelőtevékenységre való, általunk végrehajtott vonatkoztatásával van adva számára is a helyes értékelés. Csak egy-két helyet idézek itt írásaiból. „Az ítélőerő kritikájá"-ban azt mondja: „Amikor a tárgyát a róla, mint az ilyen tárgy képzetében lévő öröm okáról szóló puszta reflexió formájában megítéljük, annak képzetével szükségszerű módon összekötöttként megítélt ez a kedv, következőleg nem pusztán az alany számára, amely ezt a formát megragadja, hanem egyáltalában minden ítélő számára. Akkor nevezzük csak a tárgyat szépnek, és, az ilyen kedv által megítélve, ízlésnek a képességet."[117] „A jogtan metafizikai alapelvei"-ben (1797) újra megismétli, hogy létezik olyan kedv, amely a tárgy semmiféle vágyával, hanem azzal a puszta képzettel van összekötve, amit magunknak a tárgyról alkotunk. Megjegyzi továbbá: „A kedvet, amely a tárgy vágyával nem szükségszerűen összekötött, amely tehát lényegében nem a képzet tárgyának exisztenciájában lévő öröm, hanem kizárólag a képzethez tapad, puszta kontemplatív örömnek avagy passzív tetszésnek nevezhetjük. Az öröm ezen utóbbi fajtájának érzését nevezzük ízlésnek."[118]

Így beigazolódik az az állításunk, hogy a képzet és ítélet fundamentális különbségének félreismerése olyan alapvető különbségek föltételezését készítette elő, amelyek nem léteznek; és hogy így a pszichikai jelenségek fölosztásában elkövetett első hiba a második elkövetését eredményezte. Úgy tűnik, mintha ez a körülmény a legkevésbé sem vált volna zavaró momentummá.

Ezenkívül az újabb tévedést elősegítette a fölosztás elvének homályossága is. Erről már korábban szóltunk, így itt megtakaríthatjuk magunknak a részletesebb fejtegetést.

---

[117] *Az ítélőerő kritikája*, Bev. VI.

[118] *Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre*, I. fej. — Aquinói Tamás is — miként az egész peripatetikus iskola — a képzet és ítélet egy alaposztályban történő egyesítésének hibás nézetét képviselte, csakúgy mint Kant. Tamás az idézett helyen a szép képzethez való viszonya mellett érvel. Másutt azt mondja: „A jó sajátlagosan a kívánságra vonatkozik... A szép azonban a megismerőképességre: szép dolognak ugyanis azokat nevezzük, melyek látása tetszik." (*Summa Theologica*, I. r., 5. q., 4. art. I.)

Ami még azt eredményezhette, hogy az érzést és az akaratot téves módon a pszichikai jelenségek két különböző alaposztályának tartották, ennek okait gondolom az előző fejtegetésekben megválaszoltam.

Ezek az okok oly sokfélék és oly jelentősek, hogy nem csodálkozhatunk rajta, ha némely kiemelkedő gondolkodót is megtévesztettek. Remélem azt is, hogy ezen vizsgálódások eredményeként az utolsó aggályok is eltűnnek az érzés és akarat összetartozása dolgában.

Így alapfölosztásunk teljességgel bizonyítottnak tűnik. Bizonyítottnak tekinthetjük tehát, hogy a pszichikai jelenségek nem több és nem kevesebb, hanem tartalmi vonatkozásuk tekintetében háromféle fundamentális különbséget mutatnak, ill. a tudat módozatait illető háromféle különbséget. Így őket három alaposztályra bonthatjuk: a képzetek, az ítéletek, valamint a szeretet és gyűlölet jelenségeinek alaposztályára.

Ötödik fejezet

A három alaposztály összehasonlítása a belső tudat hármas jelenségével. Természetes sorrendjük meghatározása

1. § A képzet, ítélet és szeretet három alaposztálya a jelenségek korábbi hármasságára emlékeztet. A pszichikai jelenségeket kísérő belső tudatban egy rájuk irányuló képzetet, megismerést és érzést láttunk, s nyilvánvalóan ezen momentumok mindegyike megfelel a lelki tevékenységek azon három osztálya egyikének, amelyek az imént adódtak.

Ebből belátható, hogy a három alaposztály jelenségei a legszorosabban összefonódnak egymással. Hiszen nem gondolható szorosabb kapcsolat, mint ami a belső tudat három mozzanata között van adva.

Belátható továbbá, hogy a három osztály a legnagyobb általánosságú is: vagyis nincs olyan pszichikai aktus, amelyben ne lenne képviselve mindegyikük. Lelki életünkben mindegyik osztálynak sajátossága bizonyos mindenütt-jelenvalóság.

Ám ebből — mint korábban megjegyeztük — nem következik, hogy egymásból levezethetők lennének. A pszichikai élet összállapotából fölismerhetjük, hogy a tevékenységek mindhárom nemének képessége adott. Ám ellentmondás nélkül azt is gondolhatnánk, hogy létezik olyan pszichikai élet, amelyből a nemek ill. annak képessége hiányozna. Éppígy megmarad bizonyos különbség azok között a pszichikai aktusok között, amelyek relatív értelemben puszta képzetaktusoknak nevezhetők, s azok között, amelyek nem, amennyiben egy aktus primer tárgyát csupán elképzeljük, vagy állítjuk ill. tagadjuk is, avagy ezen túl szeretettel vagy gyűlölettel viszonyulunk hozzá. Az utóbbi esetben a húrokat — úgymond — közvetlenül pendítjük meg, míg az első esetben azok pusztán együtt hangzanak.

E tény tehát mindhárom osztály univerzális jelentőségét tanúsítja; s ez valóban elegendő ott, ahol az osztály fundamentális jellegének kérdéséről van szó. A megismerésre, akarásra, érzésre történő hagyományos fölosztásról nem mondhatjuk el ezt ebben az értelemben. Hamilton, valószínűleg azért, mert tisztában volt a dolog jelentőségével, az akarati tevékenységnek is teljes általánosságot tulajdonított: „Filozófiai műveinkben álljanak bár a fejezetekben egymástól elkülönítetten az érzés és törekvés, a valóságban mégis összekötöttek. A szellem minden modifikációjában, még a legegyszerűbben is, a megismerés, érzés és akarat együtt található, hogy pszichikus állapot képződjön."[119] Ám ha az akarat fogalmát elemezzük, nem lehet kétséges, hogy Hamilton lehetetlent állít a harmadik alaposztályról. Ha az akarás — mint korábban mondottuk — csak a saját működésére való gondolat által válik lehetségessé; ez olyan körülmény, amely megmutatja ennek az osztályfogalomnak

---

[119] *Lect. on Metaph.* I. p. 188. o. Később (a II. p. 433. o.) megismétli ugyanezt a gondolatot, de már nem ugyanazzal a gondossággal.

kevésbé általános jellegét, amennyiben bebizonyítja, milyen messze van attól, hogy egyszerű működésre föl lehessen használni. Ebből a szempontból is hasznosnak tűnik osztályozásunk — szemben a mostanáig használatossal —, noha ennek a körülménynek nem szeretnék olyan döntő jelentőséget tulajdonítani, mint a korábbi fejtegetés némely eredményének.

2. § Már csak *egy* kérdést kell megválaszolnunk, s a megelőző vizsgálatok azt is előkészítik, sőt bizonyos fokig megelőlegzik. Ez pedig a három osztály sorrendjének kérdése.

Mint mindenütt, úgy itt is az osztályok általánossága és egyszerűsége, relatív függetlensége lesz a döntő sorrendjük meghatározásában. E szerint az elv szerint világos, hogy a képzeté az első hely; hiszen ez a legegyszerűbb és a legfüggetlenebb a három jelenség között, mivel a képzet a többi alapja; s ezért ez a jelenség a legáltalánosabb is. Ezt nem azért mondom, mintha tagadni akarnám, hogy az ítélet és a szeretet is minden pszichikai állapotban valahogyan képviselve van; ezt épp az imént emeltem ki nyomatékosan. Ugyanakkor észrevettük az általánosság bizonyos különbségét is, amennyiben a primer tárgy szükségszerűen és általánosan csak a tudati intencionális bennelétezés képzelésének sajátos módján jelenvaló. Ellentmondás nélkül elgondolhatunk egy olyan lényt, aki kizárólag a képzet képességével bír, s akiből hiányzik az ítélés és szeretet képessége. Fordítva azonban nem; s a képzetfolyam fiktív törvényei egyszersmind törvényei lehetnének a mi valós pszichikai életünknek is.

Hasonló okokból az ítélést illeti a második hely. Hiszen a képzet mellett az ítélet a legegyszerűbb osztály. Csak képzet az alapja, s nem a szeretet és gyűlölet jelensége. Nem tartalmaz annak a lénynek a gondolata ellentmondást, akiből hiányozna a szeretet és gyűlölet minden rezdülése, de meglenne benne a képzelés és ítélés tevékenységének képessége.

S a képzetfolyam törvényeihez csatolhatjuk az ítélés sajátos törvényeinek bizonyos körét, amelyekben nincs meg a szeretet egyetlen jelensége sem. Viszont más mondható ezekről a jelenségekről, ha az ítéléshez való viszonyukban szemléljük őket. Biztosan nem szükséges, hogy az, aki valamit szeret, higgye is hogy létezik, vagy létezhet; ám mégis minden szeretet annak a szeretete, hogy valami van; s ha egy szeretet egy másikat eredményez; ha valamit egy másik kedvéért szeretünk, úgy ez sohasem történik anélkül, hogy az egyiknek a másikhoz való bizonyos kapcsolatába vetett hit ne lenne jelen. A létről vagy nemlétről szóló ítélet szerint, annak a valószínűsége vagy valószínűtlensége szerint, amit szeretünk, a szeretet aktusa hol öröm, hol szomorúság, remény vagy félelem, s még számos más formát is ölthet. Így valóban elgondolhatatlannak tűnik, hogy egy lény ugyan képes lenne szeretetre és gyűlöletre, de nem lenne képes ítélésre. S éppígy az is lehetetlen, hogy úgy állítsunk föl törvényeket a jelenségek ezen nemének egymásra-következéséről, hogy eközben teljesen eltekintünk az ítéléstől. A függetlenség és egyszerűség, s éppígy az általánosság vonatkozásában ez az osztály tehát az ítélet osztálya után áll; az általánosság dolgában persze csak abban az értelemben, ahogyan a képzetnél és ítéletnél is szó lehet az általánosság különbségéről.

A mondottakból nyilvánvaló, mennyire félreértették a tények valódi összefüggését azok, akik — miként ez éppen napjainkban különböző irányzatoknál megtörténik — az akaratot az összes pszichikai jelenség között a legfőbbnek tekintik.

Nyilvánvalóan nem pusztán a képzelés az akarat előfeltétele; iménti fejtegetéseink éppen azt mutatják, hogy az ítélés is megelőzi a szeretetet és gyűlöletet, s még inkább az akarat relatíve későbbi jelenségét. Az említett filozófusok tehát épp a természetes sorrend ellenkezőjét állították.

Ahogyan a természetes osztályozást, úgy a tagok sorrendjét is speciális vizsgálatoknak vetjük alá a következőkben. Először a képzetek törvényeiről szólunk, majd az ítéletekéiről, végül pedig a szeretet és gyűlölet törvényeiről. Mindazonáltal lehetetlen lesz kizárnunk ezen korábbi osztályok vizsgálatánál azt, hogy pillantást ne vessünk a későbbiekre, hiszen függetlenségük csak korlátozott és relatív értelemben állítható. Az akarat, meghatározó

módon, nem pusztán a külvilágba, hanem a képzet területére is belenyúl, s az érzések is befolyásolják a képzet menetét. Éppígy az is ismeretes, mily gyakran tartanak azért igaznak valamit, mert hízeleg hiúságuknak vagy egyéb kívánságuknak. Ahogyan a legtermészetesebb fölosztás, úgy a tagok legtermészetesebb sorrendje is valamennyire mesterkélt, művi. Mivel Comte a tudományok ismert hierarchizálásában minden teoretikus diszciplínát egy sorba helyezett, Herbert Spencer szembehelyezte ezzel az összes tudomány „konszenzus"-áról szóló tanát, amely megtiltja, hogy az egyik tudományt a másikkal szemben korábbinak tekintsük. Ez az állítás talán túl messzire megy, de maga Comte is elismerte, hogy hierarchiája nem abszolút, s hogy a korábbi tudományokat is támogathatják a későbbiek.

Függelék

Utólagos megjegyzések, melyek tanításom jobb megvilágítását, védelmezését, valamint igazolását és továbbfejlesztését szolgálják

I. A pszichikai vonatkozás, ellentétben a tulajdonképpeni értelemben vett relációval

Minden pszichikai tevékenység legjellemzőbb tulajdonsága – ahogy reményeim szerint kimutattam – a valamihez mint tárgyhoz való vonatkozásban áll. Eszerint minden pszichikai tevékenység relatív. S valóban, Arisztotelész, amikor fölsorolja a προς τι különböző főbb osztályait, a pszichikai viszonyról is említést tesz. Ám ő nem mulasztotta el azt, hogy figyelmeztessen valamire, ami ezt az osztályt megkülönbözteti a többitől: míg a többi relációnál mind a fundamentum, mind a terminus reális, itt csak a fundamentum.

Világítsuk meg jobban a véleményét! Ha választok az összehasonlítási viszonylatok széles osztályából egy viszonyt, pl. a nagyobbat vagy kisebbet, úgy, ha a nagyobb létezik, akkor a kisebbnek is léteznie kell. Ha egy ház nagyobb, mint egy másik, úgy annak a másik háznak is léteznie kell, s nagysággal kell bírnia. Hasonlóan, miként a különbség és egyenlőség viszonyára, az ok és okozat minden viszonyára is érvényes ez. Azért, hogy ilyen viszony létezzen, mind annak, ami okoz, mind pedig annak, amit létrehoz, léteznie kell. Nincs hatás időbeli kontaktus nélkül. Ami időbeli értelemben érintkezik, annak időbeli, ami pedig térbeli értelemben érintkezik, annak térbeli határa közös. Ha tovább tart a behatás, úgy a ható és a hatott számára éppoly hosszú az időbeli koincidencia.

Egészen mást látunk a pszichikai viszonylatoknál. Ha valaki gondol valamit, úgy a gondolkodónak léteznie kell, ám a gondolkodás tárgyának egyáltalán nem; hiszen ha valaki tagad valamit, akkor ez éppenséggel kizárt, minden olyan esetben, ahol a tagadás helyes. Ezért a gondolkodó az egyetlen dolog, amit a pszichikai viszony igényel. Az úgynevezett reláció terminusának egyáltalán nem kell a valóságban adottnak lennie. Ezért kételkedhetnénk abban, hogy itt csakugyan viszony van jelen, s nem inkább valami, bizonyos értelemben a viszonyhoz hasonlatos dolog, amit ezért inkább „viszony-szerűnek" lehetne nevezni. A hasonlóság abban áll, hogy az, aki tulajdonképpeni értelemben vett viszonylatot gondol, s az is, aki pszichikai tevékenységet gondol, bizonyos értelemben egyszerre két tárgyat gondol; az egyiket úgyszólván *in recto*, a másikat pedig *in obliquo*. Ha virágot szerető embert gondolok, úgy a virágot szerető ember az a tárgy, amit *in recto* gondolok, a virág viszont az, amelyet *in obliquo*. Hasonló ez ahhoz, mint amikor egy olyan emberre gondolok, aki nagyobb, mint Cajus. A nagyobb embert *in recto*, Cajust pedig *in obliquo* gondolom.

Tudom, hogy manapság némelyek, Arisztotelésszel ellentétben, tagadják, hogy ahhoz, hogy valami nagyobb vagy kisebb legyen, mint valami más, a másik exisztenciája is megkövetelt. Így például, ha a „három" halmaz kisebb, mint a trillió, akkor vajon a trilliónak léteznie kell-e vagy sem? Mert akkor eltűnne az a különbség, amiről az imént beszéltem. Sőt, éppen az ellenkezőt tapasztalnánk, ha azt a további állítást is érvényesítenénk, miszerint a három halmaz még akkor is kisebb a trilliónál, ha – a trillióhoz

hasonlóan — a három sem létezne. Mert ahhoz, hogy valami pszichikai viszonyban álljon, ha nem is a tárgy exisztenciája, ám a pszichikai módon arra irányuló tartozik hozzá lényegszerűen. De hát hogyan lenne kisebb a három halmaza a trilliónál, ha a három már egyáltalán nem létezik? Hiszen az éppúgy nem a három halmaza már, mint a trillió. Miként a kocka megszűnik hatlapú felülettel bíró idomnak lenni, abban az esetben, ha gömbbé formáljuk, akkor egyúttal megszűnik kockának is lenni. Látjuk tehát, hogy itt az ekvivokáció jelensége vezethet félre bennünket. Aki azt mondja, hogy a három kisebb, mint a trillió, az nem állítja pozitív módon a viszonylat létezését, hanem pusztán annyit mond: ha létezik a három és a trillió, akkor közöttük ennek a relációnak kell fönnállnia; más szavakkal: nem létezhet a három és a trillió ezen reláció nélkül.

Hasonlóan ehhez, olyan esetekre sem hivatkozhatunk, ahol azt mondjuk: az unoka nagyobb, mint amilyen a nagyapa volt, ahol ti. a nagyapa egyáltalán nem úgy létezik, mint az unoka. Az állítás itt sem azt jelenti, hogy az unoka nagyobb, mint a nagyapa. Mert ha ezt jelentené, úgy abban az esetben, amikor egy idősebb embert egy fiatalabb utolér a növekedésben, abban a pillanatban, amikor eléri magasságát, nemcsak azt mondhatnánk, hogy most vele egymagasságú, hanem hogy nagyobb és kisebb is, mint ő. Ám ez abszurditás — csak annyit mondhatunk: magasabb, mint amilyen a nagyapja volt, és alacsonyabb, mint amilyenné növekedik, ami tehát nem jelent többet, minthogy ha az unokának akkora magassága lenne, mint amilyen a nagyapának volt, vagy már azzal a nagysággal bírna, mint amekkorát el fog érni, a nagyapa nagyságban nem egyenlő vele, hanem nagyobb vagy kisebb, mint amilyenné ő válik.

Ugyanez érvényes akkor is, ha azt mondom: „Titus magasabb, mint amilyennek Cajus hiszi." Tulajdonképpeni nagysági viszonylat itt sem áll fönn, még ha az összehasonlítási viszonylat egy bizonyos másik módja — amely a között van, ami nagy és ami annak, ítélő módon nagyságot tulajdonít — a pszichikai vonatkozás általános jellegével össze is mosódik. Kant egyszer azt mondotta, hogy száz valóságos tallér egyetlen tallérral sem több, mint száz elgondolt tallér. Az igazság viszont az, hogy a száz elgondolt tallér nem pusztán eggyel, hanem a teljes száz tallérral kevesebb, hiszen az előbbi egyáltalán nem pénzösszeg, sőt egyáltalán nem is létezik, így semmiféle nagysági viszonyban nem állhat a valós száz tallérral.

Nem akarom lezárni a pszichikai viszonylatról szóló eme fejtegetéseket anélkül, hogy ne tennék említést arról a véleményről, amely különbséget tesz a „lét" és az „exisztencia" között. Mindkettőt egészen konkrét értelemben kell értenünk. Ugyanis valaki azt mondhatná: ha valaki pszichikai módon valamire, mint tárgyra irányul, úgy ez a tárgy, éppúgy létezik, mint önmaga, ha nem is mindig ugyanúgy exisztál.

Eddigelé ennek a véleménynek a képviselői talán nem mentek ilyen messzire. Mégis: a vörösről, a kékről, amit látunk, a hangokról, amiket hallunk, és más érzékleti tárgyakról, amelyek exisztenciájában a tudomány nem hisz, sokan közülük azt tanítják, hogy azok ugyan nem exisztálnak, de mégis léteznek. S ha az általános fogalmakra gondolunk, úgy azt állítják, hogy az univerzálék, amelyek tárgyaink, univerzálékként léteznek, bár nem exisztálnak.

Be kell vallanom, hogy képtelen vagyok belátni a lét és az exisztencia közötti eme különbséget. Ami az univerzálékat illeti, az a föltételezés, hogy léteznek, éppoly abszurd, mint az, hogy exisztálnak, mert mindkettő ellentmondásokhoz vezet. S az ellentmondás tétele nem pusztán azt veti el, hogy ugyanaz egyidejűleg exisztálhat is, meg nem is, hanem éppúgy azt is elveti, hogy valami létezzen is, meg ne is. Mire kellene gondolnunk az önmaga számára létező, általában-vett háromszöggel kapcsolatban? — Nyilván olyasvalamire, amely mindegyikre érvényes lenne, amely minden egyes háromszögben közös, amelyben azonban semmi olyan nincs, amely csak az egyikre érvényes, de a másikra nem. Ezért az önmaga számára létező, általában-vett háromszögről tagadni kellene, hogy derékszögű, s éppúgy, hogy hegyesszögű ill. hogy tompaszögű, s mindebből az következne, hogy az sem nem derékszögű, sem nem tompaszögű, sem pedig hegyesszögű. Ám éppen ez mond ellent

az általában-vett háromszög természetének, mivel — általánosan szólva — nem létezhet olyan háromszög, amely sem nem derékszögű, sem nem hegyesszögű, sem pedig tompaszögű. Így minden egyes háromszögre igaz, hogy specifikáló és individualizáló differenciákkal bír, még ha ezek a differenciák háromszögről háromszögre váltakoznak is. S így ennek érvényesnek kell lennie az általában-vett, önmaga számára létező háromszögre is, vagyis ennek is rendelkeznie kell specifikáló és individualizáló differenciákkal. Ám ha ezt elfogadjuk, ugyanakkor azonban állítjuk minden individuális differenciától való mentességét, úgy olyan ellentmondásba kerülünk, amelynél nyilvánvalóbbat el sem gondolhatnánk. Ám hogy ez lehetetlen — vagyis a lét és az exisztencia közötti különbségtétel —, már abból a föntebbi utalásból is teljes egyértelműséggel adódik, ahol azokról az esetekről volt szó, ahol a tárgyat, amit elképzelünk, egyidejűleg a helyes tagadás tárgyává is tesszük.[120]

II. A másodlagos tárgyra irányuló pszichikai vonatkozásról

Amikor azt mondottuk, hogy a tárgyra irányuló viszony a pszichikai tevékenységre leginkább jellemző, úgy ez nem jelentette azt, hogy a „pszichikai tevékenység"-en éppenséggel a „valamire mint tárgyra irányuló viszony"-t értenénk. Ennek az ellenkezője világosan megmutatkozik már abban is, hogy minden pszichikai tevékenység önmagára mint tárgyra irányul, de nem primer, hanem szekunder módon, vagy ahogy Arisztotelész — aki már fölismerte ezt a tényt — fogalmazott: mellesleg (ἐν παρέργῳ). Tehát az egységes pszichikai tevékenységnél mindig viszonylatok sokaságával és tárgyak sokaságával bírunk. A pszichikai tevékenység másodlagos tárgyaként — mint ahogy azt a „Pszichológia, empirikus szempontból" című művemben hangsúlyoztam — nem a kapcsolatok egyedülisége adott (amelyet mintegy a primer tárgyhoz gondolnánk), hanem a pszichikai tevékenység; pontosabban szólva, a pszichikailag tevékeny, amelyben benne rejlik a primer vonatkozással maga a szekunder vonatkozás is. Az előbbi fölfogás könnyen belátható módon, végtelen sokszorozódáshoz vezetne, hiszen harmadik viszonylatnak is adottnak kellene lennie, amelynek a szekunder vonatkozás lenne a tárgya, s egy negyediknek, amelynek pedig az így kapcsolódó harmadik viszonylat. Noha az ἐν παρέργῳ pszichikai viszonylatok végtelen sokszorozódása nem megy végbe, ebből még nem következik, hogy azokat mint egyedülieket gondolhatjuk. A pszichikai kapcsolatok, még ha ugyanaz is a tárgyuk, még mindig többen lehetnek, ha a módozatok többfélék, és éppen ezt találjuk az ἐν παρέργῳ pszichikai viszonylatnál. A módozatok három fajtáját különböztettük meg: képzetet, ítéletet és indulatot. Önmagától értetődő, hogy az ἐν παρέργῳ pszichikai viszonylatnál a képzet sohasem hiányzik, mert ez a többi előfeltétele. Ám éppígy sohasem hiányzik egy ítélet sem, vagyis mindig adott egy elfogadó, evidens ítélet. Ezenkívül az a nézet is nagyon általánosan elterjedt, hogy minden pszichikai tevékenységben úgynevezett „érzéstónus" van jelen, ami annyit jelent, hogy minden pszichikai tevékenység képzetet, evidens elismerő ítéletet és indulatot foglal magában. „Pszichológiámban én magam is csatlakoztam ehhez a nézethez. Azóta azonban megváltoztattam véleményemet, s most úgy gondolom, hogy még az érzetek között is sok olyan van, amelyből hiányzik ez az indulat, tehát a bennük lévő kedv vagy kín. Sőt, a látás- és hallásérzékletek széles osztályát teljességgel mentesnek tartom ezen affektusoktól: ami nem zárja ki azt, hogy a kedv és kín

---

[120] Az előzőkben tartottam magam Arisztotelész nyelvhasználatához a „reláció" terminust illetően, örömmel elismerem azonban, hogy ez egyáltalán nem ajánlatos. Ha valaki azért, mert nem pusztán azt, ami van, hanem azt is, ami volt vagy lesz, ellentétben azzal, ami soha nincs, de bizonyos értelemben a ténylegesség területéhez tartozik, tehát a múltbeli és jövőbeli relációt is elismeri — nos, vele értelmetlen lenne szócsatába bonyolódni.

rendkívül eleven affektusai sokféle módon, törvényszerűen kísérik őket. Vessék ezzel össze „Érzékpszichológiai vizsgálódások" című művemet.

Az a tény, hogy a pszichikailag tevékeny ember primer, elsődleges módon mindig tárgyra, szekunder, vagyis másodlagos módon pedig önmagára irányul, nagy jelentőségű tény. Továbbá nincs a primer tárgyakról szóló olyan kijelentés, amelyben ne lenne több állítás. Ha azt mondom pl. „létezik Isten", úgy itt egyidejűleg azt is kimondom; úgy ítélek, hogy van Isten. Avagy: „nincs Isten", ebben az is benne rejlik: tagadom, hogy létezik. Ezt bizonnyal jól meg kell fontolnunk az ítéletek pszichikai analízisénél: mert a megfelelő gondossággal elvégzett eljárásnál igen gyakran azt találjuk, hogy az ítéletek tárgyai valamint az alapul szolgáló képzetek, egészen mások, mint amit általában erről gondolnak, jó részük az ἐν παρέργῳ viszonylatok tárgyának bizonyul, amelyek a primer tárgyakkal sajátos módon, determinálóan összetett jellegűek.

Ám a mondottak alapján nem tűnik fölöslegesnek csatolnunk néhány további megjegyzést, melyek segítenek elkerülni a félreértéseket, s óvnak a leggyakoribb ellenvetésekkel szemben.

Nem mindent ragadunk meg rendezetten, megkülönböztetetten, mindez sokszor rendezetlenül megy végbe. Úgy hiszem, „Érzékpszichológiai vizsgálódások" című művemben kimutattam, hogy az egy akkordban egyesített hangokat és az összetett színekben adott színelemeket ugyan mindig világosan megragadjuk, de gyakorta nem különböztetjük meg. A még manapság is tartó vita a látszólagos zöld összetettségéről vagy egyszerűségéről ezzel függ össze. Sőt, úgy gondolom, kimutattam azt is, hogy az érzéki tárgyak intenzitáskülönbségeit is visszavezethetjük a látszólagos, fenomenális sűrűség különbségeire. Az érzékelő tér helyenként váltakozva telített ill. üres, az egyes teli ill. üres részek azonban nincsenek világosan megkülönböztetve. Ha ez érvényes a fizikai jelenségekre, úgy annak analogonja is a rájuk irányuló pszichikai tevékenységekre. Itt tehát olyan pszichikai tevékenységgel bírunk, amelyet nem észlelünk explicit módon, valamennyi részletében. Sokkal inkább konfúz a belső észlelés, s noha ez nem csökkenti evidenciáját, mégis sokféle tévedésre ad okot, amely bizonyos pszichológusokat megtévesztett, akik így az evidencia tényét, sőt a belső észlelés helyességének általános érvényét is vitatták.

Ehhez a téves nézethez jutottak mások is, akik minden saját pszichikai tevékenységre vonatkozó képzetet és ítéletet minden további nélkül a belső észleléshez számítottak. De megalapozatlanul; mert nem pusztán a fizikai, hanem a pszichikai is válhat primer tárggyá. Például nyilvánvalóan ez történik, ha valaki más belső lelki életét szemléltetjük magunknak, amit mi is és az állatok is gyakorta megtesznek. Fölismerjük vagy sejtjük, hogy bizonyos módon érzékelnek, gondolkodnak és akarnak, ami többé-kevésbé megegyezik vagy ellentmond annak a módnak, ahogyan mi érzékelünk, vágyakozunk, átélünk. Gyakorta teljesen hasonlóan képzeljük el azt, hogy mi magunk, adott körülmények között, így vagy úgy tevékenykednénk pszichikailag, s gyakran arról is meg vagyunk győződve, hogy valóban így fogunk érzékelni vagy akarni, vagy így érzékeltünk és akartunk. Belső észlelés természetesen akkor is mindig van, de az nem a megnevezett saját pszichikai tevékenységre irányul, hanem egy más, most bennünk valóságosra, amely amarra primer tárgyaként irányul.

A saját pszichikai élményünkre vonatkozó minden emlékezésünknek és várakozásunknak azokkal mint primer tárgyakkal, önmagával pedig mint szekunder tárgyakkal van dolga.

Ez eszközül szolgál arra, hogy védekezzem egy bizonyos szemrehányás ellen. Megütközést keltett, amikor azt mondtam, hogy a belső észlelés nem válhat belső megfigyeléssé, amit persze megfigyelünk később bizonyos fokig az emlékezetben. Azt hozták föl ez ellen, hogy az emlékezet a pszichikai aktusnak csak gyönge megismétlése. Ám könnyen fölismerhető, hogy nem erről van szó; különben az, aki a korábbi tévedésére emlékszik, ismét tévedne, és az, aki a korábbi bűnös akaratra szomorúan visszaemlékezik, ismét bűnt követne el. A korábbi, saját pszichikai tevékenységek, amelyekre gondolok, nem ἐν παρέργῳ szekunder tárgyként jelennek meg, hanem primer tárgyként, hasonlóan

ahhoz, ha valaki mást elképzelő vagy egyéb módon pszichikailag tevékenykedőként elképzelek.

III. A képzelés módozatairól

Amikor a képzelést, ítélést és indulatot a pszichikai vonatkozások három alaposztályaként megjelöltem, ez azt is jelentette egyúttal, hogy azok még számos albeosztásokra is alkalmasak. Valójában ez már adott az ítélés alaposztályánál az elfogadás és elvetés ellentettjében, az indulatok alaposztályánál pedig a szeretet és gyűlölet közötti ellentétben. De a képzet alaposztályára is érvényes az, hogy ugyanazon vonatkozásmódozat további módozatokra különül el. S ahogyan két ítélet, amelynek ugyanaz a tárgya, ám mégis különböző fajtájú, aszerint, hogy ugyanazt a tárgyat az egyik elveti, a másik pedig elfogadja, így két képzet is gyakran különbözik, a tárgy azonossága ellenére.

Amikor a „Pszichológia, empirikus szempontból" című művemet írtam, ez még nem, vagy legalábbis nem teljes jelentőségében vált számomra nyilvánvalóvá, s ennek következtében bizonyos dolgokat nem pusztán kiegészítenem kell most, hanem helyesbítenem is.

Mindenekelőtt az időbeli differenciákat kell megjelölnöm a képzelés különböző móduszaiként. Aki a jelent, múltat és jövőt a tárgyak differenciáinak tartaná, az éppúgy tévedne, mint az, aki az exisztenciát és ennek ellenkezőjét reális attributumnak tekintené. Ha a beszédben vagy dallamban hangsort hallunk, vagy ha egy testet szemlélünk, amely színváltozásban vagy mozgásban van, úgy ugyanaz az individuális hang jelenik meg, ugyanaz a helyileg és minőségileg individuálisan meghatározott színesség először jelenbeliként, aztán mindinkább múltbeliként; miközben mások jelenbeliként lépnek föl, amelyek képzete aztán ugyanazt a modális változást szenvedi el. Aki ezeket a különbségeket a tárgyak különbségeinek tartaná, hasonlóan a térbeli differenciákhoz, amikor valamit ti. inkább jobbra vagy balra képzelek el, nos, teljesen nyilvánvaló, hogy aki ezt tenné, az a tér és az idő közötti alapvető különbséget nem venné figyelembe. Ami a teret illeti, abszurditás nélkül képesek vagyunk föltételezni, hogy vannak tér nélküli dolgok is; hosszúság, szélesség és mélység nélküli szellemek, s éppígy — ami a legújabb geometria közismert gondolata — négy- vagy többdimenziós topoidok, amelyeknél a negyedik dimenzió a hosszúsághoz, szélességhez és mélységhez analóg módon járul, miként a testinél a mélység a szélességhez, a szélesség a hosszúsághoz, és minden további dimenzióra ugyanaz lenne érvényes, mint az azt megelőzőre. Viszont teljességgel abszurd lenne, ha valaki olyan hipotézist állítana föl, amely szerint valami jelenbeliként létezne együttesen mindazzal, ami van, úgyhogy hol megmaradva, hol pedig váltakozva létezne, egyfelől a pillanatnyi jelenhez való minden kötöttségtől mentesen, aztán pedig az egynél több dimenziójú időbeliségben. Ahogyan a minőségmódozat nem hiányozhat az ítéletből, s ezt teljes megbízhatósággal állíthatjuk minden ítélő lényről, úgy az időbeli módozat is szükséges minden elképzeléshez, s ezt nemcsak az emberről jelenthetjük ki minden aggodalom nélkül, hanem valamennyi elképzelő lényről. Ugyanazzal a biztonsággal érvényes ez, mint az a tétel, hogy nincs képzet tárgy nélkül.

Ez a megállapítás rendkívüli fontosságú, messzeható következményei vannak, s fönntartom magamnak a jogot, hogy egy más alkalommal behatóbban időzzem nála. Akkor abban a kérdésben is elmélyedek majd, hogy nem kell-e föltételeznünk a reális differenciák folyamatos egymásra-következését is (amely egymásra-következés azonban teljesen transzcendens, s egyetlen szemléletünkben sincs adva) mindannál, ami bizonyos ideig önnáll, a temporális módozatok folyamatos során kívül, amellyel azt elgondoljuk.

Viszont nem akarom említés nélkül hagyni, hogy nem tudjuk általánosított időbeli módozattal elképzelni azt, hogyan jelenne meg valami meghatározatlan múltbeliként vagy jövőbeliként vagy még meghatározatlanabbul, valamiféle ténylegességként. Ez olyannyira

lehetetlen, mintha valaki meghatározatlan minőségi módozatban ítélne, tehát ítélő módon sem nem állítana, sem nem tagadna. Ám abban, hogyan lehet ezen nézet cáfolatát adni, itt nem akarok részletesen elmélyedni. Aligha szükséges nyomatékosan megjegyeznem, hogy a kérdés: mit értünk időn, egyáltalán nem esik egybe azzal, amit az időbeli nagyságok és távolságok mérése szolgáltat, legyen ez akár az értelem szerinti megítélés, szokás szerinti vagy akár ösztönös becslés. Az utóbbiaknak nagy pszichológiai jelentősége van, s a kutatót hasonló teleológiai mozzanatokhoz vezeti, ahhoz a kérdéshez: hogyan leljük föl azokat az emlékezetbe vetett vak hitben, a szokás szerinti elvárásban és némely más természetes vonzódásban ill. hajlamban. Ám nem ezzel, hanem az előzővel kellett itt foglalkoznunk.

Érintettük már a korábbiakban azt a fontos szempontot, ami alapján beszélnünk kell a képzet módozatainak különbségéről. Ez az a szempont, amelyből kiindulva megkülönböztetjük a *modus rectust* és *obliquust*. Az első sohasem hiányzik, ha elképzelő módon tevékenykedünk, a második pedig mindig adva van mellette, valahányszor pszichikailag önmagára irányulót, vagy egy tulajdonképpeni értelemben vett viszonylatot gondolunk. A pszichikailag tevékeny lényen kívül, akire *rectus* módozatban gondolok, mindig gondolom a tárgyát is — a reláció fundamentumán túl, amire közvetlenül gondolok — vagyis a terminusát, közvetett, *obliquus* módozatban. S ez az obliquus módozat nem egy, hanem sokféle módon differenciált. Más, ha nagysági viszonylatról van szó, s megint más, ha tárgyra irányuló pszichikai viszonylatról; sőt más, ha ez a pszichikai viszonylat puszta képzelés vagy ítélés, s megint más, ha elfogadó vagy elvető ítélés.

IV. A közvetlen és közvetett módozatú, attributív képzetkötelékről

Ismeretes, hogy azokat a tárgyakat, amelyek nem teljesen egyszerűek, hol többé, hol pedig kevésbé képzeljük el világosan. Valahányszor bizonyos fokig világosan képzeljük el őket, ez az elképzelő vonatkozás többszörös és karteziánus értelemben többszörösen világos. Ez a vonatkozás, ahogyan az egészre, úgy a részekre is irányul, amely részek aztán differenciáló módon egymással összekötötten jelennek meg; így pl. amikor egy vörös foltot színesként, vörösként, térbeliként, itt-találhatóként, háromszögűként stb. megkülönböztetek, és e foltot mindezen ismertetőjegyek által jellemzettnek gondolok. Az egyik akkor olyasvalaminek tűnik, ami a másikkal determináló módon összekötött. Minden ismertetőjegyre vonatkozó képzetkapcsolat közös tárggyal bír, amely a többivel együtt — azáltal, hogy az ismertetőjegyek determinálják egymást — a szemléletesen elképzelt egységes egész megvilágítását alkotja.

Ez alapján azonban képesek vagyunk a legkülönfélébb tárgyakat egymással identifikáló módon összekötni, függetlenül attól, hogy azok a valóságban egymással összeegyeztethetők-e, vagy sem, s így attributív, noha nem szemléletes egységű tárgyegészhez jutunk; pl. ily módon képesek vagyunk kerek négyszöget, fekete színű szürke lovat, vagy kék színű vöröset gondolni. Ugyanazt az ismertetőjegyet önmagával identifikálva is el tudom képzelni, pl. fehér színű fehérséget, ahol aztán magának az ismertetőjegynek az ekvivalenséhez vezet az identifikáció, s könnyen belátható, hogy hasonlóan az is megtörténhet, hogy olyan ismertetőjegyeket is, amelyek szemléletes egyesülésre képesek lennének — pl. egy bizonyos alakzatot és egy meghatározott színt —, nem szemléletes módon, hanem pusztán attributív módon elképzelve egyesítünk.

Aki két ismertetőjegyet attributív módon identifikál, az ezzel még nem hoz olyan ítéletet, amely valamit állít egy másik dologról. Úgy gondolom, ezt pszichológiámban részletesen kifejtettem.

Mégsem mondhatjuk viszont ennek alapján (ahogyan ez mindenki számára nyilvánvaló kell legyen, aki visszagondol az előzőekben a szekunder vonatkozásról kifejtettekre), hogy itt egyáltalában minden ítélet hiányzik. Sőt, behatóbb vizsgálatnál az is nyilvánvalóvá válik; valahányszor világosan képzelünk, bizonyos értelemben negatív módon ítélve viselkedünk,

mivel fölismerjük, hogy a pszichikai viszonylat egyik részére irányuló pszichikai vonatkozás különbözik a másiktól.

Világos, hogy a képzet értelmezése mind *in recto*, mind *in obliquo* megtörténhet a tárgy szétdarabolásával. S így a szabad identifikáció is lehetséges *in recto* és *in obliquo*. S azt is, amit *in recto* gondolunk, identifikálhatjuk az *in obliquo* gondolattal, mint pl. ha *in recto* virágokat, továbbá ezen virágokat kedvelő, virágot szerető embert képzelek, ahol a virágokat *in recto* és *in obliquo* módon képzelem el, s egymással identifikálom. Ha zöld fát képzelek, akkor a fát *in recto* gondolom, s zöldet is bizonnyal ugyanígy, s mindkettőt egymással identifikálva képzelem el. Ha viszont nem-zöld fát képzelek el, úgy az eljárás sokkal komplikáltabbnak tűnik: s legalábbis Arisztotelész tagadta, hogy negatívumok tárgyak lehetnének. S ha ez csakugyan lehetetlen, ahogy nem kétlem, úgy nyilván azt kell föltételeznünk, hogy olyan fát képzelünk el, amelyről joggal tagadjuk, hogy zöld, úgyhogy akkor *in obliquo* identifikációról van szó. Erre később visszatérünk. A tagadóval kapcsolatban már Leibniz is kiemelte, hogy ez nem valamiféle negatívum, s hogy vele kapcsolatban nem adottak ugyanazok az aggályok, mint a nem-zölddel kapcsolatban, vagyis hogy őt a képzet tárgyaként fogjuk föl.

V. Az ítéletek és indulatok modifikációja a képzelés módozatai révén

Ahogy a képzetek tárgyainak differenciái, úgy módozataik differenciái sem pusztán önmaguk számára, hanem az indulatok és ítéletek számára is fontosak, hiszen ezek is képzetekre alapozódnak.

Ez egyértelműen érvényes az időbeli módozatokra. Ha azt ítélem, hogy létezik egy fa, majd azt, hogy létezett, úgy mindkét esetben elfogadom a fát, de az elfogadás más-más módozatával. Ahogyan a „fa" képzet tárgya nem pusztán képzetet, hanem másra vonatkozó elismerést is eredményez, úgy a képzet temporális módusza is; ez is temporálisan differenciálja az elfogadást. Hasonló a helyzet akkor is, ha valamit a jelen vagy a jövő számára óhajtok. Mindkettő a szeretet aktusa, de temporálisan úgy differenciáltak, mint azok a képzetek, amelyekre alapozódnak. Könnyen észrevehető, hogy ez a temporális ítélet közvetítése nélkül történik. A jelenre vagy a jövőre irányuló óhaj sem annak a hitét, hogy az óhajtott létezik vagy a jövőben létezzen, sem pedig az ellentétes tagadását nem foglalja magában. Nyomatékosan kell ezt hangsúlyoznom, mert az ige időkülönbségeit kifejező ragozás miatt azt hihetné valaki, hogy itt a temporális módozatoknál olyan differenciákról van szó, amelyeket csak az ítélet alkot, ám a képzet nem. Hiszen az ige az a nyelvi forma, amely kiváltképp arra szolgál, hogy az ítélet kifejezését kiegészítse.

A módusz *rectus* és *obliquus* vonatkozásában érvényes, hogy csak *modus rectus* képzetekre alapozódhatnak ítéletek és indulatok, önmagában az *obliquus* képzetekre nem, minthogy ezek nem is adódhatnak önmagukban, hanem csak a *modus rectus*szal való egyazon tevékenységben. Ha elképzelek valakit, sőt, ha elfogadom azt, aki valamit tagad, úgy ezt a valamit nem *obliquus* módozatban tagadom, éppoly kevéssé, mint amikor elgondolom, hogy egy ok valamilyen hatást gyakorol, noha az indirekt tárgy és a különös *obliquus* módozat, amellyel gondolkodásom arra irányul, nem közömbös ítéletem tartalma szempontjából, hiszen az ennek következtében egy másik tárgyra irányul.

Amikor Meinong pszichológiai vizsgálat alá vonta a következő tételt: „Locke azt tanította, hogy nincsenek velünk született eszmék", jogosan jegyezte meg, hogy az, aki ezt a megállapítást teszi, nem állítja, hogy nincsenek velünk született eszmék. Ahelyett azonban, hogy azt mondanák, az illető *in recto* képzeli el és ismeri el a velünk született eszméket tagadó Locke-ot, *in obliquo* viszont az *obliquus* kettőzött módozatával a velünk született eszmékre irányul elképzelve, Meinong úgy vélekedik, hogy itt a tárgyi vonatkozás negyedik alaposztályával van dolgunk, amely az ítélet és a képzet között áll, s amely megfelel az

„elfogadás" hagyományos nyelvi kifejezésének. Könnyű azonban bebizonyítani, hogy Meinong itt többszörös tévedést követett el.

A képzelés *obliquus* módozata, ha egy tárgyat elfogadó vagy tagadó embert gondolunk, ugyanis más, mint amikor egy azt elképzelőt gondolunk. De ugyanez érvényes abban az esetben is, ha egy tárgyat szeretőt vagy gyűlölőt gondolunk; és éppoly kevéssé van jogunk az első, mint a második esetben a pszichikai viszonylatok külön osztályáról beszélni, hiszen egyébként — konzekvens módon eljárva — ott is azt kellene tennünk, ahol az okot *in recto*, a hatást *in obliquo* képzeljük el. Itt nyilvánvalóan az indirekt képzetmódozatok alfajáról van szó, amely persze — mint megjegyeztük — a közvetlen módozatú képzetre alapozott ítélet szempontjából is fontos.

Ezenkívül a nyelv egyetlen ismerője sem hiszi el Meinongnak, hogy az „elfogadni" kifejezést a szokásos jelentések egyikében használja. Szóhasználata alapján gyakran éppen az ellenkezőjét föltételezhetnénk, mint pl. ha azt mondjuk: „Locke azt állítja, hogy Descartes-nak nincs igaza, ha azt tanítja, hogy vannak velünk született eszmék." Mert itt azt is föltételeznénk egyúttal, hogy valakinek nincs igaza, ha azt tanítja: vannak velünk született eszmék, és ugyanakkor azt is el kellene fogadnunk, hogy vannak velünk született eszmék. Hiszen máskülönben Meinongnak is a másodrangú, indirekt vonatkozások számára ismét új alaposztályt kellett volna föltételeznie, amely az „elfogadni"-hoz viszonyulna, úgy, ahogyan ez viszonyulna az ítélethez.

Néha az „elfogadni" kifejezést az „elismerni" értelemben használják, mégpedig a „helyesel" értelemben, akkor, amikor valaki kimond egy állítást. Gyakran még összetettebb pszichikai magatartást jelöl, mégpedig a képzet szándékos rögzítését, mintha azért ítélnék valamit, hogy megvizsgáljam: milyen más ítéletekhez vagy gyakorlati döntésekhez juthatnék el ésszerű módon gondolkodva. Ahogyan egy tárgyat analizálhatok, anélkül hogy elismerném, úgy azokat a következményeket is, amelyekhez egy ítéletnek vezetnie kell, világossá tehetem magamnak azáltal, hogy az ítélendőt csak elképzelem és nem ismerem el. A hipotetikusan eljáró úgy tesz, amikor valamit nem tud, mintha tudná. Tehát akkor is, amikor valóban megfelel az „elfogadni" kifejezésnek, nem külön alaposztállyal van dolgunk, hanem több, nagyon specializált pszichikai tevékenység komplikációjával. (Vö. Marty „Az általános nyelvtan és nyelvfilozófia alapvetéséhez" c. művét, 244. o.)

VI. Annak lehetetlenségéről, hogy minden pszichikai vonatkozásnak intenzitást tulajdonítsunk, s különösképpen, hogy a meggyőződés és előnyben-részesítés fokozatát az intenzitás különbségeként ragadjuk meg

Amikor pszichológiámban arra vállalkoztam, hogy bebizonyítsam: a képzelésnél és ítélésnél a tárgyra irányuló pszichikai vonatkozás két különböző alaposztályával van dolgunk, hivatkoztam eme két módozat intenzitása fokozatának összehasonlíthatatlanságára, amivel azt a hagyományos véleményt követtem, mely szerint a meggyőződés-fokozatot az ítéletek intenzitásának különbségeiként lehet fölfogni. Most azonban már helytelennek tartom ezt a nézetet. Ezzel kapcsolatban utalok az „Érzékpszichológiai vizsgálódások" című művemre. Itt azt is megmutattam, hogy a meggyőződés fokozata és az akarat döntésének fokozata semmiben sem hasonlít az érzékelés intenzitásának különbségeihez, valamint azt is, hogy föl kell adnunk azt a véleményt, miszerint minden pszichikai viszonylat tulajdonképpeni értelemben vett intenzitást mutat, hiszen pl. az általában vett „három" szám képzete is minden intenzitás nélküli. Aki, ellentétben azzal, ha valaki minden kétség kizárásával elfogad valamit, csak puszta valószínűséggel hisz abban, nos, az az ember nem ugyanazt az ítéletet hozza, csak — úgymond — csekélyebb intenzitással, mint a másik, hanem *egy*, sőt több, tartalmilag attól különböző ítéletet, amely csak *in obliquo* érinti azt a másikat, amelyre a másik ember ítélete *in recto* irányul. Már Laplace fölismerte ezt, amikor azt mondotta, hogy a valószínűség többféle tudásból tevődik össze: először annak

a tudásából, hogy az egymást kizáró esetek többségének tudásából az egyik vagy a másik eset adott, másodszor annak a tudásából, hogy nincs jogom az egyik, mint a másik esetet valóságosnak tartani. Nem szabad abba a hibába esnünk, hogy úgy szóljunk az érzékelés intenzitásfokozatairól, mint a meggyőződés fokozatairól. A mozgás sebességénél is beszélünk különböző fokozatokról: s mégis, amit ez alapján a mozgás intenzitásának nevezhetünk, nem áll mélyebb rokonságban azzal az intenzitással, amely az érzetnek jut. A természetkutató tudja, hogy a nyugalom állapota a realitás tekintetében nem marad el a mozgás állapotától. Ha a világ súlypontja a nyugalom helyett valamilyen irányban tetszőleges sebességgel tovahaladna, úgy ez tökéletesen közömbös lenne a fizikai, kémiai, fiziológiai folyamatok belső összefüggése szempontjából. Egészen más a helyzet azzal az intenzitással, amely az érzetnek jut. A hallás realitásában fölülmúlja az az ember a gyengén hallót, aki hangosabb hangot hall, miként az, aki nem pusztán hall, hanem tapintás-érzékletei is vannak, fölülmúlja azt az embert az érzékelés realitásában, aki csak hall. S így az erősebb hang, ahogyan látszólagosan, fenomenálisan, úgy valóságosan is önnállna, nagyobb realitással, mint a gyöngébb. Ez tehát a korábban elkövetett hiba helyesbítésének vázlata. Aligha szükséges megjegyeznem, hogy ezen érv elestével a képzet és ítélet két alaposztálykénti elkülönítésének bizonyítása nem csorbul.

VII. Lehetetlen az ítéletet és indulatot egy alaposztályban egyesíteni

Pszichológiámban megjegyeztem, hogyha az ítélésnek és vágyakozásnak két külön alaposztályt juttatunk, annál kevésbé szabadna ingadoznunk abban, hogy a képzetet és az ítéletet a vonatkozás fundamentálisan különböző osztályainak tekintsük, hiszen sok olyan hasonlóság mutatkozik az ítélet és indulat között, amelyek nem állnak önn a képzetnél, az ítélettel való összehasonlításban. Így az indulatok között a szeretet és gyűlölet ellentéte található, ahogyan az ítélő vonatkozások között az elfogadás és elvetés ellentéte; viszont a képzetnél nincs hasonló ellentét. Ezzel további hasonlóságok függnek össze az ítéletek és indulatok vonatkozásában, amelyek párhuzamosa hiányzik a képzet területén. Ahogyan az ítéletek részben helyesek, részben hamisak, úgy helyesség és helytelenség adott a szeretet és gyűlölet területén is. Vessék össze ezzel kapcsolatban az „Erkölcsi megismerés eredetéről" című értekezésemet, ahol azt is kimutattam, ahogy némely ítéletünk, úgy bizonyos indulataink is közvetlenül helyesként jellemezhetők. Behatóbb fejtegetésekben még azt is kifejthettem volna, hogyan hasonlítanak az indulatok – amelyeket közvetlenül helyesnek tartunk – azokhoz az ítéletekhez, amelyek – mint mondják – *ex terminis* evidensek. Ha tudatában vagyunk annak, hogy a helyes ítélet szükségszerűen keletkezik a képzetből, más szavakkal, hogy mi, képzelőként, magunkat mint így ítélőt hozzuk létre, úgy akkor hasonló érvényes a közvetlenül helyesként jellemzett indulatokra is. S ahogyan ott elismerjük az ítéletet általánosan és szükségszerűen helyesnek, úgy ugyanez érvényes ezeknél az indulatoknál; hiszen pl. nem pusztán egyedi esetben, vagy nem pusztán magunkra, emberekre vonatkozóan fogadjuk el, hanem éppenséggel általános és szükségszerű érvénnyel azt, hogy *caeteris paribus* előnyben részesül az öröm a szenvedéssel szemben, az ismeret a tévedéssel szemben. Idézett etikai művem angol fordításának jegyzetében, amely Martytól származik, a gondolat további értelmezését találják.

Ilyen körülmények között nem ütközhetünk meg túlságosan azon, hogy némelyek pszichológiám ítéletet és képzetet elválasztó fejtegetései miatt arra a gondolatra vetemedtek, hogy az ítéleteket az indulatokkal egy alaposztályban egyesítsék, s az elfogadást egyfajta szeretetnek, a tagadást egyfajta gyűlöletnek tekintsék. Sok szokásos nyelvi kifejezés szolgálhatna igazolásul, mint pl. ha az „elfogadás" szót a „nagyrabecsülés" értelmében használjuk, s éppígy a tagadásra is használatos az „elvetés" kifejezés, amely a rosszal, esendővel szembeni értelemben használatos.

Így nem tűnik fölöslegesnek röviden kifejtenem, miért nem lehet az ítéletet az indulattal ill. a képzettel egy alaposztályhoz tartozónak tartanunk.

Egészen más dolog hinni egy tárgyban és szeretni azt, s megint valami egészen más tagadni és gyűlölni – egyébként minden gyászhír kizárt lenne. Viszont védekezésül nem elég arra utalni, hogy: mivel ugyanazt különböző szempontok alapján jónak vagy rossznak találhatjuk, így valamit gyűlölhetünk és egyúttal szerethetjük is. Mert ha valaki egy tárgyat gyűlöl, az számára biztosan nem amiatt kedves, mert létezik, hiszen éppen azt kívánja, hogy ne létezzen. Attól sem szabad eltekintenünk, hogy az ítélet és az indulat területe között sokféle analógia áll fönn, ám ezt mégsem szabad általánosnak tartani. Kiemelek egy különösen jellemző pontot, amelyre „Az erkölcsi megismerés eredete" című művemben is rá kellett irányítanom a figyelmet. Az ítélet területén létezik az igaz és a hamis. Közöttük azonban nincs semmi köztes, a kizárt harmadik ismert törvénye alapján. Viszont a szeretet területén nem pusztán „jó" és „rossz" van, hanem „jobb" és „kevésbé jó" is, „rossz" és „kevésbé rossz" is. Ez az előnyben részesítés sajátosságával függ össze, az indulatok különös osztályával, amelynek az ítélet területén semmi sem felel meg. (Ahogy ezt „Az erkölcsi megismerés eredete" című művemben megmutattam.) Ha a jóhoz jót adunk, jobbat kapunk; sőt, a rosszhoz jót csatolva vele olyan egység jön létre, amelyet joggal előnyben részesítünk egy bizonyos más, tiszta jóval szemben, s ahogyan azt a teodiceában mondják: Isten azért engedte meg a világban a rosszat, mert a világ ennek következtében, mindent egybevetve, tökéletességben túlhaladja a minden rossztól mentes világokat. S így akarjuk, választjuk gyakorta implicit módon a rosszat, míg ha ítélünk, sohasem engednénk meg az igazságtalanságot abból a célból, hogy ezáltal az egészet jobbá tegyük. Még valamit! Ott, ahol valamit jogosan szeretünk, megkülönböztetjük azt, ami önmagában jó, valamint azt, ami csak valami más miatt az, s ezen utóbbit „hasznos"-nak nevezzük. Ott, ahol valamit joggal elismerünk, nincs ilyesféle különbség; minden, ami létezik, még ha valami másban is van a ható oka, mint olyan, létező (és nem pusztán valami másra való tekintettel).

VIII. Lehetetlen az érzést és az akaratot – miként a képzetet és ítéletet – két különböző alaposztálynak tartanunk

Az imént láttuk, hogyan akarják bizonyos kutatók az általunk fölállított alaposztályok számát kettőre redukálni, az ítéletnek az indulatok alá rendelésével. Akadnak viszont olyanok is, akik még mindig nem fogadják el, hogy az öröm és szenvedés érzéseivel mindaz egy alaposztályban egyesíthető, amit kívánunk, előnyben részesítünk, óhajtunk, akarunk. S ha utalok a közöttük lévő átmenet fokozatosságára, amiket érzésnek és akarásnak neveznek, úgy azt hallom: megneveznek egy olyan pontot, ahol a határ mégis élesen kirajzolódik. Azon pszichikai vonatkozások között, amelyeket szeretetként a gyűlölettel szembehelyeztem, mint mondják, találhatók olyanok, amelyek bár összeegyeztethetetlenre irányulnak, maguk viszont egymással nem összeegyeztethetetlenek. Viszont az ellenkezője érvényes szerintük bizonyos más vonatkozásokra, amelyeket én ugyanazon osztályhoz soroltam. Így pl. valakinek tetszhet az időzés két szép táj mindegyikén, viszont nem akarhat egyidejűleg mind az egyik, mind pedig a másik tájon időzni. Hasonló ez ahhoz, mint amikor egyidejűleg képzelünk el ellentétes dolgokat, és sokféle vonatkozásban összehasonlítjuk őket, míg az ítéletben az ellentétes értékek együttes elfogadása kizárt. S így – mint mondják – az akarás is különbözőnek tűnik a szeretettől, mint az ítélés a képzeléstől. Az akarás előfeltételezheti a szeretetet, éppúgy, ahogy az ítélés is előfeltételezi a képzelést, ám csak azért, hogy más alaposztályú pszichikai kapcsolat arra alapozódjon.

Mégis, az ítélés és a képzelés viszonyával való összehasonlítás, ha pontosan végezzük, nyilvánvalóan azt mutatja, hogy a dolog ebben az esetben alapvetően más. Ha elismerés járul a képzeléshez, úgy abban nincs összeadódás, amely képzelést képzeléshez fűzne. Ha azonban két olyan egyesíthetetlen dolog közül, amelyek egyaránt tetszenek, az egyiket

választom, akkor a szeretethez, amely a tetszésben nyilvánul meg, a szeretet új tevékenysége járul ugyanazon tárgyhoz.

Ez nem is az a tárgyra irányuló pszichikai vonatkozás, amit akarásnak és választásnak neveznek, amelyben egyedül megmutatkozik az a kizárólagosság. Az akarás és a választás mindig a gyakorlatira irányul. Így pl. senki sem akarhatja — aki nem hiszi, miként Aeolus, hogy parancsol a szélnek és az időjárásnak —, hogy három nap múlva ilyen vagy olyan idő legyen. Mégis adódhatnak estek, amikor bizonyos okból ugyanazon a napon a szép, más okokból pedig a rossz idő a kedvünkre való, mivel itt megfér a tetszés a tetszéssel, de mégis egyértelműen kívánhatjuk, hogy ilyen és ne amolyan idő legyen. Azt kell-e mondanunk, hogy az előnyben részesítés az, amely a kizárólagosság eme jellegével bír, azzal szemben, amit indulatnak neveztünk? Ha ez lenne a helyzet, úgy nyilvánvaló lenne, hogy valóságos szeretetbeli viszonyról van szó, ahogy ezt a köznyelv éppen ezért „előszeretet"-nek is nevezi. Avagy, ha több mint két összeegyeztethetetlen tárgyról van szó, azért azt, amit valaki előnyben részesít, mindjárt egy harmadik után kell-e állítanunk, s csak akkor kívánjuk ezt, amit így nem pusztán relatívnak, hanem abszolút előnyben részesítésnek, azon új osztály példájának kell tekintenünk? Világos, hogy ennek igen csekély a valószínűsége.

De talán erre azt mondja valaki, nem az azzal szembeni előnyben részesítés különbségéről van szó, amit szeret, hanem vannak olyan esetek, ahol a szépnek elfogadott cselekvésmódot minden mással szemben előnyben részesítjük, s mégis, mivel eluralkodik rajtunk a szenvedély, az ellentétest akarjuk és végezzük. Ha ez így lenne, akkor ez csakis úgy lenne elgondolható, ahogy Arisztotelész vélekedett erről; a szenvedély a magasabb szeretetet és értékbecslést nem engedi érvényesülni; vagyis megakadályozza, hogy konzekvenciáihoz fejlődjön, azáltal hogy ő maga mind belülre, mind kívülre irányulóan túlsúlyban van. Noha nincs összhangban az érzéki élvezetre irányuló vágy azzal, amit az ész előnyben részesítése jelent, mégis az észmegfontolások a szenvedély szolgálatába kerülnek, megtalálják az eszközöket, amelyek az élvezet elérését szolgálják, s az előnyben-részesítés szeretete és élvezete áttevődik az eszközökre; s cselekvéshez jutnak el, miközben az ellentétes, nemes előnybenrészesítés befolyás nélkül marad. Ha így fogjuk föl a dolgot, akkor tehát a viszonylatok komplikálódásával van dolgunk. Az affektushoz képzetek és ítéletek kapcsolódnak, s ezekhez még a szeretet további aktusai, amelyekben valamire mint eszközre vágyunk, s végül a külső cselekvés.

Itt azonban hasztalan keresnénk olyan mozzanatot, amely igazolná egy új alaposztály föltételezését.

IX. A valós és fiktív tárgyakról

Mindannyiunk pszichikai tevékenysége dolgokra irányul.

A dolgok, amelyekre pszichikailag irányulunk, sok esetben nem léteznek. Ezért azt szokták mondani: azok mégis, tárgyakként, léteznek. Ez a „létezni" szó nem-valódi használata, amit kényelmességből, büntetlenül ugyanúgy megengednek maguknak, mint a „fölkel" és „lenyugszik" szót a Nap vonatkozásában. Ezzel éppenséggel nem mondanak többet, mint hogy a pszichikusan tevékenykedő azokra irányul. S ez csak akkor következetes, ha ez alapján olyan megnyilvánulásokat is megengednek maguknak, mint pl. „A kentaur félig ember, félig ló", noha tulajdonképpeni értelemben kentaur nincsen, s ezért nincs teste sem, amelynek a fele emberi, a másik fele pedig lószerű lenne.

Ahogy a pszichikailag tevékenykedő sajátossága — az, hogy dolgokra irányul — oda vezetett, hogy olyan dolgokról beszélnek, amelyek úgymond a pszichikailag tevékenykedőben vannak, így az a körülmény, hogy a pszichikailag tevékenykedő különböző módon viszonyul ugyanazon dologra, oda vezetett, hogy olyasmiről beszélnek, ami bizonyos értelemben több, mint a tárgy; önmagában van, ugyanakkor a pszichikailag tevékenykedőben található. Ezt a pszichikai vonatkozás „tartalmá"-nak nevezték. Vagyis az ítélő

pszichikai tevékenységnél a tárgyon kívül, az ítélet tartalmáról is beszélnek. Ha a következő ítéletet kimondom: „Nincs kentaur", úgy — mondják — a tárgy a kentaur, az ítélet tartalma pedig az, hogy kentaur nincs, avagy a kentaur nemléte. Ha azt mondják, hogy ez a tartalom a pszichikailag tevékenykedőben van, úgy megint csak nem eredeti, nem valós értelemben használják a „van" szót, s nem mondanak mást, mint amit a „van" szó valós használatában maga a szó kimond: „A pszichikai értelemben tevékenykedő a jelen móduszában tagadja a kentaurt."

Itt azonban még messzebb mennek, s a helyes és hamis módon ítélő különbsége vonatkozásában olyan tartalmakról szólnak, amelyek a valóságban vannak, s olyanokról, amelyek a valóságban nincsenek. Így pl. mivel az, aki tagadja a kentaurt, helyesen ítél, azt mondják: a kentaur nemléte valós, míg a kentaur létezése nem. S megfordítva: mivel igaz, hogy „van fa", ezért nemcsak azt mondják, hogy van, hanem azt is, hogy létezik a fa léte, s nem létezik a fa nemléte. Itt tehát a tartalmakat a tárgyakkal analóg módon használják, melyek között megkülönböztetik azokat, amelyek csak nem valós értelemben vannak a pszichikailag tevékenykedőben, és azokat, amelyek ezenkívül még valóságosan is léteznek, ahol is azok aztán a valóságos dolgokhoz tartoznak. De mert vonakodtak a kentaur nemlétét valós dolognak nyilvánítani, ezért a tartalmakat „objektívumoknak" nevezték el, s ettől remélték azt, hogy mind a valósághoz viszonyított különbségüket, mind pedig a megkülönböztetésnek alapul szolgáló hasonlóságot figyelembe vették.

Ám nyilvánvaló, hogy itt csakis fikciókról van szó. Aki azt mondja, hogy létezik a kentaur nemléte, avagy, hogy a kérdés: vajon nem létezik-e kentaur, egy „így van"-nal megválaszolja, semmi mást nem akar, minthogy a kentaurt a jelen móduszával tagadja, s ennek következtében hiszi is, hogy mindenki, aki tagadja a kentaurt, helyesen ítél. Arisztotelész ezért helyesen mondja, hogy az a bizonyos „így van", amivel helyeslünk egy ítéletet, semmi mást nem mond ki, minthogy az ítélet igaz, s hogy nem áll fönn igazság az ítélőn kívül, más szavakkal: csak abban a nem-valós értelemben, s nem a valóságban. Áldatlan komplikálódáshoz vezetne, ha megtévesztene bennünket ez az arisztoteliánus tan, s azokat a fikciókat valami valós értelemben önnállónak vennénk. Akkor az almán kívül létezne az alma léte, az alma nem-létének nemléte stb., *in infinitum* s a végtelen komplikálódások a végtelenségig sokszorozódnának.

Ha valaki azért, hogy a kentaur nemléte valóságosan, a valóságban önnálljon, a következő tételre hivatkozna: „Az ítélet igazsága a valósággal megegyezése", és azt mondaná: mivel ez a megegyezés a negatív ítéletnél hiányzik, vagyis annak megfelelő a valóságban nem létezik, úgy erre azt lehetne válaszolni, hogy itt ő a régtől áthagyományozott szavak értelmét elfogadhatatlan módon használja. Ezek a szavak nem jelentenek mást, mint hogy egy affirmatív ítéletet igaznak nevezünk, ha az, amiről azt mondja, hogy van, volt vagy lesz, létezik, s a negatív, ha az, amiről azt mondja, hogy nincs, nem volt ill. nem lesz. Itt csak mintegy a jelen móduszában meghozott affirmatív ítélet esetén van szó pozitív megegyezésről, míg a jelen móduszában hozott negatív ítélet számára elegendő, hogy nem áll fönn olyan diszharmónia, ami a kentaur tagadásával adódna, ha a kentaur valós értelemben önnállna.

A tartalmak és tárgyak közötti analógia tehát nem tartható, amely tehát abban állna, hogy csakúgy az egyik, mint a másik, nem pusztán valótlan értelemben, hanem tulajdonképpeni, valós értelemben is létezik. Ahogyan a tartalmak nem-valós értelemben, úgy nem állhatnak önn pontosan ugyanazon valótlan értelemben, amelyben a tárgyak léteznek, vagyis ezek a tartalmak nem válhatnak tárgyakká, ahogyan megfordítva: a tartalom egészét nem alkothatja tárgy. Könnyen belátható, hogyan függ össze ez a tétel a korábban mondottakkal; mert ha egy tartalom — pl. Napóleon léte vagy nemléte — tárggyá válhatna, úgy rá is érvényesnek kellene lennie annak, hogy vagy van, vagy nincs, s ahogy Napóleonról, úgy Napóleon létéről is valós értelemben meg kellene tudni mondanunk, hogy hol van, hol pedig nincs, hogy most elkezdődik létezése, most pedig befejeződik. Sohasem képzelünk el egy tartalmat olyan értelemben, hogy az képzet tárgya lenne, sohasem ismerjük el abban

az értelemben, ahogyan egy tárgyat, még azok sem teszik ezt, akik pedig úgy hiszik, hogy ezt a tartalmat így ismerik el; amivel persze nem akarom tagadni, hogy másik, sőt közkeletű kifejezést is használhatunk – ahelyett hogy azt mondanák, elismernek egy dolgot, azt mondják: elismerik, hogy létezik a dolog. Valójában mindig egy, a vonatkozó ítéletet meghozó embert képzelünk el, s azt ítéljük, hogy olyan embert képzelünk el, aki helyesen ítél. Szigorú értelemben véve ezért nem is egészen helyesen fejezzük ki magunkat, ha azt mondjuk: tagadjuk, hogy az ítélet tartalma exisztál. Inkább azt kellene mondanunk, tagadjuk, hogy valami exisztál, s a tartalom szó ennek elnevezése, hasonlóan ahhoz, mint a „de", „ám", „habár" szavak, amelyeknek önmagukban nincs jelentésük, nem neveznek meg dolgokat. „A habár nem létezik", „Az ám nincs" – ezeknek éppoly kevéssé van értelme, miként a „Poturi Nulongon nincs" kijelentésnek. Annak a kijelentésnek viszont van, ha azt mondjuk: nincs olyan dolog, amit az „ám"-mal vagy az „és" szóval megneveznénk.

Nyilvánvaló tehát a következő:

Nem tehetjük tárggyá a kentaurt, csakúgy mint a kentaur létét vagy nemlétét, hanem csak a kentaurt elismerő vagy tagadó embert, ahol a kentaur egyúttal az *obliquus* módozat különös módján tárgy. S egyáltalában: áll, hogy soha nem lehet más, mint olyan dolog a pszichikai vonatkozás tárgya, amely teljességgel a reális fogalma alá esik. Sem jelen, sem múlt, sem jövő, sem jelenbeli, elmúlt, jövőbeli, sem exisztencia, nem-exisztencia, sem létező, sem nemlétező, sem lehetőség, lehetetlenség, sem lehetséges, lehetetlen, sem igazság, hamisság, sem rosszaság, sem az ún. valóság (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) vagy forma (εἶδος, λόγος, μορφή), amelyről Arisztotelész beszél, sem azok a nyelvi absztraktumok, mint a pirosság, alak, emberi természet stb., sem az olyan tárgyak, mint elismert, tagadott, kedvelt, gyűlölt, elképzelt – nos, mindezek sohasem lehetnek tárgyak úgy, mint a reáliák, amelyekre pszichikai módon vonatkozunk.

Itt túl messzire vezetne, hogy ezt minden részletre kiterjedően bebizonyítsuk. S csak általánosságban jegyzem meg, hogy mindenki, aki pontosan megvizsgálja azokat az eseteket, ahol arra érezhetnénk késztetést, hogy az ellenkezőjét fogadjuk el, föl fogja fedezni, hogy mindig dolgokat bírunk tárgyakként, részben *rectus*, részben *obliquus* módon, továbbá azt, hogy képezhetjük minden olyan kijelentés megfelelőjét, amelyben valami az imént említettek közül alanynak vagy állítmánynak látszik; amely ekvivalensekben az alanyt és az állítmányt reáliával helyettesíthetjük. Már Leibniz fölismerte ezt (különösen, ami az ún. *nomina abstractá*kat illeti), s a „Nouveaux Essais" című művében (II. k., XXII. f., I. §) is ezt látjuk, ahol eltűnni látszanak a metafizikát és logikát összekuszáló zavaros fejtegetések.

Ez azonban nem gátolja meg, hogy sok esetben a fikciók is – mintha a reáliákon túl a nemlétező is éppúgy tárgyunk lehetne – ártalmatlannak bizonyuljanak a logikai műveletekben, sőt, hogy ezek megkönnyítsék azokat, mivel a kifejezésben és a gondolkodásban is egyszerűsítenek; mint ahogy a matematikusok is használják a negatív számok fikcióit. A sokkal komplikáltabb képzetek és ítéletek is kezelhetők ennél a módszernél, s bizonyos esetekben fölmentenek bennünket a konfúz módon fölfogott pszichikai folyamat pontosabb értelmezésének hasztalan vesződségétől.

Így a hagyományos logika a sokféle ítélésről mint egységesről és egyszerűről beszél, noha nem ilyenek. E logika úgy vélte, hogy pl. a kategorikus ítéletek négy osztályában – amelyeket *a*, *e*, *i*, *o* betűkkel rövidített – egyszerű, egységes közvetlen ítéletek osztályait különbözteti meg, míg valójában közülük sok – bizonyos értelemben valamennyi – komplikáltabb, különösen ha a belső tudat ítéleteit is számításba vesszük.

Nem mulaszthatom el ezek rövid pszichológiai elemzését. Ha az így adódó komplikálódást azon eljárás egyszerűségével összehasonlítjuk, amihez bizonyos kézenfekvő fikciók fölhasználásával jutunk, úgy nagyon is értékelni fogjuk ezeket a fikciókat.

Az említett négy kategorikus ítélet közül az „i" a legkönnyebben analizálható. Az „S-P" annak az exisztenciális tételnek az ekvivalense, amely az egészet ismeri el a jelen móduszában, amihez akkor jutok, ha az S-t a P-vel identifikálva képzelem el. S ha a tétel

— mint ahogy a logika föltételezi — egyszerű ítéletet fejez ki, úgy az éppen identikus lesz az ezen exisztenciális tételben kifejtett ítélettel.

Pontosabban megszemlélve azonban ez a tétel kettős ítéletet jelöl, amelynek egyik része az alanyt ismeri el, másik része pedig — miután elképzelő módon identifikálja az állítmányt az alannyal — az önmagában elismert szubjektumnak még ezt a hozzátételt is elismeri, vagyis annak a „P" predikátumot juttatja.

Hasonlót találunk az „o" képletnél is. A logikusok ezt részlegesen tagadónak nevezik, amely rendkívül pontatlan kifejezés, s ha a pontos szó szerinti értelmet tekintenénk, akkor éppenséggel lehetetlent jelentene. Hiszen nem lehetséges az, hogy a tisztán tagadó ítélet más legyen, mint univerzálisan tagadó, mint ahogy megfordítva, lehetetlen, hogy — ahol univerzális fogalmakról van szó — az igenlő ítélet más legyen, mint részlegesen igenlő. Ahogy a tétel: „nincs fa" univerzálisan tagad, úgy az a tétel: „van fa" részlegesen igenel; így kivétel nélkül ugyanez érvényes a „nem létezik A" és a „létezik A" tételekre. Csak ahol egy „P"-vel identifikált „S"-t előzőleg hozzáadás által csökkentettük, vethetjük el azt máshogy, mint az „S" egész terjedelme szerint, ha tagadó módon az S-nek P-vel való kötelékére irányulunk. Ám egy ilyen restrikcióhoz az „o" képlet csak azért jut el, mert az, miként az „i" képlet — ha jobban megfigyeljük — kettős ítéletet fejez ki. Az egyik — miként az „i" képletnél — az „S" alany elismerésében áll, s ez a kettős ítélet alapvető alkotórésze, amelyre azután a második rész hivatkozik, s azt olyan módon bírja előfeltételként, hogy attól elválaszthatatlan. S ez a második rész negatív; „S"-től, amelyet a kettős ítélet első része elismert, nem megad, hanem elvon valamit, szemben az „i" képlettel, amely ismertetőjegyet juttat a második résznek. Így az nem a „P" „S"-sel való kötelékét tagadja egyszerűen, hanem a „P" kötelékét az „S"-sel, amit elismerek, és mivel minden elismerés részleges, magával ezzel az elismeréssel beszűkítem. Az tehát nem maga az „S", amelynek „P"-vel való kötelékét tagadom, hanem egy, terjedelmében csökkentett „S", s így az „o" kettős ítélet alapul szolgáló, affirmatív része részleges jellegéből adódóan, az arra fölépült negatív rész ugyanígy részleges, anélkül hogy valójában az lenne. Mégis, ha valaki akarja, mondhatja azt is, hogy a második ítélet valóban partikuláris, de csak azért, mert nem tisztán negatív, hanem affirmációt implikál.

Ha az „i" képletnél azt találtuk, hogy az „S-P" kettős ítélet ekvivalens volt a „létezik S-P" egyszerű exisztenciális ítélettel, úgy a mondottak értelmében az „o" képletre a „nem létezik S-P" exisztenciális képlet vonatkozásában ez nem áll, mert itt, ahol minden igenlés hiányzik, minden csökkentő mozzanat is, amely a negatív ítélet látszólagosan részleges jellegét érthetővé teszi.

Nem mulaszthatom el, hogy az „i" és „o" képletek azon nyelvi sajátszerűségére utaljak, ahogyan ezeket általában kifejezik. Rendszerint nem azt mondjuk: „S-P", „S nem P", hanem „valamely S-P", ill. „valamely S nem P". Ez a „valamely" tulajdonképpen csak ott használatos, ahol többes számból való egyről van szó. Éppen ezért nem mondhatjuk például azt: „valamely Isten él", szemben azzal, hogy „Isten él".

Hasonló megjegyzésre ad alkalmat az „a" és az „e" képletek hagyományos kifejezése is. Azt mondjuk: „minden S-P", vagy „minden egyes S-P", mivel az egyik alkalommal éppen a többes számot használjuk, a másik alkalommal pedig az egyes számot, amely azonban olyan sokaságra utal, amelyhez az egyes tartozik. Kevésbé szembeötlő a többes számmal való kapcsolat, ha az „e" képletet az „egy S sem P"-vel fejezzük ki. Mégis nyilvánvaló, hogy itt is a „nincs"-et a „nincs az összes között" értelemben értjük.

Valójában azonban a képleteket sokkal általánosabban használják. Így olyan példákat adnak meg ezekre a tételekre, mint „Cajus ember", „egyetlen teljességgel tökéletes lény sem igazságtalan", noha mindkét esetben az alanyban valami olyasmiről van szó, ami nem állhat többes számban. S azt is mondhatom: „minden kerek négyszögnek kereknek és négyszögűnek kell lennie egyidejűleg", noha egyetlen kerek négyszög sincs, nem is szólva a kerek négyszögek tömegéről.

Látjuk, hogy a képleteknek – ahogyan azokat most használtuk – csak a kifejezésmód szerint, de nem értelmük szerint van közük valamennyire a többes számhoz. Éppen ezért az „i" és „o" képletek imént elvégzett analízisében nem is voltam erre tekintettel. A még analizálandó „a" és „e" képletnél sem teszem ezt. Ha mégis megtenném, úgy a szám fogalmát fiktív módon olyannyira ki kellene szélesítenem, hogy az „egy" és a „nulla" fogalmát is közéjük kellene vennem. Aztán önmagától értődő, hogy minden alanynak összmennyisége van. Éppen ezért semmit sem nyernénk azáltal, hogy azt kifejezetten érvényesítenénk, és pl. az „S-P" helyett azt mondanánk: „Az S összességében található egy egység, amely P" vagy ahelyett, hogy „S nem P" azt mondanánk: „az S összességében létezik S, amely nem P". Mindkét másik tételben az volt a helyzet, hogy nem vettünk figyelembe kollektívumot. Hiszen nem jelent különbséget, ha azt mondjuk, hogy valami nem lelhető föl, vagy a dolgok összességében nem lelhető föl. Aki például azt mondja, hogy „zöld" ez az összesség, ám az összesség fogalmába az „egy"-et és a „nullá"-t is beleértené, az nyilvánvalóan a kollektívumról olyan értelemben szól, amely sem nem kollektív, sem nem disztributív módon nem állít valamit, hiszen abban az esetben, amikor az összesség nulla, éppenséggel egyetlen egység sem lenne adott, amelyre ill. amelyekre a „zöld" tulajdonságot vonatkoztathatnánk. Szabaduljunk meg tehát azoktól a ballasztoktól, amelyek olyasvalamit ábrázolnak, amelyek sokkal részletesebb pszichológiai analízist igényelnének, hogy tartalmukban teljesen értelmezhetők legyenek. Ezek sokféleképpen vezetnének bennünket a negatíve ítélő ember képzeteire, megóvnának viszont az újonnan fölmerült tévedésektől, attól, hogy a „szám", „összesség" stb. terminusok olyan fogalmaknak tűnjenek, amelyek semmiféle szemléletből nincsenek véve, sem külsőből, sem belsőből. Vázlatosan ez az – hogy elébe vágjak annak az ellenvetésnek, amit egyébként könnyen lehetne tenni –, amit mind a már kifejtettekkel kapcsolatban, mind pedig a négy kategorikus képlet analízisének még hátralévő részével kapcsolatosan tehetnek.

Miután megvizsgáltuk az „i" és „o" képleteket, forduljunk az „e" képlethez.

Ahogyan az „i" képlet a „van S-P" exisztenciális tétel ekvivalensének bizonyult, úgy egyértelműen adódott a „nem létezik S-P" exisztenciális képlet ekvivalenseként a „nincs S, amely P" tétel.

Azt mondom: „ekvivalenseként", s ezen azt értem, hogy pszichológiailag tekintve nem teljesen ugyanazok a tételek. Ezt behatóbb analízissel kívánom megvilágítani. Aki azt mondja: „nincs S, amely P", az „egy S-P"-t ítélő embert képzel el, és azt mondja: mivel őt, mint így ítélőt képzeli el, tévesen ítélő embert képzel el; aki magával a képzelő ítéletével kontradiktorikusan ellentétest állít. Nos láttuk, hogy aki azt ítéli: „egy S-P", az kettős ítéletet hoz, amelynek első részítélete „S"-t elismeri, második részítélete pedig „S"-nek, amelyet az elsőben elismert, a „P" állítmány ismertetőjegyét csatolja. Így a mondottakban rejlik, hogy a két ítélet közül legalább egyet hamisnak tart, bizonyára a másodikat, mivel ezt az első részítélet implikálja, s így, ha ez hamis, amaz nem lehet igaz. És ezért az exisztenciális ítélet ekvivalense is, amit a két ismertetőjegy egyesítése elvet, egészen nyilvánvaló.

Ahogyan az „e" képlet az „i"-hez viszonyul, úgy viszonyul az „a" az „o"-hoz. Ha ennek a jelentése a „létezik S és ez nem P" kettős ítéletben áll, úgy az a tétel, hogy „minden S-P" azt jelenti, hogy hamisan ítél az, aki mindkét ítéletet meghozza. Elképzelek valakit „S"-t elismerőként és annak „P"-t nem tulajdonítóként, és azt mondom: mivel őt így ítélve képzelem el, egy tévesen ítélő embert képzelek el, valakit, aki saját ítéletemmel kontradiktorikusan ellentétest állít; amiből nyilvánvaló, hogy az általam fölvett álláspontról kiindulva úgy hiszem, hogy egyáltalában nem létezhet „P"-t „S"-től jogosultan elvető ember.

Ez a kategorikus tételek négy logikai képlete, pszichológiai analízisének komplikált eredménye (amelyeket *a*, *e*, *i*, *o*-nak nevezünk), ha őket leglényegesebb mozzanataikra redukáljuk. Látjuk már: a logikusok mily egyszerű műfogásaival egyszerűsíthetők a bonyolódással fenyegető műveletek.

Elég azt föltételeznünk, hogy tárgyakként negatívumok is léteznek. A fikció, mint sok más dolog, szokása a laikusnak; hiszen gyakorta úgy beszél egy bölcsről, mint az ostobáról,

az élőről úgy, mint az élettelenről. A „szépet", „vörös", „nem-vörös" ugyanúgy neveknek tartja, azaz olyan szavaknak, amelyek tárgyakat neveznek meg. Már Arisztotelész is, aki pedig jól tudta, hogy negatívum nem válhat tárggyá, a „De Interpretatione" című könyvében az ὄνομα-hoz, a szóhoz, ami valamit megnevez, csatolta a ὄνομα ἀόριστον-t, amelyek nem mások, mint negatív kifejezések; mint amilyen a nem fehér, nem ember stb. A „végtelen ítélet" műszó, amit Kant használ az ítéletek harmadik osztálya vonatkozásában, amely osztályokat az affirmatív és negatív ítéletek mellett „A tiszta ész kritikájá"-ban megkülönböztet, ezen arisztoteliánus terminussal történetileg összefüggőnek tűnik.

A logika ebből sokféle módon merített, mint ahogy pszichológiámban megmutattam (s ahogy engem követve Hillebrand is a kategorikus következtetésekről írott művében ugyanezt kimutatta), s még ügyesebben is megtehette volna ezt. Akkor a következő eredményre jutunk: az „S akkor P" kategorikus tételt a „létezik S-P" exisztenciális tételre redukálhatjuk, a „valamely S nem P" kategorikus tételt a „létezik S nem-P" exisztenciális tételre, valamint a „nem S-P" kategorikus tételt a „nem létezik S-P" tételre, a „minden S-P" kategorikus tételt a „nem létezik S nem P" exisztenciális tételre. Pszichológiámban a három egyszerű szillogisztikus szabályt kifejtettem, amelyek – ha használják eme műfogásokat – az egész komplikálódást fölöslegessé teszik, amelyhez a kategorikus következtetéstan a figurák megkülönböztetésével és a figurák módozataival Arisztotelész óta eljutott, anélkül azonban, hogy eme régi megfogalmazások minden tévedéstől mentesek lettek volna. Egyúttal ennél a tárgyalásnál a legfélreérthetetlenebb módon az a fontos igazság is megmutatkozik, hogy az egész szillogisztika semmi másban nem áll, mint az ellentmondás tételének részletező alkalmazásában; ez olyan fölismerés, amelyet illetően A. Bain olyannyira tévedett, hogy úgy vélte: a szillogisztikus szabályok helyességére nézve nincs egyéb biztosíték, mint a gyakorlat általi, kivétel nélküli igazolódás.

Hasonló műfogás egyszerűsíti a hipotetikus és diszjunktív következtetéseket is, amiből az következik, hogy tételei visszavezethetők exisztenciális tételekre. Ezeknél csak ahhoz a fikcióhoz kell nyúlnom, hogy az ítéletek tartalmai is tárgyakká válhatnak, amelyre elismerő vagy tagadó módon irányulnak, mind egyedül önmaguk számára, mind pedig akkor, ha azokat másokkal identifikáljuk, vagy egyéb módon viszonyba hozzuk egymással. Így például az a tétel: „ha minden A-B, akkor valamely C nem D" arra az exisztenciális tételre hozható: „nincs az A nem B nemléte, a C nem D léte nélkül". Ha ehhez azt a tételt is hozzávesszük, hogy „ez az A nem B nemléte", úgy a *modus ponens* szerint azt következtetjük: „ez a C nem D léte", s ha hozzávesszük a következő tételt: „a C nem D léte nem létezik", úgy a *modus tollens* szerint adódik, hogy az „A nem B nemléte nincs". Ha az „A nem B nemléte" terminust α-val jelöljük, a „C nem D léte" terminust pedig β-val, úgy a következtetések fölírhatóak az alábbi egyszerű alakban:

„Nem létezik α β nélkül,
α létezik,
tehát létezik β is."

„Nem létezik α β nélkül,
β nem létezik,
tehát α sem létezik."

Persze e műfogás használatának itt nincs akkora fontossága, hiszen a kondicionális és diszjunktív következtetések tanának kisebb a bonyolultsága, mint az ún. kategorikus következtetések tanáé. Ez lehet a valódi oka annak, hogy Arisztotelész – aki ezt éppoly jól ismerte, mint mi – „Első Analitiká"-jában teljesen figyelmen kívül hagyta őket.

Hogy megelőzzem a félreértéseket, nyomatékosan megjegyzem, hogy – ami a kategorikus következtetést illeti – itt éppúgy, mint pszichológiámban, távolról sem érintettem mindazt, ami itt szóba jöhet. Így például a rövidség miatt figyelmen kívül hagytam azokat a komplikációkat, amelyekhez az időbeli módozat, valamint az apodiktikus

jelleg figyelembevétele vezet, mindezt azért tettem, hogy megmutassam, hogyan lehet leküzdeni a legkönnyebben azokat a különös nehézségeket, amelyek ezen a területen adódnak.

Az a körülmény, hogy ilyen fikciók használatosak a logikában, bizonyos gondolkodókat annak a hitére csábított, hogy a dolgokon kívül nem-dolgok is tárgyként adódnak, s így tárgyuk fogalma szélesebb, mint maguknak a reáliáknak a fogalma. Ez azonban teljességgel helytelen, sőt, a mondottak alapján már csak azért is lehetetlen, mert más, mint reális tárgy, egyáltalán nem létezhet, s a reális egységes fogalma legáltalánosabb fogalomként mindent felölel, ami valóságosan tárgy. A köznyelv terminusai is a leggyakoribb esetekben nem pszichológiai, hanem csak nyelvtani nevek. Nem dolgokat neveznek meg, de azért nem kevésbé igaz marad, hogy a beszéd, amelyben összefonódnak, nem mással, hanem dolgokkal foglalkozik. Viszont a logika tárgya sokkal szűkebb, mint a dolog fogalma. A logika technikai diszciplína, s arra irányul, hogy képessé tegyen bennünket arra, hogy vizsgálódva és kutatva részeseivé váljunk a megismerésnek. A logika az ítélés mestersége. Csak azért, mert az ítélésnek mindenféle dolog a tárgya lehet, csak azért jönnek indirekt módon tekintetbe ezek a tárgyak, míg közvetlen, direkt módon, a megismerés az, ami a logika tárgyát alkotja (pontosabban szólva: a megismerő maga).

X. A logika matematizálásának kísérleteiről

Az elemi logika reformjának igényét velem együtt sokan érezték, s némelyek meg is kíséreltek matematikai jelleget adni a logikának, abban a reményben, hogy így a bizonyításoknak a matematikai bizonyítások áttekinthetőségét adják. Az általánosságot, amely fejtegetéseink szerint minden negatív ítélet sajátja, a kategorikus kijelentéseknél az alanyfogalom kvantifikációjaként fogták föl, s ennek alapján fölmerült bennük az a gondolat, hogy jobb lenne, ahogyan az alanyt, úgy az állítmányt is kvantifikálni. Ez a gondolat már az ókorban sem volt ismeretlen, már Arisztotelész is számításba vette; persze csak polemikusan, amikor találóan megjegyezte: aki ahelyett hogy csak az alanyhoz csatolja a „minden", vagy „minden egyes" szócskát, azt az állítmány előtt is megismétli, teljességgel hamis állításhoz jut. Hiszen így még ezeket az ítéleteket sem tekinthetnénk helyesnek: „minden ember minden ember", ill. „minden egyes ember, minden egyes ember". Oly kevéssé minden ember minden ember, hogy egyetlen ember sincs, aki minden ember lenne. S így nincs olyan ember sem, aki minden egyes ember lenne; mert ha csak egy is lenne, pl. Cajus, úgy akkor azt látnánk, hogy Cajus nem pusztán Cajus, hanem Sempronius és Tullius is stb. Itt a nyelvi forma tökéletes félreértéséről van szó. Az újabb időkben Gomperz jegyezte meg Theophrastus filozófiájának elemzésében, hogy e gondolkodó megelőlegezte az állítmány kvantifikációjának tanát. Ám ha a szöveghelyet pontosabban megvizsgáljuk, úgy épp az ellenkezőjét találjuk. Pusztán azért érintette a gondolatot — miként Arisztotelész is —, hogy elvesse.

Hasonló félreértés vezette azokat is, akik úgy vélték, hogy minden kategorikus ítélet az alany és állítmány közötti egyenlőségi viszonylatot fejez ki. Úgy tűnik, Lotze ily módon jutott el ahhoz a sajátságos tanhoz, miszerint ha azt mondjuk, „a fa zöld", a fán hallgatólagosan zöld fát, s a „zöld"-ön is nem egyszerű zöldet értünk, hanem a fával identikus zöldet, tehát szintúgy zöld fát. Itt tehát szerinte a következő egyenlet van adva: „a zöld fa = zöld fa". Viszont mi értelme lenne, ha a kategorikus kijelentések mind olyan egyenletben állnának, amelyekben ugyanazt önmagával egyenlősítenénk? Ha a matematikus összes egyenlete nem mondana mást, minthogy 2 az 2, 10 az 10 stb., akkor ezek igen kevéssé szolgálnák a tudomány fejlődését. Ha valóban átalakulna „a fa zöld" tétel „a zöld fa, az zöld fa" tétellé a tartalom minden lényeges változása nélkül, úgy könnyen fölismernénk, hogy a „zöld fa" állítmányt hátrány nélkül elhagyhatnánk, és akkor ahhoz az egyszerű exisztenciális tételhez jutunk: „a zöld fa van" („a fa zöld" tétel ekvivalenseként), egészen

úgy, mint ahogy az imént megmutattuk. Rosszabbul járnánk, ha az olyan tételeket, mint „minden ember jó" ez alapján egyjelentésűnek akarnánk tekinteni az olyan tételekkel, mint: „minden jó ember: jó ember". Ám ez teljességgel ellentmond a tapasztalatnak, így egyáltalán nem önmagától értődő.

Amennyire szimpatizálok általánosságban azzal a törekvéssel, hogy az elemi logika tantételeit világosabbá tegyük és műveleteit megkönnyítsük, legalább annyira távol áll tőlem, hogy a logika matematizálásának ezen kísérleteit méltassam, sőt óvakodom attól, hogy a kategorikus ítéletek exisztenciális tételekre történő redukciójának kísérletét ezzel összezavarjam.

Ha előzőleg olyanokról szólottunk, akik a logika tárgyának túlzott általánosságot juttatnak, úgy most szót kell ejtenünk azokról, akik úgy vélik, minden ítélet, amivel a logika foglalkozik, csak egyenletekről és más nagyságviszonyokról szól; nos, róluk azt kell mondanunk, hogy ellentétes hibába esnek. Túlságosan leszűkítik a logika föladatát, s ennek érdekében a logikát a matematika részterületévé szűkítik. Én éppen az ellenkező álláspontón állok, vagyis úgy vélem, hogy a matematika a logika része, amely azt tanítja nekünk, hogyan lehet metodikailag legjobban a megismerés bizonyos kérdéseit tárgyalni (nevezetesen a nagyság mérésének kérdéseit). A logika újabb reformkísérletei között akadnak olyanok is, amelyek az állítmányt nem kvantifikálják, s amelyek mégis a logikai operációt leszűkítő matematizálásának hibájába esnek, mert legalábbis az alanyt kvantifikálják, ami — mint reményeim szerint kimutattam — egyáltalán nem szükséges ahhoz, hogy beszélhessünk általános és partikuláris ítéletekről. Ebben a kísérletben van valami, amit nem tudok helyeselni, de ez egyáltalán nem a betűk használata a fogalmak, fogalom-komplexumok, ítéletek, ítélet-komplexumok általános jellemzésére, valamint a + és —, =, <,> stb. jelek a logikai operációk és viszonylatok jelölésére. Mégis aggályosnak tartom, ha ezeket a jeleket megváltoztatott értelemben használják; pl. hogy a zöld fa, a zöld és a fa szorzata lenne, vagy azt, amikor pl. a vonal háromdimenziós kiterjedését nem kockának, hanem a vonallal azonos valaminek tartják, mondván: „a vonalszerű vonalszerű vonal" egyenlő a „vonal"-lal, s ahol így mégis — ezzel a szóhasználattal élve — a vonal megismételt szorzata önmagával lenne azonos. Ahol az ekvivokációk védelme a legfontosabb érdekek egyike, ott óvakodni kellene attól, hogy új ekvivokációkat alkossunk. S nem más, hanem az a teljességgel véletlenszerű körülmény tűnik az ekvivokáció okának, hogy az algebra a szorzás kifejezéséhez két betűt egyszerűen egymás után helyez, ahogy a nyelv melléknevet és hozzájuk tartozó főneveket.

Ezek különösképpen hátrányossá válhatnának, ha — amihez a logika általánossága hajt — a matematikai problémákat is az új módszer szerint akarnák kezelni. Ám ha megfontoljuk, hogy az egész kísérletet az ösztönözte, hogy a matematikai operációk olyan átláthatósággal rendelkezzenek, amit más területen is juttatni óhajtunk az érveléseknek, akkor valóban elhibázottnak tűnik, hogy éppen a matematikai műveletek módszerét próbálják megreformálni. Nem várok itt valódi nyereséget; inkább az ellenkezőjét. Amikor ezen új logika barátainak entuziasztikus próféciáit hallom, azt, hogy a tudományt itt is hasonlíthatatlanul gyorsabb továbbfejlődéshez juttatják, úgy ez azokra a várakozásokra emlékeztet, amelyeket Raimundus Lullus fűzött „Ars magna"-jához. Ám ez teljesen meddő maradt. És így aztán most sem tapasztaljuk, hogy a legújabb kor jelentős fölfedezéseinek bármelyikét is az új algoritmus alkalmazásának köszönhetnénk.

Még a következő is jele annak, hogy ez a matematikai logika nem viselte eléggé gondját a logikai műveletek biztosításának, amelyek még inkább fontosak, mint rövidítéseik és egyszerűsítéseik. Ugyan kritizálja a régit, s tökéletlensége miatt — mint én is — szemrehányást tesz neki; de sehol sem figyelmeztet a rég áthagyományozott logika szabályainak ellentmondásaira és hibáira, amelyeket viszont én reformkísérletemnél kidomborítottam. Így pl. nem jegyzik meg, hogy hibás, ha azt mondjuk: abban az állításban, miszerint „minden S-P" az az állítás rejlik, hogy „valamely S-P". Láttuk, hogy az összességben az egy és nulla is benne lehet; az utóbbi esetben viszont, noha mindig igaz,

hogy „minden S-P", mégsem igaz már, hogy létezik „S P" egysége, hiszen éppen hogy nem létezik „S P". És így az a szabály is hamis, miszerint a „minden S-P" igazsága az „egy S nem P" igazságával összeférhetetlen, miként ahogy az is, hogy a két tétel közül („valamely S-P" ill. „valamely S nem P") egyiknek vagy másiknak minden esetben igaznak kell lennie.

Itt nincs olyan eszköz, amely megvédené a régi logikát. Ha ezt akarnánk tenni (mondván: minden kategorikus kijelentésnél előfeltételezi az alany exisztenciáját, s azt pusztán hipotetikus ítéletnek tekinti), akkor az önellentmondás hibájába esnénk; mert a két állításról — a kettő csak bizonyos föltételek mellett érvényesülhet — már nem mondhatjuk többé, hogy együtt nem lehetnek igazak. Inkább mindkettő igazságából kényszerűen az előfeltevés hamisságára lehet következtetni. Így pl. mindkét tétel igazságából az következik („minden S-P"; „egy S nem P"), ha mindkettő hipotetikusan az „S" exisztenciáját tételezi, hogy éppen ez a hipotézis hibás, vagyis hogy nincs „S". Ha viszont azt mondjuk, hogy a kategorikus ítéleteket nem gondoljuk hallgatólagosan, hipotetikusan az alany exisztenciájának esetére korlátozottnak, hanem azok éppenséggel magukba zárják az alany exisztenciájának állítását, úgy ez sem segítene. Mert ha az „a" és „o" képlet magába foglalná azt az állítást, hogy „S van", úgy azok együtt hamisak lehetnek, és kell is, hogy hamisak legyenek, mihelyt nem létezik „S". Ezek tehát már nem kontradiktorikusak.

Csak az én logikai reformkísérleteimben jelennek ezek meg egyértelműen, s csak itt válnak nyilvánvalóvá azok a tévelygések, amelyekhez a négy szokásos kategorikus ítéletmódusz is tartozik. Elméletem ezt azon tétel energikus érvényesítésének köszönheti, hogy minden univerzálisan tagadó (ember) a fogalom egész terjedelme szerint tagad, és mindenki, aki elismer, partikulárisan ismer el; míg megfordítva: aki valamit elismer, ami több ismertetőjegyet különböztet meg, az az összes ismertetőjegy szerint ismer el, tehát az egész tartalma szerint; aki viszont tagad, nem tagadja az ismertetőjegyekben lévő valamennyi részt. Ezért mondhatjuk, hogy a negatív ítélet, ha a fogalom nem teljesen egyszerű, azt sohasem az egész tartalom szerint ítéli meg, ahogyan az affirmatív, ha a fogalom nem teljesen individuális.

Az új matematikai logika új nyelvet talált ki. Ám úgy hiszem, csekélyebb érdem új nyelven beszélnünk, mint valamennyi nép beszédmódján helyesen szólanunk. Az emberek úgysem vetik el ezt a nyelvet: gondolatmeneteikhez továbbra is fölhasználják majd ezeket a jeleket.

Ez mindenekelőtt arra érvényes, hogy kizárjuk azokat a veszélyeket, amelyek ebből eredhetnek, ami tehát akkor következik be, ha a beszéd különböző részleteinek funkcióit megmagyarázzuk, amivel nem szüntetjük meg a gyakran fönnálló és minden nyelven hasonló módon megjelenő, és ezért bizonyos célt szolgáló ekvivokációkat, de legalább ártalmatlanná tesszük őket.

Sem Descartes, sem Leibniz, sőt Kant sem vette észre, hogy a következő tétel: „A-A" nem affirmatív, ahol azt *a priori* belátó ítélet kifejezésére használják. Különben az előbbiek megtakarították volna, hogy Isten létének ontológiai érve paralogizmusába essenek, s ez nem vezette volna Kantot sem az analitikus ítélet hibás definíciójához, miszerint egy affirmatív ítéletnek analitikusnak kell lennie, ha az állítmány az alanyfogalomban benne van. Ez egyébként olyan tévedés, amellyel „A tiszta ész kritikája" sok más tévedése is összefügg, többek között az a végzetes téboly, miszerint a pusztán analitikus ítéletek nem bővítik az ismeretet. Ezzel a tévedéssel még ma is gyakran találkozunk, noha már Arisztotelész is megcáfolta, s egy helyütt maga Kant szolgáltatott ellene észrevétlenül bizonyítékot. Szerinte ugyanis a logikának tisztán analitikus és mégis valódi tudománynak kell lennie, tehát ismereteink gazdagítójának. Albert Lange, Kant nagy csodálója, észrevette ezt az ellentmondást, s hogy úrrá legyen rajta, arra a gondolatra jutott, hogy a logikát szintetikus *a priori* ismeretekre alapozza. De mivel ezek csak fenomenális érvényességgel bírnak szerinte, így Lange a tér szemléletét minden logikai művelet alapjaként tartotta lényegesnek. Az egymásban vagy egymáson kívül lévő vagy kereszteződő körök geometriai jelei — amit némely logikai tankönyv a kategorikus szillogizmusok ábrázolásához csatol —

nem mellékesek Lange szerint, hanem bennük éppenséggel a bizonyítás idegzete válik láthatóvá.

Nos, akkor hinnünk kellene abban – ellentétben azzal, amit egykor Cicero mondott –, hogy valóban léteznek az erény, az igazságosság és más univerzálék kerek és négyszögű fogalmai?

Bizonyára nem. Csakis metaforikus értelemben gondolhatjuk őket térbeli kiterjedtségűeknek. Ám ez az átvitel, amilyen biztosan kivezetne a térszemlélet területéről, a szintetikus a priori ismeretek csak általa rögzített fölhasználhatóságát éppoly kevéssé igazolná.

XI. A pszichologizmusról

Ismeretelméletemet pszichologizmussal vádolták; ez egy olyan újonnan keletkezett kifejezés, amelynek hallatán némely jámbor filozófus – miként az ortodox katolikusok a modernizmus szó hallatán – keresztet vet, mintha maga az ördög rejtőzne benne.

Hogy igazoljam magam ezzel a súlyos váddal szemben, mindenekelőtt azt kell megkérdeznem: mit értenek tulajdonképpen pszichologizmuson, mert lépten-nyomon hallhatjuk e szitkot, amikor pedig teljesen különböző dolgokról van szó. Amikor baráti környezetben megkérdeztem Husserlt és másokat (akik ti. gyakorta emlegetik ezt az újonnan bevezetett terminust); mondanák el nekem, mit értenek rajta – nos olyan tant, amely vitatja a megismerés általánosérvényűségét, amely tehát azt állítja, hogy más lények a mi ismereteinkkel teljesen ellentétes ismeretekhez juthatnának.

Ilyen értelemben én nemhogy nem vagyok pszichologista, hanem éppenséggel mindenkor elvetettem és cáfoltam ezt az abszurd szubjektivizmust. Mégis azt hallom, hogy ennek ellenére pszichologista vagyok, s megszüntetem a mindenki számára való igazság egységét; minthogy az csak azért áll fönn, mert az igaz ítéletnek valami megfelel a szellemen kívül, amely minden ítélő számára egy és ugyanaz. A negatív ítéleteknél és azoknál, amelyek valamit lehetségesnek, lehetetlennek, múltbelinek vagy jövőbelinek neveznek, ez a valami nem lehet dolog, és így én – mint mondják –, mivel a dolgokon kívül nem fogadok el létezőnek ún. nem-dolgokat, nemlétet, lehetőséget, lehetetlenséget, jelenbeliséget, jövőbeliséget stb., ezért megszüntetem a mindenki számára való igazság egységét.

Azt válaszolom: még ha így adott is lenne a megismerés általánosérvényűségének megszüntetése, ez még mindig nem jelentené azt, hogy engem pszichologistaként kiátkozhatnának, hiszen én magam ezt a következtetést nem vontam le. Csak annyit szabadna mondani: fölállítottam olyan tételeket, melyek pszichologizmushoz kellene hogy vezessenek.

De még csak ez sem mondható: mert miért ne kellene belátnunk efféle nem-dolgok föltételezése nélkül is, hogy két ítélet – melyek közül az egyik elismeri azt, amit a másik, ugyanolyan módon meghozott ítélet tagad – együtt éppoly kevéssé lehet helyes, ha azokat két különböző személy hozza, mintha egy és ugyanazon személy hozta volna őket? Hiszen nyilván senki sem állítja, hogyha ezen nem-dolgok fönnállnának, akkor ezen nem-dolgok észlelésének és saját ítéleteinkkel való összehasonlításuknak előzőleg meg kellene történnie, hogy az egyik, másikkal való megegyezésében vagy eltérésében ítéletünk igazsága vagy hamissága fölismerhető legyen. A dolgok közvetlen evidens észlelései, ill. kapcsolataik közvetlen evidens tagadása (ti. amely kötelékekbe szerveződnek képzelésünkben) az, amely mind saját, mind pedig mások gondolatainak bírálatában végső támpontul szolgál.

Ezt védekezésül mondom, azon eltorzított fecsegéssel szemben, amelyről nem hihetem, hogy valóban valamikori személyes tanítványaimtól származnak. Különben, hogy a legrosszabbat kizárjam, azt a rendkívüli emlékezeti gyöngeség jelének kellene tartanom.[121]

---

[121] Ha manapság némelyek, az evidencia sajátosságát félreismerve, összecserélik a logikai

De mégsem! Még egy harmadik hipotézis is adódik. Ismerjük az embereket, és azt, hogy észrevétlenül olyan fogalmak merülnek föl bennük, amelyeknél a keletkező ekvivokációk miatt maguk sem tudják, mit mondanak. Így előfordulhat azzal is ez a természetes, emberi dolog, aki engem pszichologistának nevez. S valóban, nem pusztán a szubjektivistát, hanem azt is pszichologistának kell tartanunk, aki azt hiszi, hogy a pszichológiának bármiféle köze van az ismeretelmélethez és logikához. Én viszont amennyire kárhoztatom a szubjektivizmust, oly kevéssé tévedek ebben az igazságban. Inkább az nyilvánvaló számomra, hogy paradox, sőt abszurd, ha valaki tagadja, hogy a megismerés ítélet és az ítélet a pszichikai területhez tartozik. Ez akkor is így van, ha tőlünk különböző lény is részesül a megismerésben, vagyis neki olyasvalamiben lesz része, ami az emberi-pszichikai területre esik, és csak itt férhet hozzá közvetlenül kutatásunk.

(Fordította *Flaskó János*)

érvényességet egy gondolat genetikus szükségességével, vonatkozzon ez akár az egyénre, akár az emberi nem összességére; akkor én legalább mindig a leghatározottabban megkülönböztettem, mind előadásaimban, mind műveimben a természetes szükségszerűség értelmében vett törvényszerűséget és a tevékenység korrektsége értelmében vett törvényszerűséget. Sőt, egyetlen korábbi vagy későbbi gondolkodó (Husserlt is ide értve) nem nyilatkozott erről világosabban és nagyobb nyomatékkal, mint ahogy én tettem.

UTÓSZÓ

FLASKÓ JÁNOS

1. Franz Brentano 1838-ban született a Rajna-vidéken, Marienberg bei Boppardban. A Brentano család a XVII. században vándorolt Németországba, s a harmincéves háborút követő gazdasági konjunktúrában vagyonra tett szert. Peter Anton Brentano, aki előtt már az arisztokrata szalonok, a fejedelmi udvar is megnyílt, két házasságot kötött, melyekből 12 gyermeke született, köztük a filozófus apja, Christian. Nem fölösleges megemlítenünk ezt a bő gyermekáldást, ugyanis Franz Brentano igen népes rokonságot mondhatott a magáénak, akik közül nem egy fontos szerepet játszott a német irodalomban (Sophie La Roche, Bettina von Arnim, Clemens Brentano).

Az ifjú Brentano 1864-ben egyházi pályára lép, pappá szentelik, majd ezt követően a würzburgi egyetemen tanít. A pápai csalhatatlanság dogma deklarálását követően (1870) egyre inkább eltávolodik az egyháztól.

Az 1873—74-es időszak sorsdöntő Brentano életében: véglegesen szakít az egyházzal, s bár ez a lépés vallásos meggyőződését, hitét egyáltalán nem érintette, mégis haláláig viselnie kellett a felekezeten-kívüliség terhét. A másik döntő esemény fő művének, a *Psychologie vom empirischen Standpunkté*nak a megjelenése, valamint bécsi egyetemi tanári kinevezése volt. Amikor azonban 1880-ban eljegyzi Ida Liebert, ez a döntés a katolikus Ausztriában egyet jelent az egyetemi tanári állásról való kényszerű lemondással. Ezt követően 15 éven keresztül egyetemi magántanár Bécsben, de 1896-ban elhagyja Bécset, s előbb Palermóban, majd Firenzében telepedik le.

„Aki csak műveimet olvasta, nem ismer" — mondotta Brentano, s ez a megállapítás arra utal, hogy a filozófus gondolatainak megértéséhez a würzburgi, majd bécsi egyetemi előadásokat is figyelembe kell vennünk. E kijelentés azonban legalább akkora súllyal magára Brentano életére is vonatkoztatható. A tanítványokkal, majd ifjú kollégákkal, régi barátokkal folytatott polémia, személyes érintkezés, baráti kapcsolattartás Brentano életének elválaszthatatlan része.

Elhatalmasodó megvakulását 1903-ban Bécsben műtéttel próbálják lassítani, sikertelenül. Az idős gondolkodó ekkortól egyre inkább környezete támogatására szorul, bár gondolkodása továbbra is eleven és alkotó erejű. Nem sokkal az első világháború vége előtt, 1917 márciusában, 79 évesen hal meg Zürichben.

2. A XIX. század utolsó harmadától az első világháború végéig tart tehát a brentanói életpálya, amelyet néhány jól meghatározható probléma újból és újból nekilendülő vizsgálata jellemez. Mondhatni a bőség zavarával küszködik a filozófiatörténész, ha Franz Brentano helyét akarja meghatározni. Kiindulópontként ugyanúgy szóba jöhet a neoskolasztikus filozófia, mint a pozitivizmus, vagy éppen a pszichologizmus. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy Brentanót eklektikus gondolkodónak tekinthetnénk; kérdésföltevései és a rájuk adott válaszok nagyon is határozottak, csak rá jellemzőek. Vagyis annyi minden ellentmond annak, hogy az említett irányzatok egyikéhez kössük rendszerét, hogy ezek az eltérések már-már pontosabban kijelölik azt a „Gestalt"-ot, azt a csak rá jellemző arculatot, ami oly vonzóvá tette filozófiáját. Brentano személyes varázsának a gondolkodástörténet sok jeles képviselőjére inspiráló hatása volt. A korszakkal foglalkozó pszichológus, szociológus, irodalomtörténész ugyanúgy találkozhat e névvel, mint a filozófiatörténész; Freud, Masaryk, Kafka fiatalkori gondolkodására ugyanúgy hatott Brentano filozófiája, személyes kisugárzása, mint a szűkebb értelemben vett filozófusokra. Az osztrák filozófia több jeles képviselője is mesterének mondhatja Brentanót. Erre a tényre mi sem jellemzőbb, mint hogy gráci tanítványai saját iskolát honosítottak meg, s így Grác a közelmúltig a Brentano-kutatás egyik eleven, tevékeny műhelye.

Ha a brentanói gondolatok szűkebb hatástörténetét vizsgáljuk, mindenekelőtt Edmund Husserl nevét kell megemlítenünk. Korunk filozófiájának egyik eleven árama, a Husserl nevével fémjelezhető fenomenológia, kiindulásában szintén brentanói jegyeket mutat. Emellett azonban sokkal jelentősebb Brentanónak Husserlra gyakorolt személyes hatása. „Filozófiai érdeklődésem megélénkülése idején" – írja Husserl –, „akkor, amikor aközött ingadoztam, hogy a matematikusi életpályát válasszam, vagy pedig teljesen a filozófiának szenteljem magamat, Brentano előadásai adták a döntő ösztönzést." Megítélésem szerint azonban Brentano gondolkodása jelentősebb annál, semhogy ebben a „vonatkoztatottságban", a husserli filozófiához való viszonyában kielégítően elemezhetnénk. Mivel a két gondolkodó viszonya az irodalomban részletesen föl van tárva, ez szinte azzal a veszéllyel fenyeget, hogy magának Brentanónak a rendszere sikkad el.

Hagyományosan az intencionalitás fogalmát tekinthetjük a legalapvetőbb brentanói fogalomnak. Ezzel ugyan némiképp magával Brentanóval kerülünk szembe, aki nagy súlyt helyezett rá, hogy filozófiai fogalmait a tradícióba, az arisztotelészi filozófia kontextusába helyezze. Az intencionalitás fogalma mellett (a.) az ún. szekunder tudat (b.), ill. magának a klasszifikációnak a fogalma (c.) az, ami e mű kapcsán megvilágításra szorul. Annál is inkább, mert – mint ahogy arra az Előszóban maga Brentano is utal – e mű az 1874-es, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* utolsó fejezeteinek változatlan közzétételéből, s további 11 új tanulmányból áll. Így, szükségképpen, bizonyos ott kifejtett gondolatok ismeretére alapoz, melyek azonban épp a brentanói filozófia élénk hatástörténete miatt messze kerültek eredeti szövegkörnyezetüktől, s így valódi jelentésüktől.

Ezek figyelembevételével válik meghatározhatóvá a mű közelítőleges helye Brentano filozófiai fejlődésében.

a) Az *intencionalitás* fogalma a pszichikai jelenség meghatározása kapcsán bukkan föl az 1874-ben megjelent *Psychologie vom empirischen Standpunkte* című műben, s ez elrejti a fogalom valódi szerepét a brentanói pszichológián belül. E fogalom ugyanis, és a vele tartalmilag összefüggő „primer tudat–szekunder tudat" a pszichológia magyarázó elve, arra alapozható nemcsak a pszichikai jelenségek osztályozása, amit e műben Brentano elvégez, hanem egy sajátos rendszer is kibontható belőle, ami a brentanói pszichológiai megfogalmazások közös, változásokat fölmutató eleme. S éppen amiatt, mert az intencionalitás-elv fizikai és pszichikai jelenséget meghatározó jelentése mellett ennél messze többet teljesít, ti. a brentanói pszichológiai rendszer magyarázó elve lesz a „primer tudat–szekunder tudat" fogalmi kettőssel kiegészítve, ezért ez az a támpont, amihez viszonyítva a rendszer fejlődése értelmezhető.

Itt röviden ki kell térnem azonban az intencionalitás-elv első föladatával: definíciós föladatával kapcsolatos nehézségre.

A fizikai–pszichikai jelenség előzetes definíciója nélkül a fogalom vagy banalitást fejez ki – „gondolataimnak, képzeteimnek tartalma van" –, vagy pedig éppenséggel lehetetlent állít, ha a fizikai jelenséget az objektív realitás értelmében fogjuk föl. A fizikai jelenséggel szemben az intencionalitás-definíció nem ad semmiféle pozitív meghatározást a pszichikai jelenségről, ami pedig a *Psychologie* szövegkörnyezetéből egyértelműen kiolvasható szándéka Brentanónak. A „jelenség" szó filozófiatörténeti sorsa Brentano művének jelenkori olvasóját a logikai hiba egyik példaszerű típusába kényszeríti. Vagyis éppen a definiálandó fogalom előzetes értelmezése szükséges ahhoz, hogy magát a definíciót megértsük. E logikai hiba megszüntetése, s vele az intencionalitás-definíció brentanói értelmezése azonban igen könnyen elvégezhető. Mégis, azért tartom fontosnak az iménti megállapítást, mert éppen a mű fordítása nyomán nő meg annak a valószínűsége, hogy olyan olvasó is kézbe veszi Brentano művét – és vele az „empirikus" pszichológia fejezeteit –, aki nem föltétlenül osztja azt az ismeretelméleti előítéletet, amit talán legtömörebb formában Dilthey fejezett ki a „fenomenalitás" fogalmában. Brentano is azon a véleményen volt, hogy az objektív külvilág külső észlelésből kiinduló megismerhetősége megkérdőjelezhető, ellentétben a számomra megjelenő, tudatomban adott, a belső észlelés által adott „jelenséggel". (Ez az

alapállás önmagában hordozza a tudattal foglalkozó tudomány, a pszichológia elsőrendű fontosságának állítását.) Mindaz tehát, ami egyáltalán adott számomra, tudatom ténye, de brentanói értelemben mégsem pszichikai jelenség. A pszichikai jelenség tárgya ugyanis intencionálisan adott, a pszichikai aktivitás különféle módján „megmunkált". A „külső érzéki tárgy" tágabb értelemben ugyancsak pszichikai jelenség, a pszichikai jelenség egy lehetséges tárgya értelmében. Az, hogy megfelel-e neki, ill. úgy felel-e meg neki a külvilágban valami, ahogyan számomra megjelenik, teljes pontossággal nem megválaszolható, illetőleg a rá adott válasz értéke eltörpül a pszichikai jelenségről belső észleléssel nyert jelenség evidenciája mellett.

Ezek után jogosan fölvethető a kérdés: miért nem nevezi Brentano a primer tárgyakat fizikai jelenségnek? Azért nem, mert a prímér tárgy fogalma átfogóbb; a külső érzéki tárgyak mellett az emlékezés, a fantázia, az ún. noétikus tárgyak is ide tartoznak.

Az intencionalitás-definíciónak a fizikai és pszichikai jelenséget elhatároló szerepe után ugyanaz az elv fejeződik ki a „primer tudat—szekunder tudat" megkülönböztetésében, ami most már a tudat struktúráját, pszichikai aktivitásunk működését hivatott leírni.

b) *A „szekunder tudat"* kategóriája meghatározó fontosságú Brentano pszichológiájában. A kifejezés a fogalompár hiányzó tagjának (primer tudat) értelmezésére hívja föl olvasóját, ami — mint szó volt róla — csak részben feleltethető meg a fizikai jelenségnek. A primer tárgy és szekunder tárgy, ill. a rájuk irányuló tevékenység nyomán a primer és szekunder tudat átfogóbb kategóriák, s leküzdik a korábbi, az intencionalitás-definícióban szereplő fogalompár fogyatékosságát, amely abból adódott, hogy a fizikai jelenség nem jelölhette meg a pszichikai aktivitás valamennyi lehetséges tárgyát.

Az intencionalitás definíciója, vagyis a pszichikai aktivitás lényegi mozgástörvénye a következőképpen fogalmazható meg általánosabb formában: a primer tárgyra szekunder, másodlagos pszichikai aktivitás irányul, a primer tárgy együtt jár a pszichikai aktivitás tudatával. A szekunder tudat nem követő aktusa a primer tudatnak, vagyis nem utólagosan, mintegy fölidézve adott a pszichikai aktivitásunk tudata. Fölidézhetem pszichikai aktivitásomat, szekunder tudatomat, de a szándékoltságból adódik, hogy ez a fáradozás csak újabb primer tudatot eredményezhet, melynek tárgya a korábbi szekunder tudat volt.

Az ellentétes nézetekkel folytatott polémia alkalmat ad Brentanónak arra, hogy fölsorolja a szekunder tudat univerzális tulajdonságait. Minden pszichikai tevékenység, az elsődleges tárgyra irányuláson túl, önmaga tudatát is tartalmazza, mégpedig a legalapvetőbb pszichikai intencionalitás-típusokkal egyetemben. A szekunder tudat így a saját maga képzetén túl, saját magára irányuló ítéletet (az evidens belső észlelést) és saját magára irányuló indulatot is tartalmaz. A legegyszerűbb pszichikai aktus is viszonylatok sokaságát foglalja magába (melyek a tudatban mégis egységként jelennek meg). Ez az a struktúra, aminek részletes kifejtését Brentano elvégzi a *Psychologie vom empirischen Standpunkte* első, itt hiányzó fejezeteiben. Itt, a *Klassifikation*ban azt látjuk, hogy a pszichikai jelenségek legalapvetőbb típusainak jellemzésébe kezd Brentano, ami — s ez fejeződik ki e kötet V. (a 74-es *Psychologie* utolsó) fejezetében — valójában a legegyszerűbb pszichikai aktuson — a képzeten — belüli képességek szerint megy végbe. A legegyszerűbb pszichikai aktus (pl. egy hang képzete) a szekunder tudat sokféle módján mindazt tartalmazza, amire a pszichikai aktivitás „szándékolt" végrehajtása után lehetőség nyílik. Különbség van természetesen pl. a szekunder tudat ítéletkaraktere és a hang észlelésével kapcsolatos — általunk szándékolt — ítélet között (melynek két értéke van, igaz vagy hamis, szemben a szekunder tudatban lévő evidens, elfogadó ítélettel). De pszichikai tevékenységünk mégis a legegyszerűbb pszichikai aktus belső tulajdonságaiban alapozódik meg. Ez a 74-es mű végső mondanivalója, s a *Klassifikation* ehhez az alapgondolathoz lényegszerűen nem tesz hozzá, csupán a 74-es problematikát bővíti a pszichikai tulajdonságok további belső tulajdonságainak föltárásával.

c) A *Klassifikation*nal kapcsolatban fölmerülő további föladat az osztályozás, a *tudományos klasszifikáció* értelmezése. A kifejezés ugyanolyan benyomást kelthet, mint a

74-es *Psychologie*ban az „empirikus" jelző. Mindkettő azt a látszatot keltheti, hogy köznapi értelemben vett tudományos, természettudományos művet vettünk kézbe. Ám ahogyan nem volt szó empirikus tudományról a korábbiakban sem, úgy itt sincs szó a jelenségek puszta leírására, osztályozására hagyatkozó pozitivisztikus kísérletről. Pedig a mű vizsgálati iránya — megint csak a *Psychologie*val való összehasonlításban — erősíthetné ezt a benyomást. Legalább ennyire érdekes az a sajátságos empirizmus fogalom, amely a tapasztalaton elsősorban a belső tapasztalatot érti, s amely a hagyományosan természettudományos tárgyak mellett a jellegzetesen metafizikai célokat ugyancsak be kívánja vonni a tudományos tapasztalatszerzés körébe.

Most Brentano nem a tudaton belülre tekint, hanem a pszichikai jelenségek legfőbb típusait írja le. Tehát az 1911-es *Klassifikation* első fejezeteinek vizsgálati módja már jellegéből adódóan is — a pszichikai jelenségek leírásából adódóan — jobban illeszkedik a természettudományos módszer, a szemléleti hozzáférhetőség igényéhez. Hiba lenne azonban a *Klassifikation*t deskriptív, leíró pszichológiai műnek tartani. A *Psychologie*nak belső tudatra alapozott rendszere végig megmarad, emez eltérő kutatási irány ellenére is.

Melyek a klasszifikáció legfontosabb szabályai, teszi föl Brentano a kérdést. A klasszifikációnak természetesnek kell lennie, vagyis meg kell felelnie a tárgyak természetes rendjének, s a fölsorolásnak — az osztályok fölsorolásának — teljesnek kell lennie.

A pszichikai terület korábbi fölosztási kísérleteivel ellentétben Brentano nem az ún. egymásra-visszavezethetetlen képességek gondolatából indult ki. Vagyis nem azokat a képességeket különíti el, amelyek nem vezethetők le egymásból, hanem — a fölsorolás teljessége miatt, azért hogy az osztályok száma ne önkényes legyen — a pszichikai jelenségeket egymásból vezeti le. Miután a pszichikai jelenségek struktúráját megállapította, a pszichikai jelenségek keletkezési rendje kiküszöbölheti a pszichikai jelenségek önkényes értelmezésének veszélyét. A képzet alapja érzelmeinknek, ugyancsak a képzelés alapja ítéléseinknek, viszonyuk tehát meghatározott, mind az egyik, mind a másik egymással szembeni kitüntetett sajátosságai rögzíthetőek stb. Mind a mű részletes fejtegetéseiben, mind pedig a pszichikai jelenségek osztályait meghatározó gondolatmenetben ugyanaz a deduktív eljárás érvényesül. Az intencionalitás-elv, a belső tudat törvényszerűségei, itt is, ott is magyarázó elvként jelennek meg. Egy részletesebb elemzés azt is kimutathatná, hogy a brentanói klasszifikációnak milyen további szerepe van még; a fölosztás lényeges tartalmat fejez ki, az elkülönítés egyúttal, a tagok közötti sorrend fölállításával, értékítéletet is kifejez. Ez az értékítélet a pszichikai jelenségek szabályaiból levezetett tudományok hierarchiáját is meghatározza. Ennyiben van Brentanónál a pszichológiának valamennyi tudományt meghatározó jelentősége.

3. Végül arra a kérdésre kell válaszolnom, hogy hol helyezkedik el a *Klassifikation* a brentanói filozófián belül?

A választ megkönnyíti, ha áttekintjük az alább megadott irodalomjegyzéket. Alapvetően három csoportba sorolható Brentano tevékenysége, vagyis elkülöníthetjük a művek három csoportját, amelyek a hosszú — csaknem fél évszázados — alkotói korszakon átívelnek. E három témakör a következő: (1) Arisztotelész, az arisztotelészi filozófia átfogó, vagy egyes kérdésekre irányuló földolgozása; (2) a pszichológia különböző megfogalmazásai; (3) végül pedig filozófiatörténeti ill. a filozófiai-tudományos módszerrel kapcsolatos művek. Ha azonban a halála után közzétett műveket is számításba vesszük, amelyek rendszerint egyetemi előadásainak, kisebb tanulmányainak válogatásai, akkor azt tapasztaljuk, hogy (4) vallási, metafizikai tárgyú művei is gazdagítják a palettát. Valójában igen nehezen lehet elkülöníteni — mesterségesen szétbontani — azokat a gondolatokat, amelyek egy jellegzetes egységgé forrnak Brentano filozófiájában. Annál is inkább, mert ezek a témák szervesen egymásba nőnek: az egyik tudásterület (mint pl. valamely arisztotelészi problémának a megoldása) gyakorta, magyarázó elvként, máshol is megjelenik. (A pszichológiai rendszer fejlődésében hasonlót találunk: a módosított, megismételt megfogalmazások újból és újból megkísérlik a tudati teljesség közvetlenül tapasztalható gazdagságának leírását.) Valódi

változás, fordulat Brentano filozófiáján belül, a 90-es évek elejétől, éppen ehhez a jelenséghez köthető. „Időközben teljesen metafizikussá váltam" – írja. E változást tömören úgy jellemezhetnénk, hogy itt Brentano a kategóriaelméletre – a módosított arisztotelészi kategóriaelméletre – alapozva akarja a pszichikai jelenségeket alkotó viszonylatokat föltérképezni. Nem ez az irány folytatódik, hanem a szemléletességhez jobban igazodó pszichológiai tárgyalásmód.

Brentano rendszere más filozófusokkal, tanítványaival folytatott polémiákban bontakozik ki. A kortársakkal folytatott diszkusszióból, a sokszor évtizedekig megmaradó problematika kettősségéből pszichológiai rendszertöredékek jönnek létre, melyek egyikét találjuk a *Klassifikation* második részében, a Függelékben.

Legfontosabb újítása, továbbfejlesztése az, hogy a képzeten belüli további képességeket sorol föl. Az intencionalitás-fogalom módosított értelmezését adja, bevezeti a *modus rectus* és *modus obliquus* megkülönböztetését, végül pedig a képzelés időbeli módozatait. *A képzet belső tulajdonságainak itt körvonalazódó továbbfejlesztése arra utal, hogy Brentano, élete alkonyán, nem a kategóriaelmélet további kidolgozásától, hanem a korábbi, belső észlelésre alapozott vizsgálódásoktól várja az előrejutást.*

A műben előforduló legfontosabb terminusok

das Begehren	– vágyakozás
das Begehrungsvermögen	– vágyakozóképesség
das Erkenntnisvermögen	– megismerőképesség
die Gemütsbewegung	– indulat
das Streben	– törekvés
das Annehmen	– elfogadás
das Verwerfen	– elvetés
Gefühl der Lust und Unlust	– öröm és fájdalom érzése
Phänomene der Liebe und des Hasses	– a szeretet és gyűlölet jelenségei
psychisches Phänomen	– pszichikai jelenség
sittliche Schlechtigkeit	– erkölcsi rosszaság
die Vorstellung	– képzet
das Vorstellen	– elképzelés, képzet
die Wahrnehmung	– észlelés

(A szövegben előforduló latin és görög kifejezéseket, ill. szövegrészleteket Kendeffy Gábor fordította.)

Brentano főbb művei

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Herder, Freiburg 1862
Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht, A. Hartleben, Wien–Pest–Leipzig 1867
Die Psychologie des Aristoteles, F. Kirchheim, Mainz 1867
Psychologie vom empirischen Standpunkte, Duncker u. Humblot, Leipzig 1874; F. Meiner, Leipzig 1925 (3 Bd.)
Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete, W. Braumüller, Wien 1874
Über den Creatianismus des Aristoteles, Wien 1882
Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Duncker u. Humblot, Leipzig 1889
Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung, Leipzig 1892
Das Genie, Duncker u. Humblot, Leipzig 1892
Meine letzte Wünsche für Österreich, J. G. Cotta, Stuttgart 1895
Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, J. G. Cotta, Stuttgart 1899

Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Duncker u. Humblot, Leipzig 1907
Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Veit und Comp, Leipzig 1911
Aristoteles und seine Weltanschauung, Quelle und Meyer, Leipzig 1911
Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Duncker u. Humblot, Leipzig 1911

* * *

Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, Leipzig 1921
Versuch über die Erkenntnis, F. Meiner, Leipzig 1925
Über die Zukunft der Philosophie, F. Meiner, Leipzig 1929
Vom Dasein Gottes, F. Meiner, Leipzig 1929
Wahrheit und Evidenz, F. Meiner, Leipzig 1930
Kategorienlehre, F. Meiner, Leipzig 1933
Grundlegung und Aufbau der Ethik, Francke, Bern 1952
Religion und Philosophie, Francke, Bern 1954
Die Lehre vom richtigen Urteil, Francke, Bern 1956
Grundzüge der Ästhetik, Francke, Bern 1959
Geschichte der griechischen Philosophie, Francke, Bern—München 1963
Die Abkehr vom Nichtrealen, Francke, Bern—München 1966
Philosophische Untersuchung zu Raum, Zeit und Kontinuum, F. Meiner, Hamburg 1976
Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland, F. Meiner, Hamburg 1980
Deskriptive Psychologie, F. Meiner, Hamburg 1982
Über Aristoteles, F. Meiner, Hamburg 1986
Geschichte der Philosophie der Neuzeit, F. Meiner, Hamburg 1987

TÁJÉKOZÓDÁS

IGAZOLT IGAZ HIT-E A TUDÁS?*

EDMUND L. GETTIER

Az utóbbi években több kísérlet történt azoknak a szükséges és elégséges föltételeknek a meghatározására, amelyek teljesülése esetén valaki egy adott kijelentést tud. E kísérletek gyakran öltöttek az alábbihoz hasonló formát:[1]

(a) S tudja, hogy P – akkor és csak akkor, ha
  (i) P igaz,
  (ii) S azt hiszi, hogy P, és
  (iii) S igazoltan hiszi azt, hogy P.

Például Chisholm úgy tartja, hogy a tudás szükséges és elégséges föltételei a következők:[2]

(b) S tudja, hogy P – akkor és csak akkor, ha
  (i) S elfogadja P-t,
  (ii) S megfelelő bizonyítékkal rendelkezik P mellett, és
  (iii) P igaz.

Ayer pedig az alábbi módon adja meg a tudás szükséges és elégséges föltételeit:[3]

(c) S tudja, hogy P – akkor és csak akkor, ha
  (i) P igaz,
  (ii) S biztos abban, hogy P igaz, és
  (iii) S joggal biztos abban, hogy P igaz.

Amellett fogok érvelni, hogy (a) hamis, ti. az ott fölsorolt föltételek nem *elégségesek* annak biztosításához, hogy az „S tudja, hogy P" kijelentés igaz legyen. Ugyanez az érv (b) és (c) elégtelenségét is megmutatja, már amennyiben a „megfelelő bizonyítékkal rendelkezik amellett, hogy" és a „joggal biztos abban, hogy" helyettesíthető azzal, hogy „igazoltan hiszi azt, hogy".

Két megjegyzéssel kezdem. Először, az „igazoltan" szó azon értelmében, amely értelemben S-nek P-re vonatkozó igazolt hite szükséges föltétele annak, hogy S

---

* „Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* XXIII (1963), 6. sz., 121–123. o.

[1] Úgy tűnik, Platón is valami ilyen definíciót fontolgat a *Theaitétosz* 201-ben, a *Menón* 980-ban pedig mintha el is fogadná.

[2] Roderick M. Chisholm: *Perceiving: a Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1957, 16. o.

[3] A. J. Ayer: *The Problem of Knowledge*, Macmillan, London 1956, 34. o.

tudja, hogy P, valaki igazoltan hihet akár egy hamis kijelentésben is. Másodszor, bármely P kijelentésre, amennyiben P-ből következik Q, és S igazoltan hiszi azt, hogy P, és P-ből Q-ra következtet, valamint Q-t e következtetés eredményeképpen fogadja el, akkor S igazoltan hiszi azt, hogy Q. E két megjegyzést szem előtt tartva, be fogok mutatni két esetet, amelyekben az (a)-ban szereplő föltételek teljesülnek valamilyen kijelentésre, ugyanakkor az illető személy mégsem tudja a kérdéses kijelentést.

Első eset

Tegyük föl, Smith és Jones megpályáztak egy állást. Tegyük föl azt is, hogy Smith erős bizonyítékkal rendelkezik a következő konjunktív kijelentésre nézve:
(d) Jones fogja megkapni az állást, és Jonesnak tíz érme van a zsebében.
Smith bizonyítéka (d) mellett mondjuk az, hogy a társaság elnöke biztosította afelől, hogy Jones javára fognak dönteni, és hogy ő, Smith, alig tíz perce számolta meg az érméket Jones zsebében. (d)-ből következik:
(e) Annak, aki meg fogja kapni az állást, tíz érme van a zsebében.
Tételezzük föl: Smith tisztában van vele, hogy (d)-ből (e) következik, és (e)-t (d) alapján fogadja el, mely utóbbi mellett erős bizonyítéka van. Ebben az esetben Smith kétségkívül igazoltan hiszi, hogy (e) igaz.

Képzeljük el továbbá, hogy bár Smith nem tudja, mégis ő, nem pedig Jones fogja megkapni az állást, valamint azt is, hogy, ismét csak tudtán kívül, neki is tíz érme van a zsebében. Az (e) kijelentés tehát igaz, noha (d) — amelyből Smith (e)-re következtetett — hamis. Példánkban a helyzet a következő: (*i*) (e) igaz, (*ii*) Smith azt hiszi, hogy (e) igaz, és (*iii*) Smith igazoltan hiszi, hogy (e) igaz. Csakhogy világos, hogy Smith nem *tudja*, hogy (e) igaz; mivel (e) a Smith zsebében lévő érmék száma miatt igaz; Smith viszont nem tudja, hány érme van a zsebében, és (e)-ben való hitét a Jones zsebében lévő érmék számára alapozza, akiről tévesen hiszi, hogy meg fogja kapni az állást.

Második eset

Tegyük föl, hogy Smith erős bizonyítékkal rendelkezik az alábbi kijelentés mellett:
(f) Jonesnak egy Fordja van.
Smith bizonyítéka mondjuk az, hogy a múltban — amennyire Smith vissza tud emlékezni — Jonesnak mindig volt kocsija, és mindig Ford, és hogy Jones az imént ajánlotta föl neki, hogy valahova elviszi egy Forddal. Képzeljük el azt is, hogy Smithnek van egy másik barátja — Brown —, akinek hollétéről sejtelme sincs. Mármost Smith véletlenszerűen kiválaszt három földrajzi nevet, és megfogalmazza az alábbi kijelentéseket.
(g) Jonesnak egy Fordja van, vagy Brown Bostonban van.
(h) Jonesnak egy Fordja van, vagy Brown Barcelonában van.

(i) Jonesnak egy Fordja van, vagy Brown Breszt-Litovszkban van.

E kijelentések mindegyike következik (f)-ből. Tegyük föl: Smith fölismeri (f) e következményeit, és (f) alapján (g)-t, (h)-t és (i)-t egyaránt elfogadja. Tehát helyesen következtet (g)-re, (h)-ra és (i)-re egy olyan kijelentésből, amely mellett erős bizonyítéka van. Ennélfogva teljesen igazoltan hiszi e három kijelentést. Arról persze fogalma sincs, hogy Brown merre jár.

Képzeljük azonban el, hogy az alábbi két körülmény is fönnáll. Először, Jonesnak nincs Fordja, hanem jelenleg egy bérelt kocsit vezet. Másodszor, merő véletlenségből, anélkül hogy Smith tudná, Brown éppen a (h)-ban említett helyen tartózkodik. Ha e két körülmény fönnáll, Smith nem *tudja*, hogy (h) igaz, jóllehet (*i*) (h) *igaz*, (*ii*) Smith azt hiszi, hogy (h) igaz, és (*iii*) Smith igazoltan hiszi, hogy (h) igaz.

E két példa azt mutatja, hogy (a) nem adja meg annak elégséges föltételét, hogy valaki tudjon valamilyen adott kijelentést. Ugyanezek a példák — megfelelő változtatásokkal — azt is megmutatják, hogy sem (b), sem (c) nem ad elégséges föltételt.

(Fordította *Forrai Gábor*)

A TUDÁS OKSÁGI ELMÉLETE*

ALVIN I. GOLDMAN

Mióta Edmund L. Gettier kimutatta, hogy az „*S* tudja, hogy *p*" hagyományos elemzése nem kielégítő, többen is kísérletet tettek az elemzés kiigazítására.[1] Ebben a dolgozatban olyan új elemzést javaslok (vagy inkább körvonalazok), amely elkerüli a Gettier-féle problémát. Kizárólag tapasztalati kijelentésekkel fogok foglalkozni. Bár elméletem bizonyos elemei a nem-tapasztalati igazságok tudásának elemzésekor is szóba jöhetnek, nem állítom, hogy elméletem ebben az esetben is érvényes.

Tekintsük most a hagyományos elemzéssel szemben fölhozott második Gettier-féle ellenpélda rövidített változatát. Smith azt hiszi:

(*q*) Jonesnak egy Fordja van

és nagyon erős bizonyítékkal rendelkezik emellett. Mondjuk a bizonyíték az, hogy Jonesnak hosszú évek óta Fordja van, s éppen most ajánlotta föl Smithnek, hogy valahova elviszi egy Forddal. Smithnek van egy másik barátja, Brown, akinek hollétéről sejtelme sincs. Mindazonáltal, találomra kiválasztva egy várost, Smith megalkotja a következő kijelentést:

(*p*) Jonesnak egy Fordja van, vagy Brown Barcelonában van.

Látván, hogy *q*-ból következik *p*, Smith arra következtet, hogy *p* igaz. Mivel megfelelő bizonyítékkal rendelkezik *q* mellett, *p* mellett is megfelelő bizonyítéka van. Mármost tegyük föl, hogy Jonesnak *nincs* Fordja (hanem bérelt kocsit vezet), de, merő véletlenségből, Brown éppen Barcelonában van. Ez azt jelenti, hogy *p*

---

* „A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64. évf. 12. sz. (1967. június 22), 357–372. o. – A szerző itt köszönetet mond a University of Michigan filozófia tanszéke tagjainak, akik közül sokan hasznos megjegyzéseket fűztek az írás egy korábbi változatához.

[1] „Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* XXIII/6 (1963. június), 121–123. o. Újabb elemzéseket javasoltak Michael Clark: „Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper", *Analysis* XXIV/2 (1963. december), 46–48. o.; Ernest Sosa: „The Analysis of 'Knowledge That P'", *Analysis* XXV/1 (1964. október), 1–3. o. és Keith Lehrer: „Knowledge, Truth and Evidence", *Analysis* XXV/5 (1965. április), 168–175. o. – A tudás oksági elmélete körvonalaiban megjelenik Robert Brinkley cikkében: „A Theory of Practical Reason", *The Philosophical Review* LXXIV/4 (1965. október), 423–448. o. (különösen 432–435. oldalak).

igaz, Smith hiszi p-t, és megfelelő bizonyítéka is van p mellett. Smith mégsem tudja, hogy p.

Ez többféleképpen magyarázható. Michael Clark például fölhívja a figyelmet arra, hogy q hamis, és azt állítja, hogy Smithről ezért nem mondhatjuk, hogy tudja p-t. Ebből az esetből általánosítva, Clark[2] amellett érvel, hogy S csak akkor tudhat egy kijelentést, ha a kijelentés alapjául szolgáló meggondolások és az e meggondolások alapjául szóló meggondolások és így tovább mind igazak. Én más magyarázattal fogok szolgálni, s e másik magyarázatot fogom az „S tudja, hogy p" új elemzésévé általánosítani.

Vegyük észre, hogy p-t az a tény teszi igazzá, hogy Smith Barcelonában van, de e ténynek semmi köze sincs ahhoz, hogy Smith azt hiszi, hogy p. Magyarán, nincsen semmiféle *oksági* kapcsolat Smith p-hite és ama tény között, hogy Brown Barcelonában van. Ha Smith azért hinné p-t, mert olvasott egy barcelonai postabélyegzőjű levelet Browntól, akkor nyugodtan mondhatnánk, hogy tudja p-t. Vagy ha Jonesnak valóban Fordja lenne, s ezért ajánlhatná föl Smithnek, hogy elviszi valahová, Smith pedig emez ajánlat nyomán hinné p-t, ismét csak azt mondanánk, hogy Smith tudja p-t. Tehát ami a Gettier-példából hiányzik, az az oksági kapcsolat, a p-t igazzá tevő tény [vagy egyszerűen: p tény] és Smith p-ben való hite között. A hagyományos elemzéshez pontosan az *oksági kapcsolat* követelményét kívánom hozzáadni.

Hogy belássuk, e követelménynek a (tapasztalati) tudás minden esetben eleget tesz, meg kell vizsgálnunk több ilyenféle oksági kapcsolatot. Itt nyilván nem vállalkozhatom többre, minthogy néhány fontosabb esetfajtát körvonalazzak.

Talán az *észlelés* a legegyszerűbb példa arra, hogy a p tény oksági kapcsolatban van valakinek a p-be vetett hitével. Egyfajta oksági észlelés elméletre fogok támaszkodni, lényegében a H. P. Grice által képviselt változatra.[3] Tegyük föl, S látja, hogy egy váza van előtte. Hogyan kell ezt értenünk? Nem teszek kísérletet a kimerítő elemzésre, de annyi világos: annak, hogy S lássa, hogy egy váza van előtte, szükséges föltétele, hogy bizonyos fajta oksági kapcsolat legyen a váza jelenléte és S erre vonatkozó hite között. Nem fogom részletesen leírni ezt az oksági folyamatot. Valójában ennek leírása nagyrészt a szaktudományok dolga, nem a filozófiáé. De egy bizonyos oksági folyamatnak — amely általában lezajlik, amikor azt szoktuk mondani, hogy ez és ez látja ezt meg azt — le kell zajlania. A látás (azaz a látás által szerzett tudás) hétköznapi fogalma egyértelműen magába foglal egy ilyen oksági föltételt. Ezt az mutatja, hogy amennyiben az oksági folyamat nem zajlik le, tartózkodunk attól az ítélettől, hogy ez és ez *látta* ezt meg azt. Tételezzük föl, hogy bár van egy váza közvetlenül S előtt, a váza és S közé

---

[2] I. m. — Clark elemzésének bírálatait a későbbiekben tárgyalni fogjuk.

[3] „The Causal Theory of Perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 35. (1961).

hologramot[4] vetítünk, amely eltakarja a vázát. A hologram mindazonáltal egy vázát mutat (bár egy másik vázát), s a lézersugarak által megvilágítva pontosan úgy fest *S* számára, mint egy valódi váza. Ha a hologramot megvilágítják, *S* azt hiszi, hogy egy váza van előtte. Ekkor *tagadjuk*, hogy *S* látja, hogy egy váza van előtte. Azért tesszük ezt, mert a hologram teljesen eltakarja a valódi vázát, s így az utóbbinak nincs oksági szerepe *S* hitének létrejöttében. Persze *S* akkor is *tudhatja*, hogy egy váza van előtte, ha a vázát a hologram eltakarja. Például úgy, hogy egy más helyzetben lévő megfigyelő tájékoztatja erről. Ekkor is a váza lenne *S* hitének oksági forrása, bár az oksági folyamat nem lenne (tisztán) *észlelési*. *S*-ről nem állíthatnánk, hogy *látja*, hogy egy váza van előtte. Ezt csak akkor állíthatnánk, ha a váza jelenlétét *S* hitével összekötő oksági folyamat sajátos fajtájú lenne.

Föltételezni fogom, hogy az észlelési tudás nem következtetésen alapul. Ezt pusztán az egyszerűség kedvéért teszem, de valójában nem tartozik mondandóm lényegéhez. Természetesen az észlelő személy a fizikai tárgyakkal kapcsolatos tényekre nem *következtet* agyának állapotából vagy az érzékszerveit érő ingerekből. Ezekről semmit sem kell tudnia — bár néhány episztemológus úgy tartja, hogy közvetlenül csupán érzet-adatokat észlelünk, s ezekből következtetünk a fizikai tárgyakkal kapcsolatos tényekre. Ez a fölfogás is beilleszthető az általam javasolt elemzésbe. Mondhatnám, hogy a fizikai-tárgy tények érzet-adatokat okoznak, s csak az érzet-adatokat észleljük közvetlenül és a fizikai tárgyakra ezek alapján következtetünk. A kifejtés céljaira azonban kényelmesebb föltételeznünk, hogy a külvilág tényeire vonatkozó észlelési ismeretek nem következtetésen alapulnak.

Ezen a ponton fölmerül a kérdés, hogy mi is tartozik az észlelési ismeretek közé. Észlelés révén következtetés nélkül is tudhatom, hogy egy váza van előttem. De vajon tudhatom-e következtetés nélkül, hogy a kép, amelyet nézek, Picasso munkája? Itt nem szükséges e kérdést eldöntenünk. Akár következtetésen alapulónak tekintjük az ilyen tények ismeretét, akár nem, elméletem képes számot adni róla. Vagyis az észlelési ismeret határait nem kell közelebbről megvonnunk.

A következőkben az emlékezettel fogok foglalkozni, vagyis azzal a tudással, amely legalábbis részben az emlékezetből származik. Az emlékezést, akárcsak az észlelést, oksági folyamatnak kell tekintenünk. *S* csak akkor emlékszik *p*-re *t* időpontban, ha *S*-nek *t*-beli *p*-hitét az okozza, hogy valamely korábbi időpontban hitte *p*-t. Persze a korábbi hiteket a későbbiekkel összekötő oksági kapcsolatok közül nem mindegyik minősíthető emlékezésnek. Akárcsak az észlelés esetében,

---

[4] Ha a hologramot (lézerfényképet) fénysugarakkal világítjuk meg, különösen ha ezek egy lézerből származnak, a hologramnak ugyanolyan hatása lesz a nézőre, mintha magát a tárgyat látná. A hologram maradéktalanul megőrzi a háromdimenziós jelleget, s még a parallaxis hatást is biztosítja, ha a néző mozog hozzá képest. Lásd E. N. Leith és J. Upatnieks: „Photography by Laser", *Scientific American* CCXII/6 (1965. június), 24. o.

ezúttal sem fogom e folyamatot részletesen leírni. Ez elsősorban a természettudósok dolga. Az oksági folyamatot példák segítségével fogom azonosítani, azaz bemutatom az emlékezés néhány paradigmatikus esetén. Amennyiben egy oksági folyamat ugyanebbe a típusba tartozik, emlékezésről van szó — mindegy miként lehet e típust pontosan jellemezni.[5]

Nyilvánvaló, hogy a korábbi és a későbbi hit (vagy tudás) közötti oksági kapcsolat szükséges eleme az emlékezésnek.[6] Valamely tényre emlékezni nem pusztán annyi, mint t_0-kor és t_1-kor is hinni. Sőt, még ha valaki t_0-kor és t_1-kor is tudja ugyanazt a tényt, akkor sem föltétlenül emlékszik rá. Elvégre lehetséges, hogy t_0-kor észlelte a tényt, aztán elfelejtette, majd t_1-kor valaki mástól újra tudomást szerzett róla. De még az emlékezés „benyomása" — az az érzés, hogy valamire emlékszünk — sem biztosítja, hogy valóban emlékszünk. Tegyük föl, hogy S észleli p-t t_0-kor, de t_1-kor elfelejti. Aztán t_2-kor megint hinni kezdi, mivel valaki elmondja neki. Ekkor még nincs olyan benyomása, hogy emlékszik p-re. Végül t_3-kor művi úton ilyen benyomást idézünk elő benne. Ezek után nem mondhatjuk, hogy S t_3-kor emlékszik p-re. A leírás szerint a t_0-beli p-hitnek semmilyen oksági hatása nincs a t_3-beli p-hitre, s ennek alapján tagadjuk, hogy emlékezésről volna szó.

Tudásra szert tehetünk az észlelés és az emlékezet közös eredményeként: t_0-kor a p tény észlelési úton kiváltja S p-hitét. A t_0-beli p-hit pedig az emlékezet közvetítésével azt eredményezi, hogy S t_1-kor is hiszi p-t. Ily módon a p tény okozza, hogy S t_1-kor hiszi p-t, s ezért állíthatjuk, hogy S t_1-kor tudja p-t. Persze nem minden tudás származik kizárólag az észlelésből és az emlékezetből. Tudásunk jó része *következtetésen* alapul.

A „következtetés" szó általam használt értelmében az, hogy S következtetés révén tudja p-t, nem tartalmazza, hogy S explicit és tudatos érvelési folyamaton ment volna keresztül. Nem szükséges „magában beszélnie", és olyasmiket mondania, hogy „Mivel ez és ez igaz, p-nek is igaznak kell lennie". Az a hitem, hogy tűz van valahol a környéken, azon a hiten alapul, vagyis abból következtettem ki, hogy tűzoltó szirénát hallok. Csakhogy nem estem át explicit érvelési folyamaton, nem mondtam magamban: „tűzoltó szirénát hallok, ezért tűznek kell lennie". Lehet, hogy a „következtetés" szót általában akkor szokás használni, ha explicit érvelés történik. Ha ez így van, akkor a szokásosnál tágabb értelemben használom a szót.

---

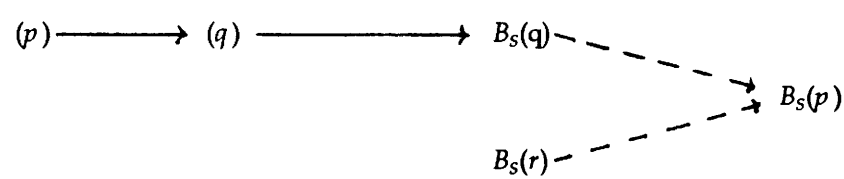
[5] Ezen eljárás további védelmét lásd Grice idézett művében. Az emlékezés részletes oksági elemzését nyújtja C. B. Martin és Max Deutscher: „Remembering", *The Philosophical Review*, LXXV/2 (1966. április), 161—196. o.

[6] Oksági kapcsolat egyaránt lehetséges tényállások (pl. hívés) és események között. Ha egy esemény vagy tényállás más eseményekkel vagy tényállásokkal együtt egy eseményhez vagy tényálláshoz (illetve ugyanezen tényállás későbbi fönnállásához) „vezet" vagy ilyet „eredményez", az utóbbi „okának" fogom nevezni. „Tényeket" is fogok okként említeni.

Tegyük föl, S megszilárdult lávát lát valahol. Ebből és a láva keletkezésének módjára vonatkozó „háttér"-hitekből azt a következtetést szűri le, hogy a közeli tűzhányó sok száz évvel ezelőtt kitört. Tekintsük ezt megalapozott induktív következtetésnek, vagyis olyannak, amely megfelelő bizonyítékkal szolgál S számára. De vajon tudja-e S, hogy a közeli tűzhányó sok száz évvel ezelőtt kitört? Nos ez a hitéhez vezető oksági folyamattól függ. Ha létezik olyan folytonos oksági lánc, amilyet S elképzel a tűzhányó kitörése és saját hite között, akkor S valóban tudja. Ha viszont nincs ilyen oksági lánc, akkor nem.

Tételezzük föl, hogy a tűzhányó kitör, és beborítja lávával a környéket. A láva ottmarad, S látja, s ebből a kitörésre következtet. Ekkor S tudással bír. Mármost tegyük föl, hogy a kitörés után valaki elszállította a lávát. Száz évvel később pedig valaki más (anélkül, hogy tudna a kitörésről) elhatározta, hogy egy kitörés látszatát kelti, s lávát szállított a megfelelő helyekre. Még később S rábukkan a lávára és a hajdani kitörésre következtet. Ez esetben S nem bír tudással. Annak, hogy S tudja p-t, szükséges föltétele, hogy p tényt oksági lánc kösse össze S p-hitével.

Az első esetben, amelyben S tudja, hogy p, az oksági kapcsolat az 1. ábrán szereplő módon ábrázolható: (p) az a tény, hogy a tűzhányó ekkor és ekkor kitört, (q) az a tény, hogy (jelenleg) láva borítja a vidéket. 'B' hitet jelent, a zárójelben szereplő kifejezés azt a kijelentést jelöli, amelyre vonatkozik, az index a hitet tápláló személyt. (r) pedig „háttér"-kijelentés, amely a láva keletkezésére és megszilárdulására vonatkozik. A folytonos nyíl oksági kapcsolatot ábrázol, a szaggatott nyíl következtetést. Vegyük észre, hogy az 1. ábrán nem csupán (q)-t köti össze nyíl S (q)-hitével, hanem (p)-t is. A láva-eset második változatában az utóbbi nyíl hiányozna, ami azt jelezné, hogy (p)-t nem kapcsolja össze folytonos oksági lánc S (p)-hitével. Ezért az utóbbi változatban nem mondhatjuk S-ről, hogy tudja (p)-t.



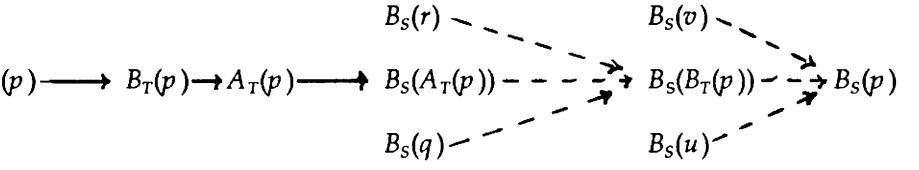
1. ábra

Azt mondtam, hogy az 1. ábrán mutatott esetben p oksági kapcsolatban van S p-hitével. Ez fölveti a kérdést, hogy a következtetés maga is oksági lánc-e. Más szavakkal: S q-hite oka-e p-hitének? Erre nem próbálok meg egyértelmű választ adni. Hajlamos vagyok úgy vélni, hogy a következtetés oksági folyamat, azaz ha valaki egy hitét más hitekre *alapozza*, akkor az utóbbiak okai az előzőnek. Ez azonban nem része álláspontomnak. Mindössze azt állítom, hogy ha a következtetési láncot „hozzáadjuk" az oksági lánchoz, az egész lánc oksági. Az

ábrán használt jelölési móddal élve, a folytonos nyilak és a szaggatott nyilak együttese oksági láncnak tekintendő, bár nem foglalok állást abban a kérdésben, hogy a szaggatott nyilak oksági láncot ábrázolnak-e. Így az 1. ábrán p oka S p-hitének, akár elfogadjuk, hogy S q-hite oka p-hitének, akár nem.[7]

Most pedig vegyük szemügyre a „tanúbizonyságon" alapuló tudás esetét. Ez szintén elemezhető okságilag: p hatására T személy p hitre tesz szert, észlelés révén. T p-hite azt eredményezi, hogy T kimondja, hogy p. T p kijelentése, hallási észlelés révén, azt a hitet kelti S-ben, hogy T kimondta, hogy p. Ebből S arra következtet, hogy T hiszi p-t, amiből viszont azt szűri le, hogy p tény. Tehát p-től folytonos oksági lánc vezet S p-hitéig, és így, ha S következtetései megalapozottak, S-ről elmondhatjuk, hogy tudja p-t.

Ezt az oksági láncot mutatjuk be a 2. ábrán. 'A' egy kijelentés kimondásának aktusát jelöli, a zárójeles kifejezés a kimondott kijelentést jelzi, az index pedig az aktust végrehajtó személyt; (q), (r), (u) és (v) háttér-kijelentések, (q) és (r) például T őszinteségére vonatkoznak. S ezek segítségével szűri le abból, hogy T kimondta p-t, hogy T valóban ezt hiszi.



2. ábra

Most, csakúgy mint a láva esetben, S tudja p-t, mivel helyesen rekonstrurálta azt az oksági láncot, amely p-től annak S által észlelt bizonyítékáig, jelesül (p) T által történő kimondásáig vezet. E helyes rekonstrukciót az ábrán S következtetése mutatja, amely „tükrözi" az oksági lánc többi részét. A helyes rekonstrukció szükséges föltétele a következtetésen alapuló tudásnak. Hogy ez világossá váljon, tekintsük a következő példát. Egy tudósító észleli p-t, s ezt jelenti újságjának. Csakhogy a nyomtatás során hiba történik, s így a tudósításban nem-p jelenik

[7] Valamely tény akkor is oka lehet egy hitnek, ha az utóbbi nem a tény hatására *alakult ki*. Mondjuk azt hiszem, hogy egy bizonyos helyen van egy tó, és e hit a tó lététől teljesen függetlenül alakult ki. Még mindig ezt a hitet táplálva, elmegyek az adott helyre, ahol is észlelem a tavat. Ezen a ponton a tó léte egyik okává válik hitemnek. Ez hasonlít a négy lábbal alátámasztott asztallap esetéhez. Ha beillesztek egy ötödik lábat, ez is okává válik annak, hogy az asztallap nem esik le. Oksági szerephez jut az asztallap alátámasztásában, jóllehet az már beillesztése előtt megfelelően alá volt támasztva.

meg. A tudósítás olvasásakor azonban *S* átsiklik a „nem" szó fölött, s így azt hiszi, hogy az újságban *p* jelent meg. Mivel megbízik az újságban, arra következtet, hogy *p* igaz. Itt folytonos oksági lánc vezet *p*-től *S p*-hitéig, de *S* mégsem tudja *p*-t. *S* azt hiszi, hogy *p* a lapnak leadott tudósításból származik, s ez vezetett a *p* állítás nyomtatásban való megjelenéséhez. Vagyis hibásan rekonstruálja az oksági láncot. Ahhoz, hogy tudja *p*-t, az szükségeltetik, hogy rekonstrukciójába ne csússzon hiba. Bár nem szükséges rekonstruálnia *minden* részletet, a legfontosabb láncszemek esetében ez elengedhetetlen.[8] A tudással szemben még egy további követelményt kell támasztanunk: a tudó személy következtetéseinek megalapozottnak kell lenniük. Magyarán azoknak a kijelentéseknek, amelyekre az illető *p*-hitét alapozza, valóban alá kell támasztaniuk *p*-t, akár deduktív, akár induktív módon. Az nem eredményez tudást, ha valaki pusztán szerencsés találgatás révén rekonstruálja az oksági láncot.

Ábráink segítségével összehasonlíthatjuk a tudás hagyományos elemzését Clarkéval (*id. mű*), illetve az előbbi kettőt az általunk javasolttal. A hagyományos elemzés az ábráknak csupán három elemét tartalmazza. Egy, megköveteli, hogy *p* igaz legyen; vagyis hogy (*p*) szerepeljen az ábrán. Kettő, *S*-nek hinnie kell *p*-t; azaz *S p*-hitének is meg kell jelennie az ábrán. Három, azt is megköveteli, hogy *S* következtetései megalapozottak legyenek; vagyis a szaggatott nyilak végénél szereplő hiteknek együttesen jól alá kell támasztaniuk a nyíl hegyénél szereplő hitet. Clark ezeken fölül még egy követelményt támaszt: az *S* következtetési láncában szereplő hiteknek *egytől egyig igaznak* kell lenniük. Más szóval, míg a hagyományos elemzés beérte annyival, hogy *S p*-hite megfeleljen egy ténynek, Clark viszont ugyanezt *minden egyes* hittől elvárja, amelyet *S p* megalapozására felhasznál. Valójában tehát megköveteli, hogy az ábra jobb oldalán szereplő minden egyes hitnek megfeleljen egy tény az ábra bal oldalán. (Az ábrákon nem tüntettem föl a „háttér"-hiteknek megfelelő tényeket.)

Clark elemzése, úgy tűnik, nélkülöz egy mozzanatot, amelyet sajátom megkövetel, nevezetesen az oksági kapcsolatot jelző nyilakat. Mármost Clark ezt is beleépíthetné elemzésébe. Ha megkövetelné, hogy *S* hitei között legyenek (megfelelő fajta) *oksági hitek*, ez megegyezne saját követelményemmel, hogy (megfelelő) oksági kapcsolat *legyen* a tény és a rá vonatkozó hit között. Clark elemzése, ha így kiegészítenénk, majdnem egyenértékű lenne az általam javasolttal, s módot adna néhány ellenvetés megválaszolására. Csakhogy Clark maga nem tette meg ezt a kiegészítést, s ezért megoldása nem kielégítő.

Mielőtt azonban szemügyre vennénk a Clark elemzését fenyegető nehézségeket, még el kell mondanunk pár dolgot saját elemzésünkről. Eddigi példáim azt

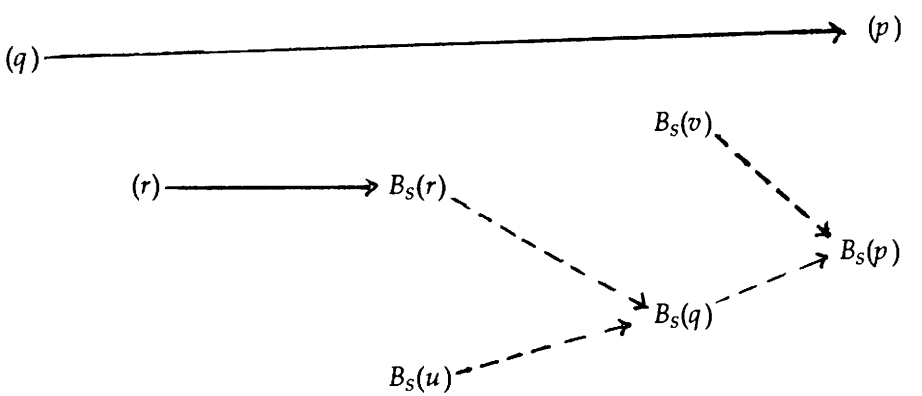
---

[8] Nyilvánvaló, hogy nem szabad megkövetelnünk minden részlet rekonstrukcióját, hiszen ezek olyan apró fizikai jelenségek tudását is szükségessé tennék, amelyeknek az átlagember nincs tudatában. Másfelől viszont elég nehéz kritériumot adni arra nézve, hogy mely részletek „fontosak". Ez esetről esetre jelentősen változhat.

sugallhatták, hogy ha S tudja p-t, akkor p-hitét a p tény okozta. Ez pedig nyilvánvalóan hiba volna. Tegyük föl, hogy tudunk jövőbeli tényeket is. Mármost ha megkövetelnénk, hogy a tudott tény okozza a tudó személy hitét, akkor el kellene fogadnunk a „visszafelé ható" okságot. Elemzésemből szerencsére nem következik ez: csupán a p tény és a p-hit közötti *oksági kapcsolatot* követeli meg, ami nem föltétlenül jelenti azt, hogy p okozza a S p-hitét. p és S p-hite oksági kapcsolatban lehetnek oly módon is, hogy a kettőnek *közös* oka van. Ez az alábbi módon illusztrálható.

T hétfőn a belvárosba akar menni. Vasárnap elmondja e szándékát S-nek. Hallván, hogy T ezt mondja, S arra következtet, hogy T valóban a belvárosba akar menni. Ebből pedig azt szűri le, hogy hétfőn T el is *fog* menni a belvárosba. Tegyük föl, hogy T valóra váltja szándékát. Mondhatjuk-e, hogy S tudta, hogy T el fog menni a belvárosba? Ha lehetséges egyáltalán jövőre vonatkozó tudás, akkor ennél lényegesen jobb példát nehéz volna találnunk. Fogadjuk el tehát, hogy S tudta a kijelentést. Vajon képes-e számot adni elemzésem S tudásáról? Az, hogy T hétfőn elmegy a belvárosba, nyilván nem lehet oka S vasárnapi hitének. Létezik azonban olyan tény, amely *közös* oka T hétfői cselekedetének és S vasárnapi hitének: T vasárnapi szándéka. Ez a szándék eredményezte, hogy T hétfőn a belvárosba ment, és azt is, hogy S úgy hitte, hogy így fog tenni. A tény és S erre vonatkozó hite közötti oksági kapcsolat miatt mondhatjuk, hogy S *tudta*, hogy T a belvárosba fog menni.

E példát ábrázoljuk a 3. ábrán: (p) = T hétfői útja a belvárosba; (q) = T (vasárnapi) szándéka, hogy elmenjen a belvárosba; (r) = T (vasárnapi) közlése, hogy hétfőn a belvárosba fog menni; (u) és (v) a szükséges háttér-kijelentések, melyek T becsületességére, eltökéltségére stb. vonatkoznak. Az ábra megmutatja, hogy q egyaránt oka p-nek és S p-hitének. Az ilyen eseteket *második típusú* tudásnak fogom nevezni. Az 1. és 2. ábra *első típusú* eseteket mutatnak.



3. ábra

Vegyük észre, hogy a q és p közötti oksági kapcsolat lényeges eleme annak, hogy S tudja p-t. Tegyük föl, hogy nem T (vasárnapi) szándéka eredményezi vagy okozza azt, hogy T hétfőn a belvárosba megy. Mondjuk, miután közölte S-sel, hogy a belvárosba fog menni, T meggondolja magát. Csakhogy hétfőn elrabolják, s fegyverrel kényszerítik, hogy mégis a belvárosba menjen. Ekkor q és p is fönnáll, de nincs köztük oksági kapcsolat. A 3. ábrát úgy kellene módosítanunk, hogy elhagyjuk a (q) és (p) közötti nyilat. Ha semmi más nem változik, S-ről nem mondhatjuk, hogy tudja p-t. Vagyis hamis volna azt állítanunk, hogy S vasárnap tudta, hogy T hétfőn a belvárosba fog menni.

A második típusú tudás nem korlátozódik a jövő ismeretére. Tudom, hogy tegnap füstölt a kéményem. Onnan tudom, hogy tegnap égett a tűz a kandallómban, s ebből következtetek arra, hogy füstölt a kéményem. Ez is a második típusba tartozik. Nem a kémény füstje okozza hitemet. De az a tény, hogy a kandallómban égett a tűz, egyformán oka a kéményfüst tényének és az erre vonatkozó hitemnek. A példa kisebb módosításával egyformán szemléltethetjük az első és a második típust. Mondjuk egy barátom azt mondja ma, hogy tegnap látta a kéményem füstjét, s hitemet a továbbiakban erre a tanúbizonyságra alapozom. Ekkor a füst ténye egyidejűleg oka jelenlegi hitemnek és *következménye* ama ténynek, amely eredetileg a hitemet okozta. Általánosan fogalmazva, sok és sokféle oksági kapcsolat lehetséges valamely tény és valakinek az erre vonatkozó hite között.

Most pedig vegyünk szemügyre egypár, Clark elemzése ellen irányuló ellenvetést, s vizsgáljuk meg, hogy az itt javasolt elemzés megállja-e a helyét. John Turk Saunders és Narayan Champawat[9] a következő ellenpéldával álltak elő:

> Tegyük föl, hogy Smith azt hiszi:
> (p) Jonesnak egy Fordja van
> — ti. barátja, Brown, akit általában megbízhatónak és becsületesnek ismer, tegnap azt mondta neki, hogy Jonesnak mindig is Fordja volt. Brown információja helyes volt, csakhogy a mai napon Jones eladja a Fordját és Volkswagent vesz. Egy órával később azonban örömmel értesül arról, hogy két kocsi büszke tulajdonosa, mivel olyan szerencséje volt, hogy sorsoláson nyert egy Fordot. Smith p-hite ekkor nem pusztán igazolt és igaz, de minden ízében megalapozott; ti. föltételeztük, hogy minden egyes darab ... igaz Smith hitének alapjai közül. (8. o.)

Világos, hogy Smith nem tudja p-t, noha a tudás Clark-féle föltételeinek eleget tesz.

Az általam javasolt elemzés számot tud adni erről az esetről. Smith azért nem tudja p-t, mert p-hite nincs oksági kapcsolatban p-vel, azzal, hogy Jonesnak *most* Fordja van. Ez jól látható a 4. ábráról. Ezen (p) = Jonesnak most Fordja van; (q)

---

[9] „Mr. Clark's Definition of 'Knowledge'", *Analysis* XXV/1 (1964. október), 8–9. o.

= Jonesnak mindig Fordja volt (tegnapig); (r) = Jones ma Fordot nyert egy sorsoláson; (t), (u) és (v) a háttér-kijelentések: (v) például annak valószínűségére vonatkozik, hogy ma valakinek ugyanolyan kocsija van, mint tegnap. A 'B' index Brownt jelöli, az 'S' pedig Smitht. Vegyük észre, hogy (q)-t nem kapcsolja nyíl (p)-hez. A nyíl hiánya azt jelzi, hogy nincs oksági kapcsolat (q) és (p) között. Az, hogy Jonesnak a múltban (tegnapig) Fordja volt, nem oka annak, hogy ma Fordja van. Ha ugyanazt a Fordot birtokolná ma is, mint tegnap, oksági kapcsolat lenne q és p között, s ezáltal p és Smith p-hite között is. Ez második típusú kapcsolat volna. De úgy esett, hogy pusztán a véletlennek köszönhető, hogy Jonesnak tegnap és ma is van egy Fordja. Ennek folytán Smith p-hite nincs második típusú kapcsolatban p-vel, de első típusú kapcsolatban sem. Ezért Smith nem tudja p-t.

$$
\begin{tikzcd}
 & (r) \arrow[r] & (p) & & & & & & \\
 & & & B_S(t) \arrow[drr, dashed] & & B_S(u) \arrow[dr, dashed] & & B_S(v) \arrow[dr, dashed] & \\
(q) \arrow[r] & B_B(q) \arrow[r] & A_B(q) \arrow[r] & B_S(A_B(q)) \arrow[rr] & & B_S(B_B(q)) \arrow[r] & B_S(q) \arrow[rr, dashed] & & B_S(p)
\end{tikzcd}
$$

4. ábra

Ha a javasolt módon kiegészítenénk Clark elemzését, megmenthetnénk az ellenpéldától. Bár Saunders és Champawat nem fogalmazza meg, föltehetően Smith azt is hiszi, hogy Jones tegnapi Ford-tulajdonos volta *eredményezi* azt, hogy ma is Ford-tulajdonos. Kétségkívül ez az egyik alapja ama hitének, hogy Jonesnak ma van egy Fordja. (A teljes ábra ezt a hitet is föltüntetné S azon hiteinek sorában, amelyek relevánsak p szempontjából.) Mivel azonban ez a hit hamis, a kiegészített elemzésből az a helyes következtetés adódna, hogy S nem tudja p-t. Sajnos azonban Clark nem figyelt föl erre, s ezért Saunders és Champawat ellenpéldája ül.

Saunders és Champawat egy másfajta ellenpéldát is fölhoztak Clark elemzése ellen, s ugyanezt Keith Lehrer is megfogalmazta. Ez ellen nincs orvosság. A nehézséget Lehrer (*id. mű*) példájával szemléltetem. Tegyük föl, hogy Smith azt hiszi:

(p) A munkahelyén valakinek Fordja van.

Ezt az alábbi kijelentésekbe vetett hitre alapozza:

(q) Jonesnak Fordja van.
(r) Jones ugyanott dolgozik, mint ő.
(s) Brownnak Fordja van.
(t) Brown ugyanott dolgozik, mint ő.

Mondjuk, Smith tudja q-t, r-t és t-t, de s-t nem, ti. s hamis. Mivel s hamis, a p alapjául szolgáló hitek közül nem *mindegyik* igaz, ennek következtében — Clark

elemzése szerint — Smith nem tudja p-t. Világos azonban, hogy igenis tudja. Tehát Clark elemzése *túl erős*.

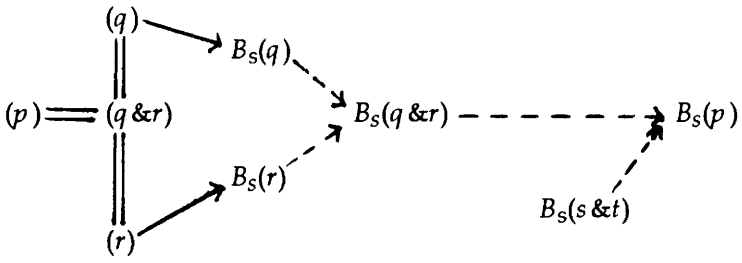
Miután láttuk az oksági kapcsolat fontosságát, elég nyilvánvaló, miként javíthatjuk ki Clark követelményeit anélkül, hogy túlságosan meggyöngítenénk őket. Nem kell megkövetelnünk — ahogy Clark teszi —, hogy S megalapozó hitei *mind* igazak legyenek. Csupán annyinak kell közülük igaznak lennie, hogy legalább egy oksági lánc létezzen p és S p-hite között. Lehrer példájában Smith úgy gondolja, kétféle úton is tudja p-t: a 'q és r' illetve az 's és t' konjunkció alapján. Csakhogy p-t nem tudja az 's és t' konjunkció révén, ti. s hamis. A 'q és r' konjunkción keresztül azonban létezik oksági kapcsolat p és S p-hite között, és ez elegendő.

Az sem akadályozza meg, hogy S tudja p-t, ha a p megalapozásához fölhasznált valamelyik háttér-föltevés hamis. Mondjuk S p-hite tizenhét háttérföltevésre támaszkodik, de közülük csak tizenhat igaz. Ha ez a tizenhat elég p alátámasztásához, a tizenhetedik nélkülözhető. Ekkor S-ről elmondhatjuk, hogy tudja p-t, noha az egyik alapföltevése hamis.

Lehrer példájának tárgyalása arra figyelmeztet, hogy világosabbá kell tennünk az „oksági lánc" fogalmát. Korábban úgy fogalmaztam, hogy az oksági láncok következtetéseket is tartalmazhatnak. Ehhez most hozzá kívánom tenni, hogy tartalmazhatnak logikai kapcsolatokat is. Enélkül nehéz volna belátni, hogy az olyan tények, mint „Valakinek a munkahelyen Fordja van" vagy „Minden ember halandó", miként lehetnének *oksági* kapcsolatban a rájuk vonatkozó hitekkel.

Hasznos lesz a következő elv: *Ha x logikai kapcsolatban van y-nal, és ha y oka z-nek, akkor x oka z-nek*. Tegyük föl például, hogy q okozza S q-hitét, és r okozza S r-hitét. Tegyük föl azt is, hogy S $q\&r$-re következtet q- és r-hitéből. Ez esetben q és r okai S $q\&r$-be vetett hitének, $q\&r$ ténye pedig logikai kapcsolatban van a q ténnyel és az r ténnyel. Így a fönti elvből az adódik, hogy a $q\&r$ tény oka S $q\&r$-hitének.

A Lehrer-féle esetben egy másik fajta logikai kapcsolat is szerephez jut, az exisztenciális tény és annak instanciája közötti kapcsolat. Az esetet az 5. ábrán mutatjuk be. Az eddigi jelölésmódot kiegészítjük azzal, hogy a dupla folytonos vonal logikai kapcsolatot jelent. Mint az ábrán látható, a p tény — ti. hogy valakinek Smith munkahelyén Fordja van — logikai kapcsolatban van a $q\&r$ ténnyel — ti. hogy Jonesnak Fordja van és Smith munkahelyén dolgozik. A $q\&r$ tény úgyszintén logikai kapcsolatban van a q ténnyel és az r ténnyel: q okozza S q-hitét, valamint következtetés révén $q\&r$-hitét és p-hitét. Ezért, a fönti elv alapján, p az oka S p-hitének. Mivel Smith következtetései megalapozottak, $s\&t$-hite nélkül is tudja p-t.



5. ábra

Ugyanilyen módon az általános tények is lehetnek okai a rájuk vonatkozó hiteknek. Az a tény, hogy minden ember halandó, logikai kapcsolatban van instanciáival, azaz John, George, Oscar stb. halandóságával. Mármost tételezzük föl, hogy *S* észleli John, George, Oscar stb. halandóságát (pl. látja halálukat). E tényekből arra következtet, hogy minden ember halandó, mely következtetés föltevésem szerint megalapozott. Mivel e tények — John halandó, George halandó, Oscar halandó stb. — mindegyike oka *S* rá vonatkozó hitének, mindegyik oka *S* azon hitének is, hogy minden ember halandó. Továbbá, mivel az általános tény logikai kapcsolatban van e partikuláris tények mindegyikével, oka *S* rá vonatkozó hitének. Ezért mondhatjuk *S*-ről: tudja, hogy minden ember halandó. *S* hasonló módon bírhat tudással más logikailag összetett kijelentésekről is.

A tudás elemzését végül az alábbi módon összegezhetjük:

S tudja, hogy p — akkor és csak akkor, ha:

A tény, hogy p, „megfelelő" oksági kapcsolatban van azzal, hogy S azt hiszi, hogy p.

A „megfelelő", azaz tudást eredményező oksági kapcsolatok a következők:

(1) észlelés

(2) emlékezet

(3) első vagy második típusú oksági lánc, amely helyesen van rekonstruálva következtetések révén és e következtetések mindegyike megalapozott. (A háttér-kijelentések csak abban az esetben alapoznak meg valamely következtetést, ha igazak.)[10]

(4) (1), (2) és (3) kombinációi.

Láttuk, hogy elemzésünk bizonyos szempontból *erősebb* a hagyományosnál; az utóbbiból ugyanis hiányzik az oksági kapcsolat és a helyes rekonstrukció

[10] Lehet, hogy a háttér-kijelentéseknek nem elég igaznak lenniük, hanem arra is szükség van, hogy *S* tudja őket. E követelmény hozzáadása nem teszi elemzésünket körbenforgóvá. Ez ugyanis „*S* tudja, hogy *p*"-re vonatkozik, a háttér-kijelentések viszont nem tartalmazzák *p*-t. Más szóval, elemzésünket rekurzívnak tekinthetjük.

követelménye. Ezen új követelmények révén elkerülhetők a hagyományos elemzéssel szemben fölhozott Gettier-féle ellenpéldák. Ugyanakkor elemzésem egy másik szempontból *gyöngébb* a hagyományosnál. A hagyományos elemzés egyik gyakori értelmezése szerint a tudással bíró személynek igazolnia kell tudnia, azaz bizonyítékokkal kell tudnia alátámasztani minden által tudott kijelentést. Ahhoz, hogy *S* tudja *p*-t *t*-kor, az szükségeltetik, hogy képes legyen *t*-kor ismertetni *p*-hitének igazolását, az alapot, amelyre *p* támaszkodik. Saját elemzésem nem támaszt ilyen követelményt, s ennek hiánya révén képes számot adni a tudás olyan eseteiről is, melyeket a hagyományos elemzés tévesen rekesztett ki a tudás köréből.

Jelenleg például tudom, hogy Abraham Lincoln 1809-ben született.[11] E tényről, mondjuk, eredetileg egy lexikon szócikkéből szereztem tudomást. Úgy gondoltam, hogy a lexikon megbízható, és az, hogy Lincoln születését 1809-re teszi, ama tény következménye, hogy Lincoln valóban 1809-ben született. Vagyis a tényre vonatkozó eredeti tudásom megalapozott következtetésen alapult. Csakhogy mára megfeledkeztem erről a következtetésről. Arra emlékszem, hogy Lincoln 1809-ben született, de arra már nem, hogy ezt egy bizonyos lexikon írja. Immár nincs olyan hitem, amely erősen valószínűsítené, hogy Lincoln 1809-ben született. De mégis, ma is tudom e kijelentést. Eredeti tudásomat az emlékezés oksági folyamata őrizte meg mostanáig.

A hagyományos elemzés hívei kétségkívül tagadnák, hogy tényleg tudom Lincoln születési évét. E tagadás azonban pusztán ama szándékukból ered, hogy elemzésüket megvédelmezzék. Világosnak tűnik, hogy tudásunk jelentős részének forrására már nem emlékszünk. Tudásunk köre lényegesen leszűkülne, ha ezektől elvitatnánk a tudás státusát.

Elemzésem megengedi az explicit evidencia híján való tudás más eseteit is. Hadd figyelmeztessek rá, hogy a „megfelelő" oksági folyamatok listáját nem zártam le. A listát ajánlatos is nyitva hagyni, mivel lehetnek olyan, jelenleg vitatott oksági folyamatok, melyeket később „megfelelőnek", azaz tudásképzőnek ítélünk. Jelenleg sokan vitatják az érzékszervek-nélküli észlelésre vonatkozó nézeteket. De ha perdöntő bizonyítékot találunk olyan oksági folyamatok létezésére, amelyek a tényeket bizonyos személyek hiteivel a szokványos észlelési folyamatok segítsége nélkül kapcsolják össze, akkor az így megszerzett hiteket tudásnak tekinthetnénk. Ez is olyanfajta tudás volna, amelyet a tudó személy nem volna képes igazolni vagy megvédeni. Elemzésem megengedi az ilyenfajta tudás lehetőségét, noha nem kötelezi el magát mellette.

A saját mentális állapotainkról való tudásunkról külön megjegyzéseket kell tennem. Ez igen bonyolult és sokat vitatott téma. Bár nem szívesen bocsátkozom bele, valamit mégis szükséges mondanom róla. Valószínűleg vannak olyan mentális állapotok, amelyek egyértelműen függetlenek az illető személy azon

---

[11] Az effajta eseteket Gilbert Harman egyik publikálatlan kéziratából merítem.

hitétől, hogy ilyenfajta állapotban van. Ha ez igaz, föltehetően van olyan oksági folyamat, amely ezen állapotok meglétét összekapcsolja a személy rájuk vonatkozó hitével. Ezt a folyamatot hozzátehetjük a „megfelelő" oksági folyamatok listájához. A bonyolult esetek azok, amelyekben a személy hite, miszerint adott mentális állapotban van, nem igazán különböztethető meg magától a ténytől, hogy ilyen állapotban van. Az, hogy fájdalmaim vannak, és az, hogy azt hiszem, hogy fájdalmaim vannak, nem igazán különböző állapotok. Ha nincs különbség a hívés és a hitt dolog között, miként lehet köztük oksági kapcsolat? A jelen elemzés céljaira az azonosságot az oksági folyamat „elfajuló" vagy „határesetének" tekinthetjük, ahogy a nullát is tekinthetjük a szám „elfajuló" vagy „határesetének". Nem meglepő, hogy a saját mentális állapotainkról való tudás a tudás „elfajuló" vagy „határesete". A filozófusok már rég fölismerték ennek egészen egyedülálló státusát. Míg egyesek a tudás paradigmatikus esetének tekintették, mások úgy vélték, hogy mentális állapotainkról egyáltalán nincs „tudásunk". Az olyan ismeretelmélet, mely a tudás e fajtáját az egyéb, hétköznapi fajtáktól meglehetősen különbözőnek tekinti, az eddigiek fényében elfogadhatónak, sőt üdvözlendőnek tűnik.

Zárszó gyanánt néhány lehetséges ellenvetésre szeretnék válaszolni. Kétségeket lehet támasztani afelől, hogy az oksági elemzés helyesen adja-e meg a 'tud' szó vagy az „*S* tudja, hogy *p*" mondat (séma) jelentését. Csakhogy engem nem az „*S* tudja, hogy *p*" *jelentése* foglalkoztat, hanem *igazságföltételei*. A mondat igazságföltételei nem mindig adják meg a jelentését. Tekintsük például az alábbi igazságföltételt: „A »*T* csapat nyeri meg a baseball meccset« mondat igaz akkor és csak akkor, ha *T* csapatnak több pontja van a meccs végén, mint az ellenfélnek." Ez az igazságföltétel nem adja meg a mondat jelentését, ugyanis nem jelzi a mondat jelentésének egyik lényeges mozzanatát, nevezetesen, hogy a meccs megnyerése vélhetően a játék célja. Valaki képes lehet az igazságföltétel megértésére, de ha nincs fogalma a „nyerésről" általában, a mondat jelentésével sincs tisztában.

Az igazságföltételeket nem szabad összetévesztenünk az igazolási föltételekkel. Az „*S* tudja, hogy *p*"-re javasolt elemzésem nem ad semmilyen módszert annak *eldöntésére*, hogy valaki tud-e egy adott kijelentést. Kétségtelen: sokszor tudjuk, hogy bizonyos emberek tudnak bizonyos kijelentéseket, mivel tudjuk, hogy hiteik (megfelelő) oksági kapcsolatban vannak a hitt tényekkel. Másfelől, gyakran nagyon nehéz vagy akár lehetetlen megállapítanunk, hogy e föltétel teljesül-e egy konkrét személy és egy konkrét kijelentés vonatkozásában. Például nagyon nehéz eldöntenem, hogy emlékszem-e egy bizonyos tényre, vagy csupán azt hiszem. A tudással való rendelkezés megállapításával kapcsolatos nehézségek azonban nem érintik az általam javasolt elemzést.

Ugyanígy meg kell jegyeznem, hogy kísérletet sem tettem a szkeptikus problémák megoldására. Elemzésem nem ad választ a szkeptikusnak, aki arra kíváncsi, hogy tapasztalatom tartalmából kiindulva miként lehet bebizonyítani a

külvilág, a múlt stb. realitását. Ez egyszerűen nem része annak a föladatnak, hogy megadjuk az „*S* tudja, hogy *p*" igazságföltételeit.

Az itt bemutatott elemzés gyökeresen szemben áll azzal a jól ismert ismeretelméleti hagyománnyal, amely szerint a tudással kapcsolatos kérdések logikai és igazolási, nem pedig oksági és az eredettel kapcsolatos kérdések. E hagyományos nézetet nem szabad minden további nélkül elfogadnunk. Úgy gondolom, elemzésem megmutatja: az a kérdés, hogy valaki tud-e egy kijelentést — részben — oksági választ kíván. Persze az, hogy ez-e a tudás helyes elemzése, maga nem oksági kérdés.

(Fordította *Forrai Gábor*)

TUDÁS, KÖVETKEZTETÉS, MAGYARÁZAT*

GILBERT HARMAN

I. Bevezetés

Jelen írás *a tudás empirista elemzésének* alkalmazásait vizsgálja. Nem törekszem az elemzés megvédésére; egyszerűen föltételezem, hogy hozzávetőleg helyes. A következményei azok, amelyek érdekelnek. Konkrétabban, amellett fogok érvelni, hogy az elemzés megoldhat bizonyos, az induktív logikával és a statisztikai magyarázattal kapcsolatos problémákat. Ezen alkalmazások alátámasztják az elemzést. Ugyanakkor azt is meg fogom mutatni, hogy mégsem teljesen helytálló, mivel nem számol a tudás „társadalmi aspektusával".

Elemzésen a szükséges és elégséges föltételek érdekes halmazát értem. Bár nem fogom a „tud" szó jelentését boncolgatni (bármi legyen is az), támaszkodni fogok az olvasó szokványos ítéletére egyes hipotetikus esetekkel kapcsolatban. Például azt fogom állítani, hogy valaki megtudhat valamit, ha elmondják neki, vagy ha az újságban olvassa. Bár föl fogom használni azt, amit az ilyen esetekről általában mondanánk, s ezért olybá tűnhet, mintha „nyelvi elemzést" művelnék, az érdekel, hogy mi igaz ezekről az esetekről, nem pedig pusztán az, hogy mit mondanánk róluk. Mivel azonban ellenőrizni kívánom azt a föltevést, hogy a tudásra vonatkozó szokásos ítéleteink helyesek, arra kérem az olvasót, hogy az általam leírt esetekkel kapcsolatban bízzon természetes ösztöneiben. Ítéljen úgy, ahogy általában ítélni szokott, amikor nem filozófiával foglalkozik. A szokásos ítéletekben rejlő finom megkülönböztetések a filozófiában gyakran elmosódnak.

Durván fogalmazva, az empirista elemzés azt állítja, hogy minden tudás a közvetlen tapasztalatból levont következtetésen alapszik. A következőképpen járok majd el: föltételezem, hogy e durva megfogalmazás nagyjából igaz és hogy a tudásra vonatkozó szokásos ítéleteink általában helyesek, s megvizsgálom, hogy mindebből mi sül ki. Azonban (legalább) egy fontos vonatkozásban eltérek az empirista hagyománytól. A fönti durva megfogalmazást úgy értelmezem, mint annak elemzését, hogy mit is tesz valamit *megtudni*. Az úgynevezett „emlékezeti tudásról" nem kívánok szólni. Továbbá, az egyszerűség kedvéért csupán olyan

---

* *American Philosophical Quarterly* 5/3 (1968), 164–173. o.

esetekkel foglalkozom, melyekben valaki akkor tud meg valamit, amikor elkezdi hinni. Magyarán, figyelmen kívül hagyom azokat az eseteket, amelyekben valaki valami olyasmit tud meg, amit korábban téves alapon hitt.

Számos fontos kérdést nem áll módomban itt tárgyalni. Például nem foglalkozom azzal az ellenvetéssel, hogy nem létezik közvetlen tapasztalat. (Szerencsére a jelen írás szempontjából talán nem is igazán fontos, hogy jogos-e ez az ellenvetés.) Egy másik ellenvetés szerint a tudás nem alapulhat nem-tudatos következtetésen. Ezt érdemes lenne részletesen megvizsgálni, annál is inkább, mert az előbbi ellenvetésnél jóval kevesebb figyelmet szenteltek neki. Ezúttal azonban kénytelen leszek pár rövid megjegyzéssel beérni.

II. Mit jelent a következtetésen alapuló hit

Ebben az írásban gyakran fogom használni a „következtetésen alapuló" kifejezést és szinonimáit. Ezzel nem kívánom azt mondani, hogy a tudó személy valóban, szigorú értelemben, érvel (bár az „érvelés" szót fogom tág értelemben használni). Inkább azt értem ezen, hogy hite, szigorú értelemben, érvelésen alapul. Hogy valamely hit min alapul, attól függ, miként jött létre. A hit azonban akkor is alapulhat érvelésen, ha nem tudatos érvelés eredménye.

Tekintsük azt a módot, ahogy a számítógépekről szokás beszélni. Mondunk olyasmiket, hogy a számítógépek összeadnak, szoroznak, számításokat végeznek, adatokra támaszkodnak, noha egyáltalán nem gondoljuk, hogy a gép személy, aki szó szerint ezeket teszi. Ha számítógépekről beszélünk, az „érvelés", „következtetés", „adat" stb. szavakat tágabb értelemben használjuk, mint amikor személyekről beszélünk. Az empiristának is ilyen értelemben kell e kifejezéseket használnia, mikor a tudásról azt állítja, hogy a közvetlen tapasztalati adatokból levont következtetésen alapul. A pszichológusok egyre gyakrabban magyarázzák úgy az emberi viselkedést, hogy az emberekről mint számítógépekről gondolkodnak. Pszichológiai modellekről és pszichológiai mechanizmusokról beszélnek. Sok pszichológus állítja, hogy a jó pszichológiai magyarázat első lépése olyan mechanizmus leírása, amely a magyarázandó viselkedésfajtát reprodukálja.[1] Ha valamely személyt (és agyát) számítógéphez hasonló mechanizmusnak tekintjük, ugyanabban az értelemben tulajdoníthatunk neki következtetéseket és érveléseket, mint amelyben a számítógépek következtetéseiről és érveléseiről beszélünk. Az ilyen tág értelemben vett következtetések közül csak kevés tudatos. Így (laza értelemben) teljesen elfogadható, hogy a személy nem mindig van tudatában az általa végrehajtott következtetéseknek.

A pszichológiai magyarázat általában egy program vagy egy blokk-diagram segítségével ír le valamilyen mechanizmust, nem pedig fiziológiai terminusokban.

---

[1] Pl. J. A. Deutsch: *The Structural Basis of Behavior*, University of Chicago Press 1960.

Ugyanaz az automata sokféle módon építhető meg, például csövekből vagy tranzisztorokból. Két számítógép, amelyek más anyagból készültek, de ugyanúgy vannak programozva, akkor vannak azonos állapotban, ha a programnak ugyanazt a részét hajtják végre. Putnam és Fodor meggyőzően érvelnek amellett, hogy a pszichológiai állapotok inkább bizonyos programrészek végrehajtásának felelnek meg, mintsem a tranzisztorokban zajló eseményeknek.[2]

Tegyük föl, hogy egy pszichológus meg kívánja magyarázni a hitek kialakulását. Egy konkrét hit annak fog megfelelni, hogy a gép egy bizonyos állapotban van. Például abban az állapotban, hogy a hitt mondat a számítógép memóriájának bizonyos részében van tárolva. A pszichológusnak valamilyen hipotézist kell alkotnia arról, hogyan jutunk el bizonyos hit-állapotokba. Vagyis meg kell magyaráznia, hogy a számítógép miként helyez el bizonyos mondatokat a memóriában.

Az empirista javaslata szerint a hit abban az értelemben érvelés eredménye, amely értelemben a számítógép érvel. A folyamat, melynek eredményeképpen egy mondat elhelyezésre kerül a memóriában, olyan, mint egy érvelési folyamat. Ráadásul, ha a számítógép egyetlen hit-állapota sem felel meg annak a hitnek, hogy éppen az adott folyamatot hajtja végre, a gép nincs „tudatában" az általa végrehajtott folyamatnak. Ez tudattalan következtetés. Tudatos következtetésről akkor van szó, ha az érvelés olyan mondatokat helyez el a memóriában, melyek magát az érvelési folyamatot írják le.

Vegyük észre, hogy a számítógép hasonlat nem kínál módszert annak meghatározására, hogy a hit milyen érvelésen alapul. A IV. és a VI. részben majd elmagyarázom, miként lehet ezt az érvelést azonosítani. A javasolt módszer szokványos ítéleteken alapul, melyek arra vonatkoznak, hogy mikor rendelkezik valaki tudással. E megközelítés mellett a döntő bizonyítékot csak egy megfelelő pszichológiai modell kidolgozása szolgáltathatja. A jelen írás részben éppen azt hivatott megmutatni, hogy a tudásra vonatkozó szokványos ítéletek fölhasználása és a tudás empirista elemzése hozzájárulhat efféle modellek megalkotásához. (Lásd a III. rész utolsó bekezdését.)

A továbbiakban két elvet mutatok be, melyek nélkülözhetetlenek a tudás empirista elemzésének plauzibilitásához. Az első, hogy minden induktív következtetés egy magyarázat igazságára következtet. A második az a föltétel, hogy a lemmáknak igaznak kell lenniük. E két elv rövid magyarázatával fogom kezdeni.

---

[2] Hilary Putnam: „Minds and Machines", in Sidney Hook (szerk.): *Dimensions of Mind*, New York University Press 1960; valamint „Robots: Machines or Artificially Created Life?", *The Journal of Philosophy* 61 (1964), 668–691. o.; Jerry A. Fodor: „Explanations in Psychology", in Max Black (szerk.): *Philosophy in America*, Cornell University Press, Ithaca N. Y. 1965.

III. A magyarázat és a lemmák

Az első elvre példa minden eset, amelyben valaki adott bizonyítékból a bizonyíték magyarázatára következtet. A nyomozó arra következtet, hogy a komornyik tette, mert csak így lehet megmagyarázni a fegyveren talált ujjlenyomatokat. A kutató az elemi töltésekről von le valamilyen következtetést, hogy megmagyarázza az olajcseppek viselkedését a kísérlet során. Mivel az érvelőnek arra kell következtetnie, hogy az egyik magyarázat jobb a többinél, azt mondom, *a legjobb magyarázatra következtet*. Nézetem szerint minden induktív következtetésnek ez a formája. Még a bizonyíték puszta általánosítására való következtetetés is csak akkor jogosult, ha az általánosítás minden rivális föltevésnél jobb magyarázatot nyújt a bizonyítékra. (Fontos: nem azt állítom, hogy ennek kell a legjobb *lehetséges* magyarázatnak lennie; csupán azt, hogy a legjobbnak kell lennie a *rivális* magyarázatok közül.)

A magyarázat és az indukció kapcsolatának gondolata föllelhető az induktív logikával illetve a magyarázattal foglalkozó újabb munkákban. Goodman megmutatta, hogy a bizonyítékból csak törvényjellegű általánosításokra következtethetünk, míg Hempel és Oppenheim arra hívták föl a figyelmet, hogy csakis a törvényjellegű általánosítások magyarázzák meg eseteiket.[3] Ez megerősíti, hogy minden induktív következtetés a legjobb magyarázatra való következtetés. Ezt később más módon is alá fogom támasztani.

A második elv, melyet az empiristának el kell fogadnia, a lemmák igazságának föltétele, ezt mondja ki: hamis dolgokból következtetve nem tudhatunk meg semmit. Keith Lehrer példájában[4] Mary erős bizonyítékkal rendelkezik arra nézve, hogy egyik kollégájának, Nincsnekinek, Fordja van. Csakhogy valójában nincs neki. Azonban talán Mary egy másik kollégájának, Vannekinek tényleg van Fordja. Mary azonban nem *tudhatja* meg, hogy egyik kollégájának Fordja van, ha ezt abból a hamis premisszából következteti ki, hogy kollégájának, Nincsnekinek, egy Fordja van.

Azért beszélek „lemmákról", mert a releváns kijelentéseknek nem kell szerepelniük Mary kiinduló premisszái között. Kiinduló premisszái lehetnek például, hogy látta Nincsnekit egy Fordot vezetni, hallotta, hogy Fordja van stb. — s ezek mind lehetnek igazak. Bár hamis, hogy Nincsnekinek egy Fordja van, ez nem kiinduló premissza, hanem inkább közbenső konklúzió, állomás a végső konklúzió felé. A lemma ilyen közbenső konklúzió, egy további érv premisszája.

---

[3] Nelson Goodman: *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1955; C. G. Hempel és Paul Oppenheim: „Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science* 15 (1948), 135–175. o.

[4] „Knowledge, Truth, and Evidence", *Analysis* XXV (1965), 168–175. o.

A lemmák igazságának föltétele előírja, hogy Mary csak akkor tudhat valamit következtetés révén, ha minden általa fölhasznált premissza és lemma igaz.

Mary hite sokszor több következtetésen is alapul, s elég, ha egy ezek közül kielégíti a lemmák igazságának föltételét. Például bizonyítékkal rendelkezhet amellett is, hogy Vannekinek egy Fordja van, s ebből is következtethet arra, hogy egyik kollégájának Fordja van. Ha Mary egyik következtetése megsérti a lemmák igazságának föltételét, az önmagában nem akadályozza meg, hogy a másik következtetés révén tudást szerezzen. Sőt, még ha Mary expliciten érvel is egy bizonyos módon, akkor is mondhatjuk, hogy hite egyidejűleg egy másik, meg nem fogalmazott érvelésen is alapul. Ha Marynek bizonyítéka van amellett, hogy Vannekinek egy Fordja van, tulajdoníthatjuk neki a második következtetést is, noha csak az elsőt fogalmazta meg. A VI. részben majd megmagyarázom: az, hogy miként tulajdonítunk következtetéseket valakinek, a tudásra vonatkozó szokványos ítéleteinktől függ.

Tehát a következtetésen alapuló tudáshoz két dolog szükséges: következtetés a legjobb magyarázatra és a lemmák igazságának föltétele. E követelményeket most példákkal fogom illusztrálni és alátámasztani.[5]

Elmondok két történetet, a *tanúbizonyság* és a *sorsolás* esetét, s arra kérem az olvasót, ítéljen ezekről természetes, azaz nem filozófiai módon. Az előbbi esetben valaki úgy tud meg valamit, hogy egy szemtanú elmondja neki vagy az újságban olvas róla. Az utóbbiban az illető személy nem tudja meg, hogy nem nyer az igazságos sorsoláson, noha a következőképp érvel: „Mivel a sorsoláson N jegy vesz részt, annak valószínűsége, hogy nem nyerek $(N-1)/N$. Ez a valószínűség nagyon közel van 1-hez. Tehát nem fogok nyerni." Hétköznapi, természetes ítéletünk szerint az illető személy tudással bír a tanúbizonyság-esetben, a sorsolás-esetben azonban nem. Az utóbbiban nem tudja, hogy nem fog nyerni, akármilyen valószínű is ez. A két eset eltérő megítélése paradoxnak tűnhet, hiszen a szemtanúk olykor tévednek és az újságok is gyakran hamis dolgokat írnak. Van olyan N, hogy a sorsoláson való nem nyerés valószínűsége magasabb, mint annak valószínűsége, hogy a szemtanú igazat mondott vagy az újság igazat írt. Vagyis hétköznapi, természetes ítéleteink szinte ellentmondanak egymásnak. Miként lehetséges hát, hogy a tanúbizonyság-esetben tudásról van szó, a sorsolás-esetben viszont nem?

Ezen a ponton sok filozófus visszautasítaná az egyik hétköznapi ítéletet, akármilyen természetesnek tűnik is. Ez azonban elhamarkodott dolog volna. Saját stratégiám a következő: megvizsgálom, milyen érvelésen alapulnak a hitek a két esetben. A sorsolás esetben csak deduktív érvelés jöhet szóba. Abból, hogy a sorsolás igazságos, és hogy N jegy vesz részt, következik, hogy annak valószínűsége, hogy az adott jegy nem nyer $(N-1)/N$. A dedukció tehát csak egy

---

[5] Lásd még Gilbert Harman: „Inference to the Best Explanation", *The Philosophical Review* LXXIV (1965), 88–95. o.

valószínűségi állítást eredményez. De erről semmilyen deduktív érveléssel nem lehet a valószínűségi megszorítást leválasztani. Úgy gondolom továbbá, hogy a valószínűségi megszorítást induktív úton sem lehet leválasztani: az induktív következtetés ugyanis következtetés a legjobb magyarázatra, itt azonban semmilyen magyarázatról nincs szó.

A tanúbizonyság-eset különbözik ettől. Itt semmilyen nyilvánvaló deduktív következtetés nem eredményez valószínűségi állítást. A tanúbizonyság elfogadása két egymást követő következtetést tartalmaz, mindkettő következtetés a legjobb magyarázatra. Hogy ezt belássuk, gondoljuk át, miként is magyaráznánk általában a bizonyítékot, vagyis a tanúbizonyságot. Először is arra következtetnénk, hogy a tanú azért mondja, amit mond, mert azt is hiszi (és nem azért, mert valamit nyerhet a tanúságtétel révén, vagy mert összezavarodott és az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol stb.). Másodszor arra következtetnénk, hogy azért hiszi, amit hisz, mert tényleg azt látta, amit mond (és nem azért, mert hallucinál, vagy az emlékezete becsapja stb.).

Ennélfogva fontos különség van a két eset közt. A tanúbizonyság-esetben a konklúziót a legjobb magyarázatra irányuló következtetéssel lehet elérni. Nem így a sorsolás-esetben. Ami a nem-valószínűségi konklúzió esetében fontos, az a magyarázatra, nem pedig egyszerűen a valószínűségre való hivatkozás.

Aki hisz a tanúbizonyságnak, csak ritkán van tudatában az általam javasolt érvelésnek. De a normális esetben az ilyen érvelésnek jogosnak kell lennie. Mert tegyük föl, hogy a hallgató okkal kételkedik abban, hogy a beszélő azt mondja, amit gondol. Ekkor a hallgató érvelése már nem lenne jogosult. Ha ekkor is elfogadná, amit a beszélő mondott, és hogy igazat mondott, nem rendelkezne tudással. A hallgató akkor sem szerezne tudást, ha okkal kételkedne abban, hogy a beszélő hite annak következménye, amit látott. Ekkor megintcsak nem következtethetne a megfelelő módon. A tanúbizonyság-eset iménti elemzése megmagyarázza, miért kell az érvelésnek jogosnak lennie, hogy a hallgató tudásra tehessen szert. Az elemzés szerint a hallgató hitének a jelzett érvelésen kell alapulnia. Ahhoz pedig, hogy e hit tudásnak minősüljön, a következtetésnek jogosnak kell lennie. Ezért az a tény, hogy az érvelésnek jogosnak kell lennie, némiképp alátámasztja a tanúbizonyság-eset fönti elemzését.

A lemmák igazságára vonatkozó föltétel alkalmazása még erősebb érvet szolgáltat. Tegyük föl, hogy valaki, akinek semmi oka nincs rá, hogy ne higgyen a tanúnak, hisz neki. A hallgató ebben az esetben csak akkor tehet szert tudásra, ha a tanúbizonyság *valóban* a tanú hitét fejezte ki, és ha a tanú hite *valóban* azon alapult, amit látott. Ha a tanú az ellenkezőjét mondaná annak, amit hisz, a hallgató nem szerezne tudást, még ha — szándékai ellenére — a tanú igazat mondana is. De még akkor sem szerezhetne tudást, ha a tanú azért mondaná meg az igazat, mert rosszul emlékezik. A tudás ebben az esetben két magyarázat igazságát föltételezi. Ezeknek a lemmáknak igaznak kell lenniük, másként a hallgató nem szerezhet tudást a tanúbizonyság révén. Az empirista elemzés így világossá tesz pár dolgot, melyeket másként nem tudnánk megmagyarázni.

Tehát rendelkezésünkre áll a tudás durva elemzése, mely két elven alapul. Ha az elemzést elfogadjuk munkahipotézisként, fölhasználhatjuk a két elvet, hogy új dolgokat tudjunk meg a tudásról, a következtetésről, a magyarázatról és az észlelésről. A lottó- és a tanúbizonyság-esetek tárgyalása is ilyen alkalmazás volt. Most újabb alkalmazásokra fogok rátérni.

Vegyük észre: azáltal, hogy az elemzést munkahipotézisnek tekintjük, automatikusan kizárunk bizonyosfajta ellenpéldákat. Az elemzés szerint a tudás a legjobb magyarázatra irányuló következtetésen alapul. Ahhoz azonban, hogy meghatározzuk, mikor alapul egy hit következtetésen, és hogy föltárjuk, mikor tekinthető jónak egy következtetés a legjobb magyarázatra, föl kell használnunk, az elemzésen kívül, arra vonatkozó szokványos ítéleteinket is, hogy mikor rendelkezik valaki tudással. Következésképp az ily módon továbbfejlesztett elmélet nem ellenőrizhető úgy, hogy összevetjük a tudással kapcsolatos szokványos ítéleteinkkel. (Ez csak részben igaz; lásd a jelen írás utolsó részét.) Ehelyett az elméletet annak alapján kell értékelnünk, hogy továbbfejleszthető-e ad hoc föltevések nélkül, hogy mennyire világítja meg a különböző ismeretelméleti és pszichológiai problémákat, és hogy e vonatkozásokban fölülmúlja-e a többi elméletet. A következő három rész célja az elmélet alkalmazási körének és erejének illusztrálása.

IV. Alkalmazás az induktív logikára

Az elemzést fölhasználhatjuk, hogy kritériumokat találjunk annak eldöntéséhez, mikor jó egy induktív következtetés. Ahelyett, hogy közvetlenül rákérdeznénk, hogy jogos-e valamely konkrét induktív következtetés, föltehetjük a következő kérdést: szert tehetünk-e tudásra e következtetés révén? Ha azonosítjuk a tudhatót a kikövetkeztethetővel, fölfedezhetünk valami fontosat a „leválasztásról" az induktív logikában. A leválasztási elv lehetővé tenné számunkra, hogy a konklúzióról „leválasszuk" a valószínűségi megszorítást. Ha nem lenne leválasztási szabály, az indukciótól sohasem remélhetnénk többet valószínűségi konklúzióknál. Amint azonban arra az induktív logikusoknak rá kellett ébredniük, nagyon nehéz olyan leválasztási szabályt találni, amely nem vezet ellentmondáshoz.

Tegyük föl például, hogy a leválasztást mindig engedélyeznénk, ha a bizonyíték a konklúziót nagyon valószínűvé teszi. Mondjuk, minden esetben, ha (az összes bizonyíték alapján) a konklúzió valószínűsége legalább $(N-1)/N$. Mivel minden igazságos sorsoláson, amelyben N jegy vesz részt, annak valószínűsége, hogy egy tetszőleges jegy nem nyer $(N-1)/N$, e leválasztási szabály alapján egy jegynek sem szabad nyernie. Persze tudjuk, hogy az egyik jegy nyerni fog, s így a magas valószínűségre építő leválasztási szabály ellentmondáshoz vezet. Egyes logikusok

ezt úgy értelmezik, hogy az induktív logikában egyáltalán nem lehetséges leválasztási szabály.[6]

Ezt a szélsőséges álláspontot elkerülhetjük, ha a leválasztást a nem-valószínűségi konklúzió tudásához kötjük. A tanúbizonyság-eset azt mutatja, hogy az indukció megengedi a nem-valószínűségi konklúziót, ugyanis itt az illető személy éppen ilyen konklúziót tud meg. A sorsolás-eset világossá teszi, hogy az ilyen következtetés nem azon alapul, hogy a premisszák magas valószínűséggel ruházzák föl a konklúziót; hiszen ebben az esetben csak a valószínűségi konklúziót tudhatjuk meg. A leválasztás lehetséges a tanúbizonyság esetében, de nem a sorsolás esetében. Amellett érveltem, hogy a különbség a magyarázattal függ össze. A tanúbizonyság-esetben bizonyos magyarázatok igazságára következtetünk, a sorsolás-esetben nem. A leválasztás csak akkor tűnik problematikusnak, ha figyelmen kívül hagyjuk a magyarázat szerepét az induktív következtetésben. Az ilyen következtetés nem pusztán valószínűség kérdése: valamilyen magyarázat igazságára kell következtetni. A leválasztást a legjobb magyarázatra irányuló következtetéssel lehet és kell igazolni.

Ez nem jelenti azt, hogy a valószínűség vagy a konfirmáció mértéke nem játszik szerepet az induktív következtetésben. Hogy a valószínűség szerepét föltárjuk, ismétcsak az empirista elemzéshez kell folyamodnunk. Tegyük fel, hogy John és Sam földobtak egy pénzérmét, hogy eldöntsék, melyikük fog egy új százdollárost kapni. Az új százdollárosok könnyen fölismerhetők, lévén rózsaszínűek — hála a Pénzügyminisztérium újításának. Egy órával később Peter, aki tud a pénzföldobásról, egy új százdollárost lát Johnnál. Peter fölismeri, hogy John csak két módon tehetett szert erre a bankóra. A valószínűbb mód, hogy a pénzföldobással nyerte. De van egy nagyon valószínűtlen lehetőség is, amelyet jóformán nem is érdemes tekintetbe venni. Aznap reggel, a *Consumer Digest* valamilyen reklámkampányának keretében találomra kiválasztottak egy amerikai állampolgárt, aki megkapja a másik forgalomban lévő rózsaszín bankót. Kétszázmillió az egyhez a valószínűsége annak, hogy John nem a *Digest*-féle bankót szerezte meg. Így Peter arra következtet, hogy a pénzföldobáson nyerte. Arra következtet, hogy John bankóját a pénzföldobás, és nem a *Digest* kampánya magyarázza. Ha ez a helyes magyarázat, a *pénzföldobás-esetre* vonatkozó hétköznapi és természtes ítélet az, hogy Peter tudja, hogy John nyert.

Ez, ha igaz, megvilágítja, miként vezethet a valószínűség a legjobb magyarázat kiválasztásához. Ha minden más egyenlő, a valószínűbb magyarázat a jobb.

---

[6] Lásd Henry E. Kyburg: „Probability, Rationality, and a Rule of Detachment", in Brouwer et al. (szerk.): *Proceedings of the 1964 Congress on Logic, Methodology, and the Philosophy of Science*, North Holland Publishing Co., Amszterdam 1965, valamint az ott található hivatkozásokat. Nem fogom Kyburg megoldását tárgyalni, mivel ő a dedukció föláldozásának árán őrzi meg az induktív leválasztást. Véleménye szerint nem mindig következtethetünk az általunk elfogadott dolgok deduktív következményeire.

Annak a magyarázatnak az igazságára következtethetünk, amely kellően valószínűbb a többinél. Ha a *Consumer Digest* minden harmadik amerikainak küldött volna új százdollárost, Peter nem tudhatná, hogy John nyerte a pénzföldobást, hiszen ez nem lenne kellően valószínűbb a rivális föltevésnél. Fontos kérdés: mennyivel kell egy föltevésnek valószínűbbnek lennie a többinél, hogy tudásnak számítson. E kérdés tovább vizsgálható az empirista elemzés segítségével, erre azonban most nem vállalkozom. Ehelyett az induktív következtetés egy másik vonásával kívánok foglalkozni.

Amit eddig mondtam, túl egyszerű. A legjobb magyarázat nem egyszerűen a legvalószínűbb magyarázat: a magyarázandó dolgot sokkal valószínűbbé kell tennie, mint amilyen valószínűvé a magyarázat tagadása tenné. Magyarán eleget kell tennie egy gyönge legnagyobb-valószínűségi elvnek.[7]

Ehhez lássuk az alábbi esetet. Ha ezer ember közül igazságos sorsoláson Terry nyert, akkor erről tanúsítványt kapott. Ha nem nyert, George másolatot adott neki a tanúsítványról, mert valamiért azt akarta, hogy Terrynek legyen ilyen tanúsítványa. Arthur, aki tud minderről, Terryt egy tanúsítvánnyal látja. Vajon miért nem következtethet Arthur arra, hogy George adta Terrynek a tanúsítványt? Ez a magyarázat meglehetősen valószínű lenne. Arthur azonban mégsem vonhatja le e következtetést, mivel ennek révén nem tudhatja meg, hogy Terry nem nyert a sorsoláson. A legvalószínűbb magyarázat ugyanis nem teszi a magyarázandó dolgot valószínűbbé, mint a magyarázat tagadása. Ha George adja a tanúsítványt Terrynek, ez biztossá teszi, hogy Terrynek van tanúsítványa; ez utóbbi viszont ugyanilyen biztos akkor is, ha George nem adott tanúsítványt Terrynek, mert Terry nyert a sorsoláson. Mivel Terry mindenféleképpen kap tanúsítványt, Arthur nem következtethet arra, hogy George-tól kapta, noha ez a magyarázat a legvalószínűbb.

Tehát ahhoz, hogy egy magyarázatra következtethessünk, két dolog szükséges. Először, a bizonyítékok alapján a magyarázatnak valószínűbbnek kell lennie, mint tagadásának. Másodszor, a magyarázatnak a magyarázandó dolgot valószínűbbé kell tennie, mint amilyen valószínűvé a magyarázat tagadása teszi. E megközelítés a statisztikai következtetés két olyan fölfogását egyesíti, amelyek látszólag ellentmondanak egymásnak. A bayes-iánus fölfogást az első követelmény tükrözi, a legnagyobb-valószínűségi fölfogást a második.[8]

Ennél többet kellene mondanunk, mivel ez a két föltétel nem elégséges; ez azonban a konfirmáció-elmélet kellős közepébe vezetne. Ahhoz azonban már

---

[7] A legnagyobb valószínűség elvének magyarázatát és a további hivatkozásokat lásd Ian Hacking: *Logic of Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge (Anglia) 1965.

[8] A bayes-iánus fölfogást jól képviseli Richard Jeffrey: *The Logic of Decision*, McGraw-Hill, New York 1965. A legnagyobb valószínűség elvének védelmét a bayes-iánusokkal szemben lásd Ian Hacking idézett művében.

eleget mondtunk, hogy látható legyen: a megközelítési mód alkalmazható az indukció tanulmányozására.

V. Alkalmazás a magyarázat elméletére

Ha fölhasználjuk a magyarázatok és a kivetíthető (vagy kikövetkeztethető) föltevések közötti kapcsolatot, az elemzést alkalmazhatjuk a magyarázat tanulmányozására is. Valamely föltevést csak akkor támaszt alá a bizonyíték közvetlenül, ha a föltevés megmagyarázza a bizonyítékot. Vagyis a föltevés akkor jön szóba magyarázatként, ha közvetlenül kikövetkeztethető. A következtetés jogosultsága pedig megintcsak azon múlik, hogy szert tehetünk-e tudásra a következtetés révén.

Megmutathatjuk például, hogy a konjunkció nem mindig magyarázza meg tagjait. Legyen az egyik tag az, hogy ez a jegy egyike az igazságos sorsoláson résztvevő N darab jegynek. Legyen a másik tag az, hogy a jegy nem nyer. Könnyű belátni, hogy a konjunkció (ez a jegy egyike az igazságos sorsoláson résztvevő N darab jegynek, és nem nyer) nem magyarázza meg az első tagot (ez a jegy egyike az igazságos sorsoláson résztvevő N darab jegynek). Az eredmény persze nyilvánvaló, de meg kívánom mutatni, miként alkalmazható az empirista elemzés egy ilyen eredmény bizonyítására.

Az érv egyszerű. Ha a konjunkció magyarázat, akkor néha a legjobb magyarázat. Ekkor viszont tudnunk kellene valami olyasmit, amit nem tudhatunk. Tudnunk kellene, hogy a jegy nem nyer; ezt azonban nem tudhatjuk. Ha a konjunkció lenne a bizonyíték legjobb magyarázata, a bizonyítékból következtethetnénk a konjunkció igazságára. Így megtudnánk, hogy a jegy nem nyer. De mivel ezt nem tudhatjuk meg, a konjunkció nem magyarázza meg egyik tagját.

Hogy bebizonyítsuk, hogy a konjunkció, már amennyiben magyarázat, esetenként kielégíti a legjobb magyarázattal szemben támasztott követelményeinket, először vegyük észre, hogy az első követelménynek mindig eleget tesz. A bizonyíték a konjunkciót valószínűbbé teszi a konjunkció tagadásánál, mivel a konjunkció valószínűsége a bizonyíték alapján $(N-1)/N$. Továbbá lesznek olyan helyzetek, amelyekben a gyönge legnagyobb valószínűségi föltétel is teljesül. Általában a konjunkció tagadása nagyon valószínűtlenné teszi, hogy a jegy egy N jegyes sorsoláson vesz részt. Így, ha a konjunkció magyaráz, könnyen a legjobb magyarázat lehet.

Ez az eredmény kézenfekvő és triviális, de ugyanez a módszer alkalmazható kevésbé triviális esetekre is. Különösen hasznos a statisztikai magyarázat vizsgálatakor. Tekintsük például a legalapvetőbb kérdést, ti. hogy lehetséges-e egyáltalán statisztikai magyarázat. Az empirista elemzés megmutatja, hogy lehetséges, és azt is, hogy voltaképpen miféle magyarázat is ez.

Tekintsük azokat az eseteket, amikor valaki statisztikai mintavétel segítségével tud meg valamit. Mondjuk van két halom szerkentyű, az egyikben 70 százalékuk hibás, a másikban csak 1 százalékuk. David föladata, hogy eldöntse az előtte lévő

halomról, hogy nagyrészt hibás vagy hibátlan szerkentyűket tartalmaz. Találomra kiválaszt hát tíz szerkentyűt, és úgy találja, hogy hét hibás. Ebből helyesen arra következtet, hogy ez a nagyrészt hibás halom. Ily módon megtudja, hogy ez a nagyrészt hibás halom – vagy legalábbis így ítélnénk meg. Hogy az empirista elemzést alkalmazhassuk, föltételeznünk kell, hogy ez következtetés a legjobb magyarázatra. És hogy ezt föltételezhessük, azt is föltételeznünk kell, hogy lehetséges statisztikai magyarázat. David kétféleképpen magyarázhatja a minta összetételét. Mindkét magyarázat statisztikai jellegű. Mindkettő úgy magyarázza a mintát, hogy az véletlenszerű választás eredménye. Adottnak véve a mintát, és hogy a mintavétel előtt mindkét halom egyformán valószínű volt, a David által elfogadott magyarázat sokkal valószínűbb, mint tagadása. Ugyanez a magyarázat a tényleges mintát valószínűbbé teszi, mint a visszautasított magyarázat. Következésképp, az általa elfogadott magyarázat a bizonyítékok fényében a legjobb magyarázat, s így David megtudhatja e magyarázat igazságát. Az empirista elemzés szerint, ha nem létezne statisztikai magyarázat, e következtetés helytelen volna.

Ez a fajta statisztikai magyarázat nem mindig teszi a magyarázandó dolgot nagyon valószínűvé. David bizonyítékai alapján lehetséges, hogy a minta összetételét az magyarázza, hogy találomra választott a nagyrészt hibátlan halomból, s ebben a konkrét esetben a valószínűtlen dolog történt. Ez a lehetőség ellentmond a statisztikai magyarázat Hempel-féle elméletének[9], s ezért részletesebben kifejtem.

Mondandómat világosabbá tehetem, ha megváltoztatom a példát. Mondjuk, Sidney kiválaszt egyet két hasonló külsejű érme közül. Az egyik teljesen szabályos, a másik meg van cinkelve. Ha földobjuk őket, a szabályos érménél 1/2 a valószínűsége, hogy fej lesz, a cinkeltnél 9/10. Hogy eldöntse, melyik érmét választotta, Sidney tízszer földobja. Ebből három fej lesz és hét írás. Sidney helyesen arra következtet, hogy az érme szabályos. Az empirista elemzés szerint ez azt jelenti, hogy a fej-írás eloszlás legjobb magyarázatára következtetett. Az a magyarázat viszont, hogy a szabályos érmét dobta föl, nem teszi valószínűvé, hogy három fej és hét írás lesz. Az ilyen eloszlás valószínűsége jóval kisebb 1/2-nél. Ha el akarjuk fogadni az empirista elemzést, el kell ismernünk, hogy a statisztikai magyarázat olykor a magyarázandó dolgot kevésbé teszi valószínűvé, mint annak tagadását. Csak azt magyarázzuk meg, hogyan történt, hogy három fej lett, azaz mi vezetett ehhez az eseménysorozathoz. Azt nem magyarázzuk meg, miért inkább ez történt, és nem valami más, ti. ugyanez más eredményhez is vezethetett volna.

Mondjuk, Stuart a kaszinóban azt látja, hogy a rulettkerék zsinórban ötvenszer pirosnál áll meg. A magyarázat lehet az, hogy a kereket megbütykölték. De az is

---

[9] C. G. Hempel: „Aspects of Scientific Explanation", in *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York 1965, főleg 376–412. o.

lehet, hogy ez egyike azoknak a ritka eseteknek, amikor zsinórban ötvenszer jön ki piros. Egy szabályos keréknél is elvárjuk, hogy nagy ritkán ilyesmi történik. Ha a magyarázat az, hogy a kerék szabályos, és ez egyike a nagyon ritka eseteknek, a magyarázat elárulja, hogyan történt a dolog. Azt viszont nem árulja el, miért éppen most jött ki a piros ötvenszer zsinórban, nem pedig valamikor máskor, és azt sem, hogy miért éppen ez a sorozat jött ki, nem pedig valamelyik más a $2^{50}-1$ lehetőség közül.

Hajlamos vagyok úgy vélni, hogy ez az egyetlen fajta statisztikai magyarázat. De nem kívánok mélyebbre bocsátkozni a magyarázat elméletébe. Csupán arra akartam fölhívni a figyelmet, hogy az empirista elemzés fölhasználható a magyarázat vizsgálatakor, s az általánosan elfogadottól eltérő konklúziókhoz vezet.

VI. A hitek alapjául szolgáló következtetések fölfedezése

Az elemzés egy másik alkalmazása a lemmák igazságának föltételét használja föl annak fölfedezésére, hogy a tudás milyen érvelésen alapul. Egy egyszerű példával kezdem. Általában ahhoz, hogy a hallgató tudást szerezhessen a tanú beszámolójából, a tanúnak azért kell azt mondania, amit mond, mert azt hiszi, és azért kell azt hinnie, amit hisz, mert azt látta. Vagyis két föltételnek kell teljesülnie ahhoz, hogy a hallgató tudást szerezzen. A hallgató érvelésének föltárásához fölhasználhatjuk, hogy vannak ilyen föltételek. E föltételeket úgy magyarázhatjuk, hogy föltesszük, hogy a hallgató érvelésének lemmáit képviselik. Ezáltal ama föltétel speciális eseteiként kezeljük őket, hogy a lemmáknak igaznak kell lenniük. Vagyis gyakran megmagyarázhatjuk tudásunk föltételeit oly módon, hogy föltesszük, a tudás érvelésen alapul, s alkalmazzuk a lemmák igazságának föltételét.

Az egyik példa, melyet érdemes végiggondolni, noha sokat nem fogok mondani róla, az újságolvasásból merített tudás. Tegyük föl, valamilyen sajtóhiba egy hamis mondatot igazzá változtat. Normális esetben e mondat elolvasása nem eredményez tudást, jóllehet a mondat igaz. Módszerünk szerint föltételeznünk kell, hogy ez a sajtóhibákkal kapcsolatos tény következtetésünk egyik lemmájával függ össze. Valóban ésszerű föltételeznünk, hogy arra következtetünk, az általunk olvasott mondatot a nyomdász a kéziratnak megfelelő módon szedte ki. Mi egyébre következtetünk még? Általában nincsenek pontos elképzeléseink arról, hogy a tudósító hogyan szerezte meg a történetet, vagy hogy a hír valamelyik sajtóügynökségtől származik-e, vagy a lap saját tudósítóitól. Ha pontosan föl akarjuk deríteni, mire következtetünk, széles körben alkalmaznunk kell a lemmák igazságának föltételét. Föl kell tárnunk, minek kell igaznak lennie arról az útról, amelyen a tudósító története a nyomdászig eljutott, és arról a módról, ahogy a tudósító a történetet megszerezte. E föltételeket aztán társítanunk kell a lemmák igazságának föltételével, hogy föltárjuk a következtetés menetét, melynek révén az újság elolvasásából tudást szerzünk. Erről a problémáról azonban nem mondok többet.

Most tekintsük az észlelési tudást. Ekkor, ahogy mondani szokás, *egyszerűen látjuk*, hogy valami igaz. Nyilvánvaló, hogy ahhoz, hogy ne csupán lássunk valamit, hanem valami igazat lássunk, bizonyos föltételeknek teljesülniük kell. E föltételekről számot tudunk adni, ha abból indulunk ki, hogy a közvetlen észlelési tudás érvelésen alapul. Mondjuk, Gregory egy asztalt lát a szobában. Mint azt számos filozófus megállapította: hogy lássa, *hogy* egy asztal van a szobában, úgy kell hogy tűnjön számára, mintha egy asztal volna a szobában. Továbbá valamilyen oksági kapcsolatnak kell fönnállnia az asztal és a között a tény között, hogy Gregorynak úgy tűnik, mintha egy asztal volna a szobában. Például nem látja az asztalt, ha tükörbe néz, s egy másik szobában lévő másik asztalt lát. De akkor sem látja, ha hallucinál; még akkor sem, ha véletlenül pontosan azt hallucinálná, ami előtte van.

Az elemzés alkalmazásakor föltételezzük, hogy a közvetlen észlelési tudás következtetésen alapul, s igyekszünk a lemmák igazságának föltételét kamatoztatni. Ennek megfelelően azt kell mondanunk, hogy az észlelési tudás olyanféle adatokból levont következtetésen alapul, hogy a dolgok milyennek tűnnek, látszanak, hallatszanak, szaglanak stb. A releváns következtetés a közvetlen tapasztalat valamilyen vonásának magyarázatára irányul. Példánkban Gregory így érvel: azért tűnik úgy, mintha egy asztal lenne ott, mert valóban ott van egy asztal, s ő éppen azt nézi. Ha el akar jutni ahhoz a következtetéshez, hogy egy asztal van ott, lemmaként szüksége van erre a magyarázatra. Ezért kell a magyarázatnak igaznak lennie ahhoz, hogy Gregory láthassa, egy asztal van a szobában. Hasonló elemzést alkalmazhatunk a közvetlen észlelési tudás más eseteire is.

A közvetlen tapasztalatról szólva szándékosan fogalmaztam homályosan, mivel az empirista elemzés valószínűleg bármilyen fölfogáshoz hozzáilleszthető. Még akkor is alkalmazható, ha valaki tagadja a közvetlen tapasztalat létezését, s inkább érzékszervi ingerekről beszél. Hogy Gregory lássa, egy asztal van a szobában, szemét olyan ingereknek kell érniük, melyek részben a szobában lévő asztaltól származnak. Olyan empiristát is el tudok képzelni, aki szerint az észlelési tudás a közvetlen ingerekből levont következtetésen alapul.

Két dologra okvetlenül emlékeznünk kell. Először, az empirista elemzés nem föltétlenül a jelentés elemzése, hanem csupán szükséges és elégséges föltételek érdekes halmaza. Az empirista elemzés szempontjából teljesen mindegy, hogy a tudásigények jelentése magában foglal-e valamit az érzékszervi ingerekről. Másodszor, a tudás akkor is alapulhat érvelésen, ha történetesen senki sem érvel.

Általában a releváns érvelés csak abban az értelemben lesz érvelés, amelyben a számítógép is érvel. A számítógép hasonlat különösen hasznos akkor, ha az észlelési tudást ingerekből, nem pedig a közvetlen tapasztalatból eredeztetjük, hiszen az ingerek csak abban az értelemben adatok, amelyben a számítógép is rendelkezhet adatokkal. Gondolhatunk például olyan számítógépre, amely a radar által szolgáltatott adatok alapján irányítja az elhárító rakétákat.

VII. Tudás a külvilágról?

A filozófusok gyakran akarták megkerülni az észlelési tudás fönti fölfogását, mert úgy gondolták, szkepticizmushoz vezet. Ha csak a közvetlen tapasztalatból indulhatunk ki, honnan tudhatjuk, hogy tárgyak vesznek körül? Honnan tudhatjuk, hogy nem álmodunk, vagy hogy mindez nem egy gonosz démon műve?

A probléma, már amennyiben létezik egyáltalán, nem pusztán az, miként ismerhetjük meg a tárgyak világát, hiszen ez közös az észlelési tudás minden fajtájánál. Csak akkor láthatom, hogy egy asztal van a szobában, ha közvetlen tapasztalatom magyarázataként következtetem ki. De miért vagyok e következtetésre följogosítva? Hogyan zárhatom ki azt a lehetőséget, hogy álmodom? Honnan tudom, hogy egy démon-pszichológus nem csatlakoztatta agyamat egy számítógéphez, mely olyan ingerekkel lát el, mintha tényleg látnék? Ha a veridikus észlelés nyújtja a legjobb magyarázatot tapasztalatomra, e magyarázatnak minden másnál valószínűbbnek kell lennie. De hogyan tételezhetném föl ezt anélkül, hogy körforgásba kerülnék? Honnan tudhatom, hogy nem volt-e számtalan ilyen álmom már? Honnan tudhatom, hogy a démon-pszichológus nem végzett-e el rajtam már számos kísérletet?

Vegyük észre, hogy nincs semmilyen független megoldás a különféle magyarázatok valószínűségének megítélésére. Ha valaki az empirista módszert alkalmazza az induktív logikára, fölhasználhatja az észlelési tudás tényét, hogy megmutassa, a bizonyítékok fényében a veridikus észlelés rendkívül valószínű föltevés. Ily módon az empirista elkerülheti a külvilágra vonatkozó tudás problémáját. Sőt, kihasználhatja e problémát saját céljaira, ti. hogy megmutassa, a veridikus észlelés előnyben részesítése eleve be van építve konfirmáció-függvényünkbe.

Igyekeztem megmutatni, hogy az empirista elemzés fölhasználható az indukció és a magyarázat vizsgálatára, s képes számot adni a tudással szemben támasztott bizonyos követelményekről mint a lemmák igazságára vonatkozó föltétel speciális eseteiről. Leírtam, miként vezet az elemzés arra az eredményre, hogy még a közvetlen észlelési tudás is következtetésen alapul. Véleményem szerint ezek az alkalmazások azt mutatják, hogy az empirista elemzésben lennie kell valaminek. Most meg fogom mutatni, hogy az elemzés önmagában nem nyújt teljes képet, ugyanis figyelmen kívül hagyja a tudás „társadalmi aspektusát".

VIII. A tudás „társadalmi aspektusa"

Az empirista föltételezi, hogy valamely személy tudása csak az ő rendelkezésére álló adatokon múlik, nem pedig a mások rendelkezésére álló adatokon. Persze ez csak bizonyos megszorításokkal igaz. Az illető támaszkodhat közvetve mások adataira is, ha fölhasználja mások tanúbizonyságát. Mások adatai így relevánsak lehetnek a lemmák igazságának föltétele révén. De ha e föltétel teljesül, az empiristák föltételezik, hogy valamely személy adatainak *elégséges* voltát nem

érintik a mások által birtokolt információk. E föltételezés eredményeképpen az empiristák figyelmen kívül hagyják a tudás társadalmi aspektusát.

Tegyük föl, Tom belép egy szobába, ahol sokan izgatottan tárgyalnak valamit, bár Tom nem érti, mit mondanak. Aztán észreveszi a reggeli újságot az asztalon. A főcímből és az alatta szereplő cikkből kiderül, hogy meggyilkoltak egy híres polgárjogi vezetőt. Tom elolvassa a cikket, s elhiszi, ami benne áll. Ráadásul, amit a cikk ír, tényleg igaz. Emellett a lemmák igazságának föltétele is teljesül, ugyanis a tudósító, aki látta a merényletet, maga írta cikkét. Az empirista elemzés szerint ekkor Tomnak tudnia kellene, hogy merénylet történt. Annak, hogy a szobában lévő emberek milyen információkkal bírnak, irrelevánsnak kellene lennie, hiszen Tomnak nincs oka föltételezni, hogy olyan információval rendelkeznek, amely ellentmond a cikknek.

Ez azonban tévedés. Tegyük föl például, hogy a gyilkosságot még a szemtanúk is cáfolják, mondjuk azért, hogy elkerüljék a faji zavargásokat. Azt állítják, hogy a polgárjogi vezető jó állapotban van. A golyó, mondják, elhibázta, és valaki mást talált el. E cáfolatok azonban elkéstek, és a Tom által látott újságban az igazság jelent meg. De a szobában mindenki hallotta a cáfolatokat, s ezért nem tudják, mit higgyenek. Mindnyájan bírnak olyan információval, amellyel Tom nem rendelkezik. Vajon úgy ítélnénk-e, hogy Tom az egyedüli, aki tudja, hogy valójában mi történt? Mondhatjuk-e, hogy azért tudja ezt, mert nem rendelkezik bizonyos információkkal, amellyel mások rendelkeznek? Úgy gondolom, nem. Azt hiszem, úgy ítélnénk, hogy Tom nem bír tudással.

Itt megmutatkozik a tudás társadalmi aspektusa. A személy rendelkezésére álló bizonyítékok néha nem foglalnak magukba mindent, ami releváns ahhoz, hogy bír-e tudással. Mások információi is relevánsak lehetnek.[10] De pontosan hogyan kellene az empirista elemzést módosítani? Minden információ számítson, mellyel bármilyen személy rendelkezik? Talán adjuk össze különböző személyek részinformációit, melyek önmagukban nem tűnnek fontosnak? Szükség van-e a mások által birtokolt összes információra, vagy kiválaszthatunk ebből bizonyos félrevezető darabokat? És egyáltalában, milyen okból számít a mások által birtokolt információ?

Az utolsó kérdést a legkönnyebb megválaszolni. Valaki más információja csak abban az esetben számít, ha az eredeti személy érvelése hibás lenne, ha ő is rendelkezne ezzel az információval. Ha Tom, a szobában lévőkhöz hasonlóan, hallott volna a cáfolatokról, akkor a gyilkosságról levont következtetése hibás lett volna. A többi kérdést már nehezebb megválaszolni, már amennyiben el akarjuk kerülni azt a konklúziót, hogy csak nagyon ritkán tudunk bármit is. Például, ha

---

[10] Miért „társadalmi"? Létezhet-e olyan releváns bizonyíték, amelyet senki sem tud, tudott, vagy tudni fog? Kétlem. A példában fontos, hogy a többiek hallották a cáfolatokat. Ha e cáfolatokat működésképtelen mikrofonba mondták volna, Tom valóban tudná, mi történt. Jelen esetben azért nem bír tudással, mert mindenki más tud a cáfolatokról.

félrevezető módon válogathatunk mások információiból, szinte minden tudásigényt aláásháthatunk. Ugyanezzel a következménnyel jár, ha szabadon kombinálhatjuk különböző személyek részinformációit, hiszen kiválaszthatunk olyan személyeket, akiknek információit összeadva félrevezető eredményt kapunk. Másfelől, nyilván nem szükséges minden egyes személy információját összeadnunk, hogy eldöntsük, Tom következtetése helyes-e. A teljes információmennyiség ugyanis alátámasztaná Tom következtetését, hiszen ez magába foglalná ama tényt, hogy a Tom által kikövetkeztetett magyarázat helyes.

A legnehezebb kérdés, hogy ki is rendelkezik a Tom érvelését aláásó információval. Kétlem, hogy *bármely* egyes személy információja elég lenne ehhez. Ha így volna, sok ember tudását aláásháthatnám úgy, hogy hamis bizonyítékot kreálnék, és valakinek megmutatnám. Nem tudom azonban, hogy hány és milyen embert kellene számításba vennem. Talán korábbi korok embereit is tekintetbe kell vennünk, mivel úgy gondoljuk, sokszor igazuk volt, bár érveik nem voltak helytállók. Ez nem pusztán számok kérdése. Lehet olyan bizonyíték, melyet csak kevesen ismernek, és amely ellentmond a többség meggyőződésének. Ezen érdemes volna elgondolkodni, de most nem teszem meg.

Ebben az írásban két dolgot igyekeztem megmutatni. Egyrészt, hogy az empirista elemzésben van valami fontos igazság. Másrészt, hogy az elemzés nem kielégítő.[11]

(Fordította *Forrai Gábor*)

---

[11] Talán a tudás társadalmi aspektusa mégsem nyújthat ellenpéldát a tudás empirista elemzésével szemben. Tegyük föl, ezen aspektust azáltal jelenítjük meg, hogy a tudás szükséges föltételei közé soroljuk a következőt. (Elismerhetjük, hogy e föltétel elég pongyolán van megfogalmazva, és igen nehéz pontosabbá tenni.)

(1) Nincs egyéb bizonyíték, mely ha létezne, kétségbe vonná az általunk levont konklúziót.

Ernest Sosa hasonló föltételt említ alábbi cikkében: „The Analysis of 'Knowledge That P'", *Analysis* XXV/1 (1964), 1–8. o. (Lásd az (oj_3) föltételt.) Sosa egy másik föltételt is említ, melyet így fejezhetünk ki:

(2) Igazoltan nem hisszük, hogy (1) hamis.

Itt (2) magyarázatához elég föltételeznünk, hogy a hit alapjául szolgáló érvelés (ha nem deduktív) megköveteli (1)-et, mint lemmát vagy premisszát. Továbbá, a tudás társadalmi aspektusa így speciális esete lenne annak a föltételnek, hogy a lemmáknak igaznak kell lenniük. Így a tudás társadalmi aspektusából nem konstruálható ellenpélda az empirista elemzéssel szemben, sőt (2) segítségével meg is magyarázható az elemzés révén.

WITTGENSTEIN ÉS MANNHEIM A MATEMATIKA SZOCIOLÓGIÁJÁRÓL*

DAVID BLOOR

A tudásszociológia egyik központi problémája a logika és a matematika státusának kérdése. A tudás ezen ágai annyira személytelenek és objektívak, hogy aligha tűnik alkalmazhatónak itt a szociológiai elemzés. Karl Mannheim tudásszociológiai eltökéltsége az *Ideológia és utópiá*ban újra és újra megtorpan ezen a ponton.[1] Mannheim nem jött rá, hogy arról: kétszer kettő mitől négy, mi módon kell szociológus módjára gondolkodni. A jelen tanulmány amellett érvel, hogy Wittgenstein *Megjegyzések a matematika alapjairól*[2] című munkájában megmutatja, hogy a szociológia miképpen hatolhat az ilyesféle kérdések legmélyére. Wittgenstein tehát megoldja Mannheim problémáját.[3]

I.

A tudásszociológia célja magyarázatot adni arra, hogy az emberi vélekedések [beliefs] miképpen keletkeznek a rajtuk működő hatások nyomán. Ez a program négy követelményre bontható. Az első az, hogy a tudásszociológiának lokalizálnia kell a vélekedés okait, vagyis meg kell állapítania azokat az általános törvényeket, melyek a vélekedéseket összekapcsolják a meghatározásukhoz szükséges és

---

*„Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics", *Studies in the History and Philosophy of Science* 4 (1973), 2. sz., 173–191. o.) — E tanulmány első változata az 1971 októberében Edinburgh-ban megrendezett tudományelméleti konferencián (Science Studies Wednesday Seminar) került fölolvasásra. Köszönetemet szeretném kifejezni kollégámnak, Barry Barnes-nak azokért az értékes vitákért, amelyeket e konferencián és a későbbiekben is folytatott velem. (A szerző jegyzete.)

[1] Mannheim: *Ideológia és utópia*, angol kiadás: Routledge and Kegan Paul, London 1936, 39, 244, 263, 268. o.

[2] Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1956.

[3] Az összes, Wittgensteintől származó idézetet a *Remarks*-ból vettük, s az adott rész valamint bekezdés számával adjuk meg. Az összes Mannheim-idézet és hivatkozás az említett kötetből való.

elégséges föltételekkel. A második követelmény az, hogy a programot végrehajtó kutató ne tegyen semminemű kivételt saját vélekedéseivel szemben. Kerülnie kell az elfogult érvelést, és az elfogadott meggyőződésekre vonatkozóan éppúgy meg kell határoznia az okokat, mint az elvetetteket illetően. A programnak igazság és hamisság tekintetében pártatlannak kell lennie. A következő követelmény ennek folyománya. A tudásszociológiának meg kell magyaráznia saját keletkezését és következtetéseit, vagyis reflexívnek kell lennie. A negyedik és egyben utolsó előfeltétel a pártatlansági követelmény finomítása. Nemcsak meg kell magyarázni az igaz és hamis vélekedéseket, hanem a vélekedések e két osztályát egyező típusú okok kell hogy előidézzék. Ezt lehetne szimmetria-követelménynek nevezni. Innentől kezdve erre a négy előfeltételre — kauzalitás, imparcialitás, reflexivitás és szimmetria — mint a tudásszociológia erős programjára fogunk hivatkozni.[4]

---

[4] Ez a tanulmány kizárólag a tudásszociológia programjával foglalkozik, és független bármilyen, továbbra is vita forrását képező állítólagos kutatási eredménytől, például az értelmiség szerepével kapcsolatban. — El kell oszlatni néhány, a programmal kapcsolatos félreértést. *Concepts and Society* című művében (Routledge and Kegan Paul, London 1972) I. C. Jarvie hivatkozik „a tudásszociológia azon premisszájá[ra], miszerint az emberek érdekükben álló dolgokban hisznek..." (189. o.) Azt állítja, hogy a tudásszociológia ismeretében kijelenthető, hogy „[az emberek] alapvetően egyéni vagy osztályérdekeiket szolgáló dolgokban hisznek" (132. o.). Amennyiben Jarvie ezt úgy érti, hogy a szociológusok logikailag elkötelezettek amellett, hogy vélekedéseket inkább érdekekkel, semmint a társadalmi élet bármely más jelenségével kapcsoljanak össze, akkor semmiféle érvet nem hoz föl ennek megerősítésére; valójában ez nem is lehetséges. Föltehetően azonban Jarvie úgy véli, hogy a szociológusok *tényleg* úgy vélik, hogy a vélekedéseket érdekek határozzák meg. Ebben egyszerűen téved. A meghatározó tényezők széles spektruma vehető figyelembe valószínűsíthetőként: R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (The Free Press, New York 1968, 514. o.) című mértékadó könyvében ilyen tényezők egész sorát sorolja föl, s ez a konszenzus hiányára utal, amely állapotot Merton nem tart elfogadhatónak. Mannheim a maga részéről nyíltan kimondta, hogy az érdek nem megfelelő alap a tudásszociológiai magyarázathoz (49, 51, 52. o.), azonfelül a gondolkodás exisztenciális meghatározásának pontos milyenségét óvatosan nyitott kérdésnek tekinti, amelyre majd empirikus kutatás adhat választ (239. o.). Úgy vélte továbbá, hogy azok az egységek, amelyekkel a vélekedések összefüggésbe hozhatók, nem csupán osztályok, hanem nemzedékek, státuscsoportok, foglalkozási csoportok stb. (248. o.). — Egy másik téves koncepció: Jarvie megismétli Poppernak a tudásszociológiával szemben fölhozott vádját, amely „úgy tekint a tudományra és a tudásra mint értelmi folyamatra, mint a tudós saját ‚tudatára', vagy talán mint egy ilyen folyamat termékére" (K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, II. köt., Routledge and Kegan Paul, London 1945, 217. o.). Amint Jarvie megjegyzi: „A tudomány nem az igazat vagy a valódit közvetlenül érzékelő értelemben (vagy tudatban) áll" (133. o.). Ezt a vádat azonban egyik szerző sem támasztja alá. Legyen bárki is elmarasztalható az ilyen megközelítésben, Mannheimra ez nem jellemző: „A csoportokban élő emberek [...] nem a szemlélődő értelem elvont szintjein szembesülnek a világ objektumaival, mint ahogyan a magányos lények exkluzivitásában sem." (3. o.,

Az erős program bizonyos jellemzői azonnal hozzáfűznivalót igényelnek. A vélekedéseket előidéző befolyások teljes vizsgálatához szükséges a tárgy számbavétele, amelyen az okok működnek. A tudásszociológiát ki kell egészíteni az ember biológiai természetének egy modelljével. És fordítva: a szociológus sem hagyhatja figyelmen kívül az érzéki benyomásokat [sensory input], amelyeket az embereknek föl kell dolgozniuk. A látott, hallott illetve megérintett dolgok a teljes kauzális kép részét képezik, éppúgy mint az ilyen információkat földolgozó, vagy azok földolgozására képtelen emberi kapacitás. Rendszerint azonban a szociológus hozzáfűz egy további kérdést, jóllehet olyat, amely nem független mindezen problémáktól. Ez a kérdés pedig a következő: hogyan kapcsolódnak a vélekedések a társadalomban való viselkedés intézményesült módjaihoz? A kérdés megválaszolásának első lépéseként a szociológus dokumentál minden olyan szempontot, amely szerint a társadalmi struktúrában elfoglalt különböző pozíciók különböző vélekedésekkel függhetnek össze.

Mannheim tudásszociológiai koncepciója nagyon közel áll az erős programhoz. Először is be akarta határolni a vélekedés okait[5], illetve azt, amit a tudás „exisztenciális meghatározói"-nak [existential determiners] hívott.[6] Másodszor, olyan tudásszociológia mellett tette le a voksát, amely túlmegy az ideológia puszta leleplezésén, s amely nem implikálja a magyarázott dolog hamisságát.[7] Harmadszor, nagyon is tudatában volt annak, hogy a tudásszociológia önmagáról is számot kell hogy adjon.[8] A továbbiakban látható lesz, hogy a szimmetria-elv igen fontos kritériumával kapcsolatban, amely azonos típusú okokat követel meg az igaz és a hamis vélekedések esetében, e tekintetben Mannheim elbizonytalanodott.

---

valamint lásd az 1. fejezet teljes 3. részét.) E megjegyzéseket figyelembe kell venni, amikor megítéljük Jarvie elutasító véleményét „Mannheim vulgarizmusait" illetően (137 és 135. o.).

[5] Mannheim egy helyütt (239. o.) kijelenti, hogy nem szándékozik mindenáron egy „mechanikus ok–okozat egymásrakövetkezést" behatárolni. Hogyan egyeztethető ez össze azzal az állítással, hogy programja kauzális? A felelet az, hogy Mannheim itt inkább egy nyers technológiai determinizmustól határolja el magát, semmint az ok mint olyan keresésétől. Ahelyett, hogy azt föltételeznénk, hogy a szélmalmok földesurakkal, a gőzmalmok pedig ipari kapitalistákkal látják el a társadalmat, a kérdés inkább úgy alakul, hogy figyelembe kell vennünk az innovációk hatását egy már létező állapotra. Az eredmény a háttértől illetve a kezdeti föltételektől függően alakul majd.

[6] I. m., lásd 5. jegyzet, 240. o.

[7] I. m., lásd 5. jegyzet, 71. o.

[8] I. m., lásd 5. jegyzet, 69. o.

II.

Ebben a részben azt bizonyítjuk, hogy az erős programot a logikai és számítási készségekre való alkalmazásában meggátolja, ha kitartunk a matematika természetéről alkotott bizonyos elmélet mellett.[9] A szóban forgó elmélet a

---

[9] Ez az egyetlen ellenvetés az erős programmal szemben, melyet a tanulmányban figyelembe veszünk. Különleges kezelést érdemel, ugyanis még azok számára is problémát képez, akik az erős tétel alapjául szolgáló ideálok mellett elkötelezettek. Sokan szinte kapásból elvetik ezeket az ideálokat, éppúgy, ahogyan elvetik Mannheimot. A leggyakrabban hangoztatott érv szerint a tudásszociológia önromboló relativizmushoz vezet. Mindössze két példát említenénk meg: lásd A. von Schelting bírálatát az *American Sociological Review*-ban (I, 1936, 666–673. o.), valamint Popperét (i. m., lásd 4. jegyzet). Magányos kivétel e vonatkozásban C. Wright Mills írása, in I. L. Horowitz (ed.): *Power, Politics and People* (New York 1963). Mannheim azon az alapon tagadja, hogy relativista lenne, hogy egyik tétele sem mond ellent ama nézetnek, miszerint az igazságnak és a tévességnek vannak elfogadott kritériumai a vitában, illetve annak sem, hogy létezik „a döntésrejutás lehetősége tényekre vonatkozó vitában" (269. o.). Ilyen kritériumok léte és a tényleges egyetértés tényei azok közé az adatok közé tartoznak, amelyeket a szociológus adottnak tekint és megkísérel megmagyarázni. Természetesen neki magának is elfogadott standardokat és eljárásokat kell használnia ahhoz, hogy kutatásokat végezhessen illetve elméleteket alkothasson. Logikai szempontból azonban mi kifogás érhet egy olyan soha véget nem érő kérdéssort, amely *föltehető*? Az, hogy a vizsgálódó maga is vizsgálható, nem eredményezi a relativizmus káoszát, ahogyan e szót Mannheim érti; nem jelenti azt, hogy bárki szabadon állíthat bármit, ami neki tetszik. Vannak normák, és létezik koherencia. Azt sem jelenti továbbá, hogy egy szociológiai vizsgálat soha nem érhet a végére, hogy a szociológus mindaddig nem mutathat föl kutatási eredményt, ameddig *ad infinitum* maga is vizsgálat tárgyát nem képezte. Mindössze annyit jelent, hogy a szociológia — mint akármely más tudomány — soha nem befejezett. A regresszió ugyanezen lehetőségei valójában jelen vannak Popper episztemológiájának szerkezetében (K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959). Mint azt Popper igen világosan kimondja: a regresszió nem helytelen, mert a tudományos kutatás alapja magában foglalja azt, hogy néhány dolgot egyezményesen elfogadunk, amelyek elméletileg mindig maguk is további tudományos kutatás tárgyát képezhetik (V. fej.). A tudásszociológia egyszerűen szaván fogja Poppert. — A tudásszociológia szintén összhangban van egy popperiánus episztemológiával a — már említett — érzéki input szerepét illetően. Poppernak az empirikus alapra vonatkozó elmélete (V. fej.) tisztán kauzális funkciót tulajdonít a tapasztalásnak. A tapasztalás nem csalhatatlan vagy közvetlen fölfogása az igazságnak. Nem is döntő vagy valószínű igazolása egy vélekedésnek, hanem motiváló és ösztönző tényező. Éppen erre a kauzális (okozó) szerepre van szüksége az erős programnak, mert egy vélekedés magyarázatakor a szociológus gyakran föltevéseket fog alkotni a tárgyába ütköző aktuális vagy múltbéli érzéki okokra vonatkozóan (és eközben maga is érzéki utasításokat fog használni). Egy személynek azon vélekedése, hogy egy asztal van előtte, gyakran fog kauzálisan — más dolgok mellett — azokhoz a tárgyakhoz kapcsolódni, amelyeket lát vagy érzékel. Az egyszerű, oksággal kapcsolatos tényeket elkülönítve kell kezelnünk a nehezen

matematikát — Mannheim megfogalmazásában — az „igazság-mint-olyan" birodalmának tekinti. A matematikát és a logikát igazságok olyan megnyilvánulásaként mutatja be, amelyek *sui generis* léteznek, függetlenül attól, hogy valaki hisz-e bennük, vagy tud-e róluk. Ezen érvelés szerint a matematikai igazságok akkor is igazak lennének, ha emberi lények nem is léteznének. Az érvényes következtetések ekkor is érvényesek lennének, jóllehet senki nem vonná le őket. Ha a matematikát ilyen módon nézzük, akkor a materiális tárgyak világához hasonlónak gondoljuk el. A matematikai igazságok materiális tárgyak abban az értelemben, hogy szembe vannak állítva a megismerő szubjektummal, aki közöttük — gondolatban — mozog. A matematikai igazságokat a matematikus nem föltalálja, hanem fölfedezi, amikor egy már létező birodalomban ösvényre bukkan. Ezt az elméletet helyenként „platonizmus"-nak, helyenként „realizmus"-nak nevezik — mi a továbbiakban „realizmus"-ként hivatkozunk rá.

Wittgenstein ezt a fölfogást a következőképp jellemzi:

> „Itt valami homályos módon annyit tudunk, hogy ez a valóság valami nagyon elvont, nagyon általános, nagyon merev. A logika egyfajta ultra-fizika, a világ 'logikai szerkezetének' leírása...."[10]

G. H. Hardy matematikus nyíltan vallja a realizmus elméletetét. Az *A Mathematician's Apology*[11] című munkájában a következőt állítja:

> „Úgy vélem, hogy a matematikai valóság rajtunk kívül létezik, föladatunk pedig az, hogy fölfedezzük vagy megfigyeljük, s a tételek, melyeket bizonyítunk, s melyeket fellengzősen 'kreációinknak' nevezünk, egyszerűen lejegyzései megfigyeléseinknek." „A 317 ugyan prímszám, de nem azért, mert így gondoljuk, vagy mert gondolkodásunk így formálódott és nem másképpen, hanem *mert az*, mert a matematikai valóság így épül föl."

Milyen hatást gyakorol a tudásról vagy vélekedésről való számadásunk egészére, ha benne a matematikát az igazság mint olyan független birodalmának ábrázoljuk? Miféle episztemológia illik ehhez az ontológiához? A realizmus iránti elkötelezettség metaforák és analógiák bizonyos csoportja iránti elkötelezettség. Említettük már a materiális tárgyakkal való analógiát. Hardy megjegyzései

---

megfogható kifejezésmódoktól, amelyekkel könnyen összekeverhetők, pl. „Azt gondolja, hogy egy asztal van előtte, mert igaz is, hogy egy asztal van előtte". A materiális tárgyak lehetnek ugyan okok, de ez a megfogalmazás úgy olvasható, mint amely kauzális hatást tulajdonít az igazságnak. Arról, hogy az ilyesféle beszédmód hogyan kerülhető el, a tanulmány egy további részében lesz szó.

[10] I, 8.

[11] G. H. Hardy: *A Mathematician's Apology* (első kiadás 1940), University Press, Cambridge 1967, 123–124., 130. o.

megmutatták, hogy ez azt sugallja: egy matematikai igazságot ismerni olyasmi, mint egy tárgyat látni, vagyis az érzékelés avagy az intuíció egy formája. A tudás okai, azé a tényé, hogy valaki érzékel bizonyos igazságokat, azok az okok, amelyek olyan helyzetbe juttatták őket, hogy az intuitív kapcsolat megfelelő formáját érzékeljék. Egy másik metafora, amely segítségünkre lehet abban, hogy a realizmusnak értelmet adjunk, a matematika mint „világ" vagy „birodalom" metaforája. Amikor a matematikai igazságokat mint független értelemmel bíró igazságokat gondoljuk el, akkor egy strukturált és körülhatárolt területnek képzeljük el őket, amelynek valami vagy a határán belül, vagy azon kívül van. A tudás tehát abban áll, hogy belépőhöz jutunk ebbe a birodalomba, hogy kívülről belülre haladva átlépjük a határait.

Mindkét említett matematikafölfogásnak van egy lényeges, közös szerkezeti vonása. Azt implikálják, hogy a matematikai vélekedés vagy tudás ilyetén képe két részből áll. Az egyik a kezdeti, az igazság birodalmába mint olyanba való belépőhöz való jutásra vonatkozik, vagy az objektív igazság előtti kezdő lépésre, a helyzetbekerülésre, a másik rész pedig minden ezt követő, a matematikán belül végrehajtott lépésre vagy tevékenységre, illetve az intuitív kapcsolat rákövetkező cselekedeteire.

Egy példa fogja megvilágítani, hogy milyen hatása van ennek e kettéválasztásnak a gyakorlatban. Nézzük azt a kérdést, hogy a matematikus miért tesz vagy mond egy bizonyos dolgot munkája során. Azonnal adódik az olyan típusú válasz, hogy állítása vagy cselekedete okfejtésének logikai következménye. Azt mondhatjuk, hogy a matematika és a logika maga gondoskodik a magyarázatról: a viselkedés a matematikus által fölfedezendő kapcsolatoknak már meglévő logikája által strukturált. Ha azonban föltesszük azt a kérdést is, hogy a szóban forgó személy miért lett matematikus, illetve miért választott egy bizonyos szakterületet, akkor a válasz másmilyen lesz. Már nem matematikai vagy logikai problémákkal lesz kapcsolatos, hanem állásokban rejlő lehetőségekkel, tanárok hatásával, és így tovább. E kétféle magyarázó elv felel meg a fönt említett megosztásnak. Az egyik arra a folyamatra vonatkozik, amely által megközelítjük a matematika birodalmát és beléhatolunk, vagyis arra, hogy miképpen kerül valaki abba a helyzetbe hogy matematikát művelhessen. A másik a matematika működését magyarázza, azt, hogy mi történik a logika birodalmán belül. Világos, hogy a jellegzetesen szociológiai magyarázatok ahhoz a fázishoz tartoznak, amelynek során valaki matematikussá válik. A szociológiai elemzés számára nyitottak a szelekció és az oktatás folyamatai, azok a hatások, amelyek elősegítik vagy gátolják a matematikai készség megszerzését. De még így is, e modell szerint is hallgatnia kell a szociológusnak arról, hogy mi történik a matematikán belül.

Egy egyszerű finomítás vonzóbbá teheti ezt a nézetet. Amennyiben a matematikus hibát követ el, vagy a hozzá nem értés valamely jellegzetes formáját mutatja, ebben az esetben a szociológus újra föltáró, magyarázó munkát végezhet. A hiba oka esetleg a képzés, oktatás valamely hiányosságában állapítható meg. Ez teljesen összeegyeztethető a realista elmélet által javasolt magyarázat kettős jellegével.

Hibázni annyit jelent, mint letérni a logika egyenes és keskeny ösvényéről. A finomítás tehát megfelel annak az elképzelésnek, miszerint a szociológus illetékességi körébe a tulajdonképpeni matematikán kívüli tényezők tartoznak.

Kívánatos lenne meggyőzően kimutatni, hogy — a fönti modell szerint — az a magyarázatfajta, mely a matematikán belüli viselkedésre helyénvaló, valóban radikálisan különbözik az azon kívüli viselkedésre vonatkozó szociológiaitól. Hogy élezzük a dolgot, nézzünk egy egyszerű esetet. Tegyük föl, hogy a kérdés az, miért jutott valaki arra a következtetésre, hogy kétszer kettő egyenlő néggyel. Az éppen vitatott helyzetű válasz a következő formájú volna: azért jutott erre a következtetésre, mert kétszer kettő valóban néggyel egyenlő. A vélekedés magyarázata az, hogy igaz. G. H. Hardy talán úgy mondaná: azért hisz benne, mert ilyennek figyelte meg. A válasz szerkezete itt is ugyanaz: egy állítás igaz volta illetve a matematikai valóság létezési módja lesz a vélekedés oka.

Azonnal látható, hogy az „ok" szó itt aligha jelenthet „szükséges és elégséges föltételeket", amely értelemben a szót használtuk a szociológiai magyarázat erős programjában. Amennyiben ezt jelentené, akkor az igazság a vélekedés szükséges és elégséges föltétele lenne, és nem létezne sem tévedés, sem tudatlanság.

Van azonban az „ok" szónak egy másik értelme, amely beleillik a föntiekbe, s amely megegyezik azzal az elképzeléssel is, hogy azért hiszünk egy állításban, mert igaz. Ez a teleologikus, tervszerű és célirányos értelmű jelentés, melyet olykor e szóhoz rendelünk. Tételezzük föl, hogy az ember természetes hajlam által érzékeli az igazságot, amikor találkozik vele, vagyis létezik egy természetes elmozdulás az igazság irányába. Ebben az esetben csak a hamis vélekedések szorulnának magyarázatra. Az igaz vélekedések természetesek és nem igényelnek indoklást, minthogy a szükséges magyarázat éppen igaz mivoltuk. E szerint az okfejtés szerint azt mondhatjuk, hogy az igaz vélekedések oka az igazság, míg a nem-tudásra vagy tévedésre vezető eltéréseket egy sor egyéb tényező okozza. Ebbe a teleológiai képbe rendesen be van építve az az aszimmetria, amely a realista elmélethez társított tudásképhez tartozik. Plauzibilis a sejtés, hogy a matematika realista elmélete a tudás teleologikus fölfogását követeli meg, mivel csak egy teleologikus elmélet — vagy ahhoz nagyon hasonló valami — rendelkezik az igényelt struktúrával.

Egy Mannheim munkájából vett példa szemlélteti, hogy a matematika realista fölfogása — és a vele járó aszimmetria — milyen leplezett módon fejti ki hatását. Mannheim néhány olyan, szociológusok által fölhasználható eljárást javasol, amelyek segítségével társadalmi folyamatokat azonosíthatnak, amint azok belépnek a tudás és vélekedés termelésébe. Azt veti föl, hogy bárhol, ahol a vélekedés eltér a saját belső vagy „immanens" logikája által fölvázolt fejlődés vonalától, társadalmi folyamatok működnek:

> „A gondolkodás exisztenciális meghatározottsága bizonyított ténynek tekinthető a gondolkodás azon területein, amelyek esetében kimutathatjuk, [...] hogy a tudás folyamata történetileg valójában nem immanens törvényeknek megfelelően fejlődik,

hogy nem csupán 'a dolgok természetéből' vagy 'tisztán logikai eshetőségekből' következik, valamint hogy nem egy 'belső dialektika' hajtja. Éppen ellenkezőleg: a tényleges gondolat fölbukkanását és kikristályosodását sok döntő ponton a legkülönbözőbb típusú elméleten kívüli [extra-theoretic] tényezők befolyásolják." [12]

Eszerint a társadalmi okok „extra-teoretikus" tényezők. De mit kezd e nézet azzal a viselkedéssel, amely valamely elmélet belső logikájával összhangban van? Az ilyen világosan ki van zárva a szociológiai magyarázatból, pontosan azért, mert éppen a magyarázatot igénylő dolgok behatárolásához szolgál alapvonalként. Mintha Mannheim a következőt mondaná magában: „Amikor az emberek azt teszik, ami logikus, és helyesen járnak el, semmi többet nem szükséges mondanunk." Ahhoz azonban, hogy bizonyos viselkedésformákat problémamentesnek tekintsünk, természetesnek kell őket tekintenünk. Ebben az esetben, ami természetes, az helyes módon halad előre, azaz az igazságon keresztül vagy annak irányába. Ez tehát a teleologikus nézőpont egy másféle megfogalmazása.

Noha Mannheim jól érzékelte a vélekedések szociológiáját fenyegető veszélyeket az igazság-mint-olyan birodalmában[13], nem sikerült elkerülnie az őket fémjelző aszimmetriákat.[14]

Amennyiben a realizmus válik a matematika uralkodó elméletévé, akkor a tudásszociológia erős programja előtt torlasz keletkezik. Ha a realizmust mint a matematika elméletét fogadjuk el, akkor ez azzal jár, hogy a program legközepébe egy attól radikálisan különböző kép ékelődik be az emberi természetről és tudásról. Ez a tisztán kauzális fogalmakról a teleológiai fogalmakra való hirtelen váltással jár, amint a szociológus az emberi tevékenységek sémájában mozogva a – tegyük föl – etikai és politikai vélekedések vizsgálata felől a matematikai készségek felé fordul.[15]

---

[12] I. m., lásd 1. jegyzet, 239–240. o.

[13] I. m., lásd 1. jegyzet, 267–268. o.

[14] Úgy tűnik, Max Scheler az a szociológus, akinek esete a legtisztábban példázza a realizmus tanához való ragaszkodást. Scheler az időtlen lényegek világát posztulálta. Élesen elválasztotta az érvényesség kérdését és a tudás tartalmát azoktól a tényezőktől, amelyek az igazságok valamely mintáján vagy szelekcióján keresztül eredményeznek vélekedéseket. A szociológia illetékessége csak a szelekció folyamatára terjed ki. Scheler megfogalmazásában: „exisztenciális tényezők meghatározott módon és rendben nyitják és zárják a zsilipkapukat az eszmék áramlata előtt" (idézi Merton, i. m., lásd 4. jegyzet, 534. o., innen való a fönti Scheler-idézet). A tudás tartalmára és okára vonatkozó fölosztásával a zsilip-metafora ugyanúgy kettős szerkezetű, mint a már tárgyalt példák.

[15] A realizmus és a teleológia gyakorlatilag azt eredményezi, hogy a tudásszociológia erős programját egy gyöngébb programmá redukálja, amit a tévedés szociológiájának lehetne nevezni. A két program egyik különbségét a következőképpen mutathatjuk be: Cajori: *A History of Mathematics* című könyvében (2. kiadás, Macmillan, New York 1919) a következőt írja: „A nullával való számítás az arab matematika hozománya volt, és először a keresztények vették át [...] Az új jelölési módot a fölvilágosult tömegek könnyen

III.

Amennyiben a tudásszociológia erős programját követjük, választ kell találnunk a matematika realista elméletére és a hozzá kapcsolódó aszimmetriákra. Lehetséges-e esetleg elvetni a teleológiát mint tudománytalant? Ha megtesszük ezt a lépést, akkor szabad az út egy olyan program felé, amely szimmetrikus módon kezeli mind a tudást és a nem-tudást, mind az igazat és a tévedést. Ám bizonyára mégis helytelen úgy elvetni a teleológiát, mintha az szamárság lenne. A dolog kétféleképpen: metafizikai és pragmatikai módon vethető föl. Először is a teleológiai kép, mint ismeretes, lehet igaz. Másodszor senki nem tudja, mik lehetnek a tudomány követelményei a jövőben. Adott körülmények között éppen a teleológiai elméletre lehet szükség ahhoz, hogy a kutatás előbbrejusson. Anélkül tehát, hogy dogmatikusak lennénk, a teleológia nem vethető el.

Lehet-e *a priori* ellenvetéseket tenni a realizmus ellen? Ha ki lehetne mutatni, hogy ez a nézet tarthatatlan, akkor az erős szociológiai program előtt újra nyitva állna az út. Wittgenstein bemutatja, mit lehetne a realizmus erőteljes cáfolatának venni. A következőkben ezt fogjuk megvizsgálni.

Wittgenstein érvelésében a matematikai számítás egyik általa bemutatott legjellegzetesebb példájához folyamodik: az olyan számsorozat előállításához, mint amilyen a 2, 4, 6, 8.... Egy számsorozat előállítása és folytatása Wittgenstein

---

elfogadták, a tudós körök azonban – kezdetben legalábbis – elutasították. Itáliai kereskedők már a XIII. században használták, míg a monostorok szerzetesei a régi formához ragaszkodtak." (121. o.) A tévedés szociológiája szempontjából a probléma ez lenne: miért álltak ellen a változásoknak a szerzetesek? Hogy a kereskedők elfogadták, ezt természetesnek, magától értődőnek tekintenék, mert az újítás a matematikának egy racionálisabb és hathatósabb formája felé való elmozdulást jelentett (a jelen állapotok felsőbbrendűségének tanúbizonysága a régi technikák fölött). Ezzel szemben a tudásszociológia erős programja a két csoportot teljesen egyenértékűnek kezelné. Az a tény magában, hogy Cajori értékelő mozzanatot alkalmaz – a kereskedőket fölvilágosultaknak nevezi –, nem káros, mivel az értékek világosan láthatók. Az ilyen értékelések mindazonáltal a szociológiai magyarázat inkább gyöngébb, semmint az erős programjának irányában befolyásolják a kutatót, mert az értékelések, lényegüket tekintve, aszimmetrikus helyzetek alkalmazását jelentik. Ez a gondolati láncszem arra utal, hogy az értékmentes tudomány weberi követelménye tekinthető a szimmetria-posztulátum kifejezésének. A szimmetria-tétel előnye, hogy kizárólag a maximálisan általánosság kereséséből származik, mely a jelenleg elfogadott tudományos standardok által elérhető. Maguk ezek a standardok majdnem bizonyosan összekapcsolódnak annak ideáljával, hogy inkább kauzális, semmint teleologikus magyarázatokat találjunk, s maguk is megváltozhatnak, amennyiben az elfogadott tudományos eljárások megváltoznak. Az ideálok és gyakorlatok ezen kölcsönös összekapcsolódása azonban csöppet sem teszi kevésbé kívánatossá azt, hogy explicit megfogalmazásukkal rendelkezzünk.

számára a matematikai vagy logikai következtetés reprezentatív példája. Jóllehet végtelenül egyszerű, mégis a folyamat minden alapvető jellegzetességét megragadja. Szabály vezérli, ugyanakkor a vége nyitott; kényszer és kreativitás metszéspontjában áll. Ha a realizmus kudarcot vall ezen a példán, akkor teljes kudarcot vall. Fordítva is igaz: ha egy másik elmélet elboldogul a számsorozatokkal, akkor általános sikert aratott.

Felületesen szemlélve a realista elmélet rendesen összhangban van néhány, a számsorozatok problémáját körülvevő ténnyel. Ha arra kérnek, hogy folytassuk a 2, 4, 6, 8 számsorozatot úgy, hogy mindig kettőt adjunk az előző számhoz, az az érzés kerít hatalmába, hogy csak egyféleképpen haladhatunk tovább. Az eltérés azt vonná maga után, hogy nem sikerül ugyanolyan módon folytatni, nem sikerül a számsorozat-szabályt alkalmazni úgy, amint értjük. A realista fölfogás szerint a sorozat helyes folytatása a szabály igaz megtestesülése, és alkalmazásának szándékolt módja már létezik. A szabálynak való engedelmeskedés nem más, mint valami halványan már ott rejlő dolognak a kitapintása, olyasvalamié, ami már — ahogy Wittgenstein mondja — „előre" létezik.

Wittgenstein amellett érvel, hogy a szabálykövetés realista koncepciója igencsak adós marad azoknak a kérdéseknek a megválaszolásával, amelyeknek megoldására kitalálták. Ezek pedig a következők: hogyan léphetünk újra és újra ugyanazon a módon? mi teszi az „ugyanaz"-t ugyanazzá? mi garantálja a lépések azonos jellegét a szabály alkalmazásának különböző fázisaiban? Wittgenstein valójában úgy véli, hogy nem lehetnek olyanféle garanciák, amelyeket a realista elmélet megkíván, s amelyeket illetően azt gondolja, hogy már fölszerelkezett velük. Egy jellegzetesen tömörített részben a következőképp fogalmazza meg ezen okfejtését:

> „És ha tudom is *előre*, mi hasznomra van ez a tudásom a későbbiekben? Úgy értem, ennek az előzetes tudásnak a birtokában honnan tudom, hogy mit tegyek, amikor valóban lépni kell? [...] 'Úgy érted, hogy a '+2' kifejezés kétségben hagy azt illetően, hogy mit tégy pl. 2004 után?' — Nem, habozás nélkül rávágom a 2006-ot. De pusztán ezen okból fölösleges azt föltételezni, hogy mindez már korábban meghatározott volt. Az a tény, hogy a kérdést megkapván nem volt kétségem a válasz felől, *nem* jelenti azt, hogy a kérdésre már előre meg lett volna a válasz."[16]

Ez az érvelés több lépésre bontható. A realista pozíció azt feltételezi, hogy létezik valamilyen logikai vagy aritmetikai archetípus, amely megfeleltethető a számsorozat helyes folytatásának. Ez az archetípus használhatatlan az emberek világára, kivéve azt az esetet, ha emberi cselekvőkkel hozzuk kapcsolatba, esetünkben azokkal, akik következetesen próbálják alkalmazni a szabályt. Azonban ha kapcsolatba is hozható velük, mi módon segítene? Nos, amennyiben az emberek hozzájuthatnának az archetípushoz — vagyis a helyes számsorhoz —,

[16] I, 3.

fölhasználhatnák azt magatartásuk irányításában. Hát akkor nem ismerik mégiscsak előre a számsor lépéseit? Ha a dolog viszont így van, állítja Wittgenstein, akkor megismétlődik az eredeti probléma. Honnan tudja ugyanis a föltételezett archetípust követő emberi cselekvő, hogy ez valóban az általa kívánt szabály helyes megtestesülése? Azt tudni, hogy az archetípus helyes, pontosan azt az ismeretet előfeltételezi, amelyet első helyen problematikusnak tekintettünk, vagyis annak tudását, hogy a szabály miképpen működik. Kitűnik, hogy ez az érvelés meglehetősen általános: bármely, akár e világi vagy másvilági archetípusra is érvényes. A realizmus nehézsége nem ontológiájának talányos természetében, hanem episztemológiájának körbeforgó jellegében rejlik. Pontosan azt előfeltételezi, aminek bizonyítására készül.

Nyilvánvaló ereje ellenére a jelen érvelés nem cáfolja meg a realista elméletet. Megvizsgálva az érvelést, kiderül, hogy Wittgenstein magától értődőnek tekinti azt, hogy a realizmus nem kapcsolódik össze teleológiai vagy cél-vezérelte föltevésekkel. Azt föltételezi, hogy az archetípus és az aktorok között lévő egyedüli kapcsolatfajta az, hogy a cselekvőnek ki kell választania egy archetípust, hogy kövesse azt vagy lemásolja. Ilyen föltételek esetén az érvelés működik, mivel a kiválasztás folyamata előfeltételezi magát a kérdéses készséget. Amennyiben teleológiai föltételezéseket vezetünk be, akkor a körbenforgó jelleg eltűnik, mivel ez esetben az archetípus puszta létezése biztosítja azokat a föltételeket, amelyek esetén a szabálykövetés természetes módon bekövetkezik. Teleológiai föltételezések esetén nem az történik, hogy a cselekvőnek kell kiválasztania az archetípust, oly módon, hogy bizonyítottnak veszi a kérdést, hanem természetes elmozdulás vezet az igazsághoz. Wittgenstein gondolatmenetének baja az, hogy a kérdést csak félig vitatja meg. Amennyiben a realizmust meg kell cáfolni, úgy az érveket a realizmus és a teleológia teljes egysége ellen kell szegezni.

Ellenvethető, hogy ha a teleológiához fordulunk, azért hogy megvédjük a realizmust, akkor fontos kérdéseket veszünk bizonyítottnak és valódi problémákat fedünk el verbális manőverrel. Ennek a megérzésnek a mélységét mutatja az, hogy Wittgenstein hallgatólagosan kizárta érveléséből a teleológiai lehetőségeket. Ugyanakkor érveltünk már amellett, hogy a teleológiát nem lehet kapásból elutasítani. Valamit természetesnek kell venni, s bármely vizsgálódás kiindulópontjai — bizonyos nézőpontból — meg fognak előlegezni bizonyos kérdéseket. Létezik persze olyan hagyomány, amely intellektuálisan nem tartja kielégítőnek a céltételező [purposive] érveket. Ehhez a hagyományhoz tartozni egyben kedvező irányulást jelent a szociológiai magyarázat erős programjának mélyreható kauzalitása felé.

Wittgenstein okfejtése így is számottevő, még ha nem is cáfolja meg a realizmust. Megállapítja, hogy a realizmus nem állhat meg egymagában: összevethetetlen [incompatible] egy olyan ember- és tudásképpel, amely inkább kauzális, mint teleológikus. A realizmus nem mutatkozik hamisnak, de összeegyeztethetetlen egy valóban kauzális perspektívával. Ezt már korábban megállapították, Wittgenstein érvelése azonban új utat nyit a konklúzió felé.

Ha a matematikai realizmus és a teleológia egyesített képe nincs megcáfolva, hogyan érinti ez a tudásszociológia erős programját? A dolog nyilvánvalóan úgy áll, hogy ha a program nem győzhetett, mert nem cáfolta meg a vele ellenkező elméleteket, akkor legalábbis a másik véglet sem következhet be: nem nyilváníthatjuk eleve vesztesnek sem. Ki kell dolgoznia saját elméletét a matematika természetére vonatkozóan és ki kell töltenie a programon belüli hézagot, ahová — inkonzisztens módon — a realizmus türemkedett be. Így kell lennie. Mind az erős szociológiai program, mind a realizmuson és a teleológián alapuló kép metafizikai jellegű. Mindkettő az elméleti konstrukció vonalait fölvázoló igen általános orientáció, azonban empirikusan nemigen tesztelhető. Az általánosság ilyen fokán lévő sémák esetében utópikus gondolat az, hogy akár az egyiket, akár a másikat meggyőzően kiküszöbölhetjük. Ebben a stádiumban a lehetőségünk az, hogy olyan szintre fejlesszük őket, amikor már gyakorlati ötletek nyerhetők belőlük a kutatás számára. Az erős program esetében ez a föladat Wittgenstein *Remarks*-ának segítségével megoldható, mert éppen a számunkra szükséges matematikai elméletet nyújtja.

IV.

Ebben a részben azt mutatjuk be, hogy Wittgenstein nem-realista módjára, teleológiai föltételezésektől mentesen, egyúttal jellegzetesen szociológiai fogalmakat fölvonultatva közelíti meg a matematikát. Nem fogjuk minden oldalról körüljárni az elméletet, ahhoz azonban eléggé, hogy a megközelítés ígéretes voltát bemutassuk. Azzal, hogy hangsúlyozzuk Wittgenstein elméletének szociológiai jellegét, hozzájárulhatunk néhány, munkáját ebből a szempontból való félreértelmezés helyreigazításához.

Először is néhány általános orientáció. A *Remarks* legnagyobb része az elemi aritmetikára összpontosít. A benne használt „a matematika alapjai" árnyalatlan fogalom ahhoz a tanáréhoz hasonlatos, aki a további tanulmányok alapjának nevezi az alapfokú oktatást. Wittgenstein tehát kezdettől fogva inkább társadalmi, mintsem logikai fogalmakban határozza meg tárgyát. Nem célja, hogy axiómarendszereket alkosson. Ezek ugyanis nem felelnének meg céljának: megmagyarázni azt, hogy miért kényszerítő erejűek a matematikai érvelések, valamint megvilágítani a logikai lépések karakterét az okfejtésben [reasoning].[17] A szimbólumok tisztán formális manipulációja magát az adott következtetés során végrehajtott szabálykövetési tevékenységet előfeltételezi. Az elemi aritmetika ezzel szemben fölidézi [brings to mind] azt a kontextust, amelyben a következtetési sémák [patterns of inference] az egyes nemzedékekben a kultúra átörökítési folyamatának részeként vannak rögzítve. A számolás és számítás ezen alapvető tevékenységeit sok esetben

[17] I, 17–23.

tévesen jellemzik. Amennyiben nem abszolút szükségszerűségek tükröződnek bennük, akkor nem válnak-e ettől egyéni választás kérdésévé? Ki fog derülni, hogy Wittgenstein a társadalmi folyamatok hangsúlyozása révén elkerüli ezt a dilemmát.

Annak érdekében, hogy működés közben láthassuk Wittgenstein szociológiai megközelítését, vegyük ismét a próbaesetként már használt példát, a szabálykövetést számsorozatokban. Wittgenstein két kérdést tűz maga elé. Először: mi az, ami meghatározza bármely adott esetben a szabályalkalmazást, mitől válik ez és ez valamely szabály helyes alkalmazásává? Másodszor: mi teszi egy szabály bizonyos számú alkalmazását annak konzisztens alkalmazásává?

Úgy tűnhet, hogy az első kérdésre az a válasz, hogy a formula jelentése határozza meg alkalmazását. Ekkor azonban a következő kérdést kell megválaszolni: az, amit a formula jelent, miképpen idézi elő alkalmazását? Úgy hangzik, mintha két dologról lenne szó, egy jelentésről és egy alkalmazásról, ahol is az egyik rejtélyes módon befolyásolja a másikat. Wittgenstein a jelentés és jelhasználat egységének jól ismert tanával kerüli el az ilyesféle rejtélyeket. Amit a formula jelent, az éppen alkalmazásának általános módja:

> „Az, ahogyan a formulát értjük, meghatározza a soron következő lépéseket. Mi annak a kritériuma, hogy mit értsünk a formulán? Föltehetően az a mód lesz, ahogyan a formulát mindig is használjuk, ahogyan annak használatára tanítottak bennünket."[18]

Wittgenstein itt az alapvető aritmetikai formulahasználat folyamatát tekintette, s megmutatta annak szükségszerűségét, hogy ezt beágyazzuk a standardizált társadalmi gyakorlatba. A döntő jelentőségű terminusok szociológiai jellegűek: „ahogyan mindig is használjuk", „ahogyan annak használatára tanítottak bennünket". Ez azt jelenti, hogy ilyen nézőpontból a formulahasználat minden egyes esete betetőzése egy szocializációs folyamatnak. Minden, formulát alkalmazó kommunikáció arról tanúskodik, hogy létezik egy szokás, egy sajátos társadalmi gyakorlat. Egy aritmetikai formulát használat közben szemlélni mindenekelőtt annyi, mint indikátorral és egy komplex, ezt megalapozó társadalmi folyamat kifejeződésével rendelkezni. E szerint az elmélet szerint egy formula alkalmazása maga társadalmi folyamat.

A második kérdés az alkalmazás következetes voltára vonatkozott. Wittgenstein következetességre vonatkozó elmélete abból a tényből indul ki, hogy az embereket szoktatják bizonyos módon való viselkedésre. Amikor új körülmények közé kerülnek, olyan modorban fognak viselkedni, amelyről – más cselekvőkkel együtt – úgy érzik, hogy ez neveltetésük természetes, magától értődő kiterjesztését jelenti. Nincsen külső garancia arra nézve, hogy ez a természetes folytatás azonos a korábbi gyakorlattal, avagy összhangban van vele; ez inkább az, ami ebben a

[18] I, 2.

csoportban „ugyanaz"-nak számít. Wittgenstein a következetesség egyfajta viselkedési elméletét nyújtja. Ahol a teleológiai elmélet azt föltételezte, hogy a viselkedés természetes módon irányul az igazság felé, Wittgenstein elmélete egyszerűen kiindulópontként fogadja el a természetes módon végrehajtott viselkedést, annak jellegére és irányultságára vonatkozó föltevések nélkül. Nem teszi föl, hogy a megelőző viselkedés természetes kiterjesztései következetesek; a „következetes"-t természetesnek találtként definiálja.

Ez az elmélet azzal az előnnyel bír, hogy megfelel annak az intuitív érzésnek, miszerint nyilvánvaló, hogy mi számít „ugyanaz"-nak. Ugyanakkor néhány szempontból aggályos. Ha egy csoport gyakorlatához képest nincsen külső mérce, melyre hivatkozni lehetne, nem következik-e ebből, hogy egy társadalmi gyakorlatot soha nem ítélhetünk helytelennek? Szerencsére azonban az elmélet nem jut ilyen következtetésre. A társadalmi gyakorlatok alkalmasint fölülbírálhatók: mégpedig társadalmi gyakorlatok egy másik halmazára való hivatkozással. A kritika lehetősége a sokféleségben rejlik. Ez az ilyen esetekre alkalmazott standardok természetének elmélete, ugyanakkor egyáltalán nem következik belőle az, hogy a hibák soha nem vehetők észre vagy leplezhetők le. Ugyanez az aggály vethető föl az olyan tudományos vizsgálat lehetőségével kapcsolatban, amely az adott csoport magától értődő, természetes gyakorlataira irányul. Nem túl alapvetők-e ezek ahhoz, hogy ily módon vizsgáljuk őket? Van arra bizonyíték (vö. III, 24. o.), hogy erre Wittgenstein maga is gondolt, viszont a válasz ugyanaz, mint az előző esetben. A magától értődő eljárások egyik csoportját használhatjuk föl egy másiknak a vizsgálatára. Wittgenstein a következőket írja:

> „Hát nem így áll-e a dolog: amennyiben valaki azt gondolja, hogy ez nem lehet másképp, annyiban logikai következtetéseket von le [...], amennyire belegondolunk, nem is lehet másképp: logikai következtetéseket vonunk le. [...] A meg-nem-kérdőjelezett lépések logikai következtetések."[19]
>
> „A veszély itt abban rejlik [...], hogy eljárásunkra igazolást adunk ott, ahol nincs olyan dolog, hogy igazolás, és ahol egyszerűen csak annyit kellett volna mondanunk: ilyen módon járunk el."[20]

Melyek azok a tényezők, melyek determinálják egy csoport standard gyakorlatait? Úgy tűnhet, azáltal, hogy ahhoz fordul, ami magától értődően következik be és ami természetesen történik, ez az elmélet inkább a biológiában, semmint a szociológiában alapozza meg a matematikát. Ez a fölfogás kétségkívül föltételezi fizikai és pszichológiai tények egy bizonyos hátterét.[21] Az ember fiziológiai közössége nélkül az ítéleteket megalapozó koherencia — amelytől az elmélet függ — nem lenne lehetséges. Az ember veleszületett viselkedési repertoárja azonban

---

[19] I, 155.
[20] II, 74.
[21] V, I, 15.

a kulturális szinten a változatok széles körével összeegyeztethető. A kérdés tehát az, hogy a matematikai szabálykövetés az ösztönök vagy a szokások között keresendő? Wittgenstein szerint az ember veleszületett társas hajlama szükséges, de nem elégséges föltétele a társadalmilag strukturált fogalmak használatának:

> „Ha egyetértünk, az csak annyit jelent, hogy egyeztettük óráinkat, de ezzel még nem mértünk időt."[22]

Annak bizonyítására, hogy a matematikai fogalmak kulturális termékek, vegyük a nulla fogalmának történetét. Jelen fogalmunk nem az egyetlen, melyet az összes kultúra használt. A babilóniaiak például a helyiérték-jelölést ugyan alkalmazták, de egy másik — jóllehet rokon — fogalmat használtak. A nulla legközelebbi ekvivalense oly módon működött, ahogyan a miénk tesz, amikor arra használjuk, hogy megkülönböztessük mondjuk a 204-et a 24-től. Nem volt semmijük, ami megfelelt volna a mi használatunknak, amikor megkülönböztetjük mondjuk a 240-et a 24-től. Amint azt Neugebauer megfogalmazza[23]: „egyedül a kontextus határozza meg az abszolút értéket" a babilóniai matematikában.[24]

Mielőtt biztonságosan arra a következtetésre lehetne jutni, hogy a két fogalom valóban különbözik, egy érdekes ellenvetést kell leküzdenünk. Azt lehetne mondani ugyanis, hogy a babilóniaiak minden bizonnyal kellett hogy gondoljanak a nullára, amikor különbséget tettek például a 24 és a 240 között. Bizonyára ugyanez az idea vagy gondolat volt meg a fejükben; csak éppen a jelölésükben ezt nem fejezték ki teljesen. Erre az ellenvetésre válaszul azt mondhatjuk, hogy olyasféle érveléshez hasonlatos, amely szerint senki nem gondolhat arra, hogy „Ő gyönyörű", olyankor, amikor a kontextus egyértelművé teszi a referenciát. Mintha ragaszkodnánk ahhoz, hogy a gondolat valós szerkezete és tartalma mindig „K kisasszony T időben és H helyen csodálatos" kell legyen, ahol a bevezető (preambulum) megszabadítja a gondolatot a kontextusától. Ha a babilóniaiak olyan nullát használtak, amely a számítás egyes aspektusait meghagyta kontextusfüggőnek, akkor — ennyiben — nullafogalmuk különböző a miénkétől.

Ha elfogadjuk, hogy a nulla e két fogalma között valódi különbség van, akkor a példa azt mutatja, hogy a fogalom nem a logika diktátuma, és ösztöneinké sem. A dolog inkább úgy áll, hogy a fogalom szerkezete azoktól az uralkodó számítási módoktól függ, amelyek közé maga is belép. Ezeket a módokat viszont — a jelen nézőpont szerint — a társas interakció azon formái struktúrálják, melyeknek részét alkotják. Más területeken végzett kutatások például arra utalnak, hogy a kommunikáció során a kontextusfüggőség megengedhető foka és az explicitás

---

[22] V, 2.

[23] O. Neugebauer: *The Exact Sciences in Antiquity* (Princeton University Press, New Jersey 1952).

[24] I. m., lásd 1. jegyzet, 20. o.

szükséges mértéke nem véletlenszerűen alakul[25], hanem annak függvényében, ami a kommunikációba lépő – illetve esetünkben: a számítási műveletet végző – cselekvők számára magától értődő vagy éppen nem az. Mindez egyfajta kimondása annak, hogy a nulla fogalma társadalmi intézmény (vagy része annak). Ha pedig a nulla intézmény, akkor az egyszerűség okán föltételezhető, hogy a vele kapcsolatba kerülő többi számfogalom is hasonló természetű.

Elemzése során Wittgenstein a fönti példával egybecsengő terminusokat használ, jelesül a nevelés és a begyakorlás,[26] a szokás és a használat[27], az intézmény és a norma[28], a konvenció és a konszenzus[29] terminusait, valamint a magától értődőként tanúsítható viselkedést.[30]

Mik ennek a nagyon is szociológiai megközelítésnek a hátulütői? Hogyan hat ez arra a meggyőződésre, hogy egy premisszát fölállítani annyi, mint kényszerítve lenni a következtetést inkább egy bizonyos módon megvonni, és nem másképpen? Wittgenstein figyelembe veszi annak a súlyát, hogy a logikai kényszereket pszichológiaiakká redukálta, de a következőképpen érvel:

> „Tudomásom van-e ez esetben mindkét fajta kényszerről?!"[31]

A logika embertársaink szankciói által kényszerít:

> „A következtetés törvényei mindazonáltal kötnek bennünket; ugyanabban az értelemben, ahogyan az emberi társadalom más törvényei"[32]

---

[25] Basil Bernstein: *Class, Codes and Control* I (Routledge and Kegan Paul, London 1971) amellett érvel, hogy bizonyos munkásosztálybeli és középosztálybeli családi szerepszerkezetek a kidolgozottság különböző fokait eredményezik, mely kommunikációs „kódjaikban" megfigyelhető. A szerepek erősen magától értődő típusú megosztása az előbbieknél, sok kommunikációs aktusban teret enged a hallgatólagos elemnek. Az igen individualizált szerkezet az utóbbiban megköveteli, hogy a kommunikációs aktusok jóval nagyobb része legyen artikulált és explicitté tett. Ehhez hasonló módon kapcsolta össze Vigotszkij a belső beszéd illetve a verbális gondolat tömörítésének és rövidítéseinek szélsőséges formáit azzal a ténnyel, hogy funkciója fölszabadítja a társas beszédben szükséges explicitás alól (L. S. Vygotsky: *Thought and Language*, ed. and transl. by E. Hanfmann and G. Vakar (The M. I. T. Press, Cambridge, Mass. 1962). (Basil Bernstein két írása magyarul is hozzáférhető: „Társadalmi osztály, nyelv és szocializáció"; *Valóság* XV/11, 45–57 (1971) és „Nyelvi szocializáció és oktathatóság", *Társadalom és nyelv – szociolingvisztikai írások* (Szépe György és Pap Mária szerk.), Gondolat 1974, 393–435. o. – *Ford*.)

[26] I, 22., 36.

[27] I, 9., 63.

[28] II, 36.; V, 46.

[29] I, 74.; II, 67.

[30] I, 155.; II, 74.

[31] I, 118.

[32] I, 116.

Wittgenstein nem tagadja, hogy a logika kényszerít. Csak a kötelezés tartalmára nyújt magyarázatot. Tagadja ugyanakkkor, hogy a „kell" bármilyen abszolút értelmében azt a következtetést kell levonnunk, amit végül is levonunk, mert a következőt állítja:

> „Nem, nem igaz, hogy így *kell* bekövetkeznie, mégis *így* következik be: mi *hajtjuk végre* a lépést [We *perform* the transition]."[33]

A matematika kérlelhetetlen jellegét is a számolásra és számításra való szoktatás terminusaiban magyarázza. Az intézmény fontossága magyarázza, hogy miért úgy tanulunk számolni, ahogy tanulunk:

> „vég nélküli gyakorlással, könyörtelen pontossággal; ezért késztetnek kérlelhetetlenül arra, hogy az 'egy'-re mindnyájan 'kettő-t', a 'kettő'-re 'három'-t mondjunk stb."[34]

Mi vagyunk a kérlelhetetlenek.[35] Azok, akik számolnak, helyesen érzik, hogy valami rajtuk kívül álló dologgal van dolguk, gyakran azonban egy félrevezető kép keríti őket hatalmába.[36] Wittgenstein nem veti el azt az érzést, amely szerint a számítás valamiféle igazságnak felel meg, jóllehet ezt az igazságot hasznos mivoltába és a társadalmi gyakorlat maradandó jellegébe helyezi át:

> „‚Akkor tehát ez a számolás csupáncsak *használat*, nem létezik-e valami igazság is, ami ennek a sorrendnek megfelel?' Az *igazság* az, aminek a számolás bizonyult."[37]

A logikai következtetés egy esetére utalva a következőket írja:

> „És természetesen létezik olyasmi, mint helyes és téves, [...] de mi az a valóság, amellyel a 'helyes' itt összhangban van? Föltehetően egy *konvenció* vagy *használat*, és talán gyakorlati elvárásaink."[38]

A legjelentősebb következtetés talán az, hogy a matematika így már inkább találmánynak és nem fölfedezésnek tekinthető.[39] Egyfajta értelemben a matematika akkor és úgy jön létre, amikor és ahogyan megcsinálják.[40] Emlékeztetni kell Wittgenstein elméletének szociológiai jellegére annak érdekében, hogy ne

---

[33] I, 12.
[34] I, 4. (Nyíri Kristóf fordítását vettem át. — *Ford.*)
[35] I, 119.; V, 46.
[36] V, 4.
[37] I, 4.
[38] I, 9.
[39] I, 167.; IV, 9.
[40] II, 31.; IV, 9.

hangozzék ez a következtetés paradoxonnak. A matematika intézmény, s az intézmények — legyenek bár emberi produkciók — nincsenek kitéve az egyéni szeszélynek. Egyfajta értelemben véve az intézmények saját jogon, a bennük szerepet játszó emberek konkrét cselekedetein túl és fölöttük léteznek. Ez azért van így, mert az intézmények megállapodott és szokásossá vált viselkedésmódokat foglalnak magukban. Bizonyos viselkedésmódok bevésődtek a cselekvő csoportok diszpozícióiba, s elvárások jegecesedtek ki. A diszpozíciók persze még akkor is uralkodhatnak, az elvárások még akkor is létezhetnek, amikor nekik megfelelő sajátos cselekedeteket nem hajtanak végre. Hasonlóképpen, a „norma" fogalma valami relatíve állandó dologra vonatkozik, ami különbözik azoktól az epizodikus cselekedetektől, melyek megerősítik avagy éppen ellentmondanak neki. Amikor Wittgenstein így érvel:

> „A matematika normák hálózatát alkotja"[41],

akkor a matematika objektivitásának egy nem-realista elméletére tesz javaslatot. Az objektivitást nem kérdésessé teszi, hanem szociológiailag ragadja meg.

Az intézmények és a normák többek, mint a diszpozíciók és az elvárások. Attitűdök gyűjtópontját is képezik, s erőteljes képzeteket idéznek elő.[42] Wittgenstein számol ezzel, amikor a következőt írja:

> „Gyermekeink nemcsak gyakorlatot szereznek a számításban, hanem arra szoktatják őket, hogy egy bizonyos attitűdöt vegyenek föl a számítási hibákkal kapcsolatban is."[43]

(Lásd ugyanerre: III, 35. és V, 46.) Az attitűdöt az az érzés jellemzi, hogy a számítás a maga útját járja, jóllehet a számítást végző személy követhet el tévedést.[44] A Wittgenstein által megkérdőjelezett matematikaelméletek összetévesztik ezt az attitűdöt az általuk értelmezni próbált valóság teljességével. Az olyasféle intézmények esetében, mint a jog vagy a monarchia, ez a zavar (lásd: I, 118. o. és V, 3. o.) a valóság és az ezt legitimálni igyekvő ideológia összekeverését jelentené. Itt talán ugyanaz lenne elmondható.

Idáig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Wittgenstein egy nagyon egyszerű, de potenciálisan igen mély elképzelést mutatott be és fejlesztett ki. A matematika és a logika normák gyűjteményei. Ontológiai státusuk az intézményekével azonos. Természetüket illetően társadalmiak. Ennek az elképzelésnek közvetlen következménye, hogy a számítás és a következtetés tevékenységei ugyanolyan módon vizsgálhatók, mint bármely más normák, s ugyanazon elméletek világítják meg

---

[41] V, 46.
[42] I, 14.
[43] V, 40.
[44] III, 48.; V, 4.

őket. Ugyanúgy rögzíthetők, igazolhatók és dolgozhatók ki, mint bármely egyéb intézmény normái. Ugyanazon eszközökkel változtathatók meg, s ugyanolyan módon tarthatók fönn, mint bármely más társadalmi norma. Így bemutatva az elmélet olyképpen hangzik, mint ami maga az egyszerűség. Egy burkolt realizmus szempontjából — olyanéból, mint amely Mannheimot hatalmába kerítette — azonban aligha elképzelhető gondolat.

V.

Az előző részben kifejtett érvelés kimutatta, hogy Wittgenstein *Remarks*-a alapján visszanyerhető a matematika konzisztens szociológiai megközelítése. Ez a tény annak dacára megállja helyét, hogy Wittgenstein e munkáját mások mire használhatják föl, illetve hogy a szerzőnek milyen szándékai lehettek.[45]

---

[45] Egy, Wittgenstein ezen munkájának szentelt, nemrégiben megjelent tanulmánykötet (G. Pitcher [ed.]: *Wittgenstein: a Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968) végén található írások fényt derítenek arra a tényre, hogy egyes olvasók számára milyen nehézséget jelent a *Remarks*-ban oly szembetűnően jelenlévő szociológiai megközelítés fölfedezése. Dummett például ismételten úgy tünteti föl Wittgenstein érveit, mintha azok az egyén pszichológiájával foglalkoznának, aki személyes döntéseket hoz, ilyen vagy olyan módon történő számítás mellett dönt, bizonyos következtetéseket pedig nem fogad el. Wittgenstein — Dummett szerint — „úgy tűnik, azt a nézetet vallja, miszerint rajtunk áll, hogy szükségszerűnek nyilvánítunk-e valamely általunk kiszemelt állítást" (433. o., lásd továbbá: 435., 437. o.). Chihara két tanulmánya közül az első sem tesz semmiféle említést a Wittgenstein által bemutatott normatív és intézményes koncepciókról. Nem csoda tehát, hogy ezen tanulmányok semmilyen koherens megközelítést nem olvasnak ki a *Remarks*-ból. Egyszerűen kiszűrték azokat az alapkoncepciókat, amelyek köré Wittgenstein elrendezi gondolatait. Stroud alapos és jól dokumentált írása hasonlóképpen kiszűri a szociológiai fogalmakat. Azokhoz a terminusokhoz érve, melyeken Wittgenstein a hangsúlyt gondolkodásmódjaink [ways of reasoning] esetleges mivoltára helyezi, Stroud átteszi az egész hangsúlyt azokra a szükséges dolgokra, amiket az ember fiziológiai alkatánál fogva kényszerül megtenni. Wittgenstein valóban említi ezeket a tényezőket. Ezek a társas viselkedés szükséges föltételei, azonban semmi okunk rá, hogy azt gondoljuk: biológiai természetünk meghatározza az érvelésmódnak és a számolásnak a maga nemében egyedi módját. Stroud azzal az érvvel próbálja igazolni álláspontját, hogy nem igazán értjük Wittgensteinnak a tőlünk különböző módon érvelő társadalmakra vonatkozó példáit. Mikor elkezdjük kiegészíteni a képet, megértésünk kudarcot vall. Ezt az okozza, hogy nekiütköztünk gondolkodásmódunk biológiailag meghatározott korlátainak. Ez a bizonyíték azonban nem állja meg a helyét, mert ez esetben képességünk éppúgy korlátaiba ütközne akkor is, ha olyan társadalmak különböző szokásainak horderejét próbálnánk megragadni, amelyek esetében nyilvánvaló, hogy érvelésmódjuk megegyezik a miénkkel. Stroudtól eltérően Wittgenstein mindig párhuzamosan vezeti a biológiait a társadalmival, így akkor is, amikor a következőt írja: „Úgy értem, egyszerűen ezt *tesszük* . Ez a közöttünk érvényes használati

Wittgenstein könyvében azonban egy elméletnek pusztán a vázlata van meg. Mind ez idáig nincsen kapcsolata semmilyen részletes, tényekre vonatkozó kutatásokkal, s önmagában is tökéletlen. Wittgenstein például a realizmust időnként az öntudatosság olyan patologikus formájaként kezeli, amelyre a matematikusok hajlamot mutatnak. Máskor a képzésünkre adott természetes válaszként vagy abból eredőként mutatja be; vö. pl. V, 45. és I, 14., 22. Nem veti föl a kérdést, hogy ez a tárgyiasulás [reification] miért következik be, mi a funkciója, mi a történelmi menete.

Programatikus természete ellenére, Wittgenstein *Remarks*-ának értéke jelentős a mannheimi probléma megoldása szempontjából. Wittgenstein megmutatja, hogy egy viselkedéselmélet hogyan lehet eredményes a logika és a matematika azon jellegzetességeinek magyarázatában, amelyekről mindig úgy tűnt, hogy a realista illetve platonista értelmezést kivéve alapvetően ellenállnak minden egyébnek. A *Remarks* igazán jelentős meglátása az, hogy a logika ránk gyakorolt hatását nem az igazság igazolandó megnyilvánulásának, hanem megmagyarázandó ténynek tekinti. Ebből pedig arra a következtetésre jut, hogy a szociológus nincsen többé *a priori* kizárva abból, hogy a matematikai tevékenységgel magával foglalkozzon. Nincsen többé arra kényszerítve, hogy mindennel foglalkozhat, kivéve a matematikát; vizsgálhatja a hibát, a tévedést, a zavart, csak az elfogadott tudást nem. A tévedés szociológiája helyett immár lehetséges a tudás szociológiájának művelése.

Fölvethető az az aggály, hogy amennyiben — Wittgenstein elméletének értelmében — a szociológus számára hozzáférhető az elfogadott matematikai tudás, ez esetben elkötelezetté válik az irányban, hogy tagadja a matematika autonómiáját. Ez akkor tehát inkább „külső [external] történet", mint „belső [internal] történet" lesz? A válasz: „nem". Annak mértéke, hogy a társadalmi élet egyik szegmentuma mennyire különül el a többitől, maga is társadalmi változó. A szociológusnak úgy kell vennie, ahogyan azt találja. Ha valamely tevékenységnek létezik is viszonylag autonóm hagyománya, ez nem jelenti azt, hogy ami benne zajlik, bármivel is kevésbé volna társadalmi folyamat. Az autonóm tevékenységi kört uraló elgondolások és gyakorlatok — amelyeket Mannheim „elméleti tényezők"-nek nevez — maguk is társadalmi tényezők. Wittgenstein elméletének értelmében éppúgy normák, mint bármely más. Uralkodó gondolatok halmazának logikai következményeivel összhangban viselkedni önmaga is magyarázatot igénylő viselkedés. Ezért összpontosított Wittgenstein a szabálykövetés természetére. Tökéletesen rendben lévő dolog valamely viselkedésre a szabálykövetés egy eseteként utalni. Ez azonban — mint ahogyan azt Wittgenstein megállapította — a magyarázatnak csak kezdete, nem pedig a vége. Sőt, nyitva áll a különböző értelmezések számára, attól függően, hogy a föltevések — melyek terminusaiban értetődik — kauzálisak-e, vagy pedig teleologikusak. Be kell

---

mód és szabály, avagy természettörténetünk egy ténye." (I, 63. o.)

számolni arról, hogy a szabálykövetés mit is jelent. Láttuk, hogy Wittgenstein számot adott róla, és ez – elveit tekintve – szociológiai volt. [46]

(Fordította *Szőcs László*; a fordítást az eredetivel egybevetette *Békés Vera*)

---

[46] Termékenyen vitatja Wittgenstein szabálykövetési koncepcióját P. Winch: *The Idea of a Social Science* (Routledge and Kegan Paul, London 1958) című munkájában. Míg Winch úgy véli, hogy a szociológia jórészt fattyú filozófia, addig a jelen írás amellett érvelt, hogy a filozófia jórészt fattyú szociológia. Winch helyzete ironikus, és ez, úgy tűnik, nem nyert eddig figyelmet. Úgy véli, hogy egy megfelelő filozófiai megértés majd megvilágítja a társadalom megértését. A filozófiai tisztaság, melyhez fordul – Wittgenstein szabálykövetés-elemzése – voltaképpen ennek ellenkezőjét szemlélteti. Azt mutatja, hogy a társadalmi és intézményes folyamatok megfelelő megragadása szükséges a filozófiai tisztasághoz. Ahelyett, hogy a filozófia világítaná meg a társadalomtudományokat, Winch akaratlanul arra mutat rá, hogy a társadalomtudományok szükségesek a filozófiai problémák megvilágításához.

A NYUGATI TUDOMÁNY TERJEDÉSE

Háromfázisú modell, amely leírja a modern tudomány meghonosodását valamely nem-európai nemzetnél.*

GEORGE BASALLA

A modern tudomány néhány nyugat-európai országban — Itáliában, Franciaországban, Angliában, Hollandiában, Németországban, Ausztriában valamint a skandináv országokban — született meg a XVI. és a XVII. század folyamán. Az ezen országok által lefedett viszonylag kis földrajzi terület volt a színtere annak a tudományos forradalomnak, amely szilárdan kiépítette a ma modern tudományként azonosított filozófiai nézőpontot, kísérleti tevékenységet és társadalmi intézményeket. A tudománytörténészek gyakran próbáltak magyarázatot találni arra a kérdésre, hogy a modern tudomány miért Nyugat-Európa szűk határai között jött létre először, azonban kevesen voltak közülük — ha voltak egyáltalán —, akik a jelen írás központi kérdésével foglalkoztak, jelesül azzal, hogy a modern tudomány miképpen terjedt el Nyugat-Európából, s találta meg helyét a világ más részein.

Adódik a válasz, hogy egészen a legutóbbi időkig minden Nyugat-Európán kívüli régióhoz valamely nyugat-európai országgal való közvetlen kapcsolat révén jutott el a modern tudomány.[1] Katonai hódítás, gyarmatosítás, gyarmati befolyás, kereskedelmi és katonai kapcsolatok, valamint missziós tevékenység révén a nyugat-európai országok abban a helyzetben voltak, hogy továbbadhatták tudományos örökségüket egy szélesebb világnak. Ez az egyszerű magyarázat alapvetően helyes, a részleteket azonban teljesen mellőzi. Kik voltak a nyugati tudomány hordozói? A tudomány mely területeit vitték magukkal? Milyen változások zajlottak le az éppen áttelepülő nyugati tudományon belül? Miképpen

---

* „The Spread of Western Science. A three-stage model describes the introduction of modern science into any non-European nation", *Science* 156 (1967. máj. 5), 611–622. o. — A szerző a történettudomány docense a Texasi Egyetemen, Austinban.

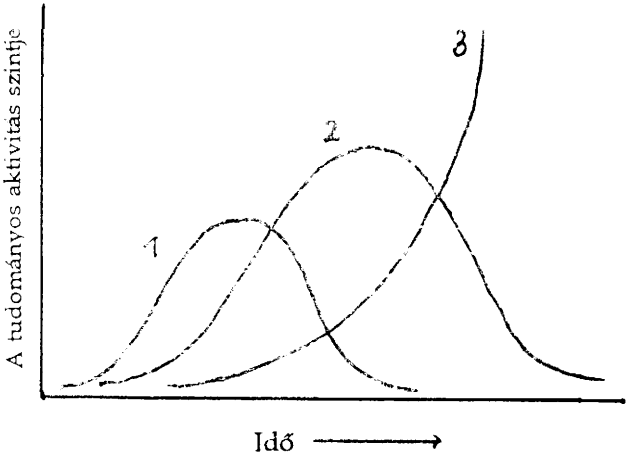
[1] A második világháború óta az Egyesült Államok és Oroszország, erős pozíciójuknál fogva, a modern tudomány fejlődő térségekbe való eljuttatásának ágensei voltak, példájuk azonban nem szakítja meg a transzmisszió általam jelzett vonalát. Nem nehéz az amerikai és az orosz tudományos hagyományt visszakövetni a tudományos forradalomban eredetileg részt vevő nemzetekig.

teremtődött teljesen újjá egy virágzó tudományos hagyomány a Nyugat-Európán kívüli országokban? Jelen írásomban egy a nyugati tudomány elterjedésének jobb megértésére szolgáló modell segítségével megkísérlem mindezen kérdéseket egy értelmezhető keretbe foglalni.

A modell

Egy a nyugat-európai tudomány és civilizáció szétterjedésére vonatkozó irodalmon alapuló előzetes vázlat készítése közben az események olyan ismétlődő mintázatára bukkantam, s ezt egy olyan modellban általánosítottam, amely leírja, hogy miképpen jutott el és épült ki a nyugati tudomány Kelet-Európában, Észak- és Dél-Amerikában, Indiában, Ausztráliában, Kínában, Japánban és Afrikában. A modell – csakúgy, mint az azt eredményező vázlat – előzetes jellegű, nem más, mint egy elhanyagolt tudománytörténeti téma megvitatását megkönnyítő heurisztikus eszköz.

Az általam javasolt modellt három, egymást részben fedő fázis, fejlődési szakasz alkotja. Az „1. fázis" során a nem-tudományos társadalom vagy nemzet forrást biztosít az európai tudománynak. A *nem-tudományos* kifejezés a modern nyugati tudomány hiányára utal, nem pedig az ősi, őshonos – Kínában és Indiában megtalálható – tudományos gondolkodás híjára; *európain* pedig – az írás további részében is – „nyugat-európai" értendő. A „2. fázist" a gyarmati tudomány szakasza fémjelzi; a „3. fázis" pedig az önálló tudományos hagyomány (illetve kultúra) kivívásáért folytatott harccal betetőzi az áttelepülés folyamatát.



Szakaszváltakozások a nyugati tudomány terjedésében

Ezeket a fázisokat jól mutatja a mellékelt ábra három görbéje. A görbék alakja nincsen szigorúan kvantitatív módon meghatározva, mivel a tudományos tevékenység definíciója tartalmazza a kvalitatív és kvantitatív tényezőket. Az 1. görbe magasságának meghatározásakor figyelembe vettem a mennyiségileg meghatározható elemeket — az előállított tudományos témájú írások száma, fölhasznált munkaerő, kiadott díjak —, valamint (egy szubjektívabb megközelítésben) az egyes tudósok teljesítményét értékelő történészek ítéletét. A görbék ezen túlmenően egy általánosított folyamatot írnak le, amelyet a konkrét helyzeteknek való megfeleltetéskor módosítani kell. Japán esetében például, az uralkodói által gyakorolt politikai, kereskedelmi és kulturális izolációs politikának köszönhetően, a második fázis rendkívül hosszú és kezdetben lassú növekedésű is. Ez a hosszú intervallum a Meidzsi-restauráció (1868) után, amikor Japán teljesen megnyílt a nyugati hatás előtt, gyorsan elérte csúcspontját.

Így tehát érthető, hogy amikor az 1. ábra grafikonjára utalok, akkor: (1) lényegében a görbék fő vonásaival foglalkozom; (2) a görbéket gondolatmenetem megvilágítására használom föl, nem pedig arra, hogy empirikus forrásokból vett önálló bizonyítékokkal támasszam alá őket.[2]

Az áttétel folyamatának első fázisa azzal az európaival jellemezhető, aki ellátogat az újonnan fölfedezett földre, föltérképezi és összeírja annak növény- és állatvilágát, megvizsgálja fizikai jellemzőit, munkája eredményével pedig visszatér Európába. Ezt a fázist a botanika, a zoológia és a geológia uralja, bár a földrajztudományok egy csoportja — topográfia, kartográfia, hidrográfia, meteorológia — esetenként versenyre kel az előbbiekkel fontosság tekintetében. Az antropológia, az etnológia és a régészet — már amikor jelen van — egyértelműen másodlagos jelentőségű. Ezeket a különféle tudományterületeket egyaránt művelheti a képzett tudós és az amatőr, aki a fölfedező, az utazó, a misszionárius, a diplomata, az orvos, a kereskedő, a katona, a művész vagy a kalandor szerepében korán kapcsolatba kerül az újonnan fölfedezett területtel. A tudományágában szerzett gyakorlat és szakértelem által a megfigyelő inkább tudatában lesz fölfedezése értékének és újdonságának, mégsem ezek a döntő tényezők, hanem az, hogy a

---

[2] A modellhez I. Bernard Cohen „The New World as a source of science in Europe", *Actes du Neuvième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Barcelona—Madrid 1959) című munkája adott ötletet. Szintén hatással volt rá többek között „Basic Research in the Navy", *Naval Res. Advisory Comm. Publ.* (1959), G. Holton, *Daedalus* 91, No. 2, 362 (1962); T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Chicago 1962, m. kiad. Budapest 1984); D. J. de Solla Price: *Little Science, Big Science* (Columbia University Press, New York 1963); W. W. Rostow: *The Stages of Economic Growth* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1960). Donald Fleming munkája: „Science in Australia, Canada, and the United States", *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Hermann, Paris 1964) elmélyítette elemzésemet, bár Fleming és én több alapvető kérdésben nem értünk egyet. Köszönettel tartozom Dr. Everett Mendelsohnnak (Harvard University) és Dr. David D. Van Tasselnek (University of Texas) modellem 3. fázisára vonatkozó tanácsaikért.

megfigyelő egy olyan tudományos kultúra terméke, amely megbecsüli a természet szisztematikus földerítését.

Az első fázisban a tudomány lényegében a földrajzi fölfedezés kiterjesztése, s magában foglalja a természeti források fölbecsülését. Az „Újvilágot" akár Észak- vagy Dél-Amerikában, Afrikában, az Antarktiszon, a Holdon, vagy egy szomszédos bolygón tanulmányozzuk, az első szükséges lépés a szerves és szervetlen környezet áttekintése, osztályozása és fölbecslése.[3] Amennyiben a vizsgált területen végül is európai gyarmatosítók fognak megtelepedni, a megfigyelő valószínűleg Sir Francis Bacon XVII. századi gyarmati telepeseknek adott tanácsát fogja követni.[4] Bacon először is azt javallotta, hogy „derítsd föl, hogy az ország miféle élelmiszerekkel látja el önmagát", majd „vedd számba [...], hogy milyen kincseket rejt természetéből adódóan a talaj, amelyek valamilyen módon terhet vehetnének le az ültetvényről". A botanika, a zoológia és a geológia közvetlenül kapcsolódik az élelmiszerek és termények ilyetén való fölkutatásához.

Az 1. fázis tudománya nem korlátozódik az európai megtelepedésre kiszemelt civilizálatlan országokra. Kiterjed ősi civilizációk által már meghódított régiókra is, melyek közül némelyikben a tudományos hagyomány őshonos. India és Kína — két ebbe a kategóriába tartozó ország — akkor vált az európai tudósok vizsgálódásainak tárgyává, amikor folytonos kapcsolatot alakított ki a Nyugattal. Bár az egzotikus cikkek forgalmazása részben megmagyarázza az európaiak érdeklődését ezen országok természettörténete iránt, a fő lendületet mégsem a kereskedelem adta. A kereskedelem és a megtelepedés lehetősége egyaránt hatottak arra, hogy az európai megfigyelő fölkutassa az újonnan fölfedezett földet, végső soron azonban tevékenysége az általa képviselt kultúrához köthető. A tudományos forradalom örököse ő, azé az egyedi eseménysoré, amely megtanította a nyugati embernek azt, hogy a fizikai univerzumot nem a szabadjára engedett misztikus szemlélődés, hanem a természeti jelenséggel való közvetlen és aktív konfrontáció által kell megértenie és meghódítania. Amikor a vizsgálódásnak ily módon vetették őket alá, Európa növényei, állatai és domborzata is fölfedték titkaikat — miért ne fedhetne föl ugyanennyit vagy még többet egy egzotikus föld flórája, faunája és geológiája?

A történeti emlékanyagot európai természettudósok példái egészítik ki, akik összeírták és rendszerezték a távoli dzsungelekben, sivatagokban, hegységekben és síkságokon talált növény- és állatvilágot, majd közreadták az európai

---

[3] Donald Fleming [*Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Hermann, Paris 1964)] a Fölfedezések Kora részeként a „természettörténet földerítéséről" beszél. Lásd Robert Boyle munkáját is: „General beads for a natural history of a countrey, great or small", *Phil. Trans. Roy. Soc. London* 1, 186 (1665); *uo.* 2, 315 (1666); *uo*. 330. o. Boyle útikalauzt írt az ismeretlen földön járó európai megfigyelő számára.

[4] Sir Francis Bacon: *Collected Works*, B. Montague szerk (Hart, Carey & Hart, Philadelphia 1852), 1. köt., 41. o.

tudományos élet fölvilágosítását szolgáló eredményeiket. Amerikában az első ilyen az Újvilág első természettudósának nevezett Gonzalo Fernández de Oviedo volt, kinek könyve (1535) Nyugat-India természettörténetét ismertette. A XVI. századi Oviedótól kezdve, a XVII—XVIII. századon keresztül, dél-amerikai tudományos expedíciókra induló spanyol, francia, német, holland, svéd és angol természettudósok folyamatos áramlása figyelhető meg. Ez a mozgalom a XIX. század első évtizedeiben tetőzik Alexander von Humboldt és Charles Darwin munkásságában.[5]

Thomas Harriot XVI. századi utazó, aki Virginia terményeiről és őslakosságáról is írt, volt az észak-amerikai gyűjtők, geológusok és földmérők elődje. A XVIII. század folyamán az amerikai gyarmatok természettudósai fölzárkóztak európai kollégáikhoz, s folytatták az Egyesült Államok északkeleti és délkeleti részeinek természettörténetére vonatkozó európai tudásanyag gyarapítását. Ezt a tudományos vállalkozást Mark Catesby, John és William Bartram, Alexander Garden, Peter Kalm és John Clayton neve fémjelzi. Már 1800-ra földerítették a Mississippitől keletre elterülő vidéket, ezután az érdeklődés a nyugati földekre terelődött.

A modern tudomány hulláma Európából kiindulva, az Atlanti-óceánon át jutott el az Egyesült Államok keleti és középnyugati részére. A XIX. század folyamán a tudomány továbbra is nyugat felé terjeszkedett: a kormány illetve magánszemélyek által támogatott fölfedező expedíciók sorozatai révén a Mississippin túlra is átkerült. Lewis-tól és Clarktól kezdődően John Wesley Powell (1804—1870) a Colorado-folyón végrehajtott vállalkozásáig az amerikai nyugat a tudományfejlődés 1. fázisának színtere volt. E tudomány szponzorai azonban már nem Nyugat-Európa tudományos fővárosaiból — London, Párizs, Berlin — valók voltak, hanem az Egyesült Államok keleti részén laktak, Bostonban, Philadelphiában és Washingtonban, a korábbi fővárosok keletkezőfélben lévő megfelelőiben. Ez a régió — a transzmisszíós folyamat második fázisán át a harmadikba lépve — immár abban a helyzetben volt, hogy a modern tudomány szétterjedésének központjává válhatott. Az Egyesült Államok földrajzilag különböző részei között meglévő fáziskésés az amerikai tudomány jelenlegi megoszlására is hatással volt. A kiemelkedő tudományos központok országosan egyenlőtlen eloszlása *részben* annak a ténynek köszönhető, hogy egyes régiók később kezdtek a tudomány áttelepítésének és művelésének folyamatához, mint mások.[6]

---

[5] G. Fernández de Oviedo: *Natural History of the West Indies*, S. A. Stoudemire szerk. (Univ. of North Carolina, Chapel Hill 1959); A. R. Steele: *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavon and the Flora of Peru* (Duke Univ., Durham, N. C. 1964); V. Wolfgang von Hagen: *South America Called Them* (Knopf, New York 1945). Köszönetemet fejezem ki Susan Lane Shattuck-nak (School of Library Science, Univ. of Texas) azokért az információkért, amelyeket a gyarmati Dél-Amerikában végzett botanikai expedíciókkal kapcsolatban nyújtott.

[6] Az 1800 előtti korszakhoz lásd T. Harriot: *A briefe and true report of the new found land*

A Csendes-óceán James Cook kapitány 1768 és 1780 között végrehajtott három fölfedezőútja révén nyílt meg az európai tudósok előtt. Cook első útján az a Sir Joseph Banks is részt vett, aki földerítette az ausztráliai földrész botanikai, zoológiai és etnológiai kincseit. Robert Brown botanikus, Banks sikerén fölbuzdulva, mintegy 3900 ausztráliai növényfajtát gyűjtött össze, s kiadta *Prodromus florae novae Hollandiae et insulae Van-Diemen* című, a botanikai irodalom klasszikusai közé tartozó munkáját (1810). A század folyamán később Sir Joseph Dalton Hooker és Alfred Russell Wallace járultak hozzá jelentős mértékben a tudomány fejlődéséhez, az előbbi az Antarktiszra (1839—1843), az utóbbi a Maláj-szigetvilágba (1856—1862) gyűjtő céllal indított vállalkozásával.[7]

Kína, India és Japán új problémákat jelentettek a nyugati tudomány elterjedése számára. Ezeket az országokat ősi, civilizált népek lakták, nem pedig primitívek, mint máshol. Az ide érkező első európaiak mégis — az új területekkel való kezdeti kapcsolatok kialakításának már bevált módján — hozzákezdtek a növény- és állatvilág föltérképezéséhez és összeírásához. A természettörténetet Japánban a keresztény misszionáriusok késő XVI. századi fölbukkanása előtt is művelték, az európaiak azonban fejlettebb osztályozórendszereiknek köszönhetően hamarosan kiszorították ezt az őshonos törekvést. Két német kutató, Andreas Cleyer és Engelbert Kaempfler híres a XVII. századi Japánban végzett botanikai tevékenységéről. A rákövetkező évszázadban a hollandi Kelet-Indiai Társaság alkalmazásában álló két tisztiorvos, Carl Peter Thunberg és Philipp Franz von Siebold járult hozzá maradandóan a japáni természettörténet megismeréséhez.[8]

---

of Virginia (London 1588) [hasonmás kiadás R. G. Adams bevezetésével (Edwards, Ann Arbor 1931)]; W. Martin Smallwood: *Natural History and the American Mind* (Columbia Univ. Press, New York 1941); W. Bartram: *Travels Through North & South Carolina, Georgia, East & West Florida,* Mark van Doren szerk. (Dover, New York 1928); T. Jefferson: *Notes on the State of Virginia*, T. P. Abernethy szerk. (Harper, New York, új kiadás 1964); E. Berkeley — D. S. Berkeley: *John Clayton: Pioneer of American Botany* (Univ. of North Carolina, Chapel Hill 1963). A XIX. századi nyugati fölfedezőutakra lásd H. N. Smith, *Southwest Rev.* 21, 97 (1935); W. H. Goetzmann: *Exploration and Empire* (Knopf, New York 1966); S. W. Geiser: *Naturalists of the Frontier* (Southern Methodist Univ., Dallas 1948).

[7] B. Smith: *European Vision and the South Pacific: 1768—1850* (Oxford Univ. Press, London 1960); F. W. Oliver, szerk.: *Makers of British Botany* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1913), 108—125. o.; L. Huxley: *Life and Letters of Sir Joseph Dalton Hooker* (Murray, London 1918), 1. köt., 54—167. o.; A. R: Wallace: *My Life* (Dodd, Mead, New York 1906), 1. köt., 337—384. o. A Csendes-óceán más területein végzett korai tudományos anyaggyűjtésre lásd: J. A. James: *The First Scientific Exploration of Russian America* (Northwestern Univ. Press, Evanston 1942); S. P. Krasheninnikov: *The History of Kamtschatka* (Quadrangle, Chicago 1962), 57—167. o.; P. Honig — F. Verdoorn szerk.: *Science and Scientists in the Netherland Indies* (Board for the Netherland Indies, New York 1945), 295—308. o.; *Encyclopedia of the Philippines* (Philippine Education Company, Manila 1936), 7. köt., 52—107., 476—503. o.

[8] Hideomi Tuge: *Historical Development of Science and Technology in Japan* (Kokusai

Kína — amint a jezsuiták révén 1583-ban megnyílt a nyugati eszmék előtt — hatalmas lehetőségeket biztosított az európai tudományos fölfedezés számára. Rendszeresen olvashatunk arról, hogy a jezsuita misszionáriusok közvetítették a Kopernikusz- és a Galilei-féle csillagászatot a művelt kínaiak felé, levelezésük és visszaemlékezéseik ugyanakkor a biológiai és a geológiai tudományok iránti érdeklődésükről tanúskodnak. Az első misszionáriusok természettörténeti vizsgálódásai hamarosan kiteljesedtek, amikor a XVII., XVIII., XIX. században európai tudósok százai utaztak Kínába. Közülük sokak figyelmét a botanika egymagában annyira megragadta, hogy egy a Kínában tett európai botanikai fölfedezéseket bemutató kétkötetes munka[9] több mint 1000 oldala pusztán nevüket és eredményeiket sorolja föl!

A fűszerkereskedelemben érdekelt portugálok tengeri utat nyitottak India felé, miközben magukkal vitték a szubkontinensre elsőként eljutó európai tudósokat is. Amikor a XVII. században Portugáliát Anglia váltotta föl, mint az Indiában legnagyobb érdekeltségű hatalom, angol misszionáriusok és orvosok vették át az indiai természettörténet fölkutatásának föladatát. A XVIII. század folyamán az angolok az indiai kereskedelem uraivá lettek, a Kelet-Indiai Társaság emberei pedig a természetbúvárokhoz fordultak. Szükségük volt ugyanis a növény- és állatvilág kiterjedt összeírására, s bennszülött művészeket is fölfogadtak, hogy az egyedi példányokat lerajzolják megfelelő színben és ökológiai környezetben. A Társaság formálisan is elismerte munkásainak a botanika területén kifejtett erőfeszítéseit azáltal, hogy 1787-ben létrehozta a Kalkuttai Botanikus Kerteket. Sir Joseph Dalton Hooker utazásai és írásai — kinek a Himalájában tett botanikai expedíciója *Flora Indica*jának (1855)[10] alapjául szolgált — arra emlékeztetnek, hogy hivatásos tudósok szintén tevékenyen részt vettek India természettörténetének tanulmányozásában.

Afrika nyugati partvidékét a XV. században derítették föl portugál hajósok, de a partvidéken igen könnyen beszerezhető arany és rabszolga, továbbá a belső területek földerítésének természetes akadályai a késő XIX. századig lényegében a földrész perifériájára korlátozták az európai kapcsolatot. Az Indiába tartó hajók számára közbülső állomásként szolgáló Fokföldön azonban 1652-ben európai telep létesült. Az immár európai telepesközösségekkel is szolgáló, a távcsöves megfigyelésekhez pedig a déli fekvés előnyeivel rendelkező Dél-Afrika korán

---

Bunka Shinkokai, Tokyo 1961), 35–37., 76–77., 82–84. o.; C. R. Boxer: *Jan Campagnie in Japan 1600–1850* (Nijhoff, The Hague 1950), 50–52. o.

[9] A. H. Rowbotham: *Missionary and Mandarin* (Univ. of California, Berkeley 1942), 271–274. o.

[10] E. Hawks: *Pioneers of Plant Study* (Sheldon, London 1928), 151–156. o.; H. J. C. Larwood, *J. Roy. Asiatic. Soc. 1962*, 62 (1962); M. Archer: *Natural History Drawings in the India Office Library* (Her Majesty's Stationery Office, London 1962); L. Huxley: *Life and Letters of Sir Joseph Dalton Hooker* (Murray, London 1918), 1. köt., 223–363. o.

magához vonzotta a növény- és állatvilágát, földrajzát, geológiáját és égboltját megfigyelni szándékozó természettudósokat és csillagászokat.[11]

A XVIII. század második felében kisszámú francia, angol, svéd és dán kutató az afrikai kontinens természettörténetének intenzívebb föltárásába kezdett. A század legambíciózusabb tudományos fölfedezőútját Napoléon Bonaparte 1798-ban egyiptomi hadjáratának (1798—1801) részévé emelte. A vállalkozásában részt vevő Geoffroy St. Hilaire összeírta Egyiptom flóráját és faunáját, különös figyelmet szentelve az őshonos halfajtáknak. Kollégái — köztük a kor néhány kiemelkedő természettudósa — Egyiptom talaját és vízét analizálták, csillagászati megfigyeléseket tettek és egyiptomi régiségeket rajzoltak le illetve gyűjtöttek össze, lerakva ezáltal a modern egyiptológia alapjait.[12] [13]

A világtörténet e gyors áttekintéséből ne következtessünk arra, hogy az 1. fázis a XVI. században kezdődő és a XIX. század közepén befejeződő időtartamra korlátozódik. A XIX. század vége felé, amikor Németország, afrikai és csendes-óceáni területek megszerzése által, imperiális hatalommá lett, egy zoológusok, botanikusok, geológusok és földrajztudósok tanulmányait tartalmazó munkában, a *Das Deutsche Kolonialreich*ben (1909—1910) mérte föl gyarmati gazdagságát. A XX. század első felében a sarkvidékek voltak a tudományos fölfedező célpontjai. Az elmaradott régiókban végzett természettörténeti vizsgálódások iránti jelenlegi szükséglet[14] valamint a Holdon és a bolygókon tett fölfedezések távlatai új föladatokat ígérnek az 1. fázis tudósának.

Az idegen földeken összegyűjtött minden növény- és állatpéldány, minden ásványdarab, éppúgy mint a fölhalmozott információ, Európába — illetve később az Egyesült Államokba — került, hogy a tudomány érdekeit szolgálja. Jóllehet a tudományfejlődés 1. fázisa szerte a világon megjelent, csak a modern tudományos kultúrával rendelkező nemzetek tudták teljességgel méltányolni, értékelni és hasznosítani.

Már a XVII. századra kiderült, hogy az újonnan fölfedezett földterületekkel kialakított kapcsolatok bizonyosan hatással vannak a hazai tudomány fejlődésére

---

[11] E. A. Walker szerk.: *Cambridge History of the British Empire: 8. South Africa, Rhodesia & the High Commission Territories* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1963), 905—914. o.

[12] P. D. Curtin: *The Image of Africa* (Univ. of Wisconsin Press, Madison 1964), 3—27. o.; A. A. Boahen: *Britain, the Sahara, and the Western Sudan: 1788—1861* (Oxford Univ. Press, London 1964), 1—28. o.

[13] E. L. Schwartz: „The French Expedition to Egypt, 1798—1801: Science of a Military Expedition", senior thesis, Harvard University 1962. Köszönetemet fejezem ki Dr. Thomas deGregorinak (University of Houston) az afrikai tudományra vonatkozó tanácsáért.

[14] Az új német gyarmatok tudományára lásd *Sci. Amer.* 111, 450 (1914). Bizonyítja, hogy a természettörténet tanulmányozása fontos a fejlődő világ régiói számára: J. P. M. Brenan: *Impact Sci. Soc.* 13, 121. (1963); C. F. Powell, in *The Science of Science*, M. Goldsmith & A. Mackay szerk. (Souvenir, London 1964), 82. o.

is. Sprat püspök a londoni Királyi Társaság történetét bemutató munkájában (1667)[15] azt írja, hogy a tengeri népek „[...] a legmegfelelőbb módon helyezkedtek el ahhoz, hogy anyagot hozzanak haza az új Tudományokhoz, illetve ugyanannyi Fölfedezést tegyenek [...] az Intellektuális Glóbuszon is, mint amennyit az Anyagin tettek". A gyűjtők által visszaküldött „anyag" megtöltötte az állat- és botanikus kerteket, növénygyűjteményeket, valamint Európa múzeumait, idejétmúlttá tette az európai növény- és állatvilágra kidolgozott osztályozórendszereket, megindította a növény- és állatföldrajz újfajta tanulmányozását, illetve döntő befolyást gyakorolt a szerves fejlődés darwini elméletére.[16]

A fölfedezőutat tett tudós gyakran úgy találta, hogy az idegen föld természettörténetének tanulmányozásából nyert információ saját tudományos nézeteit is módosította. Michel Adanson, szenegáli tartózkodását (1749—1754) fölidézve, a következő megjegyzést teszi[17]: „A botanika voltaképpen teljesen megváltozik, amint elhagyjuk mérsékelt égövi országainkat." Sir James E. Smith, a fél világon átjutva, ugyanígy vélekedik Ausztráliában (1793)[18]: „Amikor a botanikus először jut el [...] egy oly távoli földre, mint Új-Hollandia, új világban [...] találja magát. Aligha lel bármilyen megfeleltethető rögzített pontra." Az európai tudomány tehát, mivel művelői — hazai földön éppúgy, mint külhonban — rákényszerültek, hogy az egzotikummal megismerkedjenek, maga is jelentős átalakuláson ment keresztül a szélesebb világban való elterjedésének folyamata közben.

A gyarmati tudomány

A gyarmati tudomány (2. fázis) később kezdődik, mint az 1. fázis tudománya, végső soron azonban a tudományos tevékenység magasabb szintjét éri el, mert ebben a vállalkozásban több tudós vesz részt. Hadd magyarázzam meg a *gyarmati* melléknév eme használatát. Először is, abban az értelemben, ahogyan én használom a terminust, a gyarmati tudomány: függő tudomány. A 2. fázis szintjén az újonnan fölfedezett földön folytatott tudományos tevékenység jobbára egy kialakult tudományos kultúrával rendelkező nemzet intézményein és hagyományain alapszik. Másodszor: a *gyarmati tudomány* nem pejoratív terminus. Nem

---

[15] T. Sprat: *History of the Royal Society* (London 1667), 86. o.

[16] A külföldön gyűjtött példányok európai hatásáról lásd W. Coleman: *Georges Cuvier, Zoologist* (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1964), 18—25. o.; B. Smith: *European Vision and the South Pacific: 1768—1850* (Oxford Univ. Press, London 1960), 5—7., 121—125. o.; W. George: *Biologist Philosopher: A Study of the Life and Writings of Alfred Russell Wallace* (Abelard, New York 1964), 122—155. o.; L. Eiseley: *Darwin's Century* (Doubleday, New York 1958), 1—26. o.

[17] Lásd F. A. Stafleu, in *Adanson* (Hunt Botanical Library, Pittsburgh 1963), 1. köt., 179. o.

[18] Lásd: B. Smith: *European Vision and the South Pacific: 1768—1850* i. k., 6. o.

foglalja magába valamiféle tudományos imperializmus meglétét, miáltal a nem-európai nemzet tudománya szolgaságba lenne taszítva, vagy abban lenne tartva egy imperialista hatalom által. Harmadszor: a 2. fázis előfordulhat olyan helyzetekben, ahol tulajdonképpeni gyarmati kapcsolat nem létezik. A függésben lévő ország lehet valamely európai ország gyarmata, de ez nem szükségszerű. A „gyarmati tudomány" ilyeténvaló használatát diszkutálni lehet Oroszországban vagy Japánban éppúgy, mint az Egyesült Államok vagy India esetében.[19]

Az 1. fázist a természettörténet és az új földek földerítéséhez szorosan kapcsolódó tudományok uralják. A 2. fázis első éveiben, amikor az első gyarmati tudósok fölzárkóznak az európai megfigyelőkhöz a szerves és szervetlen környezet tanulmányozásában, a természettörténet továbbra is a tudományos érdeklődés középpontjában marad. A gyarmati tudományos tevékenység megélénkülésével szélesebbé válik a művelt tudományágak skálája, végül pedig teljesen fölnő a tevékenységet támogató országban vagy országokban folytatott tudományos tevékenység spektrumához. A lehetőség, hogy a gyarmati tudós kiterjessze ezt a spektrumot és a tudomány teljesen új területeit nyissa meg, önnáll ugyan, mégsem valószínű, mégpedig nem azért, mert a gyarmati tudós szükségképpen alsóbbrendű lenne európai kollégáihoz képest, hanem azért, mert egy külső tudományos kultúrától függ, mely kultúrának viszont nem teljességgel résztvevő tagja.

Ki a gyarmati tudós? Akár őslakos, akár áttelepült európai gyarmatosító vagy telepes, képzésének forrásai és intézményi kötelékei mindenképpen túl vannak annak a földnek a határain, ahol tudományos tevékenységét végzi. Ez a mintázat jellemzi a XVIII—XIX. századi Észak- és Dél-Amerikát, a XIX. századi Ausztráliát és Indiát, valamint a XX. századi Kínát és Afrikát. Amennyiben képzése intézményes keretek között zajlik, úgy a gyarmati tudós a tudományos képzettségét — részben vagy egészben — valamely európai intézményben szerzi meg, ha pedig önmagát képzi, úgy európai tudósok munkáit tanulmányozza, könyveit, laboratóriumi fölszereléseit és eszközeit pedig Európából szerzi be. Ez a képzés az európai tudósok által megjelenített tudományterületek és problémák felé irányítja a gyarmati tudós érdeklődését. A tudományos oktatás a gyarmaton vagy elégtelen, vagy nem is létezik, ugyanez mondható el a gyarmati tudományos szervezetekről és folyóiratokról. A gyarmati tudós ennek megfelelően európai tudóstársaságok tagságára és díjaira vágyik[20], kutatási eredményeit pedig európai tudományos folyóiratokban teszi közzé.

---

[19] Vesd össze a gyarmati tudomány ezen leírását a következővel: D. Fleming: *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Hermann, Paris 1964), 1. köt., 179–196. o., illetve in *Cahiers Hist. Mondiale* 8, 666 (1965).

[20] Példaként lásd a Royal Society amerikai gyarmati tagjait [R. P. Stearns, *Osiris* 8, 73 (1948)].

A gyarmati tudomány függősége azt jelentené-e, hogy bizonyosan alsóbbrendű az európai tudományhoz képest? Akármi is legyen a válasz, figyelembe kell vennie annak a tudományos kultúrának az intenzitását, amelytől a gyarmati tudomány függ. A Latin-Amerikában művelt gyarmati tudomány például a nyugat-európai fejleményekhez képest lassan haladt előre. Többféle magyarázat vethető föl ezen fáziskésés magyarázataként, azonban mindenképpen köztük kell, hogy legyen az a fölismerés, miszerint a Dél-Amerikát gyarmatosító országokban, Spanyolországban és Portugáliában, a modern tudományt nem művelték alaposan. Idevágó eset Brazíliáé. A brazil tudomány akkor kapott leginkább lendületet, amikor a portugál uralom szünetelt: a hollandiak (1624—1654) elvágták a régi kötelékeket, s a nyugat-európai kultúra teljes befolyása alá helyezték a gyarmatot.[21]

Figyelembe véve az imént Spanyolország és Portugália sajátos helyzetét, hadd térjek most vissza a gyarmati tudomány alsóbbrendűségének általános kérdéséhez. Amint arról már volt szó, a gyarmati tudós hátrányos helyzetben dolgozik a hazájában, s egy idegen föld tudományos hagyományára épít. Jóllehet a gyarmati tudományosságban közreműködő emberek többen voltak, mint az 1. fázis gyűjtőtevékenységében résztvevők, számuk mégsem érte el a viszonos intellektuális ösztönzéshez és az önfenntartó növekedéshez szükséges kritikus méretet. Amint ez az embercsoport megközelíti saját kritikus tömegét, a gyarmati tudományos intézmények gyöngesége — illetve hiánya — megsemmisíti a máskülönben megszerzett előnyöket.

Van még egy utolsó probléma. A gyarmati tudósok ugyan egy megállapodott tudományos kultúra felé orientálódnak, mégsem vehetnek részt az adott kultúra informálisan létező tudományos szervezeteiben. Nem vehetnek részt azokban a „Láthatatlan Kollégiumokban", melyekben a tudomány kiterjedő határainak legfrissebb elképzelései és információi cserélődnek, illetve nem profitálhatnak az ezen informális tudóscsoportok által nyújtott „folyamatos és kölcsönös oktatásból" sem.[22] Ez néhány olyan hátrány, amellyel a gyarmati tudósoknak akkor is szembe kell nézniük, amikor Franciaország, Németország, Nagy-Britannia vagy az Egyesült Államok felsőbbrendű és virágzó tudományos hagyományával vannak érintkezésben.

A gyarmati tudomány tehát hátrányokat szenved, ugyanakkor abban a szerencsés helyzetben van, hogy már létező tudományos hagyományok erőforrásait hasznosíthatja saját tudományos hagyományának lassú kifejlesztése közben.

---

[21] J. H. Elliott: *Imperial Spain: 1469–1716* (Arnold, London 1963), 291., 338., 362–364., 381. o.; C. R. Boxer: *The Dutch in Brazil* (Oxford Univ. Press, Oxford 1957), 112–113., 150–155. o.

[22] Az informális kommunikáció jelentőségét tárgyalja D. J. de Solla Price: *Little Science, Big Science*, i. k., 62–91. o.; illetve L. K. Nash: *The Nature of the Natural Sciences* (Little, Brown, Boston 1963), 299–311. o.

Bár a gyarmati tudomány ritkán hozza létre a tudományos kutatás nagy központjait és iskoláit, nyitja meg a tudomány új területeit illetve ural korábban is kutatott területeket teljes mértékben, a kialakult tudományos kultúrákkal való kapcsolatai révén mégis a megfelelő közeget nyújtja néhány tehetséges egyén számára, kiknek tudományos kutatásai versenyre kelhetnek az európai tudorokéval illetve meg is haladhatják őket. E pár ember a gyarmati tudomány hősévé válik, a régebbi tudományos hagyomány iránti adósságukra pedig homály borul, mint ahogyan arra a tényre is, hogy ők maguk nem a gyarmati tudomány állapotának képviselői. Ilyen hős Benjamin Franklin. Franklin kreatív kísérletező és elméletalkotó volt, akinek a villamosság terén végzett kutatásai sok európai kortársának eredményeit fölülmúlta. Franklin méltatásakor azonban nem felejthetjük el, hogy intellektuális és intézményi szempontból otthona nem Philadelphia, hanem London és Párizs volt, az általa követett példa pedig Sir Isaac Newton.[23] Hasonló a XVIII. századi kémikus, Mihail V. Lomonoszov helyzete az orosz gyarmati tudományban, az ő intellektuális bázisa is Oroszországon kívül, Németországban volt.[24] Nem szükségszerű, hogy a gyarmati tudomány alsóbbrendű legyen az európaihoz képest — a tudomány zsenijeinek kezében felsőbbrendű is lehet —, ám döntő ereje azoknak a tudomány-művelőknek növekvő számán alapszik, akiknek képzését és munkáját egy külső tudományos hagyomány segíti.

A gyarmati tudomány folyamatát és természetét érdekesen példázza az Egyesült Államok és Japán. A tudomány gyarmati időszaka Amerikában túlterjedt a nemzet gyarmati-politikai státusán. A svájci születésű Louis Agassiz 1847-ben bírálta az Angliához való amerikai alkalmazkodást tudományos kérdésekben[25], de még 1922-ben is szívesebben publikáltak amerikai fizikusok a rangos angol folyóiratban, a *Philosophical Magazine*-ban, mint az amerikai *Physical Review*-ban.[26] A XIX. század második felére Németország és Franciaország — és nem Anglia — ragadta meg az amerikai tudósok figyelmét. Az ifjú Josiah Willard Gibbs a Yale Egyetemen szerezte meg természettudományi doktorátusát (1863), majd azonnal Európába utazott, hogy Párizsban és Berlinben egészítse ki tudományos képzését. Gibbs nem az egyetlen ilyen volt. A XIX. század végén és a XX. század elején amerikai kémikusok, fizikusok és biológusok százai végeztek egyetemi tanulmányokat illetve szereztek Ph. D. fokozatot Berlinben, Lipcsében, Göttingában, Heidelbergben, Münchenben és Párizsban.[27] Az Amerikai Matematikai Társaság

---

[23] Lásd *Quart. Rev.* 10, 524 (Jan. 1814); I. B. Cohen: *Franklin and Newton* (American Philosophical Society, Philadelphia 1956).

[24] Lásd B. N. Menshutkin: *Russia's Lomonosov* (Princeton Univ. Press, Princeton 1952), 23–37. o.; A. Vucinich: *Science in Russian Culture* (Stanford Univ. Press, Stanford 1963), 105–116. o.

[25] E. C. Agassiz: *Louis Agassiz: His Life and Correspondence* (Houghton Mifflin, Boston 1885), 435–436. o.

[26] J. H. Van Vleck, *Phys. Today* 17, 22 (1964).

[27] L. P. Wheeler: *Josiah Willard Gibbs* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn. 1952),

elnöke 1904-ben úgy becsülte, hogy tagjaik 10 %-a német egyetemen doktorált, s legalább 20 %-uk tanult matematikát Németországban.[28] Az amerikai tudományos intézmények nem tudtak olyan képzést és gyakorlatot nyújtani ezeknek az embereknek, amelynek segítségével a tudomány élmezőnyébe juthattak.

„A világ összes csodája közül Japán fejlődése [...] tűnik számomra a legcsodálatosabbnak." – Így írt Charles Darwin 1879-ben Edward S. Morse amerikai zoológusnak, aki meghonosította az organikus fejlődés elméletét Japánban.[29] A japáni tudomány Darwint lenyűgöző gyors fejlődése viszonylag új keletű volt. A Meidzsi-restauráció (1868) előtt a japáni gyarmati tudomány lassú ütemben növekedett: kormányzati tiltás, nyelvi korlátok és kulturális ellenállás hátráltatta. A Japánba a XVI. század során jezsuita misszionáriusok által eljuttatott európai tudomány művelését 1636-ban, amikor a kormány leállította a nyugati vallás és gondolkodás beszivárgását, betiltották. Az izolációs politika a XVIII. század első feléig nem enyhült, akkor viszont kínai-jezsuita tudományos értekezések és hollandi könyvek formájában beengedték a nyugati eszméket. A korlátozott kereskedelmi kapcsolatokat az izoláció időszakában is fönntartó hollandiak a Japán és Európa közötti kommunikáció egyedüli közvetlen csatornáját jelentették. Amint a tilalom megszűnt, a japáni tudósok kihasználták ezt a lehetőséget, s a nyugati tudományt és tudást összefoglaló hollandi könyveket fordítottak le. Ezek a könyvek hozzáférhetővé tették számukra az európai tudást az emberi anatómia és orvostudomány illetve a heliocentrikus csillagászat terén, valamint a kémia és a fizika eredményeit is. A japáni fordítók túlteljesítették nyelvi jellegű föladatukat, s gyakorta megismételték az olvasmányaik során megismert kísérleteket. Így például Hashimoto Sokichi orvos, miközben a villamosságról szóló hollandi könyveket fordított, elhatározta, hogy Benjamin Franklin elektromos kísérletének megismétlésével megerősíti a kísérletek pontosságát.[30]

A Tokugawa-korban (1600–1868)[31], különösen annak kései éveiben, egyre több japáni tudós kísérelte meg az európai tudomány és technika meghonosítását. A Meidzsi-kori tudomány azonban messze túlszárnyalta a megelőző korszak szerény eredményeit. A japáni kormányzat 1868 után hozzálátott a modernizáció tudatos programjának végrehajtásához, mely program különös figyelmet szentelt a nyugati tudománynak. A japániak amerikai, német, angol és hollandi természettudósokat,

---

32–45. o.; J. M. Cattell, *Science* 24, 732 (1906).

[28] D. E. Smith & J. Ginsburg: *A History of Mathematics in America Before 1900* (Open Court, Chicago 1934), 111–114. o.

[29] F. Darwin: *More Letters of Charles Darwin* (Appleton, New York 1903), 1. köt., 383–384. o.

[30] Lásd Hideomi Tuge: *Historical Development of Science and Technology in Japan* (Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyo 1961), 80–81. o.

[31] Lásd Yabuuti Koyosi, *Cahiers Hist. Mondiale* 9, 208 (1965); Shuntaro Ito, *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Hermann, Paris 1964), 1. köt., 291–294. o.; Nakayama Shigeru, *Sci. Papers Coll. Gen. Educ. Univ. Tokyo* 11, 163 (1961).

mérnököket és orvosokat hoztak hazai egyetemeikre, hogy tanítsák törekvő tudósaikat. Több mint 600 diákot küldtek külföldre 1868 és 1912 között, hogy speciális tanulmányokat folytassanak Amerika és Európa tudományos és technikai központjaiban. A nyelvi akadályokat nyugati tudományos tankönyvek lefordításával és egy technikai szakszavakat tartalmazó japáni—angol—francia—német szótár szerkesztésével küzdötték le. Tudományos életét illetően Japán éppúgy függött a nyugati kultúrától, mint azok az országok, amelyek hagyományosan a nyugati nemzetek politikai gyarmataiként soroltatnak be.[32]

A gyarmati tudomány akkor kezdődik, amikor az európai tudomány számára újonnan föltárult föld kisszámú helybéli lakosa vagy európai telepesek először vesznek részt az 1. fázis fölfedező tevékenységében, majd érdeklődésüket fokozatosan a tudományos tevékenység egy szélesebb spektruma felé fordítják. Mindeközben a gyarmati tudós egy külső tudományos tradícióra hagyatkozik. Bonyolultabb a 2. fázisból a 3. fázisba való átmenet. A 3. fázis tudósai egy önálló tudományos hagyomány megteremtéséért küzdenek: tudományos dolgokban megpróbálnak önállóvá válni.

Mi készteti a gyarmati tudóst arra, hogy a függésből a függetlenség felé mozduljon el? A nemzeti érzés — mind a politikai, mind a kulturális — esetenként mozgatóerő lehet. Az amerikai függetlenségi háború után elhatalmasodó nemzeti érzés ösztönözte az amerikai tudomány hazai alapokon való kiépítését.[33] Hasonló érzés mutatkozott a dél-amerikai gyarmatokon Spanyolországtól való elszakadásuk után.[34] Andrés Bello venezuelai gondolkodó és pedagógus 1848-ban nemzeti jelleget viselő dél-amerikai tudomány megalapítására buzdított, amely „nem ítéltetett szolgamódon az európai tudomány leckéinek ismétlésére". „Az európai tudomány adatokat vár tőlünk" — írja, majd fölteszi a retorikai kérdést: „lelkesedésünk és igyekezetünk arra sem elég, hogy összegyűjtsük nekik?" A válasz szerint nem az adatgyűjtés a latin-amerikai tudós egyetlen föladata, mivel

---

[32] Watanabe Minoru, *Cahiers Hist. Mondiale* 9, 254 (1965); Nakayama Takeshi, *uo.*, 294. o.; Masao Watanabe, *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Hermann, Paris 1964), 1. köt., 197—208. o. Különösen fölhívom a figyelmet Eri Yagi (Shizume) munkájára, mely a modern tudomány Japánba való eljutásáról szól: *Sci. Papers Coll. Gen. Educ. Univ. Tokyo* 9, 163 (1959); *Actes du Dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (i. k.), 1. köt., 208—210 o. Különösen a japán tudomány gyarmati periódusáról beszél, de ezt az 1870 és 1895 közötti évekre szűkíti le, s bemutat egy az 1860 és 1960 közötti Japánra vonatkozó, a tudósok előállítását és oktatását ábrázoló grafikont. Köszönet illeti Dr. Nakayama Shigerut (University of Tokyo), és Dr. William R. Braisted-et (University of Texas), a japáni tudományfejlődéssel kapcsolatos segítségükért.

[33] Lásd B. Hindle: *The Pursuit Of Science in Revolutionary America* (Univ. Of North Carolina Press, Chapel Hill 1956), 380—385. o.

[34] Lásd L. Zea: *The Latin American Mind*, J. H. Abbot & L. Dunham, trans. (Univ. of Oklahoma, Norman 1963), 100—103. o.

az amerikai köztársaságoknak „ennél nagyobb a szerepük a tudományok fejlődésében".

A nemzeti érzés ugyan jelentős lehet a 2. fázisból a 3. fázisba való átmenet során, vannak ugyanakkor ezt a változást előidéző alapvetőbb okok. A következő stádium néhány alapvető jellegzetességét embrionális formában tartalmazza a gyarmati tudomány. A gyarmati tudós ugyan külső támogatást igényel, ugyanakkor hozzákezd azoknak az intézményeknek és hagyományoknak a kiépítéséhez, amelyek végső soron majd egy független tudományos kultúra alapját nyújtják. A gyarmati tudós részt vállal egy szerény mértékű tudományos képzésben, hazai tudományos szervezetek létrehozása érdekében ügyködik, esetleg hazai tudományos folyóirat alapításán munkálkodik, így saját nemzete produktumát kezdi látni munkájában és közvetlen kollégái kutatásaiban. A gyarmati tudomány akkor jutott túl csúcspontján, amikor művelői tudatos kampányba kezdtek a hazai intézmények megerősítésére, illetve megszüntetik hagyatkozásukat a külső tudományos kultúrára.

A független tudományos hagyomány

A 3. fázis során végbemenő, a független tudományos hagyomány érdekében folytatott küzdelem a legkevésbé megértett, méltányolt és tanulmányozott aspektus a modern tudománynak a szélesebb világban való elterjedése folyamatában. A tudománytörténészek és a tudományszociológusok nem figyeltek föl a nehézségre, amelyet a tudománynak olyan társadalomba való teljes integrálása jelent, amelynek korábban kevés kapcsolata volt a nyugati tudománnyal. A gyarmati tudomány korai, könnyen jött sikere nem készíti föl kellőképpen az országot arra a fáradságos föladatra, hogy saját tudományos intézményeket hozzon létre és támogasson, valamint hogy a tudomány gyors fejlődése irányába ható attitűdöket előmozdítsa. A 3. fázisban dolgozó tudósok, illetve a 2. és a 3. fázisban végbemenő tudományfejlődést később ábrázolni próbáló történészek gyakran félreértik a gyarmati tudomány korszakát. Mindkét csoport inkább a tudományos tevékenységnek a gyarmati korszakban elért szintjét méltatja, arról pedig elfeledkezik, hogy annak elérése egy korábbi, kialakult tudományos hagyományra való építkezés révén vált lehetségessé.

A gyarmati tudóst — mint egy kisebb, valamely külső tudományos kultúra felé orientálódó csoport tagját — a 3. fázis folyamán fölváltja a tudós, kinek főbb kötelékei abban az országban vannak, ahol munkáját végzi. Az ilyen tudós ideálisan: (1) képzését jórészt hazájában szerzi; (2) hazájában hivatásával némi tekintélyre tesz szert, esetleg kenyerét tudósként keresi; (3) saját, egyre kiterjedő tudósközösségén belül intellektuális ösztönzésben részesül; (4) könnyen képes gondolatai átadására tudóstársai felé hazájában és külföldön; (5) jobb lehetősége van a tudományos törekvések új területeinek megnyitására; végül (6) mikor kiemelkedő munkát végez, hazai tudományos szervezet vagy a kormányzat által

adományozott nemzeti díjak várományosává lesz. Ez a hat elem inkább elérendő célként, semmint mindennapos jellegzetességként jelenik meg a tudományfejlődés 3. fázisában. Mivel ezt a fázist a független státus eléréséért vívott tudatos harc jellemzi, a legtöbb tudós személyesen nem éri el mindezen célokat, mégis általános egyetértés alakul ki a tekintetben, hogy elérésükre nyíltan kell törekedni.

Ha egy gyarmati, függésben lévő tudományos kultúrát egy független tudományos kultúra vált föl, akkor sok föladat vár megoldásra. Néhányat fölsorolok a következőkben a fontosabbak közül.

1. Le kell küzdeni a tudománnyal szembeni — filozófiai illetve vallási vélekedéseken nyugvó — ellenállást, s ezt a tudományos kutatás föltétlen támogatásának kell fölváltania. Lehet, hogy a gyarmati tudós nem veszi figyelembe vagy kijátssza az ilyesféle ellenállást, ha azonban a tudomány széles hazai támogatottságra pályázik, úgy azt mégis gyökerestül kell kiirtani.

A tudomány lassú fejlődése Kínában nagymértékben azzal a ténnyel magyarázható, hogy a modern tudomány képtelennek bizonyult arra, hogy fölváltsa a konfucianizmust mint uralkodó filozófiát. A konfuciánus gondolkodás az erkölcsi elvek és az emberi kapcsolatok fontosságát hangsúlyozza, a természeti világ szisztematikus tanulmányozását pedig elveti. A tudományos ismeret konfuciánus elutasítását foglalja össze egy magas méltóságot betöltő kínai tollából származó, a XIX. század elején írt vers[35]:

> Mikroszkóppal a dolgok felszínét látni,
> fölnagyítja őket, de a valóságot nem mutatja.
> Nagyobbnak és szélesebbnek láttatja őket,
> ne hidd azonban, hogy a dolgokat önmagukban látod.

Az ilyesféle hozzáállás makacsul tartotta magát Kínában egészen a XIX. század végéig, amikor is a konfuciánus eszményeket döntő kihívás érte, s fokozatosan a nyugati tudományhoz közelebb álló értékrendszerek váltották föl őket.[36]

2. Munkájának a társadalom általi elismerését biztosítandó, meg kell határozni a tudós szerepét és helyét a társadalomban. Amennyiben az általánosságban vett tudomány vagy pedig a tudós munkájának valamely aspektusa csak a társadalmi hierarchiában lejjebb lévők számára megfelelő, úgy a tudomány növekedése gátolt lehet. Amikor Louis Agassiz 1865-ben Brazíliában járt, meglepődve tapasztalta, hogy a felsőbb társadalmi osztályok erős előítélettel viseltetnek a fizikai munkával

---

[35] H. Bernard: *Yenching J. Social Studies*-ból idézve, 3, 220 (1949).

[36] A nyugati tudománnyal szembeni ellenállásra lásd Y. C. Wang: *Chinese Intellectuals and the West: 1872—1949* (Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill 1966), 3—37. o.; G. H. C. Wong, *Isis* 54, 29 (1963). A vallási vélekedések ösztönözhetik a tudomány elfogadását és fejlődését: Max Weber és mások megpróbálták a modern tudomány kezdeti fölbukkanását az uralkodó protestáns etikával összekapcsolni. Lásd: Robert K. Merton, *Osiris* 4, 359 (1938).

szemben. Följegyezte[37], hogy mindaddig, amíg a brazil „természettudós hallgatók úriemberhez méltatlan dolognak tekintik, hogy saját vizsgálati példányaikat kezeljék, saját geológiai kalapácsukat hordozzák, illetve a tudományos preparátumot maguk készítsék el, addig egyszerűen dilettánsok maradnak a kutatás területén". A brazil természettudósok ugyan alaposan ismerték „a külföldi tudomány bibliográfiáját", társadalmi normáik azonban elvágták őket „az őket körülvevő csodálatos flórától és faunától". A társadalomszerkezetben ilyen mélyen gyökerező előítéletek rendszerint nem könnyen küszöbölhetők ki, így a tudomány visszamaradottá válik.

3. A tudomány és a kormányzat közötti kapcsolatot világossá kell tenni oly módon, hogy maximális esetben a tudomány anyagi segítséget és ösztönzést kap a kormányzattól, minimálisan pedig az utóbbi semlegesen viszonyul a tudomány kérdéseihez. A japáni tudománytörténet példákkal szolgál a tudományhoz való kormányzati viszony többféle lehetőségét illetően. A XVII. században a japáni kormány elnyomta, a XVIII-ban részben elfogadta, majd 1868 után lelkesen támogatta a nyugati tudományt. Népének általános akaratára viszont soha nem reagált.

Azoknál a nemzeteknél, ahol a közvélemény instrumentálisabban formálja a kormánypolitikát, ott a tudománynak juttatott állami támogatás annak függvénye, hogy a polgárok miként értékelik a tudomány jelentőségét. Ez volt a helyzet Ausztráliában az 1830-as években, amikor némi remény volt egy országos geológiai fölmérés kivitelezésére. Egy sydneyi újság azonban a nemzet érzését fejezte ki, amikor a szerkesztőség nevében kinyílvánította, hogy[38]: „A zoológia, az ásványtan, a csillagászat és a botanika mind igen jó dolgok, nem vagyunk azonban nagy véleménnyel arról, hogy támogatásuk érdekében egy alulfejlett népet adóztassanak meg. Egy csecsemő fejlettségével rendelkező gyarmat nem engedhet meg magának az emberiség javát szolgáló tudományosságot." Az állam segítségét és elismerését igénylő tudósok a legutóbbi időkig nehézségekbe ütköztek a tudományos kutatás előmozdítására költött közpénzek fölhasználását illető indokláskor.

4. A tudomány oktatását az oktatási rendszer minden szintjén be kell vezetni, föltéve természetesen, hogy már létezik egy megfelelő oktatási rendszer. Ez osztálytermek és oktatólaboratóriumok építését, személyzettel és fölszeréssel való ellátását vonja maga után, továbbá a tudomány és a kiegészítő diszciplínák oktatóinak képzését, megfelelő nyelven írott tudományos kézikönyvek kiadását, valamint tudományos könyvtárak fölállítását. Nem elegendő ugyanakkor a

---

[37] L. Agassiz: *A Journey in Brazil* (Houghton Mifflin, Boston 1884), 499. o. Agassiz megjegyzéseihez lásd T. B. Jones: *South America Rediscovered* (Univ. of Minnesota, Minneapolis 1949), 193–195. o.

[38] A. Mozley: *J. and Proc. Roy. Soc. N. S. Wales* 98, 91 (1965). Köszönetemet fejezem ki Mrs Mozleynak az ausztrál tudományfejlődésre vonatkozó információért.

tudomány oktatása, azzal párhuzamosan ki kell képezni „a tudomány hadseregének közkatonáit", a technikusokat, az eszközök előállítóit és az ilyesféléket. E változtatásokat csak akkor lehet végrehajtani, ha őket a társadalom is indokoltnak tartja, illetve ha a más oktatási minták iránt elkötelezett konzervatív pedagógusok nem túlságosan ellenzik. Az oktatási innovációval szembeni ellenállás sok lehetséges forrása miatt a megfelelő tudományoktatási programok létrehozásának szükségképpen hosszú távú föladatnak kell lennie. Ez volt az oka annak, hogy még akkor is, amikor az Egyesült Államok a független tudományos hagyomány számos más jellemzőjével rendelkezett már, az amerikai tudósok még mindig az európai tudományos képzésre pályáztak.

5. Kimondottan a tudomány ügyét szolgáló, hazai tudományos szervezetek megalapítására van szükség. Ezek közé tartoznak az egész tudományos szakma fejlődése érdekében munkálkodó általános szakmai szervezetek, a valamely szakterületen tevékenykedők sajátos igényeit szolgáló szűkebb szakterületek társaságai, valamint a tudomány fejlődésének érdekében legtöbbet tett kutatókat kitüntető elit, a díjak átadására hivatott szervezetek. A tudományos társaságok mindig is szorosan kapcsolódtak a nyugati tudományhoz: az Accademia del Cimento, a londoni Royal Society, valamint az Académie des Sciences XVII. századi megalapítását a modern tudomány korabeli kifejlődésének egyik bizonyítékaként szokás idézni.

Napoléon Bonaparte a tudományos társaságok jelentőségét ismerte el, amikor a nagy kortárs francia tudományos társaság, az Institut de France mintájára megalapította az Institut d'Egypte-et, az Egyiptomi Intézetet. Elszánva a nyugat-európai tudomány elterjesztésére az ókori Kelet földjén, abban a reményben szándékozott az Institut de France mását létrehozni Egyiptomban, hogy az új szervezet majd éppolyan fontos szerepet fog játszani az egyiptomi tudomány fejlődésében, mint elődje játszott Franciaországban. Seregének veresége (1801) véget vetett terveinek, és kétséges, hogy az Institut egymagában elbírta volna-e a nyugati tudomány egyiptomi elterjesztésének terhét.[13,39] Akárhogyan is, Napóleon helyesen gondolta, hogy a tudományos szervezetek döntő jelentőségűek a modern tudomány kiépítésében olyan földön, amelyet mind az idáig nem ért nyugati hatás.

6. A hivatalos nemzeti és nemzetközi kommunikáció megkönnyítése érdekében csatornákat kell megnyitni. Ez megfelelő tudományos folyóiratok megalapításával, majd széles körű elismertségük megszerzésével érhető el. E területen valószínűleg sok probléma vetődik föl.[40] Egy tudományos folyóirat csak abban az esetben lehet

---

[39] Y. Salah El-Din Kotb: *Science and Science Education in Egypt* (Columbia Univ. Press, New York 1951), 80–83. o.

[40] B. Silliman küzdelme az *American Journal of Science* megalapításáért az új tudományos folyóiratok alapításával járó nehézségek esettanulmánya [l. J. F. Fulton & E. H. Thomson: *Benjamin Silliman, Pathfinder in American Science* (Schuman, New York 1947), 117–129. o.].

sikeres, ha van elég tudós, aki megtölti lapjait, illetve van elég előfizető, aki fizeti költségeit. Még ha rendelkezésre is állnak ilyenek elegendő mennyiségben, hátravan a folyóirat presztízsének kérdése. A már kiépült európai tudományos folyóiratokban való publikáláshoz szokott gyarmati tudós nem biztos, hogy veszélyeztetni akarja nemzetközi hírnevét azáltal, hogy valamely ismeretlen hazai periodikának küldi el munkáját. Megelégszik-e a XVIII. századi amerikai tudós — vagy kollégái a XIX. századi Indiában és Ausztráliában —, akinek publikációi a *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* ban jelennek meg, azzal, hogy egy kis olvasóközönséggel és kevés befolyással rendelkező hazai periodikának írjon?

Hátravannak végül a nyelvi jellegű problémák. A nemzeti büszkeségnek engedve, az új folyóiratban megjelenő írásokat a nyugat-európaiak számára ismeretlen anyanyelven nyomtassák-e, vagy pedig az európai olvasók megnyerése érdekében bizonyos engedményeket kell tenni? Ez volt az a kérdés, amellyel a japáni, a kínai, illetve — Románia esetében — a közép-európai tudományos folyóiratok alapítóinak szembe kellett nézniük.[41] Mindezen problémák ellenére lényeges, hogy a független tudományos kultúra létrehozásáért küzdő ország saját tudósainak kutatásaival megtöltött folyóiratokat adjon ki.

7. A tudomány fejlődése érdekében megfelelő technikai bázist kell hozzáférhetővé tenni. Nyugat-Európa akkor ért el magas színvonalú technikai haladást, amikor a modern tudomány először megjelent, attól fogva pedig elfogadott tény, hogy a kettő alapvetően összekapcsolódott. Ezen kapcsolat pontos természetét a tudomány és technika történészei mind ez idáig nem tárták föl.

Egyes, a tudományt és a technikát összekapcsoló, témánk szempontjából jelentős láncszemekre utalni még világos irányelvek nélkül is lehetséges. A tudomány területén önellátást reménylő nemzetnek mindenképpen olyan színvonalon kell tartania a tudományt, amely előállítja a kutatáshoz és az oktatáshoz szükséges tudományos eszközöket és fölszerelést. Az amerikai példa bizonyítja, hogy ez a szint nem könnyen érhető el. Észak-Amerikába a korai telepesek ugyan eljuttatták az európai technikát, de a gyarmatok lassan fejlesztették ki a nem hajózási vagy földmérési célra készített tudományos eszközökre specializált mesterség hagyományát. Az amerikai tudósok által a kutatásban és az oktatásban használt finom tudományos műszereket a XIX. század második feléig Angliában és Franciaországban volt szokás vásárolni.[42] Ha Amerika szükségesnek találta, hogy

---

[41] Kína és Japán nyelvi problémájára és tudományára lásd — külön-külön — J. Needham: *Science and Civilization in China* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1954), 1. köt., 4—5. o.; Eri Yagi (Shizume), *Sci. Papers Coll. Gen. Educ. Univ. Tokyo* 9, 163 (1959). A Román Tudományos Akadémia hivatalos orgánumának egy francia kiadása 1948-ig megjelent [lásd: R. Florescu, *Ann. Sci.* 16, 46 (1960)].

[42] D. J. de Solla Price: *Science Since Babylon* (Yale Univ. Press, New Haven 1961), 45—67. o.; S. A. Bedini: *Early American Scientific Instruments* (Smithsonian Institution,

Európára alapozzon, akkor elképzelhető, hogy egy a nyugati technika hatásától érintetlen afrikai vagy ázsiai kultúra számára még nehezebb lehet a megkívánt technikai színvonalat elérni illetve saját eszközeit elkészíteni.

Az ökonómiai deterministák, illetve néhány technikatörténész szerint a technika a tudományos eszközök puszta fölsorakoztatásán túl mást is nyújt a tudománynak. Azt állítják, hogy egy tudományterületet egy adott korban uraló tulajdonképpeni problémákat a technika veti föl. A tudománytörténészek jórészt elvetik ezt az externális értelmezést, s a belső, konceptuális tudományfejlődésre összpontosítanak. Amennyiben valóban a technika irányítja a tudományos vizsgálódást — amint azt az előbbi csoport tartja —, úgy a független tudományos kultúra kiépítésének ez a döntő tényezője, ha azonban nem, úgy jelentőségét le kell csökkenteni a tudós számára új szerkentyűket biztosító szerepére.

Mindez két véglet — megvan azonban a tudomány és a technika közötti kapcsolat komplexitásának elismerését igénylő és egy kifinomultabb elemzést megkövetelő kompromisszum lehetősége. Ennek a kompromisszumnak a pártfogója a következő vizsgálatok elvégzésének igényével lép föl. Először is meg kell határoznunk, hogy a gépek sokféleségének egész életre kiterjedő ismerete mekkora mértékben készít föl illetve tesz fogékonnyá valamely egyént illetve kultúrát a fizikai univerzum döntően mechanikus, a modern tudomány alapítói által ránkhagyott szemléletének elfogadására és kiterjesztésére. Másodszor: a technika produktumait nem pusztán konkrét, behatárolt célok végrehajtására megalkotott mechanikus szerkezetekként kell tanulmányoznunk, hanem olyan kulturális komplexumokként, amelyek az őket létrehozó kultúra attitűdjeit, készségeit és eszméit is magukkal hordozzák. Ez utóbbi témát egy nemrégiben megjelent könyv tárta föl, amely a gőzhajók üzembe helyezéséről szól a Gangesz-folyón az 1830-as években.[43] Ezek a járművek sokkal többet jelentettek egy gyors és hatékony közlekedési eszköznél. A nyugati civilizáció hordozói voltak: a nyugati tudományt, orvoslást és technikai készségeket juttatták el India belsejébe. E két téma föltárása közben valószínűleg fölfedhetjük a tudomány és a technika közötti kapcsolat láncszemeinek természetét, s többet megtudunk a független tudományos hagyomány technikai tartópilléreiről.

A fölsorolt hét föladat mindegyike komoly problémákat okozott mindazoknak, akik független erődöt kívántak a modern tudomány számára. Együttesen olyan komoly kihívást jelentenek, hogy még a tudósok összehangolt erőfeszítése sem vezet rövid idő alatt figyelemre méltó eredményre. A föladat végrehajtásában rejlő nehézségek miatt beszélek „egy független tudományos kultúra létrehozásáért vívott küzdelemről", illetve ábrázolom azt a 3. fázis lassan emelkedő görbéjével.

Washington 1964), 3–13. o. A Wilkes-expedíció (1838–1842), Amerika első olyan tengeri fölfedezőútja, amelyet a kormány szponzorált, európai tudományos eszközökkel volt fölszerelve [lásd: D. E. Borthwick, *Proc. Amer. Phil. Soc.* 109, 159 (1965)].

[43] H. T. Bernstein: *Steamboat on the Ganges* (Orient Longmans, Calcutta 1960).

Megjegyzendő ugyanakkor, hogy amennyiben a küzdelem kimenetele sikeres, úgy a görbe hirtelen emelkedik, jelölve a világ tudományának vezetői közé emelkedő nemzetet.[44]

Ha elemzésem helyes a 3. fázist illetően, akkor úgy kell találjuk, hogy a nem-európai népek — hosszú fölkészülési periódus után — csak nemrégiben közelítették meg Nyugat-Európa tudományos felsőbbségét. Nyugat-Európának a tudományos forradalom idején kivívott vezető szerepét addig nem érte kihívás, amíg az Egyesült Államok és Oroszország élenjáró nemzetként ki nem emelkedett a tudomány területén a két világháború között. Amerika először a genetika és a nagyteleszkópos csillagászat területén jeleskedett a tudományban. William Bateson angol genetikus 1921-ben a genetika legújabb amerikai kutatási eredményeit kommentálva az American Association for the Advencement of Science szervezethez intézett beszédében megindulva mondta,[45] hogy: „E karácsonyra a Nyugaton fölbukkant csillagok iránti tiszteletteljes hódolatomat jöttem kifejezni." A csillagok azok az amerikai biológusok voltak, akik egy új tudományterületen kifejtett tevékenységükért végül kiérdemelték Európa elismerését. A fizika Amerikában a Bateson beszédét követő két évtizeden belül vált nagykorúvá. Az amerikai fizika 1929-es állapotát fölidézve, valamint kifejezve azt a jótékony hatást, amelyet érettségére J. R. Oppenheimer gyakorolt, I. I. Rabi megjegyezte[46]: „Amikor 1929-

---

[44] A modern tudomány elfogadását, illetve elutasítását érintő egyes tényezőket itt nem soroltam föl, mert annyira alapvetően kapcsolódnak ahhoz a kultúrához amelyben a független tudományos kultúráért vívott küzdelem folyik, hogy a küzdelem résztvevői nincsenek abban a helyzetben — még akkor sem, ha tudásuk van ezen tényezők létezéséről —, hogy megváltoztassák őket. Ráadásul nagyon keveset tudunk ezekről a tényezőkről. Íme néhány példa: (1) *A nyelv*: B. L. Whorf [*Language, Thought, and Reality* (M. I. T. Press, Cambridge 1966), 57—64. o.] amellett érvel, hogy egy népnek a fizikai valóságról kialakított képét nyelvének szerkezete határozza meg. Egy adott kultúrában kifejlődött tudományos fogalmakat egy másikban elvethetnek vagy félreérthetnek. Whorf szerint a hopi nyelvben a klasszikus newtoni világképpel ellenkező idő- és térmetafizika jelenik meg. (2) *A gyermeknevelés mintái*: Egy japáni szociológus szerint „a modern tudomány meghonosítása a múlt század folyamán azért gyorsult föl különösképp, mert a japáni kultúra értékeli a gyermeki kíváncsiságot és — más társadalmakkal ellentétben — nem törekszik annak elnyomására" [*Science* 143, 776 (1964)]. (3) *Egy társadalom politikai természete*: A. de Tocqueville [*Democracy in America* (P. Bradley, ed., Knopf, New York, új kiad., 1948), 2. köt., 35—47. o. (m. kiad. Bp. 1993)] úgy vélte, hogy egy az egyénnek profitra és hatalomra való törekvését elősegítő demokratikus nemzet szükségképpen a technikában és az alkalmazott tudományban jeleskedik, míg az arisztokratikus társadalmak a tudomány elméleti aspektusainak művelésére fogékonyak.

[45] Lásd *Science* 55, 55 (1922)

[46] Lásd *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: Transcript of Hearing Before Personnel Security Board* (Government Printing Office, Washington 1954), 464—465. o. Két másik tudós megjegyzései olvashatók az amerikai tudomány kései kifejlődésére vonatkozóan in J. H. Van Vleck, *Phys. Today* 17, 21 (1964) és F. Seitz, *Science* 151, 1039 (1966). Sok történész úgy

ben először találkoztunk, az amerikai fizika nem igazán jelentett valami sokat, és semmiképpen sem volt összhangban az ország nagy méretével és gazdagságával. Nagyon fontosnak tartottuk az amerikai fizika színvonalának emelését. Torkig voltunk azzal, és bele is fáradtunk abba, hogy mint tanulók Európába járjunk. Függetlenek akartunk lenni. Azt kell, hogy mondjam: azt hiszem, hogy a mi nemzedékünk [...] ezt megtette, és tíz évvel később a csúcsra jutottunk."

A kommunista ideológia barátainak és ellenségeinek egymásnak ellentmondó értékelései a szovjet tudományról[47] megnehezítették a tudomány szovjetunióbeli helyzetének objektív meghatározását. Az 1940-es években a tervgazdaság és a tervezett tudomány hívei üdvözölték a szovjet tudományos eredményeket, míg az ideológiának a biológiai tudományokra gyakorolt káros hatására rámutató ellenfelei kevés esélyt adtak a totalitariánus rezsimben működő tudománynak. Oroszország előrehaladása a fegyverkezés és az űrtechnika területén a következő évtized során nem hagyott kétséget afelől, hogy az alaptudományok egy erős programja támogatta ezeket a teljesítményeket. A kritikusok még mindig panaszkodhatnak arra, hogy a szovjet tudomány továbbra is az alkalmazás felé hajlik, s rámutathatnak a Nobel-díjas orosz tudósok viszonylag kis számára, általános egyetértés van ugyanakkor a tekintetben, hogy a Szovjetunió elfoglalta helyét a világ tudományának vezető országai között.[48]

Az európai tudománnyal kialakított több évszázados kapcsolat után az Egyesült Államok végül elérte — bizonyos esetekben pedig fölülmúlta — a nyugat-európai népek tudományát. Más, Nyugat-Európán kívül elhelyezkedő földről ez nem mondható el. Japán, Ausztrália és Kanada ugyan fölmutatták az erőteljes tudományos fejlődés jeleit, azonban föltétlenül az említett két nemzet alatt helyezkednek el. Kína, India és talán néhány dél-amerikai és afrikai ország a nemzetek egy harmadik csoportjába helyezhető, amelyet a jövőbeli tudományos fejlődés jelentős potenciálja valamint a független tudományos kultúra kiépítése előtt leküzdésre váró jelentős akadályok jellemeznek.

---

tartja, hogy az amerikai tudomány korábban, valamikor a XIX. század folyamán ért be. D. Fleming ezt nem így gondolja [lásd: *Cahiers Hist. Mondiale* 8, 666 (1965)].

[47] A „szabad", illetve a „tervezett" tudományról szóló nagy-britanniai polémiára lásd N. Wood: *Communism and British Intelectuals* (Columbia Univ. Press, New York 1959), 121–151., 190–193. o.

[48] A szovjet tudomány legújabb értékelésére lásd *Survey: A Journal of Soviet And East European Studies* 1964, 52. sz. (July 1964); J. Turkevich, *Foreign Affairs* 44, 489 (1966).

Következtetés

Nincs szükség arra, hogy összefoglaljam e leegyszerűsített modell jellemzőit, melyek azt írják le, hogy a modern tudomány miképpen jutott el Nyugat-Európán kívüli területekre. Az ábra grafikonja valamint a különböző területek tudományos életéből vett példák ezeket föltehetően világossá tették. Helyénvaló lehet azonban újra megismételni, hogy modellem fázisaiban semmi olyasmi nincsen, ami kozmikus vagy metafizikai szempontból szükségszerű lenne. Elégedett leszek, ha próbálkozásom arra késztet másokat, hogy meghaladják durva elemzésemet, és szisztematikusan megvizsgálják a nyugati tudománynak az egész világot átölelő diffúzióját.

Egy ilyen kutatás magában foglalná a tudományfejlődés összehasonlító értékelését különböző nemzeti, kulturális és társadalmi környezetben, illetve a valóban összehasonlító jellegű tanulmányok kezdetét jelölné a tudománytörténetben és a tudományszociológiában. Az összehasonlító tudományok hiánya e diszciplínákban annak az elterjedt vélekedésnek tulajdonítható, amely szerint a tudomány szigorúan nemzetközi törekvés. Egy bizonyos értelemben ez igaz is. Amint Sir Isaac Newton a *Principia*jában megjegyezte[49]: „a kövek esését Európában és Amerikában" is a fizikai törvényszerűségek egyazon készletével kell magyaráznunk. Mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a sajátos környezetet, amelyben a nemzeti tudóscsoport tagjai megszerzik képzettségüket és kutatásukat végzik.

Ahogyan nem értek egyet a náci teoretikusokkal, akik szerint a tudomány a faji illetve a nemzeti szellem közvetlen reflexiója[50], éppúgy nem fogadom el Csehov véleményét[51], miszerint „nincs nemzeti tudomány, mint ahogyan nemzeti szorzótábla sincsen". A tudományos vizsgálódás nemzetközi természetének hangsúlyozása közben megfeledkeztünk arról, hogy a tudomány valamely helyi társadalmi környezetben helyezkedik el. Ha ez a környezet nem is formálja döntően a tudomány konceptuális fejlődését, legalábbis hatással van azon egyének számára és típusára, akik részt vehetnek a tudomány belső fejlesztésében. Ez a hatás talán mélyebb: mélységét csak a jövő tudósai határozhatják meg.

(Fordította *Szőcs László*; a fordítást átnézte *Békés Vera*)

---

[49] I. Newton: *The Mathemetical Principles of Natural Philosophy*, F. Cajori ed. (Univ. of California Press, Berkeley 1934), 398. o.

[50] Lásd R. K. Merton, in *The Sociology of Science*, B. Barber & W. Hirsch szerk. (Free Press, Glencoe, Ill., 1962), 19–22. o.

[51] Lásd *The Personal Papers of Anton Chekhov* (Lear, New York 1948), 29. o.

A TECHNIKAI HATALOM ETIKAI KIHÍVÁSA*

A technikai haladás morális problematikájáról

(Dr. Simon Mosernak ajánlom, 80. születésnapja alkalmából)

HANS LENK

Bevezetésül néhány idézet:

> „A kérdés, hogy mivé lehetnek így az emberek, annyira súlyos, hogy ma alighanem a technika a legfontosabb kérdés helyzetünk megértéséhez. A modern technikának és következményeinek behatolását valamennyi életkérdésünkbe egyszerűen nem lehet túl-becsülni." Így ír Karl Jaspers *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (A történelem eredete és célja) c. munkájában (1955, 98). A technika és a technika alakító hatása a modern világra talán nem az egyedüli fő téma, de egészen bizonyosan az *egyik* nagyon lényeges kérdés. Ezt Jaspers igen helyesen látta, noha annak idején (1949) a mikroelektronikáról még nemigen lehetett sejtelmünk.

Egy másik idézet:

> Hans Sachsse, ipari vegyész, aki gyakorlati kutatói karrierje után a természetfilozófiának szentelte magát – éppoly termékenyítően, mint amennyire megfontoltan mérlegelve ítélkezik –, s aki a német nyelvterületen az utóbbi évtizedben az egyetlen könyvet publikálta a *Technik und Verantwortung* (Technika és felelősség 1972) témában (könyve egyébként egy „Ethische Probleme des technischen Fortschritts" [A technikai haladás etikai problémái] c. dolgozatot is tartalmaz) – Sachsse tehát hangsúlyozottan így vélekedik: „Nem a technika, hanem az etikai problémák megoldása határozza meg jövőnket." (1972, 122.)

Az idézetet alkalmasint egy kissé módosítani kell – egyébként a szerző szellemében: „Nem*csak* a technikai problémák megoldása, hanem vele *együtt*

---

* „Herausforderung der Ethik durch technologische Macht. Zur moralischen Problematik des technischen Fortschritts", in Bitburger Gespräche. Hg. Gesellschaft für Rechtspolitik. Trier/München 1981. S. 5–38. o.

lényegileg az etikai és a jogi problémák megoldása *is* döntően meghatározza jövőnket." És megfordítva, ugyanígy el kell ismernünk: Nem egyedül az etikai problémamegoldások fognak dönteni az emberiség jövőjéről — jóllehet ezek a központi jelentőségű problémák egyenesen drámai és egyre sürgetőbb erővel merülnek föl. Sokszor úgy érzi az ember, az etikai megoldástervezetek képtelenek megfelelően lépést tartani a technikai fejlődés lélegzetelállító tempójával. (Ezt mondják a jog továbbfejlődéséről is — mindkét esetben bizonyos mértékig indokoltan —, márpedig a jog megalapozó, bár gyakran nem eléggé ismert és a jogi tanulmányok folyamán nem kielégítően tárgyalt összefüggésben áll az etikai problémák fölvetésével.) Egyébként a technika és a tudomány etikai (valamint általában szociálfilozófiai és gyakorlati-filozófiai) kérdéseit valószínűleg még inkább elhanyagoltuk, mind a technikai és a természettudományi fakultásokon — ezeken különösen —, mind magában a filozófiában. Netán azért, mert az egyik oldalon, a technikai szakemberek számára, ez a téma túl ködös, túl általános volt, túl kevéssé alkalmas exakt megfogalmazásokra és megoldásokra? A másik oldalon pedig a tiszta szellem ugyancsak nem szívesen süllyedt le a technikai-ipari világ alacsonyabb rendű gyakorlati problémáihoz? Vagy mégis, milyen okokból?

„Etika és technika" — e vezérszavak kombinációjára a legtöbb adattároló hibajelzéssel válaszolna — sajátos tényállás egy ún. technikai-tudományos világban. „Tudomány és felelősség", „a tudós felelőssége": erről már inkább születtek állásfoglalások. A problematika különösen világos pl. Einstein leveléből Roosevelt elnökhöz, amelyben nehéz szívvel javasolja az amerikai atombomba kifejlesztését; vagy később, Hiroshima és Nagaszaki bombázása után, az Atomic Scientists of Chicago részéről, az 1949-ben (Einstein részvételével) megalapított Society for Social Responsibility in Science részéről (amelynek német ágát, a Gesellschaft für Verantwortung in der Wissenschaft formájában csak 1965-ben hozták létre). Vagy gondoljunk ama (stratégiai pozícióban lévő tudományos szakértők gyakorlati társfelelősségét elismerő, noha inkább politikai hatású) fölhívási akcióra, amelyet 18 göttingeni atomfizikus indított el 1957-ben (amikor a Bundeswehr atomfegyverekkel való fölszereléséről folyt a vita). Ez az elsősorban morálisan motivált elkötelezettség később intézményesült a Vereinigung deutscher Wissenschaftlerban, mindazonáltal nem vezetett (mint ahogyan nemzetközileg a Pugwash-konferencia tette) széles körű *etikai* vitához, hanem inkább konkrét bírálatokhoz és tervek megítéléséhez — olykor egyes politikai széljárásokkal kapcsolatban.

Az egyik göttingeni atomfizikus, Max Born (1965, 180) rendkívül borúlátóan nyilatkozott:

> „Technikai korunkban a természettudománynak szociális, gazdasági és politikai funkciói vannak. Bármennyire távol essék is azonban a mi munkánk a technikai alkalmazástól, mégiscsak egy szem a cselekvések és döntések láncolatában, amelyek az emberi nem sorsát meghatározzák. A tudománynak ez az aspektusa, teljes hatását tekintve, csak Hiroshima után tudatosult bennem. Akkor azonban

leküzdhetetlen jelentősége lett számomra. Arra késztetett, hogy eltöprengjek a változásokon, amelyeket a természettudományok az emberi dolgokban saját koromra előidéztek és azon, hová is vezethetnek.

Akármennyire szeretem is a tudományos munkát, tűnődésem eredménye elcsüggesztő volt. Úgy tűnik nekem, a természetnek az a kísérlete, hogy ezen a földgolyón egy gondolkodó lényt hozzon létre, kudarcot vallott. Ehhez nemcsak annak a nagy, sőt egyre növekvő valószínűsége adott alapot, hogy atomháború törhet ki. Még ha ezt a katasztrófát elkerülhetjük is, én az emberiség számára csak komor jövőt jósolhatok."

Born úgy véli (uo., 181 sk.), hogy technikai korunk „valódi betegsége [...] valamennyi etikai alaptétel összeomlásában" lelhető föl, abban, hogy „a technika fölbomlasztja az öröklött etikát": a gépek „leértékelték az emberi munkát és szétzúzták méltóságát" (sokan már csak azért dolgoznak, hogy új „technikai termékeket" tudjanak vásárolni), s a magas technikai színvonalú tömegpusztító eszközök a katonákat a háborúban „technikus-gyilkosokká" degradálták. „Az etikának ez a leértékelődése annak a következménye, hogy hosszú és bonyolult lett az út az emberi cselekvés és annak végső effektusa között", hogy tevékenység és hatása szétvált egymástól. „Minden kísérlet, hogy etikai kódexünket hozzáigazítsuk a technika korában kialakult helyzetünkhöz, félresikerült." Ezzel a mélységesen pesszimista színekben ábrázolt etikai rémképpel én ugyan nem értek egyet, mégsem lehet elvitatni az alaptónus bizonyos jogosultságát. „Valamennyi etikai alaptétel összeomlásáról" szerintem nem lehet beszélni, inkább relatív hatástalanságukról, különösen nemzetközi méretekben és a technika befolyásolási lehetőségét tekintve. Mi ennek az alapja? Hogyan szerezhetnénk új tájékozódási pontokat, amelyek lehetővé tennék, hogy tradicionális és új etikai meggyőződéseink megfelelően érvényesülhessenek a mai megváltozott, rendszertechnológiai világban, amelyben mérhetetlenül megnőtt a technika játéktere, s amelyet át- meg átszőnek a technika hatásai.

Ami az új orientációt vagy akár csak az új szituációnak megfelelő etikai vitákat illeti, amelyek válaszolnának a technika és az alkalmazott tudomány kihívásaira, ezeknek sajnos még mindig csak az elején tartunk. Nem kell prófétai vagy apokaliptikus képesség ahhoz, hogy megfogalmazzuk a tézist: *Már ma sem, és a jövőben különösen nem engedhetjük meg magunknak, hogy a technika és az alkalmazott tudományok szorongató problémáit elhanyagoljuk.* A filozófusok túlnyomó többsége a szellem elefántcsonttornyába vonult vissza, s ott a bölcsesség történeti vagy analitikus nyelvjátékaival — egy túlságosan életidegen bölcsesség gyöngyszemeinek fűzögetésével — foglalatoskodik. Nincs kidolgozott technika-, gazdaság-, pénzfilozófiánk, sem a munka világával, a teljesítménnyel, a tudományban és a technikában fölmerülő felelősséggel foglalkozó filozófiánk. — A hagyományosan túlságosan is szellemorientált filozófia mulasztása ez, vagy kishitű probléma-absztinencia?

Újabban a változás jelei mutatkoznak. Az utóbbi évtized válságtudata, amelyet részben a növekedés határainak fölismerése és az extenzív iparosítás környezeti

mellékhatásai, részben az ún. diáklázadás következtében kialakult értékválság váltott ki, arra kényszeríti a filozófiai gondolkodást, hogy ismét nagyobb praxisközelségre törekedjék, kiváltva a filozófia pragmatikus fordulatát és, a praxis nyomásának kényszerítő hatására, „a gyakorlati filozófia rehabilitálását" (Riedel). Mindazonáltal nálunk még a technika következményeinek megvitatása éppen hogy csak elkezdődött: a technika következményeinek fölmérése, bármilyen fontos is, mindenekelőtt módszer-orientált és politika-tervező, továbbá messzemenően technikán belüli maradt.

Az amerikai egyetemek ebben megint csak rugalmasabbaknak bizonyultak. A Harvardon két évvel ezelőtt revideálták az interdiszciplináris *undergraduate*-programot. Már nemcsak a nyugati eszmetörténet vagy a logika, hanem a „professional ethics" is kötelező súlyponti tárgyként szerepel benne. Itt, a különböző foglalkozásokból merített alkalmazási szituációk példáján, etikai kérdéseket és elméleteket a konkrét praxisra vonatkoztatnak. Olyan címszavakat kell megemlítenünk, mint „etika és orvostudomány", „a büntetőjog", „a törvényhozás", „az igazgatás és a kormányzás", „a gazdaság", „a tudomány etikája"; ezek mellett a „bioetika" és a „környezet-etika" új fogalmak, amelyek vezérszavakká lettek. Az „ingeneering ethics" az ismert New York-i Rensselaer Politechnikai Intézetnek már beindított, három évre tervezett kurzusa. Más egyetemek több speciális kollégiumot szentelnek a technika és a humán területek viszonyának (különösen például a Lehigh Egyetem a pennsylvániai Bethlehemben a „Humanities Perspectives on Technology" és a „Science, Technology and Society" elnevezésű programokkal). Nálunk intézményesen úgyszólván semmi sem történt. A Werner—Reimer alapítvány egy részkurzust tervez a tudományról és az etikáról. A „technika és etika" rokonterület továbbra is parlagon hever.

A következőkben szeretnék néhány kérdést megfogalmazni, amelyek a technika megnövekedett hatalma folytán újszerűvé vált etikai szituációra vonatkoznak. Azután néhány kritikai és néhány konstruktív javaslatot fejtek ki az etikai diszkusszió (részben) új pragmatikus orientációjához, amely a mai informatikai és rendszertechnológiai korszakban a kibővült felelősség elméletébe torkollik.

Emellett azonban elbizakodottság volna, ha végérvényes megoldásokat, alkalmazható recepteket vagy akárcsak általános-előzetes megoldásokat várnánk el, rögtön, mihelyt az alkalmazott technika és tudomány problémáinak új etikai és filozófiai dimenziója a látóterünkbe került. A filozófia ritkán nyújt végleges tartalmi megoldásokat, lévén probléma-érdekelt szakterület, nem pedig anyag- és eredményorientált. Számára adott körülmények között egy új problémaperspektíva sokkal fontosabb, mint valamely hagyományos kérdés részmegoldása. Az etika szintén nem olyan diszciplína, mint a matematika, amely lehetővé teszi, hogy előzetesen megadott struktúra-definíciókból definitív eredményeket vezessünk le logikailag, hanem ugyancsak filozófiai jellegű probléma-diszciplína, amely normatív megfontolás és fogalmi elemzés révén előkészítheti a kérdéseket, perspektívákat, megoldási lehetőségeket, s meghatározott, már elfogadott alapértékek illetve -normák fényében esetleg kritikai megfontolásokat foganatosít-

hat és ezzel normatív döntéseket készíthet elő — anélkül hogy ő maga ezek logikai megalapozására törekedne. Vezérfonalat ad a megítéléshez, előkészítő szondázást hajt végre, magasabb fokra emeli az értéktudatot, minden oldalról megvizsgál alapvető értékmeggyőződéseket, de az érett felelősségvállalást nem akarja helyettesíteni. Adott esetben megkönnyíti a döntést azáltal, hogy lehetővé teszi az eligazodást. Felelősen dönteni azonban nekünk magunknak kell — nekünk, mint egyes embereknek és mint szociális közösségeknek. Ez jelenti a szabadságunkat: kötelességeivel, jogaival — és kockázataival — együtt.

Az etikai probléma manapság a korábbinál szorosabb összefüggésben áll az embernek a nem-emberi környezet fölötti, a „természet" fölötti hatalmával, de ugyanakkor az életre, különösképpen magára az emberi életre irányuló újfajta manipulációs és beavatkozási lehetőségekkel is. Azáltal, hogy technológiailag az ember hatáslehetőségei szinte félelmetessé tágultak, az etikai orientáció számára is új helyzet áll elő. Ez új viselkedési szabályokat követel meg és ezzel új viselkedésszabályozást — akkor hát a szó szoros értelmében új etikát is?

Még ha „a jó alapelvei" (Sachsse 1972, 133.) állandóak maradnának is, az „etika kivitelezésének meghatározásait", az „etikai alaptételek végrehajtásának szabályait", valamint a normákat tovább kell fejleszteni, kritikai-konstruktív módon „hozzá kell igazítani" az újszerű, kibővült viselkedés-, hatás- és mellékhatás-lehetőségekhez. Ennek a hozzáigazításnak követnie kell, de semmi esetre sem szabad egyszerűen „mechanisztikus alkalmazkodással" követnie az új viselkedési lehetőségeket, hanem a konstans, esetleg újraértelmezendő etikai alapértékek fényében és az előrelátható, sajátosságukban újból megítélendő konzekvenciák fényében pragmatikus és egyben alapos kritikai megvitatásnak kell lennie.

Milyen hát pontosabban ez az újszerű, a technikai fejlődés és az egyre gyorsuló technikai haladás által létrehozott szituáció? Kétségkívül nemcsak az jellemzi (bár többek között az is), hogy meghatározott morális, valamint jogi fogalmakat nem lehet minden további nélkül alkalmazni az új technikai jelenségekre és folyamatokra. Sachsse (uo., 134 skk.) kimutatja például, hogy a „tulajdon", a „lopás", a méltányos „csere", sőt adott esetben a „fogyasztás" fogalmát sem lehet egyszerűen átvinni az egyre fontosabbá váló „információ" fogalmára, minthogy az előbbieket az anyagi javakkal való rendelkezés klasszikus fogalmának és a filozófiai szubsztancia-kategóriának a mintájára alakították ki. Így az információátvitel nem értelmezhető egyszerűen úgy, mint az anyagi javak cseréje, amikor is az eladó a csere illetve az eladás után többé nem birtokolja a dolgot. Az információmennyiségek nem addíciós és szubtrakciós szabályoknak engedelmeskednek, mint a dologi javak. Információk akaratlanul, öntudatlanul is átadhatók, illetve inszinuálhatók (hirdetés, manipuláció!). — Mindez azt mutatja, „hogy a szubsztancia-kategóriára alapozott morális fogalmaink, mint amilyen a tulajdon, a lopás és a méltányos csere, az információra nem alkalmazhatók minden további nélkül" (uo., 136). Sachsse úgy véli, az itt fölmerülő etikai problémákkal még „fogalmilag is meglehetősen tanácstalanul" állunk szemben, mivel az információs gondolkodásmód tudományos-technikai előrehaladásával valami kvantitatív és kvalitatív

újszerűség jelenik meg (uo., 136). A zavar olyasféle föloldása, mint amilyen a büntető törvénykönyv átigazítása esetében látható (248c §), amikor a Btk. a törvényellenes áramszerzést mint sajátos, a „lopás" fogalma alá nem rendelhető bűncselekményt klasszifikálja, úgy tűnik, nem felel meg az információ alapvető, valamennyi szociális területet érintő jelentőségének, s alkalmatlan az információátviteli folyamat szükséges szabályozására. További jogi és etikai normák „kívánatosak tehát az információ-jószággal való bánás újszerű lehetőségeihez" (Sachsse uo., 137).

Új technikai jelenségek és folyamatok föllépése azonban nem az egyedüli momentuma annak az újfajta szituációnak, amely a technikai fejlődés alapján újszerű etikai problémákat vet föl. Az ilyenfajta hozzáigazítási problémákon valójában még viszonylag jelentéktelen változtatásokkal úrrá lehetünk, bár előfordulhat, hogy minden további nélkül hasonló nehézségek egész sora merül föl a fogalomképzésnél illetve -átvitelnél.

A modern dinamikus és pluralista társadalmakban az életkörülmények gyorsabb változása, azaz az életviszonyok korunkbeli megnövekedett és egyre gyorsuló dinamikája, valamint az orientálódás váltásai is az etikai alapelvek alkalmazási föltételeinek megfelelő külső módosítását követelik meg. A kvantitatív fölgyorsulás, hogy úgy mondjuk, hangsúlyeltolódásokat eredményez: a mulasztások etikailag jelentősebbek és elítélendőbbek lehetnek, mint korábban. A cselekvés vagy nem-cselekvés közötti választás szabadsága (a cselekvési szabadságnak az a fajtája, amelyet Aquinói Tamás még világosan megkülönböztetett attól a szabadságunktól, hogy meghatározzuk a cselekvés fajtáját és módját) bizonyos körülmények között egészen a semmissé-válásig korlátozott lehet.

Az értékkollíziók — alapjában véve ez sem új — fokozott erővel jöhetnek létre, ha minden előnyös választás valami rosszhoz vezet.

A döntő új szempont, amely az etika új értelmezése vagy új alkalmazása mellett szól, kétségkívül az ember mérhetetlenül megnőtt technológiai ereje. Ez legalábbis néhány ponton olyan kockázatokhoz vezet, amelyek új etikai nézőpontokat követelnek meg:

1. Az ember technológiai beavatkozó ereje a modern világ egyre szorosabbra szövődő rendszerösszefüggéseibe nemcsak a fegyverkezés területén nőtt meg úgy, hogy beláthatatlan mellékhatások léphetnek föl, s hogy az érintettek nem állnak többé közvetlen cselekvő érintkezésben a beavatkozóval, minek folytán új kérdések merülnek föl a megengedhető beavatkozások és mellékhatások kritériumaival kapcsolatban. Spaemann nemrégiben kimutatta, hogy a jogtalan és etikátlan döntéseket nem küszöbölheti ki a világból sem valamennyi potenciális érintett hozzájárulása (akiket egyébként aligha lehet mindig számba venni vagy megkérdezni — gondoljunk a még meg sem született magzatokra vagy az utánunk jövő nemzedékekre), sem az egyhangú konszenzus vagy a többségi vélemény. Egyedül a megvitatási és összehangolási eljárások fejlesztése tűnik használható stratégiának, amennyiben valamennyi potenciálisan érintett érdekeit tekintetbe veszik (esetleg ügyvivők, megbízottak vagy képviselők segítségével), és

fönntartják a keret-irányelvek revideálhatóságát, vagyis szem előtt tartják a keret-irányelvek, az eljárások bírálhatóságát valamint a törvényhozói, a végrehajtói és a bírói hatalom szétválasztását (a morális ügyekben is), kétes esetekben pedig síkraszállnak a (leginkább) érintettek mellett. A potenciálisan érintettek körének kiterjedésével együtt határozottabban kell kiemelni, mi az, ami elvárható, és – kétség esetén az érintettek javára – elővigyázatosabban kell élni vele.

2. Tekintettel az ökológiai tényezőknek és rendszereknek valamint a technika átfogó beavatkozási lehetőségeinek kölcsönös függőségére (gondoljunk csak két szuperhatalom közötti atomháború egyáltalán nem irreális veszélyére), a természetnek a regionális vagy kontinentális, de bizonyos körülmények között akár a globális rendszere az emberi beavatkozás lehetséges tárgya lett, legalábbis negatív értelemben. Ez kétségkívül teljesen új helyzet. Az ember korábban soha nem rendelkezett akkora hatalommal, hogy minden életet – egy ökológiai részrendszerben vagy éppenséggel globálisan – megsemmisítsen, avagy technikai beavatkozásával rombolóan befolyásoljon egészen a mutációs jellegű megcsonkításig (ahogy ezt például a Bikini-korallzátonyokon sokszor megfigyelték). Minthogy ezek a beavatkozások adott körülmények között ellenőrizhetetlenek lehetnek és irreverzibilis károsodásokhoz vezethetnek, ezért a természet (mint ökológiai egész) és benne az újszerű technológiai hatalomgyakorlással kapcsolatos magatartásmódok egészen újfajta etikai relevanciára tesznek szert. Míg az etika eddig lényegileg antropocentrikusan csak az emberek egymás közötti cselekvéseire és a cselekvések eredményeire vonatkozott, most messzebbmenő ökológiai relevanciája és mindenfajta életre egyaránt kiterjedő jelentősége lesz (mint ahogyan ezt „az élettel szembeni alázat" schweitzeri etikája már korábban megfogalmazta). A lehetséges visszafordíthatatlan károsodások esetében (éghajlatváltozások, sugárártalmak, technológiai erózió stb.) az emberről *is* szó van, de immár semmiképpen sem csak róla. Úgy tűnik föl, az etikai diszkussziónak „ma szükségszerűen maga mögött kell hagynia az antropocentrikus perspektívát" (Spaemann 1980, 197), vagy jobban mondva: ki kell egészítenie egy másikkal. De vajon ez azt jelenti-e, hogy alapjában véve a hasznosság mérlegelésének elvét (az ember számára való hasznosítás értelmében) egy „föltétlen tilalom" jegyében hatálytalanítanunk kell[1], ahogyan

---

[1] Spaemann (1980, 195) véleménye szerint, ha tekintetbe vesszük a technika irreverzibilis következményeinek a jövőre gyakorolt hatását (ő elsősorban az atomerőművekre gondol), semmi esetre sem szabad „a föltétlen tilalom helyett a hasznosság mérlegelésének elvét bevezetni". Az államnak mint „a felelősség szubjektumának [...] meg kell akadályoznia" az atomerőművek üzembe helyezését, minthogy „ezek a jelenben semmi esetre sem igazolhatók" (uo., 206). „Nincs jogunk rá, hogy pillanatnyi értékeléseinket, tehát azt, ami nekünk fontosnak tűnik, mértékévé tegyük annak, amit a jövendő nemzedékek számára természetes örökségként magunk után hagyunk." (Uo., 195.) Úgy látom, ezek a mondatok minden etikai, sőt radikális etikai alapimpulzusok ellenére irrealisztikus részigazságokat tartalmaznak. Bár valóban nincs jogunk az utánunk következő generációknak előírni, hogy a mi prioritásaink legyenek az övéik is, más lehetőségünk azonban nincs, mint hogy

Spaemann gondolja? (Uo., 195.) Ennek jegyében, mint Spaemann beszámol róla, egy az állatfajok megsemmisítése ellen hozott US-törvény alapján „hatóságilag megtiltották, hogy Tennessee-ben üzembe helyezzenek egy duzzasztógátat, mert általa egy meghatározott kishal-fajta, amelyik csak ezen a helyen él, megsemmisülne" (uo., 195). Egy állatfajtának magasabb etikai túlélési joga volna, mint az egyes embereknek? Szemmelláthatólag igen. De miért? Az ember ezzel a jelenséggel, etikailag nézve, még kissé tanácstalanul áll szemben.

---

bizonyos elfogadott konstans értékek és a történelmi kontinuitás alapján az előreláthatóan jövőbeli prioritásokat fölbecsüljük, olyan jól, amennyire csak mai prioritástételezéseinkből és -megalapozásainkból kiindulva képesek vagyunk rá. Azt, hogy emellett az eljövendő generációk döntési szabadságának lehető maximális biztosítása a tervezés értelmes elve lehet, a Nobel-díjas Gábor már egy jó évtizede (Jantschban, 1969) kimutatta. — Ami az irreverzibilitást illeti, a hírhedt, rettegett „atommáglyákat" tetemes technikai ráfordításokkal mindenképpen föl kell építeni (emellett természetesen föltételezve az atomhulladék-tárolás problémájának megoldását). A közúti forgalmat (az útlétesítményeket, gyárakat stb.) esetleg csak még nagyobb gazdasági költségekkel lehetne újból fölszámolni és a technikailag létrehozott mesterséges tájat visszaalakítani természetes tájjá. A közúti forgalom okozta veszélyekről, ismerve az évről évre áldozatul esők számát (közöttük olyanokét, akik nem is vettek részt a járműforgalomban, mint a gyalogosok és a gyermekek), nem is kell szót ejtenünk. Ha etikailag olyan rigorózusan ítélkeznénk, mint Spaemann, akkor az autóforgalmat az ember soha nem fogadhatta volna el. Realisztikusan nézve tehát mégis szerepet kell kapnia az előnyök mérlegelésének. A mérlegelések persze nem követhetnek meggondolatlanul rövid távú vagy pillanatnyilag előtérben lévő érdekeket. A jövendő nemzedékek jogainak és előre fölbecsülhető érdekeinek bele kell játszania a hasznosság mérlegelésébe. Kiváltképpen az utánunk következő nemzedékek emberhez méltó exisztenciáját nem szabad veszélyeztetni. Ennek az előnymérlegelésnek tehát a jövőért való felelősséget megfogalmazó etikai alapok figyelembevételével kell végbemennie, összeegyeztethetőnek kell lennie az etikai felelősséggel. Nem lehet az egyetlen döntési eljárás az olyan hasznosság-mérlegelés, amely csak a jelen érdekeit veszi számításba. Ha nem akarunk lemondani minden haladásról, meg kell fizetnünk a méltányos árát is (Sachsse 1972, 25). Ez éppúgy érvényes a járványos betegségek elleni kötelező oltás bevezetésére, mint a rovarölőszerek okozta betegségek elleni küzdelemre. Az ember inkább belenyugszik egy jelentéktelen általános egészségcsökkenés kockázatába, semmint egy egész területre kiterjedő súlyos betegség rizikójába (Sachsse uo., 146). Nem kell-e ugyanígy megalkudnunk az atomenergia bizonyos kockázataival, ha az energiakatasztrófát el akarjuk kerülni? Egymagamban nem vagyok kompetens a tudományosan megalapozott mérlegelésben (tartok tőle, hogy mint egyes személy százszázalékosan senki sem az). Mindenesetre nem tehetjük túl könnyűvé a magunk számára a megítélést, már csak a következő generáció érdekében sem (amelyik az energiaprobléma egész súlyával szembesülni fog) —, miközben mi ölbe tett kézzel az energia-szükségállapotot az „après nous le déluge" mottó jegyében az utánunk jövőkre toljuk át. Egy nem-pragmatikus, etikai elveken lovagoló álláspont etikátlan is lehet (az érzületi és a felelősségetika arányos *keverékéhez* mérten, a felelősségetikát itt Max Weber értelmében véve, azaz mint olyan etikát, amely lényegében tekintetbe veszi az előreláthatóan konzekvenciákat).

3. A beavatkozási és befolyásolási lehetőségek folytán biológiai-orvosi, valamint ökológiai összefüggésben fölmerül a még meg nem születettekért való felelősség problémája is — legyenek azok akár az individuális embriók, akár az utánunk jövő generációk. A magzat védelme nem egészen új probléma (erőszakos beavatkozás itt már korábban is lehetséges volt), jóllehet a vetélésnek az anya károsodásától immár orvosilag független lehetősége természetesen specifikusan új szempontokat vet föl a foetus jogai és életének garanciái szempontjából. Az egész ökológiai rendszer lehetséges irreverzibilis károsodásaival együtt (amelyeket például radióaktív fertőzés okozhat) fölmerül azonban az etikai felelősség és a jogi kötelezettségek kérdése az utánunk következő emberi generációkkal kapcsolatban is. Miért ne lehetne valamiféle szövetségi megbízottal képviseltetni az eljövendő nemzedékek érdekeit?

4. Az ember maga is a tudományos kutatások tárgya lesz, nemcsak a tudatalattijában végrehajtható manipulációk értelmében vagy szociális manipulációk révén, hanem a humánkísérletekben általában, akár a farmakológiai-orvosi, akár a társadalomtudományi kutatási tervek körébe tartozzanak is ezek. Sajátos etikai probléma merül így föl az embereken végzett kísérletekkel kapcsolatban, amelyet már ismételten szóvátettek, miután H. Jonas (1969) az első átfogó és a kutató lehetőségeit etikailag nagyon szigorúan korlátozó munkáját „Philosophical Reflexions on Experimenting with Human Subjects" címmel megjelentette (ehhez lásd a szerző írását is: 1979, 50 skk.).

5. A „genetic engineering" területén az ember időközben szert tett arra a képességre, hogy biotechnológiai beavatkozások útján megváltoztassa az öröklött tulajdonságokat, új fajtákat hozzon létre mutativ változtatások révén (egy *in vitro* előállított olajbontó baktériumot már szabadalmaztattak az USA-ban), sőt hogy megfelelő körülmények között magát az embert is genetikailag befolyásolja vagy megváltoztassa. Ez természetesen egészen új dimenziójú etikai problematikát vázol föl. Magára veheti-e az ember a felelősséget azért, van-e joga ahhoz, hogy mesterségesen megváltoztassa a másfajta életet vagy önmagát eugenikusan — még akkor is, ha így jobbá teszi? Az itt föltáruló farmakológiai-technológiai lehetőségeket tekintve a Harmadik Birodalom szociálpolitikai eugenetikájának problémája szinte már valami ártalmatlan dolognak látszik.

6. Az embert nemcsak potenciálisan, a genetikai manipuláció oldaláról fenyegeti az, hogy „a technika objektumává" válik, hanem bizonyos tekintetben, mind kollektíven, mind individuálisan, máris tárgya lett néhány olyan befolyásolásnak, amelyet gyakran kritikusan „manipulációnak" neveznek. Ide tartoznak nemcsak a nyugtatók által kifejtett farmakológiai és tömegszuggesztív hatások illetve az ingerküszöb alatti befolyások, hanem (először még csak a Grusel-fülkében az emberszabású majmokon kísérletileg végrehajtott beavatkozások körébe tartozó) sztereotaktikus operációk is, valamint az affektív és a gondolati tudatélmények direkt elektromos úton történő manipulációja elektródok segítségével, amelyeket közvetlenül beültetnek az agyba és velük meghatározott agyterületeket ingerelnek. Emberszabású majmokkal végzett kísérletek pl. azt mutatták, hogy a majmok

öntevékenyen, egy fogantyú lenyomásával újra meg újra szexuális örömérzetet szereztek maguknak — egyre mániákusabban: egészen addig a határig, míg már teljesen fölhagytak a táplálkozással. Az ember gyógyszeres önmanipulációja — például valiummal, aminek mániává-fokozódása a „valium-mánia", ahogy a *New York Times Review of Books* ironizált rajta — annyira másfajta manipuláció talán, mint az emberszabású majmoké? A mások által végzett kontroll, valamint az önkontroll módszerei itt is súlyos etikai problémákat vetnek föl, amelyekről eddig nemigen beszéltek.

7. Az alkalmazott tudománynak és a természeti és szociális környezet technikai alakításának inkább indirekt hatásait képviseli az a már sokoldalúan föltárt problematika, hogy a környezetet szennyezzük a külső légtérbe jutó hulladék anyagokkal és különösen a vízbe és a talajba kerülő növényvédő szerekkel (például a peszticidekkel). Itt sem csak jogi, hanem — részben nagyarányú — értékkonfliktusok is adódnak, hiszen a peszticideknek, éppúgy, mint a környezetszennyezéshez vezető ipari termékeknek, tulajdonképpen az emberiség jólétét kellett és kell elősegíteniük.

Különösen az atmoszferikus környezetkárosítás problémájával kapcsolatban (de a vizek szennyezésével okozott környezeti ártalmak kapcsán is) állítják, hogy némely hatást, amelyet ipari hulladékok vagy farmako-biológiai rendszabályok vagy más mellékhatások váltanak ki, bizonyos körülmények között nem lehet megfelelő határok között tartani (radioaktív *fallout*, DDT a hal—ember táplálékláncban, levegőszennyezés különböző fajta emissziós értékek kombinált túllépése révén stb.). Nemcsak jogi, hanem etikai értelemben is fölvetődik a felelősség kérdése a várható következmények mérlegelésével kapcsolatban, különösen ha olyan intézkedésekről van szó, amelyek a táplálkozási helyzetet és az életminőséget kívánják javítani. Az okozati elvre nem lehet minden esetben hivatkozni, mivel részben szinergetikus hatások lépik át a toxikus küszöbértéket, olyan hatások, amelyek különféle küszöb alatti effektusok kumulálódásával összegeződnek károsító jellegűvé (pl. a DDT-kumuláció esetében, a radioaktivitás kumulatív fölszaporodásakor és a különböző kén-dioxid és nitro-oxid tartalmú légszennyeződések okozta károsító hatásoknál stb.). Amikor csak szinergetikusan károsító effektusról van szó, természetesen nem lehet az okokat egyenként számbavenni. A kumuláció és a relatív ellenőrizhetetlenség még bonyolultabbá teszi a helyzetet. Korunkban különösen a már említett irreverzibilis változtatásokra jellemző a behatárolhatatlanság: mind a genetikai manipulációk, mind a csak évszázadok vagy évezredek alatt leépülő fertőzöttségi értékek etikailag megítélendővé teszik a ma technológiai tevékenységet folytatók felelősségét az utánunk következő nemzedékekért — és az egész, emberi befolyás alá került természetért.

8. Lehet, hogy a mikroelektronika, a komputer-vezérlésű rendszerorganizáció és az automatizált közigazgatási szervezet fejlődésével együtt jár az állandóan erősödő technokrácia? Lehet, hogy a bürokráciában technokrácia és elektro(no)krácia oly hatékony kapcsolatba lép, hogy ez a technokratikus „Nagy Testvér"

eljövetelét mint nagyon is realisztikus baljós jelet írja föl a magasan fejlett ipari társadalmak programtáblájára?

A számítógéptechnika fejlődése, az elektronikus adattechnika és információföldolgozás fejlődése nyomatékosan fölveti azt a problémát, hogy az egyének teljes körű technokratikus ellenőrzés alá kerülhetnek a róluk összegyűjtött és kombinált személyi adatok formájában. A személyes privativitás, az „adattitok" veszélyeztetettsége ahhoz a jogi problematikához vezetett, hogy a személyi adatokat védeni kell a kommerciális és a társadalmi fölhasználástól. Olyan kérdésföltevés ez, amelynek természetesen óriási morális jelentősége is van.

9. Az exponenciális fejlődés alapján, amely a technikai eljárások és az ipari gyakorlatban való alkalmazásuk területén végbemegy, az említett problémák ugyancsak kumulatív módon erősödnek föl. Minél magasabb a technika fejlődési szintje egy meghatározott területen, úgy tűnik, annál átfogóbb és gyorsabb ott a továbbfejlődés folyamata. Ez a nem csupán külső szükséglet-szempontok által ösztönzött, hanem „autonóm indukció" által kiváltott belső fejlődés (Pfeiffer 1971, 100) a technológiai fejlődéskényszernek, a technikai haladás saját dinamikájának benyomását kelti, ami a cselekvési felelősség megismerésének és elismerésének beszűküléséhez vezethet az érintettek oldaláról. Egy már elindult, önműködő és egyre gyorsuló vonatot alighanem éppoly kevéssé lehet lefékezni, mint egy lavinát — ezt a két képet rokonítják az egyre gyorsuló technikai haladással.

10. A technokrácia mint technikailag szervezett uralom, mint a dologi kényszerek dominanciája és az apparátus uralma, mint minden szociális jelenségnek és folyamatnak az optimális teljesítmény és a funkcionálási készség szemszögéből való meghatározása, mint a politikai döntések fölváltása a technika, a gazdaság és az alkalmazott tudomány jól funkcionáló ipari szuperstruktúrájával (Gehlen), valamint egy a technikai szakértők által kiszolgált apparátus funkcionálása (egy nagy állam- vagy társadalomgépezeté, amelyet „tárgyilagosan kezelnek" a „technikai állam"-ban: Schelsky), politikai társadalom helyett — a technokrácia mint ilyen ismételten viták kereszttűzébe került, s természetesen nagy jelentőségű a politikai etika szempontjából is, legalábbis egy teljesen technokratizált társadalom extrém ideáltípusaként.

A technokráciának azonban még egy másik, számunkra fontosabb komponense is van. Amikor Edward Teller, akit a hidrogénbomba atyjának neveznek, a *Bild der Wissenschaft*nak adott interjújában (1975) úgy vélekedett, hogy a tudósnak és vele a technika emberének is „azt, amit megértett, alkalmaznia kell" és „ennek nem kell határt szabni" („amit megérthetünk, azt alkalmaznunk is kell"), akkor a technokratikus megcsinálhatóság ideológiájára utalt, amely a régi kanti morális parancsot — „kell, tehát lehet" — a „technológiai imperatívuszba" (Lem 1976) fordítja át, a technológiai lehetőségek alá rendelt normativitásba, amely a „can implies ought" (Ozbekhan) jelszóban találta meg kifejeződését. Hogy vajon az embernek mindazt, amit előállítani, megcsinálni képes, amivel hatni tud, kell vagy szabad-e kezdeményeznie és keresztülvinnie is — az természetesen különösen kényes etikai kérdés, amelyre semmi esetre sem lehet egyszerűen igent mondani,

amint Teller vélte. Ozbekhan számára a fönti fordulat a technikai haladás vezérmottója, amely alkalmas ill. alkalmas volt a technikai fejlődés empirikus leírására: mindaz, amit elő tudtak állítani, ami az eljárások tekintetében technológiailag elérhető volt, annyira elbűvölte az embereket, s elbűvöli nyilvánvalóan mindmáig, hogy kvázi-normatív erőre tett szert: szinte automatikusan önmagából létrehozta az igényt arra, hogy keresztül is vigyék. Példákat nem nehéz találni a holdraszállási programtól kezdve a genetikai manipulációig, vagy korábban az atombomba-robbantásokig civil városok fölött. (Némelyek valósággal évszázados jelentőségű elszigetelt ellenpéldát látnak az amerikai kormányzat határozatában, mely szerint a szuperszonikus transzport-programot nem szabad megvalósítani, s abban a jelenleg hatályos és törvénykorlátozáshoz vezető moratóriumban, amelyet az asilomari molekulárbiológusok a veszélyes génkutatás önkorlátozására elfogadtak. Mindkét döntés előzetes jellegű, újra át kell gondolni őket a konzekvenciák és az eszközök viszonylagosságának szemszögéből, *realisztikusan* mérlegelve a kockázatokat és az előnyöket.) Egyébként Ozbekhan tézise, ha mint leíró tapasztalati kijelentést fogjuk föl, hamis: sohasem fordult elő, hogy minden szabadalmat „innováltak", (széria)termelésben alkalmaztak volna, sohasem volt olyan, hogy minden „megcsinálhatót" elő is állítottak és elterjesztettek volna.

A.G.M. van Melsen, aki *Ethik und Naturwissenschaft* c. könyvében (1967) az elsők között hívta föl a figyelmet rá, hogy az életkörülmények átfogó dinamizálódása következtében az etikának is dinamizálódnia kell, úgy vélte: az új lehetőségek, új eljárások, új szituációk azt eredményezik, „hogy az ember sok mindenről, amit korábban kénytelen volt a természetre bízni, manapság maga gondoskodik", hogy „a határok folytonos eltolódása a között, amit a természet tesz és a között, amit az ember képes tenni a természettel, az emberi gondoskodás egyre újabb formáinak megjelenését" teszi lehetővé (1967, 172). Ez például a népességrobbanás és az ellene hozott intézkedések megítélésére is vonatkozik: egy katolikus egyetemen oktató filozófus hangoztatta, hogy „az élettel szembeni alázat" schweitzeri értékének elismerése mellett „mégiscsak emberi beavatkozásra" (uo., 171) van szükség a korábban isteni adottságként elfogadott születési számok alakulásába a Harmadik Világban élő emberek növekvő nyomora miatt. „A természeti determinizmusok mind alaposabb ismerete megteremti az előfeltételeket ahhoz, hogy ezeket most már jobban föl is használjuk az ember szolgálatában." (Uo., 175) Ebből van Melsen számára az a kötelesség adódik, hogy a tudományt és a technikát szintén az ember és az ember önkifejlesztése, életének és önlétének javítása szolgálatába kell állítani (uo., 143, 190 sk.). Ezért van Melsen úgy véli, „hogy minden beavatkozás a természet rendjébe, amely az emberiség kibontakozását szolgálja, etikailag megengedett" (uo., 190) — netán az eugenetikus szaporítás is? Ezek a beavatkozási lehetőségek új etikai kötelezettséget is szülnek; van Melsen szerint ezzel „a tudománynak minden eddigi elvárással szemben karitatív dimenziói" is lesznek (uo., 146). — Az új technikai hatalom azonban nagyobb mértékű pluralitással is jár az emberi cselekvés- és élettervek szempontjából, mint ahogy nagyobb döntési kötelezettséggel is, amely egyben megnövekedett etikai

döntésképességet föltételez: a természetes a természetit mintegy a kibontakozó etikai perspektívában, az embernek a maga-csinálta történelemmel szemben viselt felelőssége és a gondoskodó szerepét átadó külső természettel szembeni felelőssége mellett, humanizálja és civilizálja, egyre növekvő mértékben. Az eredetileg *a*morális, sőt etikai perspektívában egyenesen „immorális" nyers természetet van Melsen szerint etikai értelemben „humanizálni" kell. Van Melsen tervezete, mint látható, még az etika antropocentrikus szemléletéhez kötődik, a természetért való felelősségben végeredményben az embernek saját kibontakozásáért viselt felelősségét látja. Ezenkívül a megváltoztatott és jobbá tett „önlét" fogalma üres forma marad, tartalmilag nincs nála közelebbről meghatározva. Mindazonáltal van Melsen az elsők között fogalmazott meg bizonyos kihívásokat a természettudományos-technikai civilizációval szemben az etika nyitottá-tétele és dinamizálása érdekében.

Hans Jonas új könyvében: *Das Prinzip Verantwortung* (1979), amelynek alcíme „Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation", a modern technikának az emberi cselekvés etikai orientációjára irányuló kihívását kifejezetten a kiterjedtebb felelősség elméleteként tárgyalja.

Kiindulópontja az az állítás, hogy a hagyományos etika az ember viszonylagos technikai tehetetlenségének korszakaiban senkit sem tartott felelősnek „jóakaratú, jól megfontolt és jól végrehajtott cselekedete előreláthatatlan későbbi következményeiért" (1979, 25).

Ez döntő módon megváltozott az ember szinte mérhetetlenül megnőtt és sok, részben beláthatatlan, részben ellenőrizhetetlen mellékhatással járó technológiai hatalma folytán. Bár továbbra is érvényesek „a »felebaráti« etika régi előírásai — a méltányosság, a könyörületesség, a tisztesség stb. előírásai — a maguk bensőséges közvetlenségükben az emberi kölcsönhatás legközelebbi, mindennapi szférájában", de a technikai, globális relevanciával rendelkező „kollektív cselekvés" új, kibővült etikájának, „amely cselekvésnek az alanya, az eredménye és a hatása már nem ugyanaz, mint a közvetlen szféráé", át kell alakítania ezeket az előírásokat. Ez a terület a túlságosan nagy emberi technológiai hatalom révén „a felelősségnek egy új, soha nem álmodott dimenziójára tesz szert" (uo., 26). Negatív hatalmunk van bolygónk bioszférája fölött, amelyet, legalábbis részrendszereiben, irreverzibilisen beszennyezhetünk (akár radioaktivitással, akár szmoggal vagy mással). „Az, hogy a természetet végzetesen *megsértheti* az ember technikai beavatkozása" (uo.), mutatja, „hogy az emberi cselekvés természete *de facto* megváltoz*ott*" azáltal, hogy a természet mint egész az emberi cselekvés és emberi felelősség tárgya lesz — „olyan novum ez, amelyet az etikai elméletnek meg kell fontolnia" (uo., 27). Ehhez járul sok hatás megfordíthatatlansága és kumulatív összegződése, amelyek szétfeszítik a közvetlenség határait, amelyeket a hagyományos etika az emberek közötti szemtől szembe cselekvés problémájánál húzott meg. Jonas úgy gondolja — egyébként helytelenül, ha „az élettel szembeni alázat" átfogó schweitzeri etikájára gondolunk —, hogy „(a valláson kívül) egyetlen korábbi etika sem készített elő bennünket" arra, hogy a természetet és „a

bioszférát részeiben és egészében", hogy úgy mondjuk „emberi hitbizományként" magunkra vállaljuk a maga morális követelményeivel és morális jogaival együtt. A természettudományos világkép semmiféle „ilyen gondnokszerepet" a természettel kapcsolatban nem látott előre. Ezért azután nemcsak a prediktív és technikai tudásnak változott meg az etikai jelentősége, hanem a természet metafizikai szemléletének magának is (uo., 28–31). „A kollektív cselekvő és a kollektív tett" egy „újfajta etikai imperatívuszt követelnek a természet iránti és az utókor iránti összfelelősség tekintetében" (uo., 32 skk.).

Kant kategorikus imperativuszát még a cselekvési szándék „logikai önmagában való összeegyeztethetőségének vagy összeegyeztethetetlenségének" szempontja vezérelte, s amennyiben formális jellegű volt, ez az erkölcsi alapelv kizárólag az egyénre irányult és csak önmagam mint cselekvő személy „önmeghatározásának szubjektív természetére" vonatkozott (uo., 35, 37), ezzel szemben egy új imperativusznak tartalmilag az emberiség jövendőbeli exisztenciájára és az ember jövőbeli integritására mint az akarat tárgyára is vonatkoznia kell: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet fönnmaradásával a földön!"; vagy negatív megfogalmazásban: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai ne rombolják le egy ilyen élet jövendő lehetőségét!"; avagy egyszerűen: „Ne veszélyeztesd az emberiség további fönnállásának lehetőségeit a Földön!"; illetve ismét pozitív formában kifejezve: „Jelenbeli választásodba foglald bele akaratod tárgyaként az ember jövendőbeli integritását is!" (Uo., 36.)

Az emberek irreverzibilis technológiai beavatkozási erejét tekintetbe véve, a jövendő etika kategorikus imperatívuszának tartalminak kell lennie, azáltal hogy az emberiség exisztenciáját és az emberiség lehetséges jövőjének időhorizontját hatókörébe vonja: „Az új imperatívusz kimondja, hogy bár saját életünkkel megtehetjük, az emberiségét *nem szabad* kockáztatnunk"; „hogy [...] nincs jogunk a jövő nemzedékek nem-létét választanunk vagy akár csak létüket kockára tennünk a mostaniak léte miatt." (Uo.)

Valójában Kant kategorikus imperatívuszának három megfogalmazása a személyes és nem a kollektív cselekvőre vonatkozik (mint ahogyan egyébként Jonas imént idézett megfogalmazása közvetlenül szintén ezt teszi!), s formába önti azt a kötelességet, hogy a cselekvő a morális reprezentativitás (az általános törvény lehetősége) szerint cselekedjék, hogy minden eszes lényt mint személyt, mint öncélt kell kezelni, és hogy „az emberiséget" is, a cselekvő tulajdon személyében éppúgy, mint minden egyes másik ember személyében mindenkor mint célt is, sohasem pusztán mint eszközt kell fölhasználni (AA IV, 429). Jóllehet ez a morális imperatívusz közvetlenül a személyes cselekvőről szól, mindazonáltal kötelezővé teszi „az emberiség és általában minden eszes természet *mint önmagában való cél* elvét (ami minden egyes ember cselekvési szabadságának legfőbb korlátozó föltétele)" — a tiszta gyakorlati ész olyan követelményét tehát, amelyet minden további nélkül át lehet vinni a kollektív cselekvésformákra és az önmagában vett emberiség exisztenciájának eszméjére. Kant követelménye, hogy

el kell ismerni minden ember mint önmagában való cél exisztenciáját, mint ahogy az eszes természetét és a magábanvaló emberiségét is (uo., 428 skk.) — Kant többször beszél az „emberiségről *mint önmagában való célról*" (uo., 430 skk.) —, minden további nélkül átvihető egy új, tartalmi kategorikus imperatívusznak a kollektív cselekvőre vonatkozó, a jövő időhorizontját tekintetbe vevő és az emberiség exisztenciáját posztuláló megfogalmazására. Más szavakkal: e tekintetben az összemberiségért viselt felelősség követelménye nem annyira új, mint Jonas gondolja; a kanti megfogalmazások is megengedik, hogy így értelmezzük, vagy legalábbis hogy jelentéstorzítás nélkül így módosítsuk őket. Azt, hogy az emberiségnek „nincs joga [...] az öngyilkosságra", hogy fönnáll „az emberiség *feltétlen kötelessége* a létezésre", hogy „az exisztenciát" vagy az „emberi lényeget egészében" nem szabad kockáztatni, nem szabad szerencsejáték tétjévé tenni (Jonas 1979, 80—82), ezt akár Kant is aláírhatta volna. A jövendő emberiség kötelessége a *létezésre*, „az imperatívusz, hogy az emberiség legyen", a felelősség „az ember *eszméjéért*" (uo., 86, 90 skk.) — mindez mint a (kanti értelemben vett) gyakorlati ész metafizikai alapelve, minden nehézség nélkül kiérthető Kant hozzáállásából is. Ennyiben Jonas megközelítése deontológiailag semmi újat nem hoz.

Lényegesebb a felelősségfogalomnak mint a hatalom és a tudás funkciójának átértelmezése: Jonas véleménye szerint a tradicionális etikában a mindenkori felelősséget mint *„a véghezvitt tettek kauzális számonkérését"* fogták föl — ez mint jogi és morális felelősség „a megtett tettekre" vonatkozott, amelyekért a mindenkori cselekvőt felelőssé *tették*" (uo., 172 skk.). „Az így értett »felelősség« nem tűz ki maga elé célokat, hanem lévén az emberek közötti *minden* kauzális cselekvéshez hozzákapcsolt teljesen formális tartozék, arra szolgál, hogy számon lehessen kérni ezeket a cselekvéseket. Ilyenformán ez a morál előfeltétele, de még nem maga a morál." (Uo., 174.) Ezzel „a megtettért ex-post-facto-számonkéréssel" szemben, amelyet a cselekvőnek valóságosan vagy potenciálisan benyújtanak — véli Jonas —, egy új, „egészen más felelősségfogalom van kifejlődőben, amely a megteendő meghatározására vonatkozik; ennek megfelelően nem elsősorban a saját viselkedésemért és annak következményeiért érzem magam felelősnek, hanem a dologért, amely a cselekvésemet igényli". „Az ügy az én ügyem, mivel az enyém a hatalom, amely okozati vonatkozásban van éppen ezzel az üggyel. Az, ami függ valakitől, saját jogán lesz uralkodóvá, a hatalommal rendelkezőt pedig kötelezi az általa kiváltott okozatiság." (Uo., 174 skk.) Tekintettel arra, hogy rendelkezési hatalmam van valami fölött, „a *fölötte* gyakorolt ellenőrzésem egyben az *érte* viselt kötelezettségemet is magába zárja... A hatalom gyakorlása a kötelesség tekintetbevétele nélkül ezért »felelőtlen« dolog" (uo., 176), sőt „felelősségmulasztás" (uo., 178). Az ilyen felelősség, hatalom- és ellenőrzés-aszimmetriája miatt, nem szükségképpen reciprok jellegű; természetes függőségekre vagy szerződéses megállapodásokra vonatkozhat — mint azt a gyermekekkel szembeni szülői felelősség illetve a politikus szabadon választott és szerződésesen vállalt felelősségének példáján láthatjuk. Ezeket a példákat Jonas kimerítően

tárgyalja. Jonas azonban úgy gondolja, hogy „csak az élő [...] a maga rászorultságában és fenyegetettségében – és elvben minden élő – *lehet* egyáltalán felelősség tárgya". (Ezt én, a hatalom- és kontroll-függőségekre való vonatkozást tekintve, nem tudom belátni: miért nem kell az embernek felelősséggel tartoznia, éppen a technológiai beavatkozási és hatáslehetőségeket tekintetbe véve, egy természeti tájért, egy teljes ökológiai rendszerért? Csak a rendszerben található élet miatt?) Valójában morálisan ez „az ember kitüntetett voltát jelenti, hogy egyedül ő *viselhet* felelősséget", „hogy ezt neki a többi *magához hasonló*, lehetséges felelősség-szubjektumért viselnie is *kell*, és egyik-másik viszonylatban már viseli is". „Bárkiért, bármikor, bármilyen felelősséget *de facto* viselni [...], éppúgy hozzátartozik az ember létéhez, mint az, hogy az ember általában képes a felelősségre." (Uo., 185) Ez az utóbbi jellemzés természetesen már a hagyományos, cselekvésigazoló felelősségnek is sajátja; éppen Kantnál a szabadság és az erkölcsiség morális-gyakorlati birodalmához való hozzátartozás *eo ipso* egyenlő azzal, hogy az erkölcsi felelősség hordozója az ember.

Jonas azonban azt hiszi, hogy az új felelősség a létért, valamiért, egy dologért, elsősorban az emberiség exisztenciájáért és csak azután az emberek jobb életéért – ezek az új felelősségfogalom jellemzői (pl. uo., 186). Ha az életkörülmények változásának a technikai fejlődés következtében létrejött dinamikáját tekintjük, vagy a megnövekedett technológiai rendelkezési hatalmat és a cselekvés akciókörének és hatékonyságának gyarapodását olyan körülmények között is, amikor a cselekvés csak nehezen vagy egyáltalán nem ellenőrizhető mellékhatásokkal jár, s olyan körülmények között is, amikor irreverzibilisen beavatkozik a természeti összefüggésekbe – akkor azt látjuk, hogy „mind a felelősség, mind az értő tervezés időbeli fesztávolsága [...] nem sejtett mértékben kitágult", és odavezetett, hogy „az előbbi túlsúlyba került az utóbbival szemben", morális megfelelőjeként annak, hogy „a kauzális hatóerő túlsúlyba került az előzetes tudással szemben", amely a komplex rendszerekben mindig hiányos marad – éppen ami a mellékhatásokat illeti, beleértve különösen a szinergetikus és a kumulatív effektusokat (uo., 220). Míg korábban biztosak lehettünk egy szilárdan konstans természeti rendben, amelyet az ember a beavatkozásaival nem, vagy esetleg csak múlékonyan tudott befolyásolni, most „a technológia hatalmi fellépésével" Jonas szerint „a dinamika olyan aspektusokkal gazdagodott, amelyeket korábban elképzelni sem tudtunk róla". A *„felelősség a dinamika jegyében kibontakozó történelmi jövőért"* (uo., 229) oda vezet, hogy az ember „Lehet"-je lesz „a Kell *tartalmát* létrehozni". A tényleges Lehet, a rendelkezési hatalom, így egyúttal *„a felelősség Kell-jének gyökere"* (uo., 230 sk.). A kanti tétel: „Megteheted, mert meg kell tenned", a „Kell, tehát Lehet" itt – miközben a Lehet más jelentést nyer, az ember tényleges hatalmának értelmét kapja – pontosan az ellenkezőjébe fordul át. A Lehet az ember sorsa lesz – faktikusan és morálisan. A Kell ebből adódóan most az ember „tudatos hatóerejének önkontrollja [...] tulajdon létét és különösképpen a jövendő emberiség létét illetően, valamint a

hatalmától függő többi lényt illetően. Az ember minden más olyan öncél gondviselője lesz, amelyre hatalmának törvénye bármiképpen kiterjed." (Uo., 232.)

A felelősségbirodalom kiterjedésének és idővonatkozásának megváltozása jelenti Jonas szerint az újat „a jövőért viselt felelősség etikájában" (uo., 175), amely a technológiai világban szükségessé válik.

Jonas úgy véli, hogy „az emberiség jövője [...] az emberi magatartás elsőrendű kötelessége a negatív módon »mindenhatóvá« vált technikai civilizáció korában", és hogy ebbe „a természet jövője mint *sine qua non* természetszerűleg szintén beletartozik", de beletartozik „ettől függetlenül egy magában- és magáértvaló metafizikai felelősség is, minthogy az ember nemcsak önmagára, hanem az egész bioszférára veszélyessé vált" (uo., 245). Miután „az ember és a természet sorsközösségét" és „a természet saját rangját" újra fölfedezik, az emberekre a technológia beavatkozó-, megzavaró-, sőt potenciális rombolóerejével együtt átszáll a felelősség a természet állapotáért, „a bioszféra állapotáért és az emberi nem jövendőbeli túléléséért" (uo., 246, 248). „A nem-létre — mégpedig elsősorban az ember *nem-létére — kimondott nem*", tekintettel az apokaliptikus helyzetre és az ember túlságosan megnőtt hatalma miatt a fenyegető katasztrófa veszélyére, a legfontosabb alapelve lett „a veszélyeztetett jövő szükségállapot-etikájának", amelyre a technológiai hatalom vadhajtásainak visszaszorítása érdekében van szükség. Ez a visszaszorítás azonban „csak" a „legteljesebb mértékben politikailag megszabott társadalmi fegyelem" révén történhet meg, abban az értelemben, hogy el kell érni „a jelenbeli előnyök alárendelését a jövő hosszú lejáratú követelményeinek" (uo., 250, 255).

Jonas kimutatja, hogy a marxista ideológia is csak a baconi ideál — „a tudás: hatalom" — egyik, a technikát optimistán kezelő változata, amelyik ráadásul a „technológiai impulzust" szélsőséges „antropocentrizmussal" és „a *társadalom* alapvetően *technológiai* fölfogásával" kapcsolja össze, egyfajta technicista utópia köntösében. A marxizmus ilyenformán a technikai haladást még gátlástalanabbul „a tömegek ópiumává" tette, mint a polgári-nyugati világ (uo., 251 skk., 276 sk.), úgyhogy ez az ideológia szóba sem jöhet „a bármiképpen elvadult technika *megfékezésének*" eszközeként (uo., 295). Ugyanez érvényes Jonas szerint az utópista marxizmusra is, amelyik azt hiszi, hogy „az új embert" kell először társadalmilag előállítani, és hogy ezt meg is lehet tenni; de ugyanez érvényes a többi technicista és biologista utópisztikus elképzelésre is, amelyek szerint az „új ember", a „földi paradicsom", a „teljes szabadság" vagy „a természet radikális átalakítása" totálisan létrehozható. Jonas számára a technicista utópiák kritikája „implicite már a technológia kritikája, extrém lehetőségeinek előrelátása formájában", minthogy a modern technológia is, „mint önmagában hatékony erő, kvázi-utópikus dinamikát" tartalmaz (uo., 388). Ez esetben arról az utópiáról van szó, hogy egy végtelen célt kergetve permanensen rálicitálunk önmagunkra (uo., 296). Míg a tudomány esetében a „valódi haladás *és* ennek óhaja" kombinálódnak, „a technika [...] csak hatásain át és nem önmaga révén" igazolódhat (uo., 295), erkölcsileg nézve ezért a technikát állandó ambivalencia jellemzi. Az utópikus

haladásgondolat technicista túllicitálását „ki kell vernünk a fejünkből" – mint ahogyan az utópiát, „*a par excellence* szerénytelen célt" általában is. Szerénységre van szükség a célokban (uo., 338 sk.). Ha a természet elnyűtt toleranciahatárait tekintjük, „a kérdés [...] végeredményben egyáltalán nem az, hogy az *ember* mennyit képes még tenni [...], hanem hogy ebből mennyit tud elviselni a *természet*" (uo., 329). Jonas ezt először is a táplálkozásprobléma alapján tárgyalja: „A maximalizálásra törekvő agrártechnikák kumulatív büntetése a természetben lokálisan már kezd megmutatkozni, például a belföldi és a tengerpart menti vizek kémiai fertőzöttségében (amihez az ipar is hozzáadja a magáét) ennek összes károsító hatásával együtt, amelyek továbbadódnak az organizmusok táplálkozási láncában. A talaj tönkretétele tartós öntözéssel, erózió a gyepterületek megművelése miatt, éghajlatkárosítás (sőt esetleg a légkör elszegénytése oxigénban) az erdőirtás révén – ezek is az egyre intenzívebb és kiterjedtebb mezőgazdaság bűnhődései." (Uo., 331.) Jonas beszél a nyersanyag- és energiaproblémákról is („a továbbiakban ez lesz minden jövőtervezés keresztje és a természet végső vétója az utópiával szemben" – uo., 332) és beszél „az ultimátumszerű termális problémákról" is. Még ha „a magfúziós energia békés fölhasználásának lehetővé tétele" – amit Jonas „örömmel fogadott ajándéknak" minősít (bár fönnáll a veszély, hogy a mondabeli „görög ajándéknak" bizonyul) – az energiaproblémát viszonylag tisztán megoldhatná is (teljesen kiküszöbölni a sugárzó hasadástermékeket természetesen itt sem lehet, amint erről engem a reaktorok biztonsága érdekében alakult Társaság elnöke, Birkhofer úr biztosított), ezzel akkor is együttjárna, véli Jonas, a környezet fölmelegedésének problémája, az üvegházeffektus veszélye a sarki jégtakaró fölolvadásának kockázatával együtt stb. Szerintem ezt a veszélyt egyelőre nagyon is túldramatizálják: aki átrepült már az Északi-sark mérhetetlen jégbirodalma fölött, és egy kis időre meglátogatta az Amazonas menti, látszólag szintén mérhetetlen kiterjedésű zöldterületeket, könnyen lehet, hogy csak eurocentrikus túlzásnak látja az olyan állítást, hogy a hőtermelés, beleértve „maguknak az emberi testek milliárdjainak és a földön élő állatok testének animális melegét, sőt bomló hulláiknak rothadási hőjét" (uo., 336), belátható időn belül jelentős veszélytényezőt jelentene a Föld hőháztartása számára. Ugyanígy, még a magfúziós hőtermelés sem befolyásolhatja a fölgolyó teljes hőháztartását (az ilyen állításokban nyilván bizonyos antropocentrikus és technocentrikus túldramatizálások érvényesülnek). Mindazonáltal természetesen elengedhetetlen az energia, valamint a nyersanyagok végül is takarékos fölhasználása – főképp természetesen a jelenlegi szituációban, az atomenergia hozzáférhetővé tétele *előtt*.

Jonas szerint már csak egy választásunk van: „a felelősség etikája, amelynek ma, évszázadokkal a poszt-baconi, prométheuszi eufória után (amiből a marxizmus is ered) meg kell zaboláznia a vágtázó előrehaladást, különben ezt később a bosszút álló természet teheti meg „a maga irgalmatlanul szigorúbb módján" (uo., 388). Csak a baljós intőjellel, „a rosszal együtt" válik láthatóvá a jó, amelyet meg kell menteni a rossztól – véli Jonas. „A felelősség tárgyát illető félelem", amely tárgy „alapvetően sebezhető", Jonas szerint „kötelességgé lesz [...], amivé természetesen

csak a remény révén (tudniillik a baj elhárításának reménye révén) lehet: ez megalapozott félelem, nem bátortalanság". Ebben és csakis ebben az értelemben „a félelem a történelmi felelősség etikájának első, a megelőzést segítő kötelessége", amely, a kockázatokat tekintetbe véve, merészséget követel, „bátorságot a felelősségvállaláshoz": „A felelősség kötelesség egy másik létért az elismert *gond* értelmében, ami a másik sebezhetőségének veszélye miatt »aggodalommá« lesz [...]: mi történik *vele*, ha *én nem* törődöm vele?" (Uo., 391 sk.)

Jonas „Kísérlet a technológiai civilizáció etikájának kidolgozására" c. könyvének alapeszméje tehát az, hogy az ipari társadalomban az ember mérhetetlenül megnövekedett technológiai ereje és az életkörülmények dinamizálódása folytán, és mivel az ipari folyamatok mellékhatásai veszélyeztetik a természetet és az élőlényeket (köztük magát az embert is), szükség van a felelősségfogalom erkölcsi kibővítésére: az áttérésre az okozati felelősség koncepciójáról az ember „gondviselő" vagy gondozói felelősségére, a visszamenőleg fölróható ex-poszt-felelősségről a prospektíve szabályozott valamire-gondot-viselő felelősségre és a preventív felelősségre, a múltra orientált cselekvéseredmény-felelősségről a jövőre irányuló, az ellenőrizhetőség és a hatalommal-rendelkezés által meghatározott lét-felelősségre.

Valójában, ha tekintetbe vesszük a kumulatív effektusokat és a szinergetikus kombinatív hatásokat, az egyes szereplőre orientált felelősség koncepciója, amely csak a befejezett cselekvésekre vonatkozik, ma már nem lehet kielégítő. Az egyéni számonkérés kombinált és kollektív folyamatok esetében keresztülvihetetlen. Az ember azonban nem hagyhatja egyszerűen sorsukra a számonkérhetetlen, ámde befolyásos tetteket. Ez „felelőtlen" dolog volna. A gondozói felelősség, az ökológiai rendszerek, a természet és általában az élet gondviselői szerepének szemszögéből éppúgy meg kell határozni a kollektív felelősségeket, amelyeknek célja a zavarok elhárítása, s adott esetben a mulasztások számonkérése is, individuálisan vagy kollektívan. A hagyományos etika, a felelősség individualisztikus cselekvéseredményre orientáltságával, mindig is nehezen tudott mit kezdeni a mulasztások erkölcsi megítélésével (megpróbálták/ják a cselekvéselméletben a mulasztásokat sajátos fajta cselekvésként értelmezni, amennyiben ezek tudatosan és szándékosan történnek). Ebben a kiszélesedett felelősségben minden ember osztozik, akinek rendelkezési hatalma van a cselekvés- és az ökológiai létszerkezetben (és kinek ne lenne — legalábbis negatív értelemben — hatalma, hogy a nagyfokú szövevényesség folytán zavarforrássá lett rendszerek zavarait elkerülje vagy megakadályozza?).

Kiegészítésül Jonas fejtegetéseihez föltétlenül hozzá kell fűznünk még a következőket: Tulajdonképpen nem *áttérésről* van szó a hagyományos cselekvéseredmény-felelősségről a gondviselői és preventív felelősségre, hiszen az elkövetett cselekedetért való felelősség természetesen továbbra is fönnmarad, ami a cselekvés kauzális összefüggéseit illeti — éppen a technológiailag rendkívül kibővült hatáskör miatt is. Csak arról van szó, hogy a részben nehezebben átlátható nem szándékolt mellékhatások folytán ezt a felelősséget nehezebb elviselni és valakinek

tulajdonítani. Ahelyett hogy átmenetről beszélnénk az egyik felelősségtípusról a másikra, két, egyszerre tekintetbe veendő felelősségfogalomról kellene szólnunk: egy szigorúbbról és szűkebbről, valamint egy finomabbról és tágabbról. Átmenetet esetleg abban kell látnunk, hogy a megváltozott helyzetben az etika többé nem szorítkozhat a szigorúbb, szűkebb felelősségfogalomra, hanem igazodnia kell az új, kibővült felelősségfogalomhoz is anélkül, hogy félretolná vagy semmibe venné a hagyományos cselekvési felelősséget.

Mindennek természetesen jelentős konzekvenciái vannak az etikára nézve általában: a morális egyedi kötelezettségnek hagyományosan kizárólag az egyénre orientált etikáját ki kell terjeszteni egy, az időn átnyúló, különösen a jövőre orientált etika irányába, amely a kollektív cselekvőkre is, vagy a rendelkezési hatalom hordozóira is vonatkozik (ez utóbbiakra magukra, és esetleg éppen akkor, amikor nem cselekszenek). Egy olyan világban, amelyben elhatalmasodik a növekvő gazdasági, politikai, szociális és ökológiai függőségek rendszerszövevénye, amelyet fokozottan jellemeznek a technikai beavatkozás és ennek kockázatai, mellékhatásai, kumulatív effektusai, az ilyen világban többé nem kielégítő a puszta felebaráti szeretet morálja, úgy, ahogyan ez részben már a törzsfejlődés során, és különösen történelmileg az emberek közötti szemtől szembe-cselekvések példáján kifejlődött. Az etikának, mindamellett, hogy „az individuum morális integritásának jogait" továbbra is tekintetbe kell vennie, a jövőben inkább „az összemberiségért viselt — nemcsak a létező emberiségért, hanem az utókorért is viselt — gyakorlatilag érvényesítendő felelősségen" (lásd szerző 1979, 70) kell alapulnia. Az „összemberiség funkcionális túlélési követelményein és az emberi élet jobbá tételén" túl a moralitásnak a jövőben azonban a humán területen túllépő összfelelősséget vállalva is „el kell fogadnia morális értékeket", amelyek nem pusztán az individuális emberek közötti kötelezettségből adódnak. „Az etikát nem lehet többé tévesen azonosítani az individualisztikus kötelesség-morállal." (Uo.) Talán ez volt a kanti kötelességetika hibája, ami bonyodalmakat okozott a jogfilozófiában is. Így a kötelességfogalmat ki kell tágítani úgy, hogy megfeleljen mások legitim jogigényeinek, s a jogfogalmat ki kell terjeszteni a nem-emberi életre, a természetre és a még meg sem születettekre. Ezek is a szélsőségesen megnőtt emberi rendelkezési hatalom folytán megváltozott szituáció nehézségei. Emellett arra most csak utalhatunk, hogy a szorosra szövődött társadalmi hatásösszefüggések következtében szükségessé vált az (igazságosság mint méltányosság rawlsi elmélete értelmében vett) *szociális* javak etikai perspektíváinak föltárása. Az etikának nemcsak erőteljesebben kell az összemberiséget képviselnie, nemcsak a jövőre irányultabbnak, szociálisabbnak, kooperatívabb jellegűnek és (a szituatív függőségek s a hatalmi intézkedési tényezők tekintetbevételében) pragmatikusabbnak kell lennie, hanem mindezen kívül a „gondnoki" és a preventív felelősség fogalma alá tartozó kollektív cselekvőkhöz kell igazodnia. Belátható, hogy az etika, pragmatikus alkalmazási föltételeit számításba véve, egy állandóan változó világban semmiképp nem maradhat statikus, hanem meg kell birkóznia a változó hatáslehetőségekkel és mellékhatáspotenciálokkal a technológi-

ailag „megcsinálható" területén anélkül, hogy csupán mechanikusan hozzáidomulna a változásokhoz. A mindenképpen tágabban alkalmazható központi etikai fogalmak (gondozói felelősség) mellett és az esetleg nem egészen átlátható mellékhatások szenzitívebb etikai megítélése mellett (éppen ezek miatt van szükség előrelátóbb, szigorúbb ítéletekre, anélkül hogy minden rizikót el lehetne vagy kellene kerülni), a konstans etikai alapimpulzusoknak pragmatikusan a *homo faber technologicus* jelenlegi szituációjára lehet és kell vonatkozniuk. Lehet, hogy maga az etikai alapimpulzus alig változott — akkor is nagyon drasztikusan megváltoztak az alkalmazási föltételek a mai rendszertechnológiai világban. Minthogy az etikai megfontolás és ítélet a felelősséget viselő, „a cselekvő, különösen az újat teremtő, a világot megváltoztató embereket" érinti, ezért, mint láttuk, „a morált [...] tekintettel a dinamikus fejlődésre, továbbra is állandóan újjá kell »alkotni« (uo. 73). A morálnak nem szabad megállnia, hogy úgy mondjuk, pragmatikusan „dinamizálódnia" kell; hiszen „új cselekvési lehetőségek kibővült és módosult felelősséglehetőségeket aktualizálnak" (uo., 73). Ezt már korábban is hangsúlyoztuk (vö. szerző 1979).

Ez a pragmatikus irányba fordulás az ember megnőtt rendelkezési hatalma következtében, jól összevethető az úgynevezett analitikus etikában zajló vitával, amelyben eljutottak a szigorúan deontologikus érzület-etika elutasításához, de ugyanígy a szigorúan cselekvés-orientált utilitarizmus elutasításához is — tehát egy konzekvensen keresztülvitt, Max Weber értelmében vett „felelősségetikához" jutottak el, ez a fogalom azonban egészen más jelentésű, mint amit Jonasnál a „felelősségetika" kifejezés jelölt (vö. pl. Frankena 1972). Egy realista és ugyanakkor pragmatikus, valamint a morális intuícióknak is megfelelő etika csakis *kevert elmélet* lehet, amelybe az általános használatra szánt komponensek éppúgy bekerülhetnek, mint egy deontologikus elvű etika összetevői. Ha „a morált teremtették az ember számára, nem az embert a morál számára" (Frankena uo., 64, 141), akkor az etika nem mondhat le valamiféle (legalább a *szabályok* tekintetében utilitarista) következmény-irányultságról. Az univerzalizálhatóságra, az általánosérvényűségre formált igénye viszont az elvekhez-kötöttségéhez kapcsolódik.

Jó ideje már, hogy egy természet- és kozmoszbarát etika kialakítása követelmény lett. Ferkiss (1969) valószínűleg az elsők között vázolt föl új „normákat technológusok számára":

> „Az első ilyen norma így hangzik: Az ember a természet része, ezért nem lehet a természet legyőzője, és valójában bizonyos figyelemmel tartozik neki. Ahogyan Albert Schweitzer mondta, az a morál, amelyik csak az ember—ember közti viszonyt veszi tekintetbe és az embernek a természethez való viszonyát nem, csak fél morál. Egy olyan világban, amelyben a természetet úgy tönkretennék vagy megváltoztatnák, hogy többé nem tudna szólni az emberekhez, az emberi önmegismerés lehetetlen lenne. A mi célunk nem lehet az, hogy legyőzzük a természetet, hanem hogy harmóniában éljünk vele.

Másodszor, az ökológiai perspektíva arra kényszerít, hogy a túlélés érdekében koordináljuk az ember gazdasági és társadalmi életét, és a természeti kincseket úgy használjuk föl, ahogyan az a rendszer egésze számára a legjobb. Ugyanakkor a legnagyobb mértékű szabadságra van szükség, ezzel őrizhető meg a rendszer reakciókészsége. Ezért a tisztán kulturális vagy individuális területén, ahol a viselkedés és az összrendszer között csak laza kapcsolat áll fönn, meg kell óvni a szabadság maximumát, azaz a gazdasági tervezést, amennyire csak lehet, össze kell kötni a kulturális pluralizmussal.

Még lényegesebb, hogy az ember nem szüntetheti meg a különbséget önmaga és az általa alkotott gépek között. Az, hogy az ember a maga komplexitásában fölényben van a fizikai univerzummal szemben, arról tanúskodik, hogy ennek a komplexitásnak jelentenie kellett valamit a fejlődés szempontjából, és ezért azt meg kell őrizni. Az embert a gépekhez és a technikákhoz sorolni, amelyek őt visszavonhatatlanul egy alacsonyabb rendű valóságtól tennék függővé, antievolúciós lépés volna. Az egész fejlődéstörténeten át az ember nagy ereje a rugalmasságában volt — sokféleségének és sokrétűségének következtében. Az ember nemcsak intelligenciájának köszönheti fölényét, hanem az ezzel kapcsolatban lévő változóképességének is... Az ember sorsa attól függ, hogy ezt a »nyitottságot« továbbra is kihasználja-e, és hogy nem lép-e szimbiotikus viszonyba az anorganikus gépekkel, amelyek ugyan közvetlenül növelhetnék az erejét, de az ember fejlődését akadályozzák azzal, hogy alacsonyabb rendű lehetőségek rendszerének láncszemévé tennék... Az embernek saját fizikai technológiái fölött kell állnia, ha el akarja kerülni, hogy páncéllá legyenek számára és organizációs elveikből az ember hangyaállama jöjjön létre.

Az embernek a gép fölött kell állnia, de saját fejlődését is magának kell irányítania. Aki az ember sorsát úgy képzeli el, mint valami értelmetlen előrerohanást, elfelejti, hogy az ember nemcsak az egyetlen teremtmény, amelyik tudatában lehet a fejlődésnek, hanem egyben az egyetlen teremtmény, amelyik képes irányítani a fejlődést, és hogy ehhez az irányításhoz hozzá kell tartoznia a hatalomnak is, hogy lassítsa és visszafogja a fejlődést, amikor akarja. A fizikai technológia egyes elemei valójában már alighanem elérték a csúcspontjukat, legalábbis ami a társadalomra és az emberre gyakorolt hatásukat illeti. Ha a népességrobbanást ellenőrzésünk alá vonjuk, ezzel kiegyensúlyozott állapotnak nevezhető struktúrát alakíthatnánk ki, úgyhogy a kiszámíthatatlan jövő attól fogva a biológiai tudományokon és az emberi szellemen múlik. Ezzel megtennénk az utolsó lépést az emberhez." (Ferkiss 1969, 234 sk.)

Itt már világossá válik, mit jelent egy „kozmoszbarát etika" (Zihlmann 1976) fogalma, amely bevonja az etikába a természetért és a környezetért (benne a bioszféráért) való felelősséget, s a föld végességét éppúgy tekintetbe veszi, mint az összrendszerek szövevényét és hatásuk kölcsönös függőségét. Nemcsak egoista alapon kell az embernek kíméletesen bánnia a természettel, elkerülnie a technológiai rablógazdálkodást, hanem meg kell tanulnia azt is, hogy a természetet ismét partnerként kezelje (hiszen ő maga is a természet tagja), hogy respektálja a többi természeti teremtményt morális sajátjogúságában — röviden: a természettel is mint öncéllal (ha nem is a kanti értelemben mint „észlénnyel") bánjon. (Vö.

Sachsse 1956, összefoglalóan továbbá Stork 1977, 101 skk.) A kérdést, vajon tulajdonítható-e öncél-jelleg a lélek-nélküli, az élettelen természetnek is, itt nem vizsgálhatjuk tovább: erről részletesen írt Birnbacher „Felelősek vagyunk-e a természetért? c. cikkében (1979) — noha végső soron talán még túlságosan antropocentrikus hangsúllyal. Mindenesetre: „Az életnek megvan a saját joga — ezt el kell ismernünk." (Fraser—Darling 1969)

Az eddigi belátások könnyen átvihetők a szűkebb értelemben vett technikai haladás problematikájára. Ezt itt csak jelezhetjük. Ehhez előzetesen néhány megjegyzést kell tennünk a technikai haladás fogalmáról, anélkül hogy a technikai haladás elméletét kifejthetnénk. Először is világos, hogy a technikai haladás fogalmának mindig van normatív színezete is (Schremmer 1973, 437 sk.): összehasonlítva vagy egy „van"-állapottal, vagy egy törekvés tárgyát képező „kell"-állapottal, egy meghatározott céllal, akkor ítélnek „jobbnak" a technikai haladás szempontjából egy új eljárást, „ha ugyanazokat a teljesítményeket kisebb ráfordítással érhetik el, vagy ha sikerül ugyanazzal a ráfordítással magasabb teljesítményeket produkálni" (Rapp 1978, 75 sk.). Az értékelés kritériumai esetenként a minőség javulására, a hosszabb élettartamra, a biztonságosságra, a megbízhatóságra, a nagyobb pontosságra vagy a funkció- illetve a kontrollsebességre, és végül a gazdasági hatékonyságra vonatkoznak, különös tekintettel a megvalósításnál az eljárásnak az *output*hoz viszonyított termelési és karbantartási költségeire. A közgazdászok a technikai haladás tényét egyszerűen úgy definiálják, mint *output*-növekedést egyébként egyenlő tőkebefektetés és munkaráfordítás mellett. Ez az átfogó hatékonyságérték a motiváció javításán alapuló termelésfokozást is (vö. például az informális csoportok vizsgálatának eredményeit a Hawthorne-kísérleteknél és a megreformált társadalmi organizációt), változatlan tőke- és munkabefektetés esetén mint technikai haladást foglalja magában. Rapp (1980, 44) különbséget tesz potenciális és realizált technikai haladás között, miután 1978-ban ezeken kívül még „a műszaki tudományos haladást és általában a technika teljes megváltozásának" ideális esetét is tekintetbe veszi (1978, 76, 78). Ezek a megkülönböztetések lényegében visszanyúlnak Gottl-Ottlilienfeld gondolatához, aki különbséget tett az igazi innovatorikus, azaz valóban realizált *technikai* haladás (amely „gyakorlati fontosságú a szükségletkielégítés szempontjából" — 1923, 168) és a *technológiai* haladás között, amely a technikai *tudás* terén megy végbe. Ez utóbbi lehetséges anélkül, hogy az ipari termelésben megvalósulna — sőt úgy is, hogy csak koncepcionálisan létezzen, prototipikus próbasorozat megvalósítása nélkül. Döntő, hogy már Gottl-Ottlilienfeld rendszerszerű összefüggésről beszélt a különböző területeken végbemenő technikai haladás és a megfelelő technológiai haladás kölcsönös egymásra-hatásában. Az elsők között hangsúlyozta minden technikai probléma egymással való összefüggését, a kölcsönös fölerősítést és megtermékenyítést „mutációk" révén. (Átugrás egy másik „megoldási alapötletre"!) Úgy gondolta, létezik olyasmi, mint a technikai fejlődés „saját élete", a „technikai kérdésföltevés egységes rendszere". Ez az úgyszólván metodológiai egység a „problémák filiációjában" és „levezetésében" is igazolódik

az „öngerjesztő haladás során" (uo. 175 skk., 179 sk.). A haladás dinamikáját, a pontosságra-törekvést, a kölcsönös megtermékenyítést és gyorsítást, valamint a lehetőségek és az alternatívák kihasználásának szisztematizálását íme látták már jóval a technikai fejlődés rendszerelméleti értelmezései előtt (Ropohl 1978) és a technológiai fejlődés általánosabb tipológiai és hipotetikus konceptusai előtt is (Pfeiffer 1973). Gottl-Ottlilienfeld emellett arra szorítkozott, amit ő „reáltechnikának" nevezett, és ami anyagi termékek létrehozásában, a megfelelő eljárások alkalmazásában jelenik meg, s átfogja „a természet fölött uralkodó cselekvés segédeszközeinek és eljárásainak bevált összességét" (1923, 9). Ha elfogadjuk, hogy mindez társadalmi összefüggésekbe ágyazódik, akkor a haladásfogalmat még egy további értelemben ki kell terjeszteni, olyan perspektívákra ugyanis, amelyek magukban foglalják a szociális, gazdasági és más szempontokat is. A szociotechnikai haladás fogalmának bevezetésével mindenesetre túlságosan könnyen elmossuk a technikai és a szűkebb értelemben vett technológiai haladásfogalom specifikus jegyeit, úgyhogy ez a terminológiai változtatás tulajdonképpen nem ajánlatos. A technikai fejlődés motorját tekintve már Gottl-Ottlilienfeld is megelőlegezte a későbbi megkülönböztetéseket a külső „szükséglet-indukció" és a belső „autonóm indukció" (Pfeiffer 1971, 100 sk.) között. Összességében mindenesetre az derül ki, hogy a haladásként értékelhető technikai fejlődés iránya nem tekinthető sem tisztán gazdasági jellegűnek, amely a külső tényezők nyomására jön létre, sem tisztán belsőnek, azaz a technikai problémák pusztán belső fejlődésének, hanem különböző olyanfajta tényezők komplex rendszerszerű kölcsönjátékának, amely nem jellemezhető egyetlen tényező lineáris okozatkiváltó kauzalitásával. Sok szerző (lásd Rapp és mások 1980, 193 skk.) a technikai fejlődés magyarázatául a kölcsönös függőségi viszonyokat hozza föl, amelyeket csak sokdimenziós kutatással lehet föltárni. Az átfogó, kumulatív, saját belső dinamikával rendelkező haladás összefoglaló jellegű konstruktumfenomén, amely csak más hatásterületekkel való állandó kölcsönjátékban és a cselekvő egyének akcióiban jelenik meg, s igen nagy komplexitást mutat az individuális összetevők, a különböző területek és a társadalmi háttértényezők (mint pl. a „társadalmi teljesítményszint": Bolte) tekintetében. Az, hogy az ésszerűsítések és az új változtatások valószínűsége mindig a mindenkori már elért fejlődési állapot (a technika, a természettudomány és más társadalmi hatóértékek fejlődési állapotának) függvényében fejlődik, közvetlenül megalapozza egy exponenciálisan növekvő technikai haladás kvázitörvényszerű alapformáját — különösen, ami az időbeli gyorsaságot illeti.

A morális megítélések tekintetében, hasonlóképpen, mint a szinergetikus és kumulatív hatások korábbi tárgyalásakor, az derül ki, hogy okozati felelősség többnyire nem tulajdonítható sem egyetlen individuumnak, sem egy egyedi területnek, ha a fejlődés és különösen a fejlődés gyorsasága nagyszámú, egymást fokozó kölcsönhatástól függ. A gondviselői és a preventív felelősség tágabb értelmében, ahogyan azt az imént fejtegettük, természetesen a résztvevő individuumok, azaz a technikusok, a mérnökök, általában a műszaki értelmiség tagjai, valamint az adott alkalmazási területen tevékenykedő természettudósok egy

bizonyos közös felelősséget vállalnak magukra anélkül, hogy simán és egyszerűen egyedül rájuk lehetne ruházni netán az egész morális felelősséget az általuk kezdeményezett találmányok alkalmazásáért, jóllehet nemegyszer előreláthatták, hogy azok alkalmazása bizonyos körülmények között káros lehet. (Ez a technikusok és a természettudósok individuális felelősségének problémája az alkalmazásra orientált kutatásban, amit azonban most itt külön nem tudunk megtárgyalni.) Általában az egyéni felelősségek megoszlását és az áttekinthetetlen szerteágazódásokat figyelembe véve bizonyos, hogy a társadalom és reprezentáns döntéshozói kollektív felelősséggel tartoznak a kifejlesztett technikai eljárások alkalmazásáért – és részben (gondoljunk az első atombomba manhattani tervére) a technológiai nagylétesítmények terveiért –, hacsak nem akarjuk valamiféle öndinamikával rendelkező, kvázi „természeti" technológiai fejlődésfolyamat tézisét elfogadni. Végül is cselekvő emberek alakítják a technikát és annak fejlődését, még ha nagyon sokféle és szerteágazó kombinált munkával is. A felelősségfogalom kibővülésével – mint már szóltunk róla – mint egyes emberek, de különösen mint egy cselekvő kollektíva tagjai, természetesen megelőző felelősséget vállalnak a visszaélésszerű alkalmazással szemben.

Míg a tiszta alaptudományok esetében a „valódi haladás" *és* annak „kívánatossága" szorosan együtt járnak – véli Jonas –, ez nem így van a technikában, „amelyben a haladás adott esetben nemkívánatos lehet (mivel a technika csak hatásain át és nem önmagában igazolja önmagát)" (Jonas 1980, 294 sk.). De vajon a tudásgyarapodás mindig kívánatos, a rendelkezési hatalom növekedése viszont nem mindig, mert ez utóbbival bizonyos körülmények között vissza lehet élni? Nem lehet-e a tudással is visszaélni? Végre lehet-e hajtani oly kristálytisztán a tudomány és a technikai alkalmazás szétválasztását – ha tekintetbe vesszük a tudomány fokozódó technizálódását és a technika egyidejű tudományosodását? Nem mutatható-e ki minden tudás, minden technikai fejlődés vagy fölfedezés Janus-arcú ambivalens jellege? Nem teljességgel ambivalens-e maga a haditechnológiai fejlődés is és a benne való egyéni részvétel egy fenyegetéssel teli világhelyzetben – nem olyan-e, amelyet semmiképpen sem lehet kizárólag negatívan megítélni? A technológiai fejlődés alkalmazásának morális problémái nem újak: még egy kés használatával is vissza lehet élni. Éppen csak a következmények hatótávolsága, a kockázat nagysága, mint ahogyan a tervbe nem vett, előreláthatatlan mellékhatások mértéke is annyira megnőtt a technológiai hatáslehetőségek hatósugarával együtt, hogy a hagyományos etikai magatartási szabályok, amelyekhez az ember hozzászokott, túlhaladottaknak tűnnek. (Gehlen azt tartja, hogy az embert morálisan túlzott követelmények elé állítják, amikor elvárják tőle, hogy csak elvontan és modellszerűen fölfogható, térben és időben távoli kapcsolatokat ill. konzekvenciákat képes legyen úgy számításba venni, mint a közvetlen, emberek közötti cselekvésben (1961, 136 sk.)! Jonas is az emberre nehezedő túlzott morális követelésről beszél az ember roppant technológiai hatalomnövekedésével kapcsolatban.) A felebaráti etika nem tűnik már kielégítőnek a távoli hatások globális összefonódásának korában. Amikor egy gombnyo-

mással emberek százezreit ölhetik meg, milliókat károsíthatnak vagy hosszú távon tönkretehetnek, akkor a szemtől szembe-cselekvésre kifejlesztett magatartási szabályok és motivációik csődöt mondanak – nem is szólva a talán még csökevényesen az emberben is ható, a törzsfejlődés során kialakult „morálanalóg gátlásokról" (Lorenz), amelyek már önmagukban megakadályozhatták a legtöbb embert abban, hogy embertársát csupán természetes szervei segítségével – puszta kézzel – megölje.

Ami mármost a kutató felelősségét illeti – különösen a mérnöktudományi kutatóét, aki új technológiákat dolgoz ki –, a rendszertechnológiai korszakban, kiváltképpen a felelősség imént leírt kibővített koncepciója alapján egy közbülső álláspont látszik értelmesnek: sem azt nem lehet mondani, hogy a tudós egyáltalán nem és semmilyen módon nem lehet felelős fölfedezéseiért és azok esetleges következményeiért, sem azt, hogy a tradicionálisnak számító értelemben őt kell átfogóan felelőssé tenni eredményei alkalmazásáért. A valóság bonyolultabb, mint a szélsőséges purisztikus megoldások. Különösen a technikusok különböző föladataiban jelenik ez meg, még súlyosabban, mint az alkalmazástól távolálló tudományok alapkutatásaiban, jóllehet ma minden alaptudomány alkalmazás-releváns lehet vagy – legalábbis indirekt módon – máris az.

Mindenekelőtt néhány megjegyzés a tudós felelősségének kérdéséhez: mondták már azt, hogy a tudománynak mint a természeti törvények leíró vizsgálatának, nincs morális vagy etikai minősége (Chain), „etikailag semleges" (Hersch), és hogy ezért nem a tudós felelős „fölfedezéseinek esetleges káros hatásaiért", hanem a társadalom, amelynek minden tudós, éppúgy, mint minden más polgár, kötelezettséggel tartozik. Kiváltképpen nem lehet felelős a tudós egy általa fölfedezett fundamentális törvény alkalmazásáért, amely törvény alkalmazási lehetőségeiről kutatási terve kezdetén sejtelme sem lehetett (Chain 1970). „Felelőssé tenni őt fölfedezéséért egyet jelent azzal, mint megkövetelni tőle, hogy helyesen előrelássa kutatása eredményét, még mielőtt a vizsgálatot elkezdte volna"; ráadásul az alkalmazásra vonatkozó döntés messze túlmegy a leíró tudás körén és „*nem* a tudós kutatásainak és nem is a biokémiai igazságoknak az implikációja, amelyeket föltár": „Ezért értelmetlen volna neki tulajdonítani a felelősséget fölfedezése *alkalmazásáért*: ezt egyedül a politikusnak vagy a döntéshozónak kell magára vállalnia." (Hoffmann 1975) Sőt Chain odáig megy, hogy tagadja azoknak a tudósoknak és technikusoknak a felelősségét is „a fegyverek szörnyű pusztító hatásáért, amelyeket létrehoztak", akiket *közvetlenül* bevonnak új – akár ballisztikus, akár biológiai – katonai fegyverek kifejlesztésébe. Ezzel szemben viszont hangsúlyozzák, hogy noha a kutatás szabadsága *prima facie* általános elv, mégiscsak vannak korlátozások és különös felelősségek a veszélyes kutatási területek tekintetében (amelyek például különös kockázatokat jelenthetnek az emberiség számára, mint a génmanipuláció is) – ezek elsősorban akkor érvényesek, amikor a tudósnak „jó oka van azt hinni, hogy fölfedezését az emberiséget károsan befolyásoló módon alkalmazhatják, és hogy egy kormányzat (vagy más, a politikát meghatározó testület) a fölfedezést ezen a módon használná

föl. Ekkor a tudós ezt a fölfedezést nem adhatja az ilyen kormányzat kezébe." (Belsey 1978) A tudós – például a génmanipuláció területén – „nem moshatja egyszerűen kezeit a nyilvánosság előtt, amikor fölfedez valamit, ami katasztrofális lehet az emberiség számára". Természetesen nem követelhetjük meg, hogy a tudós pontosan előrelássa kutatása eredményét már a megkezdés előtt, azt azonban „megkövetelhetjük, hogy a valószínű eredményeket" a kutatás bizonyos rizikóterületein értékelje, ami egyébként normális emberi felelősségéhez tartozik társadalmi és szakmai tevékenységén belül (uo.). Nincs szükség külön tudományos morálra, de gyakran főleg a technika emberei állnak a stratégiai „döntések kapcsológombjainál", akik technikán kívüli, átfogó összefüggéseket hoznak működésbe, és tőlük elvárjuk, hogy közösen átgondolják a döntések lehetséges következményeit (Sachsse 1972, 122 skk.), akkor is, ha ezeket előre tökéletesen nem lehet fölmérni. Chain azt szeretné, ha a tudósra csak az a sajátos felelősség hárulna, hogy figyelmeztetnie kell a kockázatokra. Egy kutatómérnök viszont tiltakozik az ellen, hogy a technikusokból „szupertudósokat csináljanak és egyben hagyják, hogy saját maguk filozófusai, szociológusai, politológusai stb." legyenek, vagy hogy „gyorstalpaló-tanfolyamon kiképzett mitugrász-szellemóriásokká alakítsák át őket" (jóllehet „a technikusok az általános problémákra vonatkozó véleményüket elég világosan kifejezik, amellett azonban sohasem felejtik el hangoztatni, hogy az ő véleményük nem lehet sajátlagosan tudományos"). Ez a mérnök-tudós a technikus felelősségét arra redukálja, hogy ez az interdiszciplináris együttműködést és az új technikai lehetőségekre vonatkozó időszerű és érthető információkat segítse, hogy részt vállaljon a pilótateszt-tervezetekben, valamint hogy fölszólítsa a szellem- és társadalomtudósokat (akik a maguk „holdraszállását" még nem hajtották végre), hogy együttesen tárgyalják meg „az egyre égetőbb gyakorlati problémákat" és „a gyakorlatban is segítsék fontossá tenni azokat a problémákat, amelyek elvontan, a társadalmi kérdések megoldása érdekében rájuk tartoznak" (Grau 1976).

Popper úgy vélte (1968), hogy „csak a természettudósok" képesek „előrelátni a népességnövekedés, a földgáztermékek növekvő fölhasználása vagy a békés célokra alkalmazott atomenergia veszélyeit (amit a fölhalmozódó atomhulladék okoz)" (mintha itt *pusztán* természettudományi problémákról lenne szó!), „csak a tudósok tudják fölmérni saját teljesítményeik kísérőjelenségeit és következményeit": Az „új tudás" megszerzése „új kötelezettségeket" teremt.

„Sagesse oblige" (Mercier). Ez azonban a tudós különös felelősségének része, amelyre szerepe kötelezi: „Mindenki ott visel különös felelősséget, ahol vagy különös hatalommal, vagy különös tudással rendelkezik." Sőt, Popper szeretné aktivizálni is a felelősséget és annak tudatosságát, az alkalmazott természettudományokat tanuló diákok számára egy, a hippokratészi eskühöz hasonló ígéret bevezetésével.

Lübbe (1980) ezzel szemben úgy ítéli meg, hogy a tudós elé „a tudományos-technikai haladás káros mellékkövetkezményeinek" fölbecsülésével és a felelősséggel „reménytelenül túlzott követelményeket" állítanának: csak a talajtalan

moralizmus („amelynek felelősségpátosza gyakorlati tehetetlenségét kompenzálja") terjesztheti ki a személyek felelősségét cselekvési hatalmukon túlra — és a tudományos cselekvés esetében, a kibővült tudományos-technikai cselekvési lehetőségek tekintetbe-nem-vehető, előreláthatatlan következményei folytán, ezzel éppen a felelősségfogalmat és a tudós felelősségét koptatnák el. „Az érzékenység a tudományos haladás terhes mellékhatásaira", okul szolgál arra, hogy kompenzáló célzattal „a tudós és a technikus felelőssége után kiáltsanak [...] akiknek innovatív munkája váltotta ki valóban végeredményben ezt a haladást", akik azonban „tudósi szerepükben ezt a felelősséget egyáltalán nem viselhetik", mivel „a mi nyitott és polgári kultúránk talaján" az olyan döntések, hogy vállalják a felelősséget, „tudósaink számára minden elsőbbségi-szerep nélkül természetesek". Mindazonáltal Lübbe is megfontolandónak tartja „a szakértő, a szakember felelősségét" mint „a tudós speciális morális, sőt esetleg politikai felelősségét ebben a szakértői szerepben", valamint egy „megalapozó morált", nevezetesen azt a kötelezettséget, hogy a tudós legjobb tudományos tudása szerint differenciáltan mérlegelje a mindenkori tudományos argumentációk spektrumát. A tudós vagy a technikus, hogy szakember legyen, a szakkompetencián túl nem tesz szert morális és politikai külön-ítélőerőre. A tudományos és technikai szakértők nem „szakértők a tájékozódási és a célkeresési krízis megoldásában", „morális és politikai célokban" nem lehet nekik „szakértői kompetenciát" megszavazni — mint ahogyan a demokráciában egyáltalában senkinek sem.

Akkor hát a tudósokat e tekintetben *minden* felelősség alól föl kell menteni? A jövő terveinek „társadalompolitikai és szociális aspektusai" szempontjából nem kell „a tudósoktól [...] túl sokat elvárni", — mint a társadalomkritikusok (pl. Ginsburg 1980) gyanítják? A szakértők kritikus helyzetekben, például a harrisburgi katasztrófánál — ahogy ezek a társadalomkritikusok hiszik —, morálisan csődöt mondtak, a lakosságot „a kritikus időben tudatosan félrevezették, sőt részben szemenszedett hazugságokkal áltatták" a „megnyugtató magyarázataik" segítségével, vagy „egyáltalán nem voltak képesek átlátni a veszélyhelyzetet" (uo. 97)? A részletek ismerete alapján mindkét föltételezés megcáfolható, egyoldalúan negatív kritikának minősíthető. De vajon általában elég mindenféle vétség alóli fölmentéshez az, amit az egyik Nobel-díjas tudós (Delgados) mentségül felhozott: *„Én nem etikus vagyok, hanem biológus"* (uo. 99)?

Valójában már Heisenberg (1969, 262 skk.) és v. Weizsäcker tárgyalták ezeket a kérdéseket a hiroshimai atombombaledobásról készült jelentéshez csatlakozva, és a kutatásban ill. a kifejlesztésben résztvevőktől „annak a nagy összefüggésnek, amelyben a tudományos-technikai haladás végbemegy, gondos és lelkiismeretes tekintetbevételét követelték — éppenséggel ott is, „ahol ez az összefüggés a technikai haladás saját érdekét közvetlenül nem segíti" (uo. 267). A kutatónak „a megoldást úgy kell látnia, mint ami része egy nagy fejlődésnek, amelyet ő nyilvánvalóan helyesel, ha egyszer ilyen problémák megoldásában egyáltalában közreműködik", így akkor jut „könnyebben helyes döntésekre, ha egyúttal ezeket az általános összefüggéseket is fontolóra veszi" (uo. 272). Weizsäcker például úgy

vélte, hogy az amerikai atomfizikusok a hiroshimai atombomba ledobása előtt „nem törekedtek eléggé a politika befolyásolására, [...] az atombomba alkalmazására vonatkozó döntést túl korán kiengedték a kezükből" (uo. 273), jóllehet stratégiai helyzetük révén a befolyásolási lehetőségük nagy volt, s a tudósok általában „tudományos munkájuk során jobban megtanultak objektívan, tárgyilagosan és, ami a legfontosabb, nagy összefüggésekben gondolkodni" (uo. 272). Erre a véleményre, úgy tűnik, egy kissé még a szcientista optimizmus nyomra rá bélyegét, mindazonáltal egy magasabb moralitású és politikailag kompetensebb szakértői uralom vagy a „szcientokrácia" irányába mutat.

Tekintsünk itt el attól a kérdéstől, hogy a bomba ledobása „tiszta erődemonstrációnak fogható-e föl", amelyre „a győzelemhez már nyilvánvalóan nem volt szükség" (uo. 271), és hogy — ha igen — nem lett volna-e éppoly hatásos valamilyen tisztán katonai célpont — például egy flottakötelék — fölötti robbantás. A jelenlegi összefüggésben azonban az a megkülönböztetés az érdekes, amelyet Weizsäcker „fölfedező" és „föltaláló" között tesz: „A fölfedező a fölfedezés előtt rendszerint semmit sem tudhat az alkalmazási lehetőségekről, és utána is oly távol lehet az út a gyakorlati fölhasználásig, hogy emiatt minden jóslás lehetetlen: Hahn atommaghasadási kísérlete fölfedezés volt, a bomba előállítása föltalálás." (Uo., 266 skk.) Vajon a „fölfedező" ebben az értelemben mentes mindenfajta felelősségtől, a „föltaláló" viszont nem? Tehát a tudós és fölfedező Hahn morálisan nem felelős, Edward Teller azonban mint a hidrogénbomba vezető konstruktőre, mindenképpen?

A megkülönböztetés első pillantásra plauzibilisnek látszik, és talán az is — mindenesetre csak ideáltipikus értelemben: ugyanis túlságosan egyszerű viszonyokat föltételez. Természetesen a technikai fejlesztésekre önmagukban (például a robbanómotor kifejlesztésére vagy a dinamit prototipikus előállítására) is jellemző a pozitív és a destruktív alkalmazhatóság ambivalenciája. Ráadásul az alapkutatás és a technikai fejlesztés sem választható külön ma már olyan simán és egyszerűen, mint ahogyan az ideáltipikusan tiszta különbségtétel a „fölfedező" és a „föltaláló" között (természetesen csak ebben a tág értelemben) föltételezi. Edward Teller számára mindenesetre a szerep világos volt, csakhogy ő visszahúzódott annak a szakértőnek az állítólagos szerepsemlegességébe, akit egy technikailag „oly kellemes" terv éppúgy lelkesített, mint Oppenheimert, s elutasította magától a morális felelősséget. Ezzel szemben Hahn egész életén át szenvedett az általa végrehajtott első uránmaghasadás következményei miatt, amelyeket abszolúte nem láthatott előre. Vajon a „fölfedező" morálisan túl aggályoskodó volt, a „föltaláló"-technikus pedig túlságosan mereven nem-belátó (talán a racionalizáló önigazolás utólagos — meglehet, nem-tudatos — stratégiája folytán)? A tudósok és technikusok a fausti paktum folytatói voltak, akik, mint Oppenheimer vélte, „vétkeztek", mert „az elbizakodottság szakadékának széléig" mentek? Eszerint a tudomány a „bűn" vállalásához van kötve (mint Heisenberg és v. Weizsäcker kérdezte (uo. 264) — és tagadta)?

Én úgy látom, hogy a fönt vázolt álláspontok közül sok — mégpedig mindkét oldalon — még túlságosan tapad a hagyományos individualisztikus ok—okozati felelősségfölfogáshoz. A kibővült gondviselő-felelősség szempontjából, amelynek konceptusát az imént tárgyaltuk, a helyzet differenciáltabb. A tudományos haladásban érvényesülő kvázi-kényszerű fejlődés-dinamikát tekintetbe véve, Heisenberg már az említett beszélgetésben úgy vélte (uo. 266), hogy „arra az egyre, aki a döntő lépést valóban megteszi, nem rakhatjuk rá több felelősség terhét, mint az összes többire, aki azt esetleg szintén megtehette volna": „Ezt az egyet a történelmi fejlődés a döntő helyre állította, és ő képes volt végrehajtani a megbízást, amit kapott; ez minden. Ő ezáltal talán nagyobb befolyást gyakorolhat fölfedezése későbbi fölhasználására, mint mások. Valóban Hahn, Németországban is és bárhol, ha kérdezték, az uránhasadásnak csakis békés célokra való alkalmazása mellett emelt szót, a háborús fölhasználást mindenütt ellenezte és mindenütt óvott tőle." Nem lehet és nem szabad Heisenbergnek ezeket a szavait mint kitérési stratégiát, mint a „felelősség elől való menekülést" értelmezni. A történelmi sorsszerűség jelszavával az ember mint tudós és technikus nem moshatja könnyelműen tisztára a kezeit — és Heisenberg ezt biztosan nem is így értette (erről tanúskodik a szöveg egész fölépítése). A kibővült felelősség, tekintettel az egyszer már vállalt és nem egykönnyen visszavonható fausti paktumra a tudományos-technikai haladás során, valójában fontosabb, mint a visszamenőleges morális okozó-hozzárendelés az alapprojektumok esetében. Ezt a kibővült felelősséget tudatossá kell tenni a tudósok, különösképpen pedig a fiatalabbak, a diákok számára. Erről már a főiskolán — és ahol csak lehet, az iskolában — gondoskodni kell, információk, viták és lehetőleg konkrét esettanulmányozások formájában. Ehhez alább teszünk még néhány javaslatot.

A „felelősség kétlépcsős elmélete", amelyet fölvázoltunk, semmiképpen sem szolgálhat „univerzális igazolási frázisul a tudósok számára", akik így akarják „össztársadalmi felelősségüket elegánsan elsikkasztani" (Obermeier 1979, 567) — a „megfelezett felelősség elméletének" (uo.) ilyenfajta konzekvenciájára itt éppenséggel nem gondoltunk, csupán a szükségszerűségre, hogy a felelősségkoncepció kitágításával segítsük a tudatosság kitágítását. Számomra kétségesnek tűnik, hogy „egy állandó bizottság formájában, amelyik a biogyógyászati kutatásban és technológiában végbemenő haladás etikai, társadalmi és jogi következményeinek vizsgálatával és megítélésével foglalkozna, a legmegfelelőbb intézménnyel rendelkeznénk e tudományág irányításához", még ha ez a bizottság interdiszciplinárisan „a lehető legszélesebb körből" lenne is összeállítva, ahogy ezt Obermeier (uo. 569) gondolja: mivel „már nem túl sok idő van arra, hogy a tudományt megrendszabályozzuk, mielőtt a folytonos innovációk, a haladás agyonnyomna bennünket" (uo. 567). Ez azonban alkalmasint a tudományos fölfedezéseknek és eredményeik hasznosításának irrealisztikus előre-megjósolhatóságát és előreláthatóságát föltételezi. A szuper-szakértők, a szuper-bizottság intézményesítve lennének. Még ha az etikai bizottságok az orvosi emberkísérletek ellenőrzésére alkalmasak lehetnek is, az alapkutatás valamennyi szerteágazó

problémájának kezeléséhez egy átfogó bizottság elé éppoly túlzott követelményeket kellene állítani, mint az egyes tudós elé, akire rá akarnák rakni az egész okozati felelősséget fölfedezésének összes, általa előre nem látható következményéért. (A megengedhető emissziós határértékek megállapítására például már léteznek interdiszciplináris összetételű szakértői bizottságok: így a TA levegő gondos bizottsági munka eredménye. A részletekre vonatkozó meghatározási feladatok esetében, és csak ezek esetében, működik a bizottság-modell.)

A tudós akadémiai esküjének (amit Popper nyomán Leinfellner is javasolt (1974), akinek föltevése szerint a fiatal tudósnak ígéretet kell tennie, miszerint mindig úgy fog cselekedni, „hogy a belső tudományos és a külső kritériumoknak a humanisztikus-ökológiai kötelezettségekkel együtt minden esetben és mindenkor eleget tesz" (1974, 34)) egy kissé idillikus-nyájas-apellatív csengése van, ha arra gondolunk, hogy a legtöbb doktorrá avatásnál korábban — és részben még most is — írásba adtak egy ilyen ígéretet — és hogy az orvosi hippokratészi esküt eltörölték.

Végezetül álljon itt még néhány összefoglaló jellegű megjegyzés és javaslat:

1. *A hatalom és a tudás kötelez* — a technológiai (személyfölötti) hatalom is. Új függőségek megteremtése új, személyfölötti jellegű morális felelősséget teremt. A szinte utópikusan megnőtt technológiai rendelkezési hatalom (a hatások időtereit és akciósugarát tekintve, e hatások olykor előreláthatatlan, ellenőrizhetetlen mellékhatásaival együtt) létrehoz

2. egy *kibővült felelősséget*: a hagyományos oksági felelősségen túl az ember magára vállal egy „gondoskodó" gondozói és megakadályozói felelősséget.

3. Ez a felelősség többé nemcsak a *felebarát* javára és az *emberiség* túlélésére irányul, hanem a *természet* megőrzésére és gondozására is (beleértve a természet ökológiai *rendszerként való funkcionálásának föltételeit*) és a nem-emberi *társteremtményekre* (pl. az állatfajokra) is. A természet egészében és részeiben morális tárgy lett — legalábbis az ember negatív rendelkezési ereje (megzavaró- és rombolóképessége) látóterében.

4. A kiszélesedett felelősség kiváltképpen a *jövőre* irányul, az emberiség, az *utánunk következő generációk* jövőbeni exisztenciájára, figyelembe veszi azok morális jogát az emberhez méltó életre egy egészséges környezetben, de ugyanúgy irányul a természet (és a társteremtmények) jövőjére is.

5. A preventív és a gondozói felelősség nem lehet csupán az egyes embereké. Tekintettel az együtt ható és kumulatív effektusokra és a technológiai nagyprojektumokra (amelyekben az egyes emberek ezrei vesznek részt), vállalni kell a kollektív cselekvők közösségi felelősségét és mindenkiét, akinek lehetősége van a kívülről való beavatkozásra: a *team*ek felelősségét, az összgenerációs felelősséget, valamint a specialisták felelősségét.

6. A *stratégiai pozíciókban* lévő tudományos és technikai szakértők *felelőssége* ennek a preventív felelősségnek a része (képzeljük el, hogy a légiirányítók helyett a vegyészek és a mérnökök sztrájkolnak, akik a vízellátást ellenőrzik!). A stratégiai kulcshelyen a preventív felelősség negatív módon számonkérhető.

7. A *kutató felelőssége* a tudományban és a technikában speciális esete a stratégiai pozícióban lévők felelősségének. A megelőzésre irányuló és a gondozói felelősség tekintetbevétele követelmény bárhol, ahol káros effektusokra előre számítani lehet, és ahol el lehet hárítani őket — pl. az egyenesen alkalmazásra beállított technológiai tervek esetében. Személyes oksági társfelelősség alkalomszerűen fordul elő. A tudósra és a technikusra a kutatási eredmények ambivalenciája és kollektív létrehozása folytán általános *szigorú oksági felelősség* (különösen az alapkutatások területén) *nem róható ki*. Annál fontosabb a *preventív felelősség*. A megkülönböztetés a tiszta tudós *„fölfedező"* típusa és a „föltaláló"-technikus között hasznos ahhoz, hogy nagyjából eligazítson, tulajdonképpen azonban ideáltipikus modell. Mindenféle keverék előfordul, és ezek kevert felelősséget eredményeznek az általános gondoskodó-felelősségen belül.

8. A tudósok és a technikusok, akik emberkísérleteket folytatnak a laboratóriumban vagy azon kívül, a specialisták felelősségén túl ráadásul a normális *emberek közötti cselekvési felelősséggel* is tartoznak kísérleti személyeikért (különösen a nem-terapeutikus kísérletekben). Az emberekkel végzett kísérletek jogi helyzete, leszámítva az Orvosok Világszövetségének és a pszichológiai társaságoknak a puszta deklarációit, még messzemenően tisztázatlan (Eser).

9. Az embernek biztosan *nem szabad mindent előállítania, amire technikailag képes, nem szabad mindent alkalmaznia, amit elő tud állítani*. A „Lehet implikálja a Kellt" nem etikai imperatívusz, és nem lehet korlátlan technológiai imperatívusz sem. Másrészt a technológiai ember innovativitását nem kell mértéken túl korlátozni, minthogy a technológiai fejlesztések ambivalensek, tehát pozitívan is (ember- és/vagy természet-segítően) is föl lehet, sőt föl kell használni őket: az emberiség függővé vált a technikai haladástól, és csak katasztrófák árán tudna ismét megszabadulni tőle. A mai ember nem törekedhet már arra, hogy leállítsa a technikai haladást (mint ahogy Marcuse javasolta) vagy akár csak megvetően kezelje és ezáltal hátráltassa. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az emberiség osztályrésze egy mindent elárasztó iparnövekedési fetisizmus volna, hogy az embernek minden megcsinálhatót el kellene készítenie, illetve innoválnia kellene.

10. Minden, ami *ember- és kozmoszbarát*, a történelem folyamán a rendszerföltételektől függően változik. (A népességhiány korszakaiban pl. a születésszabályozás kérdései egészen másként jelentek meg, mint egy olyan világban, amelyre egyre inkább a növekedés határai és a nyersanyagkészlet kimerülése, valamint a környezetszennyeződés nyomják rá a bélyegüket.) Az ellátási hiányok ma bizonyos körülmények között éppen abból a stratégiából erednek, hogy a preindusztriális múlt legfőbb ellátási garanciáit (gyermekek, népességnövekedés) maximálják. Az etikai megfontolásnak ezért dinamikusan és pragmatikusan számot kell vetnie a mindenkori történelmi helyzettel — észre kell vennie az alapimpulzusok minden állandósága mellett, az újabb technológiai kihívások hatására, a további finomítás föladatát.

11. Különös kihívást kell jelentenie a *rendszertechnokrácia* felé mutató tendenciának, amelyben a bürokratizálás, a szerepfölaprózódás, a funkcionalizálás,

a teljes technicizálás, az automatizálás és a kompjuterizálás minden trendje összefut. Az adatvédelem jogi és etikai problematikája már előzetes ízelítőt adott nekünk belőle.

12. A fejlődési dinamika, a tájékozódási és értékelési nehézségek miatt aligha lehet általános etikai recepteket adni az emberiségért, a többi emberért, a jövendő generációért, a természetért és az élőlényekért viselt állandó jellegű alapfelelősséghez. Ezért az egyetlen lehetőség az, hogy érettnek mutatkozunk a jövő etikai kihívásaira, hogy mindenütt, ahol egyáltalán lehetséges, segítjük a morális tudatosságot — különösen a konkrét terv- és hivatásvonatkozású összefüggésekben. A *hivatásetikák* fejlesztése sürgető föladat — és a megfelelő képzés ugyancsak: egy orvostanhallgató ma még aligha vesz részt elsősorban orvosetikai kurzusokon (1976-ban Amerikában 300-ból 1 vett részt: Barber 1976). A technikusok és a kutatók, amennyire látom, egyáltalán még csak nem is utalnak diszciplínájuk etikai problémáira — sem általános összefüggésben (Studium generale), sem a témájukhoz közelálló konkretizálásban. Az etikát nemcsak mint iskolai tantárgyat (és mint a vallásoktatás pótlékát) kell követelni és támogatni, hanem kiváltképpen mint hivatásetikailag tudatossá tevő és morális *„őrdiszciplínát"*.

Ez utóbbit követelte már egy fél évtizeddel ezelőtt a nemzetközi *Mount Carmel Declaration on Technology and Moral Responsibility* (a haifiai Technionban, 1974). Befejezésül ennek rövid összefoglalását adom:

„A technikai fejlődés felelősségteljes ellenőrzése társadalmi rendszerek és intézmények által, sürgető föladat az *egész* világ számára [...] minden érdekkonfliktuson túl..." A technika következményeit tekintetbe véve (mind a pozitívakat, mind azokat, amelyek „az emberek életét közvetlenül veszélyeztetik") többek között, sőt „elsősorban *morális* értékelésre (is) szükség van". A technika morális szempontból nézve nem „semleges" (láttuk, hogy ezt differenciáltabban kell kezelni). „Vannak emberek", a cselekvést reprezentáló egyének vagy csoportok, „akik/amelyek a teljes felelősséget viselik a technikával való visszaélésért". Az olyan ürügyek, hogy a technológiai fejlődést „állítólag megváltoztathatatlan öntörvényűség" jellemzi, „menekülést jelentenek a morális és a politikai felelősség elől". „Minden technikai vállalkozásnak" — követeli a deklaráció — tisztelnie kell az alapvető jogokat és az emberi méltóságot; nem szabad „kockára tennie" az emberiség jövőjét, és nem szabad „embereket *tárgyakká* lealacsonyítania". A deklaráció „föltétlen elsőbbséget" követel „az emberi szenvedés enyhítése", „az éhség és a betegség kiirtása", „a társadalmi igazságtalanság elleni harc" és a béke biztosítása számára.

Minthogy a tudósokat és a technikusokat „különös, de nem kizárólagos felelősség" terheli, ajánlatos a technológiára vonatkozó etikai és társadalomtudományi „őrdiszciplínák" („guardian disciplines") kidolgozása és kiszélesítése, „amelyek segítségével a technikai újításokat mindenekelőtt lehetséges morális hatásuk tekintetében kell figyelemmel kísérni és értékelni". A különböző morális tanoknak, de *minden* tanintézménynek és információs médiumnak is, segíteniük

kell ezeket az „őrdiszciplínákat" a kutatásban, a megvitatásban és az eredmények elterjesztésében.

Túlzott aufklérista optimizmust sugároz ez a deklaráció? Vagy inkább fölhívás arra, hogy ráébredjünk a technológiai kihívások folytán önmagában is drámai módon kiéleződött „morális szükségállapotra"?

A technikai haladást valójában csak akkor tudjuk morálisan megzabolázni, ha nem az uralkodó pragmatizmus Vogel-Strauss-féle morálpolitikáját folytatjuk, és a morális problémák elől nem dugjuk fejünket vakon a technológia látszólag öntörvényű dinamizmusának homokjába. Valaminek történnie kell! Éspedig minél előbb!

(Fordította *Rózsahegyi Edit*)

IRODALOM

Albrecht, U.: Die Werturteilsfrage in der Technik. (Vortragsmanuskript Karlsruhe VDI-Ausschuß „Philosophie und Technik" 5. 5. 1969, Karlsruhe)

Barber, W.: The ethics of Experimentation with Human Subjects. In: Scientific American 234 (1976), Nr. 2, 25–31.

Beecher, H. K.: Experimentation in Man. Springfield, Ill. 1959.

Beecher, H. K.: Ethics and Clinical Research. In: New England Journal of Medicine 274 (1966), 1354–1360.

Belsey, A.: Scientific Research and Morality. Beitrag zum 6. Internationalen Kongreß für Logik, Methodologie und Wissenschaftsphilosophie. Hannover 1979, Sektionsvorträge: Sektion 14, 211–215.

Belsey, A.: The Moral Responsibility of the Scientist. In: Philosophy 53 (1978), 113–118.

Birnbacher, D.: Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Birnbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980, 103–139.

Bodnár, J.: Die Ethik der wissenschaftlichen Forschung. Beitrag zum 6. Internationalen Kongreß für Logik, Methodologie und Wissenschaftsphilosophie. Hannover 1979, Sektionsvorträge: Sektion 14, 216–224.

Born, M.: Die Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaften. Überlegung eines Physikers. In: Kreuzer, H. (Hg.): Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Stuttgart 1969, 179–184.

Byrne, E.: The Normative Side of Technology: Philosophy in the Public Interest. Beitrag: Annual Meeting Society for the Philosophy of Technology im Rahmen der Jahresversammlung der American Philosophical Association, New Orleans 1976.

Chain, E.: Social Responsibility and the Scientist. in: New Scientist 48 (1970), 166–170.

Diener, E.—Crandall, R. (Hg.): Ethics in Social and Behavior Research. Chicago/London 1978.
Eser, A.—Schumann, K. F. (Hg.): Forschung im Konflikt mit Recht und Ethik. Stuttgart 1976.
Ferkiss, V.: Der technologische Mensch. Hamburg 1970.
Frankena, W. K.: Analytische Ethik. München 1972.
Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. Hamburg 1961.
Gehlen, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg 1957.
Ginsburg, T.: Die Verantwortung des Wissenschaftlers heute. In: Grupp, M. (Hg.): Wissenschaft auf Abwegen? Fellbach—Oeffingen 1980, 90—103.
Grau, G.: Die „besondere" Verantwortung des Technikers für die Gesellschaft (Vortragsmanuskript 1976).
Grupp. M.: Gefährliche Wissenschaft? In: Grupp, M. (Hg.): Wissenschaft auf Abwegen? Fellbach—Oeffingen 1980, 68—77.
Grupp, M.: (Hg.): Wissenschaft auf Abwegen? Fellbach—Oeffingen 1980.
Heisenberg, W.: Der Teil und das Ganze. München 1969.
Heisenberg, W.: Quantentheorie und Philosophie. Stuttgart 1979.
Hersch, J.: Die Verantwortung des Wissenschaftlers in der Sicht der Philosophie. In: Universitas 35 (1980), 1291—1296.
Hoffmann, R.: Scientific Research and Moral Rectitude. In: Philosophy 50 (1975), 475—477.
Humber, J. M.—Almeder, R. F. (Hg.): Biomedical Ethics and Law. New York/London 1976.
Ingarden, R.: Über die Verantwortung. Stuttgart 1970.
Jantsch, E.: Technological Forecasting in Perspective. Paris 1967 (OECD).
Jantsch, E. (Hg.): Perspectives of Planning. Paris 1969.
Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1979.
Jonas, H.: Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects. In: Freund, P. A. (Hg.): Experimentation with Human Subjects. New York 1970, 1—31 (auch in Humber—Almeder 1976).
Kadlec, E.: Realistische Ethik. Berlin 1976.
Katz, J.—Cabron, A. M.—Glass, E. S.: Experimentation with Human Subjects. New York 1972.
Kropp, G.: Die philosophische Verantwortung in der Physik. Berlin/Hannover 1948.
Kurtz, P.: The Ethics of Free Enquiry. In: Huck, S.—Kurtz, P.—Todorovich, N. (Hg.): The Ethics of Teaching and Scientific Research, Buffalo, N. Y. 1977, 203—207.
Leinfellner, W.: Wissenschaftstheorie und Begründung der Wissenschaften. In: Eberlein, G.—Kroeber-Riel, W.—Leinfellner, W. (Hg.): Forschungslogik der Sozialwissenschaften. Düsseldorf 1974, 11—35.
Lem, S.: Summa Technologiae. Frankfurt 1976 (Orig.: Krakau 1964).

Lenk, H. (Hg.): Technokratie als Ideologie. Stuttgart u.a. 1973.
Lenk, H. (Hg.): Normenlogik. München 1974.
Lenk, H.: Zu ethischen Fragen des Humanexperiments. In: Lenk, H.: Pragmatische Vernunft. Stuttgart 1979, 50–76.
Lenk, H.—Moser, S. (Hg.): Techne – Technik – Technologie. München 1973.
Lenk, H.—Ropohl, G.: Praxisnahe Technikphilosophie. In: Zimmerli, W. C. (Hg.): Technik oder wissen wir was wir tun? Basel/Stuttgart 1976.
Lenk, H.—Fulda, E.: Zur ethischen Problematik von Humanexperimenten in der sozialpsychologischen Grundlagenforschung. In: Kruse, L.—Kumpf, M. (Hg.): Psychologische Grundlagenforschung – Ethik und Recht. Bern 1981 (im Druck).
Lipscombe, J.—Williams, B.: Are Science and Technology Neutral? London 1979.
Lübbe, H.: Wissenschaftsfeindschaft und Wissenschaftsmoral. Über die Verantwortung des Wissenschaftlers. Berner Universitätsschriften: „Wissenschaft und Verantwortung". Bern 1980 (Sonderdruck), 7–17.
Mendelsohn, E.—Nelkin, D.—Weingart, P. (Hg.): The Social Assessment of Science. Bielefeld 1978. (Forschungsschwerpunkt Wissenschaftsforschung Universität Bielefeld).
N. N.: The Mount Carmel Declaration on Technology and Moral Responsibility. Haifa 1974.
Obermeier, O.-P.: Darf der Mensch alles machen, was er kann? In: Politische Studien 30 (1979), 565–574.
Ottmann, H.: Praktische Philosophie und Technische Welt. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), 157–178.
Ozbekhan, H.: The Triumph of Technology: „Can" implies „Ought". System Development Corporation, Santa Monica, Kalifornien (Hektographiert) o. J.
Pappworth, M. H.: Menschen als Versuchskaninchen. Zürich 1968.
Pfeiffer, W.: Allgemeine Theorie der technischen Entwicklung als Grundlage einer Planung und Prognose des technischen Fortschritts, Göttingen 1971.
Popper, K. R.: Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers. In: Eichner, K.—Habermehl, W. (Hg.): Probleme der Erklärung sozialen Verhaltens. Meisenheim 1977, 294–304 (Orig. 1968: Beitrag Weltkongreß für Philosophie, Wien)
Rapp, F.: Analytische Technikphilosophie. Freiburg/München 1978.
Rapp, F.: Technikgeschichte und die Grenzen der Machbarkeit. Vortragsmanuskript Loccum 1980 (maschinenschriftlich).
Rapp, F.—Jokisch, R.—Lindner, H.: Determinanten der technischen Entwicklung. Berlin 1980.
Ropohl, G.: Eine Systemtheorie der Technik. München/Wien 1979.
Sachsse, H.: Ethische Probleme des technischen Fortschritts. In: Sachsse, H.: Technik und Verantwortung. Freiburg 1972, 121–148.
Sachsse, H.: Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Freiburg 1972.

Sachsse, H.: Der Mensch als Partner der Natur. In: Kaltenbrunner, G.-K. (Hg.): Überleben und Ethik. Freiburg/München 1976, 27–54.
Sachsse, H.:Anthropologie der Technik. Braunschweig 1978.
Schuchardt, W.: Zur Bedeutung außertechnischer Werte und Ziele in derzeit geltenden VDI-Richtlinien. VDI-Zeitschrift 122 (1980) 421–429.
Schuler, H.: Ethische Probleme psychologischer Forschung. Göttingen u.a. 1980.
Spaemann, R.: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. In: Birnbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980, 180–206.
Stork, H.: Einführung in die Philosophie der Technik. Darmstadt 1977.
Teich, A. H. (Hg.): Technology and Man's Future. New York 1977.
Zihlmann, R.: Auf der Suche nach einer kosmosfreundlichen Ethik. In: Kaltenbrunner, G.-K. (Hg.): Überleben und Ethik. Freiburg/München 1976, 17–26.

SZERKESZTŐSÉGI KÖZLEMÉNY

A *Magyar Filozófiai Szemle* XXXVII. évfolyamában, a 281—288. oldalakon (1993/1—2. sz.) közöltük Maróth Miklós értékelő ismertetését a *Metafizika* új magyar kiadásáról. Ehhez kapcsolódva Ferge Gábor (a kötet fordítója és a kommentár szerzője) terjedelmes válaszcikket küldött be. Eltekintve attól, hogy vitacikket nem szoktunk közölni, az írást csak jelentős változtatásokkal — főleg húzásokkal — tartottuk közölhetőnek. Ugyanakkor szerkesztőbizottságunk is úgy foglalt állást, hogy a sajtószabadság csak abban az esetben nem sérül, ha a szerzőnek megadjuk a lehetőséget: amennyiben ezeket a változtatásokat nem fogadja el — s ez valóban be is következett — cikkét gyakorlatilag szerkesztetlen (csupán technikailag szerkesztett) formában közzétesszük, viszont szerkesztői megjegyzésekkel egészítjük ki, melyek tartalmazzák legalapvetőbb fönntartásainkat. Ezek egyike sem szűkebb értelemben szakmai (klasszika-filológiai) természetű, sokkal inkább az általános és szakmai korrektség követelményeiből indul ki, ahogyan őket folyóiratunk fölfogja.

* * *

KIS TÉVEDÉS AZ ELEJÉN NAGY LESZ A VÉGÉN
(Quia parvus error in principio magnus est in fine)

(Aquinói Szent Tamás)

Válasz Maróth Miklósnak a Magyar Filozófiai Szemle 1993/1—2-es számában megjelent, a „Metafizika" új magyar kiadásáról írt recenziójára

Maróth Miklós már a recenzió első bekezdésében azt állítja, hogy *„a fordítás természeténél fogva arra tesz kísérletet, hogy ezt a fontos könyvet végleg beépítse az egyetemes magyar kultúrába"*. (p. 281) Le kell szögeznem, hogy végleges — más korábbi fordítások létjogosultságát megkérdőjelező, úgymond kizárólagos — fordításban jobb, ha nem hiszünk. Egy kész, lezárt fordítás ugyanis ellentmondana az ember kérdező, kutató, kísérletező szellemének, amely végső soron a humanitás és a tudomány mozgató ereje. A klasszikus műveknek egyáltalán nincs is

„végleges" fordítása: a nemzeti nyelvekben, korról korra, a filozófia megújulását éppen e mesterművekből készült nem-végleges fordítások segítették elő, nem-végleges beépülésükkel. Elvi kérdés tehát, hogy — a fordítás természetét illetően — zárt, végleges beépítés helyett a nyílt, nem-végleges fordításokat tartsuk tudományosnak. Továbbá ez utóbbi fordítási felfogás felel meg a görögség kérdező, alternatívákat megengedő tudományos szellemének. Csak ha elvetjük az egyedül üdvözítő, végleges megoldásokat követelő akarnokságot, juthatunk el a görögség máig élő aktualitásához.

Ebből az elvi különbségből érthető Maróth Miklós recenziójának valamennyi „kritikai" észrevétele:

1. Első észrevétele a fordítás terminológiájára vonatkozik, amely közel 300 terminuson alapul. Mindössze két terminus fordításából (θεωρία, οὐσία) — melyekből csupán egy a saját felvetése (θεωρία), a másikat korábbi kritikusomtól (Steiger Kornél[1]) kölcsönzi — következtet arra, hogy: *„Az igazi, a fordítás színvonalát komolyan meghatározó baj a terminusokkal van."* (p. 285)

1.1. A θεωρία és a θεωρητική ἐπιστήμη terminusokkal kapcsolatos álláspontja szerint helyesebb volna e szavakat a következő, már elterjedt módon fordítani: „teória", „tiszta teória", „kutatás", „vizsgálódás", „teoretikus tudomány", „spekulatív tudomány". Csakhogy a „teória" még túlságosan is emlékeztet a „teória-praxis" (elmélet és gyakorlat) felejtendő korszakának nyelvhasználatára. A „tiszta" jelző pedig erősen a kanti szóhasználatra emlékeztet. A „kutatás" és „vizsgálódás" szavak pedig, túl azon, hogy már foglaltak a ζήτησις-re és az ἐπίσκεψις-re, túlságosan is semleges és általános kifejezések ahhoz, hogy a θεωρία tartalmi jellegzetességét kifejezzék. Egyazon szónak különböző szavakkal történő fordítása óhatatlanul is zavaróan hat az olvasóra, aki, ha nem érzékeli a következetes szerzői szóhasználatot a fordításban, könnyen elveszti bizalmát a fordítás iránt. A „teoretikus tudomány" megint csak emlékeztetne a gyakorlati tudománnyal való dualisztikus felfogására: a latinos „spekulatív tudomány"-ból pedig hiányozna a *considerativus*, és különösen a *contemplativus*.

Arisztotelész különben is nem dualisztikus szembeállításban, hanem a θεωρία — πρᾶξις — ποίησις hármasságban gondolkodik, és ezt viszi át a tudásterületek osztályozására is: ἐπιστήμη θεωρητική, πρακτική καὶ ποιητική. De a θεωρία nem csupán egy tudásfokot jelent, vagyis θεωρητική ἐπιστήμη-t, hanem mindig θεωρητική δύναμις-t és θεωρητική ἐνέργεια-t is. Ha ez utóbbi élő értelmet külön magyar szóval fordítanánk, fordításunk nem érzékeltetné a szerző szándékát, aki ugyanazzal a szóval, egy alapjelentéshez kötődően fejezte ki magát. Különösen is áll ez magára Arisztotelészre, aki *a több jelentés, élő megnyilvánulás, megjelenés, szóhoz-jutás (πολλαχῶς λέγεσθαι) mögött mindig szem előtt tartja az egyetlen alapjelentésre való vonatkozást (πρός ἕν)*. Engedtessék meg Arisztotelészt Arisztotelészből fordítani!

---

[1] *Holmi* V. évf. (1993, 4. sz.), pp. 601—602.

Arisztotelésznél a szemlélődő tudomány elválaszthatatlan a rá irányuló képességtől *(betrachtende Wissenschaft = fähig zur Betrachtung)*, ezt jelenti az, amit H.-G. Gadamer *die geistige Schau*nak nevez (Vid. *Komm.* A7 n. 36, ad 1072b20—24, p. 832 supra). Ezt az értelmi kötöttségben álló szellemi tekintetet fejezzük ki *a szemlélődés (die Betrachtung)* szóval, amely Arisztotelész szerint „isteni". A görögök szerint a legmagasabb színtű szellemi lét megélésében és átérzésében a gondolkozás és létezés nem válik el egymástól, hanem az átfogó szellemi látás, az ész (νοῦς) azt szellemi valóságában, „isteni" módon tapasztalja meg. „Mert a »teória« egyrészt nem önmaga kedvéért történik, hanem egyedül ama szenvedélyben, hogy a létezőnek mint olyannak közelében és szorításában maradjunk. Másrészt a görögök épp azért küzdöttek, hogy ezt a szemlélő kérdezést az ember ἐνέργεια-jának, »működésben-létének« egyik módjaként, sőt legmagasabb módjaként ragadják meg és vigyék végbe. Egy pillanatig sem állt szándékukban, hogy a praxist a teóriához hasonlítsák, épp fordítva: magát a teóriát törekedtek az igazi praxis legmagasabb megvalósulásaként érteni."[2]

A mondottak megerősítik, hogy amit Maróth Miklós a θεωρία-ról írt, szótárral a kezében írta, amint erre utal is (p. 282). *A görögség szelleméhez való hűtlensége*, görcsös ragaszkodása a szótári alakokhoz nyilvánvaló. Nem nehéz meglátni fordítási javaslata mögött a hagyományos skolasztika fordítási eljárásához való ragaszkodást, amely a *speculatio, consideratio, contemplatio* speciális terminusaira szakította szét a θεωρία-t, elhamvasztva ezzel a mögötte lévő, csak oszthatatlanul élő görög alaptapasztalatot. A Maróth Miklós által írt θεωρία-magyarázat arról tanúskodik, hogy nem kíván a skolasztikán átnyúlva a görögség felől látni, hűtlen ahhoz.

1.2. Az οὐσία *létezőség*gel való fordítását Maróth Miklós hagyománytörténeti érvelésében ugyanazon az alapon utasítja el, mint Steiger Kornél, vagyis *„a jól bevált, évezredes használat révén szentesített szubsztanciá"*-val (p. 283). Tehát ugyanúgy az anakronizmus hibájába esik, amint egyszer már kimutattam.[3] Azonban új, immáron szisztematikus kritikai szempontot is felvet, amelyre ki kell térnem. Amellett érvel ugyanis, hogy e görög szó csak konkrét értelmű. Ezt azonban arisztotelészi szöveghelyekkel nem támasztja alá. Nem is tehetné ezt, mert az οὐσία nem csupán konkrétat jelent, amikor is a latinok *substantiá*val fordítják (amelyet magyarul *önálló létező*nek fordíthatnánk, ha latinból fordítanánk). Képtelenség volna a javából ezt még feltételezni is egy, a szövegben 605-ször előforduló szóról. De tudták ezt már a latinok is, és ahol az οὐσία egyetemest jelent, ott az *essentiá*val adták vissza (amelyet magyarra a *lényeg* szóval fordítanánk, ha latinból fordítanánk). Csakhogy a görög szövegben

---

[2] Martin Heidegger: *A német egyetem önmegnyilatkozása* (ford. Fehér M. István), Bp. 1992, pp. 64—65.

[3] „Válasz a Holmi 1993. áprilisi számában megjelent Metaphysica-recenzióra", *Holmi* V. évf. (1993, 8. szám), pp. 1197—1199.

előfordul, hogy az οὐσία az összetett-egész-dolgot, a mindkettőből állót (τὸ σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν) is jelenti. Ilyenkor aztán vagy megcsonkítjuk a szöveg értelmét, és az egyik mellett döntünk (a latin fordítások többsége a *substantiá*val fordít ilyenkor is), vagy keresünk olyan megfelelőt, amely a szerző szándékának arányosan megfelel. Erre talált rá M. Heidegger a *Seiendheit* szó képzésével, amelyre, mint már említettem[4], valószínűleg Duns Scotusnál bukkant rá (*entitas*). Ez egyszerre jelenti az egyest is, és a -ság képző által az egyetemest is.

οὐσία	+ ιᾶ	→	οὐσία	*(Platón, Aisztotelész)*
ens	+ itas	→	entitas	*(Duns Scotus)*
Seiende	+ heit	→	Seiendheit	*(Kurt von Fritz, Heidegger és tanítványai)*
being	+ ness	→	beingness/entity	*(J. Owens, Ch. Kahn)*

Úgyhogy a szóképzés ez esetben megegyezik a kifejezési szándékot megtestesítő alakkal és az abban együtt élő három jelentésárnyalattal. Ezzel a megoldással továbbá elkerülhető az a „Substanzproblem"-et állandóan fenyegető kérdés, hogy ugyanaz az egyetlen görög szó hol jelent konkrétat, hol egyetemest, vagy mindkettőt. A létezőség megőrzi a jelentés pluralitását, s a vonatkozó értelem így a mindenkori szövegösszefüggésből olvasható ki, s az olvasó/hallgató azt a szövegből olvassa/hallja ki, ahogy ez eredetileg is történt. Természetesen ez csupán arra a szűk szakmai közönségre áll, aki az Akadémeián és a Lykeionban tudott erről, érezte és kihallotta ezt, mert a nyelv érzékeltette vele. Ez a közönség, mint ismeretes, nem az Akadémeia teljes köre lehetett, hanem Arisztotelész belső köre, akiknek a Platóntól neki átengedett tanteremben adott elő. Ez önmagában is különleges szituációt feltételez, hiszen egyébként az Akadémeián jól képzett rabszolga olvasott fel, s a fiatal akadémikusok hallgatták a szövegeket. Arisztotelész azonban maga olvasott fel.[5] Innen kapta Platóntól a „Felolvasó" (ὁ Ἀναγνώστης) nevet. Ezért tér el Arisztotelész nyelve még a többi akadémeiai tagtársáétól is. E szűk baráti körben szinte félszavakból is értették egymást, főleg egy olyan, általuk állandóan használt szót, mint az οὐσία, amely a gyakori használatban még a létezőnél is tágabb és differenciáltabb jelentést nyert. Ennek a történeti-nyelvi szituációnak a visszanyerését, ismétlését jelenti a *létezőség* szó. Ez a történeti szituáció magyarázza az arisztotelészi nyelv kialakulását. Engedtessék meg annak visszahozása, hogy hogyan érzékelte, érezte és értette eredetileg az antik Arisztotelész és görög hallgatósága a szót, s nem csupán annak, hogy hogyan értette meg azt az arab és a latin hagyomány!

---

[4] Uo., p. 1198.

[5] Ferge Gábor: „Az idegen. Aristotelés-biográfia", *Existentia* I/1–2 (1992), p. 186, cf. pp. 181–196.

2. A fordításról magáról Maróth Miklós a következőt állapítja meg: *„Föl kell tennünk azt a kérdést is, hogy ha Ferge Gábor ennyire ragaszkodott az eredeti görög szöveghez, akkor fordítása általában véve megbízható-e. Erre a kérdésre igennel kell válaszolnunk, még akkor is, ha találhatók a munkában fordítási tévedések is."* (p. 284.) Elismerő szavait köszönöm. Azt az egyetlen felhozott tévedést (1029b14—15), amelyet alább először „vitatható fordítás"-nak (p. 284), majd a következő lapon fentebb „félrefordított mondat"-nak, végül ugyanazon az oldalon lent „fordítási hibá"-nak nevez, már Steiger Kornél kritikájára írt válaszomban megcáfoltam.[6] Így erre most nem térek ki ismét.

„Új" szempontot tartalmaz viszont az az állítása, hogy: *„A szabad fordítás Arisztotelész gondolatait híven fejezi ki, szemben az eredetihez ragaszkodó Ferge-fordítással."* (p. 285) Ismeretes azonban, hogy csupán a nagyközönségnek szánt végleges és irodalmi műveket illetően fogadható el a szabad fordítás. A szűk szakmai közönségnek szóló filozófiai munka, amelyet szerzője még csak nem is szánt kiadásra, szabad fordításban, a nagyközönség irodalmi nyelvén óhatatlanul is másról szól, hiszen másoknak szól. Vagyis nem lehet a történeti szituációt megőrző, azt érzékeltető munka. Egyszóval nem lehet hiteles!

Továbbá csakis a stílust és a keletkezési szituációt szem előtt tartó fordítás lehet gátja az idegen eszmék szövegbe-vitelének. Különösen is óvakodni kell egy más történeti korban megszilárdult, már kész fordítási nyelvre való átültetéstől. Pedig ilyen a skolasztikus, és az azt követő angolszász nyelvanalitikus fordítások nyelve, amelyet Maróth Miklós igényel. Valószínűleg elkerülte figyelmét kötetem *Előszavá*ban az arisztotelészi stílusról szóló ismertetés.

3. Maróth Miklós kommentáromat Sir W. D. Ross kommentárja szó szerinti fordításának véli, és azt állítja, hogy *„a szó szerinti egyezések hossza túllépi azt a határt, amelyet az érvényes magyar törvények még tolerálnak"*. (p. 287) Valójában azonban Maróth Miklós lép ezzel túl a mindenki számára kötelező önmérsékleten, túlzóvá lesz, amit a körültekintés és a szakirodalom ismeretének hiánya okoz.

Először is recenziója nem tartalmaz összehasonlítást a Ross-féle kommentár megjelenése (1924) óta Magyarországon és a nagyvilágban megjelent más kommentárokkal. Pedig ha összevetette volna munkámat más kommentárokkal, tapasztalhatta volna, hogy kommentárom mennyiségileg sokkal kevesebbet vesz át Rosstól, mint bármely más kommentár, és csakis a történetileg-filológiailag nélkülözhetetlen megállapításokat. Maróth Miklós tehát tapasztalat hiányában túloz, minthogy sem ő, sem más recenzensem nem írt kommentárt, sem az idegen nyelven írtakat kézbe véve nem vetette egybe az enyémmel, hogy tapasztalatra tegyen szert, így óhatatlanul is téved, elhamarkodottan ítél. De nem csupán akkor járt el felületesen, amikor — a tapasztalatgyűjtést mellőzve — eltekintett a hazai és nemzetközi összehasonlítástól, hanem akkor is, amikor Ross művét az enyém

---

[6] *Holmi*, i. h. p. 1193.

mellé állította. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a kettőt egymás mellé téve pusztán felütötte a kommentárokat, és mechanikusan egymáshoz mérte a kettőt. Nem számolt a két kommentár struktúrájából adódó különbségekkel, azt hitte, mindkettő mind elviekben, mind felépítésében közvetlenül összemérhető, homogén egységet képez, s így nagyot tévedett.

Lássuk mármost a szerkezeti különbségeket. Ha a Ross-féle kommentárt alaposan megnézzük, észrevesszük, hogy tipográfiailag két, szándékosan és határozottan jól elkülöníthető részből áll: egy nagyobb és egy kisebb sortávolsággal szedett részből (kettő, illetve egy pont a sortávkülönbség); míg az én kommentárom egységes sortávval szedett (egy pont). A Ross-féle kommentár tágabb sorközzel szedett része a görög szövegre vonatkozólag Ross saját, tartalmi vonatkozású megfigyeléseit, magyarázatait tartalmazza. Ebben a részben saját — analitikus-filozófiai beállítottságú — nézeteit adja elő, passzusról passzusra haladva. Ez a tulajdonképpeni filozófiai kommentárja, amely csakis saját (és irányzata) szellemi terméke. E rész filozófiai állásfoglalásai különben igencsak hasonlítanak a latin parafrázisokra. Nos, én ebből a részből semmit sem vettem át, egyetlen szót sem, még közvetve sem. A filozófiai-tartalmi kommentár magyarázó-értelmező szerepét az én munkámban az igencsak részletes *Tartalmi Vázlat* vette át (pp. 919—940), amelyet a könyv végén, a *Névmutató* előtt találunk. Az olvasót ez tájékoztatja arról, hogy tartalmilag hol tart a szövegben, minthogy e bonyolult beosztású könyvben a tartalomra vonatkozó segítség nélkül nem könnyű a fordítás és a kommentár anyagát átlátni. Sajnos Maróth Miklós a *Tartalmi Vázlat* létezését nem vette se észre, se tudomásul, így nem is tudhat arról, hogy azzal a Ross kommentárjának egyharmadát kitevő tartalmi-filozófiai részt kiváltottam, tehát már nem is volt rá szükségem! Tettem ezt azért, hogy a történeti-filológiai anyag számára helyet nyerjek. Így, a Ross-féle kiadás tartalmi-filozófiai részeit leszámítva, az én kommentárom a Ross-énak kb. a négyszerese, ami a szedett betűhelyek (az ún. *n*-ek) számát tekintve a tükör-magasság és -szélesség figyelembevételével adódik. Ha tehát a Ross-féle kommentár másik részét egy az egyben átvettem volna, akkor az is mindössze 25 %-ot tenne ki.

De nem vettem át még a történeti-filológiai részből sem mindent szó szerint. Ha mégis úgy ítéltem meg, hogy Ross anyaga tisztán közvetíti a görög szöveg valamely fontos pontját, akkor idéztem, és a zárójel után rövidítve utalok erre, a szakirodalomban szokásos módon (pl. Ross I. 251); ha átdolgozásra szorult a Ross-féle utalás, akkor változtattam rajta, és ilyenkor elhagytam — szintén a szakirodalomban szokásos módon — a zárójelet, de az illető passzus végén az egyéb szakirodalmi utalások előtt zárójelben vagy rövidítéssel (cf., vid.) utalok Ross-ra és megadom a Ross-féle kommentár helyét (pl. Ross I. 213).

A világhírű angol tudós anyagának másik, egészen szűk sorközzel (egy ponttal) szedett részéből csak ott vettem át anyagokat, ahol a történetileg-filológiailag feltárt anyagban Ross számított az utolsó forrásnak. Ez így van az A, α, Γ, M, N könyvek esetén, míg a többinél valamennyi Ross utáni forrást is felhasználtam. A Λ könyv híres teológiáját kommentálva a Ross-féle anyag egészen elavult, így

kommentárom e részében 10 % alatt van. Ross kommentárjának e része nem egyforma súllyal esik latba ma már, a Λ könyv esetében a szakirodalomban nem számít többé mértékadónak. Sajnos minden kutatónak el kell ismernie, ha rendelkezik a teljes szakirodalommal, hogy a *Metaphysica* egyes könyveit illetően a szakirodalmi érdeklődés nem arányos, így pl. a Λ könyv sokakat sokkal inkább érdekel, mint a többi tizenhárom, ahogy arról az egyes részkiadások tanúskodnak, pl. Gadameré, Realeé. Ebből a Ross-féle történeti-grammatikai anyagból már csak azért sem vettem át mindent, mert kommentárom gerincében sokkal inkább támaszkodik a Bonitz- és Alexandros-féle, Rosst megelőző anyagra, amelyet Ross maga is feldolgozott, hiszen ő is a korábbi kommentátoroktól veszi történeti-filológiai anyagának nagyobbik részét, és ez a kommentárról-kommentárra öröklődő tudásanyag mára már közkinccsé vált. Ezt maga Ross a következő szavakkal ismeri el kiadása előszavában (Preface, p. VI): „A *Metaphysica* egyetlen közzétevője sem gondolhatja komolyan, hogy ennek a meglehetősen bonyolult műnek valamennyi problémáját megoldotta, és én sem ringatom magam ebben az illúzióban. A legtöbb, amit elérhettem, hogy néhány, a nagy elődd, Hermann Bonitz által tisztázatlan kérdést talán jobban megvilágítottam." E téren a hagyományozott tudásanyag továbbadása ma már nemcsak lehetőség, hanem feladat, sőt fáradságos munkával járó műfaji kötelezettség a kommentáríró számára, amit kevesen vállalnak. Ám ha megteszi valaki, követ dobnak rá a témához nem értő kritikusok.

Minden olvasó előtt közismert, hogy a kritikusok jóval könnyebb helyzetben vannak a szakírónál. Ha egy szakíró teljeskörűen mutatja be a szakirodalmi anyagot, akkor azt mondják rá a kritikusok, hogy sokat vett át; ha viszont nem mutatja be, akkor meg ráfogják, hogy nem ismeri azt. Fokozottan áll e dilemma előtt a kommentáríró, mégis tennie kell — lelkiismeretesen összegyűjtve minden adatot — a dolgát. Tovább kell adnia a görög szövegre vonatkozó tudásanyagot, hiszen ez az értékőrzésen túl a görögség „szellemi ismétlését" (M. Heidegger) jelenti, ami a mindenkori filozófiai megújulás ősforrása és ősereje. Úgyhogy csak a történeti-filológiai részből vettem át anyagokat, egyébként is csak ez felelt meg fordítási koncepciómnak, hogy a történeti-nyelvi szituációt felébresszem, hogy az eredeti antik Arisztotelész-megértést közvetlenül szabaddá tegyem. A filozófiailag az angolszász analitikus irányzat szellemében fogant tartalmi részeket tehát teljesen elhagytam; s a történeti-filológiai részben a Ross által tárgyalt speciális (a helyet közvetlenül az adatokból magyarázó) filozófiai megállapításokat átkommentáltam. A bennük található arisztoteliánus anyagot arisztotelészivé dolgoztam át, hogy a hagyományos skolasztikából és a lényegében annak terminológiáját használó analitikus felfogásból a görög vezérszavakat a létről *(Leitworte über das Sein)* kiszabadítsam. Mindezt tettem annak fényében, amit Husserl tanított: „A HAGYOMÁNY AZ EREDETEK ELFELEJTÉSE." Vagyis a monista latin hagyomány az eredetileg plurális gyökér (a görög és a héber) elfelejtése.

A skolasztikus szóhasználatot igyekeztem tehát lefejteni a Ross és mások kommentárjainak történeti-grammatikai részéről, hogy elérjem az antik Arisztote-

lészt. Volt, amikor csupán egy-egy kulcsszón kellett változtatnom, volt, amikor egészen át kellett fogalmaznom részleteket, hogy az értékes adatokat, megfigyeléseket napvilágra hozzam. De még az adatokat, sőt még a keresztutalásokat sem vettem át egy az egyben, hanem ellenőriztem azokat, és ahol szükséges volt, ott sokszor helyesbítettem. Hogy mit jelent és mennyi vesződséggel jár a szakirodalom kiegyensúlyozatlanságának kiküszöbölése, a *Metaphysica* mind a 14 könyvének arányos bemutatása, azt elfogult kritikusaim nem sejtik.

A következőkben először a Maróth Miklós által kritizált fejezetet (α1.) vizsgálom részletesen, majd a Γ könyv elejét mutatom be Ritoók Zsigmond kedvéért. Mindkét részletben első pillantásra úgy tűnik, Ross szövegét vettem át, de gondosabban vizsgálódva kiderül, hogy ez valójában analitikus felhangjától megtisztítva és alaposan kiegészítve történt. Célom mindkét esetben, mint látni fogjuk, az volt, hogy az arisztotelészi szólaljon meg, ne az arisztoteliánus! Sajnos, nem értette meg eddig ezt egyetlen recenzensem sem, kivéve talán Mezei Balázst[7], aki felfigyelt koncepciómra, és azt G. Reale felfogásához hasonlította; bár *de facto* közelebb áll hozzá a tübingeni H.-J. Krämeré, aki úttörő szerepet játszott a 70-es évek elején a Platón- és Arisztotelész-kutatás megújításában.

α1.993a30 – b23. Az egész ritkán szedett filozófiai kommentár-rész az én kommentáromban nem található! Maróth Miklós erről a tényről hallgat!

993a30. Az első egyezés, amelyet Maróth Miklós a szememre hány, egy keresztutalás...

993b1. Szövegkritikai megjegyzés. Nem vettem át.

2. A második egyezés, amelyre Maróth Miklós felhívja a figyelmet, mint amit szó szerint vettem át. Csakhogy a „physics" és a „metaphysics" terminusokat elhagytam és helyettük *természettant* és *első filozófiát* írtam, hogy az autentikus görög szóhasználatot érzékeltessem. Azután én megadom a „korábbi javaslat" helyét (cf. *Komm.* Θ1 n.1), amelyet Ross lefelejtett. Majd kitérek két jogos fordítás-értelmezésre, angol, olasz és német példákat hozva.

5. Ennek az egyezésnek a szememrevetése immáron abszurdum: idézem a mindenki más által is pontosan ebben a formában idézett szöveggyűjteményt.

6. Ez az egyező közmondásmagyarázat nem előzmény nélküli: Trendelenburgra megy vissza (*De anima* p. 338), szövegkritikai megoldása Erasmus nevéhez fűződik, de Ross már nem utal rájuk, ahogy rá sem senki.

9 – 11. Ez a megjegyzés hiányzik Rossnál! Csak az én kommentáromban olvasható.

---

[7] Mezei Balázs: „Aristoteles noster", *Buksz* V. évf. (2. sz.), pp. 214–216.

12.	Rossnál olvasható lényegtelen grammatikai adalék. Nem vettem át!
14.	Bonitz megállapításának pontosítása. A megjegyzést a szakirodalom egyszerűen átveszi, így pl. Tricot (vol. I, p. 108, n. 2).
15.	Saját megfogalmazású ismertetés.
16.	Ross „félmondata" kiegészítéssel.
17.	Ross szövegkritikai megjegyzését elhagytam.
22.	A Ross és Jaeger szövege közötti lényegesen különböző olvasatok megadása és fordítása. Csak az én kommentáromban olvasható.
24.	Ross a helyhez adott speciális parafrázisa. Nem vettem át!
23–31.	Az egész fejezet legfontosabb szakaszának kommentálása. Rossból hiányzik!

Γ1. fejezet.

Az 1003a21. és 26.-ban adott tartalmi-filozófiai kommentárt az új magyar *Metaphysica* kommentárjába nem vettem át!

A történeti-filológiai rész kezdőmondata kommentáromban egészen más értelmű, mint a Ross-ében. A Ross-é így hangzik: „Van egy tudomány, amely azt kutatja, ami van, mint létezőt, és azokat a tulajdonságokat, amelyek saját természete alapján hozzá tartoznak – mint létezőhöz." A lényegi különbség abban áll, hogy Ross az „ún. egyetemes metafizika" tárgyaként felfogott τὸ ὄν ᾗ ὄν formulát mindig latin háttérből érti, mint az *ens ut ens (= the being as being)*, vagyis *„metaphysica generalis"*-ban gondolkodik. Ugyanez a passzus az én kommentáromban más értelmet kap, a τὸ ὄν ᾗ ὄν = *a létező, amennyiben van (das Seiende insofern es ist)*, és nem *a létező, mint létező, vagy mint olyan (das Seiende als Seiendes, oder als solches)*. Grammatikailag Ross ugyanis a második ὄν-t is főnévként veszi, pedig az állítmány és a ᾗ restriktív értelmű. Ezért az első filozófia tárgyának létezőt-illető kérdése érinti „a létet illető kérdés"-t is, amit a híres Aszklépiosz-idézet is alátámaszt. Mindez Ross kommentárjában már nincs meg. Majd Ross klasszikusnak számító kérdéseit idézőjelek közt idézem (Ross I. 251), azaz a válaszával, hogy szerinte Arisztotelész erről nem nyilatkozott teljes biztonsággal. Ezután kommentárom megadja az ontológia tudásterületi pozícióját, amelyet Arisztotelész tudatosan rögzített. Ezt követően visszatér a hagyományos Ross-féle kérdésekre adott válaszokhoz, és helyesbíti azokat.

4. Végül Maróth Miklós azt állítja, hogy *„a lenyomtatott görög szöveg és az azt kísérő fordítás nem tartoznak össze"*. (p. 287) Válaszul figyelmébe ajánlom az általa recenzált kötet *Előszavát*, amelyet a *Tartalmi Vázlat*hoz hasonlóan szintén – ezek szerint – nem olvasott, különösen is a XX–XXI. oldalakon mondottakat.

* * *

Összegzésének elismerő szavai: *„Mindent összevetve azt kell mondanunk, hogy Ferge Gábor vállalkozása nagy munka: óriási anyagot tartalmaz, hasznosan forgatható tehát Aristotelés tanulmányozásához"* (p. 287) nehezen egyeztethetők össze utolsó mondatával, hogy *„a Ferge Gábor-féle könyv árán már az eredeti Rosshoz is könnyen hozzáférhet bárki"*. (p. 288) Ez sajnos megint ellenőrizetlen nagyotmondás. Az oxfordi kiadó 1993-as katalógusa szerint ugyanis a Ross-féle kötet ára 80 £, míg az új magyar Metaphysica 4200 Ft vászon- ill. 8600 Ft bőrkötésben, amelyekben fordítás is van.

Budapest, 1994. február 27

Ferge Gábor

* * *

A szerkesztőség megjegyzései

1. Először is el kell határolódnunk Ferge Gábor mindazon kijelentéseitől, amelyek Maróth Miklósnak vagy szerzőnk bármely más recenzensének nem érveit, hanem személyét érintik. Példának okáért nem tartjuk megengedhetőnek olyan kifejezések használatát, mint „elkerülte figyelmét", „nem olvasta", „a szakirodalom ismeretének hiánya", „a tapasztalat hiánya", általában „a témához nem értő kritikusok" és hasonlók, melyek a vitapartner nyilvánvaló lebecsüléséről tanúskodnak. Hasonlóképpen elfogadhatatlanok számunkra a politikai célzások, vagy az olyan csúsztatások, ahol egy mű „végleges beépítése" a magyar kultúrába átminősül a mű „végleges fordításává"; vagy mint amikor a szerző a recenzens által Halasy-Nagy fordítására alkalmazott „szabad fordítás" kifejezéssel a továbbiakban általánosságban a szabad fordítás módszerét jelöli.

Különösnek tartjuk Ferge azon eljárását is, hogy miközben ő maga — amint ezt a szövege számos ponton mutatja — Arisztotelészt gyakran Heidegger és Gadamer nyomán értelmezi, kritikusainak fölrója, hogy úgymond megsértik az „Arisztotelészt — Arisztotelészből" elvét, s a görög bölcselőt a latin skolasztikus és az angolszász analitikus hagyomány optikáján nézik.

2. Ferge Gábor szerint Sir David Ross *Metafizika*-kommentárja, melynek a megengedettnél szolgaibb követéséért őt bírálat érte, két részből áll: az egyik, a ritkábban szedett, Ross tulajdonképpeni kommentárja, melyben az eredeti, az angolszász analitikus filozófiából táplálkozó nézeteit fejti ki, a másik, sűrűbben szedett rész pedig a „történeti-filológiai kommentár", ami a Ross előtti, az adott helyhez kapcsolódó filológiai irodalom összefoglalása. Márpedig ő — érvel — kommentárjába csak az utóbbiból vett át anyagot.

A Ross-kommentár formailag valóban két részből tevődik össze. Az, amit szerzőnk Ross eredeti kommentárjának tart, pusztán tartalmi összefoglalás, parafrázis — nem is akar több lenni —, amelyben egyetlen érvet, vagy tézist nem olvashatunk, pusztán azt, hogy miről van éppen szó a *Metafizika* adott fejezetében. Az úgymond „másik" kommentár pedig maga a valódi kommentár: mint ilyen, részben Ross saját kutatásainak eredményét, részben pedig a korábbi anyag fontosnak tartott megállapításait tartalmazza, megjelölve a forrásokat.

Amennyiben, csak a magyar és az angol nyelv ismeretére támaszkodva, Ferge Gábor kommentárjából a Maróth Miklós és ő maga által kiemelt részeket összevetjük Ross művének megfelelő helyeivel, megállapíthatjuk, hogy a magyar kommentátor — s recenzense sem állít mást — az angol kommentárnak valóban a sűrűn szedett részéből vett át anyagot. Csakhogy Ross tudományos teljesítménye éppen ebben a részben, azaz a tényleges kommentárban ölt testet, s az átvétel aránya itt jóval meghaladja a szerzőnk által megjelölt 25 százalékot.

3. Általános szakmai követelményekre tekintettel el kell határolódnunk szerzőnknek az A illetve a Γ könyv első fejezetével kapcsolatos több állításától.

Amikor Ferge arról tesz említést, hogy a Ross-féle kommentárnak az A993a30—b23-ra vonatkozó parafrázisát (amit ő a tulajdonképpeni Ross-kommentárnak tart) nem vette át (tényleg nem), egyszersmind fölrója recenzensének, hogy erről a tényről hallgat. Ugyanakkor nem említi azt a tényt, hogy kommentárjának ez a bekezdése nagyrészt szó szerinti fordítás Ross kommentárjának az egész könyvet bevezető részéből (I. 213.).

Az olvasó nyilván észreveszi, mégis föl kell említenünk: Ferge maga is elismeri, hogy Ross-nak a fejezethez fűzött második jegyzetének nagy részét lefordította, azzal a „változtatással" úgymond, hogy a *physics* és *metaphysics* szavakra is magyar megfelelőket keresett. A jelentős részben Ferge Gábor által is elismert átvételek esetében, minthogy ezek sokszor teljes mondatokat foglalnak magukba, nem egyszerűen adatok fölhasználásáról, hanem többé-kevésbé bővített fordításról van szó.

Ami szerzőnknek a Γ könyvre vonatkozó fejtegetéseit illeti, az olvasónak nehéz ítéletet alkotnia, mivel Ritoók Zsigmond szóban forgó bírálata, melyet a Magyar Tudományos Akadémia Tudományos Minősítő Bizottságának fölkérésére írt, nem publikus. Így e helyütt kell rámutatnunk arra a tényre, hogy Ferge Gábor kommentárjában a válaszcikkben vizsgált résznek szinte teljes környezete némiképp bővített fordítás — átvétel — Ross kommentárjának idevonatkozó részéből. Itt egyes pontokon Ferge hivatkozik is Ross-ra, ez az eljárás azonban inkább csak félrevezeti az olvasót, mert azt a képzetet kelti benne, mintha a szöveg többi részében nem fordítást olvasna.

4. Ily módon — megintcsak akár a magyar és angol nyelv bizonyos fokú ismerete alapján is — el kell határolódnunk szerzőnknek attól az állításától, miszerint ahol a „történeti-filológiai" kommentárból átvesz anyagot, ott minden esetben megadja a forrást.

5. Fönntartásunknak kell hangot adnunk szerzőnknek azzal a kijelentésével kapcsolatban, miszerint az egyes helymegjelöléseken túlmenő átvételekkel nemzetközi gyakorlatot követett. A részben cikkében is megjelölt rangos kiadások ugyanis ilyenkor megjelölik a forrást, ha pedig az átvétel már egy-egy tagmondatra is kiterjed, akkor idézőjelek közé teszik őket (lásd pl. Ross, Frede-Platzig, Seidl, Annas, Kirwan). Ez alól csak bizonyos *Metafizika*-fordítások inkább ismeretterjesztő célzatú jegyzeteiben láthatunk olykor kivételt (pl. Tricot): ilyenkor azonban a fordító/jegyzetíró a kötet elején figyelmünkbe ajánlja azokat a nagy kommentárokat, melyekre különös előszeretettel támaszkodott.

Elismerjük azonban, hogy a magyar ókortudományban a fordítás határát súroló átvétel korántsem számít kivételes eljárásnak. A bírálatok tehát, melyek ennek egy hazai példájára mutatnak rá, úgy lehetnek igazán helyesek és termékenyek, ha egyszersmind magát a kommentárírás kritériumrendszerét is újragondolásra ajánlják.

Ezzel az ügyet folyóiratunk a maga részéről befejezettnek tekinti.

SZEMLE

HALOTT-E SCHRÖDINGER MACSKÁJA?*

SZABÓ GÁBOR

Walter Meissner könyve címében: *Wie tot ist Schrödingers Katze?* a modern fizika egyik legismertebb paradoxonára utal. A „Schrödinger macskája" gondolatkísérlet a kvantumelmélet értelmezése során a megfigyeléssel kapcsolatos kérdések tisztázására született, hamarosan pedig az új elmélet ismeretelméleti hátterét érintő viták szimbólumává lett. A szerző célkitűzései között azonban nemcsak ezen filozófiai háttér vizsgálata szerepel, hanem a kvantumelmélet kialakulásának történeti ismertetése és egy önálló fizikai elmélet körvonalazása is. A könyv négy, egymástól függetlenül olvasható fejezetre tagolódik.

Az első fejezet alapproblémája a következő kérdésben foglalható össze: Honnan ered az, a fizikusokat kezdettől fogva ösztönző hit, hogy a fizika törvényei nem független állítások, hanem egyazon gondolati építmény részei, hogy a jelenségeket leíró képletek összefoghatók egyetlen közös elméletben? A kérdés megválaszolásához a szerző Platónig nyúl vissza, s az ideatan alapján vizsgálja a matematika és a szép, a forma és a harmónia viszonyát. A platóni ideáknak a modern fizikában betöltött helyét megvilágítandó a könyvben hozott példák közül egyet említek. A példa a relativitáselmélet területéről származik. Az ideák *szimmetriáját* és *időtlenségét* a görögöktől fogva a geometriai alakzatok példázzák legjobban. A fizika is gyakran hívja segítségül a leírásban ezeket az alakzatokat. A fizikának azonban számot kell adnia a jelenségek időbeli lefolyásáról is. Fölvetődik tehát a kérdés: hogyan alkalmazhatók időn kívül álló, ideális alakzatok ott, ahol időben lezajló folyamatok szerepelnek? A kérdésre a relativitáselmélet adta meg a választ. Ezen elmélet szerint tér és idő nem független fogalmak, hanem egy négydimenziós kontinuumnak, a téridőnek különböző aspektusai. A klasszikus elmélet egy anyagi test sorsát egy pontnak a háromdimenziós térben időben folytonosan változó helyeként ábrázolja. Ezzel szemben a modern elmélet szerint a test sorsvonala a kibővített térben, a téridőben egy görbe, tér- és időkoordinátáknak megfelelő pontokból álló alakzat. A görbe a konstrukció révén magába foglalja az időt, azaz időtlen. A test sorsa pedig a görbe szimmetriáin ábrázolódik. (Például a magára hagyott test sorsvonala egyenes.) A téridő fogalmának bevezetésével tehát újból lehetőség nyílik a geometria fogalmainak alkalmazására a leírásban.

A második fejezetben Meissner fogalompárok mentén rendezi el anyagát. A fizikai elméletben határt von az elmélet metafizikai hátterét képező, *magyarázó* és a matematikai formalizmusra épülő, Duhem szavaival „a dolgok ontológiai rendjét tükrö-

---

* Walter Meissner: *Wie tot ist Schrödingers Katze? Physikalische Theorie und Philosophie*, BI—Wissenschaftsverlag, Mannheim—Leipzig—Wien—Zürich 1992, 424 oldal.

ző", *leíró* rész között. A később tévesnek bizonyuló éterhipotézis, valamint Maxwellnek azon hiábavaló próbálkozásai, hogy az elektrodinamika egyenletrendszere mögé szemléletes, mechanisztikus képet illesszen, az elmélet leíró részének elsőbbségét bizonyítják. Egy másik osztályozás alapján az elméleteket hipotetikus állításokból kiinduló, szintetikusan építkező, *konstruktív* illetve a jelenségeket általánosan jellemző tulajdonságokból leszűrt *elvekre építő* ágakra bontja. Az előbbire példaként hozza fel a termodinamikának a kinetikus gázelméletben való megalapozását, az utóbbira azon múlt századi törekvéseket, melyek a mechanikát a Newton-axiómák helyett az energiaminimum elvére kívánták visszavezetni. Egy harmadik, Pascaltól származó fogalompár az elméletalkotásban uralkodó szemléletek osztályozására szolgál. Ez alapján a két típus: az absztrakt gondolkodást előnyben részesítő, a jelenségek logikai összefüggésére érzékeny *francia* ill. a szemléletességhez ragaszkodó, képekben gondolkodó *angol szellem*.

A fejezet a *szimmetria* fogalmának tárgyalásával zárul. A szimmetria fogalma visszavezethető az egyenlőségre. Az egyenlőség – bizonyos megszorításokkal – fedésbe hozható a megkülönböztethetetlenséggel. Így a szimmetria a következőképpen definiálható. Egy geometriai alakzat egy transzformációval szemben *szimmetrikus*, ha a transzformációt elvégezve az alakzaton egy, az eredetitől megkülönböztethetetlen alakzathoz jutunk. E transzformációk az alakzat *invariáns* transzformációi, melyek az alakzatot a szimmetria szempontjából egyértelműen jellemzik. Négyzet esetén ezek a transzformációk: a kilencven fokkal való elforgatások, az átlókra való tükrözések és az oldalfelezőkre való tükrözések.

A harmadik fejezet rövid történeti bevezetőt ad a modern fizika kezdeteiről, a relativitáselmélet születéséről, a hatáskvantum fölfedezéséről, a korai atommodellekről. A szerző a történeti tárgyalással azt a változást kívánja érzékeltetni, ami a leírásmódban ment végbe. Az első lépést a szemléletestől az absztrakt felé Niels Bohr tette meg, amikor megalkotta új atommodelljét. A korábbi modell alapján az elektron bolygóként keringett a mag körül. A gyorsuló elektron azonban az elektrodinamika alapján sugároz, és így energiát vesztve a magba zuhan. Ez a modell tehát az anyag stabilitásáról nem tud számot adni. Másik hibája az, hogy a kísérletekkel ellentétben az atom sugárzási spektrumát folytonosnak jósolja. A *Bohr-modell* mindkét problémát azon az áron oldotta meg, hogy föladta az elektronok keringéséről alkotott szemléletes képet, és az elektronok helyét diszkrét pályákra korlátozta. Ez a követelmény azonban a téridőbeli leírásról való lemondást jelentette, s utat nyitott az absztrakt formalizmus felé. Ezen az úton haladt tovább Heisenberg, amikor a leírásban csak a megfigyelhető mennyiségekre szorítkozott, s ezzel eliminálta az olyan fogalmakat, mint az elektron pályája, mely a klasszikus leírás szempontjából elengedhetetlen. Az a tény viszont, hogy az elektron a ködkamrában folytonos nyomot hagy, cáfolni látszott azt a nézetet, hogy a pálya fogalma kiküszöbölhető. A nyugtalanító kísérleti eredmény értelmezésére született meg a *Heisenberg-féle határozatlansági reláció*, mely szerint bizonyos fizikai mennyiségek egy adott értéknél pontosabban egyszerre nem léteznek, s így nem is mérhetők. Ilyen mennyiségpár a hely és az impulzus. A ködkamrás kísérletben a cseppek mérete és az elektron sebessége jól igazodott a reláció jósolta értékhez. A határozatlansági reláció filozófiai alapját a *Bohr-féle komplementaritási elv*ben nyerte el. Ezen elv értelmében egy jelenségkör teljes körű jellemzéséhez egymást klasszikusan kizáró leírásmódok szükségesek. Ilyen egymással komplementer viszonyban álló szemléletmódok például a téridőbeli ill. a dinamikai leírás. A Bohr, Heisenberg és Pauli által képviselt *koppen-*

hágai (ortodox) értelmezés egyik sarokkövét a komplementaritási elv jelentette.

A kvantummechanika koppenhágai interpretációja az elmélet alapjait érintő heves viták során jött létre. A viták az értelmezések erejét próbára tevő *paradoxonok* körül gyűrűztek. A könyv címadó paradoxona a *Schrödinger macskája* nevet viseli. A koppenhágaiak szerint minden anyagi objektum egy úgynevezett hullámfüggvénnyel reprezentálható, mely az objektum összes tulajdonságát meghatározza (*teljességi tétel*). A hullámfüggvény azonban a tulajdonságokat csak valószínűségi kijelentések erejéig szabja meg. A fizikai mennyiségek tényleges értéküket csak a mérés során veszik föl, amikor is a hullámfüggvény a sok lehetséges állapotból egy meghatározottba ugrik (*redukció tétel*). A kísérlet ezt a két tételt hozza ellentmondásba. Adva van egy doboz, s benne egy macska valamint egy pokolgép. A pokolgép négy részből áll: egy atomi részecskéből, egy Geiger-számlálóból, egy kalapácsból valamint egy robbanófejből. Amikor a részecske elbomlik, a számláló jelez, megmozdítja a kalapácsot, az ráüt a fejre, mire az fölrobban. Így a macska meghal. Amíg a részecske nem bomlik el, a macska él. Schrödinger érvelése így hangzik: A macska halálának időpontja nem függ attól, hogy figyeljük-e a kísérletet vagy sem. Mivel a macska halálát a dobozba helyezett berendezés segítségével összekapcsoltuk a részecske elbomlásával, a részecske elbomlásának ideje is egy jól meghatározott érték. A részecske hullámfüggvénye az elbomlás időpontjáról azonban nem tartalmazhat információt, hisz a redukciótétel értelmében a bomlás csak a mérés során jön létre. Így viszont ellentmondásba kerülünk a teljességi tétellel, ugyanis találtunk egy olyan fizikai mennyiséget, amit a hullámfüggvény nem tartalmaz.

A koppenhágai értelmezés másik nagy bírálója Einstein. Bohrék szerint az objektum tulajdonságait a mérés hozza felszínre. A mérés előtt az objektum szigorú értelemben vett tulajdonságairól nem beszélhetünk. Einstein abszurdnak tartotta ezt az állítást, mert az az objektív, megfigyelőtől független létezés tényét tagadja. Szerinte az objektivitás fogalma nélkül képtelenek vagyunk számot adni egy fizikai jelenségről.

Egy teljes, determinisztikus elmélet megalkotására a nem-koppenhágaiak két irányból tettek kísérletet. Einstein egy egészen új fogalmi bázison és matematikai apparátuson nyugvó elméletet kívánt a régi helyébe állítani, mivel a kvantumelméletet minden hiányossága ellenére is logikailag zárt, tovább nem javítható elméletnek tartotta. Egy másik elképzelés szerint a kvantummechanika korántsem zárt elmélet. A leírás indeterminizmusa abból adódik, hogy az elméletben kevesebb paraméter szerepel, mint amennyi egy determinisztikus leíráshoz szükséges. A valóságban azonban léteznek olyan nem-mérhető mennyiségek, úgynevezett *rejtett paraméterek*, melyek ismerete egy szigorúan kauzális leírást lehetővé tenne. Ez utóbbi próbálkozások lendülete alábbhagyott, amikor Neumann János bebizonyította, hogy a rejtett paraméterek egy széles osztálya a kvantumelmélettel összeegyeztethetetlen.

A koppenhágai értelmezés ellenpontjaként született Everett *sok világ-elmélete* is. Az ortodox interpretáció szerint az objektumot jellemző hullámfüggvény a mérés pillanatában *redukálódik* : a mérés lehetséges értékei közül egy realizálódik. Ennyiben viszont a hullámfüggvény inkább az objektumra vonatkozó ismeretünket és nem annyira a részecske objektív tulajdonságait jellemzi. Ha a hullámfüggvénynek objektív jelentést akarunk tulajdonítani, el kell vetnünk a redukció-posztulátumot. Ehhez azonban el kell törölnünk a határt objektum és szubjektum között, s a hullámfüggvény fogalmát ki kell terjesztenünk a szubjektumra, sőt a teljes univerzumra is. Így a mérés, mint objektum—szubjektum kapcsolat, az univerzum két részrendszere közti

kölcsönhatásként értelmezhető. A kölcsönhatást egy az univerzumra vonatkozó alapegyenlet szabályozza. A hullámfüggvény értelmezésében így az ismeretelmélet területéről az ontológiáéra lépünk. Ha azonban a hullámfüggvényt, pontosabban a fizikai mennyiségek értékeire vonatkozó valószínűségi jóslatokat nem pusztán tudatunk számára létező lehetőségeknek gondoljuk el, fölvetődik a kérdés: milyen értelmet tulajdoníthatunk a hullámfüggvénynek. Everett válasza: A hullámfüggvény lehetőségei egy-egy reálisan létező világot reprezentálnak. Minden mérésnél (kölcsönhatásnál) világok sokasága válik szét, s halad tovább egymás mellett, egymással párhuzamosan. A kvantummechanika törvényei azonban csak egyetlen világ érzékelését teszik lehetővé. Ez az állítás lép a redukcióposztulátum helyébe. Everett bizarr értelmezése kvantumgravitációs elméletek kiindulópontja lett. A modern kozmológiában ugyanis két ponton: a fekete lyukaknál és az ősrobbanásnál egyes paraméterek, így például a tömegsűrűség végtelenné válnak. A szingularitások kezelésére az ortodox általános relativitáselmélet nem alkalmas; a leíráshoz kvantummechanikai formalizmus kell, mely — akárcsak a határozatlansági relációnál — az éles értékeket letiltja. A kvantummechanika alkalmazása azonban Feynman útintegrál-módszerén keresztül egyenes úton vezet a sokvilág-elmélethez. E módszer szerint minden olyan pályához, melyet egy részecske adott kezdő- és végpont között megtesz, egy ún. valószínűségi amplitúdó rendelhető, mely megadja az adott pályán való végighaladás valószínűségét. A pályákhoz rendelt valószínűségi amplitúdók azonban csak úgy értelmezhetők, ha a részecske az összes lehetséges pályát befutja; ez viszont a sokvilág-elméletet föltételezi.

Az utolsó fejezetben Meissner a fizikában használatos leírásmódokat hasonlítja össze. Ezek, főbb vonalakban, a következők: Leírás 1. *függvényekkel*, 2. *differenciálegyenletekkel*, 3. *variációs elvekkel*, 4. *szimmetria-elvekkel*. A függvények a lehetséges történéseket fejezik ki, míg az egyenletek a történéseket irányító törvényt. A variációs elvek a *hatás* fogalmára épülnek. A hatás olyan függvény, melynek változói a lehetséges pályák, és minimumértékét a valódi pályák mentén veszi föl. A variációs módszerek a minimumérték, s ezáltal a ténylegesen megvalósuló pályák meghatározására szolgálnak. Ezt az elvet, mely a reális pályákat a hatás minimumán keresztül származtatja, a múlt század közepén a már meglevő minimumelvek formális analogonjaként Hamilton vezette be fizikába, *a legkisebb hatás elve* néven. A szimmetria-elv egy még magasabb osztályt képvisel a leírásban. Alosztályként tartalmazza a variációs elvet is, mint meghatározott koordináta-transzformációkkal szembeni invarianciát.

Habár az elvek matematikailag egyenrangúak, mégis különböző interpretáció állítható mögéjük. Egy differenciálegyenlet megoldása a kezdőföltételek megadása után egyértelmű, azaz a megoldás ismerete egy adott pillanatban a további értékeket is meghatározza. Így a differenciálegyenlet *kauzális* leírásmódként értelmezhető. A variációs elvek viszont az egy adott kezdő- és végpont között megvalósuló pályát a hatásfüggvény minimumaként határozzák meg. Mivel a részecske pályája egyben a végpont függvénye is, ez a leírás módot ad a teleologikus, *finalista* értelmezésre. A két interpretáció — épp matematikai ekvivalenciájuk folytán — nem zárja ki, hanem kölcsönösen értelmezi egymást. A cél jelöli ki a törvény irányát, a törvény terel a cél felé.

A könyv végén a szerző egy a hatáselvre épülő fizikai elmélet kifejtésébe kezd. Az elmélet a könyv függelékében található számításokra támaszkodik. E számítások azonban hibásak, a variációszámítás matematikáját tárgyaló rész gondolatmenete több ponton zavaros. (A pályát közelítő poligon szegmensösszegének minimumából

nem következik a szegmensek négyzetösszegének minimuma: 405. o.) Így a végkövetkeztetés, miszerint a téridő kvantált, azaz a tér- és időtávolságnak létezik egy tovább nem bontható, legkisebb egysége, matematikailag megalapozatlan. A könyv elsősorban tudománytörténeti olvasókönyvként használható.

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK ÉS A TUDOMÁNYELMÉLET*

MAJOROS GYÖRGY

Hans Lenk a karlsruhei egyetem filozófiaprofesszora, immár huszonöt éve. Az 1960-as római olimpia hajdani bajnokát, az aranyérmes evezős nyolcas csapat tagját 1990-ben elnökévé választotta a német filozófusok legnépesebb társaságának kongresszusa is. A Popper-tanítványok közé sorolható professzor e kötetében (mely a huszonegyedik megjelent könyve) a társadalomtudományok és ezen belül a szociológia általános tudományelméleti problémáit foglalta össze. A kötet címe arra utal, hogy a szerző az általános tudományelmélet és a társadalomtudományi szakdiszciplínák közötti területen mozog társadalomfilozófiai-tudományelméleti vizsgálódása során.

A következőkben először áttekintjük a könyv indító gondolatmenetét (7–39. o.). Eszerint az utóbbi évtizedekben a társadalomtudományok páratlan föllendülést éltek át. Sokáig úgy tűnt, hogy egyikük, a szociológia – sok hívének várakozása szerint – helyettesíteni fogja a filozófiát, új szupertudománnyá alakulva át. Azonban a szoros kapcsolatuk ellenére sem azonosíthatók egymással szociológia és társadalomfilozófia, nem oldhatók föl egymásban. A szociológia (és általában a társadalomtudomány) a filozófia és a tudomány találkozásának érdekes területe – tárgya és módszere ugyanis nagyon közvetlenül függ a teoretikus értelmezéstől, s ezért úgy is fogalmazhatunk: filozófia- és módszer-formálta tudományág. Az elméletalkotás kérdései előtt ezért aligha lehet megoldani a módszertani problémákat. A többi társadalomtudományhoz hasonlóan sajátos köztes helyen található a természet- és a szellemtudományok között, így kérdés, hogy mit adhat a filozófus, „az általános szakembere" e diszciplínák önértelmezéséhez? Kritikai és konstruktív hozzájárulás lehet a törekvése, és ennek két előfeltétele van: (1) nem szabad mindent tudó, sőt mindent jobban tudó filozófusként föllépni (mint tették ezt a német idealizmus nagy filozófusai vagy a nepozitivisták); (2) egy második szakmai kompetenciát kell kifejlesztenie a filozófusnak, nem elmélkedhet pusztán absztrakt szinten, valamilyen tárgy-mentességben (8–9. o.).

A modern tudományelméletet sokáig a megalapozási és igazolási racionalizmus uralta, mely sokban hozzájárult a fogalmi tisztasághoz és a már megszületett elméletek ellenőrzéséhez, de alig könnyítette a gyakorló kutató elméleti konstrukciós föladatát. A verifikációs szemlélet idején a tudományelmélet az elméletképzés önnálló színvonalát reflektálta, analizálta, ellenőriz-

* Hans Lenk: *Zwischen Sozialwissenschaften und Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1986, 243 oldal.

te, s ennyiben konzervatív és konzerváló diszciplína volt. Az igazolási racionalizmus problematikája drámai módon kiéleződött, amikor a matematikában és a logikában, az abszolút bizonyosság állítólagos grál-várában antinómiákat fedeztek föl. Ha egy antinómia fönnáll, vagyis egy mondat és ennek tagadása egyidejűleg bizonyítható, megrendül a biztos alapozásúnak képzelt logika és matematika. A tudományok e drámai megrázkódtatása vezetett a modern tudományelmélet erőltetett kifejlesztéséhez. Különösen a Bécsi Kör és a bizonyításelméleti iskola (Hilbert) tevékenysége révén ért el magas szintet a tudományfilozófia.

A hetvenes évek tudományos vitáiban, a hagyományosabb témák (megalapozás és igazolás, induktív-logikai igazolás, eldöntés-logikai értékelés) mellett, nagy szerepet kaptak a magyarázat problémái. Az eseménymagyarázatok logikai struktúrája lehet determinisztikus vagy statisztikus karakterű. Az előbbit deduktív-nomologikus magyarázatnak nevezzük, s az ún. Hempel—Oppenheim-séma szerint általános törvényből és kezdeti föltételekből magyarázzuk az egyes eseményt. Vitát váltott ki itt az a követelmény, hogy a kezdeti föltétel és a megmagyarázandó — kijelentéslogikailag — egymástól független legyen; e vita azt mutatja, hogy folytatódik a német tudományfilozófiában a részletek pontosítása — kuhni terminológiával élve: a rejtvényfejtés.

A prognózisok logikáját illetően Hans Lenk határozott véleménye, hogy el kell vetni azt a tételt (melyet Popper és Hempel is vallottak), miszerint a magyarázat és a tudományos előrelátás logikai struktúrája azonos. A jövőre vonatkozó előrejelzések, az igazi jóslatok és az egyszerű prognózisok között mélyreható tudományelméleti különbségek vannak. A retrodikció és az operacionális jóslat, a céldinamikus (céladaptív) prognózis más struktúrájú, mint a tisztán teoretikus jóslatok. Stegmüller a jóslatoknak harminc különféle formáját különbözteti meg, de rendszere nehezen kezelhető: egy megfelelő rendszerezésben meg kell jelenjenek az egyszerűség, a célszerűség és a megvalósíthatóság szempontjai — olyan pragmatikus kritériumok, melyek nélkül nincs praktikus, gyümölcsöző elmélet. Míg az igazolási racionalizmusra — alkalmasint — az volt jellemző, hogy a legtöbb tudományelméleti szakember kizárólag a jelenre vagy a múltra orientálódott, az utóbbi időben a tudománytörténet termékeny dialógusba lépett a tudományelmélettel. Fölfigyeltek rá, hogy nem egyes elméletekkel, hanem elméletek sorával van dolgunk, elméletek történeti fejlődési folyamatával. Kuhn kezdetben arra hajlott, hogy föloldja a tudományos elméletek érvényességét a tudósközösség helyeslésében, de később maga is elismerte, hogy a paradigmák közötti átmenetben vannak az egyes paradigmáktól független kritériumok. A történeti fordulat mellett a tudományos elméletek új strukturalista fölfogása is jelentős változást hozott (Sneed, Stegmüller). Az elmélet klasszikus fölfogását kiegészítették azzal, hogy azt alapstruktúrák és ezek alkalmazási modelljeinek halmazaként értelmezték.

A végső megalapozásra törekvés nehézségeit, melyet Albert találóan Münchhausen-trilemmának nevez (az abszolút racionalizmus reményei szerint a tudományok saját magukat fogják hajuknál fogva szilárd talajra kihúzni a mocsárból), egy praxiskközeli tudományelmélet képes oldani: ilyen a kritikai racionalizmus (Popper) és a módszertani pragmatizmus (Rescher 1977). Az utóbbi fölfogás az elméleteket hosszú ideig meglévő teljesítményük, életpraktikus bizonyításuk révén értékeli. Nem remélhetjük a továbbiakban, hogy egy igaz elméletet kapunk, hanem csak azt, hogy egy jól igazoltat — ez a legvégső, amit teoretikusan kívánhatunk. Egyidejűleg több elmélet is lehet jónak értékelt és segítségül fölhasznált, míg valamelyik erősebbnek nem bizonyul a sajátos kiválasztódási folyamatban. Teoretikus pluralizmus (Feyerabend) váltja

föl a múlt „egyvágányú" elméletalkotását, a permanens kritika eszméje a hagyományos igazolási racionalizmust. Jövőorientáltabbá és praxisközelibbé válik így a tudományelmélet (vö. 23–27. o.).

Milyen következményei vannak a rendszer- és a társadalomtudományok számára e tudományelméleti fejlődésnek? Lenk szerint az emberiség túlélése nem lehetséges tervezés és előrelátás nélkül. A tudományelméletnek (és a filozófiának is) jövőorientáltabbá kell válnia, s meg kell találnia a termékeny variánsokat a totális módszertani rigorizmus és a teljes, extrém szabálynélküliség között. Hozzá kell járulnia a jövőre-irányuló, sajátdinamikájú, magukat beteljesítő szociológiai prognózisok analíziséhez és megalapozásához. Az elméleteket többé nem szemlélhetjük történeti fejlődésüktől elzártan. Hübner szavaival: a tudományelmélet tudománytörténet nélkül üres, a tudománytörténet tudományelmélet nélkül vak. (E találó megállapítást inkább Lakatos-parafrázisnak tartják.) Különösen a speciális tudományelméletek területén lehetségessé vált a strukturalista és a történeti szempont összeegyeztetése (Stegmüller). Érdekes konvergenciát láthatunk a formális, a történeti és a tudománypraktikus perspektívák között. Lenk az alkalmazott tudományokat illetően a pragmatikus nézőpont tartós figyelembevételét magától értődőnek tartja és rámutat: messzeható következménnyel járt, hogy például a technikatudományoknak nincs tudományelmélete.

A szerző egy külön fejezetben tér vissza a magyarázat és előrejelzés logikai struktúrájának említett kérdésére. Erre vonatkozóan Popper és Hempel alkotta meg évtizedekkel korábban a logikai struktúra azonosságának tézisét. Később Hempel gyöngített formában képviselte állítását: „minden adekvát magyarázat [...] potenciális előrejelzés kell legyen" (40. o.). Ha racionálisan elfogadható választ adunk arra a kérdésre, hogy miért történt meg X esemény, ez információt kell nyújtson arra nézve, hogy X bekövetkezése – legalább valamilyen valószínűséggel – várható volt. Hans Lenk már 1969-ben hangsúlyozta, hogy nem tartható fönn a struktúra-azonosság tézis: az előrejelzés ugyanis függ az előzetes föltételek még nyitott bekövetkezésétől. Technológiai prognózisok esetében pedig az előrejelzés a tevékenység révén saját magát befolyásoló föltételekhez kapcsolódik. A tevékenységet és tudatos döntéseket föltételező technológiai prognózisok sem szemantikailag, sem szintaktikai értelemben nem azonosak a magyarázó modellel. Ebből következően a technológiai prognózisokat gyakran használó alkalmazott tudományok – köztük az empirikus társadalomtudományok – esetében a magyarázat és az előrejelzés logikai struktúrájának azonosságát állító tétel kevéssé találó. Célszerű különféle prognózis-metodikák használata a társadalomtudományokban is: trend-extrapolációk, burkoló görbék, delphi-technika stb.

A negyedik fejezet a tudomány társadalmi presztízsének és a tudománnyal szemben támasztott várakozásoknak a kérdését járja körül (77–90. o.). A természettudósok hajdan a természet megismerésének útján Istenhez is közelebb kívántak kerülni – ma inkább fölhasználható eszközzé alakul át tudásuk. Megváltási reményeiket mintha a társadalomtudományok örökölték volna. Hans Lenk tíz pontba foglalva ismerteti Lübbe véleményét arról, hogy mely tényezők vezettek a tudomány legitimációs krízisehez. Ide tartoznak a nemzeti össztermék 2,5 %-ára növekedő kiadások, a növekvő aránytalanság a tudással szembeni várakozás és a kutatási ráfordítások között, a harmadik világ nyomorát látva a költségek morálisan kérdésessé-válása, az egyetemek személyi állományának explozív fölfúvódása a kutatási haszon elmaradása mellett. A tudományba vetett túlzott hit átcsap egy igen éles tudománykritikába, s a remények és csalódások mérlege egyre negatí-

vabb. A szerző azonban joggal mutat rá Lübbe álláspontjának egyoldalúságaira és túlzott leegyszerűsítéseire. Két észrevételét emeljük csak ki: Lübbénél túl éles a kíváncsiság és a hatékonyság szembeállítása, a múlttal szemben a haszonelvűség irányába való elmozdulás hangsúlyozása; nem lehet minden diszciplínát egy kalap alá venni, monolitikus konstrukciónak tekintve a tudományt – a valóságban széles ez a spektrum, s különösen nem hanyagolható el az ipari-technikai fejlődés és a szellemtudományi kutatás közötti különbség. A szerző nem lát okot (a technikai és tudományos fejlődés ellentmondásos következményei ellenére sem) az abszolút pesszimizmusra, annál inkább a kritikus elővigyázatosságra. A fausti paktumot nem lehet fölmondani, de a humánus felelősség tartható.

A *szcientizmus*-problémáról szóló fejezetben Hans Lenk rámutat, hogy a „szcientizmus" fogalmát a magukat antiszcientistákként értelmező filozófusok alkották meg. A vitában összekapcsolódnak a társadalomtudományok normativitásának vitája, a pozitivizmus-vita az empirikus visszavezethetőségről, a szociológiai és politológiai technokrácia vita, valamint a tudomány morális felelősségének vitája. Más értelemben e vita azon viták gyűjtőfogalma, melyek a tudomány szerepéről és a természettudományos módszerek alkalmazásának lehetőségéről és jogosságáról szóltak, a humán- és társadalomtudományi területeket illetően. A szcientista fölfogás szerint tudományos kutatást csak a természettudomány mintájára érdemes folytatni, s ezeket az exakt módszereket a humán tudományokban, az embert a tudomány tárgyává téve is alkalmazni lehet. A szcientizmusnak Lenk három változatát különbözteti meg: a módszertanit, mely szerint a humán tudományokban is alkalmazhatók és elegendők is az exakt módszerek; a morális szcientizmust, állítva, hogy az embert és intézményeit éppen úgy kell vizsgálat alá vonni, mint más tárgyak rendszerét; s végül a társadalmat, az emberi viszonyokat kizárólag tudományos alapon megszervezni kívánó „szcientokrácia"-t. A tudományos optimizmus, a tudományt kvázi-vallásos befolyással fölruházó korszak után ambivalens ítéletekhez vezet, hogy a tudományos haladás talán több problémát okoz, mint amennyi megoldást talál. Feyerabend, különösen élesen, „imperialista tudománysovinizmust" emlegetve ítéli el a szcientizmust, a tudósok sámánpresztízsét, ideologikus csalhatatlanságát, doktriner mivoltát. A szerző mind a romantikus tudományellenességet, mind pedig a mindenki és minden eltudományosodásának-várását elkerülendőnek tartja, és rámutat: a totális módszertani szcientizmus nem megvalósítható, mert a szellem- és társadalomtudományi diszciplínák nem redukálhatók puszta természettörvényi összefüggésekre, az alkalmazás-orientált tudományok tudományossága is különbözik a szcientizmus-modellen elképzelttől, s egyetlen embert sem szabad föláldozni vagy károsítani semmilyen tudományos fölfedezés céljából (vö. 100–101. o.).

A legérdekesebb fejezet kétségtelenül az, amelyikben Hans Lenk a német szociológia tudományelméleti szituációjáról ad körképet (162–197. o.). A hatvanas évekbeli éles módszertani szóváltások után ma megcsöndesedtek a viták, s kaleidoszkópszerű képet nyújtanak a szociológiai iskolák, a „virágozzék minden virág" jelszó jegyében. Hondrich diagnózisa szerint, mely a 17. Német Szociológiai Napok keretében hangzott el: az elméleti fogalmak és a programok közötti határok növekvő föllazítása és a kritikai konfrontációk fogyatkozása jellemző. Lenk ezzel magyarázza, hogy e konferencia vitáinak némelyike miért lett olyan egyhangú, nyomott, belterjes, röviden szólva: unalmas (163. o.). A híres pozitivizmus-vita terméketlensége talán abban rejlett, hogy sem az empirikus kutatás közvetlen módszereire, sem pedig a teóriaképzésre és analízisre nem vonatkozott igazán. Túl

kevéssé volt tehát módszertani a vita, lényegileg politikai dimenzióban mozgott.

A szerző hat tézist állít föl a német szociológiai szituációt jellemezve, melyek röviden a következők (164—173. o.):

1. A német filozófiai idealizmus hagyományainak, a megértés-orientált szellemtudományoknak és a narratív-szubjektivisztikus történettudománynak össze kellett ütköznie a II. világháború után Európába visszaimportált tapasztalati szociológia módszertanával és az ezt befolyásoló analitikus tudományelmélettel (melyet eredetileg a Bécsi Kör hozott létre, majd elméletbarát irányban módosult és liberalizálódott a kritikai racionalizmusban).

2. A német szociológiában még nem talált igazán talajra az analitikus filozófia és tudományelmélet. Az oka ennek, hogy distancia van az általános módszertan és az empirikus kutatási praxis között, sőt a metodológia és metodika között. Az exakt természettudományok metodológiai problémáiban képzett tudományelméleti kutató többnyire nem társadalomtudományi szakember, a tényleges kutató viszont nem tekinti át a tudományelméleti panorámát. További ok a szociológia szellemtudományi tradíciója Németországban és talán Franciaországban is, mely akadályozta vagy legalábbis gátolta az empirikus elméletek módszertanának végiggondolását. Másrészről a szociológia nem tökéletes elméleti tételeit a tudományelmélet alig tekintette komolyan tárgyának.

3. Az értékítélet-vita (mely Max Weber munkái óta általánosan ismert szociológiai téma) újból föltámadt a pozitivizmus-vitában; a pozitivizmus-vita átfogóbb módszertani együttműködést tűzött ki célul, olyan ellentétek álltak gyújtópontjában, mint szellemtudomány—természettudomány, fogalmi esszencializmus versus hipotetikus—empirikus elméletalkotás, integráló totalitás-aspektus vagy analitikus módszerek stb.

4. A német szociológiában lezajlott pozitivizmus-vita az említett két irányzat között nem vezetett a szituáció igazi tisztázásához, de elősegítette a szociológusok és más társadalomtudósok metodológiai tudatosságát. A pozitivizmus-vitán belül mindkét oldalon — a polemikus intenciók, a homályos zsargon vagy a hagyományos fogalmi esszencializmus miatt — csak a magukét mondták.

5. A pozitivizmus-vitát ma bizonyára elintézettnek tekinthetjük, mert nem léteznek igazi antiteoretikus beállítottságú pozitivisták, s az említett félreértések és hamis szemrehányások miatt. Magyarázatként Lenk megjegyzi, hogy a neopozitivizmus megbukott a társadalomtudományokban, a szcientizmus-vita (mely a pozitivizmus-vitát követte) a hagyományos értékítélet-vitát újította föl. A kritika hangsúlyozza, hogy az elméleti ész a gyakorlati ész primátusa alatt áll, egy adott történeti-társadalmi szituáció által meghatározott és transzcendentálisan megalapozható, melynek bázisát a mindenkori életformák adják.

6. A társadalomtudományban lefolytatott szcientizmus-vita végül ugyanolyan terméketlennek tűnik, mint az ún. pozitivizmus-vita, bár eredménye megváltozott: míg a pozitivizmus-vita arra jutott, hogy a teoretikus fogalmak és a megfigyelési fogalmak, valamint a metafizika és a tapasztalat nem választhatók el egymástól mindenkor élesen, az új vitánál világosan meg kell különböztetni az értékelő és az ismeretnyújtó állításokat legalábbis az empirikus ellenőrizhetőség biztosításáért.

Az utolsó, a kritikai elméletet bíráló fejezet Roland Simon-Schaefer közreműködésével készült. Részletesen és kellő pontossággal ismerteti a Frankfurti Iskola jellemző megállapításait (198—237. o.). A kritikai elmélet eszerint tudatosan maradt *elmélet*, a társadalmi valóságot a kritikai szemlélet által akarta megváltoztatni, nem közvetlen politikai tevékenység révén. A fejlett ipari társadalmakban vizsgálta az ész,

a tudományok és a filozófia szerepét. A kritikai elmélet (melynek már nevében benne van Lenk szerint egy megengedhetetlen föltételezés, hogy ti. csak ez az egy társadalomkritikai elmélet létezik) a marxi teóriából táplálkozik, de soha nem jutott el annak közgazdasági magjához, s nem is olyan sokoldalú a szemlélete. Horkheimer alapvetően egy társadalmi elidegenülési elméletet alkotott, melynek „a kapitalista társadalom elidegenült öntudata – beleértve az elidegenült tudományos öntudatot – képezi tárgyát, de nem gazdasági elméletek konkrét kritikája" (201. o.). A szerzők távolságtartását, kritikáját jelzi alábbi értékelésük is: ez a program a Frankfurti Iskolát teoretikus zsákutcába vezetheti, a marxi (a fejezetben röviden összefoglalt) teóriához képest egydimenziójúnak, ideológiakritikának, ill. a technokrata tudat és az instrumentális ész általános kritikájának tűnik (202. o.). Az analitikai filozófia és a hermeneutikai-szellemtudományi elmélet közötti ismeretelméleti vitában a megértéselméleti álláspontra támaszkodtak, anélkül hogy azt döntően tovább tudták volna fejleszteni. Kritikájuk egy univerzális pozitivista gyanút fogalmazott meg minden reáltudományi elmélettel szemben. A valóságra vonatkozó hagyományos (a természettudományos minta szerint fölépülő) helyes elméletek technológiai utasításokká formálhatók át, azaz az igaznak bizonyult elméletek instrumentalizálhatók, segítségükkel az emberek a világot megváltoztathatják. Az emberi cselekvés céljai azonban a tudományos racionalitáson kívül maradnak. A kritikai elmélet a önnálló valóságot nem tekinti adottnak: „[...] a társadalmi életet uraló kategóriák kritikus elismerése egyidejűleg az elítélést is tartalmazza" (vö. 204. o.). Az adottat létrejöttként és egy értelmes társadalom irányába tovább módosulóként kívánják bemutatni. Az instrumentális beállítódás a meglévőt, egyszerűen azért, mert létezik, legitimálja. Az eszmék instrumentalizálódásának, az individuum kiüresedésének, manipulálásának, az összes életterület eltudományosodásának horkheimeri diagnózisa, bármennyire pesszimista, kétségtelenül tartalmaz igaz magot – mutatnak rá a szerzők; de túlzott a tiszta vagy alaptudományt kizárólag instrumentális jelentésűnek tekinteni, mert így a sikeres cselekvést elősegítő társadalomelmélet helyébe „a kritikai tudatosság lehetőségéről való elmélkedés" lépett (208. o.).

Hans Lenk és R. Simon-Schaefer élesen bírálja Marcuse nézeteit, aki nem tartotta szükségesnek, hogy a tapasztalati társadalomtudományok, mindenekelőtt a demográfia, közgazdaságtan, ökológia, etológia eredményeiről egyáltalán tudomást vegyen (216. o.). Historizmusa a humánbiológia eredményein is nagyvonalúan átsiklik, s ebben a biológiai ignoranciája játssza a főszerepet, jövőképében pedig egy agresszióméntes és megbékélt társadalom idilljét festi le, mely érdekkonfliktusait képes megoldani. A szerzők ítélete: Marcuse elmélete az emberiség ópiuma, egy szekuláris paradicsom-utópia. Az agresszió- és konfliktusmentes társadalom ugyanis fikció. Marcuse hajlama a dichotóm gondolkodásra, a tapasztalati társadalomtudomány mellőzésére, valamint a forradalmakba vetett utópisztikus reménye együttesen elméletének érvénytelenségét idézi elő. A Frankfurti Iskola gondolkodói kritikájukat tehát nem az egyes elméletek ideológiai vonatkozásainak kritikájaként fogták föl, hanem általában a szisztematikus-logikai gondolkodásra vonatkoztatták (222. o.). Adorno szerint a tudományok klasszikus módszerében a háttérben marad egy harmonikus tendencia, mely eltünteti a valóság ellentmondásait, egyoldalú képet adva róla. Lenk és szerzőtársa a logika nem kielégítő ismeretét veti a frankfurti gondolkodók szemére, dialektikai értelmezésüket logikaellenesnek tartják.

Részletesen sorra veszik Habermas „Analitikus tudományelmélet és dialektika" (1963) c. tanulmányában lévő, az analitikus

tudományelmélettel (mely a szisztematikus-deduktív tudás határát jelenti) szembeni négy kifogását: mindenkori tárgyának specifikus struktúráját nem veszi figyelembe; a tapasztalatnak csak egyetlen formáját tűri el: a fizikai viselkedés megfigyelését; elveti a történelmi törvényszerűségek létezését; elmélet és gyakorlat kapcsolatát illetően, amíg az empirikus tudománynak a célja törvények megismerése, a történeti-hermeneutikus tudomány célja az emberek közti kommunikáció lehetővé-tétele. Valamennyi esetben módosító ellenérveket hoznak föl, cáfolni vagy pontosítani kívánván Habermas tételeit. A legutolsó kifogást illetően pl. kritizálják Habermast, hogy korlátozza a logikai kötelezettségeket, mert értelmezése szerint a logika absztrakt módszertan, célja csak az lehet, hogy a technikai tudományokban lehetővé tegye a rendszer deduktív felépítését: „A szigorúan deduktív összefüggések megengedik a levezetést, viszont nem engednek semmilyen kommunikációt" — írta Habermas (vö. 229. o.). A logika követelményeit a szellemtudományokban átveszik a hermeneutika szabályai. Habermasnál az elméletek tehát nem deduktív módon épülnek föl, hanem inkább hermeneutikus értelmezésből származnak, egy megismerési körmozgásban az eleinte még hozzávetőleges előzetes megértést lépésről lépésre mind jobban megmagyarázva. Hans Lenk és szerzőtársa azt az ellenvetést teszi ezzel kapcsolatban, hogy a hermeneutika szabályai éppolyan logikusan vonatkoznak a tárgyaik sajátos szerkezetére, mint a kísérletek az elméletekére. Az értelmi megismerés és az emberek közötti kommunikáció szférája nem idegen a logikai gondolkodástól. Az egyes tudományok sem mindig választhatók szét tisztán logikára és hermeneutikára. A tudományok tipizálásával, a technikainak minősített ténytudományoknak a kritikai és emancipatórikus tudománytól való elválasztásával az utóbbi minden cselekvési lehetőségtől megfosztja magát.

Egészében Hans Lenk teljesíti a maga elé állított célt: megvizsgálja, körbejárja a társadalomtudományoknak, és különösen a szociológiának tudományelméleti problémáit. Könyve elsősorban áttekintő rendszerezést ad, széles körű tájékozottságról tanúskodik. A sokrétű, átfogó megközelítés erényéből fakad viszont a műnek az a sajátossága, mely hiányérzetet okoz az olvasóban: érdekes megállapításai, kritikai ellenvetései nem kapnak teljes mélységű kifejtést. A könyv olvasása közben többször fölmerül a kérdés: mit tud adni a tudományelmélet a szociológiának, a szociológus kutatónak? A módszerbeli tudatosság biztosan hozzájárul-e a kutatás eredményességéhez? Vagy lehet, hogy a túlzott módszertani önreflexió elbizonytalanodáshoz vezet? Bizonyára előfordul a szociológiai vizsgálatoknál a „hályogkovács-effektus": addig sikeres a tevékenység, míg rá nem döbbenünk, mit is csinálunk valójában, milyen elméleti szakadékok partján táncolunk. A kérdés talán némiképpen analóg a művészi alkotáséval: sem az *ars poetica* hiánya és a teljes ösztönösség, sem ennek ellenkezője nem ajánlható. A filozófus, aki — mint Lenk írja — elnyerhetné a „bátorság a hiányhoz" címet, gondolkodásában hidat ver és szintézist hoz létre az erre sohasem kellően előkészített területen, s leginkább konstruktív módszertani kritikával járulhat hozzá a szociológiai szemlélethez.

HIBAIGAZÍTÓ

– az 1994/3–4. számhoz

1. *Medveczky Frigyes szövegében a 389. oldalon a főszöveg utolsó sorának végéről lemaradt:*
   egészében különböző
   Ugyanott az 1. lábjegyzetben az utolsó sorból kimaradt:
   fáradoznak, mégpedig W. Windelband alapos művére, amelynek címe: Die Geschichte des neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. Bd.
   A 415. oldalon a szöveg végéről lemaradt:
   /Fordította ***Hell Judit***/

2. *A 421. oldalon a helyes szöveg:*
   valamint Kardos Lea és Földesi Tamás

3. *A 388 és 561. oldalakon illetőleg az 574. oldalon a helyes szöveg:*
   (Az angol nyelvű kéziratból fordította
   illetőleg
   (A német nyelvű kéziratból fordította

4. *A rossz tördelés miatt úgy tűnik, mintha* **Klaus Vieweg** *tanulmánya (563 skk. o.) még az előző összeállításhoz tartozna. Valójában a szerző külön küldte be írását folyóiratunkhoz. A szövegben* **udvarmester** *helyett* **házitanító** *olvasandó.*

– az 1994/5–6. számhoz

1. *A 631, 790, 815. oldalakon a helyes szöveg:*
   (Az angol nyelvű kéziratból fordította
   illetőleg
   (Cseh eredetiből fordította
   illetőleg
   (A francia nyelvű kéziratból fordította

2. *A 684. oldalon Kaján Tibor rajzának címe:*
   Freud

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Perecz László: 1024 Budapest, Mártírok utja 25/b • *Horváth Pál:* MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10 • *Szabó Péter; Somos Róbert:* Janus Pannonius Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia T., 7624 Pécs, Ifjuság u. 6 • *Selmeczi József:* 1118 Budapest, Villányi ut 55—65 • *Jakab András:* Bessenyei György Tanárképző Főisk., 4400 Nyiregyháza, Sóstói út 30 • *Kabdebó Lóránt:* Miskolci Egyetem, Bölcsészeti Intézet, Modern Magyar Irodalomtört. T., 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Flaskó János:* 1117 Budapest, Váli út 6 • *Szabó Gábor:* 1074 Budapest, Vörösmarty u. 14 • *Majoros György:* Miskolci Egyetem, Bölcsészeti Intézet, Társadalom- és tudományfilozófiai T., 3515 Miskolc, Egyetemváros •

Edmund L. Gettier: University of Massachusets, Boston • *Alvin I. Goldman:* University of Arizona, Tucson • *Gilbert Harman:* Institut of Advanced Studies, Princeton NJ • *George Basalla:* University of Texas, Austin, USA

David Bloor: University of Edinburgh, EH8 9YL, Edinburgh, Great Britain

Hans Lenk: Institut für Philosophie, Universität Karlsruhe, Kollegium am Schloss, Deutschland

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége megvételre keresi lapunk 1966. évi 5. számát.

CONTENTS

DOCUMENT

REFLECTION

REVIEWS

240— Ft
Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjá*ban (Budapest, VII. Andrássy út 45.), a *Fókusz Könyváruház*ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14—16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149)
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 is.

1995/3-4 HARMINCKILENCEDIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet és a Soros Alapítvány támogatásával

1995/3–4

TARTALOM

A szám elkészítésében részt vettek:
BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)
A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella, Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme: 1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 131-2795
A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487
Nyomdai előállítás: Alfaprint Kft, Budapest

LESSING ÉS AZ ESZTÉTIKUM A NÉMET FÖLVILÁGOSODÁS SZÍNHÁZMŰVÉSZETÉBEN

GÁSPÁR IRMA

I. A fölvilágosodás vitái a színházművészetben

Az apró fejedelemségekre tagolt Német-Római Szent Birodalomban a fölvilágosodás egyértelműen a feudális arisztokráciával szemben önállósuló polgári tudatként jelentkezett. Gazdaságpolitikai téren a minta Anglia és Hollandia voltak; politikai téren elsősorban a francia abszolút monarchia reformjai; eszmei síkon pedig Hobbes, Locke, Descartes és Spinoza hatása volt a legérzékelhetőbb. Németország azonban a valóságban nem létezett, csupán a kultúrában, a szellem világában élt. Minden politikai határon túl, a fölvilágosodás ideológiája kapcsolatot teremtett a kisfejedelemségek között, és elősegítette a német nemzeti nyelv és nemzettudat kialakulását. Ez a folyamat egyúttal az egyetemes emberiség történetéhez való fölzárkózást is jelentette: a német fölvilágosodás legjobb képviselői magukat elsősorban embernek, másodsorban polgárnak és harmadsorban németnek érezték.

Míg a barokk kultúra az ellentmondásokat individuálisan ragadta meg, a fölvilágosodás utalt a társadalmi perspektívára is. Ebből adódott optimizmusa is a világfölfogásában, már a leibnizi filozófiában is, a *Theodiceá*ban, hogy ti. a világ a legjobb és legtökéletesebb, s csupán az emberi ész korlátlan lehetőségű fejlődésén múlik, hogy tökéletessége nyilvánvalóvá váljék. Ámde Nyugat-Európához viszonyítva Németországban hiányoztak az alapok ahhoz, hogy a fölvilágosodás saját bázisán fejlődjék ki. Kívülről jön, mert az udvari kultúra az uralkodó, de az állam részekre tagolt, s a polgárság gyönge. Szinte „importált fölvilágosodásról" beszélhetünk, amely még nem felel meg a német valóságnak. Az ebből a helyzetből adódó következmények főleg negatívak. A „meghaladott"-at nem utasítják el következetesen; különösen az első időszakában még jelentős a vallási színezet; idegen esztétikai nézeteket kritikátlanul átvesznek, különösen az úgynevezett Gottsched-fázisban. Így sokszor a német kultúrától teljesen idegen művek születnek, Lessingig határozott epigonizmusról kell beszélnünk. Erős a hajlandóság az elvont moralizálásra is. Pozitív következményei viszont a

diszkrepanciának, hogy a német fölvilágosodás a bonyolult ellentmondások kifejezésére egy racionális módszer keretében képes. A művészetben ez a fejlődés vezet a német klasszikához.

A német fölvilágosodás korszakai: (a) a korai fölvilágosodás 1730-ig; (b) a Gottsched-korszak 1730—1750; (c) a Lessing-korszak 1750—1777 (a fölvilágosodás önállósulása); (d) a „Sturm und Drang"-korszak 1770—1780; (e) a klasszika, amely formális visszacsatolás a Lessing-fázishoz.

(a) A korai fölvilágosodás ideológiájára kompromisszum-törekvések jellemzők, tipikus a vallásos nézetekkel való összefonódás. A protestantizmus új erőre kap a pietizmusban, amely laikusok miszticizmusra való hajlamaként jelentkezik az ortodoxiával, a meddő teológiai vitákkal szemben. Hangsúlyossá válik az érzelem, a vallásosság bensőséges áhítata. (Itt kereshetjük a későbbi szentimentalizmus gyökereit.) A német írók föladataként jelentkezik a két egymással ellentétes erő közötti kapcsolat megteremtése, a hídépítés a pietizmus — mint cselekvő kereszténység — és a fölvilágosodás — új polgáriság — között. Tipikusan didaktikus, nevelő célzatú művek keletkeznek, de a racionális eszméket terjesztők is. Különösen Leibniz meghatározó, útkijelölő szerepére kell utalnunk emez oktató-moralizáló jellegű irodalomban; etikai alapelvére, hogy az értelem fejlődése maga után vonja az erkölcsi tökéletesedést. Tételeivel egybecseng Ch. Thomasius és Ch. Wolff jó néhány megállapítása is. Thomasius a művészetek funkciójának tartotta a valóság közelebb vitelét az emberhez; jóval lényegesebbnek tartotta a praktikus tudást, mint az elvontat, s elítélte a tudálékosságot. Wolff érte el a legjelentősebb tömeghatást, hisz Hegel szerint az értelemre ható filozófiája a népszerűségét egyértelmű tételeinek köszönhette. Pietista színezetű eszméi azt hirdették, hogy a tudás boldogítja az embereket, s ehhez a filozófia viszi őket közelebb. Kimondottan esztétikai nézetek A.G. Baumgarten tudományos munkáiban jelentkeznek, bár a kidolgozás Lessingre vár. Baumgarten fölfogásának lényege: a logikai igazságnak a szépség felel meg mint érzéki tökéletesség; a szépség azonban nem ismerhető meg tisztán, a művészet lényege az utánzásban áll. Nem elhanyagolható S. Reimarius hatása sem, aki már közvetíteni próbál az ortodoxok és a deisták között.

(b) A második fázisra még mindig az „importált" ideológia ténye jellemző, azonban újként és eredetiként jelentkeznek az esztétikai kérdések. Az első szakaszban az ideológia kérdéséről, a „mi"-ről volt szó, most a művészi kifejezésről, a „miként"-ről — hogy ti. miként kell az új eszméket ábrázolni. E föladat nem csupán formai kérdés, hanem esztétikai probléma is: a témaválasztás kérdése, az érzelmek és az ész aránya a műalkotásokban, a stílus és a nyelvezet problematikája, a műfajok különbözősége és a nekik megfelelő témák, a reális ábrázolás jellemzői, s hogy az utánzás miként felel meg a fölvilágosodás eszméinek. Az új világkép új esztétikai nézeteket is követelt. Ebben a szakaszban érlelődik az esztétikai vita, ami azonban még a következőben sem dől el egyértelműen. Itt a kérdés az, hogy a francia vagy az angol — az előző szakaszban importált — modern művészeti elvek-e a követendők? Következésképp fönnáll az

epigonizmus veszélye, valamint a német valóságtól idegen elvek követésének veszélye is. Valójában így egyik pártnak sem volt igaza.

(c) Lessing kérdése inkább kritikai jellegű, s a megoldást a német valóságnak megfelelő esztétikai nézetekben keresi. A német problematikán mutat túl Szerb Antal megállapítása, hogy szinte a század legfőbb kérdése a francia irodalom eredményeinek asszimilálása vagy a velük való szembehelyezkedés. A legélesebb ütközés valóban Lessing és Gottsched nézeteiben figyelhető meg, s e vitában Lessing a világirodalom klasszikusai közé emelkedett.

(d) és *(e)* A jelen dolgozat alapvető célja Lessing esztétikai elveinek és ezek gyakorlati megvalósulásának bemutatása. Így e két szakasz esztétikai elveinek bemutatására nem térek ki. Az irodalomtörténetek többsége a két szakaszt különállónak tekinti az időbeli és térbeli egyezések ellenére: a *„Sturm und Drang"* a német fölvilágosodás folytatója és betetőzője a korrekciós törekvések ellenére is, továbbá a német *klasszikát* is a fölvilágosodás továbbfejlesztésének tekinthetjük, a humanizmus és a harmonikusan képzett emberideál jegyében.

A fölvilágosodás nagy esztétikai vitája elsősorban az irodalom területén zajlott le. A *miről* a *mikéntre* helyeződött a hangsúly: a költészetnek az *értelem* (vagy a „racionalitás") helyett a *moralitás* kontrollja alatt kell-e állnia? Mindkét kérdésben szerepelt a *hasznosság* elve is. Ez a tény már maga is ellentmondásos, s nehezíti a fő vonalak fölvázolását. Sokszor maguk a szerzők is ellentmondásos elveket hirdettek meg, s ezeket azután a gyakorlatban elveikkel ellentétesen valósították meg, pályájukon továbbá több fejlődési fokot jártak be. A kérdést másként is megfogalmazhatjuk: a költőinek (a költészet területén) a filozófiainak vagy a morálisnak kell-e alárendelődnie; illetve a „szép"-nek a „jó" vagy a „kellő" alá? A vita során állandóan ismétlődött az objektivitás, az abszolutitás, a szubjektivitás és a racionalitás kérdése is. A legfőbb eltérés maga a „recept" volt a költői alkotásra vonatkozóan.

Gottsched legfőbb törekvése a szabályhűség volt, s elkötelezve a wolfiánus, racionalista bölcselet mellett valamint a Boileau-féle fölvilágosodott nézetek híveként, a német irodalomban francia klasszikus mintára akart rendet teremteni. A franciákat tartotta az antik görög és római irodalom legjobb folytatóinak az örök esztétikai élmény vonatkozásában. „Kritikai költészettan a németek számára" című esztétikai írásában, Arisztotelész és Boileau nyomán, a művészet célját a természet utánzásában és művészi válogatásában, megformálásában látja. A megvalósítás fokától függően különböztethetők meg szerinte a műfajok — dráma, líra, eposz —, amelyeknek hasznos morális tételekre kell épülniük. Ugyanis az irodalom célja az emberek nevelése, művelése, boldogítása, nem pedig a haszontalan időtöltés. Reális célként fogalmazta meg, hogy az író ismerje meg művészete tárgyát, mind a természetet, mind pedig az embert. Idealista esztétaként azonban stilizált esztétikai szabályokat állított föl, a képzelet helyére a józan észt és a józan ízlést helyezve, mivel a „szép" úgymond csak rájuk alapozódhat. Szerinte e téren is a franciák a görög hagyományok legjobb követői.

Jó néhány gottschedi szabály végül kifejezetten dogmává merevedett, de nem elhanyagolható, hogy fegyelmező szabályainak köszönhetően fölszámolódtak a barokkos maradványok, s tisztább lett a német nyelv. Színházi reformja eredményeként — programja megvalósításában fő segítője C. Neuber volt — irodalmi szintű és irodalmi igényű kulturált színházat teremtett a német vándortársulatok szedett-vedett műsoraival szemben. Legelsőként ismerte föl, hogy a színpad művészi és erkölcsi hatásának elengedhetetlen előfeltételeihez tartozik a színészek társadalmi elismertetése. Így a színpad jobban járulhat hozzá a nemzet erkölcse és ízlése neveléséhez, a költő céljainak megvalósításához. A poéta föladata: „A poéta válasszon ki egy erkölcsi tételt, amelyet nézőinek érzelmi úton akar megtanítani. Erre építse fel a mesét..." (41) Fordításai mellett saját darabokat is írt a színház számára, de azok elmaradtak esztétikai írásai mögött.

Bodmer és Breitinger svájci teoretikusok a demokratikus polgári eszmék képviselőjeként fordultak szembe Gottsched elveivel, s hangsúlyozták a képzelőerő szerepét. Pszichológiai motiváltságú, hogy a költészetnek nem annyira az észre, mint a kedélyre kell inkább hatnia. Az irodalom föladata náluk is a természet utánzása és az ember erkölcsi tökéletesítése.

Nem foglalt állást az esztétikai vitában az úgynevezett „népszerűsítők és moralisták" csoportjához tartozó J.E. Schlegel, aki a színház nemzeti jellegének követelményével lépett föl, de megállapította, hogy Gottsched — véleménye szerint — a francia színház német változatát hozta létre. Továbbvitte azonban azt a gottschedi gondolatot, hogy a színház erkölcsi intézmény — bár a színház szórakozóhely is —, és nemcsak a képzettek, a műveltek számára, hanem a köznapi ember számára is. A nép tömegei nélkül egy színház sem életképes, s az értelem fejlődését a színháznak az egész népet átfogó jelleggel kell segítenie. Koppenhágai diplomata titkáraként írott munkái a színházak létesítéséről színházi szakemberré tették: a nemzeti színház előfeltétele nemcsak a szabályozott dráma, hanem az állam vagy a fejedelem állandó pénzügyi támogatása. Óvott a francia klasszicista darabok túlsúlyától, minden drámaíró főfeladatául népies tárgyú, német témák földolgozását tűzte ki: „A közember Molière [...] s mások darabjainak finom árnyaltságát nem érzékeli, mivel azok az udvarok különleges szórakoztatása céljából íródtak." (44) Schlegel nemzeti színházának föladata, hogy a nemzet különleges szokásainak és kedélyállapotainak a megismertetése során a néző számára a nemzeti „önmegismerés tükre" legyen. Az első között hívta föl a kortársak figyelmét Shakespeare emberismeretére és jellemformáló erejére.

Az állatmeséi által hallatlanul népszerű Ch.F. Gellert az úgynevezett „könnyfakasztó drámák" szerzőjeként szintén szembekerült a színházak problematikájával. Drámáinak végcélja megintcsak az *erény* ábrázolása volt — egyszerű köznapi hősei erényük jutalmaként a dráma végén mindig elnyerték boldogságukat. Irodalmárként jelentősebb, de egy 1751-ben írott levele érdemessé teszi megemlítését a színházak vonatkozásában is. A nemzeti színházak fönntartását Schlegelhez hasonlóan szintén közpénzből kívánta megoldani: „A színészek tisztességes fizetés esetén tekintélyessé, s jobb munkásokká válnának. A színház anyagi függetlensége

a bevételtől a művészi színvonal emelkedésének javát szolgálná." (46) A közpénzen történő támogatású színházaknak két lehetséges formáján az udvari és a városi-polgári színházat értette.

A fölvilágosodás valóban jelentős színházesztétikusa azonban G.E. Lessing. Elsősorban Gottsched nézetei ellen lépett föl — sokszor még igazságtalanul is —, s hangsúlyozta a klasszicista normák egyetemlegességével szemben a történelmileg kialakult sajátosan nemzeti jelleg és nemzeti ízlés irodalmat-meghatározó szerepét. A német ízlést közelebbinek érezte az angolhoz, mint a franciához, Shakespeare-t pedig a klasszikus görög tragédiák kiváló folytatójának. Polémiája a klasszicista tragédiával szemben olyan irodalomelmélet kidolgozására irányult, amelynek a *szabad és harmonikus ember–polgár-ideál* áll a középpontjában, s kidolgozza az elméleti alapjait egy olyan irodalomnak, amely a társadalmat a polgári embereszmény jegyében neveli. *Hamburgi dramaturgiá*ja csak látszólagosan színikritikák gyűjteménye, valójában nem más, mint a német fölvilágosodás színházesztétikája. Szerette volna a színházat az „erkölcsi világ iskolá"-jává tenni; az elmélet azonban, még a saját drámák ellenére sem volt egyenlő a gyakorlati megvalósulással: „Nincs színházunk, nincsenek színészeink, nincsenek hallgatóink... Jó szándékú terv volt a német nemzet számára alkotott Hamburgi Nemzeti Színház, midőn mi németek még nem vagyunk nemzet." (50) Műveiben Lessing nem politikai, hanem *erkölcsi kritikát* gyakorolt a német valóság fölött, a szociális és politikai kérdéseket erkölcsi szférába ültette át.

II. Lessing: A modern dráma előkészítője

Lessing korában a színház, amit ugyanis a fölvilágosodás aktív, nevelő és változtatásra képes objektumnak, a németség lehetséges nevelési és oktatási intézményének vélt, a közvélemény érdeklődésének középpontjába került. A színház polgári származású teoretikusai az oktatási és nevelési föladatokkal ellátott színház olyan válfaját akarták megteremteni, ami az egész nemzethez és nem csupán egy privilegizált társadalmi réteghez szól. A létrehozandó nemzeti színházak legfőbb feladatainak az idegen kultúrák fölszámolását, a német polgári dráma megteremtését, a nemzeti előrehaladásért folytatandó harccal való egybekapcsolódást tekintették.

Azonban a színház művészetének tudománya csupán a XX. század színházi forradalma eredményeként különült el az irodalomtudománytól, a színházművészet történetének tudománya pedig az irodalomtudománytól. Ugyanez állapítható meg a színházművészet esztétikájáról is. Hermann Max fogalmazta meg elsőként az akkor még eretneknek tekintett tételt 1914-ben: az önálló színháztudomány kutatásának tárgya *nem* a „specifikusan költői" — vagyis a dráma! —, hanem maga a színház, mely saját törvényei szerint élő, társadalmi karakterű önálló művészetág, amely csak a publikummal való kölcsönhatás révén hathat. A tárgy megvilágításához több faktor alapos vizsgálata is szükséges: dráma, színházművé-

szet, publikum, rendezés, művészi és technikai berendezések. A színháztudomány szempontjából a drámának mint a színházi folyamat objektumának nem a költői értéke a meghatározó, hanem azok az elemek, melyek *a színpadon effektust érnek el*. Egy és ugyanazon dráma több interpretálási lehetőséget rejt magában. A színművészet kutatását nehezíti, hogy a színész távozása után a színről konkrét eredményként csupán az objektivitásra-törekvő, mégis a színészek játékának hatása alatt álló szubjektív kritikusi vélemények maradnak. A kiegészítésként szolgáló, kínálkozó színészi hagyatékok, naplók úgyszintén nem mentesek a szubjektivitás tényétől. Steinbeck munkássága nyomán a színháztudomány és színháztörténet kedvenc tárgya lett az Almási Miklós által lényegretörően „társszerzőnek" nevezett publikum is. A színházi előadás és a nézők kölcsönhatása révén realizálódik a színház, a két fél tudatának kölcsönhatásaként. Ezért nehezen konstruálható — a kettő kapcsolata koronként és földrajzilag is nagyon változó, sőt még egy előadás alatt is.

Miként Goethe a *Dichtung und Wahrheit*ban ír Lessingről: Lessing harcos intelligenciája árnyékba borítja kortársait; a legokosabbak közé, a pascali embertípusba tartozik. Műveinek máig ható az a varázsa, hogy át tudják sugározni az olvasóba a gondolkodás közben érzett örömet; látjuk, miként születik meg szemünk előtt, ölt testet és lesz egyre harcosabb és diadalmasabb a gondolat. A magyar Lukács György nem csupán ifjúkori írásaiban foglalkozott Lessinggel, ahol *A modern dráma fejlődésének története* c. művében számos példával igazolja, hogy Lessingnél keresendők a *modern dráma* gyökerei, ami a polgári drámáért vívott küzdelemből nőtt ki. Lukács utal a születés problematikus voltára: a történelmi problémára mint a tudatosság reménytelenségére a francia forradalom előtt: a önnálló hiába rossz, mégis győzelmes ellenállásra képes; stílusbeli bizonytalanságokra — naiv realizmusból kiinduló esztéta stíluskeresésre; a színpad problematikájára — nem volt igazi színpada a fölvilágosodás komoly drámájának, nem született meg Hamburgban, ahol Lessing remélte, sem Weimarban, sem Düsseldorfban; valamint — és ez rendkívül lényeges megállapítás — az absztrakt világnézet problematikájára mint a történésekben megnyilvánuló absztrakt érzékelésre. Ám a német Dilthey véleménye szerint is itt keresendők a modern dráma gyökerei: „A tragédia itt abból keletkezik, hogy a morális effektus a környező világgal szemben teljesen heterogén, s így ellenében az erkölcsi hősiesség már képtelen helytállni magáért." (18)

Lessing korai cikkei „A legújabb német irodalomról" még a Boileau—Gottsched-féle esztétika alapján álltak. A „szép" nála is „ésszerű szabályosság"-ot jelentett, amellyel szemben később az alkotóerő, a „géniusz" új utat tör — vagyis az esztétika fogyatékossá válik. E tizenhatodik levélnél jóval jelentősebb a tizenhetedik. Itt már megtalálta Lessing azt a drámai eszményképet, amely mentes a klasszicizmustól és Gottsched franciás színházától. A német ízlést (a franciával szemben) sokkal rokonabbnak tartotta az angollal, és Shakespeare-t Corneille-nél a görög hagyományok lényegesen jobb folytatójának. Óvott persze Shakespeare utánzásától: „Shakespeare-t tanulmányozni kell, nem pedig kifosztani." Már

kiforrott esztétikai nézetekkel jelentkezett a *Laokoon*ban, ahol megdöntötte azt a reneszánsz elvet, hogy a költészet beszélő festészet. Véget próbált vetni az unalmas leíró műfajok terjedésének, vázolta a döntő különbséget a térbeli és az időbeli művészetek között. A költészetnek a mozgást, a változást kell ábrázolnia, nem azt, ami egy helyben és mozdulatlanul áll, nem a fennköltség, nem a „festőiség" a lényeg benne, hanem az élet a maga mozgásában. A költészet tárgya a cselekvés, hisz a valóság lényege a mozgás, a változás. A művészetek közül egyedül az irodalom képes a *folyamatos mozgás* változásának ábrázolására. Az új, aktív irodalom egyetlen és legfőbb tárgya pedig az új ember, akinek magatartásához a mintát a Laokoon-szoborcsoport főalakjában találta meg Lessing.

Lukács, a *Laokoon*t értékelve, rendkívül fontosnak tartotta, hogy az irodalom és a művészetek közötti határ fölállításakor Lessing meghatározásaival az esztétikai szférában pontosan megfogalmazható elveket mutatott föl, de nem általános és nem általánosan alkalmazható szabályokat. A leírás vonatkozásában Lessing érdeme annak hangsúlyozása, hogy az irodalomban nem fordulhatnak elő a tárgyak az egyszerű magábanvalóságukban, hanem az emberi vonatkozások és cselekvések tárgyias közvetítéseiként. Lukács mindenképp Lessing küzdelmét látta a *Laokoon*ban az irodalmilag visszatükrözött világ fetisizálása ellen. A művészet vonatkozásában Lukács szerint a *Laokoon* tartalmazza problémafölvetésként a művészet fő követelményét, hogy „egy világot alkosson", objektíve el kell érni a meghatározások totalitását.

A *Hamburgi dramaturgia* célja — a *Laokoon*hoz hasonlóan — annak a művészetnek a meghatározása, amelynek középpontjában a szabad és harmonikus ember—polgár-ideál áll középponti gondolatként. Lessing e műve a német polgári dráma és tragédia megalapozója lett, nézeteinek, pontosabban az irodalomra vonatkozó esztétikai elveinek a drámai műfajra alkalmazott kifejtésével. Fölhívta a figyelmet a drámai jellemalkotás és nevelőhatás fontosságára. Fontos érdeme ezeknek az írásoknak, színházkritikáknak, hogy a francia klasszicizmus híres játékszabályait, a hármas egységet Arisztotelész alapján döntötte meg, akit pedig a franciák a bibliájuknak tekintettek. Lessing fölszabadította a német és az európai drámaírókat a francia minta súlya alól. Új, valószerűbb, a hétköznapi élethez közelebb álló modern irodalom teremtése volt a célja, hogy ezáltal a színház a polgárság nevelőiskolája legyen. A *tragédiát* tekintette a legmagasabb rendű műfajnak: a szánalom és a félelem keltette érzelmek a hős tragédiája kapcsán a nézőben kiváltják a megtisztulást (ez az arisztotelészi katarzis értelmezése): „Egyszóval ez a félelem a saját magunkra vonatkoztatott szánalom." (22) Lukács szerint Lessing óriási érdeme, hogy észrevette az arisztotelészi esztétikum és katarzis értelmezések középkori eltorzulását, s magához az eredeti értelmezésekhez nyúlt vissza: „[...] ez a megtisztulás nem alapul semmi máson, mint a szenvedélyeknek erényes készségekké történő átváltoztatásán [...]" (36) A néző csak így lesz alkalmas a tragikus hőshöz méltó erkölcsi magaslatokba emelkedni, emberebbé lesz, méltóságában nagyobb — egyre alkalmatlanabb, hogy embertelen rendszerek kiszolgálója legyen.

A tragédia hőseinek „közönséges" jellemeknek kell lenniük. Rendkívül fontos a lélektani hűség és a motiváció — az erkölcsnek belülről kell jönnie. A tragédia hőse nem lehet bűntelen, mert ez megrendítené a végső harmóniába, akárcsak az igazságosságba vetett hitet. Lessing hős-ideálja nem makulátlan tisztaságú, absztrakt mártír, aki meg-nem-érdemelt szenvedéseit emberfölötti heroizmussal tűri, hanem a gyöngeségeiben, küzdelmeiben, szenvedéseiben emberi ember, akinek erkölcsi nagysága abban áll, hogy küzd, harcol és kínlódik, de inkább kész elviselni kínjait, mint a legkisebb mértékben is lemondani meggyőződéséről. Természetesen a tragédia hőse is lehet *polgári* származású. A „költői utánzás" célját a nevelő célzatnak rendelte alá Lessing, de fontosnak tartotta a részletektől való elvonatkoztatást. Az erkölcsi tanító szándékot legtöbbször pszichológiai motivációval tartotta alátámasztandónak.

III. Az „Emilia Galotti" mint a fölvilágosodás drámája

Az érett, esztétikai alapelveit már kidolgozó, számos jelentős színházi és irodalmi sikert magáénak vallható Lessing egyik legsikeresebb műve az „Emilia Galotti" volt. Szinte minden társulat repertoárján szerepelt és ért el jelentős közönségsikert. Korunk szakirodalma az első német polgári drámának tekinti, amely szembefordult a önnálló rendszerrel és vádat emelt a német fejedelmi abszolutizmus ellen. A legművészibb német polgári szomorújátéknak tartják, amely klasszikus zártságú, minden mozzanata gondosan megokolt, ragaszkodik a szükségszerűség elvéhez és végig megőrzi az intellektuális feszültséget. Ezek a megállapítások azonban, annak ellenére, hogy helytállóak, kiegészítésre illetve pontosításra szorulnak.

A dráma témája a római történelem Liviustól ismert egyik epizódja, Virginia története. A római patrícius uralom idején az egyik patrícius megkívánta a plebejus Lucius Virginius leányát, az apa pedig leszúrta Virginiát, hogy megóvja a becstelenségtől. Ez a hősi cselekedet robbantotta ki a római plebejus-fölkelést, amely a patrícius uralom megdöntéséhez vezetett. A témát Lessing modern társadalmi drámává dolgozta át; valószínűleg cenzúra okokból lett olasz a színhely. Emilia és Odoardo a modern Virginia és Virginius, Guastalla hercege pedig Appius Claudius decemvir, aki szeretné Odoardo Galotti leányát a kedvesévé tenni. Emilia azonban egy tiszteletre méltó úr menyasszonya, így a herceg kegyence, Marinelli aljas terve alapján bérgyilkosok támadnak az esküvői menetre, s Emiliát megmentése ürügyén a herceg kéjlakába viszik. Váratlanul megjelenik, Orsina grófnő, a herceg elhagyott kedvese, s fölnyitja a mit sem sejtő apa szemét. Odoardo megérti, hogy az egész rablótámadás nem egyéb, mint a lánya becsülete ellen kitervelt merénylet. Magával akarja vinni Emiliát, de a herceg nem engedi, Emilia pedig bevallja, hogy nem elég erős, nem biztos, hogy ellent tud állni a kísértésnek. Emiliát, a polgári Virginiát nem a fórumra vezeti apja, hanem leányát az ő saját kérésére leszúrja az Orsina grófnőtől kapott tőrrel. A mondanivaló élét az olasz környezet csak némileg enyhíti: a harmadik rend a

fejedelmekkel szemben csak vesztes lehet. A feudális—abszolutista önkényuralmi államban a polgári alattvaló számára csak az önmegsemmisítés marad.

De miként értelmezendő esztétikailag ez a tragédia? Hol helyezkedik el a szerző elméletében, s megfelel-e neki? Föllép-e a katarzis, milyen az erkölcsi indíték? Miként áll elmélet és gyakorlat viszonya? Ellentétben áll-e például Lessing egy Corneille ellen írt megállapításával és hasonló írásaival a tragédia?: „[...] nincs rettentőbb gondolat, mint azt látni, hogy emberek hibájukon kívül szerencsétlenek lesznek [...]" (29); „az emberi természet olyan, hogy az embert csak az rendíti meg, ami a hozzá hasonlót sújtja: a királyokat is kizárólag a természetes érzések teszik hozzánk hasonlóvá, [...] amelyek valamennyi rendet egyetlen renddé, az ember rendjévé egyesítik..." (27)

A dráma többféle etikára épült: mindenekelőtt két különböző társadalmi világot — feudális—abszolutista nemesség és polgárság — állít egymással szembe. Lessing egyértelműen elítéli ugyan a feudális abszolutizmust, de nem ábrázolja egysíkúan. Polgári hősei a kor polgári moráljának képviselői, övék a szerző szimpátiája, de őket is kritizálja. Például bosszantó a két nő — anya és leánya, legfőképp az anya — naivitása. Egyáltalán nem készülnek föl, nem kérnek a férfiaktól segítséget a herceggel szemben: „Ó, anyám! — Úgy végképp nevetségesnek kell feltűnnöm magam előtt a félelmemmel! — Nos, akkor csakugyan ne tudjon meg róla semmit az én jó Appianim. Mert megeshetik, inkább hiúnak tart, mint erényesnek." S valóban, szófogadóként elhallgatja a herceg szerelmi ostromát vőlegénye előtt Emilia.

Ezek a szavak is bizonyítják, hogy a dráma polgári hősei a *kor* polgári moráljának képviselői. Alapvetően a dráma világában nem is annyira a társadalmi származás, mint az eszmék a determinálók. Nemcsak szenvedélyek, hanem etikák is összeütköznek a drámában, s az események során egyre fontosabbak lesznek az egyéni jellemből fakadó tulajdonságoknál. A nemesség viszont a magáén kívül észre sem vesz más értékformát és érzésformát illetve létezést, akárcsak relatív, szubjektív jogosultsággal. A herceget csak saját érzései érdeklik, Emilia érzéseire nem kíváncsi.

Emilia, aki tulajdonképp a főszereplő, meglehetősen nagy vonalakkal ábrázolt. Mivel apjának nincs, úgy neki sincs címe, rangja, csupán mintaszerű erénye. Tapasztalatlannak, önállótlannak tűnik, ami rendkívül szigorú neveltetéséből adódik. Lessing másik hősnőjével, Minna von Barnhelmmel, vagy a darabbéli Orsina grófnővel szemben is gyönge, erőtlen, s igazán a végkifejletben ismerhető meg: polgári erkölcsök tisztelete, pietista érzelmek és a hús-vér fiatal lány gondolatai kavarognak itt: „Hatalom! Hatalom! Ki nem tud a hatalommal dacolni? Amit hatalomnak neveznek: semmi; a kísértés az igazi hatalom. — Vérem is van, apám; fiatal, meleg vérem, mint bárkinek. S az érzékeim is érzékek. [...] Az öröm háza. [...] s olyan zűrzavar támadt a lelkemben, amelyet a vallás legszigorúbb gyakorlatai alig tudtak hetek alatt lecsendesíteni. A vallás gyakorlatai! S melyik vallásé?" Itt válik Emilia tragédiája teljessé, testi és lelki értelemben egyaránt, hisz alávetettségéből ered. Pusztán a léte is tragikus: a „szépség" pusztulásra ítélt, ha

polgár a hordozója önkényuralmi viszonyok között. Lázadása önmaga ellen fordul, mert más ellen eleve reménytelen volna. Fél, ha az erőszaknak ellen is állna, nem tud ellenállni a kísértésnek. Jelképes játéka a rózsával, amit Appiani gróftól kapott, szabad, fiatal életének a szimbóluma; halálával azonban a kétségbeejtő embertelenség mellett a legnagyobbakhoz válik méltóvá, a más etikával ütközve mutatkozik meg erejének nagysága.

Újként jelentkezett Lessing drámájában az embert akarata ellenére befolyásoló motívum. Emilia esetében az a tragédia, hogy hajtja valami, aminek nem tud ellenállni, mert nem tőle függ, hogy akar-e egyáltalán ellenállni. Ezért kell erkölcsét segítségül hívnia, de az a halált jelenti. A tragikus pillanatban gyönge, de gyöngeségéből erőt merít: ha más nem, az a polgári etika adott a számára, amely szerint az erkölcs még az életnél is fontosabb.

Orsina grófnő szavaiból érződik Emiliával szemben a rang biztosította magatartásában a magabiztosság, a tudatosság. Ő, Emiliával szemben, megengedhette magának azt a luxust, hogy a herceg szeretője legyen. Jól látja a hercegség viszonyait, s ő az is, aki fölnyitja Odoardo szemét, s tőrt ad a kezébe. Nem a vetélytárs félreállítása céljával, hanem hogy a fiatal lány becsülete megvédésében az egyetlen lehetséges módra hívja föl a figyelmet. „Így látja, mégsem erőszakos leányrablás történt, csupán egy kicsiny-kicsinyded orgyilkosság." Voltaképpen Orsina az, aki a drámában az új embertípust jeleníti meg, s tudatosságánál fogva talán a leghatásosabb alak.

Appiani védi Emilia becsületét és a saját függetlenségét, de éppen tájékozatlansága miatt — amit az anya és lánya nem közöltek vele a herceg Emilia iránti vonzalmáról — belesétál a Marinelli fölállította csapdába: az aljassággal szemben életképtelen a jó szándék. Odoardo viszont a tragédia legproblematikusabb, legellentmondásosabb figurája. Ő áll a tragédia cselekményének középpontjában, az ő kezében van az igazságszolgáltatás, a tőr, hogy lesújtson a bűnösre. Miért nem a hercegre, hanem lányára? Hiszen logikailag és lélektanilag az első variáció állna összhangban egyéniségével. E kérdés megválaszolásában sokat segít Diltheynek a XVIII. századi polgári dráma hőseire vonatkozó megállapítása: „A hősöket morális indulat mozgatja. A nagy érzelmek, amelyek ezeket a drámákat betöltik, akkor jönnek létre, ha lényük eleven mozgatórugója, ez az indulat más erőkkel kerül összeütközésbe." S valóban: Odoardóban egyesül a fölvilágosodás kedvelte morális érzés nagy ereje és a tényekkel szemben való legnagyobb tehetetlensége. Következésképp idegen a feleségétől és a leányától, tehetetlen minden eseménnyel szemben, ami velük és körülöttük történik. A valóság eltorzultan tükröződik lelkében: Dilthey szerint ez a katasztrófa magyarázata. (29)

Valóban, úgy érezzük, hogy Odoardo tragédiája abból ered, hogy nem lép föl a hatalommal szemben, s ítéletre hívja föl maga fölött a herceget. Dilthey magyarázata itt mindenképpen kiegészítésre szorul: Odoardo meg sem kísérli a hatalom elleni föllépést. Passzív hős, heroizmusa kétségbeesés. Az alattvaló és az uralkodó viszonyánál fogva is — nem lehetne a helyzet ura soha. Ebből a lelkiállapotból nem nőhet ki tisztán konfliktus és katasztrófa. Odoardo tette mégis

együttérzést vált ki: az élet védelmében nem léphet föl, föllép tehát a polgári erkölcs védelmében a hatalommal szemben. Ez az egyetlen kincse, s ezt sem magától, sem lányától nem engedi elvenni. A hatalom erős, de az erkölcs, vele összeütközve, pusztulásában is győztesen kerül ki, hisz a hatalmat semmiféle erkölcs nem támasztja alá.

A tragédia csúcspontja bizonyítja, hogy itt már valóban nem emberek, nem cselekedetek összecsapásáról, hanem Lessing két világa különböző két etikai értékrendjének összecsapásáról van szó. A mű nem politikai, hanem erkölcsi kritikát gyakorol a valóság fölött, a szociális és politikai kérdéseket is az erkölcsi szférába átültetve. „A megtisztulás nem alapul máson, mint a szenvedélyeknek erényes készségekké történő átváltozásán [...]" — így következik be az „Emilia Galotti"-ban is a *Hamburgi dramaturgiá*ban lefektetett elveknek megfelelően a katarzis. Lessing szinte *malgré lui* is érzékelteti korának kétféle etikára épültségét, de ennél tudatosabban ezt a problémát a francia forradalmat megelőzően aligha fogalmazhatta meg. Lukács véleménye szerint az etikák és értékeik egymással való szembeállítása volt az egyetlen lehetőség, hogy a tragédiabeli összeütközés eljusson a drámai dialektikusság fokára. Vagyis csak a régivel szemben új, jobb, magasabb rendű élet képviseletének érzete adhatja az erőt egyenrangúként föllépni a tekintéllyel szemben.

Az „Emilia Galotti" Lessing valamennyi drámája közül a tragédiához a legközelebb álló. A dráma által láttatott viszonyokból szükségszerűnek érezzük a Galotti család tragédiáját, bár nem nagyon értjük. Mindenki ezt a véget várja ugyan, de nehezen tudja elfogadni; még nehezebb a várt végbe belenyugodni. Úgy tűnik, mintha Lessing számára is kétséges volna, hogy a mártír sorsa drámailag földolgozható. Valószínűleg tisztán látta a Galotti-tragédia ideiglenes, megváltoztatható szociális viszonyokban rejlő voltát. Óriási pozitívuma Lessingnek, hogy ez az érzés keresztülcsillog, ha nem is az embereken, hanem egymáshoz való viszonyukon. Nem engedi meg, hogy hősei benn legyenek a tragédiában; ezért volt sokszor szükséges kívülről bevitt pszichológiai motivációra, hogy tragikussá tegye a drámát, ami spontánul nem tehető azzá.

Lukács szerint így válik az új polgári dráma Lessingnél az új sors kifejezőjévé: az emberek (a Galotti család tragédiája) tehetetlenségének kifejezőjévé a viszonyok erejével szemben. Az élet ad mindig anyagot a költészet számára, de bizonyos időkben csak bizonyos életfölfogások lehetségesek. A vizsgált korszakban kialakulóban van egy új életforma: csökkenőben az emberek egymástól való függősége, növekvőben autonómiájuk, azonban a német valóságból következően növekszik az absztraktumokkal szembeni kötöttségük. A német valóság talaján a történések absztrakt folyamatként érzékelődnek, ez absztrakt világnézetet eredményez. A drámában mindez absztrakt konfliktusként jelentkezik: absztraktumok között absztraktumokért folyik a harc.

Konkrétan: absztrakt a Galotti család polgári erénye; s értéke, szépsége csak a feudális—abszolutista ideológiával összeütközve fejezhető ki. Belső lelki motívumok mozgatják őket, de ezek is a külső körülményekkel szembesülve

érzékelhetők. Valamennyi szereplő cselekedetében érzékelhető a kisfejedelemség nyomasztó hatalmától való félelem, ami még mindig olyan erős, hogy tettlegesen nem, csupán erkölcsileg lehet szembeszállni vele. Ha azonban a hősök morálisan győztesen kerülnek ki, akkor a polgári humanizmus mindenkire kiterjeszthetővé válik: másként nem is tud a polgári sors tragikus érzéseket kiváltani. Emilia Galotti sorsa szimbolizálta a kortársaknak az emberen és sorsán túlmenő folyamatokat; ezek elvont ábrázolása adja meg Lessing nagyságát: kora német valóságát lényegében volt képes művészileg megragadni. A drámáiban jelentkező többféle etika között – különösen érvényes az „Emilia Galotti"-ra – a föloldást csak elvont konfliktusban lehet elérni; de az elvont konfliktus és az elvont etika kereszteződése, annak ellenére, hogy elvontsághoz vezet, túl is mutat önmagán. Föllép a változtatás igénye: a formális, esztétikai elrendezés helyett valóságosat kívánunk, hogy az ember ne csupán ütközőpontja legyen erőknek, hanem tevője is. Miként Lessing „Az emberi nem nevelésé"-ben is hangsúlyozta: még a kinyilatkoztatott igazságoknak is észigazságokká kell válniuk, az ide vezető út az értelem és a töprengés gyakorlása, ez vezet a teljes fölvilágosodáshoz. Jogosnak érezhetjük Franz Mehring szavait: „[...] a német polgárság szellemi előharcosai között Lessing nem volt a legzseniálisabb, de a legszabadabb és legigazabb, és mindenekelőtt a legpolgáribb." (32)

Irodalom

Lessing: *Drámák, versek, mesék* (Európa Könyvkiadó 1958)
Lessing: *Laokoon – Hamburgi dramaturgia* (Akadémiai Kiadó 1963)
Deutschsprachige Literatur (Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1971)
Deutsche Literaturgeschichte (Volk und Welt, Berlin 1967)
Erläuterungen zur deutschen Literatur: Aufklärung (Volk und Welt, Berlin 1976)

* * *

Trilse–Hammer–Kabel: *Theaterlexikon* (Henschelverlag, Berlin 1977)
Lazarowicz, K.: *Theaterwissenschaft heute*. Münchner Beiträge zur Theaterwissenschaft (Kommissionsverl., München 1975)

Knudsen, H.: *Methodik der Theaterwissenschaft* (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970)
Steinbeck, D.: *Einleitung in die Theorie und Systhematik der Theaterwissenschaft* (1970)
Kindermann, H.: *Die Funktion des Publikums im Theater* (Öst. Akademie der Wiss. Kommissionsverl., Wien 1971)

Hammer, K.: *Geschichte des deutschen Theaters*. Dokumente: Dramaturgische Schriften des 18. Jhs. (Henschelverl., Berlin 1968)
Kindermann H.: *Theatergeschichte Europas* Bd. IV. (Müller Verlag, Salzburg 1961)
Berthold, M.: *Weltgeschichte des Theaters* (A. Körner Verlag, Stuttgart 1968)
Oberländer, H.: *Die geistige Entwicklung der deutschen Schauspielkunst im 18. Jh.* (Hamburg—Leipzig 1838)
Friedrich, M.: *Geschichte des deutschen Theaters* (Stuttgart 1969)

* * *

Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* I—II. (Magvető 1978)
Lukács György: *Ifjúkori művek* (Magvető 1977)
Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története* (Magvető 1978)
Schlegel, A.W.: *Válogatott esztétikai írások* (Gondolat 1980)
Tokody Gyula—Niederhauser Emil: *Németország története* (Akadémiai Kiadó 1972)
Halász Előd: *A német irodalom története* I. (Gondolat 1971)

RESÜMÉE

Lessings Rolle und die Bedeutung der Ästhetik in der Theaterkunst der deutschen Aufklärung

In dieser Studie versuche ich zu beweisen, daß bis zur Entstehung des Dramas „Emilia Galotti" die deutsche Aufklärung noch nicht in der Lage war, ihre nationale Aufgabe voll wahrzunehmen.

Die Studie gliedert sich in drei Abschnitte:

I. Auseinandersetzungen der deutschen Aufklärung in der Theaterkust. Die erste Etappe — *a*) die Ideologien der frühen deutschen Aufklärung bestimmen Kompromißbestrebungen und das Epigonentum. Für die sogennante Gottsched — Phase — *b*) ist noch immer die Nachahmung charakteristisch, die „Importierte Ideologie", aber als Neues und Originelles werden auch ästhetische Probleme aufgeworfen. In der dritten Etappe — *c*) erreichte die deutsche Aufklärung mit dem Wirken von Gotthold Ephraim Lessing ihre Selbständigkeit. Die letzten Phasen — *d*), *e*) werden in dieser Studie nicht dargestellt.

II. Lessing: Wegbereiter des modernen Dramas

Nach Lukács sind der Ursprung des modernen Dramas bei Lessing zu suchen, indem der Dramatiker versuchte, das bürgerliche Drama zu schaffen. In dem „Laokoon" betont Lessing, daß die Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie sind. Die Zielsetzung der „Hamburgischen Dramaturgie" ist die Definition derjenigen Kunst, in

deren Mittelpunkt der freie harmonische Mensch steht, der bürgerliche Held. Nach Lukács ist Lessings allergrößter Verdienst, daß er bemerkte, daß man die Ästhetik und den Katharsis-Begriff von Aristoteles im Mittelalter falsch interpretierte und er selbst kehrte zu den ursrünglichen Auslegungen zurück.

III. „Emilia Galotti" — das Drama der deutschen Aufklärung. Trotz der Verlegung des Schauplatzes wurde Emilia Galotti als deutsches Zeitstück empfunden, dessen Aussage es ist, daß im feudalabsolutistischen Willkürstaat der einzige Ausweg des bürgerlichen Untertanen in der Selbstvernichtung besteht, wenn er die eigene Ehre retten will. Das Drama enthält mehrere, verschiedene ethische Auffassungen: In ihm spielen eher die Ideen eine determinierende Rolle als die Eigenschaften der Helden oder ihre Abstammung. So werden in dem Drama die verschiedenen ethischen Auffassungen einander entgegengesetzt. Der Höhepunkt der Tragödie beweist, daß nicht Menschen oder Handlungen zusammenstoßen, sondern die Wertordnung zwei verschiedener, ethischer Auffassungen. Damit wird keine politische sondern eine moralische Kritik über die deutsche Wirklichkeit ausgeübt. Nach Lukács war es für Lessing nur so möglich, die Dialektik des Dramas zu erreichen. Nur das Gefühl, daß der bürgerliche Held eine wertvollere Ethik vertritt, kann ermöglichen, als Gleichrangiger dem herrschenden Adel aufzutreten. So ist es auch Lessing gelungen, die Reiniging im Sinne der „Hamburgischen Dramaturgie" zu erreichen. Die Helden des Dramas sind Menschen aus Fleisch und Blut, trotzdem ist der Konflikt abstrakt dargestellt, abstrakt ist die Tugend der Familie Galotti dargestellt: Der Wert und die Schönheit der Tugend der Familie Galotti können nur durch den Zusammenstoß mit der feudalabsolutistischen Ideologie zum Ausdruck gebracht werden. Und das alles ereignet sich auf ethischer Ebene. Warum? Das deutsche Bürgertum ist noch zu schwach, sich offen über die herrschende Klasse zu erheben, das ist für den Bürger nur auf moralischer Ebene möglich. Wenn er aber dort siegt, dann ist der bürgerliche Humanismus auf der ganzen Welt zu verbreiten. So symbolisiert E. G. den Anspruch, daß der Mensch nicht nur der Puffer verschiedener abstrakten Kräfte sein sollte, sondern als Handelnder auftreten sollte. In dieser dramatischen Lösung besteht Lessings Größe und auch seine jetzige Aktualität.

KANT GYAKORLATI FILOZÓFIÁJÁNAK IMPULZUSAI

VLASTIMIL HÁLA

Ha ma azt a kérdést vetnénk föl, miben láthatjuk Kant gyakorlati filozófiájának legvilágosabb impulzusát, amely mindmáig nem csupán a filozófiai problémák immanenciájának exkluzív közegében rezonál, hanem megszólítja azoknak a tágabb körét is, akiknek igényük van a morális cselekvés mélyebb összefüggései felőli tudakozódásra, akkor valószínűleg azt felelnénk, hogy *a morális igény föltétlensége és az emberi akarat autonómiájának elve a morálisan releváns helyzetekben*, e kettő együtt képezi a szóban forgó impulzust — tehát ama híres „morális törvény bennem". Ez a morális törvény azonban, jóllehet az individuum legbensőbb ügye, egyúttal mégis valami individuális-fölöttit is jelent, mégpedig közvetlenül. Kant gyakorlati filozófiájának ez az oldala minden olyan fáradozás ellen is irányult — és irányul —, amely relativizálni akarja a morális igényt a maga föltétlenségében; e fáradozások egyike volt az a marxista koncepció, miszerint a specifikus érdekek meghatározó szereppel bírnak az etikában is; e koncepcióban az eredeti motívumok fokozatosan elveszítették értelmüket, amikor a relatív abszolutizálására és a morális szféra totális instrumentalizálására került sor.

Ezt a problémát nem fejtegethetem itt tovább; azért emlékeztetek rá, mert Kant gyakorlati filozófiája ezen oldalának kiemelésében látom annak értelmét, hogy J. Patočka megemlíti ezt a „Charta 77" létrejötte kapcsán, amelyben az alapvető ellentmondást — úgy tűnik — a morálisan cselekvő és döntő ember autonómiájára épülő morál autenticitása ill. az „osztály- és pártérdekek" meghatározó szerepére hivatkozó, akkoriban már kimondottan instrumentális-manipulatív célzatú morál hivatalosan hirdetett koncepciója közti ellentmondás foglalja össze.

Ámde a morális igény föltétlensége és az akarati autonómia elve — amelyek szervesen összefüggnek az emberi szabadság fölfogásával —, az ember személyiségmagvának kiemelése és további, e gondolatokkal összekapcsolt nézetek már szellemi közkincset alkotnak. Még azok is, akik nem fogadják el Kant konkrét megoldásait, általában elismerik Kant e központi eszméinek relevanciáját, amelyek jelentőségük szerint strukturálják a gyakorlati filozófia szféráját.

Mindenesetre tanulmányomban inkább Kant gyakorlati filozófiájának azon aspektusaival szeretnék foglalkozni, amelyek — bárhogyan függjenek is össze e koncepció említett építőelemeivel — a filozófiai fejlődésben bizonyos elvi nyitottság (és ebben az értelemben azt is mondhatjuk, bizonyos kielégítetlenség)

benyomását keltették és keltik. De éppen ezen karakterüknek hála, Kant gyakorlati filozófiájának ezek az aspektusai hatnak *produktív motívumokként* ill. impulzusokként a további megfontolásokra és a gondolati vitára. Kiválasztásuk döntően nem szisztematikus és kimerítő, hanem tisztán szubjektív, és — hasonlóan a más szerzőkre történő utalásokhoz — olyan problémakontextusokkal függ össze, amelyekkel behatóbban foglalkoztam.

Filozófiai szemszögből sajátos „kopernikuszi fordulatot" lehet észrevenni Kantnak a gyakorlati filozófiáról alkotott fölfogásában: a morális szféra metafizikai lényege itt átalakul a metafizika morális megalapozásává. Ez az átalakító értelmezés mindenesetre számos nehézséget tartalmaz a kivitelezés, a konkrét realizálás tekintetében. Mielőtt néhány speciális motívumot kiragadnék, arra szeretnék rámutatni, hogy Kant filozófiai művének keretében a gyakorlati filozófia nem alkot „autonóm" területet. Belsőleg mindenekelőtt elméleti filozófiájának tematikájával függ össze. Már itt megveti azoknak a kérdéseknek az alapvető gondolati fundamentumát, amelyeket aztán a gyakorlati filozófiában fejt ki konkrétan, odáig menően, hogy a gyakorlati filozófia bizonyos értelemben az elméleti filozófia problematikájának konzekvenciája. Ám a gyakorlati filozófia mint az etika filozófiai koncepciója egyúttal valami több is: a morális emberi tapasztalat autark területének analízise, és természetesen annak interpretációja. Az elméleti filozófiához csatolása — amint még látni fogjuk — bizonyos feszültségforrásként is hat majd, mi több, emez interpretáció korlátozó tényezőjeként. Ezzel azonban még nem merítettük ki a gyakorlati filozófia összefüggéseit. Itt csak az esztétika, a jog és a történelem filozófiai koncepciójára kívánok utalni.

Kant átalakítási kísérlete a metafizika morális megalapozására egész nyaláb filozófiai problémát eredményez; ezek közül kettővel szeretnék most röviden foglalkozni; azokkal, amelyek különös jelentőséggel bírnak, éspedig *a megismerés természetének* kérdésével a gyakorlati filozófia területén, valamint a morális törvény *fakticitása természetének* mint alapelvnek a kérdésével az etika területén. E két problémakör szervesen összetartozik egymással — amint más kérdésekkel is, amelyekkel itt nem foglalkozhatunk.

Az emberi megismerést a gyakorlati területen elvileg korlátozzák azok a tapasztalati határok, amelyeknek az átlépésére egyidejűleg — ugyancsak elvileg — törekszik, hiszen ez az emberi racionalitás „természetességéből" adódik. Ebbéli fáradozásai során azonban az emberi értelem kényszerűen dilemmába jut — éppen azért, mert olyan kérdéseket tesz föl magának, amelyeket annak alapján, ami elméletileg pozitívan bizonyítható, nem lehet megválaszolni. Minden lehetséges megalapozott válasszal szemben egyidejűleg ott áll ellentétes alternatívája, ahogyan erről Kant híres „antinómia"-koncepciója beszél. Itt merül föl a természettudományos kauzalitáshoz való viszony problémája, ill. a szabadság immár szükségszerű determinálásának és lehetőségének problémája; azé a szabadságé, amelynek Kant önálló „kauzalitást" tulajdonít.

„Önsegélyezéssel" a filozófia nem tud kijutni ebből a kényszerhelyzetből és az antinómikus szituációból, ha csupán a problémafölvetések elméleti síkján mozog.

Az emberi szabadság lehetősége itt éppen csak elméleti lehetőség marad, ill. olyasmi, ami elméletileg megengedett. Az emberi megismerés ennélfogva a mély kielégítetlenség állapotában van. És éppen ott „kezdődik" a gyakorlati filozófia, ahol az elméleti filozófia „véget ér", mégsem valamiféle új dedukciók értelmében, csak más tárgyi „régióban" — még ha Kant természetesen dedukál is. A gyakorlati filozófia újdonsága mindenekelőtt a morális tapasztalatvilág önálló adottságának analízisében és interpretációjában áll — a morális törvény ugyanis szinte faktumként akaszkodik ránk. Ezt a tényt valamiképpen meg kell ragadni, meg kell magyarázni, s tágabb és mélyebb összefüggésekbe kell állítani, amelyek mindenesetre Kant számára bizonyos, az „iskolás filozófia" hagyományához kötődő metafizikai motívumokat hordoznak. Azonban a morális törvény fakticitása központi szerepének köszönhetően ezek a motívumok eltolódnak a kimondottan tematizált *előfeltételek* pozíciójából az etikai koncepció inkább *lekerekített keretének* pozíciójába.

Kant számára mégsem elég az a tény, hogy a morális tapasztalat révén az ember számára megnyílik a „szabadság birodalma" és egy intelligíbilis világ. A noumenalitás és a fenomenalitás dualizmusa, amely az emberi lényeg kettős berendezésű karakterében nyer konkrét kifejeződést, abban a karakterben, amely jelenségként ugyanannak a világnak az összefüggéseibe van beleszőve, mint egy magábanvaló dolog, miközben a személyiség képes rá, hogy — összhangban a morális törvény igényével — a szabad döntésben és cselekvésben transzcendálja ezt a síkot; nos, a szóban forgó dualizmus az etikai koncepció még konkrétabb metafizikai végkövetkeztetéséhez is vezeti Kantot. E végkövetkeztetés nyomán úgy hiszi, hogy a legfőbb jó fogalmával megtalálta az összeköttetést az emberi boldogságra-törekvés és az erényes cselekvés elve között, amelynek adekvát realizálására csak a végtelen perspektívájában kerülhet sor, ami viszont megvalósulási föltételeinek posztulálását kívánja meg. Számunkra itt nem Kant etikai koncepciója ezen oldalának analíziséről van szó, konkrétan Isten, a lélek halhatatlansága és a szabadság posztulátumainak analíziséről — minket e koncepció *gnoszeológiai jelentősége* érdekel. Ebben a perspektívában ugyanis különös világossággal derül ki az ember gyakorlati, egyenesen azt mondhatjuk, exisztenciális érdeklődésének filozófiai relevanciája. A morális törvény és összefüggései tényének Kant általi interpretációja révén szükségszerűen jutunk el olyan „megismerésekhez", amelyeknek mindazonáltal éppen csak egy sajátos perspektívában, ill. a gyakorlati horizont által adott keretben van helyük. Pozitív elméleti értelemben egyáltalán nem bővül a megismerésünk; a megismerés itt egyidejűleg nem csupán valami látszólagos: a lét noumenális síkjának megtapasztalása ugyanis (ha szabad ezt a kifejezést használnunk Kantnál) a morális törvény „faktuma" révén válik lehetségessé, és nem olyasvalami révén, amit csak levezettünk. Más dolog ennek a „fakticitásnak" az interpretációja; e tekintetben Kant a hagyományos sémákhoz kötődik.

Kant álláspontjának „kriticizmusa", „elővigyázatossága", ami abban fejeződik ki, hogy a kijelentések értelmét a morális területen csak a kérdezés sajátos

gyakorlati horizontjára vonatkoztatás révén föltételezi, kétségtelenül előnye Kantnak. A morális törvénynek mint olyasvalaminek a hangsúlyozása, aminek egyúttal ismeretelméleti relevanciája is van, bizonyosan messzeható filozófiai tett. Éppen ezt az oldalt értékelték pozitívan azáltal, hogy Kant annak a filozófiai forradalomnak az iniciátora lett, amely egyre adekvátabban ragadja meg az általában vett emberi praxis jelenségét.

Egyidejűleg azonban nyilvánvaló a kanti pozíció nem vitatott filozófiai problémajellege, lekerekítetlensége, hiszen fölépítésének konstitutív eleme a noumenális és a fenomenális síkok közötti belső törés, amely egyébként Kant filozófiai művének különböző aspektusaiban tükröződik. A megismerés „átnyúló perspektívajellege" ugyanis gyakorlati szempontból ambivalens: az elméleti megismeréssel szemben mindig egyidejűleg több is meg kevesebb is, egyidejűleg jelent pluszt és mínuszt, sőt minél több, egyidejűleg annál kevesebb is; a gyakorlati megismerés transzcendálja az elméleti határait, de mindig csak a *korlátozott érvényesség* fönntartásával. Az eredmény aztán az a benyomásunk, hogy az elméleti és a gyakorlati filozófia problematikája nem ragadható meg racionálisan egységes módon, de másfelől még a morális területen történő megismerés specifikumához sincsenek kidolgozva adekvát eszközök. Ezért a további filozófiai fejlődés során Kant pozíciója nem tűnt kielégítőnek. Példaként alternatíváira megemlítem a megismerés ontológiailag megerősített megalapozását a klasszikus német filozófia további fejlődésében, a logikai elvekre fölépített racionalitás egyetemes érvényességének hangsúlyozását pl. Bolzano vagy Brentano részéről, akiknél az etika gnoszeológiai szempontból csak regionális alkalmazás dolga vagy az etikai terület központi fogalma, a szabadság „érthetetlenségének" hangsúlyozását Sartre részéről, aki azon fáradozott, hogy az exisztenciális etikai tematikát kiszabadítsa a racionalista sémák szigorú fogságából.

A morális tapasztalás fakticitása mindenesetre más problémákat is fölvet.

Véleményem szerint a legnagyobb ezek közül „létének létezési módja". Ennek a problémának a megoldása rendkívül nehéz, már abból az okból is, hogy Kant nem specifikálja közelebbről ennek a fakticitásnak a lényegét. Ama „faktumot" nem valami logikailag evidensként jellemzi (ill. az evidencia analogonjaként, amellyel F. Brentano dolgozik a maga etikai koncepciójában), másfelől sem Kant gyakorlati filozófiájának kontextusa s különösen a morális törvényről alkotott fölfogása, sem az általában vett kanti filozófia összefüggései nem teszik lehetővé, hogy a morális törvény tényszerű adottságát empirikus ténynek fogjuk föl. A morális törvényt ill. a kategorikus imperatívuszt nem lehet csupán a tapasztalatból levezetni, hanem a lehetséges tapasztalatoktól függetlenül van érvényben, amelyeket éppenséggel megalapoz a maga szükségszerű és általános síkján. Talán azt is mondhatnánk, hogy adottsága apriorisztikusan van jelen — s ha igen, milyen értelemben? — a morálisan döntő és cselekvő ember tudatában?

Tekintettel arra, hogy Kant nem beszél arról, hogy a morális törvényhez olyan út vezet, amelyen az előrehaladó tapasztalás releváns lenne, nevezetesen abban az értelemben, hogy a morális törvény megragadása adekvát módon megközelít-

hető, azt mondhatjuk: Kant ezt az önmagában vett adottságot is mint elvi és a tapasztalattól független valamit fogta föl. Az önmagában vett apriorizmust aligha tekinthetnénk olyasminek, ami filozófiailag különösen inspiratív lenne. Ha azonban Kant etikai koncepciójának kontextusában fogjuk föl, akkor azt látjuk, hogy egy *sui generis* apriorizmusról van szó. Ezzel kapcsolatban fontosnak tartom a morális törvény adottságának *elő-reflexív jellegét,* amely bensőleg összefügg a mi problémánkkal. Ugyanis közvetlenül a morális tapasztalatunk ill. a morális interszubjektivitás tapasztalata az, amelyen belül — és nem csupán mint elméleti reflexív konstrukció — valami előfordul, ami bármiféle tapasztalati föltételezettség és vonatkozás alapján megmagyarázhatatlan; közvetlenül az empirikus és a föltételes folyamán belül tűnik föl transzcendenciája és föltétlensége. Kant apriorizmusa egyedül ebben az értelemben maradhat elfogadható és eleven, tehát az egyik olyan pólusként, amely a morális tapasztalás reális világában tapasztalható fakticitás feszültségét jellemzi (ezzel a morális törvény adottságának apriorizmusára gondolok és nem az önmagában vett morális törvény apriorizmusára, amellyel kapcsolatban magától értődően még elő-reflexív jellegről sem lehet beszélni). Nézetem szerint azonban a morális törvény (a kategorikus imperatívusz) még így sem az egyetlen lehetséges út az interszubjektívan létező morális világ önállóságának megragadásához. Még az is problematikus, hogy ez az út a legszerencsésebb-e. Ezért utalnék még egy másik, Kant gyakorlati filozófiájában tematizált, konkrét „kifejtésében" azonban inkább eltemetett motívumra.

A XVIII. század morális koncepciói igen kedvelték a *„morális érzés"* ill. *„érzék"* fogalmát. Kantnál is rábukkanunk, mindazonáltal polémikus kihegyezésben azokkal szemben, akik — mint a brit filozófusok, Hutcheson és Shaftesbury — közvetlenül etikai koncepcióik középpontjába állítják ezt a fogalmat, e koncepciók filozófiai megalapozásának értelmében. Az érzés, ha nem csupán analóg módon használjuk ezt a kifejezést, Kant racionalista szemében túlságosan kötődik az ember érzéki észlelésének struktúrájához és mint ilyen nem lehet fölépítő „faktor" az etika területén, nem képes megfelelni a szükségszerű és az általános követelményének, amely viszont a racionalitás struktúráját jellemzi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Kant mindenestül száműzné etikai koncepciójából a morális érzést; mindenesetre — tekintettel a morális törvényre — mellékvágányra tolja. Kézenfekvő, hogy ezáltal e fontos etikai kategória „intellektualizálására" és sajátos jellegének gyöngítésére kerül sor, ami egyébként Kantnál nem meglepő.

Minket, akiknek nem kell Kant filozófiai rendszeréhez kötöttnek éreznünk magunkat, ennek ellenére szorongat az a kérdés, vajon a morális érzés ill. érzék fogalma tulajdonképpen nem adekvátabb megjelölés-e arra, hogy kifejezzük a morális tapasztalat „fakticitásának" elő-reflexív jellegét. Közben föltételezem, hogy az „apriorizmust" is megőrizhetnénk olyan „technikai fogalomként", ahogyan föntebb jeleztem. A morális érzéket, vagy akárhogyan nevezzük is azt a kulcsot, amely a sajátos morális területhez vezet, ebben a fölfogásban nem tarthatjuk valamilyen egyszerű *intuitív* kiindulópontnak, hanem egyidejűleg az *eredménynek,* az individuális és szociális történelmi tapasztalat *kondenzációjának* is kell

tartanunk, ahogyan az egyén tudatában a morálisan releváns helyzetekben konkretizálódik. Ebben az értelemben mindenesetre a morális érzés ill. érzék fogalmának nem szabad az „utolsó szónak" lennie etikai elméletek megfogalmazásában. Egy effajta fölfogásra N. Hartmann etikai koncepciójában találhatunk ösztönzéseket, amelyben — e fogalom minden eredetisége és filozófiai súlyossága mellett is — csak a tulajdonképpen „teoretikus" racionalitás nagy rekonstruáló munkája teszi lehetővé, hogy a sajátosan etikai problémák birodalmának legalább egyes részterületeit filozófiailag adekvát módon ragadjuk meg. Itt csak arra szeretnék emlékeztetni, hogy legalább általános síkon a mi B. Bolzanónk etikai megfontolásaiban is találunk ösztönzést hasonló fölfogásra.

Egy másik fontos problémakör, amelyet itt csak megemlíteni tudok, *az interszubjektivitás lényegének* kérdése a gyakorlati filozófiában, ill. az interszubjektivitás néhány aspektusa. Eddig etikáról és gyakorlati filozófiáról beszéltünk; az etikai tematika önállóságának megalapozási *kiindulópontjaként* az individuum lépett föl. Magától értődik, hogy már a morális törvény ismert megfogalmazásai magukban foglalják az individuális „szubjektum" kapcsolatát másokkal. Ennek ellenére a bár nem elszigetelt, de megalapozott helyzetére való tekintettel ennyiben mégis privilegizált individuum kiindulópontjának jellege oly markáns, hogy a gyakorlati filozófia értelmében vett etika filozófiai problematikája éppen itt tematizálódik szintén a legalaposabb és a legexplicitebb módon. Az az interszubjektivitás, amely itt megjelenik, a szubjektivitásban van megalapozva, az individuum kapcsolataiban; s ezáltal tulajdonképpen — ahogy én látom — belőle van levezetve. Az egyén és az emberi közösség viszonyának jellege mindenekelőtt a másikhoz *mint individuumhoz* való vonatkozás. Éppen ebből kiindulva gondolja át Kant a morális törvény kötelező voltát az emberi cselekvésre nézve, úgyhogy itt helyénvaló az az érvelés, hogy a morális alapelv semmibevétele széttépné azt a szövetet, amely az embertársi kapcsolatok értelmes törvényszerűségét alakítja. Itt tehát interperszonális vonatkozásban is konstitutív a moralitás (mint belső kapcsolat a morális törvénnyel), a lelkiismeret stb.

Mégis más esettel van dolgunk — filozófiailag —, ha a vizsgálódás kiindulópontja *az emberi közösség interperszonalitása*, éspedig akár strukturális alakját tekintve, akár történelmi jelenségként. Az első esetben már nem a „moralitás" az, ami interperszonálisan konstitutív, hanem a „legalitás", bármilyen összefüggésben álljon is mélyebb síkon a második az elsővel, s e legalitás pozíciójából nem az ember gondolkodásmódja, a morális normákhoz fűződő belső viszonya stb. a releváns, hanem a tettek objektivitása és mérlegelésük a formalizált normák rendszere révén, amelyeknek célja — így mondanám — a moralitás meghatározott „minimumának" biztosítása (ill. annak biztosítása, ami ezen a területen a legalitásban visszatükröződik). Alapvető szerepét tekintve még inkább elvész a moralitás az emberiség történelmi mozgásának reflexiójában. Mozgató mozzanatként nem a moralitás lép föl, hanem a „mechanizmus" és a természet „teleológiájának" összjátéka, amely az emberiséget a kívánatos állapotba hozza — mégpedig államilag szervezett közösségek kölcsönös viszonyainak terjedelmében is.

Összességében, véleményem szerint, azt lehetne mondani, hogy az interperszonalitás morális impulzusa akciósugarának meghosszabbításával arányosan gyöngül.

Mindenesetre elfogadhatónak és célszerűnek tartom az interperszonalitás különböző formáinak megkülönböztetését. E nézet megtámogatása érdekében nem szükséges — mint különben — közvetlenül a filozófia területére lépni; egyedül konkrét társadalmi és politikai realitásunk az, ami azt mutatja, hogy a moralitás és a legalitás nézőpontjai közötti mély különbözőség (nem ellentmondásosság) semmibevétele kritikus dolog, amelyben benne rejlik az a tendencia, hogy legitim határain túl is érvényesítik a morális igényt.

Befejezésül röviden egy másik kérdéssel szeretnék még foglalkozni, amelyet paradox módon már Kant etikai koncepciója fölvet — inkább csak azáltal, hogy adekvát megragadásával Kant meglehetősen adós marad —, nevezetesen a morálisan releváns helyzetben történő emberi cselekvés preferenciáinak kérdésével ill. az értékek rangjának kérdésével, különös tekintettel az etikailag pozitív értékek lehetséges konkurenciájára.

A morális törvény kanti fölfogásának „formalizmusa" és filozófiai megalapozási kérdésének mindenekelőtti hangsúlyozása nem engedte meg Kantnak, hogy adekvát módon kifejtse az etikai problematikának ezt az oldalát, ami aztán fontos mozzanattá vált e problematika átgondolásának továbbfejlődésére nézve. Az értékek problémájának azután az újkantianizmus szentelt figyelmet, realizálásuk és preferenciáik problémájának pedig — többek között — F. Brentano. Az értékek analízisével, az emberi cselekvéssel kapcsolatos meghatározó tartalmi vonatkozásaik szempontjából, különösen M. Scheler és N. Hartmann foglalkoztak részletesen a maguk etikai koncepciójában. Éppen az értékeknek a morális döntés szemszögéből történő kiválasztási problémája alkotja mindmáig az etikai gondolkodás egyik fontos vonalát.

Legvégül szeretném kifejezni azt a meggyőződésemet, hogy Kant gyakorlati filozófiájának ösztönzései — bárhogyan kell is fölfogni azt, provokáló vagy kontroverz értelemben — nem merülnek ki csupán bizonyos tartalmi motívumok síkján, amelyek közül néhányat megpróbáltam jellemezni, hanem más módon is éreztetik hatásukat; nevezetesen Kant filozófiai álláspontjának kiegyensúlyozottságával, ahogyan megközelíti a különböző problémákat, amit „a józanság pátoszának" is nevezhetnék. Ez a „pátosz" jellemzi Kantot, amikor szemügyre veszi a „csillagos eget" a feje fölött, s ez a pátosz nyomja rá bélyegét az emberi szabadság és a morális törvények nagy kérdéseinek átgondolására; e kérdések sürgető voltáról jelenlegi dialógusunk is tanúskodik.

(A német nyelvű kéziratból fordította *Gromon András*)

RESÜMÉE

Impulse der praktischen Philosophie von Kant

Stellen wir uns heute die Frage, worin wir den deutlichsten Impuls der praktischen Philosophie von Kant sehen können, der bis heutzutage nicht nur im exlusiven Milieu der Immanenz der philosophischen Probleme resoniert, sondern auch einen breiteren Kreis jener anspricht, die das Bedürfnis haben, nach tieferen Zusammenhängen des moralischen Handelns zu fragen, würden wir wahrscheinlich antworten, daß es die Unbedingtheit des moralischen Anspruchs und das Prinzip der Autonomie des menschlichen Willens in einer moralisch relevanten Situation sind – also jenes berühmte „moralische Gesetz in mir". Dieses moralische Gesetz, obwohl es ein tiefstinneres Anliegen des Individuums ist, stellt dabei doch gleichzeitig – und zwar unmittelbar – etwas Überindividuelles dar. Diese Seite der praktischen Philosophie von Kant war – und ist – gerichtet auch gegen alle Bemühungen um die Relativierung des moralischen Anspruchs in seiner Unbedingtheit.

Der „Formalismus" von Kants Auffassung des moralischen Gesetzes und die Betonung vor allem der Frage seiner philosophischen Begründung hat Kant nicht eine adäquate Entfaltung dieser Seite der ethischen Problematik erlaubt, die dann zu einem wichtigen Moment für die Weiterentwicklung ihres Durchdenkens wurde. Den Problemen der Werte widmete sodann der Neukantianismus seine Aufmerksamkeit, dem Problem ihrer Realisierung und Präferenzen dann – u. a. F. Brentano. Mit der Analyse der Werte aus der Sicht ihrer bestimmenden Inhaltsbezogenheit auf das menschliche Handeln befaßten sich ausführlich in ihren ethischen Konzeptionen insbesondere M. Scheler und N. Hartmann. Gerade das Problem der Auswahl der Werte im moralischen Entscheiden bildet bis heute eine wichtige Linie des ethischen Denkens.

Im Aufsatz versuchte ich zu zeigen, daß die Anregungen von Kants praktischer Philosophie – wie immer sie auch in einem provozierenden und kontroversen Sinne zu verstehen ist – sich nicht nur in der Ebene bestimmter inhaltlicher Motive erschöpft, von denen ich versucht habe, einige zu charakterisieren, sondern noch durch eine weitere Seite – nämlich durch die Ausgewogenheit des philosophischen Standpunktes im Herangehen an die Lösung verschiedener Probleme, die ich auch „Pathos der Nüchternheit" nennen würde. Dieser „Pathos" charakterisiert Kant, wenn er den „Sternenhimmel" über seinem Kopf beschaut und er prägt auch das Durchdenken großer Fragen nach menschlicher Freiheit und moralischen Gesetzen, von deren Dringlichkeit auch unser gegenwärtiger Dialog zeugt.

A SZABADSÁG PROBLÉMÁJÁNAK TÁRGYALÁSA KANTNÁL. ELEMZÉS

FRANK J. KELLY

Bevezetés

A jelen írás célja, hogy közreadott művein keresztül nyomon kövesse Kant szabadsággal kapcsolatos álláspontjának fejlődését. Kant a szabadság problémáját szabadság és meghatározottság ellentétében közelíti meg, ahogyan az a kritikai filozófiában fölmerül. Szabad-e az ember gondolataiban és cselekedeteiben, vagy pedig gondolkodása és viselkedése szükségképpen meghatározott? Nincs *egyetlen* kantiánus válasz erre a kérdésre. Kant legalább négy különböző álláspont mellett érvelt, mielőtt állást foglalt volna. Ez a tanulmány megkísérli kimutatni, hogy csak a negyedik álláspont tekinthető kielégítőnek.

A következő oldalak föladata Kant álláspontjának fejlődési folyamatában az egyes lépések körvonalazása. A kritikai filozófiában kifejtett mindhárom álláspontját megvizsgáljuk. Egy vizsgálat kimutatja, hogy a kritikai filozófiában minden esetben valamilyen hiányosság vezet az álláspont újrafogalmazásához. Ennek ellenére, Kantnál a szabadság problémájának tárgyalásában alapvető változás az elvi filozófiában történik. Elvi filozófiájában Kantot *nem* foglalkoztatja a szabad akarat szabályszerű bizonyítása. Ehelyett egyszerűen kidolgozza végleges álláspontját.

Közreadott műveiben Kant negyedik álláspontja az ember szabadságával kapcsolatban a végsőként kifejtett álláspont. De az elvi filozófia szövegösszefüggésében ez bizonyítatlanul áll. Bár Kant elvi műveiben *nem* fejtette ki végső álláspontjának bizonyítását, a kritikai filozófia utolsó művében bemutatta a szabadság egy *gyakorlati* bizonyítékát. Ha a szabadság e gyakorlati bizonyítékát egyesítjük Kant végső álláspontjával, a szabadság problémájával kapcsolatban előbukkan a végső, igazolt kantiánus álláspont. Hasznos úgy megérteni ezt a végső álláspontot, miután megfontoltuk kifejlődését a három előző álláspontból.

I. A szabadság eszméje mint a tiszta ész és a gyakorlati ész összeférhetőségének alapja

A. Transzcendentális szabadság mint okság

A tiszta ész harmadik antinómiájában Kant a szabadság és szükségszerűség problémáját tárgyalja, tekintettel a világ okozatiságára. Létezik-e valamiféle *spontán* okság, amely *szabadon* határozza meg a világot, túl a fizikai okságon, avagy a világot egyedül és szükségképpen csak a természetes okok határozzák meg? Az okságot a spontaneitás jegyében transzcendentális szabadságnak nevezzük. Kant a gyakorlati szabadság alapjának tekintette.[1] A transzcendentális szabadság tagadása a gyakorlati szabadság lehetetlenségéhez vezetne.[2] A gyakorlati szabadság lehetetlenségével a világ szükségképpen okságilag meghatározott lenne. A szabad akarat illúziónak minősülne. A *szükséges* föltételek szempontjából a transzcendentális szabadság tagadása a gyakorlati szabadság lehetetlenségét eredményezi. Semmi sem maradna, amiből a gyakorlati szabadság levezethető lenne. A szabadság transzcendentális eszméje nélkül nem lehetne fogalmunk a gyakorlati szabadságról. Az *elégséges* föltételek szempontjából a gyakorlati szabadság még mindig lehetséges volna. Érvényessége kimutatható lenne más alapon is. Az egyetlen követelmény egy olyan kiindulási pont lenne, amely összhangban áll az elmélet hátralévő részével.

A transzcendentális szabadság megerősítése a szükséges föltételek szempontjából, nem könnyű dolog. Egymást követő dolgok vagy események spontán kezdetének lehetőségét kell bizonyítani.[3] A transzcendentális szabadság megerősítése érdekében a gyakorlati szabadságot mint az akarat okságának egy típusát kell megalapozni. Ennek az okságnak képesnek kell lennie rá, hogy események sorozatát indítsa el.[4] Egy ilyen okság elfogadására csak a harmadik antinómia vizsgálata után kerülhet sor.

---

[1] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band II, Insel-Verlag, Frankfurt–Wiesbaden 1960, 489. o.; Akademie-Ausgabe A534, B562; angol kiadás: *Critique of Pure Reason*, fordította Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press 1965), 465. o.

[2] Uo.

[3] Uo., 430. o., Akademie-Ausgabe A448, B476.

[4] Uo., 489. o., Akademie-Ausgabe A534, B562.

B. A tiszta ész harmadik antinómiája

A harmadik antinómia tézisében Kant kifejti, hogy miért kell a transzcendentális szabadságnak mint az okság egy típusának léteznie. A természet egyik törvényének tűnik, hogy egy természetes jelenség nem fordulhat elő elegendően meghatározott *a priori* ok nélkül. Mindazonáltal ez a tétel önellentmondásra vezet, ha korlátlan egyetemességűnek vesszük, mert egyetlen ok sem lehet ok nélküli. Ezért föl kell tennünk, hogy egy ok *önmagától* keletkezik, amiből jelenségek sorozata folyik a természet törvényeivel összhangban. Az ok *abszolút spontaneitása* a transzcendentális szabadság.[5] Kant érvelésének uralkodó eszméje az, hogy az okok sorozatának hiánytalannak kell lennie és teljességet kell alkotnia.[6] A véges okok sorozata első vagy kezdeti tagjának oksága más természetű kell, hogy legyen, mint maguk a természetes okok.[7] Az *elégséges* föltételek szempontjából a transzcendentális szabadság *igazolhatóan föltételezett*, mert nélküle a természetes okok tagjainak sorozata nem teljes. Ez a racionalista szempont. A *szükséges* föltételek (vagyis a kizárólagos föltétel) szempontjából lehetetlen igazolni a transzcendentális szabadságot. A magábanvaló okság nem vezethető le érzékelhető jelenségekből. Így a transzcendentális szabadság *igazolhatóan föltételezett*.

A harmadik antinómia antitézisében ellenvetések merülnek föl a tézisben előadott érvekkel szemben. Többek között az a tétel, amely szerint a természetes okság indító tényezője nem lehet okozati.[8] Nem lehet az okság egy másik típusa. Így a transzcendentális szabadságot nem lehet érvekkel alátámasztani a természetes okság felől. Ez az empirista szempont.

Az antitézis érve az okság két állítólagos típusának viszonyára vagy kapcsolatára irányul. Még ha a transzcendentális szabadság kezdetet adna is a világ történéseihez, ennek az oksági befolyásnak kívül kellene esnie a világon. Az erőnek ezt a típusát egyáltalán nem lehetne világi lényegeknek tulajdonítani. Továbbá, a természet mint rendezett jelenségek rendszere egyáltalán nem létezhetne a szabadság ilyen törvénytelen képességével párhuzamosan.[9] A transzcendentális szabadság állítólag különbözik a fizikai okságtól. De hogyan viszonyul a természetes oksághoz, amikor egy teljesen más rendhez tartozik? Az okság kölcsönösen összeférhetetlen típusait képviselik, még ha megengedjük is, hogy létezik transzcendentális szabadság. A kritikai filozófia egyik célja ennek az antinómiának a megoldása.

---

[5] Uo., 428. o., Akademie-Ausgabe B474, A446.
[6] Uo.
[7] Uo.
[8] Uo., 429. o., Akademie-Ausgabe A447, B475.
[9] Uo., 431. o., Akademie-Ausgabe B477, A449 és 432–33 o., B479, A451.

C. Megoldás a harmadik antinómiára

Az antinómiát röviden szabadság és természet kategóriáiban fejezhetjük ki. Ha lehetséges a szabadság, létezhet-e a természettörvény egyetemességével együtt?[10] Másként: szabadság és természet összeférhetők-e? Kant válasza az, hogy bizonyos nézőpontból tekintve összeférhetők. Az okságot két szempontból vehetjük figyelembe. A magábanvaló okságának tekintve tevékenységeiben *érthető*; az érzéki világ egy jelenségének okságaként tekintve *hatásaiban érzékelhető*.[11] Az okság a magábanvalóra vonatkoztatva *érthető*, a jelenségekre vonatkoztatva *érzékelhető*. A jelenség—magábanvaló fogalompár bevezetésével szabadság és természet összeférhetővé válnak egymással.

A szabadság az értelemnek tulajdonított okság egy típusaként érthető meg. Az öntudatban jelentkező „kell" révén mutatható ki.[12] A *„kell"* olyan lehetséges cselekvést fejez ki, amelynek alapja a gyakorlati ész fogalma. Az értelem nem a jelenségek önmagukat-fölmutató rendjét követi. Inkább saját rendet alkot a maga számára, tökéletes spontaneitással, olyan eszméknek megfelelően, amelyekkel a megismerés tapasztalati föltételeit befogadja. Az értelem ezekre a tevékenységekre vonatkozóan előfeltételezi saját okságát, különben eszméitől nem várhatnánk tapasztalati eredményeket.[13] A „kell" imperatívuszán keresztül érvényesül a szabadság az intelligíbilis tartományában, összhangban az eszmékre vonatkozó saját *spontaneitásával*. Ez a spontaneitás *nem* az *első* indító tag az események sorozatában, hanem az események mint jelenségek sorozatának kezdete.[14] Oksági tevékenységében az értelem jelenségek sorozatának „alapjaként" látja magát, nem úgy, mint első vagy kezdő okot, amely azokat indítja.

A harmadik antinómia alapvető hibája az értelem *létesítő* alkalmazása az okozott *események* sorozatának kezdetét nyújtó állítólagos működésében. Ha a szabadságot transzcendentális eszmeként értjük, amelynek rendező alkalmazása *alapot* nyújt oksági sorozatú események *megjelenéseinek* összekapcsolására, az ellentmondás megoldódik.[15] A gyakorlati szabadság utalásnak tekinthető az erkölcsi imperatívuszok érthető tartományára. A szabadság transzcendentális eszméje — rendező alkalmazásában — oksági sorozatú események meg*jelenéseinek* „megalapozására" használható. Ezek után a természet és a szabadság összeférhetőnek látszik egymással.

Kant nem állította sem azt, hogy igazolta volna a szabadság lehetőségét, sem azt, hogy levezette volna magának a szabadságnak a fogalmát.[16] Fölismerte, hogy

---

[10] Uo., 490–91 o., Akademie-Ausgabe B563, 564, A535, 536.
[11] Uo., 492–93 o., Akademie-Ausgabe B566, 567, A538, 539.
[12] Uo., 498–99 o., Akademie-Ausgabe A547, B575–A548, B576.
[13] Uo., 498. o., Akademie-Ausgabe B575, A547 és 499–500 o.
[14] Uo., 503. o., Akademie-Ausgabe A554, B582.
[15] Uo., 505. o., Akademie-Ausgabe A557, B585 és 505–6 o.
[16] Immanuel Kant: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, herausgegeben von

a szabadság transzcendentális eszméje tárgyilag nem igazolható az elméleti avagy tiszta ész segítségével. A jelenség—magábanvaló megkülönböztetés megoldotta a harmadik antinómiát. A szabadság transzcendentális eszméje összeférhetővé vált a gyakorlati szabadsággal. Ez az összeférhetőség a tiszta ész szabadságeszméjének *helyes* (azaz rendező) *használatán* alapul. A transzcendentális szabadság eszméje lesz a tiszta ész és a gyakorlati ész összeférhetőségének alapja. A tapasztalat mindkét — érzékelhető és érthető — tartományát megalapozva teszi lehetővé a jelenség—magábanvaló megkülönböztetést.

II. A kategorikus imperatívusz eredete és formája

A. Hogyan lehetséges a kategorikus imperatívusz?

Kant az erkölcsi imperatívusz eredetét kutatja, amikor fölteszi az alapvető kérdést: Hogyan lehetséges, ami kategorikus? Másként, mi a föltétele a kategorikus imperatívusz lehetőségének? Bár különleges bizonyítás (azaz transzcendentális levezetés) nem adható, Kant a következőt állítja. Az intelligíbilis világ kategorikus „kell"-je magában foglal egy szintetikus *a priori* ítéletet. A szabadság eszméje teszi lehetővé tetteim összhangját az akarat önállóságával.[17] Mivel a szabadság eszméje az intelligíbilis világ tagjává avatja az embert, lehetővé teszi a tettek egyezését az „akarat függetlenségével". Kant különbséget tesz az érzéki vágyak hatása alatt álló akarat és emez akarat eszméje között is. Az akarat utóbbi értelme vagy eszméje (vagyis az intelligíbilis tartomány akarata) az, amely tartalmazza az akarat előbbi értelmének végső föltételét, mint olyat, amelyre hatással vannak az érzéki vágyak (vagyis az érzéki tartomány akarata). A kategorikus imperatívusz mindazonáltal bizonyítatlan marad.

B. Erkölcsi törvény és a kategorikus imperatívusz formája

Kant elismeri a kategorikus imperatívusz transzcendentális levezetésének lehetetlenségét.[18] Kant a következő érvet ajánlja föl a transzcendentális levezetés

---

Wilhelm Weischedel, Band IV, Insel-Verlag Frankfurt—Wiesbaden 1960, 265. o., Akademie-Ausgabe A239; angol kiadás *Critique of Practical Reason*, 138. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 133. o.

[17] Uo., i. m., 88—89 o., Akademie-Ausgabe BA108, 108; Immanuel Kant: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, fordította Thomas Abbott (New York: Library of Liberal Arts 1949), 71. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 453. o.

[18] Uo., i. m., 161—162 o., Akademie-Ausgabe A82; Immanuel Kant: *Critique of Practical Reason*, 48—49 o., Prussian Academy edition, Vol. V, 47—48 o.

helyett. Az akarat fogalma tartalmazza az okság fogalmát. A tiszta akarat fogalma tartalmazza az okság fogalmát a szabadsággal együtt (*magábanvaló ok*). A szabadság fogalmát a magábanvaló okság fogalmán keresztül ismerhetem meg.[19] Az erkölcsi törvényről mint a szabadság eszméjének meghatározó alapjáról is tudomást lehet szerezni. Másként, a szabadság fogalma közvetít a magábanvaló okság és az erkölcsi törvény között a tiszta akarat fogalmán belül.

A „magábanvaló ok" fogalmát Kant nem fejti ki részletesen. Valójában, később elveti az „akarat függetlenségével" együtt, amikor megváltoztatja az akaratról szóló elméletét. A transzcendentális levezetés célja egy eszme más eszmékhez fűződő kapcsolatainak megvilágítása. Ez szintetikus ismeretet nyújt számunkra. A „magábanvaló ok" célja az volt, hogy megvilágítsa a tiszta akarat és a szabadság fogalma közötti kapcsolatot. *Föltételezhető*, hogy Kantot *nem* elégítette ki e két fogalom viszonyáról adott elemzése, mert *Az erkölcsök metafizikájá*ban lényegesen megváltoztatta az akaratról szóló elméletét.

C. Akarat (der Wille) vagy gyakorlati ész mint a kategorikus imperatívusz eredete

Kant a szabadság eszméjéről az „akarat önállóságával" kapcsolatban *és* az érzéki akarat valamint az intelligíbilis akarat közötti különböztetéssel kapcsolatban beszél. Az előbbi esetben a következetesség akkor omlik össze, amikor az „akarat önállósága" és az erkölcsi törvény között az önmagára-utalás problémája lép föl — egy öntörvényű akarat *nem* hozhatja létre saját erkölcsi formáját. Más szavakkal, nincs valóságos kapcsolat a kategorikus imperatívusz eredete és formája között. Egy öntörvényű akarat *nem* kettős (diádikus). Azt is meg kell értenünk, hogy az akarat két jelentése közötti különböztetés (érzéki és intelligíbilis) összeférhetetlen az „akarat önállóságáról" mint a kategorikus imperatívusz eredetéről szóló kantiánus elmélettel. Az önmagának törvényt adó „akarat önállósága" szükségképpen eleve kizárna minden lehetőséget az eredetétől különböző kategorikus imperatívusz egy formájának létrehozására vagy megalkotására. Másként, ha az akarat öntörvényű, nincs valóságos különbség a kategorikus imperatívusz eredete és formája között. Az öntörvényű akarat egyszerűen meghatározná önmagát az akarás cselekedetein keresztül. Működésében szabad tett születik. Állíthatjuk, hogy a kategorikus imperatívusz eredetének föltárása érdekében fejlődött ki a *Wille – Willkür* fogalompár elmélete. Az „akarat önállósága" és a „magábanvaló ok" páros helyettesítőjének tekinthetjük.

*Az erkölcsök metafizikájá*nak Bevezetésében Kant kifejti a *Wille-Willkür* megkülönböztetést.[20] A vágy képességét nevezi *akaratnak* vagy önkénynek

---

[19] Uo., 164. o., Akademie-Ausgabe A86 és 171. o. Immanuel Kant: *Critique of Practical Reason*, 51 és 57. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 50. és 56. o.

[20] Uo., 317 o., Akademie-Ausgabe AB5; Immanuel Kant: *The Metaphysical Elements of Justice*, fordította John Ladd (New York: Library of Liberal Arts 1965), 12. o., Prussian

(Willkür), amennyiben egyesült tettei tárgyakat létrehozó képességének tudatával. Ha a vágy képessége nem tudja létrehozni saját tárgyát, akkor tetteit kívánságnak hívja. A vágynak azt a képességét, amelynek belső meghatározó alapja az alany értelmében található, *Akaratnak* nevezi (der Wille). Az Akarat a vágynak nem a tevékenységgel kapcsolatos képessége, inkább a cselekvés alapját meghatározó akarattal kapcsolatos vágy képessége. Az Akaratnak (der Wille) nincs meghatározó alapja; ez oly mértékben maga a gyakorlati ész, amennyire képes meghatározni az akaratot (Willkür). Így az Akarat (der Wille) mint gyakorlati ész, a tettekre utaló akaratnak (Willkür) mint olyannak a meghatározó alapja.

Ezen az Akaraton (der Wille) mint gyakorlati észen keresztül nyilvánul meg a szabadság pozitív eszméjének létezése. A kategorikus imperatívusz is ebből ered.[21] Az erkölcsi törvények az Akaratban (der Wille) mint a vágy képességében gyökereznek. Mivel az Akarat (der Wille) maga a gyakorlati ész, az erkölcsi imperatívuszok forrása a gyakorlati ész. Az Akarat (der Wille) az erkölcsi törvény forrása; az akarat (Willkür) a cselekedetek irányelveinek forrása. Az ember akarata (Willkür) szabad. Mivel az Akarat (der Wille) inkább a törvényhozással áll kapcsolatban, mint a tettekkel, sem nem szabad, sem pedig nem-szabad. Az Akarat (der Wille) mint gyakorlati ész szükségképpen erkölcsi törvényeket hoz létre.[22] Ezután az irányelv követésében vagy nem-követésében már szabad.[23] Ha egy akarat (der Willkür) által létrehozott irányelv összhangban van az Akarat (der Wille) által létrehozott törvénnyel, akkor az alany erkölcsi tettet hajthat végre. (Az erényes tett más tényezőktől függ, mint például „a törvény tisztelete" stb.) Más szavakkal, a gyakorlati ész az Akarat (der Wille) jegyében erkölcsi törvényt szab az akarat (Willkür) számára. Az akarat (Willkür) egyéni irányelvet hoz létre, amely lehet, hogy összhangban van az erkölcsi törvénnyel, lehet, hogy nem. Ha összhangban van az erkölcsi törvénnyel, az akarat (Willkür) szabadon választotta az erkölcsi törvény követését. Amit az alany ezután tesz, szabad erkölcsi tettként történik.

D. A szabad akarat és az erkölcsi törvény kapcsolata

Kant fölveti a kérdést: föltéve, hogy az erkölcsi törvényt a tiszta Akarat szabta vagy hozta létre, miféle akaratot határoz meg ez? A kérdésre úgy válaszol, hogy a transzcendentális szabadság értelmében vett *szabad akarat* az, amelyhez illik az

---

Academy edition, Vol. V, 213. o.

[21] Uo., 327. o., Akademie-Ausgabe AB19, 20; uo., 22. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 221. o.

[22] Uo., 332. o., Akademie-Ausgabe AB26–27; uo., 27. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 226. o.

[23] Uo.

erkölcsi törvény.[24] Kant hivatkozik az érzéki avagy az érzéki vágyak által befolyásolt akarat és a transzcendentális avagy a szabad akarat közötti megkülönböztetésre. Elővételezi az elvi filozófián belüli *Wille – Willkür* megkülönböztetést is. Csak a *Willkür* mint cselekvő akarat nevezhető szabadnak. Fordítva, az erkölcsi törvény és a szabad akarat (azaz a *Willkür*) közötti kapcsolat inkább az akarat szemszögéből látható, mint az erkölcsi törvény szempontjából. A szabad akarat meghatározásának alapja az erkölcsi törvényen nyugszik.[25] A szabad akarat erkölcsi fölfogásban játszott szerepének vizsgálata vezet az erkölcsi törvényhez.

Az erkölcsi törvény és a szabad akarat közötti kapcsolatot *nem* szabad az okság kategóriáiban fölfognunk. A „magábanvaló ok" ellenére *nem* állnak oksági kapcsolatban. Kant föladta a „magábanvaló okot" és az „akarat önállóságát" az akaratról mint *Wille – Willkür* párról szóló elmélete kedvéért. Az akarat ez utóbbi fogalma visszaolvasható a szabad akarat és az erkölcsi törvény közötti kapcsolatba.

A kategorikus imperatívusz eredete a *Wille* avagy tiszta Akarat (azaz a gyakorlati ész). A kategorikus imperatívusz avagy az erkölcsi törvény formája (azaz a „kell") szükségszerűen ebből a forrásból jön létre. A ténylegesen cselekvő *Willkür* vagy szabad akarat számára mint az „értelem ténye" jelenik meg. Nincs oksági összefüggés a kategorikus imperatívusz eredete és formája között. A *Willkür* és az erkölcsi törvény között a „kell" állításának révén van kapcsolat. Az akarat egyetlen fajtája, amelyet meghatározhat az erkölcsi törvény ezen a kapcsolaton keresztül, a szabad akarat. A törvény egyetlen fajtája, amely szabadon meghatározhatja a szabad akaratot, az erkölcsi törvény. A szabadság transzcendentális eszméje mint a gyakorlati ész pozitív fogalma a *Willkür*ön keresztül igazolja létezését. *Nem* világos, hogy pontosan hogyan. Mivel hiányzik a transzcendentális levezetés, az „akarat önállósága" és a „magábanvaló ok", csak azt lehet állítani, hogy az erkölcsi törvény imperatívusza a szabad akarat (azaz a *Willkür*) számára mint az „értelem ténye" jelenik meg. Minthogy az erkölcsi törvény és a szabad akarat a tudatban működnek, valamiképpen kapcsolatban állnak egymással. Más szavakkal, mivel a kategorikus imperatívusz „a priori" alapelve az igazi gyakorlati észnek, a tudatban mint az „értelem ténye" jelentkezik.[26] Ez az „értelem ténye" az „oka" az Akarat befolyásának az akaratra, mielőtt az cselekedne. A kategorikus imperatívusz formája (azaz „a kell") a tudatban egyszerűen mint az „értelem ténye" jelenik meg.

---

[24] Uo., 333. o., Akademie-Ausgabe AB28; uo., 28. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 227. o.

[25] Immanuel Kant: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, i. m., Band IV, 138. o., Akademie-Ausgabe A52; Immanuel Kant: *Critique of Practical Reason*, i. m., 28–29 o., Prussian Academy edition, Vol. V, 29–30 o.

[26] Uo., 141. o., Akademie-Ausgabe A55, 56; uo., 31. o., Prussian Academy edition, Vol. V, 31. o.

III. A szabadság eszméje és az ítélőerő

A. Az ítélőerő mint az érzékelhető és az érzékfölötti világ egységének alapja

*Az ítélőerő kritikájá*nak Bevezetésében Kant a fogalmak két típusát különbözteti meg: a természetes fogalmakét és a szabadság fogalmáét.[27] A természetes fogalmak a műszakilag alkalmazott alapelvekkel vannak kapcsolatban. A szabadság fogalmát az erkölcsileg alkalmazott alapelvek azonosítják. Az összes műszakilag alkalmazott szabály inkább az elméleti filozófia folyománya, mintsem a gyakorlati filozófiáé. Az erkölcsileg alkalmazott alapelvek avagy erkölcsi szabályok a szabadság fogalma alá tartoznak, s a gyakorlati filozófiát alkotják.[28] Az erkölcsi előírások a gyakorlati filozófiához tartoznak, mert az érzékfölötti világ részét képezik. Ez az érzékfölötti világ nem érhető el sem a megértés fogalmai, sem az értelem eszméje számára.

Bár az érzékfölötti világ elérhetetlen az elméleti megértés számára, *mégsem* teljesen elérhetetlen, mivel létezik olyan alap, amely létrehozza az érzékelhető és az érzékfölötti világ egységét. Az érzékelhető és az érzékfölötti tapasztalás világának kettőssége ellenére a szabadság fogalma arra való, hogy törvényeinek célját az érzékelhető világban valósítsa meg. A természetet úgy kell elképzelnünk, mint formájának egyezését egy olyan törvénnyel, amely összeillik a szabadság törvényeivel összhangban álló célok lehetőségével. Ezért kell, hogy alapja legyen a természet bázisán lévő érzékfölötti és a természet érzékelhető oldala, mint az előbbi tárgya közötti egységnek, amelyet a szabadság fogalma tulajdonképpen önmagában tartalmaz. Bár nincs sajátos tartománya, ennek az alapnak a fogalma teszi lehetővé az elméleti gondolkodásmód átmenetét a gyakorlati gondolkodásmódba.[29] Az érzékfölötti világ olyan mértékben befolyásolja az érzékelhető világot, amilyen mértékben a szabadság fogalma a természeten keresztül valósítja meg célját. A szabadság törvényeinek és a természet törvényeinek egybe kell esniük vagy meg kell egyezniük egymással. Ennek a megegyezésnek az érdekében kell, hogy alapja legyen az érzékfölötti (amely a természet bázisán nyugszik) egységének azzal, amit a szabadság fogalma tulajdonképpen önmagában tartalmaz (azaz a természettel). Az egység ilyen alapja teszi lehetővé az átjárást az egyik világból a másikba. Ez az „alap", amely mind az érzékelhető, mind az érzékfölötti

---

[27] Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band V, Insel-Verlag Frankfurt–Wiesbaden 1960, 242. o., Akademie-Ausgabe, BXI, XII, AXI, XII és 243. o., Akademie-Ausgabe, BXIII, XIV, AXII, XIV; Immanuel Kant: *Critique of Judgment*, fordította J. H. Bernard (New York: Haffner Publishing Co. 1964), 7–8 o.

[28] Uo., 244. o., Akademie-Ausgabe, BXV, AXV; uo., 9.o.

[29] Uo., 247. o., Akademie-Ausgabe, BXIX, XX, AXIX XX; uo., 12. o.

világban megtalálható, az *ítélőerő*. Az ítélőerő a „természet célszerűségén" keresztül képes egyesíteni szabadság és természet (avagy a végső cél és a természet törvényeivel történő megegyezés) fogalmát.[30] Ez hidalja át az érzéki és az intelligíbilis tapasztalás tartományai közti szakadékot.

B. A természet célszerűségének esztétikai reprezentációja

A „természet célszerűsége" az a fogalom, amellyel a természetes jelenségeket formális céllal rendelkezőknek látjuk. A természet célszerűségének *a priori* fogalma egyedül a visszatükröző ítélőerőben leli forrását. Arra használhatjuk ezt a fogalmat, hogy visszatükrözzük a jelenségek kapcsolatát, amely bennük a tapasztalati törvényeknek megfelelően adott.[31] Mivel a tapasztalati megismerésen keresztül a jelenségeknek nem tulajdonítható formális cél, a természet célszerűségének *a priori* fogalmát a visszatükröző ítélőerőn keresztül gondoljuk el. Ez azután a természetes jelenségekkel az ítélőerő tevékenységén keresztül kapcsolódik össze.

A természet formális célszerűségének alapelve az ítélőerő egyik transzcendentális elve. Ellentétes az alkalmazott célszerűség alapelvével, amely jellegét tekintve metafizikai. Mivel a tárgyak fogalmai *pusztán* a *lehetséges* tapasztalati megismerés tárgyainak fogalmai, a természet célszerűségének alapelve *transzcendentális*.[32] Az alkalmazott célszerűség alapelve *metafizikai*, mert a *vágy képességének* mint *akaratnak* a fogalma tapasztalatilag adott kell, hogy legyen, továbbgondolva a szabad akarat meghatározásának eszméje felé.[33] Így a tapasztalati megismerés és a vágy képessége, mint metafizikai alapelvek között, állapotukat tekintve analógia áll fönn. Ezzel ellentétben a transzcendentális alapelvek jellegükben pusztán formálisak, és *nem szükségképpen* utalnak a tapasztalati tárgyak tartományára. A visszatükröző ítélőerő így hivatkozhat a természet célszerűségének *a priori* fogalmára annak érdekében, hogy formális célt rendeljen tapasztalati jelenségekhez.

A természet célszerűségének esztétikai reprezentációjára akkor kerül sor, amikor a képzelet egységbe kerül a megértéssel. Örömet szerez, ha a tárgy célszerűségéről ilyen módon alkotunk esztétikai ítéletet. Mindenki számára szépnek ítéljük azt a tárgyat, amelynek formája örömre ad okot, amikor ábrázoljuk. Magát a tárgyat egyetemes érvényessége folytán szépnek mondjuk, az ítélőerőt pedig az ilyen öröm szempontjából ízlésnek nevezzük.[34] Az ízlés teszi lehetővé a képzelet és a

---

[30] Uo., 272. o., Akademie-Ausgabe, BLVI, LVII, ALIV, LV; uo., 33. o.
[31] Uo., 253. o., Akademie-Ausgabe, BXXVIII, AXXVI; uo., 17.o.
[32] Uo., 255. o., Akademie-Ausgabe, BXXXI, XXXII, AXXIX, XXX; uo., 18. o.
[33] Uo.
[34] Uo., 265. o., Akademie-Ausgabe, BXLVI, AXLIV; uo., 27.o.

megértés összhangját. A képzelet és megértés emez egysége a tárgyban azután egyetemesen érvényes módon, *a priori* összhangban van a tárgy ábrázolásával a visszatükrözésben.

Az ízlés képesség arra, hogy megítéljük e tárgy kapcsolatát a képzelet és a megértés törvényének *szabad* egyezésével. A képzelet az ízlés ítéletében belső szabadsága miatt termékeny és spontán. De a képzelet e szabad képessége és a megértés törvényével kapcsolatos összhangja között ellentmondás feszül. Másként, egyezése a törvénnyel tulajdonképpen törvény nélkül való.[35] Az ízlés ítéletének sajátos vonása képzelet és megértés szabad, *szubjektív* egyezősége. Ez a sajátosság hozza létre a cél nélküli célszerűséget, ami az ízlés ítéleteit jellemzi. Az ízlés esztétikai ítéletei teszik lehetővé, a maguk cél nélküli célszerűségével, a szépség megtapasztalását.

Analógia van a szépet megítélő képzelet *szabadsága* és az erkölcsi ítéleteket megfogalmazó akarat *szabadsága* között.[36] A képzelet az ízlés ítéletében harmonikus a megértés törvényével kapcsolatos szabad egyezésében (vagyis az érzékelés egységének spontaneitásában). A szabad akarat (Willkür) harmonikus a tiszta akarattal (der Wille) kapcsolatos, a gyakorlati észnek megfelelő szabad egyezésében. Analógia van az ízlés ítéletei és az erkölcsi ítéletek között egyetemességük tekintetében.[37] Az „a priori" közös mind az esztétikai, mind az erkölcsi ítéletekben, mint transzcendentális eszmeiségük része (azaz képek és fogalmak).

Az ízlés felelős az érzékelhető és az érzékfölötti világok összehozásáért. Az ízlés hidalja át az érzet igézete és az erkölcsi érdek közötti szakadékot.[38] Ez nem más, mint az erkölcsi eszmék formájának érzékelhető megnyilatkozásait megítélő képesség. Ebből a képességből és ennek a képességnek az erkölcsi eszmékből eredő érzület (vagyis az erkölcsi érzület) iránti jól megalapozott fogékonyságából származik az öröm. Az ízlés ezt az örömöt az emberiség számára általában érvényesnek tekinti, nemcsak az egyes ember egyéni érzéseire nézve. Ennélfogva nyilvánvalónak látszik, hogy az ízlés megalapozásának igazi előkészítője az erkölcsi eszmék kifejlődése és az erkölcsi érzület kultúrája. A hiteles ízlés csak akkor tud magára ölteni egy bizonyos állandó formát az ízlés ítéleteinek szempontjából, amikor az érzékenység megegyezik az erkölcsi eszmék és erkölcsi érzületek eme szempontjával. Erkölcsi érzület keletkezik az ízlésből, amikor az ízlés ítéleteiből származó öröm az egész emberiségre kiterjed. Ott végződik a hiteles ízlés határozott, állandó formája. Az ízlés ítéletei egyesítik vagy összekapcsolják az érzékelhetőség és az érthetőség tartományait.[39]

---

[35] Uo., 324. o., Akademie-Ausgabe, B69, A68, 325. o., Akademie-Ausgabe B70, A69; uo., 77–78 o.

[36] Uo., 462. o., Akademie-Ausgabe, B260, A256, A257; uo., 199. o.

[37] Uo., 462. o., Akademie-Ausgabe, B260, A256, 257 és 463. o.

[38] Uo., 464. o., Akademie-Ausgabe 464. o., B263, A259, 260 és 465. o.

[39] Uo., 465. o., Akademie-Ausgabe 465. o., B264; uo., 202. o.

C. *A természet célszerűségének logikai állítása*

A „természet célszerűségének", az esztétikai reprezentációján túl, van logikai reprezentációja is.[40] A természetben lévő célszerűség logikai állítása egy tárgy formájának a tárgy egy adott fogalom alá tartozó határozott észlelésével kapcsolatos viszonyára hivatkozik. A logikai állítás, a megértés és az értelem működésének eredményeként, jellegében tárgyilagos lesz.

A megértés az elméleti megismerésen keresztül szab törvényt a természet jelenségeinek az érzékelés világában. Az értelem az alkalmazott tudáson keresztül szab törvényt a szabadságnak az intelligíbilis avagy az érzékfölötti világban.[41] A két világ teljesen eltérő, mivel az, ami meghatároz valamit az egyik világban, semmit sem határoz meg a másikban.[42] Mindazonáltal az érzékfölötti világnak van lehetősége arra, hogy hasson az érzékelhető világra, amennyiben a szabadság fogalma okságának sajátos típusán (vagyis az alap-következmény okságon) keresztül hatást fejt ki a jelenségek világában.[43] Ez az okság a természetes jelenségek hatásainak okságát *alapjában* érinti, összhangban mind (a megértés) természetes törvényeivel, mind az értelem formális alapelveivel. A szabadság e fogalmából termett következmény a végső cél.[44] A természetben lévő végső cél a szabadság fogalmának következménye. Ezt előfeltételezzük a teleológiai ítélet logikai állításában.

A teleológiai ítéletnek megfelelően csak a szabadság fogalma (szemben Isten vagy a halhatatlanság fogalmával) engedi meg a konkrét oksági meghatározást, összhangban az erkölcsi törvénnyel és egy végső céllal. Isten és a halhatatlanság nem igazolható elméletileg, mert természetes fogalmakkal nem lehet megismerni az érzékfölöttit. Gyakorlatilag azonban igazolhatók, a szabadság fogalmán keresztül. A szabadság fogalma adja a megismerés anyagát más érzékfölöttieknél is, mint például az erkölcsi végső cél és elérhetőségének föltételei.[45] Saját valóságát mint tényt is megteremti a tettekben, azzal egyidejűleg, hogy gyakorlati szempontból érvényes alapot tud adni a bizonyítéknak. Más szavakkal, a szabadság fogalma az erkölcsi törvény végső céljának anyagi tartalmát szolgáltatva, mint tényt hozza létre önmaga létezését a konkrét tettekben. Így a szabadság fogalma gyakorlati bizonyítékot ad önmaga létezésére. A szabadság fogalma mint az összes föltétlen gyakorlati törvény alapvető fogalma alkalmas rá, hogy az értelmet kiterjessze azon határokon túl, amelyek minden természetes (elméleti)

---

[40] Uo., 263. o., Akademie-Ausgabe BXLIII, AXLI és 264. o.
[41] Uo., 270. o., Akademie-Ausgabe BLIII, LIV, ALI, LII és 271. o.
[42] Uo.
[43] Uo.
[44] Uo., 272. o., Akademie-Ausgabe BLXI, LVII, ALIX, LV; uo., 33. o.
[45] Uo., 606. o., Akademie-Ausgabe B467, A462; uo., 326–27 o.

fogalmat reménytelenül korlátok közé szorítanak.[46] A szabadság fogalma alapelv, amely képes meghatározni az érzékfölötti eszméjét bennünk és az érzékelhető eszméjét rajtunk kívül. Megteremtve saját belső és külső létezését, a szabadság eszméje az egyetlen tisztán ésszerű eszme (azaz Isten, halhatatlanság és szabadság), amely az értelmet korlátozott elméleti fölhasználásán túl kiterjesztheti.

Az összes tény vagy természetes fogalmaknak, vagy a szabadság fogalmának tulajdonítható.[47] A természetes fogalmakhoz tartozó tények létezésüket az érzékelés tárgyaiban igazolják. A szabadság fogalmához tartozó tények kielégítően megteremtik saját létezésüket az értelem okságán keresztül, tekintettel az érzékelés világára. Az erkölcsi törvény a szabadság valósága révén lehetséges, mert a szabadságot az erkölcsi törvény kedvéért követeltük meg. Valójában az erkölcsi törvény bennfoglaltan tartalmazza az ember erkölcsi rendeltetésének végső célját. Az értelmet nem elégíti ki semmi kevesebb, mint az ember végső céljának elérése.[48] Az ember végső céljának megvalósulása érdekében személyes értéket kell tulajdonítani az emberi természetnek. Ez az érték az ember mint erkölcsi létező méltóságaként értelmezhető.

A szabadság fogalmán keresztül a természetes jelenségeknek a „természet formális célszerűségét" tulajdonítjuk az esztétikai ítélet útján. A természetnek transzcendentális szerkezetű végső célt adunk a teleológiai ítélet útján. Az erkölcsi törvény a szabadság eszméjén keresztül tartalmazza az ember erkölcsi rendeltetésének végső célját. Amikor ezt követi, az ember elnyeri azt a méltóságot, amely az ésszerű létezőt megilleti. A természet és az ember végső célja mind a szabadság eszméjének, mind a szabadság fogalmának következménye, amint azok a teleológiai és erkölcsi ítéletekben működnek. A „természet célszerűségének" logikai állításában, különösen a teleológiai ítéletben, a szabadság fogalmának gyakorlati igazolását végül is az ember végső erkölcsi céljának kategóriáiban adja meg Kant.

Befejezés

A szabadság problémájával kapcsolatban Kant első álláspontja a jelenség—magábanvaló (phaenomenon—noumenon) megkülönböztetésen alapul. A harmadik antinómia megoldásaként amellett érvel, hogy az ember a jelenségek szintjén meghatározott, magábanvalóan tekintve szabad. Röviden, az ember érzékileg meghatározott, és intelligíbilis módon szabad. Az ember mint természeti teremtmény meghatározott, noha erkölcsi lényként szabad.

---

[46] Uo., 606. o., Akademie-Ausgabe B468; uo., 327. o.
[47] Uo., 607. o., Akademie-Ausgabe B469, A463; uo., 327–28 o.
[48] Uo., 609. o., Akademie-Ausgabe B471, A465 és 610. o.

Etikai filozófiájában Kant megkísérli továbbfejleszteni ezt a megkülönböztetést. Mivel az ember egy intelligíbilis világ tagja, cselekedeteiben alkalmazkod*hat* az „akarat önállóságához". Mivel az emberi lények az érzékiség világának is lakói, tetteiknek alkalmazkodniuk *kell* az akarat öntörvényűségéhez. Az ember részben a jelenségek körébe tartozik, vagyis érzéki, ezért a magábanvaló avagy a szabad akarat feladata létrehozni a „kell"-t, mint az erkölcsi törvény formáját. Amikor a normatív imperatívusz létrejött, az ember érzéki tettei természetének magábanvalói oldalával összhangban történhetnek. Mindamellett fölmerül az önmagára-hivatkozás problémája, mert nincs érvényes megkülönböztetés avagy valódi kettős viszony a kategorikus imperatívusz eredete és formája között. Pontosabban, mivel az akarat „öntörvényű" szempontja avagy az „akarat önállósága" ellentétben áll a józan ésszel, a kategorikus imperatívusz eredete magyarázat nélkül marad. Bár nagy szükség van a kategorikus imperatívusz transzcendentális levezetésére, Kant ezt lehetetlennek tartja. Ehelyett a noumenonális okságot elemzi a tiszta akarat fogalma szerint. A noumenonális okság fogalmából származik a szabadság eszméje. A tiszta akarat eszméjéből ered az erkölcsi törvény. Fordítva, a kategorikus imperatívusz erkölcsi törvényének formája (azaz a „kell") kimutathatóan az akarat fogalmában leli eredetét egy levezető elemzésen keresztül, magával hozva a noumenonális okság fogalmát és a szabadság eszméjét. A kategorikus imperatívusz a tudatban mint az „értelem ténye" jelenik meg. Ez az „értelem ténye" az akaratból ered. Így fejeződik be a kritikai filozófia etikai része.

Elvi filozófiájában Kant nem említi sem az „akarat önállóságát" sem a noumenonális okságot. Ehelyett bevezeti a *Wille – Willkür* megkülönböztetést, hogy a transzcendentális akaratot a tiszta akarat és a cselekvő akarat kategóriáival világítsa meg. Az előbbi szükségképpen nem-oksági módon mutatja be a kategorikus imperatívuszt mint az „értelem tényét" az utóbbi számára. Amikor a *Willkür* a kategorikus imperatívusszal összhangban cselekszik, szabad tettet hajt végre. Az akarat *Wille – Willkür* elmélete adja Kant végső álláspontját azzal kapcsolatban, hogy miként működik az akarat, és milyen értelemben szabad az ember (azaz transzcendentálisan).

A *Wille – Willkür* elmélet nehézsége az, hogy semmiféle magyarázatot nem ad arra nézve, miként befolyásolja a *Wille* a *Willkür*t. Az erkölcsi törvény és a szabad akarat közötti viszony határozatlan marad. Az erkölcsi törvény és a szabad akarat csak nem-oksági módon érintkezhet. A kategorikus imperatívusz megjelenése az „értelem tényeként" írható le. Nincs bizonyíték a szabadság eszméjére mint spontán tettre, amely lehetővé teszi a kategorikus imperatívusznak az „értelem tényeként" történő megjelenését. A kategorikus imperatívusz mint az „értelem ténye" „tapasztalatilag adottnak" vehető. *Nem* bizonyított, hogy a kategorikus imperatívusznak mint az „értelem tényének" *kell* megjelennie. Megjelenése lehet az érzéki világból származó finom kondicionálás eredménye is. Lehetséges, hogy az ember magábanvalóan nem szabad, s a szabadságról alkotott eszméje transzcendentális illúzió.

Bár elméleti igazolással nem látható el a szabadság eszméje, Kant az ítélettel foglalkozó értekezésében fölkínálja a szabadság gyakorlati igazolását. Az ítélet révén a természet célszerűségének fogalma közvetít a szabadság fogalma és a természet fogalma között. A „természet célszerűsége" mind esztétikai, mind teleológiai ítéletekben előfordul.

Az esztétikai ítéletben a „természet célszerűsége" az ítélet formális, transzcendentális alapelve. A gyakorlati alkalmazásban azonban metafizikai jellegű. A vágy képessége tapasztalatilag adott, s a szabadság eszméje alakítja tovább szabad akarattá. Az a mód, ahogyan a vágy képessége tovább alakul szabad akarattá, magában foglalja a szabadság eszméjének gyakorlati bizonyítékát.

Esztétikai reprezentációján túlmenően a „természet célszerűségének" van logikai állítása is, amely megengedi, hogy a szabadság fogalma végső célt rendeljen a természetes jelenségekhez. Összhangban a teleológiai ítélettel, a szabadság fogalma végső célt avagy erkölcsi rendeltetést jelöl ki az ember számára *is*. Ez a végső cél anyagi tartalom az erkölcsi törvény formája számára (azaz kategorikus imperatívusz). Mivel az ember önmaga képes megítélni, hogy tetteinek van végső erkölcsi célja, szabadnak kell lennie, hogy elérhesse ezt a célt. Ha az ember teleológiai ítélete saját végső erkölcsi rendeltetésével kapcsolatban helyes, akkor a szabadság eszméje, amely ennek az ítéletnek szükséges föltétele, *nem* lehet illúzió. A természet célszerűségének teleológiai ítéletben történő logikai állítása révén a szabadság fogalma gyakorlati bizonyítékot szolgáltat önmaga létezésére. A szabadság eszméjén keresztül a vágy képességét is helyesen gondoljuk át, szabad akaratként történő további meghatározásáig. Ez igazolja a *Wille – Willkür* páros akaratról szóló tanítását. Az erkölcsi törvény kategorikus imperatívusza most már az emberi életmód megbízható vezetőjeként fogadható el. A kategorikus imperatívusz mint az „értelem ténye" a tiszta Akaratból (Wille) ered. A szabadság eszméje mint spontán szellemi cselekedet hozza létre a kategorikus imperatívuszt a tiszta akarat avagy a gyakorlati ész által. Az „értelem e ténye" akkor bizonyul érvényesnek, amikor a szabadság transzcendentális eszméje gyakorlati igazolást nyer, azáltal hogy az ember erkölcsi léte, a természet célszerűségének teleológiai ítéletben történő logikai állításán keresztül, végső célt kap.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Demeczky Jenő*)

Irodalom

Beck, Lewis W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press 1963.

Bennett, Jonathan: *Kant's Analytic*, London: Cambridge University Press 1966.

Bennett, Jonathan: *Kant's Dialectic*, London: Cambridge University Press 1974.

Cassirer, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York: Barnes & Noble Inc. 1970.

Crawford, Donald: *Kant's Aesthetic Theory*, Madison: University of Wisconsin Press 1974.

Dryer, D. P.: *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London: George Allen & Unwin 1966.

Ewing, A. C.: *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1967.

Gram, Molthe S.: *Kant: Disputed Questions*, Chicago: Quadrangle Books 1967.

Gupta, R. K.: „Kant's Problem of the Possibility of the Categorical Imperative", *Kant Studien* Vol. 64, 49—55 o., Berlin: Walter de Gruyter 1973.

Hartnack, Justus: *Kant's Theory of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace & World Inc. 1967.

McFarland, J. D.: *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: University of Edinburgh Press 1970.

Paton, H. J.: *The Categorical Imperative (A Study in Kant's Moral Philosophy)*, London: Hutchinson & Co. Ltd. 1965.

Paton, H. J.: *Kant's Metaphysics of Experience*, New York: Humanities Press 1965.

Paton, H. J.: *The Moral Law (Or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals)*, New York: Barnes & Noble Inc. 1950.

Smith, N. K.: *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason"*, London: MacMillan & Co. 1923.

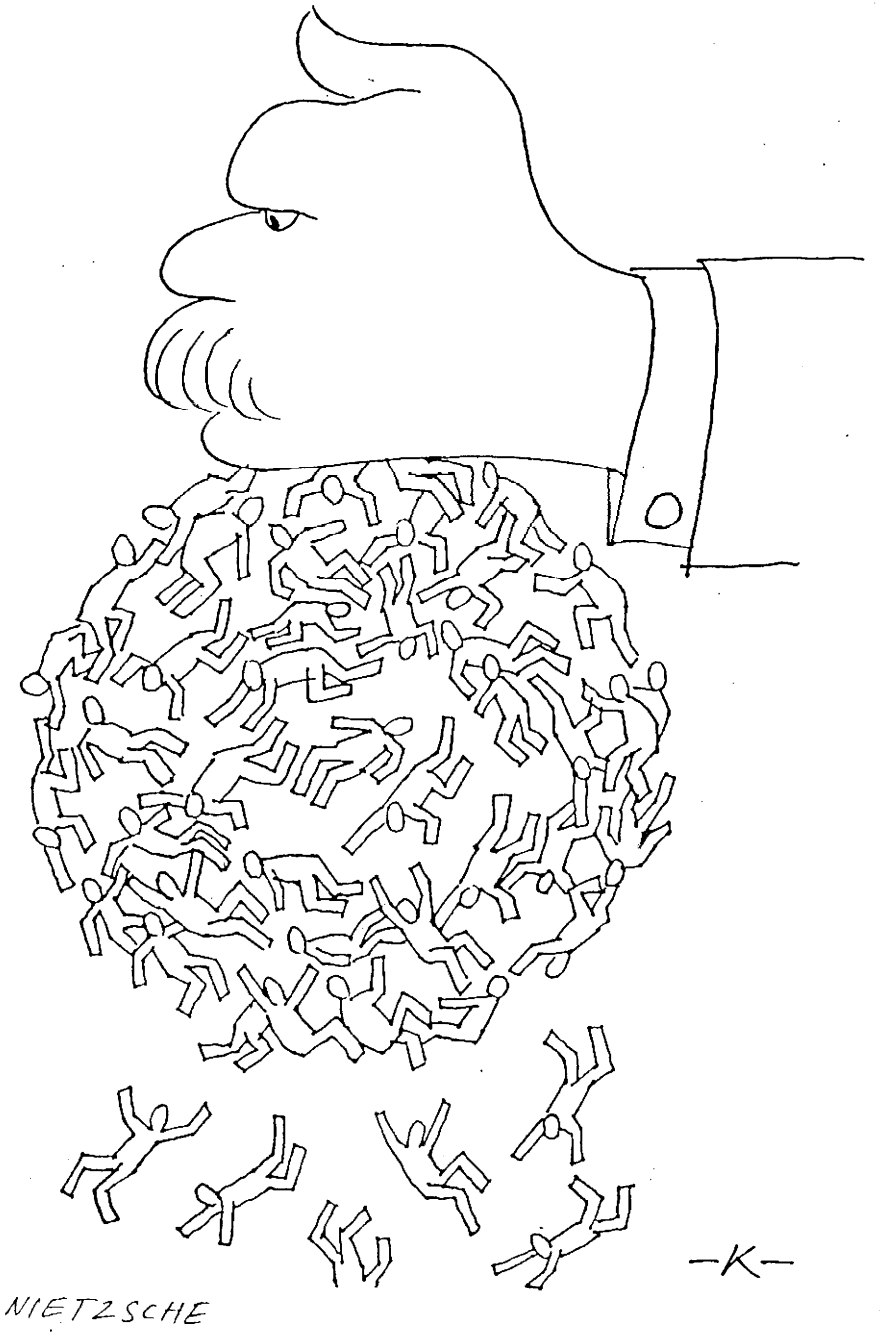
Wolff, R. P.: *The Autonomy of Reason (A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals)*, New York: Harper & Row Inc. 1973.

Wolff, R. P.: *Kant: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books 1967.

SUMMARY

An analysis of Kant's treatment of the problem of freedom

This paper presents four arguments in favor of the reality of human freedom. Kant's first position is based upon the noumenon–phenomenon distinction as the solution to the third antinomy in the first *Critique*. Man is noumenally free; yet phenomenally determined. Kant's second position appears in the context of the moral philosophy of the second *Critique*. The concept of noumenal causality necessarily entails the idea of freedom. In accordance with his doctrinal philosophy, „Wille" as pure will presents the categorical imperative (i. e. ought) as a „fact of reason" to „Willkür" as acting will. This third Kantian position leaves man free transcendentally insofar as his acts in compliance with the categorical imperative. However, the origin of the categorical imperative remains obscure as a „fact of reason". Kant's fourth position regarding the reality of human freedom appears in the third *Critique*. In accordance with the logical representation of teleological judgment, the concept of freedom assigns a final purpose or moral destiny to man's actions.This final purpose supplies material content to the form of the moral law (i. e. categorical imperative). Freedom must be a transcendental reality if this type of judgment is valid cognitively. The proof is practical, rather than theoretical; it rests upon the ability of man to judge his actions as possessing final moral purposes. This practical proof also substantiates the docrtine of the will in „Wille–Willkür". Pure will (Wille) is the source of the categorical imperative as a „fact of reason". The idea of freedom is a spontaneous mental act, which generates the categorical imperative through pure will or practical reason. The logical representation of teleological judgment furnishes the only valid proof for human freedom.



Kaján Tibor rajza: Nietzsche

HEGEL ÉS A TÁRSADALMI EGYSÉG PROBLÉMÁJA – AZ ÁLLAMTAN ÚJRAOLVASVA

GERHARD GÖHLER

1. A hegeli államtan kritikájához

Karl Popper *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* (A nyitott társadalom és ellenségei; Popper, 1992) c. könyve indíték arra, hogy újból elgondolkodjunk Hegel államtanán. Hegelt, akire – a jobboldali hegeliánus hagyományban – a fasizmus hivatkozott, és aki – a baloldali hegeliánus hagyományban – a marxizmusban találja meg „szellemi örökségét", már annyiszor nyilvánították „elintézettnek", hogy egyedül ez a tény szavatolhatja gondolkodásának túlélését. Vajon csak e gondolkodás bűvölete az, ami kárhoztató vitákhoz vezet, vagy Hegel olyan belátásokat is kínál, amelyeket mint tapasztalati tartalmakat folyton újból, és messzemenően produktívan, föl kell dolgozni? Úgy tűnik, államtana különösen alkalmas erre; túlságosan is nyilvánvalóan látszik konzervatívnak, vagy éppenséggel reakciósnak.

Hiszen Hegel államtana adja meg a belépőt Popper megsemmisítő kritikájához is. *Offene Gesellschaft* c. művét 1945-ben írta, a nemzetiszocializmus, a fasizmus, a II. világháború és a koncentrációs táborok közvetlen hatása alatt, és, fő mondanivalóját illetően, 1992-ben sem revideálta. Változatlanul „azonosítja" Hegel gondolkodását „a modern totalitárius tanok filozófiájával" (1992, 93). A sarokpont ama platonizáló államfogalom, „hogy az állam minden, és az individuum semmi" (40). Popper szerint Hegel ezzel a poroszságnak és Isten kegyelméből való késő abszolutista királyságának rendkívül hatékony apológiáját teremtette meg, bár csupán az eredetiség hiányával tűnik ki. „Hegel írásaiban semmi sincs, amit előtte ne mondtak volna el jobban. Apologetikus módszerében semmi sincs, amit ne apologetikus előfutáraitól kölcsönzött volna. Ám ezeket a kölcsönzött gondolatokat és módszereket egyoldalúan, s a tehetségnek még csak nyoma nélkül is egyetlen célnak szentelte, ti. hogy harcoljon a nyitott társadalom ellen, és ily módon szolgáljon munkaadójának, Porosz Frigyes Vilmosnak" (40–41). Ellenségessége a nyitott, liberális társadalommal szemben – Popper nézete szerint – közvetlen vonalon hatolt át a modern totalitárius tanokba és különösképpen a fasizmusba, annak „a hordáról szóló új mítoszába" (fejezetcím). E tekintetben a kiválasztott nemzetről, az államról mint minden más állam természetes ellenségéről, a

történelmi sikerről mint egyetlen bíróról, a háború erkölcsi eszméjéről, a nagy, hősi személyiségekről stb. szóló nézetei a mértékadók (75).[1]

Sem folytatni, sem lekicsinyelni nem szabad ezt a listát. Érdekesebbnek tűnik ebben az összefüggésben, hogy szinte ugyanebben az időben egyik legreflektáltabb marxista ellenlábasa, Lukács György (*Der junge Hegel*, A fiatal Hegel, 1948) egészen más premisszákkal és egészen más úton (és jelentősen intenzívebben foglalkozva magukkal Hegel szövegeivel) a hegeli államelgondolás hasonlóan negatív értékelésére jut el. Ő azt mondja: Hegel politikai gondolkodását kora gazdasági, szociális és politikai folyamatainak összefüggésében kell szemügyre venni; a francia és az ipari forradalom tapasztalataival szembesülve Hegel mindenekelőtt a polgári-kapitalista társadalom fejlődésére reflektál. Válaszainak mindenesetre korlátot szab Németország viszonylagosan elmaradott viszonyairól alkotott saját szemlélete, és (még) nem rendelkezik azzal a belátással, hogy a kapitalista fejlődés konstatált negatív következményeit csak a proletariátus humanizmusa által és forradalmi úton lehetne megszüntetni. Így Hegel képes ugyan rá, hogy a társadalmi viszonyokat az emberek közötti ellentmondásos gazdasági folyamatokból magyarázza, de arra nem, hogy fontolóra vegye e folyamatok leküzdésének lehetőségét. Inkább megszilárdítja őket az államban, amelyet egységes szubjektummá, nevezetesen „a népszellem metafizikai egységévé" (469) misztifikál. Filozófiai premisszáinak alapján szükségszerű ez a misztifikálás, de csak elfedi a társadalmi ellentmondásokat, ahelyett hogy — mint állítja — föloldaná őket.

Az egyszerűség kedvéért most az egyszer fogadjuk el mindkét ellenlábas kritikai pontjait, mivel premisszáikból — Popper liberális pozíciójából és Lukács marxista pozíciójából — egyelőre bizonyos konzekvenciákat igényelhetnek a maguk számára. A kérdés inkább az, nem tanulhatunk-e valami mást is Hegel államtanából. Akkor ugyanis a kritikai pontok — a premisszáktól függően — nem veszítik ugyan el jogosultságukat, de bizonyos fokig veszítenek jelentőségükből, függetlenül ezektől a premisszáktól. Meg kell vizsgálni, vajon Hegel államtana, bárhogyan értékelhető is politikailag, nem tartalmaz-e (hogy ne mondjuk: rejt-e) olyan belátásokat a társadalmi és politikai egységről, annak struktúrájáról és funkcióföltételeiről, amelyeket sem a nyitott társadalom mércéje alapján fölállított kritika, sem a „misztifikáció" ítélete nem tematizált még. Inkább azt kell föltételeznünk, hogy ezek a belátások ilyen módokon nem is tematizálhatók,

---

[1] Ezzel szemben megfontoltan mérlegelve írja Kurt Lenk: „Az állam, a nép, a népszellem elvont azonosításának ez az útja, egészen századunk húszas éveinek népi szociológiájáig, a romantikus-organicista népszociológia útja, ahogyan prototipikusan megtalálható mondjuk Othmar Spann-nál vagy a késői Werner Sombartnál a »német szocializmus« jelszava alatt... Hogy ez az út mégsem a hegeli népszellem-metafizika és államtan kényszerítő konzekvenciáját ábrázolja, azt Hegelhez kapcsolódó társadalomteoretikusok mutatják Marxtól és Lorenz von Steintől kezdve." (Lenk 1989, 90—91) Popperhez még Lenk 1991, 1002 skk.

ugyanakkor viszont a modern társadalmak és politikai rendjük alapproblémáit érintik: Hogyan lehet egységet teremteni a partikularitások sokféleségében? Szükségük van-e egyáltalán a partikularizált társadalmaknak egységre? Hegel természetesen nem ismeri a XX. század végi társadalmat (mint ahogy a század totalitarizmusait sem), de ő a XIX. század liberál-kapitalistává differenciálódni kezdő társadalma számára keres válaszokat, amelyek talán nem érdektelenek és nem is jelentőség nélküliek számunkra. Ennek a kérdésnek szeretnénk itt jobban utánajárni.

Föltűnő, hogy Popper és Lukács is — az utóbbi kifejezetten, az előbbi bennfoglaltan — elfogadja Hegelnek a polgári társadalomra vonatkozó analízisét. Problémájuk az állam. Én ehelyett abból indulok ki, hogy Hegel államtana nem értékelhető megfelelően a polgári társadalommal való szisztematikus összefüggése nélkül, s hogy ezt az összefüggést eddig — Poppert és Lukácsot is beleértve — nem fejtették ki kielégítően a Hegel-interpretációkban. Ki fogom fejteni azt a tézist, hogy Hegelnél egyáltalán nem lehet szó a polgári társadalom és az állam szétválasztásáról — ami azonban azt a problémát veti föl, hogyan különböztethető még meg egymástól a kettő. Ha kielégítő választ lehet találni erre, akkor új fényben jelenik meg az állam funkciója Hegelnél, politikai opciói ellenére. Ehhez kifejtem majd azt a további tézist, hogy a polgári társadalomhoz való viszonyában az állam speciális funkciója abban áll, hogy megteremtse a szubsztanciális egységet a politikai intézmények révén, éspedig a polgárok számára szimbolikus reprezentációk által megvalósuló integrációként.

2. „Polgári társadalom" és „állam": a kettős államfogalom

Mint ismeretes, Hegel volt az első politikai gondolkodó, aki 1821-es berlini *Rechtsphilosophie*-jában (Jogfilozófia) szisztematikusan különbséget tett társadalom és állam között; a „polgári társadalom" és „állam"[2] terminusok határozzák meg a „családra" következő szakaszokat az „erkölcsiségen" belül. Az interpretációban azóta legalább két végtelen kontroverzia van jelen: Hogyan viszonyulnak egymáshoz Hegel *Rechtsphilosophie*-jában a konzervatív és a liberális elemek, hogyan kell súlyozni őket? És hogyan viszonyul egymáshoz a „polgári társadalom" és az „állam", s különösképpen: hogyan kell szisztematikusan értékelni az átmenetet az előbbiből az utóbbiba? Ami a konzervativizmust és a liberalizmust illeti, az egyedi súlyozás minden problémája ellenére összességében világos, hogy Hegel politikai filozófiája nem oldható föl egyoldalúan a két pozíció egyikében, minthogy Hegel éppen azon fáradozik, hogy mindkettőt szisztematikusan integrálja. A számbavétel és a vita formájában mindkettőt földolgozza: a

[2] A „polgári társadalom" és „állam" kifejezéseket idézőjelbe tesszük, amikor Hegel *Rechtsphilosophie*-jának ugyanilyen nevű fejezeteire gondolunk.

liberalizmust főként a „polgári társadalomban", a konzervativizmust főként az „államban". Ellenben e két fejezet viszonya a *Rechtsphilosophie* szisztematikus és tárgyi tartalmán belül az interpretációs önállóság útján halad, amiben persze Hegel nem ártatlan. Hegel a felszínen kifejezetten szétválasztja a „polgári társadalmat" és az „államot", s akárcsak a liberalizmus és a konzervativizmus, mindkét terület integrált mozzanata az erkölcsiség kifejtésének, a világos sorrend látszólagos előnyével. Ténylegesen azonban a liberalizmus primér hozzárendelése a „polgári társadalomhoz" és a konzervativizmusé az „államhoz" azt vonja maga után, hogy a két fejezet egyáltalán nem egyértelműen képviseli a társadalmat és az államot, minthogy a „polgári társadalomba" a liberalizmus államelméletét is beledolgozta. Ennélfogva a „polgári társadalom" és az „állam" szisztematikus sorrendje nem, vagy legalábbis nem közvetlenül és elsősorban határozza meg a társadalom és az állam viszonyát, hanem a plakátszerű megnevezések ellenére inkább megduplázza az államot. Ez furcsa ambivalenciát eredményez. Egyfelől szisztematikus különbségtétel történik a „polgári társadalom" és az „állam" között, hiszen az „állam" birtokolja az összehasonlíthatalanul magasabb erkölcsi méltóságot; másfelől a tárgyat tekintve mindkettő egyformán állam, nem állnak szemben egymással a társadalom és az állam egyszerű viszonyában. Ennyiben „a polgári társadalom szférájának" átmenete az „államba" (G 256. §) nem egyenértékű a társadalomtól az államhoz vezető lépéssel, amelyet ebben az átmenetben (az értelmezők) újból és újból — hiába — keresnek.

Arra vonatkozó utalásokat, hogy Hegel jelentősen komplexebb módon fogja föl a társadalom és az állam viszonyát, mint azt a „polgári társadalom" és az „állam" sorrendje sugallja, maga a *Rechtsphilosophie* nyújt; a szándékok és a hozzájuk kapcsolódó nehézségek Hegel politikai filozófiájának genetikus interpretációjában válnak teljesen világossá. A *Rechtsphilosophie*-ban Hegel „először is" „külső államként, szükség- és értelmi államként (Not- und Verstandesstaat)" (G 183. §) határozza meg a polgári társadalom rendszerét, ennélfogva tehát már államként kezeli a „polgári társadalmat". A polgári társadalom az individuumok önző céljaira épül ugyan, de mivel e célok megvalósítása sokoldalú függőséget alapoz meg a modern munkamegosztó társadalomban, a különleges személyek „bele vannak szőve mindenki javába és jogába" (uo.), amit oly mértékben kell biztosítani, amilyenben az individuális kibontakozás általános szabályozást kíván meg: ez a liberális államfogalom alapelve. A „polgári társadalom" meghatározásainak kibontásában a társadalmi elem ebben az értelemben kezdettől fogva és növekvő szorossággal[3] kapcsolódik az állami elemhez. A társadalom rendi tagozódása beletestesül (inkorporálódik) „a szükségletek rendszerébe", amely tartalmazza a gazdasági meghatározásokat. A legfelső rendet — amely „rendelkezik a társadalmi állapot ügyeihez fűződő általános érdekekkel" — főképpen a hivatalnokok alkotják, akik az államért tevékenykednek és akikről az állam

[3] Egy fontos kivétellel: a korporáció mint lezárás és átmenet — lásd lejjebb.

gondoskodik (G 205. §). Ezután a „igazságszolgáltatás" következik, amelyben a társadalom jogi karakterének intézményesített megvalósulásáról van szó (miután az „elvont jogot" Hegel már a *Rechtsphilosophie* első részeként tárgyalta); a törvény és a bíróságok általi jogszolgáltatás szavatolja a társadalom egységét, az általános érvényű szabályozások és azoknak az egyedi esetekben történő értelmezése és érvényesítése révén (229. §). Végül a „rendőrséggel" nemcsak az állami rendfönntartó hatalom, hanem az akkori fogalmiság értelmében a belügyminisztérium egész tevékenységi területe is az igazságügyhöz kapcsolódik: a gondoskodás az alapvető életföltételekről, „az egyén létfönntartásának és javának biztosítása" (230. §), amennyiben ez az állam számára jogilag kötelező és gyakorlatilag lehetséges.[4] Egyedül a „korporáció" — amely körülfogja a „polgári társadalmat" — telepedett meg társadalmi területen és számítódik hozzá a kereső foglalkozások rendjéhez, hogy tagjainak különös javát megvalósítsa (250. és 255. §). Paradoxnak tűnik, hogy Hegel éppen azt az elemet részesíti a „polgári társadalomból" az „államba" való átmenet kitüntetésében, amely önmagában véve semmilyen állami aspektust nem tartalmaz; a korporáció a család után a második „erkölcsi gyökere az államnak" (255. §), de éppen csupán gyökere. A „külső", a „szükség- és értelmi állam" intézményeiből — amelyek megfelelnek a társadalom és az állam liberális modelljének — nem lehetséges közvetlen átmenet a szubsztanciális, a „tulajdonképpeni politikai államba" (267. §).

Hegel nyilvánvaló nehézségét, hogy az állam összkoncepcióját önmagában találóan kibontsa, jól lehet szemléltetni a megelőző politikai rendszertervekre vetett pillantással.[5] E tervezetek közül az elsőben, az 1802—1803-as *System der Sittlichkeit*-ben (Az erkölcsiség rendszere) Hegel az „erkölcsiségről" szóló részben „államalkotmány" cím alatt tárgyalt összefüggően minden olyan kérdést, amely a közösség rendjét közvetlenül érinti. Ezt jelenti mindenekelőtt az erkölcsiség rendszere a maga „nyugalmában", rendi fölépítésében, továbbá „kormány"-ként történő „mozgásában". A kormány viszont mindenekelőtt a legfőbb közös, minden differenciálódás fölött álló princípium („abszolút kormány"[6]), továbbá a társadalmi részrendszerek organikus mozgása, mégpedig azért organikus, mivel az erkölcsiség lépcsőfokán a társadalmi aktivitások hozzájuk illő állami szabályozásban részesülnek; Hegel már itt úgy látja, hogy a társadalmi aktivitások és szabályozásaik egységet alkotnak („általános kormány"). A részrendszerek: gazdaságilag „az igény rendszere" (SdS 89—97), jogilag „az igazságosság

---

[4] Ebben az összefüggésben áll Hegel híres kritikus mondása: „*túl nagy gazdagság* mellett a polgári társadalom *nem elég gazdag*, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a túl nagy szegénységnek és a csőcselék keletkezésének véget vessen", úgyhogy itt az a legbeváltabb, ha „a szegényeket sorsukra hagyják és a nyilvános koldulásra utalják" (G 245. § és megj.).

[5] Az áttekintéshez lásd az erősen egyszerűsítő sémát.

[6] Az „abszolút kormány" ennélfogva egyszerű integrációs fórum, lásd lejjebb.

	I.	II.	III.
SdS	...	...	**SITTLICHKEIT** [erkölcsiség] Staatsverfassung [államalkotmány] Stände [rendek] Regierung [kormány] absolute Regierung [abszolút kormányzat] allgemeine Regierung [általános kormányzat] System d. Bedürf. [szükségletek] Rechts [jog] Zucht [nevelődés] [rendszere]
JR	...	**WIRKLICHER GEIST** [valóságos szellem] Anerkanntsein [elismertség] gewalthabendes Gesetz [hatalommal bíró törvény] Familie [család] Erwerb. [fogl., szüks.] Bedürfn. Gewalt [bírói hatalom] richterl.	**KONSTITUTION** [alkotmány] Stände [rendek] Regierung [kormány]
G	**ABSTRAKTES RECHT** [elvont jog]	**MORALITÄT** [moralitás]	**SITTLICHKEIT** [erkölcsiség] Familie [család] bürg. [polg. Gesellschaft [társadalom] Staat [állam]

Polgári társadalom és állam szisztematikájának fejlődése Hegelnél

rendszere" (97—100), és — még alig kifejtve — az oktatást és a nevelést illetően „a fegyelem rendszere" (100—101). A társadalmi mozgások organikus egysége a „kormányban" Hegel alapmodellja, s pontos ellentéte a társadalom és az állam szétválasztásának. Lényeges intenciói a rendszerezés minden későbbi változása ellenére megmaradnak.

Hegel már néhány évvel később, az 1805—1806-os jénai *Realphilosophie*-ban (Reálfilozófia) tekintélyes csúsztatásokat hajtott végre. Az „alkotmány" rész — hasonlóan a *System der Sittlichkeit* „államalkotmányához" — tartalmazza még ugyan a rendek és a kormány szisztematikáját, de az „általános kormány" egész területe át van telepítve és szisztematikusan az „alkotmány" *elé* van helyezve (az „alkotmányban" csak néhány, a „kormánnyal" kapcsolatos fejtegetés marad, csatlakozva a rendekről szóló tanhoz (JR 279—280), az „abszolút kormány" kimaradt). Ezzel Hegel lemondott arról, hogy önmagában zárt összefüggésben fejtsen ki minden olyan meghatározást, amely a közösség rendjét közvetlenül érinti. Fölosztja őket olyanokra, amelyek az erkölcsiséget emfatikus értelemben „alkotmányként" (a *Realphilosophie*-ban) vagy „tulajdonképpeni politikai államként" (a *Rechtsphilosophie*-ban) körvonalazzák, és olyanokra, amelyek az erkölcsiség e magas státusával szemben deficitesek maradnak, s ezért következetesen le kell választani őket. Ennek szisztematikus és tárgyi okai vannak.

Szisztematikus szempontból a *System der Sittlichkeit* „általános kormányának" áttelepítése a „valódi szellemnek" a *Realphilosophie*-ban az „alkotmány" elé helyezett lépcsőfokára tekintélyes nyereséget jelent az érv szabatossága számára. A szisztematikus sorrendnek a *System der Sittlichkeit*-beli igen mesterkélt konstrukciói helyébe a *Realphilosophie*-ban magából a vizsgált jelenségtartalomból fakadó fejlődés lép, amely belső következetességre („szükségszerűségre") tarthat igényt, s először ülteti át a gyakorlatba a későbbi rendszerfilozófiát mint a Szellem fejlődését.[7] Az utóbbit itt figyelmen kívül hagyhatjuk. Amit Hegel a *System der Sittlichkeit*-ban a „kormány rendszereiként" tárgyalt, azt most a *Realphilosophie*-ban „hatalommal bíró törvény" (gewalthabendes Gesetz) cím alatt úgy fejti ki, hogy az erkölcsiség deficitjeiből folytatólagosan konkretizálódik a valódi általános, és mint eredmény ez éppen az „alkotmány", amivel aztán Hegel új fejezetet indíthat az elért legmagasabb lépcsőfokon. A hegeli politikai filozófia ragyogó

---

[7] Vö. G 31. § megj.: „A fogalom magasabb dialektikája abban van, hogy a meghatározást ne csupán korlátnak és ellentétnek fogjuk fel, hanem belőle a *pozitív* tartalmat és eredményt hozzuk létre, mert csak ezáltal lesz *fejlődés* és immanens tovább haladás. Ez a dialektika azután nem egy szubjektív gondolkodás *külső* ténykedése, hanem a tartalom *saját lelke*, amely szervesen ágakat hajt és gyümölcsöt hoz. Az eszme e fejlődését mint ésszerűségének saját tevékenységét csak nézi a gondolkodás mint szubjektív valami, anélkül hogy a maga részéről hozzátenne bármit." A korai politikai rendszerekre nézve lásd ehhez: Göhler 1974 és 1985; a dialektika elvéhez mint „magának a dolognak a mozgásához" szintén Göhler 1980.

darabjai közé tartozik ez a csak a *Realphilosophie*-ban kifejtett átmenet, nevezetesen az emfatikus értelemben vett állam kifejlődése a gazdaság és a jog önmagukban deficites rendszereiből.[8]

A „hatalommal bíró törvény" a modern munkamegosztó társadalom alapmeghatározásainak kibontásából fakad.[9] Ez a társadalom azon polgári individuumok kölcsönös elismerésén nyugszik, akik jogilag szabályozott gazdasági kapcsolatokban cselekszenek. A gazdasági kapcsolatok a csere formájában léteznek, jogilag a tulajdon intézményei szabályozzák őket, kiszámíthatóságuk és ezzel viselkedési biztonságuk a szerződés eszközén nyugszik. Az autonóm polgári individuumot, a „személyt" adott esetben kényszeríteni is kell a szerződések betartására, más individuumok tulajdonának, egészségének, becsületének és életének elismerésére, tehát személyük sértetlenségének megőrzésére. Hegel most megmutatja a *Realphilosophie*-ban, hogy az individuum, miközben saját autonómiája kedvéért föllázad és ezt a kényszert elszenvedi, egyúttal azt is megtapasztalja, hogy alá van vetve valami általánosnak, a társadalom általános akaratának, s hogy a kölcsönös elismertség funkcióföltétele mellett ez az akarat nem más, mint a saját akarata. Ebben a tapasztalatban — így hangzik a végkövetkeztetés — az általános többé nem elvont valóság, hanem mint az összes személyek reálisan érvényes, hatékony akarata e személyeknek fölé van rendelve, és ők ennek mint ilyennek tudatában vannak. Ez a „hatalommal bíró törvény".[10]

Itt lépnek föl aztán azok a tényállások, amelyeket Hegel a *System der Sittlichkeit*-ban a „kormány rendszereiként" tárgyalt, s amelyek a későbbi *Rechtsphilosophie*-ban a „polgári társadalmat" alkotják.[11] A *Realphilosophie*-ban viszont a „hatalommal bíró törvény" szisztematikus fejlődésének az „alkotmányhoz" vezető lépcsőfokai. A törvény, még ha saját általános akaratukként tudatosul is a résztvevőkben, még nem „eleven", még nem a közéletnek mint erkölcsi organizmusnak a kifejeződése, mivel általános és formális, önmagában véve még nem az egyén exisztenciális összekapcsolása a maga szubsztanciális általánosával. Hegel azt akarja kimutatni, hogy a formális törvény (és ennélfogva a liberális törvényfölfogás is) nemcsak deficites, hanem megvalósításában magában inkább az eleven közéletre utal, s csak ez az alapja funkcionálásának. Az átmenet annak

---

[8] Ehhez lásd Göhler/Roth 1981; Roth 1989, 144 skk; Göhler 1991, 308 skk.

[9] A „hatalommal bíró törvény" (JR 245–260) a „Valóságos szellem" c. rész második lépcsőfoka; az első lépcsőfokot az elismertség, a szerződés, a bűnözés és a büntetés alkotja (JR 234–245). Ezek a tényállások a későbbi *Rechtsphilosophie*-ban az „absztrakt jogba" mennek át, míg a „hatalommal bíró törvény" a „polgári társadalommá" válik.

[10] Hegel itt gazdaságilag bontja ki Rousseau *volonté générale*-ját, s egyúttal megmutatja — mivel a „hatalommal bíró törvény" csak az „alkotmány" előzetes lépcsőfoka —, hogy maga a *volonté générale* alakzata még absztrakt marad és egy erkölcsi közösség számára nem elégséges.

[11] A *System der Sittlichkeit*-tal szemben még hozzájön a „család", és ezt az összefüggést Hegel a *Rechtsphilosophie*-ban szintén megtartja.

véghezvitelében van, ahogyan az általános hatalma gazdaságilag és jogilag mindinkább realizálódik, és szükségszerű hozzárendeléssel egyre közvetlenebbül kapcsolódik össze az individuum exisztenciájával. Az általános hatalma először is gazdasági szempontból a piac hatalma, a konjunktúrák „elementáris, vak mozgása". (JR 250), amely összességében gondoskodik ugyan a társadalom jólétéről, ám befolyásolhatatlan véletlenszerűségeivel messzemenően „föláldozhatja" az egyént (245). Jogi szempontból pedig — az érvényes jognak a bírói hatalom által történő realizálásában — az individuális cselekvés mindenki számára látható, intézményesült visszahatása az egyén saját exisztenciájára, a túlhatalommal rendelkező általánosság közvetítésével. A „kínos igazságszolgáltatásban" végül a törvény beszámítható hatalommal bír az egyéni élet fölött. Az általános akaratnak a halálbüntetésben történő realizálásával az egyéni exisztencia teljességgel rendelkezésre áll. Az élet már csak a törvényen belül élet, s így maga a kívülről „holt" törvény végül életnek bizonyul: „A törvény élő, tökéletes, eleven, öntudatos élet az általános akarat értelmében (amely akarat minden valóság szubsztanciája), tudás önmagunkról mint minden élő általános hatalmáról." (256) Ezáltal azonban az általános már nem csupán törvény, hanem ezzel elértük egy nép „alkotmányát" — a *tulajdonképpeni politikai állam* lépcsőfokát. Ettől a szubsztanciától elválasztva a törvény elvont és holt marad; elhibázza azt az igényét, hogy általános akarat legyen. A *Realphilosophie*-ban kifejtett átmenet a „hatalommal bíró törvénytől" az „alkotmányhoz" ennélfogva kifejtett csattanója is minden olyan államgondolkodással szembeni kritikának, amely a formális törvényfogalom értelmében vett alkotmányra korlátozódik.

Milyen tárgyi ok mozgatta Hegelt, hogy a gazdaság s a jog „alkotmánnyá" fejlődését az állam erkölcsiségéből áttelepítse, noha eredetileg együtt látta őket? Nem lett volna kézenfekvőbb a fejlődést magának az erkölcsi közéletnek a dialektikájaként kifejteni? A *System der Sittlichkeit* és a *Realphilosophie* idevágó passzusaiban föllelhető tárgyi kijelentések összehasonlító analízise (Göhler 1974, összefoglalóan: 602 skk.) azt mutatta ki, hogy a tartalmak — a földolgozott anyag — nem változtak lényegileg. Ez az eredmény a „polgári társadalomra" is vonatkozik a *Realphilosophie*-ban. Ha tehát tartalmi, és nem csupán módszertani okai voltak az áthelyezéseknek, akkor csak az a végkövetkeztetés marad, hogy a modern társadalmi struktúrák és folyamatok, valamint szabályozási lehetőségeik analízise ugyan nem változott meg, de értékelésük igen. Vannak is erre utaló jelek, főképpen Hegel arra irányuló kísérleteiben, hogy intézményes megoldásokat találjon a pauperizmus problémájára.[12] Nyilvánvalóan egyre inkább olyan súlyosnak találja a modern társadalmak destruktív tendenciáit, hogy már nem képes őket belefoglalni emfatikus államértelmezésébe, ahogyan először megpróbálta a *System der Sittlichkeit*-ban. A gazdasági dinamika robbanóereje oly veszélyes számára, hogy már nem egyeztethető össze egy szubsztanciális államfogalommal.

---

[12] Vö. Göhler 1974, 536—549, valamint föntebb 4. j.

Mivel sem félretolni, sem harmonizálni nem akarja őket, marad az áttelepítés, ha a szubsztanciális államfogalmat mint normatív iránypontot meg akarja tartani. A *Realphilosophie*-ban Hegel egyenesen arra vállalkozik, hogy az áttelepített tárgykomplexumok dinamizáló, dialektikus földolgozásával („magának a tárgynak a mozgásaként"[13]) alapozza meg szubsztanciális államértelmezését.

A társadalom és az állam viszonya szempontjából döntő látnunk, hogy ezzel az áttelepítéssel Hegel nem választja el a társadalmat az államtól, s az önmagában szétdarabolódott társadalommal nem állít szembe egy erős államot, amint ezt gyakran föltételezik. A szétdaraboltságban való egység ideáljáról sosem mondott le, s az nála mindig organikus összeköttetést jelent, sosem puszta szembenállást. Ennek megfelelően a *System der Sittlichkeit*-beli „államalkotmányból" az „általános kormány" teljes komplexumát a *Realphilosophie*-ban az „alkotmány" elé állította, éspedig mind a társadalmi dinamikát, mind annak állami szabályozását. Modern terminusokkal: A szubsztanciális államértelmezésből kitelepítette az egész *policy*-területet.

Ez így még a későbbi *Rechtsphilosophie*-ra is érvényes. A társadalmi dinamika leválasztását — beleértve az állami intézmények hozzátartozó föladatmeghatározását — ez a mű is megtartja, a „polgári társadalom" mint „külső állam, szükség- és értelmi állam" most is az „állam" mint „tulajdonképpeni politikai állam" előtt áll.[14] Mindazonáltal Hegel ismét megváltoztatta a szisztematikát. Most oly módon tesz különbséget „erkölcsiség" és (szubsztanciális) „állam" között, hogy az „erkölcsiség" a „család—polgári társadalom—állam" hármas tagozódás (összefoglaló) főfogalma lesz. A családot most saját területként, nevezetesen „közvetlen vagy természetes" erkölcsiségként ragadja meg (G 157. §), és ezáltal — s ez a döntő — a „polgári társadalom" eszközpozícióba jut, amely lehetővé teszi Hegel számára, hogy szisztematikus elveinek megfelelően elvileg negatívan határozza meg az erkölcsiségen belül, nevezetesen „az erkölcsiség elvesztéseként" (181. §). Hegel így bizonyos értelemben meg tudja menteni a „polgári társadalmat" az erkölcsiség számára, anélkül hogy eltérne negatív értékelésétől. A modernek megkerülhetetlen tényeként a „polgári társadalom" szisztematikus szempontból az „erkölcsiségnek" ugyanazon a lépcsőfokán áll, mint a politikai állam; a távolságot már csak az ezen a lépcsőfokon belüli elhelyezése fejezi ki. Ez az elrendezés visszatartotta Hegelt attól, hogy a *Rechtsphilosophie*-ban a *Realphilosophie*-val analóg módon mutassa be az állam dialektikus fejlődését. A szisztematika megerősítése az „erkölcsiség" érdekében a hegeli államtan következetesen nem végigvihető összmegalapozásának árán következik be.

---

[13] Lásd föntebb 7. j.

[14] A „politikai állam" terminust rövidítésként használom Hegel szubsztanciális államértelmezésére, jóllehet pontosan véve a G 267. §-ban Hegel csak az állam „objektív oldalát" érti ezen, az organikusan szervezett államot. Lásd ehhez lejjebb 22. j.

Persze az itt megvitatandó alapproblémát nem érintik a *Real-* és a *Rechtsphilosophie* közt megállapított különbségek: Mi alkotja az „államot" Hegel államtanában? Miben állnak a „politikai" állam új minőségei és föladatai a „külső" állammal szemben, eltekintve magasabb erkölcsi méltóságától? Tartsuk magunkat a *Rechtsphilosophie*-hoz, mivel bárhogyan legyen is megalapozva, a legrészletesebben kidolgozott és az egyetlen szisztematikusan is kifejtett államtant tartalmazza.

Kizárólag az „állam" rész tárgyalja a következőket:

— *Az örökletes monarcha.* A *System der Sittlichkeit*-ban Hegel még nem dolgozik vele, itt a papi vénekből álló „abszolút kormány" áll a csúcson. A *Realphilosophie* vezeti be először a monarcha alakját, mindazonáltal még nem szisztematikusan elhelyezve, és inkább felemásan jellemezve: Ő „az Egész szilárd, közvetlen csomója", de az „üres csomó" is (JR 268). A *Rechtsphilosophie*-ban a monarcha a legfőbb, a fejedelmi hatalom (G 275 skk. §), és Hegel, mint ismeretes, sok fáradságot fektet abba, hogy az örökölhetőséget logikailag igazolja (280. §).

— *Az államjogi meghatározások:* a *politikai alkotmány*, nevezetesen az állam szervezete, amelyet Hegel sajátosan, a liberális alkotmányértelmezéssel ellentétben „az állam organikus életének folyamataként" határoz meg (278. és 321. §); valamint az állam *hatalmainak* (fejedelmi hatalom, kormányzó hatalom, törvényhozó hatalom) az alkotmánnyal analóg módon, organikusan fölfogott (272. §) szisztematikája.

— *A nyilvánosság* intézménye. Mint „közvéleménynek" (G 315 skk. §) Hegel inkább csak csekély helyiértéket tulajdonít neki.

Kettőzve, a „polgári társadalom" és az „állam" részben is megjelennek:

— *A rendek.* A „polgári társadalom" gazdaságilag, a „szükségletek rendszerében" (G 201. skk. §) a „vagyonnal" kapcsolatosan vezeti be őket; végül a második rend, az iparos rend önkormányzata mint „korporáció" az az erkölcsi gyökér, amelyet a politikai állam a társadalomban megtalál (250. skk. §). Az „államban" a rendek a „törvényhozó hatalom" társadalmi alapját alkotják (300. skk. §), a politikai akaratképzés és befolyásolási lehetőségek bonyolult közvetítőrendszerével.[15]

— *A kormány/a bürokrácia.* A „polgári társadalom" a társadalomra és annak szabályozási szükségletére vonatkoztatja őket; e szükségletnek a törvények felelnek meg; az „államban" — az egyik hatalomként — az alkotmány organikus egészének mozzanatai.

Ha áttekintjük ezt a listát, mindenekelőtt a „polgári társadalom" és az „állam" közötti *szektorális* fölosztás hiányzik — abban az értelemben, hogy az „állam" mint politikai állam kizárólagosan rendelkezik azokkal az intézményekkel és

---

[15] Genetikailag nézve figyelemre méltó, hogy a rendek a *Rechtsphilosophie*-ban kettőzve lépnek föl. A *System der Sittlichkeit*-ban és még a *Realphilosophie*-ban is az államalkotmány/konstitúció első szisztematikus összetevőjét alkotják. Mivel Hegel a *Rechtsphilosophie*-ban kifejezetten államként fogja föl a „polgári társadalmat", ezért mindkét területhez hozzásorolja a rendeket.

személyekkel, amelyek és akik mint „külső állam" nem tartoznak hozzá a „polgári társadalomhoz" is. Az egyetlen kivétel a monarcha, aki azonban amúgy is — az örökösödés kedvéért — az erkölcsiségben való „természetesség" kissé kétes állítmányát kapja (G 280. §[16]). A „törvényhozó hatalom", jóllehet az „államban" van letelepítve, a rendek konstitutív szerepén keresztül a „polgári társadalomba" is belegyökerezik (magában a „szükség- és értelmi államban" talán csak azért nem tárgyalja Hegel, hogy bizonyos liberális törekvésekkel szemben korlátozza jelentőségét az államhatalmak organikus tanában).

Az alkotmány- és államjogi meghatározások ellenben világosan a politikai államra koncentrálódnak. Úgy tűnik, mintha a *policies*-t a „polgári társadalomban", a szükség- és értelmi államban, a *polity*-t ellenben mint institucionális keretet magában az „államban", a tulajdonképpeni politikai államban tárgyalná Hegel. De itt is elővigyázatosságra van szükség, ha a súlypontelosztásból következtetéseket akarunk levonni a politikai állam leválasztására nézve. A *polity* kérdései hagyományosan az államtan centrumához tartoznak, függetlenül attól, hogy liberális, vagy bármilyen értelemben is szubsztanciálisan fölfogott államról van-e szó. Ezért kézenfekvő, ha Hegel lezárásként az „államban" fejti ki őket, és persze organikus opciókat is összekapcsol velük. Megfordítva azonban nem lehet ebből arra következtetni, hogy — organikus opcióik nélkül — ne kellene mértékadóknak lenniük a szükség- és értelmi államban is; az intézmények itt is fenségesen működni fognak. Nem az állam- és alkotmányjogi meghatározások, hanem organikus kialakításaik eredményezik a különbséget a két államfogalom között. Vajon a „polgári társadalom" és az „állam" közötti különbség — az államiság kritériuma mellett — csupán a külső állam erkölcsi deficitjében és a politikai állam kiemelkedő erkölcsi méltóságában rejlik? Ennek az lenne a kövekezménye, hogy aligha lehetne már olyan föladatokat megnevezni, amelyek a politikai állam intézményei számára maradnának meg.

Ilyen föltételek mellett azonban újból kérdéseket kell föltennünk a politikai állam funkcióit illetően. Utána fogunk járni annak a föltételezésnek, hogy a politikai állam Hegel koncepciójában olyan funkciót tölt be, amelyet a külső állam nem képes ellátni, s amely az „államot" nemcsak minőségileg, hanem funkcionálisan is a „polgári társadalom" fölé emeli: ez a funkció pedig a politikai intézmények *szimbolikus reprezentációja. A politikai intézmények az állam szubsztanciális egységébe integrálják az individuumokat azáltal, hogy megjelenítik őket.*

---

[16] Vö. JR 269: „Egyedül ez, »ti. az egy individuum, a monarcha« a természetes, azaz a természet ide menekült; ő a természet utolsó pozitív maradványa."

3. Az „állam": integráció szimbolikus képviselet révén

Erre nézve a hegeli államtan intézményelméleti olvasása nyújt fölvilágosítást. Fogózópontját ez abban a körülményben találja meg, hogy Hegel elsőként az „államban" beszél „intézményekről", noha a tárgyat tekintve már a „polgári társadalomban" is intézményekről van szó. Nos, Hegel itt kifejezetten „az előzőkben szemügyre vett intézményekre" utal (G 263. §). Ez nem puszta visszaemlékezés, és Hegel nem is ismétli meg a funkciókat a „polgári társadalomban". Az „államban" inkább új funkciót tulajdonít nekik, és a hegeli szisztematikában ez csak azt jelentheti, hogy az intézményekhez a külső államban (pótlólagosan) egy olyan funkció *is* járul, amely csak a politikai állam számára fogalmazható meg, s csak ezzel a funkcióval együtt lesznek a külső állam képződményei intézményekké is — *politikai intézményekké.*

Az intézményfogalom így bizonyos fokig csuklópánttá válik Hegelnél a „polgári társadalom" és az „állam" között, miközben Hegel számára teljesen világos, hogy a döntő meghatározások csak a legmagasabb lépcsőfokon, a politikai állam szintjén fogalmazhatók meg. A hegeli államtan ilyesfajta értelmezési kísérletét eddig még nem végezték el, mivel ez a kísérlet a politikai intézmények elméletére irányuló kérdésföltevéseket föltételez, amelyek egyáltalán ráirányítják először is a figyelmet erre a maga Hegel által kevéssé kiemelt tényállásra, s amelyek azután elénkbe teszik azokat a kategóriákat, amelyek nélkül az interpretáció nem végezhető el. A politikaelméletben és a filozófiában csak újabban váltak szélesebb körben vitatott témává a politikai intézmények.[17] A politikai intézményelmélet jelenlegi kutatásának figyelme részben arra irányul, milyen összefüggés áll fönn a politikai intézmények és a politikai képviselet elve között. Ez nem (csupán) azt jelenti, hogy a politikai intézmények helye ma képviseleti rendszerekben van. Funkcióföltételeiket tekintve a politikai intézményeket lényegileg az jellemzi, hogy képviselet, mégpedig főként szimbolikus képviselet révén integrálják küldőiket, a polgárokat.[18]

---

[17] A Német Kutatóközösség 1989 óta a „Politikai intézmények elmélete" c. kiemelt programon dolgozik. Az ott összekapcsolódott intézményelméleti kutatások első eredményeit foglalja össze Göhler 1993. Vö. még Göhler 1987 és 1990, Göhler/Schmalz-Bruns 1988, Schmalz-Bruns 1989.

[18] Lásd a szerző mostanság megvalósított, „Intézmény — hatalom — képviselet. Mit támogatnak a politikai intézmények és hogyan működnek" c. kutatási projektumát (10/1991 — 9/1993) a „Politikai intézmények elmélete" c. kiemelt súlypontú program keretében. Ehhez a látásmódhoz Arnold Gehlen intézménytana adja az ösztönzést. Ő először „instrumentalista módon" alapozza meg az intézményeket: az intézmények tartósított, társadalmilag szankcionált, elvileg érinthetetlen magatartási minták, amelyek tehermentesítés révén stabilizálnak. A továbbiakban „ideatívan" alapozza meg az intézményeket: egy közösségben megélt cselekvésnek az archaikus kultúrák rituálisan ábrázoló magatartásában objektiválódott kifejeződései, amiből kötelező jellegük és másodlagosan objektív

A *képviselet* azt jelenti, hogy valami távollévőt megjelenítenek. Ez kétféle formában történhetik:
a) A reprezentánsok a reprezentáltak nevében cselekszenek, mintha az utóbbiak maguk lennének azok, akik cselekszenek. Az ő akaratukat érvényesítik, a képviselet ebben az esetben *akarati vonatkozás*. Mandátum formájában valósul meg, és — aszerint, hogy a politikai rend mire hatalmazza föl vagy kötelezi a reprezentánsokat — az individuális vagy kollektív szándékok és érdekeltségek képviseletét öleli föl, de össztársadalmi érdekekét is.
b) A távollévőt, amit megjelenítenek, alkothatják elvek vagy eszmék is. Ezek csak akkor vannak jelen, ha bemutatják őket; bemutatás nélkül elgondolhatók ugyan, de nem érzékeljük őket. Ez a bemutatás szimbólumok révén történik, a reprezentáció itt *szimbolikus vonatkozás*. Minden politikai rendnek megvannak a szimbólumai, amelyek látható és sűrített formában fejezik ki a közös életvezetés azon elveit, amelyek e rend számára mértékadóak. Ebben az értelemben az abszolutizmusban a király az államot, a demokratikus alkotmányos államban a törvényhozó a szuverén népet testesíti meg, és emblémáik, rituáléik, valamint a rangjuk révén kiemelt, az egyszerű rendelkezhetőség alól kivont szövegek azok a valóságok, amelyek mint szimbólumrendszerek láthatóvá teszik azt, amit a rend vall. A közösség szimbóluma nem csupán a mindenfelől megterhelt zászló (amely mint példa alighanem inkább elrettent), hanem a demokratikus alkotmányos államban inkább az alkotmány, ahogyan az Németországban, egyes szabályozásain túlmenően, egy demokratikus jog- és szociális állam vezető eszméit is megtestesíti. A mandátum révén történő reprezentációval szemben a szimbolizálással történő reprezentáció nem egyszerűen a megbízó akaratából van levezetve és diszponálható ennek megfelelően, hanem az exisztenciális elvekre vonatkozik; a „vezéreszmét" (Hauriou, 1965) — a rendet megszabó alapelképzelések együttesét — fejezi ki.[19]

Az *integráció* az emberi együttélés egységének létrehozását és rejtetten mindig hatékony fönntartását jelenti. Technikai értelemben ez nem más, mint az individuális és kollektív cselekvési folyamatok koordinálása, szabályozása és összefogása megfelelő intézmények révén, mint például az „európai integráció" esetében gazdasági és politikai szempontból. Ezen túlmenően az integráció: állandó folyamata azon értelem szimbolikus ábrázolásának, amely egy szövetség, különösképpen egy politikai szövetség (Max Weber, 1922, 29—30. o.) tagjai számára tájékozódási keretet nyújt cselekvésükhöz; a szimbolikus ábrázolás a tájékozódási kínálat tartós prezentációja. Ezt az emberi együttélés mindenfajta

---

célszerűségük adódik (vö. mindenekelőtt Gehlen 1986b és 1986a, 44. f.). A „rituálisan ábrázoló viselkedés" teorémájával fejthető ki a politikai intézmények és a szimbolikus képviselet összefüggése (Göhler 1993a).

[19] A szimbolikus képviselethez lásd Schmitt 1925 és 1928; Landshut 1964; Voegelin 1959; valamint — kritikailag — Pitkin 1967. A képviselet akarati- ill. szimbolikus vonatkozásként történő megkülönböztetéséhez: Göhler 1992, 1993a.

egysége, s különösen politikai egysége szempontjából elengedhetetlen — tájékoztató, de nem uniformizáló — teljesítményt várjuk el az intézményektől. Amennyiben az intézmények — mint az együttélés funkcióföltételei — szimbolikus reprezentációval megtestesítik egy közösségnek a rendet megszabó alapelképzeléseit, expresszív módon ábrázolják azokat a közösség szimbólumrendszerében. Ebben áll — túl célracionális föladatteljesítésükön — integratív teljesítményük a polgárok számára. A legsúlyosabban veszélyezteti a közösség fönnmaradását, ha szereplőinek a polgárokkal, a kiküldőivel szembeni magatartása — hatékony öntisztító mechanizmusok híján — hosszabb távon diszkreditálja a reprezentáció szimbolikus oldalát.

Terminus technicus-ként Hegel (az „institúción" kívül) csak a „reprezentációt" alkalmazza, éspedig — ahogyan ez a XIX. század politikai diszkusszióinak megfelel — explicite csak az akarati vonatkozás tartalmú képviselet értelmében. A képviselet elve a politikai államban a „törvényhozó hatalomhoz" tartozik, és Hegel itt megpróbálja „organikusan értelmes értelemben" (G 311. §, megj.) a lehető leghagyományosabban megragadni. Amennyiben a társadalmat a második kamarában a küldöttek képviselik, ezek alá vannak vetve az általános érdeknek (309. §), éspedig nem olyan reprezentásokként, akik csupán mennyiségileg kiszabott választókköröket reprezentálnak, hanem a társadalmi korporációk nagy érdekeinek reprezentálóiként (308. és 311. §). Ez a viszony már a szimbolikus reprezentációra utal, hiszen Hegel hozzáfűzi: „A reprezentálásnak ezért már nincs is meg az a jelentése, hogy valaki egy másik valakinek a helyében van, hanem maga az érdek van valóban jelen a reprezentánsában" (311. §, megj.). A képviselő tehát szubsztanciális értelemben megtestesíti az érdeket, és ha az „jelenvaló" benne, akkor ő láthatóan bemutatja azt. Hegel explicit reprezentáció-fogalma azonban — az ilyen kibővítés ellenére — nem marad sokkal több, mint szervezési elv a „törvényhozó hatalomban", és ezenfelül összességében nincs nagy helyiértéke Hegel államértelmezését illetően.

Hegel kifejtett reprezentáció-értelmezése nem szól ellene a politikai intézmények szimbolikus reprezentációra irányuló interpretációjának — végül is ez a képviselet-értelmezés a középkor óta megszokott a politikai eszmetörténetben (Hofmann, 1990) —, de nem is segít tovább. A tényállás csak Hegelnek a politikai intézményekre vonatkozó (az „állam"-fejezet bevezető paragrafusaiban megadott) funkciómeghatározása kapcsán mutatható föl. Megkísérlem a szimbolikus reprezentációt és ezzel a politikai intézmények integrációs teljesítményét Hegel érvéből föltárni (interpretációs tézis): hogy az individuumok a politikai intézményekben — a tőlük való megszüntethetetlen, reális szétválasztásuk ellenére — egységben tudhatják magukat ezekkel az intézményekkel, és így egyúttal saját öntudatukat is megvalósítják.

Foglaljuk össze először a politikai állam alapmeghatározásait. „Az állam az erkölcsi eszme valósága" (G 257. §), s ez azt jelenti:

(1) Mint olyan akarat, amely szubsztanciális és tud önmagáról (tehát „Szellem"), az állam a *megvalósult értelmi struktúra* az emberek együttélésében, az értelem és a valóság egysége (257. §, vö. G előszó).
(2) Az állam *az egyediség* — az individuumok a maguk külön érdekeivel — és *az általánosság egysége*; az általános akarat a törvények formájában és mint az individuumok cselekvőképes egysége. Ennélfogva *a szubjektív és objektív szabadság egységeként* konkrét szabadságot jelent.
(3) Az állam a maga eszméjében *független a sajátos történelmi alakzatoktól*, és *az individuumok szubjektív öntudatához* sincs kötve; mint azok egysége, fölöttük áll (258. § függeléke), és „fogalmának másik két ideális szférájával", a családdal és a polgári társadalommal szemben az első (262. §).

Az itt követett kérdésfölvetés szempontjából az általánosság oldala kevésbé kelt érdeklődést, mint azoknak az individuumoknak a perspektívája, akiknek az államban kézzelfogható egységgel kell bírniuk az általánossal. A „polgári társadalomban" kifejtettek szerint reálisan, saját érdekeik követésével, az államtól elválasztottak maradnak (a *Realphilosophie*-ban Hegel csupán azt mutatta meg, hogy ezáltal a hatékony hatalommal bíró általánosat is konstituálják). Hegel ebből semmit sem von vissza az „államban". Csak azt toldja hozzá megalapozásként, hogy a szubjektivitás elve ezzel teljes kidolgozást ér el a modern államban (260. § a függelékkel). A *Realphilosophie*-ban élesebben érvelt, mondván, „az újabb kor magasabb elve", hogy az egyén tudatában van önmagának, megelégszik ezzel a tudással és az általánosat szabadon bocsátja (JR 267—268). „Ezen elv által veszendőbe ment az individuumok külső, valódi szabadsága a maga közvetlen létében, de megmaradt belső szabadságuk, a gondolat szabadsága" (JR 269). Tekintettel a megszüntethetetlen elkülönítésre és bensőségesítésre, ahogyan azokat Hegel az újkori szubjektivitás elveként alapnak veszi, nem olyan könnyű belátni, hogyan kell megfelelően kifejteni az individuumok számára a politikai állam emfatikus egységbizonygatásait. Ehhez az intézmények általi közvetítésre van szükség, ugyanis az intézmények realizálják azt, ami az individuumokra alapvetően érvényes a politikai államban:
(1) Egyek az állammal, amely a szubsztanciájuk;
(2) azonban egy közvetlen, csak szubsztanciális, az antikok mintája szerinti egység deficites lenne — ezzel elesik minden autokrácia és messzemenően a reális participáció is;
(3) ehelyett az individuumok úgy találják, hogy az általánossal való egység szavatolja külön érdekeiket,
(4) és megvan az a kielégülésük, hogy önérzetükben egyidejűleg az Egész tagjai is (vö. 162. §, megj.).

Az utóbbit nyújtani és kialakítani — ez Hegelnek a politikai intézményekről adott meghatározása, amelyet a „belső államjog" bevezető paragrafusaiban először a külső, a szükség- és értelmi államra visszatekintve fogalmaz meg (G 263—265. §), azután pedig a politikai államra mint az államhatalom organizmusára való tekintettel (266—269. §). Ezek a paragrafusok tartalmazzák Hegel utalásait

a szimbolikus reprezentáció általi integrációra (és ilyenként eddig még nem méltatták őket); mindazonáltal tetemes értelmezési nehézségekkel szolgálnak, ezért megéri pontosabban kommentálni őket.[20]

263.§ Visszatekintő szemlélettel a „polgári társadalomban" a Szellem „az előzőkben szemügyre vett intézmények" formájával rendelkezik. A politikai állam összefüggésében tehát az igazságszolgáltatás, a rendőrség, egyáltalán a társadalmat kormányzó törvények (263. § függeléke) maguk is állami intézmények. Persze a „polgári társadalom" szintjén önmagukban véve még deficitesek: A maga „szükségszerűségében" ábrázolják a Szellemet, tehát olyan státusban, amelyben még nem tud önmagáról. Ily módon sem az általános, sem az individuális akarat nem „szabad" még — mert a szabadság azt jelenti Hegel számára: semmi külsőtől nem függeni, önmagunknál lenni, magunkról mint önmagunkról tudni. Csak az erkölcsiség „látszatát"[21] jelentik (az intézmények), az értelmes általánosság puszta jelenségét, „a beléjük világító értelem intézményeit" (uo.).

264.§ Ezek az intézmények alkotják „a *sajátos alkotmányt*, azaz a kifejlődött és megvalósult értelmességet" (kiemelések Hegeltől), tehát ismételten a társadalomra történő vonatkoztatással. Mivel az individuumok „sajátos szabadságát" szavatolják a polgári társadalomban, s ezáltal — amennyire ez a polgári társadalomban lehetséges — meg is valósítják, „az állam szilárd bázisát" jelentik, éspedig mindenekelőtt annak a bázisát, hogy az individuumok bizalommal legyenek az állam iránt és a patriotizmus valódi érzületével viszonyuljanak hozzá (vö. 268. §). Ezáltal az individuumok számára a maguk részéről megtapasztalhatóvá válik sajátos céljuk azonossága az általánossal, s ily módon elnyerik „önérzetüket" (265. § függeléke).

265.§ Az individuumok folytonosan két momentumot hordoznak magukban: a szubjektív, önmagára vonatkoztatott egyediség momentumát és „a szubsztanciálisat tudó és akaró általánosság" momentumát; egyrészről egoisták a maguk magánérdekeiben, másrészről képesek a közösségre és szükségük is van rá. Így „mind privát, mind szubsztanciális személyekként valóságosak", *bourgeois*-k és *citoyen*-ek. Az intézményekben rendelkeznek „lényegi öntudatukkal", de a „polgári társadalom" lépcsőfokán csak „a magábanvaló (G. G.) általános" értelmében vett intézményekben. Ha úgy tetszik: Az individuumok látják a „polgári társadalomban" a magában-vett általánosat, és ugyanakkor nem látják — mivel az csak visszfénye a szubsztanciális általánosnak, s mivel még nem találják önmagukat a megfelelő szinten. Mindkét deficitet csak a politikai állam értelmében

---

[20] A sietős Olvasó átugorhatja az egyes paragrafusok kommentálását, s áttérhet az összefoglaló méltatásra.

[21] Lásd az átmenetet a „családtól" a „polgári társadalomhoz", G 181. §: A reflexiós viszony alkotja először is az „erkölcsiség elvesztését", az „erkölcsi jelenségvilágát"; az erkölcsi magábanvalóan már létezik és látható (sic!), de „formális, a különösbe csak bevilágító módon".

vett „állam" oldja meg: az általános oldaláról, objektíve, organizmusának mint politikai alkotmánynak a struktúrája révén — az individuumok oldaláról, szubjektíve, azoknak érzülete, bizalma, patriotizmusa révén (267—268. §).
Rögzítsük:
1. Ezekre a meghatározásokra szisztematikusan csak a *Visszapillantásban*, az „állam" lépcsőfokán kerül sor. Miért nem tudott vagy akart Hegel a „polgári társadalom" intézményeiről már ott mint „intézményekről" beszélni? Nyilvánvaló, hogy számára a polgári társadalomból kiindulva nem bonthatók ki szubsztanciális tartalmukban: Csak a politikai állam képes realizálni az intézmények azon funkcióját, hogy puszta funkcionálásukon túlmenően az Egész alapjai legyenek, s ezáltal kiváltképpen azt a funkciójukat realizálni, hogy az individuumokat integrálják; csak ennek révén válnak aztán Hegel számára fölmutathatóvá.
2. Egészen döntő mozzanat a *tudat*. Minthogy egoista magáncéljaik követésével az individuumok nem képesek egyek lenni az állammal, s minthogy ezt az erkölcsi deficitet nem is szabad kiküszöbölni, az értelmes egység az individuumok oldaláról nem az autokrácia (népszuverenitás) vagy akár csak a politikai döntési folyamatokban történő reális részesedés formájában áll. Az általánossal való értelmes egység az individuumok számára abban áll, hogy olyan öntudatot fejlesztenek ki, amelyben ténylegesen önmaguknak tudják magukat, s ebben egyúttal olyanoknak, akik föloldódtak az Egészben. Rendelkeznek azzal a „tudattal" és „önérzettel", hogy az Egész tagjai (261. §, megj.). Az emberi együttélés szükséges egységét tehát egy olyan integrációs forma hozza létre az individuumok számára, amely a társadalmi folyamatok szabályozása mellett mindenekelőtt az állam mint politikai Egész iránti bizalmat és az individuumok ezzel összekapcsolt, talán csak ebből fakadó önérzetét eredményezi. Ez az integrációs teljesítmény a föladata és az ismertetőjegye az intézményeknek. A „polgári társadalom" lépcsőfokán még nem teljesülnek az integráció összességében szükséges föltételei — az integráció tehát, még akkor is, ha az intézmények a „polgári társadalomban" mint szükség- és értelmi államban már jelen vannak, határozottan a politikai állambeli intézmények funkciója, vagy Hegel számára alkalmasabb kifejezéssel: az intézményeknek *mint* politikai államnak a funkciója.[22]

---

[22] Hegel, jellemző módon, mindenekelőtt az objektív, intézményi oldalt látja a „politikai államban": az állam organizmus, s mint ilyen a politikai alkotmány (G 267. és 269. §) — a politikai érzület ezzel szemben a szubjektív szubsztancialitás. A „polgári társadalom" külső állama különbözik az individuumoktól; a tulajdonképpeni politikai állam megvalósítja ugyan egységüket az általánossal, de az emfázis ismét csak az általános oldalán van az intézmények és az alkotmány révén. Így Hegel elképzelése a közösségről messze távol marad az Arisztotelészétől vagy a Hanna Arendtétől (1981). A szubjektív és az objektív egysége nem a komponensek egyenrangúságát jelenti, hanem a föltételek hierarchikusan szervezett struktúráját: Az alkotmánynak a maga „valóságához" szüksége van a nép szubjektív szabadságára (G 274. §). Az általános túlsúlyához Hegelnél lásd: Göhler 1974, összefoglalólag 606—608. o.

Föltételezem, hogy a politikai intézmények integrációs teljesítménye jelenti azok döntő funkcióját és egyúttal a politikai állam legfontosabb megkülönböztető kritériumát a „polgári társadalom" külső államához képest.

A politikai állambeli intézmények új minőségét, valamint az individuumok és a szubsztanciális Egész — az intézmények által közvetített — egységét a negatívumok alapján történt meghatározásaik után Hegel immár pozitívan ragadja meg:

266.§ Ami eddig csak „szükségszerűség", azaz idegen, valamint a „jelenség birodalma", azaz csak az Egész szubsztanciális egységének visszfénye volt, az a politikai államban „idealitássá" válik, azaz önmagában véve nem áll fönn. Az idealitás minősége megszünteti a szigorúan érvényesülő általánosnak és a különleges célok által elnyelt individuum egyediségének mechanikus szembeállítását, anélkül azonban, hogy ezek a mozzanatok veszendőbe mennének. Az általános szükségszerűség egyesül az individuális szabadsággal, s mivel a szükségszerűség nem szűnik meg ebben az egységben, mint szükségszerűségnek a ténylegességén túlmenően a „szabadság *alakját*" ölti az individuumok számára (266. §, kiemelés Hegeltől). A szükségszerűség nem válik egyszerűen szabadsággá, ez túl sekélyes lenne; a gazdasági és a jogi kényszerek továbbra is fönnállnak. A szükségszerűség azonban új jelentéstartalmat nyer most az individuumok számára: az individuumok képesek a szabadság alakjában szemlélni a szükségszerűséget; az intézmények közvetítésével maguk az individuumok számára is láthatóvá válik a szükségszerűségben a szabadság mint szubsztancia.

267.§ Ez a most alapvetően megfogalmazott összefüggés („az eszme fejlődése önmagán belül") kölcsönös viszonyt hoz minőségileg új lépcsőfokon: Az individuumok tudata „politikai érzület", amellyel immár szubsztanciálisan az államhoz tartoznak és azt a maga valóságához segítik — az általános pedig „organizmus", ellentétben az individuum és az állam mechanikus szembeállításával vagy az állami hatalmakra történő mechanikus fölosztással, és ily módon (csak ily módon!) „a tulajdonképpeni politikai állam és annak alkotmánya".[23]

268.§ Az individuum oldaláról ez a minőség egy bizonyos tudat: Az individuumok többé nem közvetlenül valami másnak, valami tőlük idegennek látják az általánosat, hanem tudják, hogy a közösség a saját érdekeikről is gondoskodik — az egyediekről és a többi polgáréval közösekről egyaránt. Ez a tudat adja a „politikai érzületet", tehát az állampolgár morálját, s a „patriotizmusban" fejeződik ki, amin Hegel nem ért mást, mint közösségi szellemet (268. §, megj.). A bázis a

[23] Hegel nemcsak a maga állam-, hanem alkotmányfogalmát is megkettőzi. A „különleges" alkotmány mellé — amely a Visszapillantásban a „polgári társadalom" állami intézményeit foglalja össze (G 265. §) — most a „politikai alkotmány" lép (269. §), amely az állam organizmusát jellemzi. Hegel ezzel megpróbál a liberális, formális alkotmány-gondolkodáson túllépve az állam és társadalom számára fontos konstitutív karakterhez eljutni.

szilárd „bizalom"[24] az államban megvalósult értelem iránt. Ily módon az individuum szabadsága az államban valósul meg — mindazonáltal olyan szabadság ez, amely szubsztanciális szabadságként, amint Hegel kifejezetten megjegyzi, csak tudati szabadság: „ami által éppen ez [ti. az állam] közvetlenül nem valaki más számomra, és ebben a tudatban Én szabad vagyok" (268. §). Ez az erkölcsileg már nem deficites tudat „csak az államban fennálló intézmények (!! GG) eredménye (! GG), mint amelyben »tehát csak az eredményben« van valóságosan jelen az értelmesség". Tehát csak az állam intézményeiből és azok közvetítésével fejlődhetik ki az igazi (többé nem csupán szubjektíve igényelt) érzület, és csak maga ez a fejlődés valósítja meg az értelmességet. Hogyan képesek az intézmények ilyesmit teljesíteni?

269.§ Hegel már rámutatott, hogy a politikai, szubsztanciális államban a szükségszerűség a szabadság „alakját" ölti (266. §). A szubsztanciális szabadság tudati kategória az individuumok számára (268. §). Így a szabadság alakja az, ami az individuumok szeme előtt van, amikor szabadnak kell tudniuk magukat, s ezt a szemléletet a politikai intézmények közvetítik. A polgárok politikai érzülete nem lehet absztraktum, „különösen meghatározott tartalmat" igényel (269. §). Nos, ez az „állam organizmusa", amely a maga „különböző hatalmaiban" „politikai alkotmányként" fejeződik ki. Az állami intézmények, amelyekkel a polgárnak dolga van, organikusan tagolt állami hatalmakként lépnek föl — a kormányzati hatalom összekapcsolódott a fejedelmi és a törvényhozói hatalommal —, és szemléletes alakban reprezentálják tudata számára a maga szubsztanciális szabadságát. Az állami hatalmak — amelyekről mint organizmusról a „polgári társadalom" szükség- és értelmi államában még nem lehetett szó — nem csupán az általános oldalát realizálják: ez — csupán önmagában véve, az egység bármilyen formájában is — ténylegesen az individuumok konzervatív-romantikus fölszívásához vezetne. Az állami hatalmaknak nem kevésbé fontos funkciójuk, hogy konstitutív, szemléletes tartalmat adjanak az individuum amaz érzületének kialakításához, hogy egységben van az általánossal.

Az a kezdeményezés, hogy az individuumokat az Egésszel való, az intézmények által közvetített egységben gondoljuk el, a tényállást illetően (ha terminológia szerint nem is) *szimbolikus képviselet által történő integráció*. A szubsztanciális szabadság azt jelenti Hegel számára, hogy tudjuk: az Egészben — minden vonatkozásban — mi magunk vagyunk benne. Az egységet először abban a kényszerben tapasztáljuk meg, amelyet a törvények legitimálnak, amelyek viszont a saját cselekvésünk funkcionális föltételeiből fakadnak. Ezen túlmenően és

---

[24] A „bizalom" a képviseleti demokráciában is fontos kategória. A *Federalist* értelmezésében kölcsönös viszony áll fönn a képviseltek „trust"-je és a képviselők „fidelity"-je között (*Fed*. Nr. 57). Waschkuhn számára (1984) a bizalom a participáció mellett a reszponzív demokrácia egyik alaposzlopa, és Böckenförde (1983) kifejezetten fölveszi képviseletelméletébe a bizalom hegeli kategóriáját is.

lényegileg abban a tudatban tapasztaljuk meg az egységet, hogy szubsztanciálisan hozzátartozunk egy közösséghez. Így konstituálódik a közösség, a politikai állam. Annak tudása, hogy a politikai államban mi magunk vagyunk benne, Hegel számára nem lehet elvont, puszta posztulátum. A tudásnak szüksége van azokra a tartalmakra, amelyeket az individuum a magáéinak ismer föl, és amelyekben ennélfogva önmagaként ismeri föl magát. Mint ilyeneknek nemcsak létezniük kell ezeknek a tartalmaknak az individuum számára, hanem láthatóknak is kell lenniük, tehát valami minőségileg másnak, mint az erkölcsiség csak kívülről konstatálható bevilágítása a „polgári társadalomban". Tehát nemcsak objektíve realizálni kell őket, hanem realizálásukban ábrázolni is. A „szabadság alakja" (266. §), amelyben a szükségszerűség az intézmények közvetítésével a politikai államban megjelenik, ezáltal szimbólumává válik azoknak az alapvető törvényeknek, amelyek az államban az individuumért valósulnak meg. Ez a szimbolikus képviselet az individuumok tartós integrációját hozza létre, tudatukban fölemeli őket arra a síkra, ahol közvetlenül szemlélhetik a közösség organikus egységét, amelyben a differenciálódások ellenére alapvetően minden tag részesedik.[25] A

[25] Hegelnek kezdettől fogva fontos törekvése, hogy a közösség, az állam ne csak uralmi struktúraként alkossa meg a szubsztanciális egységet a polgárok számára. Az állam legyen egyúttal minden különbség fölé emelkedett, nemes közömbösség, amelyben minden tagja egyformán képes fölismerni önmagát, s ennek láthatónak is kell lennie. A *System der Sittlichkeit*-ban külön intézmény, az „abszolút kormány" gondoskodik erről (SdS 28–85.). Az első rendből származó, de koruk és vallásosságuk révén minden individualitás fölé emelkedett papi vének gondoskodnak az Egész megtartásáról. „Abszolút hatalmuk" nem bizonyos befolyásolásokban nyilvánul meg, inkább csak az „abszolút eleven identitást" testesítik meg (84). Ez különlegesen kijegecesedett formája a szimbolikus képviselet révén történő integrációnak, amely vallási megalapozású: „Az ellentétből egészen kivéve", „abszolút csak általánosként a különössel szemben" az abszolút kormány „Isten megjelenése", „a Magasságbeli abszolút papsága" (85). — Egyre realistább államértelmezésével Hegel eltávolodik ennek az alapgondolatnak a speciális institucionalizálásától. A *Jenaer Realphilosophie*-ban a legfőbb közömbösséget utalásszerűen a kormány és a vallás összekapcsolásaként ragadja meg: „A vallásban [...] a Szellem mint abszolút Általános [...] és a közvetlen Én (Selbst) *alakjában* [...] lesz tárggyá önmaga számára. Az Én (Selbst) általános tudás, és ezáltal az önmagába való visszatérés... De a *kormány* mindenki fölött áll, a Szellem, amely általános tudásként és általános valóságként tud magáról — az abszolút Én (Selbst); a vallásban mindenki fölemelkedik önmagának mint általános Énnek (Selbst) erre a szemléletére. A saját természete, a *saját rendje elsüllyed*, mint egy álomkép, *mint egy távoli, a horizont peremén illatfelhőcskeként feltűnő sziget*. Ő (az egyes ember) egyenlő a fejedelemmel." (JR 283–284. o., kiemelések Hegeltől.) — A *Rechtsphilosophie*-ban Hegel erősebben különböztet állam és vallás között: a vallás „az Abszolúttal való kapcsolat az érzés, az elképzelés, a hit formájában", az állam ellenben az „isteni akarat mint jelenvaló, a világ valóságos alakjává és szervezetévé kibontakozó Szellem" (G 270. § megj., 229. §). A vallásnak többé nincs köze a közösség „alakjához", mivel kizárólag az „érzést"

föltétel persze (és ezt a Hegel-interpretáció minden eufóriájával szemben és az immanens kritika kiindulópontjaként rögtön hozzá kell fűzni): amennyiben és ameddig ezen elvek szemléletes alakja mögött tényleges realizálásuk áll — hiszen különben Hegel alapértelmezésében a szimbolikus reprezentáció sem rendelkeznék „valósággal"[26], egyszerűen ideologikus lenne.

A szimbólumok többek, mint csupán egyszerű jelek, amelyek egy tárgynak valamilyen jelentést tulajdonítanak. Egy komplex elképzelési tartalom szemléletes sűrítményeiként folytonosan megkívánják az interpretációt azok részéről, akik használják őket.[27] Az interpretáció nem tetszőleges, de különböző asszociációs tereket ad; a szimbólumok nem denotatívak, hanem konnotatívak. Ebben az értelemben, számomra úgy tűnik, Hegelhez kapcsolódva az integrációt is a szimbolikus képviselet által lehet megérteni. A „szabadság alakjának", aminek a politikai állambeli intézmények közvetítésével szükségszerűséget tulajdonít, bizonytalan kettős funkciója van, amely megfelel az itt alapul vetett szimbólum-értelmezésnek: Egyfelől a szubsztanciális egység — mivel szintén ábrázolni kell — egyenesen megrendeztetik az individuumok számára; Hegel újból és újból ünnepélyesen olyan isteni attribútumokkal látja el az államot, amelyek messze meghaladják Istennek a történelemben megnyilatkozó kegyelmességét.[28] Ennek a hipertrófiának nincs szüksége komoly diszkusszióra, csak nem szabad általánosan eltorzítania a kívánatos integráció érvének plauzibilitását. Ezáltal másfelől a polgárok számára csak részben van rögzítve a szimbólum-értelmezés, és éppen individuális vonatkozásban nincs determinálva. Mivel interpretálható, ezért az állam szimbolicitása a világnézetileg semleges államban előmozdíthatja individuális érdekek, sőt tekintélyes partikularitások fölszabadítását *is*. Ez az ambivalencia igen precízen kifejezésre jut Hegelnél a „polgári társadalom" és az „állam" különbségében, ha az — amint itt kimutattuk — nem jelent szétválasztást.

és az „elképzelést" jelenti, amelyek nem elégségesek a szimbolikus reprezentációhoz. Az „alak" immár teljességében institucionalizálódott az organikus államalkotmányban.

[26] Mint ismeretes, valóság és értelem (Vernunft) Hegelnél elválaszthatatlan. „Ami ésszerű, az valóságos; és ami valóságos, az ésszerű." (G Előszó) Az értelem a szisztematikusan legitimálandó elveken, a valóság azok konkrét átültetésén méretik meg, ami magában foglalja ábrázolásukat.

[27] Az itt alapul vett szimbólum-értelmezést Kurz (1988, 80) pregnánsan foglalja össze: „A szimbólum nem jellemez és nem nevez meg. Ezért a szimbólumot nem is kell megmagyarázni, mint valami poliszémiát. Inkább elgondolkodtat. A nyelvi jelek jelentését ismerem, megtanultam őket, a szimbólumok jelentését értelmeznem kell. Tárgyak és események csak értelmezésük révén válnak szimbólumokká. A szimbolikus jelentés a szimbolikus értelmezés. A szimbólum nem szemiotikai, hanem hermeneutikai probléma."

[28] SdS 85. o., G 270. § megj. (Id. föntebb 25. j.); lásd még a „hatalommal bíró törvény" lezárását, JR 257.

4. Nyitott kérdések

A bemutatott interpretációk bizonyos tekintetben még kísérleti jellegűek. Megpróbáltam megmutatni, hogy a „polgári társadalom" és az „állam" hegeli megkülönböztetése nem jelenti a társadalom és az állam szétválasztását, hanem a „polgári társadalom" is már állam. Ezzel fölvetődik a kérdés, milyen önálló funkciója marad még egyáltalán az „államnak". A hegeli államtan intézményelméleti olvasása azt tárja föl, hogy az „állam" speciális funkciója a polgárok szimbolikus képviselet általi integrációjában áll, amit a politikai intézmények közvetítenek.

Fontos kérdéseket nem vitattunk még meg, így mindenekelőtt:

— Hegel ismételten megállapítható opciója az általános mellett, az individuumok kárára, először ugyan a reális participációs lehetőségek restrikciójára korlátozódik államtanában. Hegel azonban úgy véli, hogy a szimbolikus reprezentációval, az individuumok önértékének megőrzése mellett, kompenzálni tudja. Ily módon persze semmiféle kritérium nem létezik ahhoz, hogy — Hegel ellenében — szétválasszuk a rend értelmes elveinek szimbolikus reprezentációját, illetve a polgárok politikai döntésektől való távoltartásának inkább csak ideologikus földíszítését. Hegel „állama" bizonyára mindkettő, azonban ez a hagyományvonal nem folytatható.

— Ezáltal alapvetőbben vetődik föl az a kérdés, vajon Hegel kifejezetten antidemokratikus államértelmezéséből levonhatók-e egyáltalán végkövetkeztetések egy demokratikusan szervezett közösségi életre. A szimbolikus képviselet — amelynek Hegelnél az a rendeltetése, hogy kompenzálja a demokratikus struktúrákat — a demokratikusan szervezett közösségi élet alapföltételeként is fölmutatható-e úgy, hogy bizonyos fokig a reális részesedés módjától és mértékétől függetlenül, talán ahhoz alkalmazva legyen kifejthető? Az én föltételezésem arra irányul, hogy minden közösségnek szüksége van a szimbolikus képviselet általi integrációra, és hogy a demokratikusan szervezett közösség szempontjából az a fontos, hogy megtalálja a megfelelő formát.

Egy kérdésnek azonban *nem* lenne szabad a nyitott kérdések közé tartoznia: Vajon Popper és Lukács államkritikus interpretációi már elegendők-e Hegel értelmezéséhez? Popper elhanyagolja az integráció követelményét. A „nyitott társadalommal" kapcsolatos törekvését nem diszkreditálja már az, hogy egy közösség, amint azt Hegel kifejti, integrációs mechanizmusokat fejleszt ki; egy „nyitott táradalomban" még sürgetőbb szükség lehet ezekre a mechanizmusokra, hogy szét ne essék. Az emberi együttélést szabályozó jogi mechanizmusokban nem lehet megbízni, ha — eltekintve az egyszerű kényszertől — a résztvevők részéről történő bensőségesítés, azaz éppen integráció révén nem érnek el bizonyos megnem-kérdőjelezett érvényességet. — Lukács döntő kettéágazódást körvonalaz: *Vagy* a polgári társadalom ellentmondásai kibontakozásának kell minden reális elidegenedés megszűnéséhez vezetnie (tekintettel az összes tapasztalatokra, ezt a

dinamikát ma, úgy tűnik, nehezen lehet megalapozni); *vagy* pontosabban azt kell kérdezni: minden gazdasági folyamat szempontjából, beleértve azok ellentmondásosságát is, a közösség miféle szubsztanciális egysége az, ami reálisan megkívánható, és lehetséges is. Hegel ezt az utat járja; választ — magától értődően: történelmileg föltételezett választ — ad arra a kérdésre, hogyan kell elgondolni a politikai egységet, ha a társadalmi ellentmondások és az ember reális elidegenedése *nem* szűnt ugyan meg, de a maguk területén már államilag szabályozzák, azaz amennyire lehetséges, megfékezik őket. Ebben rejlik a politikai intézmények föladata.

(A német nyelvű kéziratból fordította *Gromon András*)

Irodalmi utalások

Arendt, Hannah, 1981: *Vita activa oder vom tätigen Leben* (am. 1958), München

Arendt, Hannah, 1993: *Was ist Politik?* Aus dem Nachlass hrsg von Ursula Ludz, München–Zürich

Avineri, Shlomo, 1976: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1983: *Demokratie und Repräsentation*, Hannover — Lásd még: *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt 1991, 379–405.

The Federalist, ed. J. E. Cooke, New York 1961

Gehlen, Arnold, 1986a: *Der Mensch*, 13. kiad., Wiesbaden

Gehlen, Arnold, 1986b: *Urmensch und Spätkultur*, 5. kiad., Wiesbaden

Göhler, Gerhard, 1974: „Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse"; in G. W. F. Hegel: *Frühe politische Systeme*, Hg. Göhler, Frankfurt–Berlin–Wien, 337–610.

Göhler, G., 1985: „Dialektik", in *Pipers* Wörterbuch zur Politik, 1. kötet: *Politikwissenschaft*, München, 155–158.

Göhler, G. (Hg.), 1987: *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen*, Opladen

Göhler, G., 1990: „Politische Ideengeschichte — institutio-nentheoretisch gelesen"; in Göhler/Lenk/Münkler/Walther (Hg.): *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*, Opladen, 7–19.

Göhler, G., 1991: „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Nachrevolutinäres Denken/Konservativismus/Liberalismus und Demokratie", in H.-J. Lieber (Hg.): *Politisches Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 279–470.

Göhler, G., 1991a: „Rationalität und Irrationalität der Macht: Adam Müller und Hegel"; in M. Th. Greven (Hg.): *Macht in der Demokratie*, Baden-Baden, 45–62.

Göhler, G., 1992: „Politische Repräsentation in der Demokratie", in Leif/Legrand/Klein (Hg.): *Die politische Klasse in Deutschland*, Bonn—Berlin, 108—125.
Göhler, G., 1993: *Die Eigenart der Institution. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden
Göhler, G., 1993a: „Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen"; in Göhler, 1993.
Göhler, G./ Roth, Klaus, 1981: „Der Zusammenhang von Ökonomie, Recht und Staatsgewalt. Hegels philosophische Begründung in der gegenwärtigen Diskussion"; in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 501—518.
Göhler, G./ Schmalz-Bruns, Rainer, 1988: „Perspektiven der Theorie politischer Institutionen (Literaturbericht)"; in *Politische Vierteljahresschrift* 29, 309—349.
Hauriou, Maurice, 1965: *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze* (franciául 1925), Berlin
Hegel, G.W.F. (SdS): „System der Sittlichkeit" (1802—03); in Hegel: *Frühe politische Systeme*, Hg. Göhler, Frankfurt—Berlin—Wien 1974, 15—102.
Hegel, G.W.F. (JR): „Jenaer Realphilosophie" (1805—06); in Hegel: *Frühe politische Systeme*, Hg. Göhler, Frankfurt—Berlin— Wien 1974, 230—289.
Hegel, G.W.F. (G): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), Hg. H. Reichelt, Frankfurt—Berlin—Wien 1972
Hofmann, Hasso, 1990: *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin—München 1974, 2. kiad., 1990
Hösle, Vittorio, 1987: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg
Kurz, Gerhard, 1988: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 2. kiad., Göttingen
Landshut, Siegfried, 1964: „Der politische Begriff der Repräsentation"; in H. Rausch (Hg.): *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und der Repräsentativverfassung*, Darmstadt 1968, 482—497.
Lenk, Kurt, 1989: *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt—New York
Lenk, Kurt, 1991: „Probleme der Demokratie/ Methodenfragen der politischen Theorie", in H.-J. Lieber (Hg.): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 933—1016.
Lukács, Georg, 1948: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich—Wien.
Marcuse, Herbert, 1962: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (am. 1941), Neuwied—Berlin
Pitkin, Hannah F., 1967: *The Concept of Representation*, Berkeley 1967, pb. 1972
Popper, Karl R., 1965: *Das Elend des Historizismus* (angolul 1957), Tübingen, 6. kiad., 1987
Popper, Karl R., 1992: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2. kötet: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (angolul 1945), 7. kiad. messzemenő javításokkal és új függelékekkel, Tübingen

Riedel, Manfred, 1982: *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart
Ritter, Joachim, 1965: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt
Roth, Klaus, 1989: *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels*, Rheinfelden—Freiburg—Berlin
Schmalz-Bruns, Rainer, 1989: *Ansätze und Perspektiven der Institutionentheorie. Eine bibliograpphische Einführung*, Wiesbaden
Schmitt, Carl, 1925: *Römischer Katholizismus und politische Form*, 2. kiad., München
Schmitt, Carl, 1928: *Verfassungslehre*, Leipzig
Taylor, Charles, 1978: *Hegel*, Frankfurt
Voegelin, Eric, 1959: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München—Freiburg; 4. kiad., 1991
Waschkuhn, Arno, 1984: *Partizipation und Vertrauen. Grundfragen von Demokratie und politischer Praxis*, Opladen
Weber, Max, 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. kiad., szerk. J. Winckelmann, Tübingen 1972

RESÜMÉE

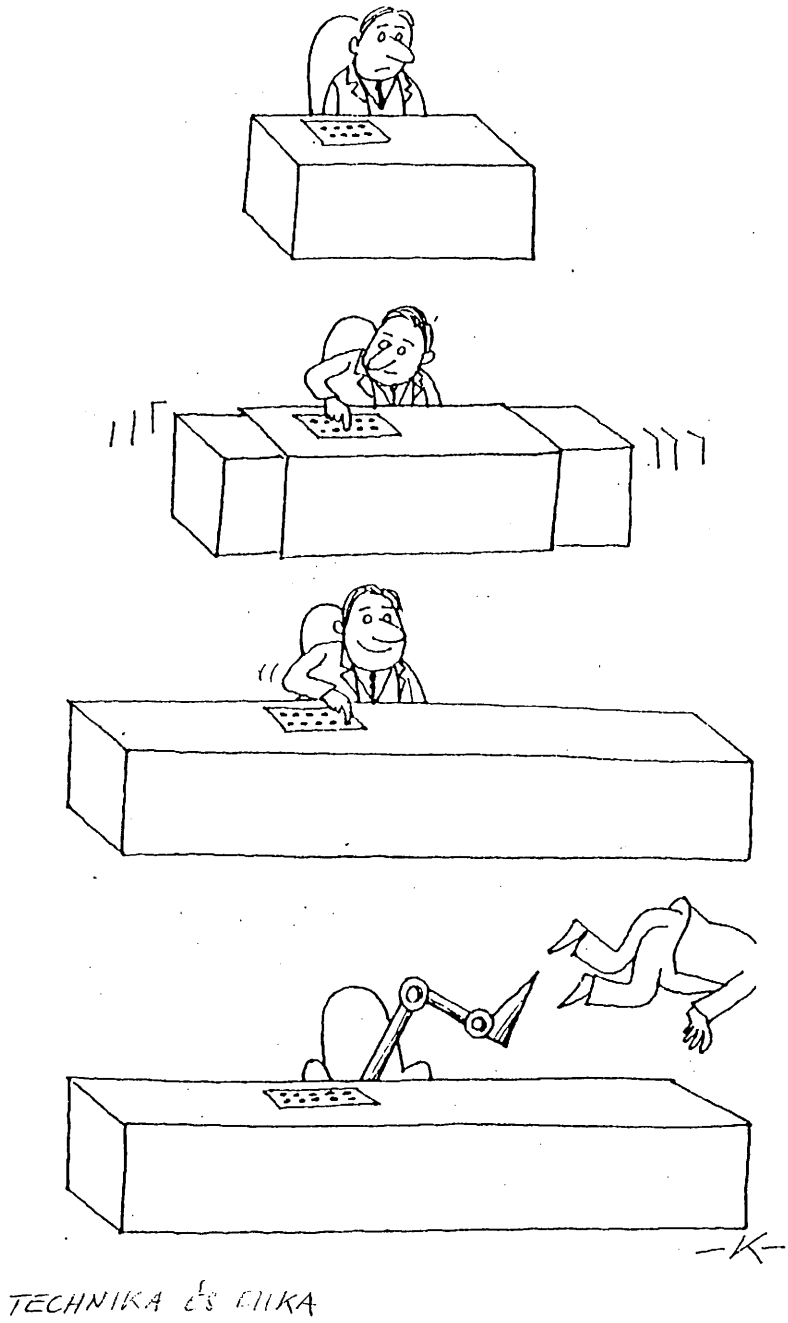
Hegel und das Problem der gesellschaftlichen Einheit — die Staatslehre neu gelesen

Die vorgelegten Interpretationen sind in mancherlei Hinsicht noch tentativ. Ich habe zu zeigen versucht: Die Unterscheidung von „bürgerlicher Gesellschaft" und „Staat" bei Hegel meint nicht die Trennung von Gesellschaft und Staat; vielmehr ist auch die „bürgerliche Gesellschaft" bereits Staat. Damit stellt sich die Frage, welche eigenständige Funktion dem „Staat" überhaupt noch zukommt. Eine institutionentheoretische Lektüre der Hegelschen Staatslehre erschließt, daß die spezifische Funktion des „Staates" in der Integration der Bürger durch symbolische Repräsentation besteht, vermittelt durch die politischen Institutionen.

Die immer wieder festzustellende Option Hegels für das Allgemeine zu Ungunsten der Individuen ist zwar zunächst in seiner Staatslehre auf die Restriktion realer Partizipations-möglichkeiten beschränkt. Hegel glaubt sie durch symbolische Repräsentation, bei Wahrung des Eigenwerts der Individuen, kompensieren zu können. Auf diese Weise ist freilich keinerlei Kriterium vorhanden, um — gegen Hegel — zwischen der symbolischen Repräsentation vernünftiger Ordnungsprinzipien und einer nur mehr ideologischen Verbrämung der Fernhaltung der Bürger von politischen Entscheidungen zu trennen. Hegels „Staat" ist sicherlich beides, diese Traditionslinie ist aber nicht fortzuführen.

Damit stellt sich grundsätzlicher die Frage, ob aus einem erklärtermaßen antidemokratischen Staatsverständnis Hegels überhaupt Schlußfolgerungen für ein demokratisch verfaßtes Gemeinwesen gezo-

gen werden können. Läßt sich die symbolische Repräsentation, die bei Hegel demokratische Strukturen kompensieren soll, als Grundbedingung auch für demokratisch verfaßte Gemeinwesen so aufweisen, daß sie gewissermaßen unabhängig von Art und Ausmaß realer Beteiligung, dieser vielleicht angepaßt, expliziert werden kann? Meine Vermutung geht darauf, daß alle Gemeinwesen der Integration durch symbolische Repräsentation bedürfen, und daß es für demokratisch verfaßte Gemeinwesen darauf ankommt, die angemessene Form zu finden.



Kaján Tibor rajza: Technika és etika

AZ ÉRTÉKIDEALITÁS ONTIKUS ALAPJAI: HEGEL

SIMON FERENC

Tulajdonképpen közhely, hogy Hegelnek nincs etikája. Nincs, mert a hegeli filozófia az egyén individualitását, egyéni-egyedi meghatározottságait: *a morális választás egyénhez-kötött és egyénre-szabott aspektusait* lényegében föloldja a nembeliségben, az emberi nem általánosságában és annak általános-objektív értéktermészetében. Ugyanakkor a hegeli filozófia a filozófiatörténet olyan valóságmegközelítése, mely, mint *ontológia*, valójában először teszi lehetővé a társadalmi jelenségek, az emberi lényeg és ezen belül az emberi cselekvés, az ember értékirányultsága és értékpreferálása, egyáltalában: az erkölcsi érték alaptermészetének a megértését.

A hegeli filozófiának a — közvetlenül a XX. század ontológiai kísérleteihez vezető — legnagyobb teljesítménye, hogy elsőként próbálja a hagyományos (radikális) transzcendencia teljes kikapcsolásával a társadalmi valóságot öntörvényei alapján magyarázni; hogy elsőként kísérli meg a valóság reális ellentmondásait egy átfogó gondolati rendszerben közvetíteni. A Hegel előtti kísérletek szükségképpen hatástalanok maradtak, hiszen képtelenek voltak az ismeretelméletileg hangsúlyozott „megismerő szubjektum" elvétől elszakadni, amikor az ember sajátos létszféráját, a társadalmat vizsgálták. Hegel nagy tette az, hogy filozófiájának középpontjába a tevékeny történeti szubjektumot állította — még ha ennek a szubjektumnak a lényegi tevékenységeként a gondolkodást (persze általános-nembeli alakjában: a valóságnak az emberi nem általi elméleti elsajátításaként) tünteti is föl. Csak egy ilyen ontológiai fordulattal lehet megkísérelni a társadalmi lét alapellentmondásainak (észeszmény és tárgyi valóság, szabadság és szükségszerűség, gondolt és léttel bíró, szubjektivitás és objektivitás, szubjektum és objektum) föloldását.

A *társadalmi valóság* Hegelnél nem más, mint egy dinamikus szubjektum—objektum viszonyban megjelenő történeti totalizációs folyamat. Ez a valóság-fogalom úgy áll elő, hogy Hegel az antik *πραξις-fogalom* értéktartalmait (önmagáértvalóság, öncélúság-önértékűség, önlétrehozás, önmagánál-levés, interakció) a modern nemzetgazdaság által felszínre hozott *munka-fogalom* tartalmaival (tárgyi művet létrehozás, általános munka-érték, a munkában rejlő emancipációs és elidegenítő mozzanatok: *Entfremdung* az *Entäßerung, Vergegenständlichung* értelmében) elméletileg szintetizálja.

Az erkölcsiség illetve az erkölcsi érték természetének tisztázásához mindkét mozzanat elengedhetetlen. Hiszen az erkölcsi érték — mint tudjuk — nem más, mint *nembeli képességek és közösségi szükségletek ideális követelmény formájában való kifejeződése, mely a javakban objektív formát is öltve, az alternatívaválasztáson (preferencia) keresztül orientálja és intencionálja az individuumok tevékenységét*; döntő jellegzetessége az, hogy létjellege nem *reális*, hanem *ideális*; nem *van*- hanem *kell-szerű*; és habár materiális tartalmú, de mégis az ember reális létezésén túlmutató, követelményként megjelenő valami. Vagyis az erkölcsiség (az erkölcsi értékre-vonatkozás) területe egyfajta idealitás—realitás viszony, tehát az eszményi létezés — tárgyi létezés viszonya. Ezért van az, hogy reális etikát nem lehet ontológia nélkül írni, még akkor sem, ha a másik oldalról maga a reálontológia önmagában nem mutatja meg, hogy *milyen* illetve *miként lehetséges* az erkölcsi értékek és az erkölcsiség világa.

A hegeli általános ontológiai teljesítményt végül is *ez* a tény minősíti eminens értelemben értékfilozófiai produkcióvá. Hegel elemzi és tárja föl a filozófia történetében először az emberi létnek azokat a realitásdimenzióit és realitásformáit, amelyekből a különféle idealitás-alakzatok (az erkölcsi érték, az esztétikai szép, az ismeretelméleti igaz, a vallási szentséges) kinőnek; ő elemzi először kifejezetten ontológiai szempontok szerint az emberi tevékenység természetét illetve struktúráját — az emberi tevékenységét, mely a nembeli tartalmakat létrehozza—elsajátítja, s amely a ideálist a reálissal (és viszont) valóban közvetíti.

Hegel voltaképpen mindig is tudta, hogy az általános nembeli tartalom (legyen bármilyen is a formája) az egyének tevékenységében, az individuumok választásaiban-döntéseiben, az egyéni képességek és erők mozgásaiban jut kifejeződésre (az „ész csele" kategóriájának történetfilozófiai jelentése bárkit meggyőzhet erről) — de bizonyos, tagadhatatlanul meglévő ontológiai előítéletei következtében az egyéni oldalt, a tárgyi-valóságos aspektust elhanyagolta, illetve axio-ontológiailag lefokozta. Így „erkölcsiség"-elmélete az anyagi reprodukció és érintkezés tiszta reáliákat tartalmazó világába „csúszott", míg a „moralitást" mint a szubjektivitásnak, az elvont kell-szerűségnek a dimenzióját, mint nem-valóságost, nem lét-szerűt diszkreditálta és a filozófiából egyáltalában kizárta.

Az *ontológia* (és ezzel együtt az *értékelmélet*, az *idealitás-elmélet*) kiépítésének folyamata Hegelnél így voltaképpen azonos folyamat a tulajdonképpeni *morálfilozófiai* problematika háttérbe szorulásával. És az sem véletlen, hogy ez a kettős alakulás egy permanens Kant-kritika jegyében zajlik. Hegel ki akarja szabadítani a *reálisan létszerűt* a transzcendentalitásnak, az axio-logikainak a szorításából, s az axio-logikainak a dematerializált, elvilágtalanított, puszta lehetőségként illetve elvárásként létező világán túljutva az emberi tevékenység valóságos (tárgyi) lehetőségeit kívánja fölmutatni. Mindazonáltal ennek az objektivitásigénynek, ennek a materiális értéktartalmak utáni vágynak az lesz az ára, hogy az individuális erkölcsi szükségletek, az egyén morális magatartása, az egyénekre mért értékelvárások és morális követelmények, az egyén tényleges értékválasztása, értékpreferálása háttérbe szorul.

Mindennek megfelelően a tulajdonképpeni értékfilozófiai, erkölcsi problémák — a gyakorlat problémája (a gyakorlat „tiszta eszmeisége-eszményisége" és tárgyi-valóságos karaktere); az idealitás és realitás egyáltalában vett viszonyának kérdése; a szubjektivitás és objektivitás, a szabadság és a szükségszerűség viszonya (autonómia, öntörvényadás, az észbeli és az érzéki, az önkény, a lehetőség és a valóság, a szabadság és a determináció viszonya, a szabadság *in concreto*); az akarat és a cselekvés (az akarat szabadsága: önmeghatározás és meghatározottság), az értékelés és a teleológia viszonya stb. — az *ontológia kiépítésének margóján* jelennek meg.

A hegeli eszmeiség kialakulásának korai időszakában Hegel alaptörekvése az, hogy — amint azt később fogalmilag is egyértelműsítette — olyan filozófiát hozzon létre, mely „kárpótolja a természetet a kanti és a fichtei rendszerben elszenvedett sérelmekért"; hogy elméletileg föloldja, közvetítse az olyan szilárd ellentéteket, mint *„a szellem és az anyag, a lélek és a test, a hit és az értelem, a szabadság és a szükségszerűség ellentéte"*; azokat az antinómiákat, amelyek *„a műveltség előrehaladó folyamatában az ész és az érzékiség, az intelligencia és a természet [...] vagy általános fogalmában kifejezve: az abszolút szubjektivitás és abszolút objektivitás ellentétébe mentek át."*[1] Hegel tisztában van vele, hogy ezek az ellentétek az emberi lét *valóságos* ellentétei; keresi azokat a cselekvés- és gondolkodásformákat, társadalmi viszonyokat, amelyekben ezek az antinómiák a föloldódás felé mozognak: amelyek tehát alkalmasak rá, hogy realitásuk ellenére az elidegenülés-mentes (itt: *pozitivitás*-mentes), szabad, tehát ideális és értékes emberi lét exisztenciaformáiként jelenjenek meg.

A Nohl által „ifjúkori *teológiai* írások"-nak nevezett elemzésekben Hegel a *múlt* történéseihez, az antikvitás lét- és gondolkodásformáinak kollekciójához fordul: a lét e teljesnek, ideálisnak tűnő alakzatait faggatja az emberi lét ontológiai természete felől. Az értékbázis az antikvitás „szép erkölcsisége": a polisz-társadalom[2], melyben hite szerint az emberiség a társadalmi létezés eddigi legtökéletesebb formáját elérte, s az antik éthosz eszményi tartalmai: a szabad öntörvényűség, az önmagáértvalóság, a teljes, értelmes és boldog élet; a *politeuein* általánosra-irányuló életformájában a közösségről soha le nem szakadó polgár erénycselekvése. „Mint szabad emberek" — írja Hegel a polisz eszményített szubjektumának életformájával kapcsolatban — „olyan törvényeknek engedelmeskedtek, amelyeket maguk szabtak önmaguknak, olyan embereknek engedelmeskedtek, akiket maguk helyeztek önmaguk felé, olyan háborúkat vívtak, amelyeket maguk határoztak el, lemondtak tulajdonukról, szenvedélyeikről, életek ezreit áldozták az ügyért, amely a sajátjuk volt — nem tanították és nem tanulták, tetteikben gyakorolták az

---

[1] Hegel: „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége" (1801), in *Ifjúkori írások* (válogatta Márkus György), Gondolat, Bp. 1982, 160. o.

[2] Az antikvitásban a *polisz* (illetve a *πολιτευειν*), mint tudjuk, a létezés politikai *és* gazdasági *és* erkölcsi *közösségformája*.

erényeket, amelyeket egészen a magukénak mondhattak; a közéletben csakúgy, mint a magán- és otthoni életben, mindenki szabad ember volt, mindenki önnön törvényei szerint élt..."[3]

Jól látható, hogy a polgár itt tárgyalt erénycselekvésének erkölcsi értéktartalmai (az *autonómia*, az *öntevékenység*, az *öntörvényűség*, az *önmagáértvalóság*, a *szabadság*), ha formailag nézzük, azonosak az arisztotelészi „πραξις"- és a kanti „maga-szabta öntörvényűség"-fogalomban[4] foglaltakkal. Ez mindenképpen Hegel itteni gyakorlat-fogalmának elvontságát mutatja. Ugyanakkor „gyakorlatra-irányuló szubjektivizmusa" (szemben azzal, amit a kanti alkalmazás egyáltalában megtűr: jelesül, hogy ezek a fogalmak szigorúan észhasználati elvek és semmi közük a tényleges gyakorlathoz; illetve, szemben az arisztotelészi alapjelentéssel, amelyen belül a praxis mentes a tárgyi létrehozó tevékenység minden „amorális" mocskától) — ahogy Lukács fogalmaz — nem szubjektivisztikus-formális, hanem „társadalmi-közösségi jellegű".

Miután Hegel leírja, hogy materiális okok következtében (a tulajdon polarizáló, izoláló szerepe, haszon-értékek előtérbe kerülése) „megbomlott a népszellem, megbomlott a polisz erkölcsi egysége" és a *morális* szempontot a *legalitás* szempontja váltotta föl, keresni kezdi azokat a formákat, amelyek az egyének erkölcsi-közösségi létezését egyáltalában valamilyen formában még lehetővé teszik illetve megengedik. A szóba jöhető cselekvés- és gondolkodásformák közül — mint az egyéni-individuálisnak és az általános nembelinek az egymásravonatkozásai — szükségképpen kerül a vizsgálódás előterébe a *vallási viszony* illetve az emberek egymás közötti *szeretet-kapcsolata*.

Hegel a vallás területén Jézus és a vallás, Jézus és a külső körülmények viszonyát elemzi. Jézus a moralitás, a belső szabadság, a szeretet elveivel lépett föl — mondja Hegel —, de miután az egyház „magántársulásból átalakult állammá s magánügyből az állam ügye lett", vagyis elidegenült „pozitív" intézménnyé vált, mely külsőlegesen törvényeket ír elő; s miután a vallás valami olyanná alakult, melyben „az emberi természet abszolút módon el van választva az istenitől", és a moralitás is nagyrészt „az egyház külső jogává fejlődött"[5], nos ezek után a „szükségszerűség" Jézus és egyáltalában a vallás sorsában is beteljesedik. Jézus sem közvetíthette az erkölcsi világ széteső pólusait: ha szelleme tiltakozásával és szenvedő tudattal is, de kénytelen az állami hatalom követelményeinek alávetni magát.

---

[3] „A keresztény vallás pozitivitása" (1795–96), in *Ifjúkori írások*, i. k., 77. o.

[4] „[Es] als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, *nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt* und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung [...] gehören können." — Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Leipzig 1978, 253. o.

[5] Vö. i. m., 62, 67, 101. o.

Hegel számára úgy tűnik, hogy az evilágiságon belül a szeretet (a vallási szeretet is, hiszen a problémát „Jézus és népe" kapcsolatára is kivetíti) az emberi létezés egyedül lehetséges eszményi-erkölcsi kapcsolatformája; úgy látja, hogy a „szeretetben" valósulhat meg az egyediség és az általánosság, a szubjektivitás és az objektivitás, a szabadság és az elidegenedés elvének közvetítése, hiszen a szeretet a „teljes objektumnélküliség", a szubjektum tisztán szubjektív mozgása: „nem értelem [...], nem ész [...], de nem is egyedi érzés [...] Nincs benne korlátozás, korlátozottság, végesség; [...] a szeretet nem úgy hordozza magában a teljességet, mint sok különös és elválasztott valaminek az összességét; a szeretetben maga az élet van mint önmaga megkettőződése és egysége..."[6]

Az eredmény mindazonáltal ellentmondásos. Az igaz, hogy a szeretet-elvvel Hegel közömbösíteni tudja a valóság világában a puszta tárgyiságot, a „holt-pozitivitást", az elidegenítőt, de oly mértékben dematerializálja, „világtalanítja" a világot és az emberi tevékenységet, hogy az minden reális *létszerűségét* elveszti, és így — Hegel számára is egyre tudatosítottabban — nem lehet a lét (és ezen *belül* az erkölcsiség) alapviszonya.

Hegel rövid időn belül, már Jénában (1801-től) — és éppen a kanti—fichtei előfeltevések elemzése és bírálata kapcsán — meghaladja ezt a korlátot, s a valóságvizsgálat most már *ontológiai igényével* lép föl: „az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövést [Werden-Gewordensein], termékként való létét mint egyfajta termelést [Produciren-Produkte]" kell fölfogni[7]. Az eddigi társadalom- és erkölcsfilozófiai megközelítések — és közöttük a transzcendentálfilozófiai megközelítés is — szükségképpen hatástalanok maradtak, mert „objektumuk" nem valódi tárgy, nem igazi természet, így a szubjektum—objektum viszony is csupán „gondolt", „szubjektív szubjektum—objektum" lehetett; s mivel bennük az ideális (ember) és a reális (természet, társadalom) abszolút módon szembeállítottak voltak, ezért ember és természet, ember és társadalom, ember és ember minden kapcsolata csupán puszta követelmény, egy elvont „kell-szerűség" maradhatott.[8]

A transzcendentálfilozófia eljárásának problematikus mivoltára tisztán fény derül, ha az erkölcsiség problémavilágának leghangsúlyosabb fenoménjére, a szabadságra figyelünk. Annak a fölfogásnak — mondja Hegel —, amely a természetet az ész abszolút ellentétének mutatja be, az eszes lények (ember) számára egy képzelt szférát kell konstruálnia, hogy szabadságról egyáltalán beszélni tudjon. Ez a szféra az „eszes lények közössége", akik között az egyedüli kapcsolat az „értelem általi uralom és uraltság".

---

[6] „A frankfurti kéziratokból. A szeretet", uo., 118. o.

[7] „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége" (1801), i. k., 160. o. Vö. a német eredetiben, in *Jenaer kritische Schriften* (Hg. H. Buchner—O. Pöggeler), Gesammelte Werke, 4. köt., Felix Meiner Verlag, 1968, 14. o. (a továbbiakban: *Differenz-schrift*).

[8] *Differenz-schrift*, i. k., 45. o.

„Az eszes lények közössége" — foglalja össze fönntartásait Hegel — „úgy jelenik meg, mint amit csak az önmaga számára törvényt szabó szabadság korlátoz; (de) a korlátozásnak ez a fogalma a szabadság olyan birodalmát konstituálja, amelyben az élet minden valóban szabad, magáértvalóan végtelen és korlátlan, vagyis szép kölcsönviszonya már eleve megsemmisült, mivel az eleven létezés *fogalomra* és *anyagra* esett szét és a természet fennhatóság alá került... (E szerint a megközelítés szerint) a szabadságról le kell mondani a másokkal való közösségben, hogy a közösséghez tartozó összes eszes lény szabadsága lehetővé váljon, de ugyanígy: a közösség a maga részéről megint csak a szabadság feltétele; a szabadságnak meg kell szüntetnie önmagát, hogy szabadság lehessen. Ebből újfent kiviláglik, hogy a szabadság ebben az elképzelésben egy tisztán negatív valami, egy abszolút meghatározatlan, önmaga általi tételezés-tételezettség: egy tisztán ideális faktor, olyan, melyet a reflexió szemszögéből fognak fel... De az ész és a szabadság nem észlények [Vernunftwesen], hanem *konkrét egyének [Einzelne] esze és szabadsága*; a személy másokkal való közösségét ezért lényegileg nem úgy kell felfogni, mint az individuum igazi szabadságának korlátozását, hanem mint e szabadság kibővítését: a legteljesebb közösség a legnagyobb szabadság."[9]

Az új ontológia és az új módszertan szólal meg az elemzésben, amikor Hegel a „természet" ontológiai „fölértékelésére"[10] támaszkodva a szembenálló ellentétesek (a szellem és az anyag, a lélek és a test, a hit és az értelem, a szabadság és a szükségszerűség, az ész és az érzékiség, az intelligencia és a természet — vagy általános fogalmában kifejezve: az *abszolút szubjektivitás* és *abszolút objektivitás*) ellentétességét úgy szünteti meg, hogy a szubjektumot is és az objektumot is szubjektum—objektumként tételezi, vagyis az ellentétességet *ellentmondássá* fejleszti. „Az abszolútum ezért" — fogalmazza meg Hegel az új filozófia alapelvét — „az azonosság és a nem-azonosság azonossága, benne együtt található az ellentétesség és az egység"[11]; egyfajta viszony, az ellentétesek egysége, amelyben nem szívódhat föl a nem-azonosságnak, a különbségnek a mozzanata; olyan *ellentmondásos viszony, amelyben az egység az ellentétes mozzanatok állandó egymásba-való-átfolyása következtében és formájában létezik* — vagyis egyfajta mozgás, mozgékonyság.

A kiépült ontológiai nézőpont innentől kezdve egyértelműen meghatározza a szűkebb értelemben vett erkölcsfilozófiai alapproblematika megközelítésének (és

---

[9] Hegel: *Differenz-schrift*, i. k., 54. o. — Kiemelés nem az eredetiben.

[10] „A természetnek is van szabadsága, hiszen nem egyszerűen nyugvó lét, hanem valamivé-levés [Werden] is: olyan lét [Sein], mely nem valami külső hatás következtében kettőződik meg [Entzweiung] és szintetizálódik, hanem magát magában választja szét és egyesíti, és önmagát egyik formájában sem mint puszta korlátozottat, hanem szabadon mint egészt tételezi." Uo., 73. o.

[11] Uo., 64. o.

ezzel kapcsolatban az elődök gondolatai megítélésének) optikáját is. E tekintetben kiemelkedő szerepet játszik a *gyakorlat* fogalmának új megítélése.

A legfontosabbra már utaltunk: Hegel elveti a transzcendentálfilozófia fölfogását, mely a gyakorlatban csupán az észhasználat, az észirányultság egy formáját látja. Hegelnél a *gyakorlat* (főleg a „tárgyi művet létrehozás" reprodukciós elvének a filozófiai problematikában döntő szerephez juttatása után) a valóság ember általi elsajátításának és átalakításának a folyamata, amely együtt és egymásra vonatkoztatva tartalmazza az eszmei és a tárgyi, az eszményi és a tárgyi-reális mozzanatokat: „a szembeállítottak egysége maga". Ahogy az érett hegeli megfogalmazás visszaadja: „Nem szabad azt képzelni, hogy az ember egyfelől gondolkodó, másfelől akaró lény... A különbség gondolkodás és akarás között csak a különbség az elméleti és a gyakorlati magatartás között... A gyakorlati magatartás... a gondolkodásnál, magánál az énnél kezdődik... Azzal, hogy gyakorlati, tevékeny vagyok, azaz cselekszem — meghatározom magamat, s magamat meghatározni épp azt jelenti, hogy különbséget állítok fel... De ezek a különbségek, amelyeket felállítok, azután ismét az enyéim, a különbségek engem illetnek, s a célok, amelyekre kényszerülök, az én céljaim. Ha mármost kibocsátom is ezeket a meghatározásokat és különbségeket, azaz ha az úgynevezett külvilágba helyezem őket, mégis az enyéim maradnak: azt jelentik, amit én tettem, csináltam, az én szellemem nyomait viselik magukon... Az elméleti lényegében benne foglaltatik a gyakorlatiban... A gondolatnak tartalma a léttel bírónak formáját kapja, de ez a léttel bíró valami közvetett, tevékenységünk által tételezett. Ezek a különbségek tehát elválaszthatatlanok: a kettő egy és ugyanaz, s minden tevékenységben, a gondolkodásban is, az akarásban is, megvan mind a két mozzanat."[12] Vagy Marcuse-nak kissé nehézkes (de a lényeget pontosan mutató) metafizikai szóhasználatában: a hegeli gyakorlat a „tételezettek magukat tételező, önmagánál-maradó mozgékonysága [bei-sich-selbst-bleibende Bewegtheit des Sich-selbst-setsens des Gesetzten].[13] Nehézkessége ellenére is fontos ez a meghatározás, mert jól láttatja azt, hogy a hegeli *szabadság-fogalom* — mint az erkölcsiség-probléma központi eleme — *végső soron a gyakorlat-fogalom aspektusa*, különös alakja.

A transzcendentálfilozófia gyakorlat-fogalmának illetve a „gyakorlati ész" kanti fogalmának mint *etikai-erkölcsfilozófiai* fogalmaknak a kritikája a „Természet-

---

[12] *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1971, 34, 35–36. o. (a továbbiakban: *Jogfilozófia*). — Kiemelés nem az eredetiben.

[13] H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 2. kiad., Frankfurt 1968, 17. o.

jog"-tanulmányban[14] teljesedik ki – ezután a gyakorlat-probléma Hegelnél egyértelműen ontológiai álláspontja kifejtésének része lesz.

Amit Kant „gyakorlati észnek" nevez, abban Hegel szerint „csak *formális* eszméjét lehet felismerni az ideális és a reális mozzanat azonosságának.[15] Kant helyesen ismerte fel – mondja Hegel –, hogy a gyakorlati ész teljesen immateriális; hogy „a gyakorlati ész csupán az önkény maximájának *alkalmassági formáját* teheti legfelsőbb törvénnyé". Az önkény maximájának lehet meghatározott tartalma – „a tiszta akaratnak ellenben mentesnek kell lennie a meghatározottságoktól; a gyakorlati ész abszolút törvénye abban áll, hogy felemelje az önkény maximájában rejlő meghatározottságot a tiszta egység formájába..."[16]

De ha a gyakorlati ész „abszolút elvonatkoztatás az akarat minden anyagától" – vonja le a tiszta formális értéketika pozíciójából adódó következtetést Hegel –, akkor „bármely meghatározottság alkalmas rá, hogy felvegyék a fogalom formájába és valamilyen minőségként tételezzék, és egyáltalán nem létezik semmi, amit ilyen módon ne lehetne erkölcsi törvénnyé tenni".[17]

Egy materiális értéketika megalapozása *felé haladó* ontológiai elmélet mondja ki ezt az igen súlyos ítéletet. A „gyakorlati ész", vagyis az „erkölcsi területére vonatkozó észhasználat", mondja Hegel, nem vonatkoztathat el ilyen végletesen a tényleges gyakorlattól, az egyáltalában vett emberi tevékenység jellegétől, alapsajátosságaitól, hiszen „az elméleti lényegében benne foglaltatik a gyakorlatiban"; az erkölcsi gyakorlat pedig (és *mutatis mutandis* tudati aspektusa is) nem más, mint az idealitás és a realitás, az észbeli és az érzéki-tárgyi egysége; s éppen ezért *modus vivendi*je, a jó akarat, nem lehet immateriális, nem lehet minden tartalmi meghatározottságtól mentes, ha valóban „erkölcsi" akar lenni.

Ebből a gyakorlat-fogalomból nő ki mármost az a *szabadság*-meghatározás, amely egyáltalában az „emberi dolgok" nembeli és értékbeli tartalmára vonatkozik, és amely így az erkölcsi problematikán belül is meghatározó lesz.

A szabadság – fordítja szembe itt Hegel a *Differenz-schrift*ből már ismert meghatározásokat Kant idea-szerű szabadságfogalmának meghatározásával – nem lehet „empirikus feltételektől való függetlenség", mint ahogy olyan formai, axio-logikai tehetség sem, amely által az eseményeknek egy sorozata magától képes elkezdődni; nem lehet valamiféle „választás sem a szembeállított meghatározottságok között". Lényege és formális meghatározása éppen az, hogy „nem létezik semmi, ami abszolút külsőleges"; nem létezik számára elvont „vagy-vagy", hanem mindkét meghatározás „egyaránt, elszakíthatatlanul hozzá van láncolva":

---

[14] „A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz", in *Ifjúkori írások*, i. k.

[15] Uo., 233. o.

[16] Uo., 237. o.

[17] Uo., 238–239. o. – Kiemelés nem az eredetiben.

egyedül „akkor szabadság, hogyha akár pozitív, akár negatív értelemben egyesíti a mínusz A-t és a plusz A-t".[18]

Az „emberi dolgok" nembeli és értéktani tartalmára, vagyis az „erkölcsi" lehetőségére csakis a társadalmi léten belül, csakis a reális-materiális társadalmi mezőben élő, egymással konkrét viszonyokat kialakító és megélő individuumokkal kapcsolatban kérdezhetünk rá. A *társadalom* viszont — mint az erkölcsiség terrénuma — vagy ahogy Hegel ebben a tanulmányban nevezi: az „abszolút erkölcsi totalitásként" létező nép — a realitásnak és az idealitásnak, a gyakorlatiságnak és az erkölcsiségnek az eleven egysége.

A *reális gyakorlatiság* eleven egysége: „szubjektív szempontból az érzetnek vagy a fizikai szükségletnek és élvezetnek, objektív szempontból a munkának és a birtoklásnak a szférája": az általános és kölcsönös függőség rendszere, amely tiszta negativitás, a differencia és az egyenlőtlenség végtelenbe menő, burjánzó mozgása; és az *ideális erkölcsiségé*: az egyenlőtlenség és a differencia kiegyenlítő, megbékéltető egység-formájáé, amelyben „az individuumok teljesen beleolvadnak az általánosságba" és amelyben megvalósul „az individuum erkölcsiségének és a reális abszolút erkölcsiségnek a viszonya".[19]

De ezek a mozzanatok nincsenek elválasztva, szembeállítva egymással: „a realitás mindig valamiféle idealitást is hordoz" — és mindkettő szükségszerű. Éppen az idealitás és a realitás, az eszmei-eszményi és a tárgyi-valóságos szükségszerű elválaszthatatlanságát írja le Hegel a „tragédia az erkölcsi szférában" metaforájában: „valamennyi elv elnyeri saját jogát, s ezzel pusztán csak az jött létre, aminek lennie kell, az erkölcsiségnek mint abszolút indifferenciának a realitása és ugyanakkor az erkölcsiségnek mint a létező ellentét reális viszonyának a realitása, s a kettő közül az utóbbit legyőzte az első, mégpedig oly módon, hogy maga ez a legyőzetés közömbösítődött és megbékélt, ez a megbékélés pedig éppenséggel a szükségszerűség felismerésében, valamint abban a jogban áll, amelyet az erkölcsiség biztosít saját szervetlen természetének és az alvilági hatalmaknak, amennyiben átengedi nekik és feláldozza miattuk önmaga egy részét... Ez nem egyéb, mint az előadása az erkölcsi szférában lejátszódó tragédiának, amelyet az abszolútum játszik örökkön önmagával, úgy, hogy önmagát örökkön objektivitásra szüli, s ilyképp eme alakjában átadja magát a szenvedésnek és a halálnak, s hamvaiban megdicsőül... Ez az egyesülés belevetíti fényét a természetbe, és ennek — a szellemben létrejött — ideális egy-létnek a révén saját kibékített, eleven testévé (második természetévé) teszi."[20]

Hogy mit is ért Hegel a *szabadság konkrét fogalma* — és így az erkölcsiség legfontosabb fenoménjei: az akarat, a választás, a kötelesség, az erény fogalmai — alatt, az a *Jogfilozófia* elemzéseiből derül ki legvilágosabban. Fontos tudni, ezért

---

[18] Vö. i. m., 254, 255. o.
[19] Vö. i. m., 261, 268, 282, 283. o.
[20] Vö. i. m., 273, 274. o.

megismételjük: Hegel a társadalmi létet egyáltalában a gyakorlatra, az eltárgyiasítás-elsajátítás dinamikus viszonyára alapozza — ezért aztán az erkölcsi létfenoménjeinek vizsgálatánál is szükségképpen a gyakorlat realitás—idealitás mozzanataira támaszkodik.

Kezdi a szabadság negatív fogalmával: a gondolat szabadságával, a gondolt szabadsággal, az „üresség szabadságával": annak abszolút lehetőségével, hogy *„el tudok vonatkoztatni minden meghatározástól"*: „menekülés ez minden tartalomtól".[21] Innen azonban tovább kell lépni, hogy a szabadság reális, lét-szerű legyen: át kell menni a „megkülönböztetéshez, a meghatározáshoz": „egy meghatározottságnak mint tartalomnak és tárgynak tételezéséhez... Önmagának mint *meghatározottnak* e tételezése által lép az én általában a *létezésbe*. Ez az én *végességének* vagy *különössé-válásának* abszolút mozzanata." (Ehhez Hegel a Függelékben hozzáteszi: „nem *akarok* egyszerűen, hanem *valamit* akarok.")[22]

Az igaz (valóságos) azonban a kettő egysége: „az akarat e két mozzanat egysége; egyrészt a *magába* reflektált és ezáltal az *általánossághoz* visszavezetett *különösség—egyediség*; másrészt az én *önmeghatározása*, hogy egyszerre mint önmagának negatívuma, tudniillik mint *meghatározott, korlátozott* tételezze magát és magánál, azaz *magával való azonosságában* és általánosságban maradjon, s a meghatározásban csak önmagával kapcsolódjon össze... Ez az akarat *szabadsága*." Vagy ahogy mármost a szabadság konkrét fogalmában illetve fogalmaként Hegel az ontológiai és így *onto-axiológiai viszonyt* meghatározza: a harmadik mármost az, hogy az én *„korlátozottságában, ebben a másban, önmagánál legyen*, hogy amennyiben meghatározza magát, mégis magánál maradjon és ne szűnjön meg megtartani az általánost".[23] S ez nem más, mint a „Sichselbstgleichheit im Anderssein", vagyis az *„önmagával való azonosság a máslétben"* formulája. A konkrét szabadság a tevékenység teleológiai determinációjú eltárgyiasítási-elsajátítási folyamatában realizálódik: a lehetőség valóságba való átfordulásaként; a szubjektum belső erői (a szubjektív cél) objektiválásaként és az objektumnak mint objektivációnak a szubjektum általi elsajátításaként; az elvont akarat tartalommal-feltöltődéseként és a tevékenység különös motívuma formájában való megjelenéseként; a külső tényezők feletti reális uralomként és az individuum önmegvalósításaként.

A szabadság konkrét fogalma az egyáltalában-vett akarat fogalmát, de az erkölcsiség dimenziójában megjelenő *akarat* (a jó akarat) fogalmát is átdimenzionálja. A reális akarat nem függetlenedhet a reális létviszonyoktól: a természeti, a társadalmi, a materiális, a tartalmi meghatározottságoktól. A *természetitől* mint érzéki-érzelmitől (ösztönök, vágyak, hajlamok), mint tárgyitól, mint külső, hatóoki hatásmódútól; a *társadalmitól* mint objektiválódottól, mint hatásmódját illetően az

---

[21] *Jogfilozófia*, i. k., 37. o.

[22] Uo., 39.o.

[23] Uo., 40, 41. o. — Kiemelések nem az eredetiben.

egyes individuum számára ugyanúgy természetiként megjelenőtől, mint ahogy a tulajdonképpeni természeti megjelenik. Az akarat-fogalom egyáltalában nem lehet „tiszta fogalom", vagy „tisztán az eszményire irányuló", az „eszményit tiszta formájában" magába záró fogalom; az akarat a tevékenységben az eltárgyiasítási-elsajátítási folyamat (ezen belül a cél-fogalom) mozzanata, így osztozik annak ontológiai természetében. „Az akarat tevékenysége abban van — szögezi le Hegel —, hogy megszünteti a szubjektivitás és objektivitás ellentmondását és átteszi céljait a szubjektivitásból az objektivitásba és emebben egyúttal *magánál* marad."[24]

Még akkor is így van ez, ha az *erkölcsi akarat különös akarat*: ha benne a különösön keresztül mindig *valami eszményit, valami általános-emberit (illetve az önmagamban, a bennem lévő általános-emberit) célzok meg*. Jól látható mindez a választás fogalmában. A választás — mondja Hegel — „az én meghatározatlanságában és egy tartalom meghatározottságában van. Az akarat így e tartalom miatt nem szabad, jóllehet a végtelenség mozzanatát formálisan magán viseli; neki e tartalmak egyike sem felel meg: egyikben sincs benn igazán őmaga... Ha az ésszerűt akarom, akkor nem mint különös egyén cselekszem, hanem az erkölcsiség fogalmai szerint általában: erkölcsös cselekedetben nem magamat, hanem a dolgot juttatom érvényre."[25]

A gyakorlat és a szabadság fogalmainak konkrét meghatározottságai tükröződnek minden lehetséges etika központi problémájának, a *Sollen*-fogalomban rejlő problémának a hegeli átalakulásában. Az ebben az átalakulásban rejlő fordulat egyben a logikaiból az ontológiaiba való átmenet — és ezáltal a transzcendentalista értéketikának egy axio-ontológiai értéktan irányába való meghaladása is.

A kanti etika, mint mondtuk, olyan etika, amely az akarat formális törvény-alá-rendelésére, a *kell*-hatásmódú erkölcsi követelmény formális kötelesség-implikációjára épül. A „kellőség" az érték-idealitás axio-logikai jelentkezése az erkölcsiség területén: a létezőknek egy olyan valamivel való szükségszerű összekapcsolódása, ami nincs, nem volt és talán soha nem is lesz, de kéne, hogy legyen. Hegelnél a *Sollen* értéktanilag a „konkrét lehetőség" *lét*kategóriájához kapcsolódik. A *Fenomenológia* így írja le az alapmeghatározást: „Ami általános érvényű, általánosan érvényben is van; aminek *kell* lennie, az *van* is valósággal; s aminek csak *kell* lennie, anélkül hogy *lenne*, abban nincs igazság."[26]

A „kell" szükségszerű „valóságának" természetesen létbeli alapjai vannak: a létezők reálviszonyai, amit a modalitás-kategóriák egymáshoz való viszonya fejez

---

[24] Uo., 57. o.

[25] I. m., 48–49. o.

[26] A magyar nyelv nem tudja igazán visszaadni a létige kopulakénti illetve prédikátumkénti használatának jelentésbeli különbözőségét. [„Was sein *soll, ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll*, ohne zu *sein*, hat keine Wahrheit."] *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1973, 133. o. — *Die Phänomenologie des Geistes*, Akademie, Berlin 1964, 189–190. o.

ki. Eszerint a „kell" csak akkor lehet valóságos, ha *konkrét lehetőségként* „van" is; de hogy valami lehetséges vagy lehetetlen — írja Hegel a *Logiká*ban —, az a tartalmon múlik, azaz a valóság mozzanatainak totalitásán; illetve: „egy dolog reális lehetősége tehát a reá vonatkozó körülmények léttel bíró sokfélesége".[27] Ami szükségszerű („kell lennie"), az van, és ami van, az szükségszerű — de hogy *mi van*, és hogy *mi szükségszerű*, az megint csak a reálviszonyokon múlik: csak az „van" valóságosan, ami a *„valóság"* létmódján létezik, vagyis ami *hat*; de ami „hat", abban mindig szükségszerűség (itt érték-jelleg) van [Wirklichkeit ist das, was wirkt"; „Was wirklich ist, *kann wirken*"]. A követelménynek (az erkölcsinek is) a valóságos viszonyokon kell nyugodnia, hogy ne legyen puszta utópikus elvárás, ábránd („üres álmodozás, örök béke, aranykor"), vagy puszta formális logikai implikáció: hogy *valamit* követelményként támaszthasson az emberek elé.

A „kell"-nek ez az axio-ontológiai fogalma egyben az *idealitás és a realitás* közti ontikus és értéktani átmenet illetve közvetítés lehetőségére is rámutat. Kantnál az „idealitás" (az *isteni* és általában a *szent akarat* terrénuma), vagyis az értékbirodalom — tiszta fogalom illetve axio-logikai előfeltevés, így semmi köze semmiféle realitáshoz. (Ezt maga Kant is kimondja, amikor az idealitás—realitás viszony lehetősége szóba kerül: itt nem érvényes semmiféle imperatívusz, „nem helyénvaló *kell*ről beszélni, mert az *akarás* már önmagától, szükségképpen összhangban áll a törvénnyel".[28]) Hegelnél az *„idealitás" a reális lét értékbázisa, amely azonban nem független a léttől*: a létből nő ki, s a kultúra különös, történetileg önérvényűségre szert tett világának (abszolút szellem) tartalmaként — mint kitűzhető, követelményként állítható és az emberiség egyetemes történelmében *megvalósítható* cél — a lét átformálásának döntő funkcionális eleme.

A gyakorlatnak, a teleológiailag determinált tevékenységnek, a szabadságnak ezekre az ontológiai fogalmaira építi fel Hegel az *erkölcsi jó*nak illetve az *erkölcsi érték*nek az axio-ontológiai fogalmait is. A kiindulópont a morális akarat axio-ontológiai fogalma. A morális akarathoz hozzátartozik, hogy „tartalma általában az *enyém* legyen" (eltökéltség=*Vorsatz*); hogy megjelenítse a cselekedet rám vonatkoztatott, *viszonylagos értékét* (szándék=*Absicht*); és hogy végül megjelenítse a cselekedet *általános, a nembelire vonatkoztatott értékét*: a cselekedet *jó-természetét*.[29] A szubsztanciális mozzanat magától értődően a *jó*; a jó mint „megvalósult szabadság", mint „a maga igazságában megjelenő akarat". Vagy konkrét-tartalmasan: az akaratnak nembeli-általános értéktartalmakra való tudatos ráirányultsága; a *nembeli-közösségi követelmények tudatos előnyben részesítése az egyén reális önmegvalósítása során.*

---

[27] *A logika tudománya* (ford. Szemere Samu) II. rész, Akadémiai K., Bp. 1979, 156. o.
[28] Vö. A *gyakorlati ész kritikája*, m. k., 44. o.
[29] Vö. Hegel: Jogfilozófia, i. k., 133, 134. o.

A jó, általános elvont lényegiségként, mint *kötelesség* jelenik meg. A jónak a másik, még úgyszintén elvont, pusztán szubjektív különös formája (amelyben az értékesség abszolúte belső, önmagára állítódottként létezik): a *lelkiismeret*.

A konkrét-valóságos jó ezzel szemben ezeket az elemeket közvetítetten, önmagukban is konkrétan tartalmazza. „Immanens és következetes kötelességelmélet azonban — mondja Hegel — nem lehet egyéb, mint kifejtése azoknak a *viszonyoknak*, amelyek a szabadság eszméje által szükségszerűek, s ennélfogva egész terjedelmükben *valóságosak*, az államban." A „kötelesség" nem lehet puszta korlátozás — éppen hogy *megszabadulást* jelent egyrészt „attól a függőségtől, amelyben a puszta természeti ösztönnek engedelmeskedve áll, valamint attól a nyomottságtól, amelyet benne mint szubjektív különösségben kelt a morális reflexió arról, aminek lennie kell és ami lehetséges, részint attól a határozatlan szubjektivitástól, amely nem jut el a cselekvés létezéséhez és objektív meghatározottságához, s megmarad *magában* és mint valóságnélküliség. A *kötelességben az egyén megszerzi szubsztanciális szabadságát*."[30] *A jó tehát az erkölcsi értékkövetelmény tudatos, szabad megvalósítása a cselekedetben, azon keresztül, hogy a lelkiismeret formájában — mint a nembeli követelmény egyéni megjelenítésében — nem valami tőlem idegennek, hanem önmegvalósító személyiségem szubsztanciális elvének ismerem el ezt az értékkövetelményt.*

Az *erkölcsi érték* — mint materiális érték (dologi érték) — a szabadság konkrét fogalmában válik megragadhatóvá; annak mintegy axio-ontológiai „átirata": a puszta természeti fölötti uralom és önmegvalósítás reális bázisán az *ember idealitásának*, az ember legjobb képességei és erői megvalósításának *követelmény formájában való kifejeződése*. *Ideális* (nem-reális) létjelleg, mert „kell" létmódú (ontológiailag *lehetőség*) és hatásmódú, valamint a maga teljesség-mivoltában soha meg nem valósítható eszmény; de egyben *reális* (tárgyi) létjelleg is, hiszen az emberiség történelmi tevékenységfolyamában („Vernunft in der Geschichte") és az egyes egyének cselekvéseiben („a megvalósítás eszközei") reprodukálódik és produkálódik; *eszményi* jellegében is *materiális-tartalmi*, hiszen világ- illetve lét-szerűsége következtében különös történeti — társadalmi meghatározottságokat: minőségeket, relációkat és viszonyokat, személyiségjegyeket és követelményeket ölel magába.[31]

Az *erkölcsiség* így — adja meg Hegel a szűkebb értelemben vett „erkölcsi-értékbeli" konkrét fogalmát — „a *szabadság eszméje* mint az eleven jó, amelynek az öntudatban van a tudása, akarása, s cselekvése által van a valósága, mint ahogyan a cselekvésnek az erkölcsi létben van magá[ba]n- és magáértvaló alapja és

---

[30] Uo., 180. o. — Kiemelés nem az eredetiben.

[31] „Az egyének joga a *különösségük* hőz éppúgy benne foglaltatik az erkölcsi szubsztancialitásban, mert a különösség az a külső megjelenési mód, amelyben az erkölcsi egzisztál" — i. m., 185. o.

mozgató célja, így az erkölcsiség a *szabadság fogalma*, amely a *létező világgá* és az *öntudat természetévé lett*".[32]

Az erkölcsi jónak és az erkölcsi értéknek ezek a fogalmai kétségtelenül magukban rejtik egy *materiális értéketika* kidolgozásának lehetőségét. Ezt az etikát — mint említettük — Hegel nem dolgozta ki, de megmutatta az utat, amelyen végigmenve egy ilyen etika egyáltalán kidolgozható.

RESÜMÉE

Hegel: Die gegenständlichen Grundlagen der Wertidealität

Eigentlich ist es offenkundig, daß Hegel keine Ethik hat. Es ist allgemein bekannt, daß die Individualität der Person, die vom Person abhängige Aspekte der moralischen Wahl bei Hegel in der menschlichen Gattung — im allgemein-objektiven Wertcharakter deren — aufgehoben werden.

Ebensowohl ist es wahr, daß eine moderne Sozialontologie und ontologisch fundierte Ethik ohne Hegel nicht möglich ist.

Die Philosophie Hegels bringt im Rahmen der Geschichte der Philosophie eine ontologische Wendung zustande, als er in den Mittelpunkt der gesellschaftsphilosophischen Untersuchung die menschliche gegenständliche Tätigkeit stellt.

In der Hegelschen Erörterung handelt es sich eben um das ontologische Hauptdilemma der jeweiligen Gesellschaftsontologien und Ethik: um die Frage der Auflösung der Widersprüche zwischen Dingrealität und Wertidealität, sachlichem und ideellem Dasein, realen Gütern und ideellen Werten.

Aus diesem Grunde versucht unser Aufsatz die wichtigsten ethischen Grundbegriffe Hegels — wie Praxis, Wahlen, Freiheit, Sein und Sollen, Möglichkeit und Wirklichkeit, Selbsttätigkeit, Autonomie, usw. — zu analysieren.

Hegel hat keine Ethik ausgearbeitet, aber er hat den Weg gewiesen, wie man überhaupt eine ontologisch fundierte Ethik ausarbeiten kann.

[32] Uo., 177. o.

AZ ÚJKORI SZÍNELMÉLET KÉT PARADIGMÁJA

HUFF ENDRE BÉLA

A színdinamika, a színekkel foglalkozó komplex tudomány, eredetét az ókorig vezeti vissza. Kínai, egyiptomi, görög kánonok, tudományos vélekedések már föltették a kérdést: mi a szín?, mi az eredete?, miképpen lehet vagy kell fölhasználni, értelmezni? Egyszerre volt (és hogy előre utaljak, van is) jelen itt a tudomány és a művészet kérdése. Ezt az „egységet" csak az újkor szakította ketté, amikor a fizika már nem természetet, hanem egy önállósuló „tudományterületet" kezdett vizsgálni.

Egy középkori tudós a fizikán természetet és az emberi természetet érti. A skolasztikus értelmezés nem volt teljesen akadálya annak, hogy az egyes tudományágak elkülönüljenek, kiemelkedjenek: a hierarchia csúcsán természetesen a teológia állt, de a fizikából pl. az optikának lehetősége volt részleges önállóságra. Epikurosz az ókorban beszél a látszat és a valóság eltéréséről, a sík víztükör példáján „törési" kérdéseket említ. Rogerius Bacon is írt optikát (1291), mint a görbe felületű üvegek fénytörésével foglalkozó területet.[1] Lényegében a reneszánsz volt az a kor, amikor a szín, mint önálló probléma megszületett. Ennek kétirányú folyamat volt az előzménye. Az egyik a tudományos fejlődés általános helyzete. Megszűnt a neoarisztoteliánus filozófiákkal szembeni bizalom, a XVI. századra a skolasztika elvesztette primátusát, ez pedig végső soron elvezetett a tudományos kérdések differenciálódásához, létrejöttek a tudományok kialakulásának (emancipációjának) föltételei. A másik előzmény (és mint látni fogjuk, paradigmánk számára ez is fontos előfeltétel) egy új szemléletű művészetfölfogás. A reneszánsz humanizmus új térszemléletet követelt: elvetette a középkor expresszionista ábrázolásmódját, s az ember és környezetének viszonya lett fontos. Axonometria, enyészpontos-centrálperspektíva, az ábrázoló geometria megszületése a művésztől is más magatartást várt el. A festő már tudóssá és kísérletezővé is kellett váljon.

A tudományos és művészeti kérdések a színekre vonatkozóan is nagyon hamar összetalálkoztak. Olyasvalakire volt szükség, aki maga is tudósként vizsgálja a

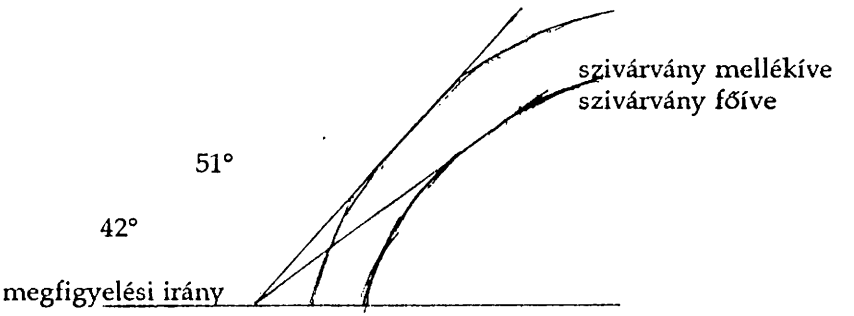
---

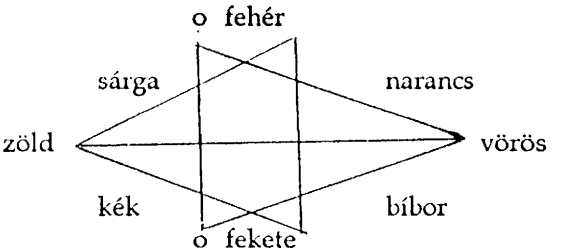
[1] Csak kiegészítésül; az ókorban Herón és Ptolemaiosz is foglalkozott a görbefelületű tükrök és lencsék fénytörő tulajdonságaival, a középkorban pedig R. Bacon ezt tudományként is kezelte

színek eredetét, de egyúttal művész is, mert kíváncsi rá, hogy mik azok az összefüggések, melyek a művészet gyakorlatában meghatározók. Ez a szintetizáló gondolkodó Leonardo da Vinci volt.

Leonardo a *Trattato della pittura* c. művében foglalta össze idevonatkozó kutatásait. Kiindulópontja nem vezethető vissza egyetlen kísérletre vagy elvre, legföljebb csak erőszakoltan. Könyvében önálló részkutatásokat foglal össze, mindenekelőtt a festőművészet gyakorlatáról. Beszél a fények és a színek keveréséről, a látás folyamatáról, az alakok elkülönítésének lélektanáról, a fény terjedéséről és megtöréséről, az árnyékról, a sötétség és világosság átmeneteiről. A levegő mennyiségének növekedése — mint mondja —, a telített színt szürkével keveri, ezért látjuk távolibbnak a szürkés felületeket, és hozzánk közelibbnek az alapszíneket. Leírja a szivárvány keletkezését az eső utáni égbolton:

Szivárvány az égbolton csak akkor keletkezik, ha a horizont közelében van már a Nap, valamint tekintetünk 42°-ra tekint. Egy külső ív is körülveheti 51°-on. A vörös színek mindig a külső íven, a kékes színek mindig az ív belső oldalán vannak.





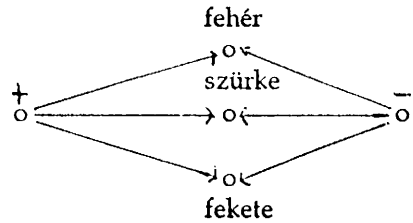
Leonardo, amikor a színekre vonatkozó összefüggéseket fölismerte (egyébként ezek sem előzmény nélküli ismeretek voltak[2]) akkor ezt harmóniarendbe is sorolta. Míg a kínai kánon 5, az arisztotelészi rendszerezés 4 alapszínt határoz meg, az 5

[2] Piero della Francesca: *De prospettuo pigendi;* Leon Battista Alberti: *Della pittura*.

illetve 4 őselemnek megfelelően, most 8 elem kerül egymással kapcsolatba. Tehát 6 alapszín és 2 módosító szín szerepel, ezek egymásra vonatkoznak, egyéb elemből elő nem állíthatók. Fölismeri azt, amit mint művész a gyakorlatból tudhatott, hogy a színek anyaguk által csak egymásból vezethetők le; a megadott rendszerezéssel pedig harmonikus kapcsolatok alakíthatók ki. Ami Leonardo (vagy talán még L.B. Alberti) esetében még szerves egység lehetett, az a tudományok differenciálódása után, a művészet és a színtudomány szétválásával folyamatosan megszűnt. Ezek után jött létre a XVIII. és XIX. századra az a két paradigma, amit Newton és Goethe ellentéteként ismerünk.

Goethe föladatának érezte, hogy szembeszálljon a newtoni elmélettel. „Ez a tan ugyanis eleddig erőszakosan és tekintélyesen állt szemben a színjelenségek szabad szemléletével; [...] el kell takarítanunk a régi tévedéseket, ha nem akarjuk, hogy a színelmélet, mint eddig, lemaradjon a természettudomány jobban kidolgozott részei mögött." (*Schriften zur Farbenlehre*, Előszó) Az 1810-ben megjelent művét vitairatnak szánta a modern színfizika védelmében. Természetesen ez valódi vita nem lehetett, mégis két paradigmával van itt dolgunk, és vitáról.

Napjainkban már színelméleti közhely, hogy a 3 alapszín, vagy a komplementerek keverése fehéret, feketét vagy szürkét eredményez. A fények megfelelő keverése fehér fényt, a színszűrőké feketét, a színtesteké pedig szürkét. Ennek bizonyítása a színanalitikus technikákkal lehetséges. A XIX. században az eltérő



kiindulópontok miatt a newtoniánus és a goethei nézetek nem találkozhattak; csak a századfordulón jöhetett létre — bár ekkor sem látványosan — a közeledés, mikor is a fizikában az atomelméletek új szakaszba léptek, s a festészetben a pointillista elvek már egy más irányba mutattak.

G. Freudenthal 1982-es Newton-könyve[3] részletesen tárgyalja a Newton—Leibniz ellentétet. Eszerint az angol tudós a teret abszolútnak, a német filozófus viszont relatívnak fogta föl. Az ilyen nézetkülönbség mögött más-más filozófiai alapállás húzódik meg. Egy abszolút térelmélet számára a filozófia általánosabb nézőpontjai „zavarók" lehetnek; a leibnizi deduktív monadológia viszont eleve igényli a filozófia hangsúlyozottabb jelenlétét. Egyébként az angol tudományszemlélet és filozófia már a skolasztika korában megkezdte az

[3] *Atom und Individuum in Zeitalter Newtons*, Frankfurt 1982.

elkülönülését a kontinensen uralkodó módszerektől. A dedukcionista és indukcionista szemlélet ellentéte a fizikában is szemléleti ellentéteket hordozhat. Századunkra a newtoniánus fizikakép erősödött meg, ami egyébként nem azt jelenti, hogy a leibnizi fölfogás egy számára kedvezőbb történelmi helyzetben nem lehetett volna a meghatározó tudományfelfogás. Goethe számára 1810-ben (ahogyan pl. Hegel természetképében is) egy leibnizi jellegű minta volt a követendő modell. A természet a filozófiának, a tudománynak és a művészetnek egyaránt tárgya.

Newton az optika, a fényfizika kutatása közben jutott el a színek vizsgálatához. Színtanát egy nagy fizika részének szánta. Gondolatait még 1672-ben a londoni tudományos társaság számára levélben közli, viszont ez az 1685-ből való *Principia* könyveiből kimaradt; számunkra csak a fények és a színek elméletét tárgyaló anyag ismeretes, mely az 1665 és 1675 közötti kutatások eredménye. Bár 1704-ben megjelent az „Optika, vagy a fény visszavezetéséről, töréséről, elhajlásáról és színezéséről szóló értekezés"[4], viszont itt a kérdést nem a *Principia* általános szintjén tárgyalja. Tehát már Newton halála után, 1728-ban adták csak ki optikai írásait, benne a színelméleti előadását és levelét is, „Lectiones Opticae"[5] címmel. Amikor Newtont beválasztják a Királyi Tudományos Társaságba, „A fény és a színek új elméleté"-t egy héttel taggá választása után küldte el Oldenburgnak, hogy megmagyarázza, milyen meggondolások vezették a tükrös teleszkóp tökéletesítésére irányuló erőfeszítéseiben.[6] A teleszkóplencsék színhibájának megoldása volt tehát a föladat. Az üveg valamit csinál, amit meg kell fejteni. Ez a körülmény érthetővé teszi, hogy kísérletei nem a szín lényegi természetének föltárását célozzák (így a dolgot csak 1675-ben értelmezi), hanem egy technikai probléma megoldását. Eközben jut el arra a következtetésre, hogy amint a fény a törő közegen megváltoztatja útját, a vastagság különbségéből következően színszóródás jelentkezik. A fény természete tehát a szín természetének is a kulcsa. E tételét erősíti — bár indirekten — az a körülmény, hogy a tanulmányok majdnem teljes egészében a geometriai fénytan kísérleteire hivatkoznak.

Newton eljut a hullámelméleti magyarázathoz: „Ha [...] szétválasztjuk a különböző nagyságú rezgéseket, akkor közülük a legnagyobbak a vörös szín érzetét, a legkisebb, vagyis legrövidebb rezgések pedig a sötét ibolyaszín érzetét keltik." Alapvetően ez a színek magyarázatát is implikálja: „ahogy a testek is méretük, alakjuk és mozgásuk szerint eltérő nagyságú rezgéseket keltenek a levegőben".[7] A testek a levegő részecskéit rezgésbe hozzák, s a megfelelő frekvenciájú rezgés színérzetet eredményez. Mi teszi ezt lehetővé? A választ Newton erre az éterelmélettel adja meg. Az éterhipotézisben a mozgatót keresi.

---

[4] Ezt a Téka 1981-es könyve is kiadta, az idevonatkozó részek innen valók.

[5] Ezt a Magyar Helikon 1977-es kiadásából idézem; Fehér Márta utószavával.

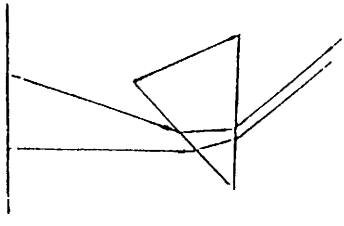
[6] Fehér Márta utószava.

[7] Newton 1675. december 9-i leveléből.

Az éterelmélet tévedése inkább a későbbi természetkép előtt válik nyilvánvalóvá. Newton így kezdi idevonatkozó gondolatait: „Rátérve azonban magára a hipotézisre: először is felteszem, hogy létezik valamiféle éterközeg, olyasfajta, mint a levegő, csak sokkal finomabb, ritkább és rugalmasabb. E közeg létezése mellett nem jelentéktelen érv az inga légüres űrben végzett mozgása."[8] Ami ezek után történik, az a hipotézis szerint már határozott érvrendszer kifejtése, amiből kiderül, hogy a fény és az éter, valamint a fénytörés és az éter milyen módon függenek össze. A végén pedig már egészen határozottan, a hipotézis bizonytalanságaival nem törődve, eljut a végkövetkeztetéseihez: „Az éterrezgések" — tehát nem a levegőrezgések, mint azt Hooke-nál kritizálta — „szolgálnak tehát a legalkalmasabb eszközül arra, hogy egy olyan finom ágens, mint a fény, rezgésbe hozhassa, és így felhevíthesse a szilárd testek nagyméretű részecskéit."[9]

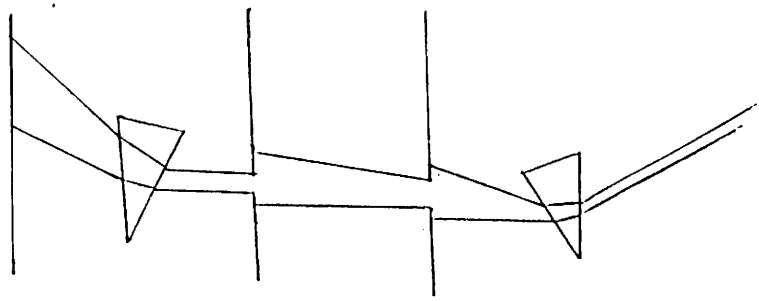
Az eltérő színérzetet az éter sűrűsége vagy ritkasága okozza. „A színek létrejöttének elégséges oka egyedül a testeket alkotó átlátszó részecskék eltérő nagyságában rejlik, ezek a részecskék [...] vastagságuk szerint eltérően eresztik át vagy verik vissza a fénysugarakat."[10] Ez tehát a színhibák magyarázata. De mi a szín? Az optika-tan szerint a válasz erre csak közvetett lehet. (Beszélhet a fény hatásáról, érzékletről, de nem magáról a színről.) A szín a testi részecskék tulajdonsága. „Testek aszerint látszanak különböző színűnek, hogy milyen színű fénysugarat képesek a legbőségesebben visszaverni."[11] A fényvisszaverődésből tehát az alkotórészecskék nagyságára is lehet következtetni. Itt Descartes-ot mint fontos előzményt kell megemlíteni, amire maga Newton is fölhívja a figyelmet. Descartes-ot főleg a látás folyamata érdekelte, ezért anatómiai kutatásokat is folytatott; s a „Szabályok az értelem vezetésére" c. művében ír a színérzékelésről is. A látáshoz szem, fény és szín szükséges. A szín által megszínezett fény jut az egyébként sötét szembe; színe pedig csak élekkel rendelkező, tehát tapintható dolognak lehet.[12] Newton ezekre a gondolatokra ugyan nem hivatkozik, de épít erre is.

A newtoniánus paradigma szempontjából fontos a színkeverés kérdése. A szivárványt tanulmányozva már Leonardo rájött alapösszefüggésekre, viszont ezek



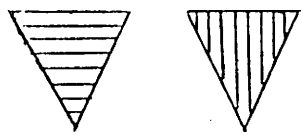
[8] Lásd Magyar Helikon 1977, 38–39. o.
[9] Uo., 62. o.
[10] Uo., 80. o.
[11] Uo., 135. o.
[12] Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai K. 1980, 129–130. o.

csak 1711-ben jelentek meg, és nem is angol területen. Newton így a szivárványszíneket az optikatörténeti hagyománynak megfelelően és a fő kérdésnek megfelelően (a színhibák megoldását keresve) prizmák segítségével vizsgálta. A



keletkező prizmaszínek határai nehezen különíthetők el egymástól. Ezt tanulmányozva két módszert dolgozott ki. A prizma által megtört fényt egy újabb prizmán vezette keresztül, és így analizálni tudta a színképet. A másik módszer a reflex megszüntetésére a fekete fal kialakítása, mert ettől a színek határozottan elkülönülnek. „Azt vettem észre, hogy az ibolya színű sugarakkal megvilágított rész elválik a papír más felétől."[13] Newton tehát a Nap spektrumjellemzőit találta meg. Nemcsak a fehér fényt bontotta föl alkotóelemeire, hanem a spektrumszíneket is vissza tudta alakítani fehér fénnyé. Ezek után már joggal mondhatta, hogy „az a fény pedig, ami a fehér szín érzetét kelti a szemben, a különböző színű sugarak együttese kell, hogy legyen".[14] A színre vonatkozó kérdés ezek szerint, és a korábbiak értelmében is, nem más, mint a fénynek az anyagi részecskéken (éterrészecskéken) való megtörése. „Nyilvánvaló, hogy a fehérség az összes színek inhomogén keveréke, s hogy a fény mindeme különböző színű sugarak keveréke."[15]

Ha a „színek nem mások, mint a fény kvalitásai, melyeknek kizárólagos [...] szubjektumai a sugarak"[16] — mondja Newton az 1672. február 6-án keltezett jelentésében —, akkor a szín egész természetét eszerint lehet meghatározni. A fényszínek megfelelő keverése fehéret eredményez. Newton ismeri és idézi is Hooke kísérletét, aki két színes folyadékot kevert össze, de nem összeöntésük útján. Két „v" alakú üvegedényt töltött meg, ezek külön-külön eléggé átlátszóak



[13] Téka 1981, 145. o.
[14] Magyar Helikon 1977, 133–134. o.
[15] Uo., 133. o.
[16] Uo., 7. o.

voltak, de együtt átlátszatlanok. Lényegében ez a színszűrők keverése, aminek az a magyarázata, hogy „az egyik a vörös fényt engedi át, a másik meg a kéket, együtt már semmilyen színű sugarat nem engednek át".[17] Ha festéket vagy porrá tört anyagot összekeverünk egymással, úgy, hogy ezek egymás komplementer színpárjai, akkor szürke keverékszínt kapunk. A festékek keveréséről Newton csak röviden és homályosan beszél, mert számára a kiindulás a fény volt, a festékanyagok keveréséről pedig a XVII. századi fizika még nem tudott magyarázatot adni. Mindenesetre, amit ez ügyben mond, az koherens a korábban elhangzottakkal: „Mondottam már, hogy e testek aszerint látszanak különböző színűnek, hogy milyen színű fénysugarat képesek a legbőségesebben visszaverni."[18] Ezt követően pedig a színes anyagokat igyekszik átlátszóvá tenni, hogy így azokat az optikai keveréshez alkalmassá tegye, ahol otthonosan mozgott.

A színek tanulmányozásához az optikai módszer a XIX. század elejére már elterjedtnek volt mondható. Goethe ezzel szemben vette föl a harcot színtanában. Ezt az írásgyűjteményét még szépirodalmi főművei fölé is emeli. Goethe a prizmát nem közvetlenül a fény útjába helyezi, hanem a szeme elé, a látványt így eszerint vizsgálja. A komplementer színek keverését sem a fényekkel, hanem a festékekkel végzi, eredményül pedig nem fehéret, hanem mindig szürkét kap.

Leonardónál a művészeti és a tudományos kérdés még egységben volt, a későbbiekben ez viszont megszűnik. Newton az optikát és az optikai kísérletezést tette alapvetőnek a színek tudományos vizsgálatához; ezzel szemben azt is lehet mondani bizonyos leegyszerűsítéssel, hogy Goethe a művészeti gyakorlatból is leszűrt tapasztalatokból, valamint kémiai, fiziológiai és lélektani megfigyelésekből vont le átfogó következtetéseket. Ebből természetesen még nem szabad arra következtetni, hogy nála is, mint korábban Leonardónál, létrejött volna a tudomány és a művészet egységes szemlélete, mert a fizikai, optikai kísérletek erősen átértékelődtek. A művészetnek azonban nagy szerep jut, s a színtudomány számára olyan területek is hangsúlyt kapnak, mint a színlélektan, színkémia, színharmónia és az esztétikai ismeretek.

Úgy is tekinthető a *Schriften zur Farbenlehre*, mint a leibnizi monadológia folytatása egy új kérdéskörben. Elismeri a szín és a fény összetartozását, mindegyik közös eredetét a természetben határozza meg, abban a természetben, aminek nyelve van, amit meg kell ismerni. „Ezeket az egyetemes jelöléseket, ezt a természeti nyelvet a színek elméletére is alkalmazni, [...] ez volt jelen munkánk legfőbb célja."[19] Newton és követői, pl. Priestley megtört fényként magyarázzák a színeket — ez a „Bastille" az a klasszikus vár, amit Goethe úgy érez, hogy le kell rombolnia. Műve három nagy részből áll: fiziológiai színek; fizikai színek; kémiai

---

[17] Uo., 24. o.

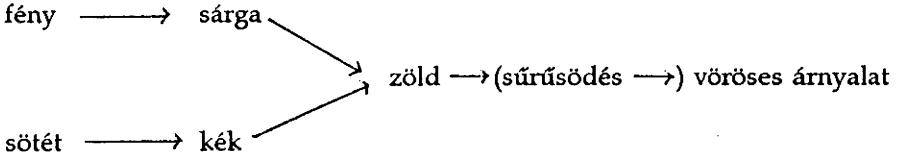
[18] Uo., 135. o.

[19] Goethe: *Schriften zur Farbenlehre* [magyarul: *Színtan. Didaktikai rész*, szerk. J. Pawlik, Corvina (1983)], Előszó

színek. Ezek a főbb részek, de közben a színek általa meghatározott érzéki-erkölcsi hatása és esztétikája is helyet kap.

Az oxigén azonosítása, 1778 után a kémia önálló fejlődése felé vezető úton, az emancipált tudományok sorában is keresi helyét, lényegében azt a helyet, amit önálló kérdéseivel, módszereivel szinte csak a fizika birtokolt. (Ezzel egyidejűleg a fizika mint komplex természettudomány volt jelen.) Goethe számára a kémia a modern tudomány, tehát nem newtoni fizikaként jelent meg. Számára a fizika nemcsak a hagyományos mechanika, optika stb. területei, hanem a szó eredeti jelentésének megfelelően a természet egészét jelentik, kémiát is, fiziológiát is. Amikor Newton a természetről beszélt, akkor Ő ezt körül is határolta; a tér mindig egy koordináta-rendszerben jelent meg, végtelensége pedig legföljebb matematikai végtelen. A XIX. századi német tudós az egy évszázadnyival későbbi igényekre lehetett érzékeny... „Mi tehát a szín? [...] – kérdezi. – A szín a szem érzékének szóló elemi természeti tünemény, mely akár a többi, elválasztás és ellentét, vegyítés és egyesítés, fokozás és semlegesítés, közlés és elosztás révén stb. nyilvánul meg, s ezekkel az egyetemes természeti formulákkal lehet a legjobban szemügyre venni."[20] Tehát a természettel általában, és nem egyszerűen a fénnyel áll kapcsolatban.

A színnek fény általi létrejöttéről tapasztalataira hagyatkozva von le következtetéseket. A fényből szerinte először a sárga jön létre, vele együtt a sötétből, mely önálló természeti szubjektum; majd a fény mellett eztán megjelenik a kék.



A két keletkezett alapszín harmadikat hoz létre. A zöld a fénynek és a sötétnek a következménye, ha pedig megsűrűsödik, vöröses árnyalatot kap. Így jön létre szerinte az alapszíneknek a sorozata: a világosság és sötétség segítségével a 3, 6 vagy 12 tarkaszín. A színeket, ha a látáshoz kapcsolódnak, akkor fiziológiai színeknek, ha a színtelen közegben jelennek meg, akkor fizikai színeknek, ha tárgyakhoz kapcsolódnak, akkor kémiai színeknek nevezi.

Newton a kísérleteinek ismeretében tapasztalati megállapításokat tesz, s végül is a szín-problémának csak egyik oldalát tárgyalja tudományos következetességgel, ti. a fénytől a színig (színes fényig) vezető utat. A goethei út viszont egy más típusú egyoldalúság; a fényből megszülető színesség legföljebb csak homályosan szintetizálódik a természet egészeként, nála ui. hiányzik az, ami az angol

[20] Uo., Bevezetés

tudományszemléletben, a következetesen végigvitt analízisben természetesen van meg.

Mint látjuk, 1810-ben, a *Schriften zur Farbenlehre* megjelenésével létrejött a színelméletben is az a két paradigma, ami a térszemléletben Leibniz—Newton ellentétként ismeretes. Napjainkra a természettudományok ott tartanak, hogy a meghatározó az angol—angolszász vonal s vele együtt a newtoniánus paradigma lett; viszont ez nem jelentheti a másik irány elítélését, hiszen klasszikus formájában mindkettőre az egyoldalú sarkítás volt jellemző.

Kérdések és tézisek

1. *Létezik-e Newton-paradigma?*

A paradigma fogalmához kapcsolódó vita, Kuhn ismert könyvének[21] megjelenése óta tart. Akik vitatják, akik elfogadják — mindannyiuk előtt tény, hogy ezzel foglalkozni kell. Newton és/vagy Goethe mennyire volt paradigmateremtő?

Newton után a tudományos világ a későbbi fejlődést „newtoniánusnak" tartja. Könnyű — főleg utólag — megtalálni azokat a jellemző előzményeket, amiket a műveiben összegez, s eközben kialakítja azt, amit a későbbiekben newtonianizmusnak vagy Newton-paradigmának nevezünk. Fény- és színelmélete, mechanikája, térelmélete, kutatási módszere, az analízis, a kísérletezés és a matematika használata összegzés is egyben, egy legkevesebb 200—250 éves fejlődés összegzése. R. Bacon, F. Bacon, Descartes; Kopernikus, Galilei, Kepler egyaránt előzmények. Viszont, ha meggondoljuk, más összefüggésben ők is a saját előzményeiket paradigmatikusan foglalták össze.

> „Egy ideig Arisztotelész Fizikája, Ptolemaiosz Almagesztje, Newton Principiája és Optikája, Lavoisier Kémiája, Franklin Elektromossága, Lyell Geológiája és sok más munka határozta meg a gyakorló tudósok egymást követő nemzedékei számára, hogy melyek egy kutatási terület jogos problémái és módszerei."[22]

Newton azonban, és ezért beszélhetünk a XVIII. századtól newtonianizmusról, nem egyszerűen az élettelen természet világáról mondott meghatározó dolgokat, hanem elméletét is úgy fejtette ki, mint az egész fizikára (természet) egyetemesen érvényes gondolatokat. (Az anglikán protestantizmus, mely a deizmus iránt nyitott volt, ezeket a gondolatait tolerálni tudta.) Önálló módszertani munkát nem írt, ezt műveiből külön kell kiolvasni. Descartes-tal összehasonlítva mondja René Thom:

---

[21] Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat K. 1984.
[22] I. m., 291. o.

„Descartes, örvényeivel és horgos atomjaival stb. mindent megmagyarázott, de semmit sem számított ki; Newton, a gravitáció reciprok négyzetes törvényével mindent kiszámított, de semmit sem magyarázott meg."[23] A kísérletezés föltehetően már megvan R. Baconnél és van Leonardónál is, módszertanilag is fontos a demonstratív ellenőrzés Galileinál; Kopernikusz is már alkalmazta a matematikát (geometriát) a világ magyarázatára, sőt már N. Cusanus is.

A XVIII. században a természet autentikus megismerésének záloga a fönti elvek elfogadása lett. Ezzel egyidejűen éppen a tanítványok és követők egyszerűsítik le a tételeit és alakítják ki a mai napig meglevő merev tudósportrét.

> Simonyi Károly ilyen összegzést ad: „Newtonra várt a feladat, hogy ezeket a többé-kevésbé külön futó szálakat egybefonja. A mechanika, de az egész fizikai világkép egészséges kialakítása végeredményben Newton két döntő fontosságú megállapításán nyugszik. Az első a newtoni mozgástörvény [...], az erő = tömeg x gyorsulás kapcsolat fölismerése. A második pedig az egyetemes vonzástörvény, vagy más szóval az univerzális gravitáció törvénye..."[24]

> Még ez az egyébként nagyon jó és extenzív történeti könyv is a leegyszerűsített Newton-képet rögzíti, a korábbi fejlődést összegző és a modern tudományt normatíve is megteremtő tudósról. Könyvében a későbbi fizikafejlődést már ennek a szellemében ítéli meg.

A vallásos Newton mára már ismert, a nyitott tudósszellem már kevésbé. Valóban fizikus volt, a szó hagyományos értelmében volt az, a természet kutatója, sőt bizonyos fokig akár a skolasztikus fizika értelmében is, aki természeten az emberi természetet is értette.

Newton megkülönbözteti a tökéletes és tökéletlen vizsgálatot, az elméletileg is biztos talajon álló tudást.

> Az 1687-es munkája előszavában mondja: „A tévedések [...] nem a kézművességben, hanem azok művelőiben fordulnak elő. Aki kevésbé pontosan dolgozik, az csak tökéletlen mechanikus lehet[...] A geometria alapjait képező egyenesek és körök tárgyalása a mechanikához tartozik. A geometria nem tanítja meg, hanem csak posztulálja ezeknek a vonalaknak a szerkesztését."[25]

---

[23] *Structural and Morphogenesis* (1972), idézi Fehér Márta, l. Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára 1.

[24] Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*, Gondolat K. 1986, 239. o.

[25] Téka 1981, 36. o.

Ez a geometriai világkép, amit egyébként össze szoktak mosni mechanikájával vagy általában a fizikájával; pedig a geometria valódi helye a mechanika exakt módszertani bázisa, és nem külön entitás.

> Sőt, az előszót folytatva, ezt külön is hangsúlyozza: „A geometria a mennyiségekkel, a mechanika pedig közismerten a mozgással foglalkozik."[26]

Ez a bázis sem a mechanika egészére vonatkozik, hanem az általános mechanikának csak egy része. Ez a rész az a mechanika, „amely az exakt mérési módszereket tárgyalja és biztosítja".[27]

„Matematizálta Newton nemcsak a fizikát, hanem a tudomány-metodológiát is."[28] Fehér Mártának ez a megállapítása a föntiek ismeretében valójában az életműnek csak egy részére igaz. Természetesen ez a leghangsúlyosabb része, mégis differenciáltabb az életmű egésze. A matematizálást sokat dicséri Newton, de kevésbé általánosan, mint a newtoniánus követők. Munkássága nyomán a fizikából emancipálódik a mechanika. Művének még latin címet ad: „Philosophia Naturalis Principia Mathematicae..." A „természetfilozófia" címben a filozófiát már szétfeszíti művének módszertani bázisa. A XVIII—XIX—XX. században emancipálódó tudományok számára ez lesz a minta, de vele együtt a benne foglalt módszerek is. A kémia, biológia, antropológia, sőt a comte-i szociológia is a newtonianizmus elfogadásával próbálta önazonosságát megteremteni.

Így lett Newton a XIX. század végére egy öreg vár (ha nem is Bastille, mint Goethe tartotta). A kvantummechanika és a relativitáselmélet tépázza meg tekintélyét és teszi ezzel lehetővé a biológia stb. természettudományoknak az énképük kidolgozását. Pl. Darwin, Mendelejev ... felfedezését.

Érdekes módon a tudományelmélet ezt a fölfogást nem vette át, egyébként részben helyesen. A XX. század egyik leghatásosabb elméleti műhelye, a Bécsi Kör egy newtoniánus szellemi bázis volt, tagjai eredetileg általában matematikus, fizikus előképzettségűek, akiktől ez a szakítás nehezen várható. A tudományos gyakorlatot az interdiszciplinaritás jellemzi, a nagy fölfedezések mára többnyire a határterületeken születnek, az elvek mégis kb. ott tartanak, ahol 150—200 éve, és a tudósok ezt vallják.

---

[26] Uo., 37. o.

[27] Uo., 36. o.

[28] Fehér Márta: „Az analízis—szintézis módszere és a kauzális magyarázat struktúrája Newtonnál", i. k. 57. o.

2. *Az optikai színelmélet*

Newton már csak formálisan sem lehetett newtoniánus, hiszen az izmusok nemde rendszerint később születnek.

> Vavilov a Newton-könyvében idézi a portsmouth-i gyűjtemény egyik iratát: „Vegyészeti művet is írt, amelyben kísérleti és matematikai bizonyítások alapján magyarázta meg e titokzatos művészet elveit; nagyon sokra tartotta ezt a művét, de ez szerencsétlenségére elégett laboratóriumában egy véletlen tűz során. Sohasem vállalkozott többé erre a munkára, ami nagyon sajnálatos."[29]

> Mint titokzatos dolog, tehát egy megoldásra váró föladat érdekelte őt. Ez ugyanúgy hiányzik a róla alkotott képünkből, mint a mai szemmel már misztikus éterhipotézise, vagy a newtonianizmusnak szintén ellentmondó platonizmusa és miszticizmusa.

A színelméletben is más az, amit Newton az életében mondott, és megint más az, amit mint newtoniánus paradigmát ismerhetünk. Nem a szín mint központi probléma foglalkoztatta, nem is a színelmélettel kezdett foglalkozni, hanem a színhibák természetével, tehát a színnel, mint kiküszöbölendő problémával. Optikai, technikai föladata vezette őt el oda, hogy a végén a megoldást mint a színre vonatkozó lényegi megoldást mutassa be.

A kérdés előtörténete főleg kétirányú volt: egyrészt a fény felől, másrészt a szín felől közelítve. Ezek gyakran egymás felé mutattak, mégis elkülöníthetők. Természetesen itt mint elsősorban tudományos kérdést nézve, és ismerve a tudományos és művészeti problémakezelés szétesését, ami jellemző a XVI—XVIII. századra. Érdekes, ahogy e kettő a XIX. század derekán ismét egymásra talál, a XX. századra a színdinamika megszületésével egységbe is fonódik — még ha közben az „izmusok" rabul is ejtik.[30]

A színtanban az arisztoteliánus fölfogás meghatározó volt. Eszerint a sötétség és világosság megfelelő keverékeként kellett meghatározni a színek lényegét. Ezt a gondolatot fogja fölleleveníteni Goethe, de ezt tanította az 1600-as években Newton tanára, majd kollégája, Isaac Barrow (1630—1677) is. Barrow szerint a vörös szín sűrű, míg a kék ritka eredetű fény. Sokban megelőlegezte tanítványa gondolatait, fölhasznált „matematikai" (amin geometriát kell érteni) és „sugárfénytani" részeket az 1674-es dolgozatában, „Előadások az optikáról és a geometriá-

---

[29] Vavilov: *Newton*, Szikra 1948, 184—185. o.

[30] L. az idevonatkozó tankönyveket: Bálint—Hruska—Murányi—Sebestény: *Bevezetés a színdinamikába*, Táncsics K. 1966; Király Sándor: *Általános színtan és látáselmélet*, Tankönyvk. 1975; Lukács Gyula: *Színmérés*, Müszaki K. 1982; Nemcsics Antal: *Színtan—színdinamika*, Tankönyvk. 1988.

ról". A színtani és fényelméleti megközelítés nála nagyon közel kerül egymáshoz. A színtan oldalán főleg a színtani gyakorlat emberei álltak, érthetően: kelmefestő szakemberek, festők és festőművészek.

A fénytan mindenekelőtt a geometriai fénytan vonalán fejlődött. A fény helyét homogén közegben, egyenesek segítségével, geometriai eszközökkel meg lehet határozni. Az ókorból már ismertek a fény megtörésének leírásai (Epikurosz), a lencsében végbemenő optikai torzulások (a XIII. század végén már), bár ezeket még csak tapasztalatilag tudták követni. A fénytörési törvényeket csak a XVII. században sikerül fölállítani (Snellius, Descartes, Galilei, Kepler, Newton).

> Antonio de Dominus püspök elfogadja az arisztotelészi színfölfogást, de már a fénytan törvényeit keresi. Fölismeri, hogy a prizma eltérő vastagságának megfelelően jelennek meg a színek; ahol a legvékonyabb, ott a legkevesebb sötétséget tartalmazó vörös jelenik meg, a vastagság megnövekedésével a szín is besűrűsödik, és előbb a zöld szín, majd a lila jelenik meg. Marcus Marzi de Kronland 1648-ban Prágában szintén a prizmák segítségével csalogat élő színeket. A színek szerinte a fény különböző megtörésének fajtái. Ő is Dominus püspökre emlékeztető módon mutatja be a színeket: „Fehér az, ami minden irányba bőséges fényt bocsát ki; fekete az, ami elenyészően kis mértékben bocsát ki fényt" — ez Newtonra is emlékeztet. „Vörös az, ami sűrű fényt sugároz, kék az, ami ritka fényt, a zöld közel áll a kékhez. A többi színek keverékek: a sárga fehérből és vörösből, a bíborszín kékből és vörösből áll elő."[31] Newton közvetlen előzménye pedig a már említett tanára, Barrow volt. Barrow-nál együtt van a színtani előkép Arisztotelész, Kronland, de a geometrizálás is. Őt már a fényviszonyok izgatják jobban, és nem a szín. „Ami engem illet — mondja —, nem sikerült megértenem a fény rejtett tulajdonságait, s a legbölcsebb filozófusok sem jutottak el annak megértéséig, hogy miképpen terjed a fény, mi a lényege, és hogyan képes erőt kifejteni. A fényről alkotott mindkét elképzelés egyenlő nehézségekkel találkozik. Ezért ama nézet felé hajlom, hogy a fény a mozgás mindkét fajtájából előállhat, mind testecskék kilöveléséből, mind az impulzusok szakadatlan sorozatából. Talán helyesebb bizonyos határokat az egyiknek, más határokat viszont a másiknak tulajdonítani."[32]

Newton önállósága fény- és színtanában a fiatal kutató szabad szellemből ered, az előítéletek kevésbé kötik meg. Támaszkodik elődeire is, miközben egységbe fogja a két irányzatot, de el is szakad tőlük, amikor a prizmakísérletei után a színek optikai eredetét definiálja; Arisztotelésszel pedig végleg szakít.

Ekkoriban sorolja (l. 1672-es jelentését) az optikát a matematikai tudományok közé

---

[31] Barrow nyomán idézi Vavilov, i. m., 35. o.

[32] Uo., 21. o.

„A fizikához tartoznak a színek is és a velük foglalkozó tudományt matematikai tudománynak kell tartani, amennyiben matematikai okfejtést alkalmaz. Ezen a példán kimutatni remélem, mit jelent a matematika a természetfilozófiában, s ösztönözni remélem a geométereket a természet behatóbb tanulmányozására."[33]

A matematika fölhasználása fontos módszerévé vált; prizma-kísérleteit a geometrizálás segítette. Színelméletének alaptétele a fehér és színes fények analízise és egymásra vonatkozásának fölfedezése. A fehér fény (ez akkoriban a Nap fényét jelentette) fölbontható alkotó színeire, amit spektrumnak nevezett el. Newton tételeit a későbbiekben vitatók számára ez jelenti majd az alapproblémát. Egyébként tényleg elkövet egy logikai csúsztatást, amikor az optikai színelmélet törvényszerűségeit úgy adja elő, mint a színek általános törvényét.

„Newton e felfedezését nyomban felhasználta arra, hogy a színek között bizonyos rendet teremtsen, mégpedig oly módon, hogy a színkép színeit előbb kiegészítette az abban nem látható, de a festőanyagok között akkor már ismert bíborszínekkel, és az így kiegészített spektrumszíneket egy zárt körbe helyezte el. Ez a kör alakú elrendezés a maga nemében alapvető volt, azonban az a tévedés származott belőle, hogy ezzel a színek rendezésének kérdését egyszer s mindenkorra megoldottnak hitték" — mondja helyesen Hruska Rudolf.[34]

A kör-formába rendezett színek, a színrendszerek készítése ezek után a színelmélet önálló területévé fejlődött. Igaza van Hruskának akkor is, amikor a nehézségre fölfigyelt, mert a spektrum — egyenes színképet ad, a 7 elemű körforma pedig olyan absztrakció, melyeket festékanyagokkal ki lehet alakítani, fényekkel nem.

Színköre hét színből áll, vörös, narancssárga, sárga, zöld, indigó, kék, ibolya, valamint a kör közepén a fehér. Egyébként megfigyelhető a párhuzam, amire maga is utal: az oktáv 8—1 hangjára.

Vizsgálta az anyagok színét is. Tekintettel arra, hogy elméletéhez a fénytörési kísérletekkel jutott el, s ezt itt is föl kívánta használni, a színes anyagokat is a törési, visszaverési elveknek megfelelően vizsgálta. Pl. igen vékony lapocskákra szeletelte föl, hogy átláthasson rajtuk. Látványos sikereket e vonatkozásban nem ért el.

Eljut viszont az érzékelés jelentőségének tanához (egyébként itt sem előzmények nélkül). Ha a fény és a szín összefügg, akkor ezt az érzékelésben is nyomon lehet követni.

---

[33] Newton: *A fények és színek új elmélete* (1672), Téka 1981.

[34] Hruska Rudolf: *Általános színtan és színmérés*, Közgazdasági és Jogi K. 1956, 4—6. o.

„Szigorúan véve a sugarak nem színesek, csak bizonyos erő és képesség van bennük, hogy ennek, vagy annak a színnek az érzékletét jelentsék[...] Így a testek színe nem más, mint képesség, hogy ezt, vagy azt a sugárzást jobban reflektálják, mint a másikat, és a sugárzásban van az a képesség, hogy ezt a megváltozást az érzékszervünkbe továbbítsa, végső soron ennek a mozgásnak az érzékletét szín alakjában." (Newton: *Optika*)[35]

Modern gondolat, a színfiziológia alapállítása. Helmholtz is ennek szellemében tárja föl a látási folyamatot.[36]

3. *Goethe-paradigma*

A paradigmafogalom fényében Newton munkásságát paradigmatikusnak elismerni a színelméletben is közhelynek számít. Nem ilyen egyértelmű azonban a helyzet, ha Goethe tudományos munkásságát nézzük.

A botanikában, a csonttanban több jelentős fölfedezést tett, az álkapocscsont segítségével Darwin előtt a biológiai egységről beszél az antropológiában. Számára a természetet, mint egységes „fizikát" megismerni, vállalt föladat volt:

„Hosszabb-rövidebb tanulmányutakat tervezek a természettudomány és természetrajz majd minden ágában, csakis azon múlik a dolog, hogy egyiket a másik után, szép sorjában kidolgozom-e. [...] Remélem, örömödre szolgál majd az a fény—árnyék- és színelmélet, melyet éppen most vetek papírra, úgy gondolom, egy negyed év alatt egészen ki is fogom dolgozni. Olvashatóbb lesz és könnyebben érthető, mint botanikai írásaim, és amilyenek eljövendő anatómiai írásaim lehetnek" — írja barátjának, Jacobinak, Weimarból 1791. július 1-én.[37]

Színtudományi munkásságát teljesen a Newton-kritika határozta meg. Talán úgy is lehet fogalmazni, hogy az angol fizikus paradigmájával szemben a sajátját akarta szembeállítani. Szinte sértett dühhel fog a kezdetben rövid idejűnek szánt munkához — aztán a végén ebből közel húsz év lett.

„Aki azt mondta neked, hogy feladtam optikai stúdiumaimat, mit sem tud rólam, és egyáltalában nem ismer. Más munkáimmal párhuzamosan folytatom őket, s fokról-fokra összehozok egy olyan apparátust, amilyet eleddig senki" — írja Jacobinak 1794. december 27-én.[38]

---

[35] Idézi Lukács Gyula: *Színmérés*, Műszaki K. 1982, 83. o.

[36] Helmholtz: „Az újabb haladások a látás elméletében" (1868); L. *Népszerű tudományos előadások*, Budapest 1874.

[37] Goethe: *Levelek*, Európa K. 1988.

[38] Uo.

Számára ez még irodalmi műveinél is fontosabb volt — legalábbis Eckermannnak az 1820-as években így nyilatkozott...

Newton halála után a színelmélet is a newtonianizmus szellemében rögzül. A színek fénytani eredeztetése, a színkör és az alapszínkutatás volt nagyhatású; a színrendszerezés pedig a későbbiekben a színkeverési problémák miatt válik érdekessé. Le Blond, Gautier (1730), Dufay (1737), Tobias Meyer (1745), Lomonoszov (1756), Lambert (1772) a háromszínelméletet képviselték, s rajtuk keresztül is jutunk el Goethéhez. „Goethe lényegében Arisztotelész színelméletéhez nyúl vissza, amikor a színeket a sötétség és világosság különböző arányú vegyüléséből származtatja. Elsősorban Newton alapkövetkeztetése ingerli: tagadja, hogy a fehér az összes színek keveréke. Megismétli Newton kísérletét, de rosszul, s a sikertelenséget bizonyítéknak véve szegezi szembe vele saját elképzelését."[39] Tévedése azonban termékenynek bizonyult, amikor ui. a prizmát szeme elé vette, s a fehér falon csak akkor látott színszóródást, ha azon valami hiba volt, pl. egy fekete vonal vagy egy repedés.

Goethe tehát nem az optikai színelmélettel kezd foglalkozni, mert annak elhibázottságáról, úgy véli, meg van győződve, hanem a festékanyagokkal és optikai viszonyaikkal. Más az, ha komplementer színű festéket külön töltünk pohárba, mint ezt Hooke tette és így nézünk rajtuk keresztül (szubtraktív keverés), megint más, ha a spektrum komplementer fényeit egyesítjük (additív keverés), s úgyszintén más, ha a komplementerszínű festékeket öntjük össze egy pohárba. Állításait bizonyítandó a színeket egy tárcsára festette és megforgatta; az eredmény nem a fehér, hanem a szürke lett.

> „Goethe ellenfelei, akik kitartottak Newton állítása mellett [...] — a jelenség tanulmányozása nélkül — előre feltételezték, hogy a forgó színtárcsán látható keveréknek fehérnek kell lennie. Önbecsapásul egészen halvány színeket festettek a színtárcsára."[40] Ezt tette pl. Maxwell is; a beszűkült newtonianizmus a mai napig hasonló önbecsapásokra kényszerül.

Goethe paradigma-megértése akkor lehetséges, ha nem a Newton-vita alapján hasonlítjuk őket össze, hanem a színelmélet önálló kérdései oldalán. Ahogy a XVII. század végére megerősödik a színnel szemben a fény jelentősége, úgy itt fordítva, a szín öntörvényű ereje nő meg. Természetesen az a bizonyos termékeny félreértés is innen eredeztethető. Ekkoriban a kémia és fiziológia megerősödik — ez Newton korában még nem játszott szerepet. Leonardo és Descartes a szem anatómiájának csak durva megközelítését adhatták, s legföljebb csak zseniális megsejtés lehetett részükről a sötétkamra elve; boncolásaik eredménye a látás- és színelméletre csak

---

[39] Vitányi Iván: „A színérzékelés struktúrája", *Magyar Filozófiai Szemle* 1968/4. sz.
[40] Hruska Rudolf, i. m., 7. o.

áttételes volt. „Goethe és Newton közötti történelmi vitát ma általában úgy ítélik meg, hogy mindkettőnek a maga szempontjából igaza volt, Goethének lélektani, a másiknak pedig fizikai szempontból. Igaza volt Newtonnak, amikor azt állította, hogy a fehér fény sok színes fénysugár keveréke. Viszont Goethe sem tévedett, amikor kitartott amellett, hogy a fehér szín egységes érzetet kelt."[41] Valódi vita tehát nincs. A színes anyagoknak és a látás folyamatának önálló törvényei is vannak.

A természettudományi lexikonok általában a nyitottabb színszemléletet használják:

> *Das Grosse Fischer Lexikon in Farbe* a színtant három területbe sorolja, úm. 1. fizikai színtan — Newton, 2. fiziológiai színtan — Helmholtz, Hering, Schophenhauer, Ostwald, Hickethier stb., 3. pszichológiai színtan — Goethe.
> A *Természettudományi Lexikon* a fiziológiai érzet, a látható fény hullámhosszváltozásával magyarázza a színjelenséget, s eszerint rögzíti le az autonóm törvényeket.
> Römpp *Vegyészeti Lexikon*a az abszorbeált fény és színbenyomás (a megfigyelt színek) kapcsolatát tárja föl és fiziológiai hatást elemez. Érdekes módon a színkémia összefüggéseire, melyek a színtankönyvekben is szerepelnek, nem hivatkozik.

Goethe színelméleti művének fontos fejezetei szólnak a színek erkölcsi, pszichológiai hatásairól és a színesztétikáról: a szakkönyvek általában csak ezt a területet veszik Goethe művében komolyan. Goethe csak költőként volt nagy annak a szemében, aki a newtoni paradigma iránt elfogult, bár van ellenpélda is.

> „Goethe helyes megfigyeléseket tett a szimultán és a szukcesszív kontraszttal kapcsolatban, helyesen látta meg a fény és a fényérzéklet közötti összefüggést." (*Lexikon der Physik* 1950), hasonlóképpen nyilatkozik a *Physikalisches Wörterbuch* (1952) is.

Goethe persze a nevét a kultúrtörténetbe nyilvánvalóan elsősorban költőként írta be, de tudományos munkásságát ezzel a ténnyel — ugyanúgy, mint a Leonardóét — nem lehet negligálni, hiszen nem művészként, hanem tudósként foglalkoztatta a színek kérdése.

A newtoniánus paradigma azonban Goethe korára már teljesen kidolgozottnak volt mondható, s ő ezt szerette volna látványosan áttörni. Szándéka az optikához való naiv hozzáállása miatt reménytelennek mondható, a hatás — ami volt és van is — elszigetelt. Schillernek panaszolja is, hogy hiába mutatja szakembereknek eredményeit, azok csak meghallgatni hajlandók, népszerűsíteni, hivatkozni rá nem.

---

[41] Uo., 10. o.

„Mit szól például ahhoz, hogy Lichtenberg, kivel az ismeretes optikai problémák tárgyában állandó levelezésben állok, és amúgy is tűrhető viszonyban vagyok, Erxleben-kompendiuma új kiadásában említésre sem méltatja kísérleteimet, holott egy kompendiumot csakis az újdonságok miatt szokás újra megjelentetni[...] Pedig hányféleképpen lehet akár mellékesen is szóbahozni egy írást, de ennek a fura úrnak történetesen egyik sem jutott éppen akkor eszébe." (Levél Schillernek, 1795. november 21.)[42]

Valószínűleg a paradigma-építésnek a szándéka is lehetett abban a heves kirohanásban, amit Newton ellen intézett. Föllépésében azonban nem volt egyedül.

Már a jezsuita Castel is a következőket írta 1743-ban: „Azt kell gondolnunk, hogy Newton sohasem vizsgálta a tárgyakat prizmán át, hanem csak a prizmától nagy távolságban, a sugarakkal való átmetszés után, s papíron látta azokat."[43] — Nem véletlen, hogy Castel művére, mint előzményére hivatkozik Goethe.

Talált szövetségest Hegel személyében, valamint fiatal tanítványában, Schopenhauerban, akiben csak később csalódik, miután az abbahagyja a színelmélet művelését. Munkáját majd főleg Ostwald folytatja.

4. *Hegel – Schopenhauer – Ostwald*

A széttagolt és az érdekellentétek miatt irracionalizálódott Németországban a XVIII. század végére a fogalmi tisztánlátás és a jelenségek mögötti okok keresése fontosabbnak számított, mint maga az extenzív jelenségföltárás és analízis. A filozófus Hegelnek ezért lehetett szövetségese hasonló gondolkodású polihisztor kollégája, Goethe. Tőle veszi át a fényre és színekre vonatkozó nézeteit.

Hegel csak fogalmilag ellenőrizte és találta helyesnek a *Farbenlehre* szövegét, majd így ültette be saját rendszerébe. Így vette át Newton-kritikáját, melyet azonban tartalmilag elvet, filozófiailag nem tart mélynek. Ha a világot a fogalom önfejlődéseként ismerjük — szerinte —, tehát egységes, akkor ezt a fizikai minőségekben, fizikai elemekben és folyamatokban egyaránt meg kell találni.

„A fizika tartalma: először az általános egyéniség, a közvetlen szabad fizikai minőségek; másodszor a különös egyéniség, a formának, mint fizikai meghatározásnak vonatkozása a nehézségre, s a nehézségnek általa

---

[42] Goethe: *Levelek*, i. k.

[43] Castel atyát Vavilov idézi, l. i. m., 115. o.

való meghatározása; harmadszor a teljes, szabad egyéniség." A fizikai minőségek alatt pedig az „égitestek – fizikai elemek – meteorológiai folyamatok" fejlődésének hármasságát érti. (*Enciklopédia* II., 273–274. §)[44]

Ezek szerint a széttagoltságot nem szabad elfogadni. A fény „a magára irányuló reflexió egysége: így csak az első, maga is még elvont megnyilatkozás. Mivel a természetben létezik a magára való vonatkozás, mint önállót tételezi a többi meghatározottságával szemben." (*Enciklopédia* II., 275. §)[45] A fényt nem lehet földarabolni, mert ez szembenállna a természeti totalitással, s engednénk az angol fizikus „barbár" elméletének.

„A képzet a különböző egyszerű fénysugarakról, részecskékről és nyalábokról [...] hozzátartozik a kategóriák egyéb barbárságához, amelyet különösen Newton tett uralkodóvá a fizikában. A legkorlátoltabb tapasztalat, hogy a fényt éppúgy nem lehet zsákba gyömöszölni, ahogyan nem lehet sugarakra elszigetelni." (*Enciklopédia* II., 276. §)[46]

A színtudomány is, mint a természettudományok általában, Hegel szerint csak a filozófia segítségével képes a helyes megismerésre. A filozófia pedig, ezért, mindig az összetettel foglalkozik. Ez lehetővé teszi, hogy a színelméleteket is jól elkülönítsük – mondja később.

„A színekről két felfogás uralkodik. Az egyik a mi felfogásunk, az, hogy a fény egyszerű valami. A másik felfogás, hogy a fény összetett, egyenesen ellenkezik minden fogalommal, s a legnyersebb metafizika; azért rossz, mert a szemlélet egész módjáról van szó." (*Enciklopédia* II., 320. §.)[47]

Ebben a keretben az ellentét már Newton és Goethe között folytatódik, egy „elhibázott" fény – szín-elmélet és a helyes, elvileg is megalapozott tan között; ami a színjelenséget pl. a fémek fajsúlyváltozásával hozza összefüggésbe.

Hegel még az érveket is Goethétől veszi, idézve színelmélete I. részét: „Ha a fémeket hevítik (ami a fajsúly megváltozását vonja maga után), »felületükön futólagosan egymás után következő színek keletkeznek, amelyeket magukat tetszés szerint lehet rögzíteni«." (*Enciklopédia* II., 320. §)[48] – „Newton megfigyelései és kísérletei félszegek és helytelenek,

---

[44] Hegel: *Enciklopédia* II., Akadémiai K. 1979, 110. o.
[45] Uo., 111. o.
[46] Uo., 117. o.
[47] Uo., 248. o.
[48] Uo., 243. o.

továbbá egyhangúak, sőt, mint Goethe kimutatta, tisztességtelenek." (Morális érv.) „A legfeltűnőbb és legegyszerűbb helytelenségek egyike az a kijelentés, hogy ha a spektrumnak egy prizma által létrehozott egyszerű részét átbocsátjuk egy másik prizmán, az ismét csak egyszerűen jelenik meg. (Newton Optika I. könyv 1. rész V. tétel végén.)" – „Azt, hogy minden színjelenségnél sötét van jelen, elhallgatják a tankönyvekben." (*Enciklopédia* II., 320. §.)[49]

Talán az egyik legfontosabb szemléleti ellentétet nem említettem eddig, s ez a tudatos matematikaellenesség. Ez egyébként sokban gyöngíti a paradigma erejét, még akkor is, ha maga Newton sem volt mindig következetes matematikus, viszont a goethei paradigmának a newtoniánusokkal szemben kellett a helyét megállnia, nem pedig Newtonnal szemben. Hegel a fizika egységét félti a matematikai analízistől, ami tőle idegen, és segítségével egyébként is csak a spektrum nagysága mérhető meg, de a lényeget megismerni így nem lehet. Goethe szintén az egységes fizikát félti, de a kultúra oldaláról, mert szerinte az sokrétűbb annál, hogy „hóbortos fickók", a matematikusok vizsgálják.

„Azt mondják, [...] hogy Newton nagy matematikus volt, mintha ez már igazolná színelméletét. A fizikát nem lehet matematikailag bizonyítani, csak a mennyiséget. A színeknél nem akad dolga a matematikusnak. Másként áll a dolog az optikában. S ha Newton megmérte a színeket, ez még nem matematika, vagy nagyon is kevéssé az." (*Enciklopédia* II., 320. §)[50] – „Jól tudom, hogy az a mód, ahogy én tárgyamat előadom, erősen eltér a megszokottól, noha a lehető legtermészetesebb, s igazán nem várhatom el, hogy ki-ki rögtön felismerje előnyeit és magáévá tegye. A matematikusok hóbortos fickók, amellett sejtelmük sincs róla, mire megy ki a dolog, bolondériájukat ezért el kell néznünk, s önhittségüket bocsánatosnak tekintenünk. Kíváncsian várom, ki lesz közülük az, aki elsőnek látja be igazamat, és ezt becsülettel el is ismeri, mert hiszen nem mind hord szemellenzőt, és nem mind rosszhiszemű. Egyébiránt most vált végképp világossá előttem, amit titokban rég sejtettem, hogy tudniillik az a kultúra, amit a matematika kínál szellemünknek, fölöttébb egyoldalú és korlátolt." (Goethe levele Zelternek, Weimar 1811. február 28.)[51]

Goethe a fiziológiai, fizikai és kémiai színek jelentőségét hangsúlyozza (esztétikai színtanát is ebből vezeti le). Fiatal tanítványa, Schopenhauer már az agyműködés fontosságát emeli ki a színérzet létrejötte folyamatában. A színekkel foglalkozó fiatalkori munkáját *(Über das Sein und die Farben)* Goethe védelmében

---

[49] Uo., 245–246. o.
[50] Uo., 255. o.
[51] Goethe: *Levelek*, i. k.

írta a newtonistákkal szemben. Mivel azonban nem fogadta el ortodox módon Goethe állításait, sőt a fehér fény „anatómiáját" illetően Newton alapjára helyezkedett, Goethe is megharagudott rá. Maga a szerző egyébként az 1815-ben írt mű 1854-ben megjelent második kiadásának előszavában is azt írta, hogy a goethei színelmélet igazsága éppen olyan világos a számára, mint 31 évvel azelőtt.[52] A színek szerinte is a világosság és a sötétség keveredéséből születnek, de ennek érzékelése a szem retinájában történik. Fehér = ha a retina aktívan teljes egészében működik; fekete = ha a retina tétlen; tarka színt látunk = ha a retinát különböző arányú ingerek (aktivista és passzivista arány) érik (1/2; 1/3; 1/4; 2/3; 3/4). A működés három egységből áll. Van egy aktív rész a fekete—fehér—szürke, egy extenzív rész a különféle formák meglátására, és egy kvalitatív rész a tarka színek közvetítésére.[53]

Fontos itt párhuzamosan megemlítenünk Thomas Young (1807) tanítását, aki három érzékelő idegrostot tételez föl, melyek a zöldre, vörösre és ibolyakékre érzékenyek, de saját aktivitáskülönbségeik segítségével önmaguk komplementer színeit is kiváltják. Egyébként Helmholtz lesz Schopenhauer és Young folytatója — bár a föltételezett 3 idegrostot neki sem sikerül anatómiailag demonstrálnia.

Hermann Helmholtz (1821—1894) orvos, akit a matematika és fizika is érdekelt, foglalkozott a látás és a hallás folyamatával. Írt tanulmányt Goethéről is, „Goethe tudományos munkáiról" címmel; de 1853-as előadása a tudományos newtonizmussal szemben Goethét csak költőnek tartja.

> „Hogy Goethe színtanának elméleti része nem fekszik fizikai alapon, azt ezek után mindenki el fogja ismerni, s be fogja látni azt is, hogy költőnk a fizikaitól egészen különböző felfogási módot iparkodott a természetbúvárlat körébe bevezetni, s miként jött erre? A költészetben nincs arra gondja, mint hogy »a szép látszatot« keresse, mely az eszményt szemlélhetővé teszi; de nem törődik azzal, miként jő létre e látszat."[54]

Ez a vélemény sugárzik át később, a szintén a newtoniánus fizikát rajta számon kérő Goethe-elemzésére Heisenbergnek, aki 1941 áprilisában Budapesten tart róla előadást.[55] Newton szemlélete lesz uralkodóvá — mondja —, de a klasszikus Newtont sem tartja már a XX. században maradéktalanul követhetőnek, amint ez 1964-es budapesti, diszdoktor-avatási beszédéből kiderül.[56]

---

[52] Vitányi Iván, i. m., 651–652. o.

[53] Hruska Rudolf, i. m., 8. o.

[54] Helmholtz: „Goethe természettudományi munkáiról" (1853), L. *Népszerű tudományos előadások*, Bp. 1874, 59. o.

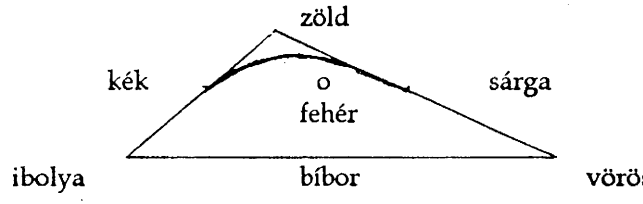
[55] Heisenberg: „Goethe és Newton színelmélete a modern fizika megvilágításában" (előadás), megjelent: *Matematikai és Fizikai Lapok*, Bp. 1941.

[56] Heisenberg: „Az elemi részek" (előadás), megjelent: *Válogatott tanulmányok*, Bp. 1967.

Helmholtzot mégis be lehet sorolni (igaz, bizonyos fönntartással) a goethei paradigma alá is, mert a látási folyamat ilyen anatómiai értelmezése Newtontól idegen lett volna — a közeg nem fizikai, a szó klasszikus-fizikai értelmében. Szándéka szerint az optikát művelte, ténylegesen azonban az optika csak analógia maradt, s a látási folyamatot 3 területen tárgyalja: optikai, élettani (ingerületvezetési) és pszichológiai oldalról. A szem nem más, mint egy sötétkamra, olyan, amilyet a fényképészek használnak; „a fényképészek üveglencséi ellenben nincsenek változhatatlanul rögzítve. [...] Minél közelebb áll a tárgy, annál inkább kifelé kell a lencsét tolni; minél távolabb áll az, annál inkább tolja ezt vissza" — mondja Helmholtz.[57] A szem belsejét pedig mikroszkóppal lehet tanulmányozni: 300-szoros nagyítás mellett megfigyelte a retinát a pálcikákkal és csapokkal.

A színképet tanulmányozva rájön, hogy a színek newtoni elemzése a színkorongon téves, mert a fehértől a tarkaszínek nem lehetnek egyenlő távolságra.

> „Azon színképi színek, melyek a külvilágnak legteltebb színei és ezért a középbeli fehér színtől legmesszebbre, a színtáblának kerületén foglalnak helyet, körbe nem sorakoznak; sőt inkább a színábra kerülete három kiálló csúcsot kap — a vörös, zöld és ibolya színnél, úgyhogy a teljes alak inkább hasonlít a szögleteiben kikerekített háromszöghöz [...] Ebben a folyamatos határvonal képviseli a színképi színek görbéjét, középen pedig a kis kör a fehér színt."[58]



Egyébként Goethe szerint is a színek közötti viszony egyenetlen, így saját rendszerében is a harmóniát eszerint módosítja (lásd szintén 880—890. §), természetesen középre a szürkét téve.

A fekete—fehér—szürke csak a fény mennyiségének függvényeként alakul a látásunkban, és — mondja Helmholtz — a színek sötétsége, világossága is eszerint változik.

> „A színek elmélete mindezen sajátságos és bonyolult viszonyokkal együtt, miket leírtam, oly dió volt, melyben nemcsak Goethe tördeste hiába fogait, hanem mi, természet- és életbúvárok is, ide foglalom önmagamat, minthogy magam is azzal sokáig bíbelődtem, anélkül hogy tulajdonkép-

---

[57] Helmholtz, i. m, (1868), 162. o.
[58] Uo., 199. o.

pen célhoz közeledtem volna, míg fel nem fedeztem, hogy a rejtélyének meglepően egyszerű megoldása már T. Youngnál megvolt."[59]

A goethei paradigma jeles folytatója az 1909-es kémiai Nobel-díjas Wilhelm Ostwald. Mint ahogyan Simonyi Károly kiemeli, a századfordulón valójában a fizikusok és matematikusok vitatkoztak más természettudósokkal.

„A kémiai jelenségek fizikai magyarázata – mondja Simonyi – még a kvantummechanika számára is igen komoly, bár csak technikai jellegű nehézséget jelent. Ostwald így nyugodtan hivatkozhatott arra, hogy a jelenségek mechanikai értelmezése már csak azért sem lehet helyes út, mert még a legegyszerűbb termodinamikai fogalom, hőmérséklet kinetikai értelmezése is [...] nagy nehézségekbe ütközik."[60]

A nem-fizikai természettudományok (kémikusok és fizikokémikusok) az 1895-ös lübecki konferencián tudományágaik exisztenciáját védték a fizikával szemben, mely itt most a modern fizika, a kvantumfizika. Ellentmondásos helyzet. A legélesebb vita az atomelméletet védő Boltzmann és az ezzel sokat kezdeni nem tudó energetista és kémikus Ostwald között bontakozott ki. Ez osztotta meg a résztvevőket két pártra.

A természettudományok új útjait kereső kémikus, aki a katalizátorok energiaviszonyait és egyensúlyállapotait tanulmányozta és ért el eredményeket, természetfilozófusként az energetizmus kidolgozója. Miután az első világháború kitört, színtannal kezdett el foglalkozni:

„Az eddigi színtani kutatásokhoz képest – írja – alapjaitól kezdve teljesen új színtant építek fel."

Kémikusként műveli új elfoglaltságát is, ami ki is érződik meghatározásaiból. Mégis, amit e témában csinálni akar, az egy goethei méretű vállalkozás: összefoglalni a színtudományt. Ami pedig a legkevésbé kidolgozott a véleménye szerint, a harmóniatan – ezt kidolgozni.

„Ostwald fő műve a *Die Farbenlehre,* a színtan – írja Lukács Gyula – öt kötetben jelent meg; tárgyköreik: matematikai, fizikai, kémiai, fiziológiai és pszichológiai színtan. Az Ostwald-színtan hívei azt remélték, hogy a jelrendszer annyira tért hódít, hogy a mindennapi életben is, a vásárlásokban is mindenki ezekkel fogja a kívánt színt kérni az üzletben."[61] Szándékai azonban nem teljesedtek be, mert csak német és magyar területeken volt hatása.

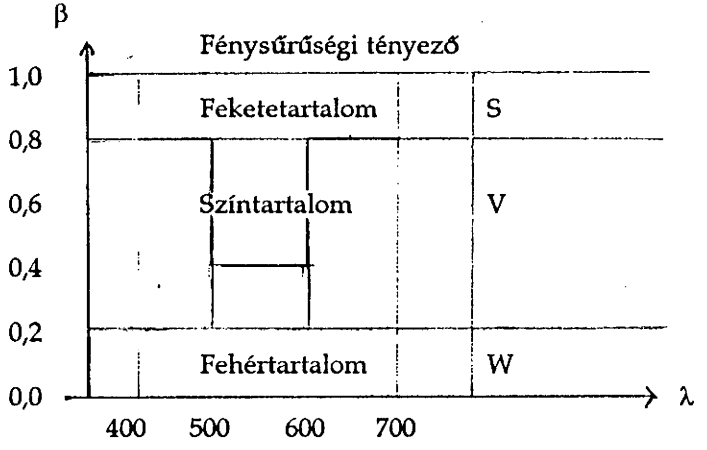
---

[59] Uo., 205. o.
[60] Simonyi Károly, i. m., 373–374. o.
[61] Lukács Gyula, i. m., 115. o.

Nem kötelezi el magát egyetlen tendencia és kutatási ág mellett sem, sem a színes fényeket, sem az anyagok színességét nem abszolutizálja, végül is mindezeket együtt kezeli.

> „Amíg a régi színteóriák a színt egyes-egyedül a fizika körébe tartozónak deklarálták, Ostwaldék azt mondják, hogy a szín se nem anyag, se nem fény; inkább érzés az őszerintük. Hogy ez az érzés létrejöhessen, általában fényre meg anyagra is szükség van. De nem minden esetben. Bizonyíték erre az is, hogy ha a behunyt szemünket megnyomjuk, különféle tarka, gyorsanmozgó színeket vélünk a behunyt szemünkkel látni" — olvashatjuk egy 20-as években írott méltatását.[62] A szín valódi egységét tehát a látásban lehet megtalálni.

A vizsgált színmintákat 3 paraméter szerint osztályozta, és a német jelentésének megfelelő kezdőbetűkkel adja meg.



A feketetartalom (S), színtartalom (V), fehértartalom (W); ezek alapösszege S V W = 1 megadja a keresett színt. Erre az összefüggésre építi föl színrendszerét az alapszínek, világos színek, sötét színek és tompa színek rendjében.

Színköre egyenletesen súlyozott körrendszer. Készített 100 fokú, 24 fokú és 8 fokú színkört, úgy, hogy az egymással szemben levő színek egymás komplementerei legyenek. Elkészíti a tisztaszínek (sárga—búzakék; aranysárga—jégkék; hidegkék—vörös; ibolya—melegkék) és a fekete—szürke—fehér sorozatát.[63] Ennek a sorozatnak hangsúlyozottan is a harmónia keresése a fő célja.

---

[62] Walter Ernő — Novák László: *A színek világa*, Bp. 1927, 14. o.

[63] L. még Vitányi Iván, i. m., 681. o.

„A tapasztalat azt tanítja — írja *A szín ABC-je* —, hogy különböző színek bizonyos összeállítása kellemesen, más pedig kellemetlenül hat, illetőleg közömbösen. Felvetődik a kérdés, honnan ered ez? A felelet így hangzik: kellemesen hatnak az olyan színek, amelyek között törvényszerű összefüggés, vagyis rend áll fenn. Ahol ez hiányzik, azok kellemetlenül, vagy közömbösen hatnak. Az előbbieket nevezzük harmonikusoknak. Ebből felállíthatjuk az alaptételt, a harmónia = rend." (Ostwald: *A szín ABC-je*)[64]

Harmóniaelvét még bizonyos következetlenségek ellenére is fönntartja, mert egy széles körű gyakorlati fölhasználásra szánta ezt. Mint azt J. Fillacier bizonyítja, olyan harmóniarendszer, mely egyszerre elégíti ki az additív, a szubtraktív és színtestek keverési elveit, nem készíthető. Nemcsics Antal szerint Ostwald csak törekedett az érzet szerinti fölosztásra, de azt megvalósítani nem tudta.

„Hibás az a gondolata is, amely a rendszer belső szimmetria-elve néven ismert. Annak ellenére, hogy színkörének színei különböző telítettségűek, kimondja, hogy két-két szomszédos telített szín egyenlő arányú additív keveréke a két színérzet szerinti közepét adja. Az a törekvése, hogy színkörében csak komplementerpárok szerepeljenek, magával hozta, hogy a kék és hidegzöld-tartományokban az érzet szerinti lépcsők kisebbek, mint pl. a sárgában és a narancsban."[65]

Paradigmánkon belül érdekes még az az eredmény, amit J. Walraven ért el. Kísérleteket végzett, s a színt a világosság és sötétség keveredésével állította elő. „Goethe és Hegel felfogásának kései utódaként, »homályos« közegen keresztül vetített fényt és sötétet (tehát különböző intenzitású fényt), s eredményképpen megkapta a tarka színeket. Szerinte ebből az következik, hogy »a színkép keletkezését a világosság és sötétség egymásrahatásaként magyarázhatjuk meg. Ez a színek létrejöttének keletkezőben levő elmélete«. Walraven szól arról, hogy az egyes zavaros anyagokat az különbözteti meg egymástól, hogy különböző mértékben engedi át a fényt, csak arról feledkezik meg, hogy különböző hullámhosszúságú fényeket engednek át, akkor lát tehát vöröset, ha a zavaros anyag a többi színt elnyeli."[66]

Mint említettem, az újkori színelmélet két paradigmája a régvolt egység újkori szétszakadásával született meg. A művészet és a tudomány szétválása, a fizika önállóvá-válása, a newtonizmus megerősödése rögzítette ezt a helyzetet. Goethe szándéka ugyan az egységteremtés volt, de végül is ehelyett a Newton-paradigmával folytatott vitára összpontosított nagy energiákat, és — miközben azt megérteni

---

[64] Ostwald: „A szín ABC-je", idézi Gulyás Dénes tanulmánya a GTE-jegyzetben, Bp. 1963.
[65] Nemcsics Antal: *Színtan—színdinamika*, Tankönyvk. 1988, 52. o.
[66] Vitányi Iván, i. m., 679. o. — L. még ehhez J. Walraven 1965-ös művét (Luzern).

nem tudta — saját rendszerét állította vele szembe. Végül is két ellentétes paradigma jött létre, az egységre-jutás lehetősége pedig még inkább távol került. A XX. században, amikor szinte csak a tudományelmélet beszél a newtonizmus szellemében, a természettudományos gyakorlat vele szemben már kritikus. A színtudomány a művészet, a festői, építészeti *design*-gyakorlat, a pointillizmus és a Bauhaus óta ismét nyitott a tudományok felé. Az egység tehát nem született meg, de van tendencia az irányában.

SUMMARY

Two paradigms of modern times theory of colours

Even before Newton and Goethe the question of colours has been theorized since the classical period of history. They were interested in physics, the nature of colours. Nature meant primarily the human nature for them.

Newton's theory of colours was based on analytical inductions. His optical theory of colours regarded physics as a professional science. This theory has always been accepted by his disciples. For Goethe colour is, in a synthetical view, part of physics. The science of colour meant for him and his disciples chemistry, physiology, psychology and even aesthetics.

In the modern theory of science Newton's paradigm is presented more powerfully. Freudenthal proved (in his book, published in 1982) that the analytical inductive method is only one of the possible approaches, although it proved to be more successful. Goethe's paradigm shouldn't be rejected. His theory was proved to be right by Young, Schopenhauer, fine arts, and designer practice. The appropriateness of Newton's paradigm was based on physics and optics. Nowadays it's obvious that the two paradigms of modern times complete each other and are valid only together.

JAKOB FRIEDRICH FRIES HATÁSA A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIÁRA

MÉSZÁROS ANDRÁS

A magyarországi filozófia a kezdetektől — tehát a kereszténység fölvételétől és a középkori filozófia átplántálásától — a XIX. század harmincas éveiig, amikor sajátságos, „nemzeti" bölcselettel kísérletezik, *követő* jellegű volt. Ami azt jelentette, hogy (a felekezeti iskoláztatás külföldi kapcsolataitól függően) létezett egy állandó szellemi import, a nyugat-európai filozófiai áramlatok ismerete és ismertetése. Ennek a mechanizmusnak megfelelően került be hozzánk Kant bölcselete is, amelynek a XVIII. század végi elterjedtségét bizonyítja a helytartótanács 1795-i tiltó rendelete. A kanti filozófiával azonban valami sajátságos dolog történt Magyarországon. Lehet, hogy Bartók Györgynek van igaza, aki jellemzőnek tartotta, hogy egy nemzet milyen filozófiát fogad be vagy milyet alkot meg magának. A kantianizmus ugyanis — a protestantizmuson belül egyértelműen, de általában a magyar szellemi életben is számottevően — az egyik legelterjedtebb és a legmélyebben meggyökerezett filozófiává vált a XIX. század folyamán, sőt ezt követően a XX. században is.

Azt persze meg kell mondani, hogy Kant filozófiáját a bölcselet tanárai nem teljességében ismertették nálunk. Ismeretelméletével alig foglalkoztak; a viták középpontjában etikai valamint vallásbölcseleti vonatkozású kérdések álltak. Ennek ismét megvan a felekezeti háttere, ugyanis a német egyetemeket látogató magyar protestáns fiatalok teológiai vagy tanári pályára készültek, és csak a németországi meg a magyarországi művelődési viszonyok összehasonlítása kényszerítette ki belőlük azt a kritikai reflexiót, amely aztán elméleti erőfeszítést követelt meg. Ez az egyoldalú etikai tájékozódás sem volt azonban teljesen eredménytelen, hiszen az értékek világára irányította a figyelmet, ami azzal járt, hogy az eszmény, a célirányosság, a transzcendencia kérdésköre vált központivá, előkészítve ezzel a terepet az első, eredetét tekintve is hazai filozófiai rendszer, Böhm Károly filozófiája számára.

A kanti filozófia magyarországi elterjedésének másik jellegzetessége, hogy *nem* közvetlen kanti hatásra történt. Nálunk főként Johann Schulzénak a kanti észkritika vallással való összeegyeztethetőségét hirdető értelmezése (amelyet más értelemben persze maga Kant is helyénvalónak tartott), valamint a jénai kantiánusok elméletei terjedtek el és voltak népszerűek. Az utóbbiak közül kettőnek a hatása volt számottevő. Az egyik Wilhelm Traugott Krug „transzcendentális szintetizmusá"-nak befolyása főként az „egyezményesekre", a másik

pedig Jakob Friedrich Fries pszichologizmusának és esztétikai világszemléletének a jelenléte több magyarországi gondolkodónál.

Jelen dolgozat Fries hatását kívánja föltérképezni. Fries nevét megemlíti Kornis Gyula, Szontaghgal kapcsolatban[1], Hanák Tibor pedig Brassai és Vandrák vonatkozásában[2], de mivel mindkét mű szélesebb áttekintésre törekszik, alaposabban nem taglalják Fries hatásának mibenlétét. A források részleges föltáratlanságának következményeként pedig más magyarországi gondolkodó neve föl sem említődik ebben az összefüggésben. Írásom célja tehát a következő: a már ismert, de az eddigi áttekintésekben nem elemzett hatás esetében rámutatni a kapcsolódási pontokra; másrészt pedig bemutatni eddig számba nem vett vagy nem ismert olyan magyarországi filozófusokat, akik lényegileg kötődtek Fries gondolatrendszeréhez. A sorrend, amit követünk, a következő: 1. Fries filozófiájának bemutatása; 2. a magyarországi friesiánusok; 3. Fries és az egyezményes filozófia.

1.

Jakob Friedrich Fries (1773—1843) Kant követőjeként próbálta meghaladni az „empirizmus vagy racionalizmus" dilemmáját. Ezt úgy vélte megoldhatónak, hogy az érzéki és a fogalmi megismerést kibővítette a közvetlen, szemlélet nélküli megismeréssel. Fries ezt a módot a tapasztalaton-túli érvényes elvek forrásaként tartotta számon, azaz a kanti „szintetikus a priori" ítéletek pszichológiai megalapozást kaptak. Fries föladta a transzcendens metafizika eszméjét valamint a „magábanvaló" létének bizonyítását, s kidolgozta az eszmék antropológiai (értsd: pszichológiai) kritikájának módozatait. A metafizika ezért számára olyan tudássá alakult át, amely a megismerés alapelveit az emberi lélek megszerveződéséből bontja ki. Más szóval: azokra a kérdésekre, hogy hogyan határozódnak meg a megismerésformák, valamint hogy milyen a valóság megismerésének a tartalma, szerinte a választ az empirikus pszichológia adja meg.[3]

Fries 1798-ban publikálta azt az írását, amelyben a spekulációval szemben a deszkripcióban jelölte meg a filozófia föladatát. A „Wissen, Glauben und Ahndung" (1805) című népszerűsítő írásában kijelölte a valósághoz való háromfajta viszonyulásról szóló doktrínáját. Pszichológiai „fordulatát" pedig az

---

[1] Kornis Gyula: „A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia", in: *Magyar filozófusok*, Budapest 1930, 31. o.

[2] Tibor Hanák: *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, München 1990, 93—95. o.

[3] Lásd Ladislav Rieger: *Problém poznání skutečnosti se stanoviska Kantova a Friesova kriticismu a empirické psychologie*, Praha 1930; Karl Heinz Bloching: *J.F. Fries' Philosophie als Theorie der Subjektivität*, Münster 1971; *The Encyclopedia of Philosophy*, 3—4. köt., New York 1972, 253—255. o.

1806/7-ben kiadott „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft" három kötete jelentette. További jelentős művei: „System der Metaphysik" (1824); „Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik" (1832); „Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre" (1818); „Politik oder philosophische Staatslehre" (1848).

A mind az empirizmus és a racionalizmus dilemmáját, mind a természet és az eszme (vagy más szóval a test és a lélek) dualizmusát is föloldani kívánó Fries átfogalmazta a megismerés elveit. Elfogadta ugyan azt a kanti megkülönböztetést, miszerint az ember kettős determináltságú lény, de ugyanakkor összekapcsolta a hitről szóló tanítást a kanti esztétikai ítélettel. Ennek nyomán a modalitás elveit a következőképpen határozta meg: „A *tudás* elve: a természettörvényeknek alávetett érzéki világ csupán csak jelenség. A *hit* elve: ez a jelenség a magábanvalón alapszik. A *sejtés* elve: az érzéki világ a magábanvalók megjelenése."[4] Saját rendszerének jellemzésekor, a szellemvilág önálló létét tételező platóni valamint a transzcendentális idealizmus kanti gondolatai mellett, Fries harmadik fő támpontként a *vallásos esztétikai világnézetet*[5], egy másik megfogalmazásában az *esztétikai teleológiai világnézetet*[6] jelöli meg. Ezzel nem állít egyebet, mint hogy ennek ismerete nélkül rendszere sem fejthető meg. Mit jelent tehát ez a világnézet?

Fries kétféleképpen közelíti meg a kérdést. Először az etika alapeszméit fogja vallatóra. Megállapítja, hogy az etikai eszméket csak úgy gondolhatjuk el, ha azokat valamilyen módon összefüggésbe hozzuk az abszolútummal, a noumenális léttel. Ahhoz azonban, hogy ezek ne szakadjanak el saját jelenségvilláguktól, „megélt" eszmékké kell válniuk. Ez pedig csak úgy történhet meg, ha esztétikailag vallásos módon elképzelhetőkké lesznek, azaz: hatniuk kell az érzelmekre. Az esztétikai formára éppen azért van szükség, hogy ne az alacsonyabb érzelmeket vegyék birtokukba. Az esztétikum az, ami közvetít az emóciók és az eszmék között. Eme közvetítés nélkül az amúgy is duális emberi lét menthetetlenül meghasonlottá válna, tehát a noumenalitás és a fenomenalitás egysége érdekében az esztétikum kiküszöbölhetetlen az ember életéből.

Fries másik (de az előbbinek nem ellentmondó) megközelítési módja az ún. pszichológiai világnézetből indít. Ez, szerinte, a személyes létet szellemi megalapozottságúnak fogja föl, amely lét (mint jelenség) az időben és a térben van. Más szóval ez a nézet a természettörvények világába behozza a célirányosság, a teleológia fogalmait, a pragmatikába a közvetítést (az eszközök célok alá rendelését), a politikába pedig a fejlődés és a nevelés törvényeit (amelyek a

---

[4] J. F. Fries: *Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Aesthetik*, Heidelberg 1832, 71. o,

[5] J. F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, 1. köt., Halle 1837, 28. o.

[6] J. F. Fries: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft.* 3. köt., „Kritik der handelnden Vernunft", 2. kiad. Heidelberg 1831, 293. o.

szépnek és a jónak vannak alárendelve). A pszichológiai világnézet tehát a kiindulópont, ám végiggondolva abba a sejtésbe torkollik, amely esztétikailag készíti elő magát a vallást is. De mi a *sejtés*? Nos, Fries itt is kettős meghatározást ad. A sejtés, szerinte, egyrészt a végtelennek és az örökkévalónak a „közvetlen érzése", másrészt pedig „ráhangolódás" magára az esztétikai szemléletmódra — arra, hogy a világot nem logikai-reflexív kategóriákon, hanem szép „idomokon", esztétikai eszméken keresztül szemléljük.[7] Megkülönböztetendő azonban ez az „életteli esztétikai érzés" a „hideg ízléstől", mert míg az előbbi az életvitel magja, addig az utóbbi csupán a műalkotás elbírálásának a képessége. Ez pedig nagyon fontos distinkció, mert az esztétikai szemlélet ezáltal kiterjed az emberi lét egészére. Nem marad meg a műalkotások körében, hanem az ember életét mint szabad alkotást tárgyazza. A transzcendencia megérzése és a ráhangolódás egy olyan rendet hoz be az ember életébe, amely túl van a pillanatnyi szükségszerűségen, s mivel teljesen autonóm, szabadsággal tölti el azt.

Fries szerint az esztétikai világnézet nem más, mint „a természetnek a hit vallásos elvei alá való esztétikai alárendelése"[8]. Módszertanilag tehát a tudás és a hit dualizmusának az elkerülését jelenti, gyakorlatilag pedig azt, hogy megalapozza az etikát, a politikaelméletet, a pedagógiát és a társadalomfilozófiát — egyszóval a gyakorlati bölcseletet. Fries leghívebb magyar követője, Vandrák András mindezt a következőképpen fejezte ki: „A cselekvő észnek philosophiáját úgy veszi Fries mint *czéltant*; s mint hogy az alkalmaztatási tárgy részint a felfogható s bevégezhető erkölcsi emberi élet, részint a csak eszmékben felérhető világegyetem és öröklét: azért a czéltan is részint *pract. Physiologia*, részint *pract. Ideologia*, vagy más jellemzéssel: személyleges és tárgylagos *teleologia*, vagy egyénes nevekkel: ethika és hittan a széptannal egyesítve."[9]

Fries filozófiájának következő összetevője, amely hatással volt magyarországi követőire, a *nemzeti szellem* értelmezése. Ez összefüggött Fries történelemfilozófiájával, a „személyleges" teleológiával. Ennek értelmében az egyén célja önmaga képességeinek teljes kifejlesztése, a társadalom (szervezett formájában: az állam) végcélja pedig az „egészséges szellemi élet". Az alapozás funkcióját itt a természeti erők kiaknázása (tehát egy technikai jellegű föladat), a gazdaság valamint a politikai élet kifejlesztése végzik el. Végső szinten biztosítani kell az eszmei viszonyokat, hogy lehetővé válhasson a szabad gondolatcsere.[10] Ebben óriási szerepet szán Fries a nyelvnek, amelyet — a joggal együtt — a politikai

---

[7] Uo., 231. o.

[8] Uo., 361. o.

[9] Vandrák András: „Fries Jakab Frigyes bölcseletének méltánylása" (akadémiai székfoglaló előadás, melyet 1848. június 4-én és július 2-án olvasott föl), autográf kézirat, MTAK Kt, RAL ad 48/1848 — az „ideológia" kifejezés itt eszmetant jelent.

[10] J.F. Fries: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*, Heidelberg 1818, 141. o.

szubjektivitás kifejeződésének tart. A nyelv ugyanis, szerinte, nem a gondolat kifejezését szolgáló üres jel, hanem a szellem megtestesülése. A szellem a nyelv révén van jelen a világban és a nyelv révén részesedik az általános emberi létből. A szellem alakítja a nyelvet, s a nyelv révén alakul maga a szellem. A nyelv tehát ugyanúgy kifejezi és meghatározza a nemzeti észjárást vagy gondolkodásmódot (Nationalverstand), mint ahogyan a törvények kifejezik a nemzet akaratát. Fries szerves összefüggést tételezett föl a nemzeti gondolkodásmód, a néplélek vagy nemzeti szellem és a nemzeti sajátosságok között (National-Geist der Volkstümlichkeit).[11]

Fries utóda Jénában E. F. Apelt, Vandrák személyes barátja volt, aki kiadta Fries metafizikáját is, tankönyv formájában. A XX. században, az első világháborút megelőző és az azt követő években a göttingai Leonard Nelson tért vissza Fries alapeszméjéhez, a kanti filozófia pszichológiai alapon történő értelmezéséhez. A teológus Rudolf Otto pedig a sejtés koncepciójára támaszkodva írta meg nagyhatású könyvét a szentségesről (*Das Heilige*, 1917). Máig élők pl. azok a föltáratlan párhuzamok, amelyek Fries pszichológiai módszere és a husserli fenomenológia között vannak. Mindez azt bizonyítja, hogy Fries — viszonylagos ismeretlensége ellenére — eredeti gondolkodó volt, tehát magyarországi hatása nem azt jelenti, hogy gondolatrendszere révén valamilyen másod- vagy harmadrendű filozófia jutott el hozzánk.

A kérdés csak az, hogy ebből az inspiráló bölcseletből mit kamatoztattak magyarországi követői? Az már itt elmondható, hogy Fries szerteágazó munkásságát a legmélyebben Vandrák értette meg és tolmácsolta is a leghűbben. Ebből fakadóan ő volt képes eredeti gondolatok megfogalmazására is. Steiner nem jut tovább Fries nézeteinek összefoglalásánál, míg Kuzmány fő érdeklődési területe az esztétika. Hármójuk összehasonlítása már csak azért is érdekes, mert Vandrák *magyar*, Steiner *német*, Kuzmány pedig *szlovák* nemzetiségű, tehát képviselik a magyarországi evangélikus értelmiségiek mindhárom ágát.[12] A nemzeti meghatározottság azonban csupán Vandrák publicisztikájában és Kuzmány egyházi, valamint kultúrpolitikai tevékenységében jelenik meg. Filozófiai nézeteikben — az alapelveket illetően — nem lelhető föl számottevő különbség. Vandrákot, Steinert és Kuzmányt viszont elválasztja Szontaghtól az, hogy míg az előbbiek Fries rendszeréhez híven támaszkodnak egyes gondolataira, Szontagh viszont a saját szempontját helyezi előtérbe, s eléggé „szabadon" kezeli forrását.

A föntiek alapján tehát egymástól elválasztva kell kezelnünk az „iskolai" filozófiát művelő Vandrákot, Steinert és Kuzmányt (akik közül az első kettő líceumi tanár, Kuzmány pedig író, teológus és pap), valamint a másik oldalon

---

[11] Uo., 143. o.

[12] A magyarországi evangélikus filozófusokról lásd Edmund Szelényi: *Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn*, Miskolc 1930; Steinerről és Vandrákról a 39–41. oldalon.

Szontaghot (aki egyazon hévvel művelte a kritikát, a filozófiát és a dinnyetenyésztést). Az előbbiek valóban friesiánusok, míg az utóbbinak Friesre való hivatkozása — az azonosság-elmélet rokon vonásai mellett — nem kis mértékben az antihegelianizmus melléktermékeként is fölfogható.

2.

Fries magyarországi követői jénai diákok voltak és Fries előadásait látogatták. Első kézből ismerték meg azt a filozófiát, amelyet vallottak és tanítottak is. A viszony a volt tanár és diákjai között később sem szakadt meg, hiszen tudunk arról, hogy Vandrák levélben számolt be Friesnek 1841-ben kiadott kétnyelvű (latin—magyar) pszichológia-tankönyvéről.[13] A jénai egyetem ugyancsak Vandrákot díszdoktorává is fogadta; és talán nem véletlen, hogy az oklevelet a filozófiai kar akkori dékánja, az az Ernst Friedrich Apelt írta alá, aki Fries munkásságának folytatója és Vandrák barátja is volt.[14] Valamiféle sajátságos szimpátiát is föltételezhetünk Fries irányában a magyarországi diákok részéről. Aligha tarthatjuk csak stilisztikai fordulatnak, hogy mind Vandrák, mind Steiner életrajza hangsúlyozza a szellemi-érzelmi vonzódást Fries gondolatvilága iránt. Hogy ennek a hátterében Fries politikai állásfoglalása állt-e, amely a reformkori Magyarországról érkező fiatalokat magával ragadhatta (Friest 1817-es wartburgi föllépéséért 1819-ben megfosztották tanári állásától és filozófiát csak 1825-től taníthatott újra Jénában), vagy egyszerűen csak arról van szó, hogy a „sejtés" fogalma több szabadságot engedett meg azoknak, akik az etika—vallásfilozófia—esztétika háromszögében gondolták el filozófiájukat? — Nos, ezt nehéz eldönteni. Tény, hogy a Fries-diákok híven megőrizték mesterük tanítását.

Vandrák András (1807—1884) Fries legismertebb magyarországi követője Vandrák volt. Hírnevét tankönyveinek (logika, pszichológia, etika), pedagógiai munkásságának (az eperjesi kollégium többszöri rektora, a magyarországi evangélikus iskolák tanrendjének kidolgozója), a korabeli filozófia-tanárokra kevésbé jellemző kiterjedt publicisztikájának köszönhette. Az MTA 1847-ben levelező tagjává, 1858-ban pedig a jénai egyetem díszdoktorává fogadta. Nem kevés eredetiséget árul el két akadémiai értekezése, valamint az eperjesi kollégium évkönyveiben közzétett három tanulmánya. Mindezek alapján nem túlzás őt a XIX. századi magyarországi filozófia élvonalába sorolni.

Vandrák filozófiáját már máshol bemutattam[15], ezért e helyütt csak összefogla-

---

[13] L. Vandrák levelét Frieshez (1841. június 1), idézi Larry Steindler, in *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Freiburg/München 1988, 87. o.

[14] Vandrák díszdoktori oklevele, MTAK Kt, MS — 10. 183.

[15] Mészáros András: *Vandrák András filozófiai rendszere*, Madách, Bratislava 1980; „Vandrák — más szemszögből", in Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, Kalligram,

lom az eddigi ismereteket. A hangsúlyt eközben a két akadémiai értekezésére helyezem, mert bennük nyilvánul meg Vandrák eredetisége és a korabeli magyar filozófiához való kapcsolódása.

Vandrák a filozófiát okfilozófiára és célfilozófiára („a végek philosophiája") osztja, mert szerinte „a dolgok *létének és értékének* felfogása a filozófia fő kérdésének két oldala".[16] A célfilozófia föladata, hogy földerítse azokat a célokat, amelyek felé az embernek haladnia kell, és hogy kidolgozza azokat a módozatokat, ahogyan ezek a célok elérhetők. Minden cél valamelyik lelki képességre — az ismeretszerzés, az érzelmi élet és értékelés, valamint az akarat képessége — vonatkozik, „ezen czélok vagy végek pedig: *igazság, szépség, jóság,* s mindegyik egy-egy sarkalatos tehetség számára".[17] Az „igaz" ideája az ismeretek szisztematikus rendszerének, a tudománynak van fölé rendelve (Vandrák rendszerében a gnoszeológia és a logika); a „szép" eszméje a művészet (ennek elméleti betetőződése az esztétika), a „jó" ideája pedig az egyén morális cselekvésének a meghatározója (e cselekvés normáit az etika határozza meg). Az igaz, a szép és a jó eszméi alkotják az emberi élet fő céljait (szubjektív teleológia), ezekhez társul még a hitben megvalósuló istenség ideája (hitfilozófia).

Erre a szerkezetre épülnek föl Vandrák tankönyvei és a kollégiumi évkönyvekben megjelent dolgozatai. Friestől való függésének részleteire azonban csak akadémiai székfoglaló előadásában tért ki.[18] Mindjárt az előadás elején fölteszi a

---

Bratislava 1994, 131–173. o. — Ez utóbbi könyv kiigazítja a megelőző némely bibliográfiai tévedését, és ismerteti Vandrák azon írásait is, amelyekről korábban nem volt ismeretem. Lásd még „Vandrák András", *Világosság* 1984/6. sz., 752–754. o. (a cikkhez csatlakozik Beöthy Ottó tanulmánya Vandrák két akadémiai értekezésének könyvészeti sorsáról, valamint „A »subjectivitás és objectivitás«, »személylegesség és tárgylagosság« fogalmai tudományos becsének kellő mértékre szállítása" c. értekezés szövege).

[16] Vandrák András: *Bölcsészeti erkölcstan iskolai kézikönyv alakjában,* Eperjes 1865, 3. o.; Vandrák 1844-ből származó terminológiai jegyzéke „A philosophiai műszótárhoz", autográf kézirat, 6 lap, összesen 551 magyarított filozófiai terminussal, 1844. október 1-jére datálva, MTAK Kt, MS 10.183 — Vandrák a „philosophia practica" kifejezést a „végek philosophiájá"-nak nevezi, alighanem abból a meggondolásból kiindulva, hogy ha az elméleti filozófia a lét okait vizsgálja, akkor a gyakorlati bölcselet tárgya az a probléma, hogy mit eredményez ezen okok okozatainak a megvalósítása; erre mutat az a magyarítása is, amellyel a teleológia szó „czéltan, végtan" megfelelőjét adja.

[17] Vandrák András: *Lélektan. A bölcsészettanuló ifjúság számára,* Lőcse 1842, 32. o.

[18] „Fries Jakab Frigyes bölcseletének méltánylása. Akadémiai Értekezés. Készíté Vandrák András, mint kinevezett magy. akadémiai levelező tag, 1848-ban Eperjesen", MTAK Kt, RAL ad 48/1848. Vandrák 1860-ban ezt írja az Akadémia titkárának: „Szándékozik pedig bővebben kidolgozni egy már régebben tervezett tárgyát e czím alatt: »Az érzelmek szereplése az isméret és igazság érdekében, különösen az igazság közvetlen érzetéről a philosophiában«." (MTAK Kt, RAL 978/1860) Sajnálhatjuk, hogy ezt a tervét nem valósította meg, mert ezzel nemcsak a „sejtés" fogalmát pontosította volna, hanem megvilágította volna a század közepén a magyar filozófiában gyakori „közvetlen

kérdést a filozófia mibenlétéről, s arra az eredményre jut, hogy az tudományossá csak akkor válhat, ha az indukciót helyezi előtérbe. A kérdés csak az, hogy megelőző tanulmányai vezették-e Vandrákot erre az álláspontra, vagy Fries hatására visszamenőleg fogalmaz-e így? Már Greguss Mihály (Vandrák tanára) is hasonló módon viszonyult a pusztán deduktíve spekulatív elméletekhez, tehát Vandráktól már a Friesszel való megismerkedés előtt sem volt idegen az effajta alapállás. Fries már pályafutása elejétől a filozófia deszkriptív funkciója mellett tette le a garast. Többek között ebből is fakadt szembenállása Hegellel — filozófiatörténetében Fries „grosse Rückschritte"-nek nevezi a hegeli dialektika rendszerét. Ugyanakkor ismeretes a magyarországi Hegel-averzió is.

Vandrák mindazonáltal nem volt empirista. A tapasztalatiság az ő számára a spekulativizmus ellensúlyaként szolgált. Ahogyan az Akadémiának címzett, 1866. április 2-án keltezett levelében leírta, „bölcsészetem alapja lélektani, elve reál-ideál, iránya nevelőleg gyakorlati, s ahol lehetett és kellett, nemzetünk jellemehez idomított".[19] A „reál-ideál" tájékozódás már Gregussnál is megjelenik, Szontaghnak is rendkívül szimpatikus („dualisticai synthetismus"), Vandráknál pedig azt a „józanságot" jelenti, amely kiegyenlíti az eszmék elvontságát és a tapasztalás konkrétságát. Vandrák székfoglaló előadása így fényt vet a Friestől is eredeztethető magyarországi antihegelianizmus hátterére, amely Hetényinél és Szontaghnál eléggé zavarosan magyaráztatik. Másrészt kiderül az is, hogy mindaz, amit Szontagh saját gondolatának mutatva fejteget az egyezményes filozófia ügyéről szóló iratában és *Propyleumai*ban is — azaz a friesi azonosság-elmélet egyezményes rendszerbe váltása, valamint a spekulativitás hegeli formájának elvetése és a kanti gyakorlatfilozófiára való orientáltság — koherensebb és exaktabb formában megtalálható Vandráknál.

Figyelemre méltó vonása Vandrák értekezésének, hogy tartalmában és alapvető állításaiban megegyezik a modern Fries-értelmezésekkel. Nagyon helyesen állapítja meg, hogy a „metaphysikában, valamint általjában Fries egész philosophiájára nézve a legnevezetesebb és legnagyobb figyelemre méltó rész az *eszmetan* (Ideenlehre)". Itt nyer ugyanis megoldást a tudományos ismeretek és a metafizikai eszmék látszólagos ellentéte azzal, hogy a tudomány mindenkori befejezetlensége kiegészítődik a szemlélet logikai és esztétikai potenciáival. Általuk nyerünk bizonyságot arról, hogy a jelenségek világa és a noumenális lét nem szakadnak el egymástól és nem szembenállók, hanem hogy a lét egységes és hogy az előző világ a másodikat közvetíti. Ezen nyugszik Vandrák „reál-ideál" szemléletének alapja, amely — mint látjuk — nem „társasági", azaz társadalmi (mint Szontaghnál), hanem metafizikai indíttatású.

---

megismerés" problémáját is; nem beszélve arról, hogy a témával szinte anticipálta L. Nelson fölfogását, aki az érzéki megismeréssel kapcsolatban használja a „közvetlen megismerés" szót.

[19] MTAK, Kézirattár, T2/23.

Vandrák nem hallgatja el Fries hibáit sem, amelyeket a következőkben vél fölfedezni: Először is túlburjánzó asszociációi sok helyen elnyomják és meggyöngítik a logikai tisztaságot — anekdotaként hozza föl Vandrák, hogy „a kedves jovialis Greguss az amerikai őserdőkhöz hasonlítá" ezeket a részeket. Ebből a megjegyzésből arra következtethetünk, hogy Vandrák már eperjesi diák korában ismerhette Fries nevét, mégpedig Greguss közvetítésével. Hibának rója föl Vandrák azt is, hogy Fries nem mindig tartotta magát konzekvensen az egyes módszertani elvekhez, „s a tisztán logikai, metaphysikai s ethikai tanokhoz sokszor oda egyvelíti a lélektaniakat". Ehhez röviden annyit fűzhetünk, hogy Vandrák éppen a logikai, lélektani és metafizikai szempontok szigorú megkülönböztetésével oldotta meg azt a problémát, amelyet másik akadémiai értekezésében fölvetett.

Ez a tanulmány az 1859/60-ból származó „A »subjectivitás és objectivitás«, »személylegesség és tárgylagosság« fogalmai tudományos becsének kellő mértékre szállítása"[20], amely a címben említett két fogalom jelentésének pontosítását tűzte ki célul. Vandrák arra a problémára reflektál, amelyet a „szubjektív" és az „objektív" fogalmak korabeli nagy elterjedtsége és jelentésének diffúz volta okozott. A téma etimológiai és terminológiai fölvezetése után megállapítja, hogy a nagyfokú eltérések logikai és lélektani szempontból is elbírálhatók; az eleve metafizikai megközelítést hamisként elveti.

A lélektani alap kiemelése minden kétséget kizáróan Fries hatására, mégpedig Friesnek a lelki élet fiziológiai alapjait kutató igyekezetére vezethető vissza, a logikai szempont megvilágítása pedig azért fontos Vandrák számára, mert ez — a lélektanra alapulva ugyan, de már nem a pszichikum valósághoz való közvetlen viszonyulásának mintájára — elengedhetetlenül szükséges a közvetett ismeretek szerzése számára.

Vandrák véleménye az, hogy az objektív és szubjektív fogalmai nem mások, mint a reflexiónak Kant filozófiájában használatos amfibolikus fogalmai. Ezek kezelésében a legnagyobb filozófiai tévedés akkor áll elő, „ha ezen puszta reflexív fogalmak metaphysikai vezérfogalmakul = kategoriákul vétetnek, s az azokat használók azt vélik, hogy azokkal nem az alakuló képzeletek és gondolatok, de a való tárgyak, a világ, szellem lényegét és igazságát fogják kisütni, vagy hogy azok segedelmével rendszereket, theoriákat alkothatnak. Pedig nem nehéz belátni, hogy a puszta reflexív fogalmakkal soha nem férhetünk a dolog lényegéhez." Vandrák ezek szerint nem általában bírálja a spekulatív filozófiát, hanem csak abból a szempontból, hogy logikailag mennyire korrekt a nyelvhasználatuk. Kantiánus értelemben: milyen mértékben különböztetik meg a szintetikus ítéletekhez vezető kategóriákat az analitikus ítéleteket szülő logikai fogalmaktól.

---

[20] MTAK Kézirattár, RAL 855/1860; először közölve a *Világosság* 1984/12. számában, 756—760. o.; másodközlés: *Galagonya magyarok (Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig)*, Comitatus, Veszprém 1992, 270—276. o.

A „szubjektivitás" és az „objektivitás" fogalmai az utóbbiak közé tartoznak, ezért rájuk nem építhető filozófiai rendszer, s a kritikában is kétséges az értékelő szempontú használatuk.

Innét adódik a kézirat polemikus jellege is, amelynek éle Hegel és a hegeliánusok ellen irányul. Már Greguss Mihály is azt vallotta, hogy Hegelnél „a fogalmak lényekké trans-substanciálódnak"[21]; Vandrák pedig ehhez hozzáteszi, hogy Hegel „dialektikai abstractióinak metaphysikai s objectiv érvényt nemcsak tulajdonít, de követel" és a reflexió fogalmait metafizikai kategóriákként használja. A spekuláció (amelyre a hegelizmus hivatkozik a reflexióval szemben) a ráció elkerülhetetlen eszköze a valóság mélyebb összefüggéseinek föltárásakor, ámde „puszta transcendentalis úszás a »tohu vabohu« hullámain", ha „dialektikai varázsformulákkal" helyettesíti a reflexiót. Vandrák szerint a legspekulatívabb metafizika is csak kietlen és üres mezőt mutat föl a sokszínű valóság univerzuma helyett, ha átugorja a reflexiót (ami spekuláció is egyben) és annak alapját, a konkrét létet. Vandrák elemzése itt valós problémákat érint, Hegel-bírálata ezért nyer „tárgylagos" értéket más korabeli Hegel-kritikák „személylegességével" szemben. Ennek nyomán nem meglepő, hogy az elméleti Hegel-ellenesség soha nem ragadtatta Vandrákot személyeskedő kijelentésekre a hazai hegelistákkal szemben. Sőt, a legismertebb és legnagyobb magyar hegeliánus, Erdélyi János megragadja Vandrák 1858. évi 25 éves tanári jubileumát, hogy gratuláljon neki.[22]

Ugyanígy nem véletlen, hogy a „Haladásunk főbb akadályai" című vitacikkében[23] az Akadémiáról szóló vitát érintve megjegyzi, hogy az intézmény szíves örömest versengene a külfölddel, de hiányoznak a tudós fők, akikkel ezt megtehetné. Pontos diagnózisát állítja föl a nemzeti tudománynak általában és a filozófiának különösen a következő kijelentésével: „nálunk az egyesek, külföldi forrásokból merítve, utol érték a haladó tudományt, s azt most is kísérik, de a nemzeti nagy élet távol maradt attól maiglan".[24] Negyedszázaddal később Erdélyi János szinte szóról szóra megismétli ezt a jellemzést a magyar filozófia történetéről írt úttörő munkájában, csak kissé diplomatikusabban fogalmaz. Mindketten azonban ugyanazt állítják: az ún. közélet, a politika, a jog az, ami még szóra érdemes; a tudományosság csak másodsorban jöhet számításba. A társadalmi fejlődés Fries által említett három fő célja közül „az egészséges szellemi élet" csökevényes maradt Magyarországon, ezért a társadalom féloldalassá, tökéletlenné vált. Habár Vandrák *expressis verbis* nem foglalkozik a magyar filozófia létföltételeivel, az értelmiségi lebecsülését ostorozó alapállása és liberális meggyőződése arra a következtetésre vezette, hogy demokratikus közszellem és

---

[21] „Gondolatok Greguss Mihály munkáiból", *Athenaeum* 1900/4. szám, 603. o.

[22] „Emléklapok Tekintetes és Tudós Vandrák András 25 évi tanárkodásának örömünnepére 1858 évi Dec. 5kén", MTAK Kézirattár, Ms 10.183.

[23] *Századunk* 1841/5. és 6. szám.

[24] Uo., 6. szám, 47. o.

tudományos élet nélkül a filozófia nem tud kitörni az iskolák falai közül, vagy pedig „felületes universalisták" martalékává lesz. Érthető talán ezek után, hogy a közös kiindulási alap ellenére miért nem alakult ki szorosabb viszony Vandrák és az „egyezményesek" között.

Samuel Steiner (1809–1887) A késmárki Samuel Steiner, magyarosan Steiner Sámuel munkásságával – egy rövid ismertetőn kívül[25] eddig nem foglalkozott senki, pedig biztos helyet foglal el hazai friesiánusaink között. Élete eléggé ismert[26]. Késmárkon született 1809. augusztus 20-án, ahol is apja lakatosmester volt. Kezdetben ő is ezt a mesterséget folytatta, de csakhamar föladta tanulmányai kedvéért. Késmárkon járt középiskolába, majd teológiát és jogot hallgatott ugyanitt; 1832-ben papjelöltként Bécsbe küldték az ottani evangélikus teológiára. Tanulmányait 1835-ben Jénában fejezte be, ahol főként természettudományi előadásokat látogatott. Hazatérte után rövid ideig nevelő, majd pedig evangélikus pap volt. A késmárki líceum tanárának 1840-ben hívták meg. A matematika és fizika tanszéken, valamint a teológián tanított. Háromszor volt az iskola igazgatója, 35 évi szolgálat után vonult nyugdíjba, s 1887. július 2-án hunyt el Késmárkon.

Weber Sámuel és Szelényi Ödön is azt írja, hogy Fries egy egész életre meghatározta Steiner filozófiai tájékozódását. Ezt Steiner is bevallja, amikor első könyvét[27] „Fries Jakab Frigyes szellemének" ajánlja. Tapasztalati lélektanában Frieshez és Vandrákhoz hasonlóan ő is bizonyos törvényekre vezeti vissza a lélek belső működését, s ezekből vonja le a lélek „alaptehetségeit", amelyek aztán meghatározzák a filozófiai kérdésföltevés módozatait: „1. Az ismerő tehetség az igazság célja alatt [...] 2. A kedély vagy érző tehetség a szépség céljai alatt, melyek a kontemplatív, benső szemlélődési életben uralkodnak. 3. A cselekvési tehetség, melyet az értelem a jóság célja felé vezet, mely a gyakorlati szellemi életnek feladata."[28] De itt már bizonyos eltérések is mutatkoznak Steiner és Vandrák szemlélete között, mert míg Vandrák a második pontot illetően esztétikáról beszél, Steiner viszont a kontemplációt a vallásfilozófiához sorolja. Egyértelműsíti azt a kapcsolatot, amelyet már Fries és Vandrák is jeleznek: esztétikum (vagy esztétikai világnézet) és vallásfilozófia kapcsolatát.

---

[25] Szelényi Ödön: „Steiner János Sámuel munkái", in *A késmárki ág. hitv. evang. kerületi líceum 1907/1908-ik tanévi értesítője*, Késmárk 1908, 11–17. o.

[26] Steiner rövid életrajza megtalálható a következő művekben: Weber Sámuel: *Ehrenhalle verdienstvoller Zipser des XIX. Jahrhunderts 1800–1900*, Igló 1901, 222–224. o.; Szinyei József: *Magyar írók élete és munkái*, XIII. k., Budapest 1909, 10–11. oszlop; *Slovenský biografický slovník*, V.k., Matica slovenská, Martin 1992, 347. o.; Palcsó István: *A késmárki ág. hitv. evang. kerületi líceum története*, Késmárk 1893, 172–175. o.

[27] Steiner Sámuel: *A lélektan és logika rövid vázlata*, Sárospatak 1867.

[28] I. m., 27. o.

E három „lelki tehetség" kölcsönviszonyának a fölismerése a föltétele annak — Steiner szerint —, hogy a filozófiát megkülönböztethessük az adott nyelvhez kötött köznapi gondolkodástól. Így ír: „[...] minden egészséges bölcsészet mívelése egy élő nyelv szelleméhez van kötve. A mívelésben haladó gondolkodásnak csak belé kell élni magát a nyelv szellemébe, de a metafizikai fogalmak helyes meghatározása az ész theoriájának a topológia anthropologika segélyével sikerülhet."[29] Steiner itt alighanem azt a problémát érinti, amelyre Erdélyi reflektált tíz évvel korábban megjelent művében, „A hazai bölcsészet jelené"-ben. Erdélyi a hegelizmus védelmében hozza föl a magyar nyelv azon képességeit, amelyek szinte kikényszerítik az absztrakt fogalmak használatát; ezzel akarja meggyöngíteni az „egyezményesek" pozícióját, akik valamiféle szubsztanciális szellemet tulajdonítottak a nemzetnek. Erdélyi viszont azt állította, hogy a nyelvnek van a gondolkodás irányát meghatározó „szelleme", ugyanakkor úgy vélte, hogy a filozófia nem lehet nemzeti, mert valami általánost kell hogy kifejezzen. Steiner ugyanezt mondja, csak pontosítja abban az értelemben, hogy „a nyelv szelleme" meghatározza a művelődést, de a filozófiai kategóriák esetében háttérbe szorul. Visszaköszön itt Vandrák akadémiai értekezésének a témafölvetése, ahol a lélektani és logikai megközelítés — vagyis az ún. közvetlen és közvetett ismeretek megkülönböztetése — az előfeltétele annak, hogy az adott fogalmak mibenlétét megérthessük. Még valószínűbb azonban, hogy ebben az esetben Fries közvetlen hatásáról van szó.

Steiner logikája — bár szintén Fries fölfogására alapozódik — alig tér el a korabeli rendszerektől. Az ún. tiszta logikában tárgyalja a fogalom, a gondolkodás alaptörvényei, az ítélet, a kategóriák, a következtetés, értelmezés, bizonyítás kérdéseit. Az „alkalmazott logika" részben ismereteink különféleségéről, egészéről, hatásáról és gondolkodó képességünk szervezéséről szól, a befejező (módszertani) szakaszban pedig a kutatási és oktatási metódusokat ismerteti.

Steiner később megpróbálkozott egy olyan metafizika kiépítésével, amely — a természettudományok fejlődését követve (ez is Fries hatása) — arra irányult, hogy bemutassa a jelenségvilág létének mikéntjét. Steiner túl akart lépni a kanti „reflexiós fogalmak amfibóliáján", ezért hangsúlyozta, hogy az emberi megismerésnek nemcsak érzéki és intellektuális oldala, hanem e két ellentétes megközelítést föloldó harmadik, mozzanata — a sejtés — is van. A kérdés azonban az, hogy megközelíthető-e az érzékfölötti világ a metafizika fogalmával?

Innen ered szerinte a „magasabb" metafizika, a tökéletes egység eszméjének a képzete. Ez az eszme nem más, mint „a dolgok létében nyugvó objektív szintetikus egység",[30] amely független a megismerés föltételeitől. Ez az abszolút

---

[29] Uo., 179. o.

[30] Samuel Steiner: *Allgemeine Metaphysik zur Begründung einer vernünftigen Welt- und Lebensansicht, nach Kant, Fries und Apelt,* Késmárk 1882, 47. o.

vagy örök lét. Ez ugyanakkor az ész alapideája is, amelyet a filozófiának kell kifejtenie.

Az ún. „alsóbb általános metafizika" abban különbözik a „felsőbb metafizikától", hogy míg az előző a természettörvényeket elemzi, meghatározza a megismerés potenciáit és az ismeretszerzés immanenciájának törvényszerűségeit, az utóbbi tárgyát viszont a transzcendens ideák adják. Az előző kategoriális rendszere megegyezik a klasszikus kanti rendszerrel: mennyiség (egység, sokság, mindenség), minőség (valóság, tagadás, korlátozás), reláció (szubsztancia és akcidens, ok és okozat, kölcsönhatás), modalitás (lehetség—lehetetlenség, lét—nemlét, szükségszerűség—véletlen); az utóbbié ilyen fölépítésű: mennyiség (a világ teljes totalitása), minőség (a valóság egyszerűsége), reláció (lélek, szabadság, istenség), modalitás (örökkévalóság). A lélek mint belső szubsztancia szempontjából pl. a mennyiség a fölbonthatatlan egységet, azaz az individualitást, a minőség pedig az abszolút független létezést jelenti.[31]

Az ily módon fölvázolt metafizika Steinert (akárcsak Friest, majd az ő nyomán Vandrákot is) a test és a lélek dualizmusának elvetéséhez vezeti, mert „mindkettő csupán ugyanannak az an sich dolognak a megjelenése".[32] A paralelizmus a testi és a lelki viszonyában lehetővé teszi azt, hogy túllépjünk az érzéki és az érzékfölötti között húzódó határon és a transzcendenciát bevonjuk az immanencia körébe. Ez egyben a Fries által megfogalmazott — Vandrák és Steiner által átvett — vallásos-esztétikai világnézet megalapozása.

Karol Kuzmány (1806—1866) A magyarországi friesiánusok közül Vandrák rendszeralkotó, Steiner inkább a metafizikához vonzódó, Kuzmány[33] pedig az esztétikával foglalkozó bölcsész volt. Az utóbbinál ez azzal is összefüggött, hogy író, teológus és lelkész volt, tehát Fries esztétikai világszemléletét minden lényegesebb változtatás nélkül kamatoztathatta a vallásosság számára.

Kuzmány Breznóbányán született, ahol apja evangélikus lelkész volt. Alsó- és középiskolái (Dobsina, Sajógömör) elvégzése után a pozsonyi líceumon teológiát hallgatott; 1828-ban Jénában tanult, ahol sűrűn látogatta Fries előadásait. Fries hatását tükrözi két esztétikai munkája, a *Ladislav* (filozófiai regény, Fries „Julius und Evagoras oder über die Schönheit der Seele" c. hasonló művének mintájára), valamint az *O kráse* (A szépről) című tanulmánya. Mindkét írása az általa 1836 és 1838 között kiadott irodalmi almanach, a *Hronka* hasábjain jelent meg, cseh nyelven. Németországból való hazatérte után egy ideig Késmárkon működött, míg 1830-ban először Zólyomban, majd két évvel később Besztercebányán lelkésszé

---

[31] Uo., 57–60. o.

[32] Uo., 64. o.

[33] Kuzmány életrajzát lásd *Slovenský biografický slovník*, ill. k., Matica slovenská, Martin 1989, 321. o.; munkásságáról Bujnák, P.: *Dr. Karol Kuzmány*, Liptovský Mikuláš 1927; Várossová, E.: „Filozoficko-estetické náhľady Karola Kuzmányho", *Filozofia* 1966/5. szám, 565–577. o.; *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.*, Veda, Bratislava 1987, 335–341. o.

választották. Ebbéli teendői mellett irodalommal foglalkozott és kultúrpolitikai téren is tevékeny volt; 1849 után a bécsi egyetem teológia-professzora volt.

Kuzmány munkásságának szlovák földolgozásai nagy figyelmet szentelnek annak a ténynek, hogy személyében egymáshoz kapcsolódott a szlovák értelmiségiek két generációja, a J. Kollár és P. J. Šafárik nevével fémjelzett csoportosulás a Štúr-generációval. Filozófiai szempontból ez annyiból érdekes, hogy Kollárék herderi koncepciója és Štúr hegeliánus orientációja között Kuzmány a német romantika azon elemeit honosította meg a szlovák gondolkodásban, amelyek a ráció mellett nagyobb hangsúlyt fektettek az érzelmekre. Az érzelmek értelmezésében azonban eléggé ingadozott. Nem tisztázta azokat a kapcsolatokat, amelyek az érzelem mint megismerőképesség (a sejtés), mint a művészet sajátságos funkciója és mint a lelki élet fontos harmonizáló ereje között fönnállnak. Érdemes itt visszautalni Vandráknak arra a meg nem valósított tervére (lásd 18. sz. jegyzet), hogy tisztázza az érzelmek szerepét a megismerésben; ami azt jelenti, hogy Vandrák tudatosította azokat a problémákat, amelyek fölött Kuzmány elsiklott. Más szempontból azonban Kuzmány nézetei is abba az irányba mutatnak, hogy a művészetben megtestesülő sejtés az, ami képes megragadni a dolgok lényegét.[34]

Kuzmány, Vandrákhoz és Steinerhez hasonlóan, szintén a lélek hármas fölosztására (ész, érzelem, akarat) építi föl elméletét. Eszerint az ember háromféleképpen viszonyul a világhoz; háromfajta eszmei lét van (az igaz, a szép és a jó ideái); a lényeg három alaptulajdonsággal rendelkezik (igaz, szép és jó); a lényeg eme hármasságát három szellemi tevékenység fedi föl (a tudomány, a művészet és a vallás).

A három idea, a három alaptulajdonság és a három szellemi tevékenység közül a legnagyobb figyelmet a szép ideájának, a szépnek és a művészetnek szentelte. Úgy vélte, hogy a művészet képes összekapcsolni mindhárom ideát, s hogy csak az igazat eltökélten kereső és az erkölcsi jóra törekvő embernek van valódi szépérzéke és képes valódi művészetet létrehozni. Hiszen „bármely jellegű költeményben is csak akkor érzékeljük a szépet, ha az mind tárgyában, mind a leírásban úgy jelenik meg, mint ami igaz és ami az erkölcsi jót célozza".[35] A költészet Steiner szerint is „a szép és fenséges eszmék előállítását tűzi ki feladatául, és azzal az élet általános jelentőségére vezeti vissza".[36]

Habár Kuzmány aligha sorolható be a magyar (inkább csak a magyarországi) filozófia történetébe — sőt, egyházi tevékenységében a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben keményen harcolt a magyar hatás ellen —, filozófiai-esztétikai munkássága révén mégis fölmutatható egy sajátságos magyar—szlovák művelődéstörténeti párhuzam. Kuzmány elméleti tevékenységét a nemzeti irodalom és a születőfélben levő nemzeti kultúra differenciációjának szolgálatába állította.

---

[34] *Hronka* 1, 1836, 3. k., 67. o.

[35] Uo., 74. o.

[36] Steiner: *A lélektan és a logika rövid vázlata*, 51. o.

Ugyanezt tette a Hegel által inspirált Štúr-generáció is. Ennek ellenére Kuzmány kezdeményezése alig talált visszhangra az időben őt követő Štúr-nemzedéknél, aminek közvetlen oka alighanem az eredendő Hegel—Fries ellentét volt, amelyet a szlovák követők hűen megőriztek. A magyar filozófiában analóg helyzettel találkozunk: a Hegel-ellenesség forrása nem elsősorban a terminológiai homály és érthetetlenség, hanem a mögöttes németországi ellentétek, amelynek magyarországi leképezése pl. a Friesre is támaszkodó Szontagh nagy Hegel-averziója. Ami oda mutat, hogy a magyarországi filozófiai viták hátterében az átvett bölcseletek már meglevő külföldi értékelései is nagy szerepet játszottak.

3.

Amikor Kornis Gyula megállapítja Szontagh függését Friestől, nem konkretizálja annak mibenlétét. Véleményem szerint Szontagh nem a filozófia antropológiai megalapozottságának gondolatát, hanem Friesnek azt a szociálfilozófiai tanát vette át, amely a *Gemeingeist* fogalmához fűződik. (Habár zárójelben megemlítendő, hogy Szontagh külön kiemeli: Fries „mint kell és szükség" a filozófiai antropológiára alapozza a filozófiát.[37]) A közszellem mint a szubjektivitás kollektív megnyilvánulása azért válhatott nézeteinek szerves részévé, mert Fries szerint is a *Gemeingeist* közvetítésével éli meg az egyén a nép egészének életét.[38] A szellem Fries szerint a nyelv médiumán keresztül lép be a világba, így alakítván ki azt a sajátságos képződményt, amely a nemzet értelme (Nationalverstand) formájában képviseli a gondolatot. Vagyis a mindig nemzeti színezetű *Gemeingeist* harmonizálja egyén és közössége (a nemzet) viszonyát. Szontagh megtalálta a Hetényi-féle „harmonistica" valamint saját „társasági philosophiá"-jának és az „egyezményes" nemzeti filozófiának az alapját: „Minden nemzeti philosophiának kútfeje [...] a nemzet saját szelleme, s ha az egyezményes rendszer, mint kiviláglik, csakugyan sajátlagos magyar philosophia: úgy más kútfőből nem is eredhet, mint saját nemzeti szellemünkből."[39] Az most más kérdés, hogy a magyarság értelmének alapvonásául a „józanságot" jelölte meg, s ezáltal egy eléggé lapos pragmatizmusban kötött ki. Hiszen tudjuk, hogy ez sem egy „szociológiai" fölismerés eredménye volt nála, hanem a Reid-féle „common sense" elméletének átvétele. A fő dolog az, hogy Szontagh alighanem *post festa* és célirányosan viszonyult Frieshez, mert szüksége volt valamilyen magyarázó elvre — és ezt ott megtalálta.

---

[37] Szontagh Gusztáv: *Propyleumok a magyar philosophiához, Buda 1839, 223. o.*

[38] Jacob Friedrich Fries: *Politik oder philosophische Staatslehre,* Jena 1848, 56. o.

[39] Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei,* Pest 1855, 7. o.

Figyelemre méltó összefüggés az, hogy mind Szontagh, mind pedig Kuzmány a romantikus vonásait emeli ki Friesnek, míg például Vandrák explicite és implicite is figyelmeztet Fries azon reputációjára, amelyet mint a német filozófia ortodoxul romantikus vonalának kritikusa szolgált meg (pl. „az egészen subjectivus s szónoki Fichte, a mythologikus subject—object identitási Schelling" bírálójaként). Vagyis filozófia és nemzet szoros egymáshoz-kapcsolása magyar és szlovák oldalon is azonos értelmezéseket szült.

Van-e azonban valamilyen összefüggés az „egyezmény" eszméje és Fries filozófiája között? Arról már szóltunk, hogy Vandrák a „reál-ideál", Szontagh pedig a „való-eszményi (real-ideal)" alapján áll. Formailag tehát nincs köztük különbség. Az eltérések inkább az elméleti kidolgozottság szintjén mutatkoznak meg. Az a friesi „Ideenlehre", amelyre Vandrák támaszkodik, oda mutat, hogy a tudományos ismeretek mindenkori befejezetlensége és korlátozottsága kiegészítődik a szemlélet esztétikai potenciáival. Szontagh azonban gnoszeológiai szempontból azt állítja, hogy „elméleti és gyakorlati munkásságunk közt teljes analogia, sőt egyezmény létezik"[40], metafizikai aspektusból pedig (paradox módon, hegeliánusan) arra a megállapításra jut, hogy „ha a mindenség lényegben szintazon törvények szerint van alkotva mint az ember, ha gondolkodásunk alakjai a lét alakjai is: úgy gondolkodásunk fő törvényének a *lét fő törvényének is kell lennie*. És ez nincs különben."[41]

Ha tehát formálisan alig mutatkozik különbség a friesiánus Vandrák és Steiner valamint az „egyezményes" Szontagh között — hiszen Szontagh ugyancsak abban látta a filozófia rendeltetését, hogy földerítse azokat a lelki tehetségeket valamint a tehetségek beteljesüléseként mutatkozó szubjektív és objektív célokat, amelyek nélkül nem létezhet tökéletes és kiegyensúlyozott emberi lét — tartalmában e két bölcselet divergens vonásokat mutat. A lét egysége az ortodox friesiánusok szerint azáltal kondicionált, hogy a sejtés, valamint az esztétikai világszemlélet révén megmutatkozik a jelenségek állandó alapja, míg Szontagh elutasítja anyag és szellem ellentétét, s azon az állásponton van (ahogy azt az *Új Magyar Museum* névtelen recenzense nagyon pontosan összefoglalta), hogy „ilyen ellentmondást az egyezményes philosophia a mindenségben nem ismer. Mi legyen az anyag, mi a szellem lényegökben? azt nem tudja ugyan, mert az emberi ész a dolgok lényegét nem ismerheti meg; de tudja, hogy mindkettő egy magában összehangzó egység és egész, mely változhatatlan rendben szintazon alaptörvényeknek hódol."[42] A friesiánusok csak az ember létezésében ismertek föl valamiféle paralelizmust az anyagi és a szellemi között, az állítván, hogy a két oldal kölcsönhatásban van egymással. Ugyanakkor, metafizikai, szociálfilozófiai és etikai

---

[40] I. m., 12. o.

[41] Uo., 30. o.

[42] „A hazai irodalom, tudomány és művészet szemléje 1849—53 (Philosophiai mozgalmak)", *Új Magyar Múzeum* 1854, 431. o.

szempontból is pontosan megkülönböztették az anyagit és a szellemit, kijelölve mindkettőnek az őket megillető helyet és funkciókat.

Ennek a „való-eszményi" rendszernek a tartalma Szontagh szerint nem szorul bizonyításra, mert „közvetlen igazságon", az emberi lélek alaptehetségeinek kinyilvánulásán alapul. Ez homlokegyenest ellenkezik Friesnek az analízist és a deszkripciót követelő álláspontjával. A friesiánusok megkövetelték, hogy a jelenségek leírása tudományos alapon történjék, Szontagh azonban megelégedett azzal, hogy a helyeslés, a tetszés, a kívánás bizonyítsák az igaz, a szép és a jó meglétét. Alighanem igaza volt Erdélyinek, amikor az így értelmezett valóságot a leglaposabb érzékiségnek nevezte. És Szontagh ellentétbe kerül Vandrákkal is, aki a legfontosabb ismeretnek nem a közvetlen megérzést, hanem a fogalmakban és az ítéletekben megjelenő közvetett megismerést tartotta. Ezek nyomán belátható, hogyan juthatott el az egyezményes filozófia a pragmatizmus küszöbéig, addig a követelményig, hogy a tudomány ne csak igazságtartalma, hanem „életrevalósága" által is értékelődjék.[43]

A legszorosabb kapcsolat az egyezményesek és az ortodox friesiánusok között talán a lélek „alaptehetségeinek" értelmezésében van. Szontagh szerint az igaz, a szép és a jó tehetségeinek és törvényeinek harmonikus kifejlesztése valamint e három eszme irányában való haladásunk egyéni, nemzeti és emberi vonatkozásban az, ami lélektanilag alapozza meg az egyezmény gondolatát. Még egyértelműbben fogalmazott Szalai István: „hogy a lélek tehetségeit nem lehet külön választani, folyik az összhangzás, *egyezmény* (harmónia) törvénye; azaz a léleknek három fő tehetségét s ennek módosulványait összhangzólag kell művelni".[44] Vandrák is azt vallja, hogy szép csak az lehet, ami tartalmában igaz és jó, de ezt főként a sejtésnek és a szép eszméjének a viszonyából fejti ki. Ott, ahol az igaz ideájának az égisze alatt működő tudományos megismerést elemzi, nem hangsúlyozza az említett három alaptehetség egységét. Csak az erkölcsiség esetében beszél arról, hogy a morális élet egyben szép élet is.

A leírtak azt támasztják alá, hogy az egyezményesek (és főként Szontagh) nem kis mértékben merítettek Fries gondolataiból, de nem törekedtek (és itt ismét Szontagh nevét kell aláhúzni) ortodoxiára. Ezt akár erénynek is tarthatnánk, ha a „szobatudósokkal" és a „szemlélődő filozófusokkal" szembeni ellenérzése nem fordította volna Szontagh „real-ideal" szemléletét puszta gyakorlatiasságba. Az egyezményes filozófiát ezért olyan eklektikus rendszernek tekinthetjük, amelyben jelen voltak Fries társadalomfilozófiai eszméi, alárendelve azonban egy pragmatikus célkitűzésnek, amely egy „nemzeti bölcselet" kialakítására irányult.

---

[43] Lásd Szontagh Gusztáv: „Tudomány, magyar tudós", *Új Magyar Múzeum* 1850, 1. kötet, 383. o. (A tudomány értelmezéséről folyó vita Szontagh és Toldy között áthúzódott a lap 1851. évfolyamába is.)

[44] Szalai István: *Tapasztalati lélektan*, Pest 1858, 47. o.

SUMMARY

Jakob Friedrich Fries' Influence on Hungarian Philosophy

Jakob Fries was a follower of Kant and played and outstanding role in mediating the thoughts of the Königsberg master towards the 19th century Hungarian philosophy. He is the subject of this paper which shows, beside others, how Hungarian students who studied in Germany at that time promoted the reception of Kant's philosophy (particularly his ethical system) in Hungary of the early 19th century.

KONFRONTÁCIÓK: HUSSERL – HEIDEGGER – DERRIDA

PETHŐ BERTALAN

Heidegger, ez a zseniális erőtermészet.

(Husserl)

Aligha van szükség a vallomásra, hogy én magamat Husserllal szemben még ma is tanulónak tekintem.

(Heidegger)

Az ontológia iránti mai érdeklődést mindenekelőtt a fenomenológia ébresztette föl. De Husserl, Scheler és igazában a többiek sem ismerték föl az ontológia horderejét.

(Heidegger)[1]

I.

Derrida két legjelentősebb vitapartnere, akikkel együtt-tartva szembesül, Husserl és Heidegger. Mindketten a lét, a transzcendencia, az ideák ama Kanttól számítható megrendülésének végső súlyosbodását érzékelik, melyet az internoszeptum fölbomlásának nevezek. Kettejük filozófiájában polarizált módon fejeződik ki a huszadik századi Európa válsága.[2]

---

[1] A mottók sorrendjében: Michael Thomas: *Edmund Husserl*, Akademie, Berlin 1987, 42. o.; Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, Klostermann, Frankfurt 1979, 168. o.—Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtasugabe Bd. 26, Klostermann, Frankfurt 1978, 190. o. (Ez utóbbi írás 1928-ban, az előbbi 1925-ben keletkezett.)

[2] Európa történelmi-társadalmi válsága a tudományok válságában is megmutatkozott. Ez utóbbi témával foglalkozik pl. Heidegger 1925-ben keletkezett *Prolegomena* c. írása (i. k., 3 skk. o.) és Husserl 1934–37-ben írott *Krisis*-könyve: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hg. v. Walter Biemel, Husserliana Bd. VI., Nijhoff, Haag 1954.

A fenomenológiai filozofálás egyvégtében a tudat tartózkodásának biztosítása a valóságtól, ami rajta kívül van. Visszahúzódás az epochén belül a tudat mind belsőbb zugaiba, az egyre összébb zsugorodó tudatban. Az ideák, melyeknek védelme az epochéval levédett tudatban még lehetségesnek látszott, végül a tudat kútjába süllyednek, immár a tudat körletén belül is megvont újabb epochén belül. Enyészésük a vészjóslat a fenomenológiában; a válság pusztulásba-torkollásának analogónja. Miután megkönnyebbüléssel járt és új berendezkedéssel kecsegtetett, hogy a fenomenológia elvetette a világ gondját, azáltal hogy zárójelbe tette, végállomása (amennyiben egyre befelé menekültében érzékel még olyan határozott valamit, mint „vég") a tiszta én neutrumának verme, az átélés nullafoka, mellyel „szemben" a világ már csak a dolgok nullafoka, s így az epoché is értelmét veszti: csupán holtpont, melyen a tudat és a rajta kívüli világ egybeesik.

Heidegger a létben keresi azt, ami létezőleg kiveszett. Első gondolkodói korszakában az itt-léttel (Dasein) foglalkozik ugyan — amint ez az ember által adódik (innen az a szóhasználat, melyben a *Dasein* az emberi létezést jelenti[3]) —,

---

[3] A „Dasein" terminus (melyet magyarul „itt=lét" vagy „létezés" terminussal adunk vissza) értelmezése a fundamentálontológia sűrűjébe vezet. Részletesen tárgyalja a „Dasein" kérdését Heidegger 1927-es és 1928-as marburgi előadásaiban: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostermann, Frankfurt 1975, és *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, i. k. Az 1927-es előadásokban az európai filozófia hagyományaival konfrontálódva alakítja ki Heidegger a saját értelmezését, pl. Kanttal — és Husserllal — szemben a kéznéllevőség (Vorhandensein) értelmében vett létezéstől megkülönböztetve az emberi létezést (36 k. o.), s a lét mint puszta pozíció („blosse Position"; „Setzung", tételezés) ellenében abszolút pozícióként értelmezve a létezést (53. o.). Az 1928-as előadásokban kifejti, hogy „a létezés transzcendenciája központi probléma" (170. o.). Eredendő transzcendenciának — megkülönböztetésül a „vulgáris transzcendencia-jelenség"-től („egy levőség [létezés] túlemelkedik egy másik levőséghez [létezéshez vagy kéznéllevőhöz]...", 169. o.) — a világban-való-lét-et nevezi Heidegger (170. o.) A lét és a létmegértés ebben az összefüggésben a filozófia alapkérdése Heideggernél, a „Dasein" terminusa pedig emez alapkérdés szerint pontosítható. „A levőség (Seiendes) számára, ami az analitika [ti. a maga létében egyáltalán levőségre menő analitika, P.B.] témája, nem az »ember« titulust, hanem »*a létezés*« neutrális titulust választottuk. Ezzel azt a levőséget jelöljük, amelynek saját létmódja (seine eigene Weise zu sein) egy bizonyos értelemben nem-közömbös." (171. o.) Semlegesség és nem-közömbösség feszültsége többek között az ember metafizikai izolálódásának és a létezés transzcendentális szétszóródásának az ellentétében mutatkozik (vö. i. m. 172 skk. o.). A *Dasein* heideggeri (át)értelmezése egyrészt az ember történelmi-társadalmi létezésének redukciója (ami a létet illeti), másrészt a transzcendencia mentése ebben a redukcióban. A létezésnek a levőséggel szembeni elsőbbségei (Heidegger: *Sein und Zeit*, 9. Aufl., Niemeyer 1960, 13. o.; magyarul: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Gondolat, Budapest 1989, 102. o.) ezért legalább kétértelműek. A „Dasein" terminus „létezés" terminussal való magyar visszaadását nemcsak a hagyományokhoz-kapcsolódás miatt tartom indokoltnak, hanem eme (legalább) kétértelműség miatt is. Egy másik nyelven való visszaadás mindig implikál persze egyféle

de a létezésből-kivetődés módján. A nyilvánvaló bomlása, meghasonlása miatt lehagyott internoszeptum álláspontjáról filozofál, létbeli szorultságban, palástolt restelkedéssel a nosztalgia miatt, mely az egyetlen kapcsolat, ami az immár megromlott létezéshez mégis köti. „Ami által a szorongás aggodalomra kél (sich ängstigt), az maga a világban-való-lét... A szorongás a legártalmatlanabb helyzetekben fölszállhat. Nem szorul sötétségre sem, amiben rendszerint hamarabb lesz valakinek félelmetes (unheimlich)."[4] A félelmetesség ugyanis mindenütt kísért. Neve az otthontalanság, ami a benn-lét exisztenciális módusza, s ami még az ember mindennapi elveszettségét — abban, hogy ő bárki (das Man) — is fenyegeti. Ami felől a létezés bomlottsága megnevezhető, az a lét. Feléje nem vezetnek azonban más utak, mint éppen a létezésből, ami veszendőben „van". Pedig éppenséggel a lét a transzcendencia[5], s az exisztencia a létezés viszonyulása ehhez a léthez.[6] Az exisztencia, „az ember szubsztanciája"[7], amire vonatkozólag egyáltalán előfordul még az „idea" szó[8] (platóni és gondolkodás-termékre vonatkozó értelmében lebegve-lebegtetve), ezért törékeny, felemás és foghatatlan egész. Hasonló végállomás ez az idea mentésében, mint a fenomenológiáé, de a holtpont, melyen a gondolkodás megfeneklik, nem a tudatnak és a rajta kívüli világnak, hanem a világnak és a túlnani létnek az egybeesése. Második gondolkodói korszakában Heidegger a lét felé kutatva igyekezett kilendíteni a gondolkodást a holtpontról. Fogózót azonban, melybe kapaszkodva illetheti a létet, csak a nyelvben talált. Elsősorban a költői, a *logosz*ban fölfakadó-szólamló nyelvben. Ahogyan a létet illeti, az nyelvi ki-lendülés, a mód azonban, ahogyan ezt teszi, visszalépés, hátrálás az atomkor metafizikájából[9], vagyis a saját kora szerinti filozofálásból; ki-lendülés és hátrálás ellentétes mozdulása a meg-esés (Ereignis), az egymás ellenében ható impulzusok feszültsége álló-helyzetben. A „költőiség" a meg-esés nyelvi esete. A transzcendencia, az ideák, melyeknek (végfogalmakkal, mint pl. a lét telje, az első, a legfőbb, az egy, az általános stb. történő) mentési művelete ez a poszt-metafizikai filozofálás, egyéni érzékenység ügyévé válnak, s

---

— a terminológia által kifejezett — filozofálást is. Ez további szempont, amely szerint a „létezés" terminust választhatjuk. Másféle filozofálás indokolhat másféle magyarítást, a „jelenvalólét" *Dasein* terminus azonban (túl)hangsúlyozza az időbeliséget (vö. *Sein und Zeit*, 365 sk. o.; magyar kiadás 590 skk. o.). Ezekhez a meggondolásokhoz kapcsolódva adom vissza a „Seiendes" terminust „levőség" kifejezéssel.

[4] Heidegger: *Sein und Zeit*, i. k., 187 és 189. o.; az eredetiben részben kurzív. — Magyar kiadás: 340 skk. o. (A *Lét és idő*-ből való idézeteket — ugyanúgy az egyéb idézeteket is —, ha más megjelölés nincs, saját fordításomban közlöm.)

[5] Heidegger: *Sein und Zeit*, 38. o. — Magyar kiadás: 135. o.

[6] I. m., 12. o. — Magyar kiadás: 101. o.

[7] I. m., 212. o. — Magyar kiadás: 377. o.

[8] I. m., 311 és 314. o. — Magyar kiadás: 516 és 520. o.

[9] Heidegger: *Identität und Differenz*, 8. Aufl., Neske, Pfullingen 1986, 42. o. (első kiadás: 1957).

egyetlen idézésük és mégis-marasztalásuk a nyelvi lelemény. A kései Heidegger a lét kerülő-útját próbálva jut vissza a tudatba.

Ezt az „első" tájékozódást célzó rövid bevezetőt, amelynek az a föladata, hogy Husserlt és Heideggert peratológiai vonulatban kövesse, határozottabbá tehetjük, ha figyelembe vesszük Heidegger fenomenológiához fűződő viszonyát. Pontosíthatjuk ily módon szembenállásukat, ami mégis a végletek összetartozása. Sommásan a tudat és a lét polaritásáról és a közöttük tátongó szakadékról van szó. Hegel, aki a legradikálisabban stabilizálta filozófiailag az internoszeptum Kant filozófiájában kifejezésre jutó válságát, oly módon hogy az innensőt és a túlnant az abszolútum dialektikus mozgásában összefonódottnak, sőt áthatottnak mutatta, a szintetikus apriori ítélet alanyát a lét, állítmányát pedig a gondolkodás formájával azonosította. A differenciát és az azonosságot oly módon vélte összetartozónak, mint a mágnes pólusait.[10] Ebben a fölfogásban nincs szakadék tudat és lét között, polaritásuk pedig nem nyugtalanító, hanem sokkal inkább valami fenséges. Husserl és Heidegger fenomenológia-fölfogásában viszont olyan mély a szakadék a két pólus között, hogy ezek mindegyike más-más filozofálás témája és régiója.

Heidegger módszerül választja ugyan a fenomenológiát a *Lét és idő* témájának kidolgozásakor,[11] de a fenomenológiából „egyetlen mondatot sem" vesz át.[12] Jelszava — „gyerünk magukhoz az ügyes-bajos és tárgyilagos dolgokhoz (zu den Sachen selbst)"[13] — formálisan egyezik a fenomenológiai filozófia jelszavával, azonban Heidegger „alapvetőbb értelemben" és a fenomenológiai filozófiát „megbűvölő" hagyomány ellenében választja elvéül. A fölhánytorgatott tradíció az ideához való megromlott viszony. „Husserl elsődleges kérdése nem a tudat létjellegét tudakolja" — fogalmazza meg ellenvetését Heidegger[14] —, „hanem sokkal inkább ez a megfontolás vezeti őt: hogyan lehet egyáltalán a tudat egy abszolút tudomány tárgya? Az elsődleges, ami őt vezeti, egy abszolút tudomány ideája. Ez az eszme — a tudatnak az abszolút tudomány régiójának kell lennie — nem egyszerű kitalálás, hanem az az idea, amelyik az újkori filozófiát Descartes óta foglalkoztatja." Az „idea" szó először is a kutatás, a filozófia tudományának

---

[10] Hegel: *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in Werke Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt 1970, 304 sk. o.

[11] Heidegger és a fenomenológia viszonyáról vö. *Sein und Zeit*, 27, 37–38. o. (magyarul: 123, 135–136. o.); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, különösen 98. o.; Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt 1981; Gérard Granel: „Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt 1970, 350–368. o.

[12] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 192. o.

[13] I. m., 178. o.

[14] I. m., 147. o. (Az eredetiben kurzív.)

vezéreszméjét jelenti ebben az összefüggésben. Mikor azonban az újkori filozófia uralkodó témájáról esik szó, akkor az „idea" jelentése hirtelen megnő és kitágul. A transzcendens eszme jelentése erősödik föl benne. A *Lét és idő* direkt fogalmazása teszi félreérthetetlenné ezt az oldalvágásos fogalmazást. „»Örök igazságok« állítása éppúgy a keresztény teológia radikálisan még korántsem kiűzött maradékaihoz tartozik a filozófiai problematikán belül" — írja Heidegger,[15] miután a „tiszta én" és a „tudat általában" ideáit vitatta —, „mint a létezés fenomenálisan alapozott »idealitás«-ának az összekeverése az idealizált abszolút szubjektummal". Heidegger az idea jegyében álló újkori filozófiától határolja el magát, elsősorban a fenomenológiai filozófiától, amely az idea tudatba-menekülő utóvédje. Az ügyes-bajos és tárgyilagos dolgokkal a lejáratódott eszme helyett akar foglalkozni; számára ezt teszi lehetővé a fenomenológia mint a kérdezés módszere.[16] „Az emberi létezést (Dasein) nem szándékolt célja és célirányos dolga (Ziel und Zweck) valamelyik kijelölésében, sem nem a »humanitás« valamelyik eszméjében kell venni, hanem sokkal inkább azt a módot kell föltárni, ahogyan legközelebbi mindennapiságában van, a tényleges létezést (Dasein) a maga tényleges »azzá-lét«-jének (Es-zu-sein) hogyanjában."[17] Ehhez a programhoz képest a fenomenológiai filozófia elsődleges elvének, az epochénak a mellőzése csupán technikai kérdés; a realitás választását hangsúlyozva nyomatékosan[18], direktben inkább tapintatosan[19] és néven csak ritkán[20] nevezve, némelykor viszont erős iróniával (pl. „a tudat tokja", kb. az „esze tokja" megfelelőjeként[21]) iktatja ki az epochét Heidegger.

A lét pólusára a fenomenológiai tudat-epochétól megtisztított — első pillanatban azt várhatnánk, szabad — területen csúszik át Heidegger filozofálása. Nem élettörténetileg elbeszélhető „meghatározott létezés"-sel, nem valamilyen meghatározott mindennappal foglalkozik, hanem „a mindennap mindennapiságát, ténylegességének tényében" keresi[22]. Ezekben a hatványfogalmakban emelkedik a létezés a létezés fölé, létére nézve, melynek vonatkozásában azután éppenséggel létezés. Létébe emelődik az, amiről szó van, de zavarba-ejtő módon elmarad annak vizsgálata, hogy a mindennapok „legközelebbiségéből" miképpen nyílik út valami

---

[15] Heidegger: *Sein und Zeit*, 229. o. — Magyar kiadás: 400. o.

[16] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 192. o.

[17] I. m., 207—208. o. — Az eredetiben részben kurzív.

[18] I. m., 150, 151, 153, 173 stb. o.

[19] Pl. *Sein und Zeit*, 116 és 298. o. — Magyar kiadás: 244 és 501. o.

[20] Pl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 150. o.

[21] I. m., 221. o. — Az 1927-es előadásaiban így határolja el magát Heidegger a husserli fenomenológiától: „*Számunkra* a fenomenológiai redukció a fenomenológiai pillantás visszavezetését jelenti a levőségnek úgy, mint bármikor meghatározott megragadásától eme levőség létének megértésére (kivetődés-felvázolás [Entwerfen] a maga rejtetlenségének módján)." *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 29. o.

[22] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 208. o.

távolabbra. Hogy „van"-e egyáltalán valami távolabbi? Hogy miért van, lehet, kereshető egyáltalán valami lét-féle, s nemcsak magában van az itt-lét, úgy ahogy van? Hogy a hirtelenjében megszorítás nélkül emlegetett lét a mindennapok sajátléte-e vagy másféle, s ha van/lehet más-lét, akkor hogyan viszonyul ehhez a mindennapok léte? E kérdések elmaradása miatt az lehet az ember — éppenséggel a Bárki — benyomása, hogy a mindennapok leleményével ölébe hull a lét, s kedvére elemezheti, forgathatja, esetleg lakályossá teheti. Ha belegondol, mégsem tud mit kezdeni vele, mert azon az áron hullott az ölébe, hogy kiiktatódott a humanitás és bármiféle cél eszméje, ami pedig volt, abból ő maga iktatódott ki. Ezek a mindennapok behatároltságát jelző kiiktatódások árulkodnak a korról, a transzszeptális válságról. A huszadik századra valló történelmi időzítettség azonban sokkal durvábban ütközik ki ennek a behatároltságnak a tehertételében: a *Gond*ban. Heidegger argumentatív stílusában, különösen 1925-ös marburgi előadásaiban, melyekben, a filozófiatörténeti összefüggéseket szem előtt tartva, fölényes tárgyismerettel érvelt, mellbevágó hatása van ennek a váratlanul fölbukkanó szónak. Kilóg a józan, megfontolt gondolatmenetből, s éppen másfélesége által nő találó ereje. Diszkurzív szálak vezetnek hozzá, önmaga azonban nem diszkurzív természetű.

Kétféle mulasztás miatt marasztalja el Heidegger a fenomenológiát: a lét iránti kérdés és az intencionális léte iránti kérdés kimaradása miatt.[23] Nem a filozófusok véletlen hanyagságának tudhatók be azonban ezek a mulasztások — fűzi hozzá —, „hanem létezésünknek magának a története nyilatkozik meg" benne. Ez a történet „nem a nyilvános események összességeként értendő, hanem mint magának a létezésnek a történésmódja. Ami azt jelenti: a létezés a maga hanyatlás-létmódjában — melytől nem menekül meg —, éppenséggel csak ebben ér létéhez, amikor ellene ágaskodik."[24] A transzcendens erőfeszítések ennek az ágaskodásnak az esetei; a fenomenológia két említett formális kritérium szerinti elmarasztalása nem más, mint az idea utáni törekvésektől való elhatárolódás, az egyik legújabb filozófiatörténeti irányzat, Heidegger iskolapéldája kapcsán.

Már az idézett mondatok olvasásakor megütközést kelthet, hogy a mulasztásokért Heidegger úgy általában létezésünk nyakába varrja a felelősséget, s létmódunkat a hanyatlásban állapítja meg.[25] A gond és a szorongás fölbukkanása azután azzal kelt megdöbbenést — ha tapasztalása nem döbbentette volna meg már korábban, az életben az olvasót —, hogy a létezést átható meghatározás.

---

[23] I. m., 159. o.: „Két alapvető mulasztást állapíthatunk meg a létkérdést tekintve: először, elmulasztottuk az aktusoknak, ennek a specifikus levőségnek a léte iránti kérdést; másodszor, magának a létre vonatkozó értelem (Sinn) iránti kérdés mulasztása terhel bennünket." (Az eredetiben kurzív.)

[24] I. m., 179—180. o. — Az eredetiben részben kurzív.

[25] A *Sein und Zeit* olvasója a *hanyatlás*sal rendszeres kifejtésben, a „gond" tárgyalása előtt ismerkedik meg.

Hanyatlásban még őrizni lehet védett helyeket, melyeken a hanyatlás éppen nem érződik, a gond azonban átjárja a létezést, ha a szorongás mibenléteként meghatározott. „Mulasztás csak azért adódik, mert a létezés mint *gond* van meghatározva."[26] Ez megdöbbentő szentencia. A mindennapok gondterheltsége egyáltalán nemcsak ügyes-bajos dolgokkal és tárgyakkal való vesződség, amire a fenomenológiai filozófiával szakító és fenomenológiai epochét mellőző jelszó (zu den Sachen selbst) utal, hanem átható létbeli meghatározottság. A létezés olyan elem martaléka, amelyik ezt éppen gondként határozza meg. Ez az elem a szorongás. A lét pedig annak neve, ami szorongásosan gondként határozza meg a létezést. „A szorongás, mint a létezés létlehetősége egyben a benne föltárult létezéssel magával adja a fenomenális talajt a létezés eredeti lét-egészének explicit foglalata számára. Mely létezésnek a léte lepleződik le *gond*ként."[27]

Heidegger olyan tényezőre bukkan a gond és a szorongás ontológiai megkülönböztetésekor, amelynek összehasonlíthatatlanul nagyobb jelentősége van a XX. század haladtával erősödő lét-tapasztalatban, mint magának az „egyszerűen túlnan" létnek. Ez a tényező a létnek a létezést meghatározó erejét adó — nevezzük így, most már terminológiailag rögzítve — *eleme: lét-elem.*

A lét régi és tartósan aktuális, nagy téma. Az ideák hitelét vesztve ez a nagy téma aktuálisabb lett, mint valaha. „Üres, gazdátlan lett a lét?" — kérdezte/kérdezi az ember, akinek létformáját transzszeptálisnak nevezzük, s magától értődőleg hozzáfűzi: „Akkor hát vagy belepusztulok az ürességébe, vagy betöltöm magam." Az, hogy a létnek van eleme, mikor (ill. akkor is, amikor) ideák nincsenek, isten(ek) nem hihető(k) benne, s emberi arca/lelete, amit remélhetnénk, nem várható tőle — ez a fölfedezés az ember létbetöltő vállalkozásait vonja eredendően kétségbe. Már van töltése a létnek, mielőtt nekirugaszkodna az ember, hogy a megürült létet betöltse. Előbb ki van téve az ember a létezés, a létet betöltő elem meghatározó hatásának, mintsem maga kezdené meghatározni. Előbb érvényesül ez a hatás és kell hozzá alkalmazkodni, s csak azután következhet az ember létremenetele.

Most nem firtatjuk tovább, hogy miféle lét-elemek vannak, s hogy honnan származhatnak, hanem csak a tényt rögzítjük, hogy egyáltalán van lét-elem, s erre — nevezetesen a szorongásra — bukkan rá Heidegger, mikor a létezés gondterheltségének eredetét keresi. Az új „nagy téma", a lét töltése/betöltöttsége, ami egyelőre inkognitóban, az egyáltalában-vett lét inkognitójában jelentkezik be — a lét éppenséggel szorongásos, s ez eléggé megdöbbentő tapasztalat ahhoz, hogy hirtelenjében okát-módját ne keressék, „elég az hozzá, hogy szorongásos" — ez az új nagy téma hozza magával az evidenciát, hogy a mindennapokban itt-lét és lét különül el. Amikor a mindennapi élet eléggé terebélyessé vált már ahhoz, hogy árnyékában akár gondtalanul is tanyázni lehessen, amikor a mindennapi életben

---

[26] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* 185. o.
[27] Heidegger: *Sein und Zeit,* 182. o. — Magyar kiadás: 335–336. o.

berendezkedve „nyugodtan" feledni lehet a határoltság és a „túlnan" kérdéseit, akkor egyszer csak a szorongás betörése kényszeríti ki a lét kérdését. Az akár önmagában — úgy, ahogy van — elég létezés határoltságára a határok átszakadása figyelmezteti az embert. Eredendő határoltság, aminek bizonyossága, tapasztalata a határok szorongásos áttörése; ily módon adódik a mindennapokban az itt-léttől külön lét.

Heidegger első, fundamentálontológiai korszakában *lét*-érdekből foglalkozik a mindennapokkal. A mindennapokban, a valóságnak ezen az epoché kiiktatása után megosztatlannak látszó végeláthatatlan területén talál olyan meghatározottságot, a gondot, amelyik a mindennapok behatároltságát érzékelteti. Létezésnek, itt-létnek (Dasein) (ill. levőségnek, *Seiendes*) azt nevezi, ami a behatároltság, létnek pedig azt, ami a határon túlra esik. A lét azért „éppenséggel a transzcendens", mert határon-túli. Nem lévén azonban benne ideák, a létre csupán a létezéssel/levőséggel határosan összekapaszkodó mivoltában lehet kérdezni. „A lét mint olyan iránti kérdés — elegendően formálisan föltéve — a legegyetemesebb és a legüresebb, talán azonban a legkonkrétebb is, amit tudományos kérdezés egyáltalán föltehet."[28] A bizonytalankodó „talán" a mindennapok konkrétumára utal, amiben azért — habár korántsem mindig és mindenkinek nyilvánvalóan — a lét kérdéses. A „legegyetemesebb" jelző viszont az egykor ideákkal (magától értődően) belakott transzcendenciára utal. Ennek azonban a lét, ahogyan az itt (Heidegger által) kérdezőnek adódik, csupán ennek a transzcendenciának a hüvelye: „a legüresebb". Az üres, a legüresebb kérdést — melyre az űr felé kiszolgáltatott létezés álláspontjáról „csupán" a lét ürességének válaszát várja a kérdező — zaklatja föl a tapasztalatból önkéntelenül fölbukkanó válasz: a lét, amint a létezés gondterheltségében megmutatkozik, szorongató. Ezen túl azonban „tényleg" semmi. „A szorongás a puszta létezésért, mint ami irtózatos otthontalanságba van vetve, kél aggodalomra."[29] Másfelől pedig: „A gond éppenséggel a létezés léte számára való terminus. A gond formális struktúrája: levőség, melynek hogy-van-ja a világban-való-léte során megy erre a létre magára (dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht)."[30]

Gondterhelt létezés-egész és szorongató lét immanencia és transzcendencia módján függ össze egymással. Egyik a másik által „van". Ezt a létbeli kölcsönösséget fejezi ki két, Heideggernél sokszor visszatérő és egy-azon jelentésű formula: egyfelől a levőség léte, a levőséget mint birtokost „lételő" lét, másfelől a lét

---

[28] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 186. o. — Az eredetiben részben kurzív.

[29] Heidegger: *Sein und Zeit*, 343. o. — Magyar kiadás: 561. o.

[30] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 406. o. — Az eredetiben részben kurzív.

levősége, vagyis a birtokos lét, ami a levőségre nézve az, ami.[31] Mintha az

---

[31] *Identität und Differenz* c. írásában, mely 1957-ben keletkezett, Heidegger arra törekszik, hogy a levőséget „keresztül-kasul uralma alá hajtó" (durchherrschen) modern technika lényegének birodalmából, a technológiából, ami az atomkorszak metafizikája, tegyen egy lépést hátrafelé, a metafizika lényegébe, „a korszak technológiájából és technológiai leírásából és értelmezéséből a modern technika csak most gondolandó *lényeg*ébe (Wesen)". (I. m. 42. o.) Ezzel a lényeggel adós marad azonban Heidegger. A technika lényegére törés puszta szólam így. Helyette a „differenciából gondolt lét" az, ami a „gondolkodásnak egy lépéssel visszafelé tény- és tárgyszerűbben gondolt" „ügyes-bajos dolga" (sachlicher gedachte Sache des Denkens). (I. m., 57. o.; vö. i. m. 40, 59 és 65 sk. o.) Ott vagyunk — nem csupán metaforikusan —, ahol a part szakad: a gondolkodás ügyébe csúszik át a technika ügye, s a „lényeg" mindkettőre vonatkozó szólam. Ami pedig az átcsúsztatást illeti, a gondolkodás ügyévé válás/tétel de-mediatizálás, a létesítés el-mulasztása, a gyakorlat ignorálása. A vissza-lépés, ha egyáltalán valami ebben a huszadik századi korban, akkor a technikai médiumok kiiktatása a gondolat — s ezzel a gondolati, sőt képzeleti médiumok — javára. A „differenciából gondolt lét" kitételben szereplő „differencia" a transzcendencia és az immanencia demediatizálás-utáni egymás-általisága. Ez a csonkolt létbe-kényszerülés fejeződik ki a gondolkodás azonosságot különbözőség „felől" fogó aktusában. „A gondolkodás ügye (Sache) a »lét« nevében hagyományozódott a nyugati gondolkodásra. Gondoljuk ezt az ügyet kissé tény- és tárgyszerűbben (sachlicher), figyeljünk gondosabban arra, ami viszályos az ügyben, s akkor megmutatkozik: aminek *lét* folyvást és mindenütt a neve: *a levőség* léte, amely fordulatban a genitivuszt mint *genitivus obiectivus*-t gondoljuk. Aminek levőség folyvást és mindenütt a neve: *a lét* levősége, amely fordulatban a genitivuszt mint *genitivus subiectivus*-t gondoljuk... Mit mond hát ez a sokféleképp-nevezett lét? Ha idemellékelve úgy mutatkozik a lét, mint ...-nak a léte, tehát a differencia genitivuszában, akkor az előbbi kérdés tény- és tárgyszerűbben így hangzik: Mit tartsanak a differenciáról, ha mind a lét, mind a levőség, mindig a maga módján, *a differenciából erre* jelenik meg? Hogy ennek a kérdésnek eleget tegyünk, először tény- és tárgyhoz-illő átellenbe kell magunkat a differenciához hozni. Ez az átellen nyílik nekünk, ha egy lépést vissza foganatosítunk. Mert a tőle meghozott el-távolodás által adódik először a Közel, mint olyan, jön a Közelség először látszásba. A vissza-lépés által eresztjük a gondolkodás ügyes-bajos dolgát (Sache), a létet mint differenciát az átellenben szabadjára, amelyik átellen éppenséggel tárgynélküli maradhat." (I. m., 53, 55—56. o.) A differencia két partja azonos a létel(l)ésben, különbözik viszont az átallásban. Heidegger kétszeres fordulattal kerül a lét és a levőség differenciájába: amikor cserélődik a birtok és a birtokos pozíciója, akkor *genitivus obiectivus*-ról *genitivus subiectivus*-ra vált. Így a differenciában a levőséget létel(l)i — leli — a lét; akár a lét, akár a levőség felé feszül a differencia. A levőséget létel(l)ő lét az egy-azonosság a levőség létének (*genitivus obiectivus* értelmű) és a lét levőségének (*genitivus subiectivus* értelmű) differenciájában. Az átallás viszont a különbözet. A lét nem átallja, hogy át-meg-áthassa a létezést (jelesül az embert magát, a nem-átallás tagadásos igenlő ill. igenléses tagadó — felforrt dialektikus — aktusában), az ember, a létezés pedig átallja (tiszteli, szégyenli, átvetően/átvetetten műveli) a létet, akár nagyra van vele, akár kicsire. A létel(l)és és átallás egymásravonatkozásában ütközik ki, hogy a lét immár nem egyszerűen eredendő, hogy nem az incendencia—transzcendencia tiszteletteljes-meghitt

internoszeptum restituálódna változó szereposztással: nem az immanenciát ki/fölkerekítő ideák, istenek stb. honolnak a transzcendens létben, hanem szorongató transzcendenciája csukódik az immanenciára. Ez a lét, úgy látszik, a fundamentálontológia korszakában eredetibb, mint az ideák, istenek stb. léte. Pontosabban, ez a lét az eredeti, amelyre feledésének oszlatásával kérdezhet az ember; a létezésnek ős-struktúrája van, a gond; ami a létezésen kívül esik, ami határán túli, éppen az teszi egésszé a létezést. Vagyis formálisan nézve az immanencia éppen a határon-túlmenetel, a transzcendencia által kerekedik ki az új szereposztásban is: „[...] a létezés jelenségének specifikus egésze" a gond által, a „létezés léte ős-struktúrájából, mint gondból" záródik egybe.[32] Ezeknek a formális megfeleléseknek az ellenére lényegében tér el ez a restitúció az internoszeptum korábbi változataitól, ill. válságok után korábbi restitúcióitól. A határ funkciójában van döntő különbség, ami a határoltak — az immanencia és a transzcendencia, létezés és lét — korábbitól különböző minőségével függ össze.

A realitás és az idealitás közötti határ annyira szilárd (volt) az internoszeptumban, hogy a realitás nem férhetett hozzá közvetlenül az idealitáshoz, másfelől viszont az idealitás sem kényszerítette rá magát (minden fölénye ellenére sem) a realitásra. Jelenthette a transzcendencia a Végzetet az ember számára, az ember mégis mentes volt tőle (ennek a mentességnek a szabadságban adódó minden előnyével és hátrányával), ameddig a végzet be nem teljesedett rajta. Létezés és lét elválasztottsága a létezésbeli választás lehetőségét is jelentette, vagyis a létezés diszkurzív módon függött a léten. A gondterhelt létezés és a szorongató lét közötti határ viszont átjárható és átfolyásos. A lét eleme nem vár, míg üt a végzet — végzetességének, a létezés végzetének — órája, hanem folyvást hat a létezőre, ill. áthatja. Sem a határ, sem a létezőnek a hozzá való viszonya nem diszkurzív, hanem a léten-függés diszkurzív és egyáltalán kognitív módja helyett tényleges, elevenbevágó, gyakorlati, ennek megtapasztalása pedig *pathicus*. A szorongató létet a szorongás hangoltságában tapasztalja az ember, a létezés struktúrája pedig ahhoz hasonlóan áll elő a létből átfolyó szorongásból, mint ahogyan a kiömlő vér fibrinhálózatot és alvadékot képez. A gond a szorongás alvadéka. A szorongás elemét viszont az elfolyósodó, a létezést megoldás nélkül beolvasztó gond — mondhatni a hegek és a var fölszakadásából származó átvérzés — gyarapítja. A gond által egybezáruló létezés a lét felőli határ folytonos átjárhatósága, szivárgása, lékeltsége, mállása miatt törékeny, foghatatlan és (a létbe mint közös-elemű másába tartozása miatt) fele-más egész. Határainak áttörtsége, közegének zavarosodása, kiteljesedésének hiánya miatt egyaránt megtört egész. Ezek a

---

viszonyában van vele a létezés, hanem a betöltött lét meg-esése. A genitivitás grammatikailag elerőtlenedett és semlegesedett esete a betöltött létnek, melynek erőteljes nemz(őd)ése — történelmileg először *genitivus obiectivus*, majd *genitivus subiectivus* értelemben — a technika, a maga médium-generációival.

[32] Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 408. o.

sajátosságai vallanak arra, hogy a fundamentálontológia által restituált internoszeptum tulajdonképpen a transzszeptális létforma zárlata: gátat-vetés az ideális transzcendencia hiánya miatti el-széledésnek, átfolyásos, hiányos határral, melyen át a létezés a lét szorongás-elemében közlekedik.

Annak magyarázatát, hogy Heidegger föladta a fundamentálontológia folytatását, elsősorban abban láthatjuk, hogy ezen az úton járva a lét betöltöttségére bukkant. Ha a transzszeptális léthelyzet, vagyis a hiteles, ígéretes, a létezés számára honosodási esélyt adó transzcendencia elvesztése, kiürülése miatti el-széledésnek az elemével/elemeivel (be)töltött lét (mint formálisan nézve újféle transzcendencia) vet gátat, akkor nem régivágású internoszeptum restituálódik, hanem transzszeptum létforma. Ennek tapasztalásában élve újraéled(het) viszont a kezdeményezés a létezés kiteljesedésével kecsegtető, létezés-felőli határbővítéssel, a létezés honosodására esélyt adó lét föllelésére. Heidegger második gondolkodói korszaka ilyen erőfeszítés. Két lépésben tematizálódva: a lét saját epochéjának és a kereszttel áthúzott létnek — ~~lét~~ — az állításában.

„A lét kivonja magát, miközben a levőségbe föltárul (sich entbirgt). Ilyeténképpen tartja vissza magát a lét a maga igazságával. Föltárulásának korai módja ez a magát-visszatartás. A magát-visszatartás korai jele az a-létheia. Míg a levőség rejlésből-kiválását (Un-Verborgenheit) hozza, alapítja csak az a-létheia a lét rejlését. A rejlés azonban a magát-önmagához visszatartó (an sich haltenden) megtagadás vonulatában marad. Ezt a maga lényegének igazságával tisztássá-világló (lichtende) magát-visszatartást nevezhetjük a lét epochéjának. A lét epochéja önmagához tartozik. A lét feledésének tapasztalatából van elgondolva."[33] Hasonló visszahúzódási folyamat és új határ állítása ez a visszahúzódás védelmében, mint amilyen a fenomenológiai filozófiában a tudat visszahúzódása a realitástól, ill. még inkább mint második zárójel a tudaton belül az önmagában visszahúzódó tudat levédésére. Azonban a fenomenológiai epoché — melytől Heidegger az idézett összefüggésben is nyomatékosan elhatárolja magát és az epoché szó használatát a Sztoára vezeti vissza — egyfelől a mindennapokat is magábanfoglaló külvilág, a létezés, másfelől a szubjektum tudata (ill. a tudat és ennek neutralizált módosulata) közötti határ kiképződése, a lét epochéja viszont a léten magán belüli határolódást jelöl. Tudván, hogy a létnek van töltése (mellyel éppen szorongatja a létezést), a lét saját epochéjának tételezésében a betöltött léttel való el/visszahúzódásnak az elgondolását ismerjük föl. Indoklásában, mint gyakran, a korai görög filozófiára hivatkozik ugyan Heidegger (a Sztoa említése nem ide tartozik, hanem filológiai dokumentálás), ez az eljárás azonban annak a történelmi/élettörténeti optikai csalódásnak a következménye, amelyiknek általában áldozatul esik a régi

---

[33] Heidegger: „Der Spruch des Anaximander", in *Holzwege*, 4. Aufl., Klostermann 1963, 311. o. (Az eredetiben *alétheia* és *epokhé* görög betűkkel.) A lét epochéjának kérdéséhez Heideggernél vö. *Nietzsche*, Bd. 2, Neske, Pfullingen 1961, 383, 386. o.; *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, 154. o.

időkbe visszatekintő ember: ha valami ősi, azt mindjárt jobbnak, igazabbnak, szebbnek látja. Az igazság-történéssel ennek visszájaként együttjáró rejlésbe-visszahúzódást ilyen eredendő kapcsolódásnak tünteti föl Heidegger. A lét feledéséről gondolkozva feledi saját fundamentálontológiáját. Pedig a lét betöltésének tényét kevésbé lehet meg-nem-történtté tenni, mint a lét metafizikai feledését visszacsinálni, mert a lét betöltése a legújabb korban egyre-másra erősebbé válik, a lét idealitására viszont csúnyán rácáfolt a történelem.

Heidegger mégis a lét (be)töltésén teszi túl magát. A lét saját epochéja által elő-fel-tételezett lét-féleségről beszél, amelyik ígéretességében rokon a történelmileg lejáratódott ideális léttel, de mégis gyökeresen más, mert annyira rejtelmes, hogy nincs hogyan és miben lejáratódnia. Mellette nem is szól más, mint a misztika; a lét saját epochéja által elgondolt lét: lét-misztikum. Ennek egyik (poszt)-ontológiailag stilizált neve a *fordulat* (Kehre). „Mint veszély fordul lényegétől el/tova lényegének feledésébe a lét, s fordul így egyszersmind lényegének igazsága ellen."[34] Nincs magyarázat e filozofáláson belül, hogy miért fordul a lét a veszélytől önmagának ilyen bonyodalmaiba. Arra pedig, hogy ez a fordulat szabadulás, semmi garancia sincs — a filozofáláson kívüli, de ezt motiváló történelemben sem — a költő (Hölderlin) két sorának idézésén kívül. Annál nagyobb horderejű viszont a fordulat; a technika (melynek heideggeri értelmezésébe most nem megyünk bele) lényegére is vonatkozik. „Hová adódik a betérés (Einkehr)? Sehová máshová, mint az eddigelé a maga igazságának feledéséből lételő (wesendes) létbe magába... A betérés mint a feledés fordulatának eseménye fordul abba be, ami most a lét epochéja ... Csak a lét »van« ..."[35] Az „epoché" a mai korszakot is jelenti itt. Az epoché két jelentése[36] (korszak ill. a lét önmagánbelüli magát-visszatartása) között első ránézésre nagy a távolság, a két jelentés azonban a mélyben[37] egybefügg: a korszakot ugyanúgy a „világ", a káosz, a

---

[34] Heidegger: „Die Kehre", in *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen 1962, 40. o.

[35] I. m., 43. o. („igazságának feledéséből létel(l)ő" — *sit venia verbo* „vézengő").

[36] A lét *epokhéját* görög betűs írásmóddal különbözteti meg Heidegger a „korszak" értelmében vett „Epoche"-tól *Nietzsche* könyvében (i. k., 2, 383. o.). A kétféle jelentés azonban szorosan összefügg Heideggernél, aki a levőség egészbeni uralmával, mint a „hatalom akarásá"-val jellemzi a lét epochéjának történelmi korát, „melyben a lét mint akarat a maga szubjektivitását beteljesíti". Mint a *Holzwege* idézett helyén olvasható, a lét *epokhéja* a lét feledéséből van elgondolva, vagyis a lét igazságának önmegtartóztatása (epoché) „teszi" a történelmi korszak(ok)at Heidegger fölfogásában.

[37] Husserl a mélyértelműséget (Tiefsinnigkeit) kifogásolta a *Sein und Zeit* egyik példányába írott széljegyzetében és a belsődlegességet (interiorité) részesítette előnyben a mélységgel (profondeur) szemben: a belsődlegességet, ami a belső értelem (sens interne) áthatolásához kapcsolódik, belső (inner), azaz lényegi (wesentlich). Derrida tájékoztat erről — (vö. Iso Kern in *Husserliana*, Bd. XV, Nijhoff, Haag 1973, XXII. o. is) Husserl: *L'origine de la géometrie*, Traduction et introduction par Jacques Derrida, 2e édition revue, PUF, Paris 1974 (először: 1962), 103. o., jegyzet; a könyv a továbbiakban idézve: Derrida:

természet stb. futásának „megállítása" teszi, mint ahogyan a lét epochéjával levédett létet a lét széledésének „megállítása".

Heidegger nevet is keres az ily módon elő-fel-tételezett létnek: ez a lét, ami először is a rejlő lét neve. „A beteljesedett nihilizmus szakaszában úgy néz ki a dolog, mintha nem lenne efféle mint *a* levőség *léte*, mintha semmi (a semmis semmi értelmében semmi) sem lenne a léttel. A lét marad ki furcsa módon. Rejtezik." A rejtezés az, ami félreérthetetlenné teszi, hogy a lét annak a neve, amit Heidegger a lét epochéja által elő-fel-tételezett. A veszély szabadulásba-fordulásán is túltevő meglepetés, hogy ez a lét kincseket rejteget a jövő emberének, „és a lelet ígérete az, ami csak megfelelő keresésre vár".[38]

Ezen az úton nem követjük azonban tovább Heideggert. Nemcsak azért nem, mert a misztika nem kenyerünk (vízen-élni pedig éppen nem kényszerülünk), hanem elsősorban azért nem, mert a lét (be)töltései akkor is elállják a misztika útját az elől, aki az életből tájékozódik a lét felé, ha éppen misztikára van hajlandósága. Heidegger útjának tovább-követése helyett foglaljuk össze röviden, hogy miben áll a fenomenológiai filozófia és Heidegger filozofálásának különbözősége. Viszonyuk sommásan a tudat és a lét viszonya. Már tudat és tudatonkívüli valóság között is „az értelem (Sinn) igazi szakadéka tátong",[39] a „lét" azonban nem a realitás, a „tudat" pedig nem a realitás tükröződése a tudat és lét sommás viszonyában (mint a mindennapi élet emberei számára besulykolandó, leegyszerűsített tantételekben szerepelt), hanem az, ami a létezés határain túlra ill. innenre esik.[40] Ennek a nagy távlatot átívelő viszonynak a feszültségét tovább fokozza, hogy mind a tudat, mind a lét pólusán belső osztódás történik, melynek során a tudat ill. a lét egyaránt beljebb húzódik a saját határain belül. Ebben az osztódásban és saját-határon-belüli-befelé-húzódásban egyezik formálisan egymással Husserl és Heidegger filozofálása. Távolságuk és polaritásuk feszültsége azonban tovább növekszik ezáltal. A lét-válság súlyosbodása mutatkozik ily módon, történelmileg pedig az internoszeptum bomlásának kései szakaszai, melyben az el-széledés záródása transzszeptális létformává több riadalmat kelt, mint amennyi megnyugvást ill. gondolkodói elégtételt ad.

Introduction — francia nyelvű szövegben, melyben az általunk németül írott szavak szintén németül szerepelnek.

[38] Heidegger: „Zur Seinsfrage", in *Wegmarken*, 2. erweiterte und durchgesehene Auflage, Klostermann, Frankfurt 1978, 409. o. (Első publikálásának éve: 1955.)

[39] Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana Bd. III, Nijhoff, Haag 1950, 117. o. — Első kiadás: 1913; a továbbiakban idézve: *Ideen* I.

[40] Heidegger ebben az átértelmezésben a tudatot és a realitást *hangsúlyozottan* ezek létére vonatkoztatva idézi Husserl megállapítását: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 150. o., jegyzet. — Vö. i. m., 147. o. — (Husserl másként értette pl. a transzcendens létet.)

II.

A kimondott szó nem beszél többé nyomtatásban.
(Heidegger)

Abból, amit próbálok, semmi sem lett volna lehetséges a heideggeri kérdések nyitása nélkül.
(Derrida)[41]

Ha már szaván nem foghatja, írottságon fogja Derrida a lét-et. Lakozásunknak, az ember lakozásának írottságán. Megjegyzettségünknek abban a tovasikló értelmében, melyre célozva azt mondjuk, hogy az írás védnélküli jegy rajtunk. Írottság és lét annyiban talál egymáshoz, amennyiben az írás kivételeződik a szokásos, evilági médium-szerepéből (vagyis nem kép-, betű-, kéz-, nyomtatott, gyors- stb. írásként, hanem mindezeket megelőző írottságként szerepel), a lét pedig visszahúzódik önmagán belülre, ahová utalva beszélünk éppen lét-ről, s ahonnan nincs más hír és utasítás, mint éppen az a tény, hogy „van" hír és utasítás: írottságunk ténye a különféle írások előzetesen és utólagosan halasztódó-különbözésében. Az írottság ilyen módon zárja össze a szorongató lét felé tátongó létezést. A fölbomló internoszeptum ellen-jegyzése. Kapocs a második zárójel mögé menekülő alany és a saját epochéjába elhúzódó lét között. A létezés zárolása. Hír- és utasítás jellegében a lét — immár a fogható léten túli lét — történelmileg új (ill. újonnan észlelt) betöltöttségének kisugárzásaként. Innen van a szöveg ragyogása. A szöveg a lét-beli háttérsugárzás. Ami a sima szövegekben, melyeket könnyen vesz be és ad tovább az ember, az írónélküli írás inkognitójában uralkodik el. Ebben a szerepében, ahogyan rajta-kapható/fogható a lét, a lét újféle betöltöttségének ármánya az írottság.

Heidegger sejtésében — nevezzük így most létbe és léten túl srófolt kései misztikáját — numinózus a lét. A kereszttel áthúzott írásmódra zaklató kérdésesség ad indíttatást[42]. Vegyül ugyan reménysugár ebbe a sejtelembe, majdan megtalálandó kincsek ábrándjaként, a bizakodást azonban borzongató rossz előérzet nyeli el. „Az ember mint ama lét-be használt lény (jenes in das Sein gebrauchte Wesen) teszi ki és csinálja végig (macht mit aus) a lét zónáját, azaz egyszersmind a semmiét is" — írja Heidegger a beteljesült nihilizmussal kapcsolatban, majd így folytatja: „Az ember nem a vonal kritikus zónájá*ban* áll. Ő maga az (er *ist* selbst), de nem a maga számára, s teljességgel nem csupán maga által ez a zóna és vele a vonal... Azonfelül odavan még a trans lineam és a vonal

---

[41] A mottók szövege a következő helyekről való: Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 2. Auflage, Niemeyer, Tübingen 1958, Vorbemerkung. — Derrida: *Positions*, 18. o.

[42] Heidegger: „Zur Seinsfrage", i. k. 404. o.

átszelésének lehetősége is."[43] A vonal, melyet nem lehet átlépni, a határ-vonal, az ember eredendő határoltságának „kifejezése". A határoltság eredendőségét a határ átlépésének, a vonal átszelésének lehetetlensége, mint „végső" megállapítás, de voltaképpen elsődleges, tovább nem nyomozandó tapasztalat érzékelteti. A transzcendencia megszűnésének, az ideák felé való túlhaladás megszűnésének a tapasztalásában ütközik meg az ember oly módon, hogy meg-ütközöttségét eredendő határoltságaként tematizálja. Amikor és ameddig azonban ebben a megütközöttségben tapasztalja magát — ez a lét válságának esete —, akkor és addig tematizálása nem tárgyilagos, hanem metaforikus. A „vonal" ilyen metafora, pontosabban: diszkurzív módon elvékonyított metafora Heidegger írásában. Ezért nevezzük „kifejezés"-nek.

A most vázolt konstelláció a transzszeptális léthelyzet jellemzésének egyik változata. Numinózussá és a transzszeptális léthelyzet baljós létformává záródásának előlegezésévé egy majdnem ártatlan célzás teszi ezt a változatot. „~~lét~~-be használt lény" — így fordítom magyarra ezt a célzást. Megfelelően a „brauchen" mindennapos német szóhasználatának (amit nyelvünkön nem lehet pontosan visszaadni): „Gewalt brauchen" = erőszakot alkalmazni: „es braucht drei Wochen bis..." = beletelik három hét, míg..."; „er braucht es nur zu sagen" = csak szólnia kell stb.[44] Az idézetbeli fordulat szokatlansága még tovább nehezíti a fordítást, de az átültetés gondjánál összehasonlíthatatlanul nagyobb gond az eredeti szófűzés burkolt értelme. Anaximandrosz *mondásá*ról írott értekezésében Heidegger maga is a fordító szerepében jut (a „khreón" szó fordításakor) a „Brauchen" szóhoz. Nem a „szokásosan használatos" értelemben, hanem gyökérjelentéséig hatolva teszi meg ezt terminusnak. Latin (frui) és görög (hypokeimenon, úszia) viszont-fordításokat/jelentéseket is igénybe véve így adja vissza a brauchen/Brauch értelmét: „valamit a maga saját lényegének kiszolgáltatni és azt mint ily módon jelenvalót (Anwesendes) óvó kézben tartani. *To khreón* fordításában a *Brauch* mint lételő lényeg (das Wesende) magában a létben van gondolva."[45] Ekként „végzi be... a *Brauch* a jelenvalót, kiszolgáltatja a határt, és így mint *to khreón* egyszersmind *to apeiron*, ami határ nélküli..."[46] A magyar fordításban ezért csupán ideiglenesnek — provizóriumhoz-méretezettnek — szántam a „~~lét~~-be használt lény" formulát. Inkább enyhítésül ahhoz képest, ami a fordítás „élesben". A „semmire-kellő" párjaként „~~lét~~-re-kellő lény" például találóbb — bár még szokatlanabb — megoldás. A „kellő"-t legalább annyira, sőt még inkább a lét felől (ami persze fehér — vagy fekete — folt a gondolkodásunkban) értve, mint az ember felől, akinek pedig ez a legfőbb szüksége. A határnélküliség ebben a túl-erőltetett kölcsönösségben ásító mélység, nem pedig a transzcen-

---

[43] I. m., 405–406. o.

[44] Vö. Halász Előd: Német–magyar szótár, 8. kiadás, Akadémiai, Budapest 1986.

[45] Heidegger: „Der Spruch des Anaximander", i. k. 338–339. o.

[46] I. m., 339. o. — *To khreón* és *to apeirón* görög betűkkel.

dálás (ami már úgyis lehetetlen) egérútja az ember számára. A transzcendencia, s mindaz, ami ezzel korábban járt, „oda van", odalett. Ez az „oda" a veszendőbe ment Túlnan lativusaként — a határbővítés kétséges gesztusává zsugorodásban — vezet rá a lét-beli zuhanásra, aminek tisztán gondolati terminusa is csak áthúzott, kipipált, lemondásos, vesztett formában képzelhető, a ~~lét~~-re. Ha a remény egy sugara úgy láttatja is, hogy kincseket rejteget, elemészti ezt a reményt a numinózus fenyegetés: a ~~lét~~ úgy veszi igénybe és tartja határ-nélküli igényében az embert, hogy ráhagyja önmagára, hogy önmagának kiszolgáltatja. Amikor azt jeleztem, hogy a transzszeptális létformává záródásban Heideggernél több a riadalom, mint a nyugtatás, akkor erre gondoltam: a transzcendencia-mentes Túlnan általi igézettségünkre.

Írottságunk a Heideggernél ~~lét~~-terminusban megnevezett numinozitás tettenérése. A médium-jellegéből kivetkezett, de mint folyó szöveg mindenűvé terjengő írás az elsiklóan tárgyias, de tovasiklásában mégis csak diszkurzív módon rögzült, kívülről tapasztalt balsejtelem. Az írás a numinozitásból előlépő *numen*. A betöltött ~~lét~~-ből folyó szöveg. Nem a lét értelme, esetleg újabb értelme, ami a határba ill. határon is túl-felé nyomulva, kutazkodva illethető, hanem magának a transzcendentalitásnak a kérdésessé-tétele és kétségessé-válása. Az Innenső, ennek Túlnanja, és a Határ össze-mosódik a szöveg folyamában, viszont a szöveg mégiscsak a betöltött ~~lét~~-ből folyván átható. A keresztel áthúzott lét, a ~~lét~~ ebben az *írás-formában*, grafémában, leiratban, történelmi korszakváltás jele. „Ez az áthúzás (rature)" — írja Heideggerhez kapcsolódva Derrida — „egy korszak utolsó írása. Vonásai alatt úgy törlődik ki a transzcendentális jelölt jelene, hogy olvasható marad. Kitörlődik, miközben olvasható marad, tönkremegy, miközben láthatóvá teszi magát a jel ideáját. Amennyiben ki-határolja (dé-limite) az ontoteológiát, a Jelen metafizikáját és a logocentrizmust, ez az utolsó írás egyszersmind az első írás."[47] Az elmúló, áthúzott írásmóddal kimúló, a lét saját epochéjába történő visszahúzódással letűnő korszak az internoszeptum. Ami nem restituálható — mint ahogyan úgy-ahogy, bár egyre kevésbé sikeresen restituálható volt a Kant utáni közel két évszázadban —, legalábbis, ami a létet illeti. Helyreállításának legerőteljesebb formájában, Hegelre hivatkozva említi ezt Derrida. „Azt, ami felülmulja (excède) hát ezt a kerített helyet (clôture) — írja a beteljesedett abszolút tudásról —, *semmi*: sem a lét jelene, sem az értelem egyáltalán (sens), sem a történelem, sem a filozófia, hanem valami más, aminek nincs neve, ami ennek a kerített helynek a gondolatában jelentkezik be és vezeti itt az írásunkat. Írás, melybe a filozófia bele van írva, mint egy hely a szövegben, melyet nem parancsnokol. Az írásban a filozófia csak az írásnak ez a mozgása, mint a jelölő eltörlődése és a helyreállított Jelennek, a maga tündöklésében és előtörő ragyogásában (éclat) jelölt létnek a vágya."[48] Ez a vágy csak pillanatnyi, futó

---

[47] Derrida: *De la grammatologie*, 38. o.
[48] I. m., 405. o.

kábulat azonban; nosztalgikus hangulatából kijózanítja a fölismerés, hogy visszájáról értendő. A vágy tárgya, a hiteles(ített) internoszeptum, ahogyan gyakran emlegetik: a Nyugati Metafizika,[49] már elő-írásos volt, mielőtt egyáltalán vágy születhetett volna benne és iránta. „A differencia »korai nyoma«" — írja Derrida az ontológiai differenciáról, Heidegger már idézett „Anaximandrosz"-írásához kapcsolódva — „elveszett a visszatérés-nélküli láthatatlanságban, s mégis magát az elvesztését óvták, ápolták, fontolgatták (gardée, regardée), halogatták. Szövegben. A Jelen formájában. A sajátlagosságban. Ami csupán az írás hatása."[50]

Álljunk meg egy lélegzetvételnyi szünetre, nehogy teljesen eluralkodjon rajtunk az emelkedetten apokaliptikus hangvétel. Nem azért, mintha ez teljesen inadekvát lenne témánkhoz — Heidegger létfölfogása rendre apokaliptikussá válik, ha valamiféle ígérettel nem ellensúlyozza; Derrida apokaliptikus, ha elragadtatja magát, a szövegkezelésben pedig mindketten előkelők —, hanem mert indokolatlanul kelt bizakodást a válságban a fennköltt tónus, meg aztán a válság egyre kevésbé mindenki válsága. Megtanulhattuk a huszadik században élve, hogy a válságból kikopott a magasztosság, a válságba-kergetők pedig semmiféle ünnepélyességtől nem illetődnek meg. De azt sem szabad felednünk, hogy sokan vannak, akik nem sodródnak válságba, s a legtöbben nem is törődnek vele, noha ezért sem érzéketlennek, sem közömbösnek sem nevezhetők minden további nélkül. A válság mindig is a határ válsága volt, s nem érintette azokat, akik behatároltságban maradhattak. Újabban pedig a határ szerencsésen lokalizálódik, kiszorul mind a társadalmi létezés, mind a történelem főáramából. Ennek megfelelően határ-villongásokká minősül át a válság. Aki nem vetődik vagy kényszerül Határba, ill. élettörténetének határhelyzeteit is sikeresen kikerüli, annak nem számít a válság. Oktalan beszéd/írás lennének hát a válság-filozófiák? Fölösleges lenne a létezésünket válságosan környező, áthangoló léttel foglalkoznunk? Mégsem bomlana föl az elmúlt kétszáz évben harmóniánk a kozmosszal — nevezzük így röviden a tőlünk független, de bennünket átfogó világot —, mellyel addig valamiképpen összhangban tudhattuk magunkat? Vagy ha fölbomlik is, számít ez a mindennapi életünkben?

Az ontológiai differencia hangsúlyozásával Heidegger mindenkor és mindenki esetében alapvetőnek nyilvánította a lét-kérdést: „[...] mi mindig már egyféle létmegértésben mozgunk",[51] a lét megértését általában és csakis a létnek a levőségtől (Seiendes) való különbsége adja,[52] s ez a különbség, ami „latens módon benne van a létező ember exisztenciájában", nyomatékosan megnevezve az

---

[49] Az infraszeptális létforma — ami fölfogásunk szerint megelőzi az internoszeptális létformát — tárgyalásába nem mehetünk itt bele.

[50] Derrida: *Marges*, 25–26. o.

[51] Heidegger: *Sein und Zeit*, 5. o. — Magyar kiadás: 92. o.

[52] Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 193. o.

ontológiai differencia.[53] Az ontológiai differencia a transzcendencia egy bizonyos bevételezettségét jelenti. Kettős értelemben. A levőségen való túlmenetelt a lét felé, amikor is nem szakadékot[54] kell áthidalni vagy korlátot áthágni[55] (ez a fölfogás Heidegger első korszakára jellemző: a transzcendencia alapjelensége egy szóval: világban-való-lét[56]), ill. a „behatárolt gondolkodás"[57] számára (a kései Heideggernél a lét epochéjának a követésében) „a differenciából gondolt létet"[58], amelyik az embert vételezi be a maga transzcendenciájába. Derrida ezt az utóbbi tendenciát fogja szövegen. „Lenne egy még kevésbé elgondolt differencia, mint a lét és a

---

[53] Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 454. o.

[54] Vö. Heidegger: „Vom Wesen des Grundes", Vorwort zur dritten Auflage (1949), in *Wegmarken*, 2. erweiterte und durchgesehene Auflage, Klostermann, Frankfurt 1978, 123. o.; „A Semmi a levőség Nemje és így a levőség felől tapasztalt Lét. Az ontológiai differencia a Nem a levőség és a lét között. De amennyire kevéssé a lét mint a levőséghez tartozó Nem a Semmi a *nihil negativum* értelmében, ugyanannyira kevéssé a differencia mint a levőség és a lét közötti Nem csak az értelem megkülönböztetésének képződménye (ens rationis)." — Nemlegesség általi egységet ír le itt Heidegger. A megértésben, a lét megértésében (i. m., 130–132. o.), ami „logosz", összetartozás az ontológiai differencia, ontikus és ontológiai igazság összetartozása. Ezeket az összefüggéseket, s még inkább utalódásokat figyelembe véve mondhatjuk, hogy *a megértés a diszkurzív módon Se-Hogy(Sem) fel-fogott lét pátikus „előzetese"*. Ennek az előzetesnek a peratológiai beérkeztetése — határainak bensője szerinti megadása — a megértés mint lét-átélés. Ebben a befogásban az átélés nem csupán ontikus, hanem ontologéma (peratologéma). — Azáltal, hogy a Se-Hogy a (Sem) a nem-diszkurzivitás diszkurzív egyenlege (ami pre- és posztdiszkurzívat egyaránt illet), a transzcendencia a Se-Hogy önmozgása: az ontológiai differencia alapja, vagyis a pátikus lét-értés átvitele a létesítendő/létesítés-előtt-álló létbe, ami/amint az Egyedre tartozik: a Hogy-Lét átal-vetése a Valahogyan-Létesülésbe; a létadottság túl-vetése a munkás/tudós/termelő létezésen a „túli" lét-lehetőségbe — az egész társadalmi-történelmi-technikai mediálást elnyelve a diszkurzív mozzanatokban, ami a Se-Hogy (meg)nevezése: ontológiai differencia; Hogy-Van/-Egyáltalán/-Levőség, ami éppen Se-Hogy-Lét. — Ezzel a megjegyzéssel előreszaladtunk — élve az alkalommal — az átélés későbbi tárgyalásához. — A *nihil negativum* és az *ens rationis* előzményéhez vö. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 291–292, magyarul: *A tiszta ész kritikája*, ford. Alexander Bernát és Bánóczi József, 2. kiadás, Franklin, Budapest 1913, 222–223. o.

[55] Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 212. o.; vö. 269. o.

[56] I. m., 213. o.; az eredetiben részben kurzív. — Vö. i. m., 273. o. és Heidegger: „Vom Wesen des Grundes", 137. o., első kiadása: 1929 — Heidegger nézetét a levőségnek az „egész" végfogalmával kifejezett *ideális* fölfogása jellemzi, amit a fundamentálontológia egyik ontológiai-idealista axiómájának tekinthetünk: „Az emberi létezés — levőség, levőség *közepette* hogy-s-mint-levő (befindlich), levőség*hez* viszonyuló — úgy exisztál amellett, hogy a levőség mindig egészében nyilvánvaló." (I. m., 154. o.) Körülményessé teszi ugyan ezt a megállapítását Heidegger („nem szükséges, hogy az egészlegességet [Ganzheit] sajátlagosan megragadják..." — folytatódik az idézett szöveg), de sarktételét elárulja.

[57] Heidegger: *Identität und Differenz*, 39 skk. o.

[58] I. m., 57

levőség differenciája. Kétségtelen, hogy nem nevezhetjük ezt meg nyelvünkön másképp és jobban, csak így. Lét és levőség más-világa (au-delà); ez a differencia szüntelenül halasztódóan-különböz(ődd)vén, ahogy azon van, hogy (önmaga) nyomjelződjön/nyomjelezze (önmaga/önmagát), ez a *halasztódó-különbözés* lenne az első és az utolsó nyom, ha beszélhetnénk még itt eredetről és végről. Ilyen halasztódó-különbözés adná még/már nekünk, hogy elgondoljunk egyvalamely írást jelen nélkül és hiány nélkül, történelem nélkül, ok nélkül, *arkhé* nélkül, *telosz* nélkül, amelyik abszolút módon széthány minden dialektikát, minden teológiát, minden teleológiát, minden ontológiát. Egy valamely írást, amelyik fölülmúlja mindazt, amit a metafizika története belefoglalt az arisztotelészi *grammé* formájába, pontjába, vonalába, körébe, idejébe és terébe."[59]

Hiába nem akartuk, mégis visszacsúsztunk az emelkedetten apokaliptikus hangvételbe, hiszen Derrida önmagában is épp eléggé baljós leírása Heidegger „Brauch"-ról (lét-re-kellőségről) szóló írásához csatlakozik. Tudjuk, hogy a visszacsúszásra minden ok megvan. A lét felőli átjárhatóság — az ontológiai differencia esetében a transzcendencia kétértelmű bevételeződése, a halasztódó-különbözés esetében a szöveg-folyam — több mint apokaliptikus: a rendes kerékvágásban élő/haladó ember is elejtődik. Minden ok is kevés azonban, hogy a létezés főáramára ez nyomja rá a bélyegét, noha „végül"-is biztos az elejtődés. Ellenvetésünket, amiért erre a lélegzetvételnyi szünetre megálltunk (micsoda fegyvertény, hogy ezt megtehettük!), a „végül"-lel szemben, tőle innen, bár vele farkasszemet nézve fogalmazzuk meg. Ami a Létezés Vége, az történelmileg differens. A mi korunkban egyfelől az ideális (vagy üres, de általunk — akár ideálisan is — még létesíthető) létnek, másfelől elemmel/elemekkel (be)töltött (szorongásos és szövegben bejelentkező elemében már megfigyelt) létnek a különbözősége ez. Határként ez is, az is a létezéshez tartozik. Hozzánk, bármennyire túl/kívül essen is. Ezért peratológiai differenciának nevezzük ezt a különbözőséget. Ami viszont a létezést magát illeti, ez is különbözik a léttől, legyen ez ideális, üres, vagy (be)töltött. Azáltal különbözik, hogy nem (csak) végét járja, s nemcsak végére jár (ennek, annak, bárminek), hanem van az, amit „innenső önmagá"-nak nevezünk, bármennyire porózusok, átjárhatók, kiszolgáltatottak is határai a végeken. Egyelőre függőben hagyjuk annak vizsgálatát, hogy milyen különbözőségek vannak a létezésben magában. Csupán azt a tényt szögezzük le, hogy a létezésnek a léttől való különbözése is határoltságon múlik, vagyis peratológiai differencia. Ezért többesszámban beszélek „peratológiai differenciák"-ról. Az ontológiai differencia ill. ennek fokozása lét és lét közötti differenciává és halasztódó-különbözéssé (différance) — kevés az itt-lét lokalizálásához. Mibenlétet csak peratológiai differenciák adnak ki. Hogy megáll(hat)tunk egy lélegzetvételnyi szünetre ebben a kon-textusban, az is — előlegezzük a belátást — egyféle peratológiai differenciát ad ki: az alanyiságét.

---

[59] Derrida: *Marges*, 77–78. o.

Márpedig a ~~lét~~ betöltöttségének leirata éppen az alanyt, az egyes ember egyedi mivoltát, bensőjét tagolja be oly módon, hogy magához széleszti. A személyes teljesítménnyel megújrázott és/vagy bővített szöveg az alany leírása a betöltött ~~lét~~ leirata szerint. Egyszerre vétel, adás, tárolás és a készletből-kivételezettség dokumentálása; üzenet, replika, a szöveg dagasztása és félre-tétel, félretevődés benne/általa. Derrida leírásai a logocentrizmus dekonstrukciójában ilyen leiratok. Tudatos módszerként, mint a logocentrizmus művelése saját ellenében, akár ellenállás is lehetne a le-írás a leiratossággal szemben. Szöveg-tudatosság fordítása a szöveg-alatti/feletti/túli ellenében. Csakhogy a szövegbe előbb fészkelt bele (és ujítja meg magát folyvást a szöveg dagasztásában és terjengésében) a szöveg-alatti/fölötti/túli — vagyis a diszkurzívvá rögzült numinozitás —, mintsem a szöveg tudatossá válhatott volna. A le-írás ezért gyökerében, radikalitásában a leiratosság művelete, engedelme, bővítménye és csak ebben a mivoltában ellenállás a leiratossággal szemben: szabad játék a szükséges komolyság felszínén, fodrozódásaként. A „szöveg-tudatosság" mint „ellenállás" esetében már megfordult a behatás—ellenállás pszichoanalízisből ismert viszonya. Ösztönös, vitális, egykor (és megújúlóan) elfojtásból/elnyomásból eredő energiák a tudat fókuszában alanyi ellenállás potenciálját, térerő-falát képezik a hatalmas tömbbé összeállt, világos, logikus, szabatos diszkurzív Írás/Leirat-Rendszerrel szemben, ami tudatos részvétel nélkül (is) elhatalmasodott és hatalmasodik tovább. Ez a fordított viszony ismét fordul azáltal, hogy a szöveg-tudatosságba már a tudatossá-válás előtt beleíródott a szöveg-alatti/fölötti/túli, aminek ellenében működik tudatosan. A világos tudat annak a sötétben maradó tudatonkívülinek a be-ragyogása, energiahálózatából táplálkozó „visszfénye", amelyik ellen tudatosan küzd, állást foglal. A viszonyoknak ezzel a második megfordulásával a szöveg-tudatosság válik a diszkurzív szövegelés ragyogásává. Fénye sokszorosan meghaladja a magánember tudat-lámpájának világát, s a napfényt is győzi azáltal, hogy az éjszakában — akár Világ-éjszakában — is sugárzik. Éppen ez a fölfokozott világlás származik azonban a betöltött ~~lét~~ felől beragyogó szövegből, melyet, mint lusta dologként ellenálló tömböt, látszólag a szöveg-tudatosság (ami tulajdonképpen csak a szöveg gerjedelme) gyújt be.

A viszonyoknak ez a most vázolt kétszeres megfordulása oly módon zajlik, hogy egymásba újra és újra fordul, vagyis a fordulatok fluktuációban állandósulnak. Ezt a fluktuációban be-álló polarizációt — ami úgy folyik össze az elemző eszközökkel föl nem szerelt szem előtt, mint a fúziós frekvencia kísérletekben az eléggé gyors vibrálás — a tudati korszak egyen-súlyának nevezem. A benne munkáló fluktuációnak, a viszonyok újra-és-újra-fordulásainak nyitjára formális módon külső álláspontról lehet jutni. Mi az, hogy a logocentrizmus művelése saját ellenében? Milyen pozícióból végezhető dekonstrukció? Ha a dekonstrukció nem más, mint a dekonstruálandó kerített hely (clôture) bekerítettségének, Egészének figyelembevétele, eme bekerítettség átjárhatósága, egészének ingatagsága és töredékessége szerint, akkor milyen erő segíti hozzá a dekonstruktőrt ehhez a ki/fölé-emelkedéshez? Ha pedig van másféle pozíciója, mint azé, amire a

dekonstruálás megy, akkor miféle külön pozíció ez? A logocentrizmus dekonstrukciója esetében milyen vonatkozás maga ez a dekonstrukció? Derrida hangsúlyozza, hogy a grammatológia nem állít szembe a „logocentrizmussal" sem „grafocentrizmust", sem másféle „centrizmust"[60]. Marad így a halasztódó-különbözés (différance) szerinti „futtából" történő dekonstruálás. Éppen ez a „futtábantörténés" azonban a fluktuáció, aminek beálló egyensúlya a szöveg. A logocentrizmus dekonstrukciójának külön pozíciója, aminek újszerűsége az, hogy kerített hellyé — a transzszeptális szakadék áthidalásává — folytonos süllyedés/emelkedés, kiválás/beomlás, jelenés/eltűnés, jel/jeltelenség játékában válik, belehasonulás a folyó szövegbe. A szöveg-pozíció a határba-veszés iratos módja. Mindegyik lókus/szó/jelentés/szöveg elsodródik a halasztódó-különbözés mozgásában, de mindig képződik is másik. Ha az egyensúlyra kérdezünk ebben a mozgásban, ha a pozicionálást — ahogyan a dekonstruktőr pozicionálódik a szöveg-mozgásban — firtatjuk a fluktuációban, akkor peratológiailag kérdezünk: arra a Határra, amelyikben fut a szöveg, amerre ki- és amerről befut. Ez a kérdés a szövegviszonyok előbb említett második megfordulásával tartalmas kérdés. A pszichoanalízisben vizsgált tudatos — tudattalan viszony ontikus, a szöveg-tudatosság mint szöveg-alatti/fölötti/túlival szembeni ellenállás ontológiai viszony, a második megfordulása (és ennek fluktuációban és mondanivaló-azonosságban[61] tapasztalható előálló egyensúlya) pedig peratológiai viszony. Hogy tényleg kiképződött újfajta határ szerinti kerített hely (clôture), transzszeptális zárás a grammatológiában, melyet peratológiailag nevezhetünk meg, arról a logocentrizmus tendenciózus olvasata árulkodik. Félreolvasás — a viszonyok dinamikus nyitja —, ha Heidegger szempontjából nézzük; helyes, helyre-tevő olvasás, ha Derrida álláspontjára — szöveg-tudatosságába, ami ellenállásában ontológiai — helyezkedünk: az újféle határoltság bizonyítéka (eme határoltság által „diktált" félre/el-olvasat), ha harmadik (ezekhez képest peratológiai) nézőpontból vizsgálódunk.

Heidegger újra beiktatta jogaiba a logoszt és a lét igazságát, mint *primum signatum*ot, a transzcendentális értelemben vett jelöltet (vagyis az ideákat: Igaz, Jó, Egy stb.) — írja Derrida, s így folytatja: „azaz *nincs semmi* a logosz előtt és rajta kívül. A lét logosza, »a lét hangjának engedelmeskedő gondolkodás«, a jelnek, a *signans* és a *signatum* közötti differenciának az első és az utolsó erőforrása. Kell hogy legyen transzcendentális jelölet, avégett hogy a jelölet és a jelölő közötti differencia valamiképpen abszolút és redukálhatatlan legyen. Nem véletlen, ha a lét elgondolása mint a transzcendentális jelölet gondolata igazában a *hang*ban nyilatkozik meg: azaz a szavak nyelvében. A hang *hallatszik-értődik* (s'entend) — kétségtelenül ez az, amit tudatnak hívnak —, önmagához legközelebb, mint a jelölő abszolút eltörlődése: tiszta ön-affekció, aminek szükségszerűen

---

[60] Derrida: *Positions*, 21. o.

[61] Mint pl. a *Positions* szövegei is tanúsítják, Derrida kényes a saját mondanivalójának/szövegének azonosságára.

idő-formája van, s ami semmiféle idegen kifejezési anyagot sem vesz kölcsön a maga saját spontaneitásához magán kívülről, a világból vagy a »realitásból«. A magát spontán, önmagán belülről és mégis — amennyiben jelölt fogalom — az idealitásnak vagy az egyetemességnek elemében létrehozó jelöletnek a páratlan tapasztalata (expérience) ez."[62] Derrida Heidegger-olvasatában a logosz médium, mindenekelőtt, ill. legalábbis a beszédhang adásának és vételének öntudat-médiuma.[63] „Hallatszás-értődés", aminek transzparenciájában föloldódik a jelölő, s ami egyszersmind a transzcendencia, az idealitás — a transzcendentális jelölt — újratermelődő tapasztalata.

A „logocentrizmus" elnevezés és az „egész" nyugati metafizikának a dekonstrukciója ezen az olvasaton alapul. Heidegger fölfogásában azonban a logosz éppen oly módon ontologéma, létre-tartozó, hogy egyáltalában nem médium. „A puszta hallás el- és szétszóródik abban, amit közönségesen-rendszerint vélnek és mondanak, a hallomásban, a mende-mondában, a doxában, a látszatban. A valódi odahallgató-függő-létnek (Hörigsein) semmi köze sincs azonban a fülhöz és a beszélőkéhez, hanem ezt jelenti: követni annak parancsolatát, ami a logosz, azaz magának a levőségnek az összeszedettsége (Gesammeltheit). Igazában csak akkor hallhatunk, ha már alárendeltek vagyunk."[64] Az ember a lét jobbágya előbb, s csak ilyen mibenlétében hallja meg a szót és beszél. Vagyis a beszéd-médium a lét-határon innen való, a logosz pedig a levőségnek, a létezésnek a létre-tartozási módja.

De mi indokolja ezt a kettéválasztást? Miért van egyáltalán lét-kérdés? Miért nem elég csak a levőség, itt-lét, létezés? Miféle parancsolat az, ami a levőséget uralja? Milyen tapasztalat szerint uralt, parancsnokolt egyáltalán a levőség? Miért vagyunk a lét jobbágyai, mielőtt egyáltalán „bármit" szóbahozhatnánk? Ezekre a kérdésekre, úgy látjuk, hosszú gondolkodói útján egyre differenciáltabb választ talált Heidegger. Első korszakában a létezésben tapasztalva azt a lét-elemet — a szorongást —, amelyik a létezést áthatja és áthatását figyelve a létezéstől-levőségtől különböző létre vezetődünk rá. Második korszakában pedig a lét saját epochéjában fogalmazza meg a lét betöltöttségének sejtését. Az előbbi választ ontológiai differencia néven ismerjük. Az utóbbi válasz, amelyik a szorongás lét-elemét nem csupán a lét és levőség különbözetében fogja föl, hanem a lét saját betöltöttségének sejtelmeként, a fordulat (Kehre) filozófiája, amelyik a levőség és lét differenciáján túl a lét saját differenciáját (a levőségtől már különböző lét saját elkülönbözöttségét) illeti. Ezek a válaszok csak a lét betöltöttségének fölismerésével, hatékony határ-mivoltának a megfogalmazásával öltenek ilyen explicit formát. Heidegger filozofálásában a lét ill. a lét betöltöttsége csupán sejtés. Ezért

---

[62] Derrida: *De la grammatologie*, 33. o.

[63] Erről a témáról bővebben másutt írok.

[64] Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 99. o.

egyfelől a semmis — csupán a levőség *Nem*je által határolt[65] — lét, ami szorongató, másfelől a lét mint (pl. szorongással) betöltött lét ill. numinózusan (be)töltött lét (ami [mindkettő] persze a levőség léte azért, mint határon túli Határa) a megkülönböztetések ellenére is összefolyik fölfogásában. Így pl. a logosz vonatkozásában. Erre példa a „Mi a metafizika?" című munkájához 1943-ban írott Utószó, amiből Derrida iménti idézete — „a lét hangjának engedelmeskedő gondolkodás" — is származik.

„Valamennyi lény (*Seiendes;* levőség-féleségek lényei) közül egyedül az ember tapasztalja — a Lét Hangja által fölszólítva — minden csodák csodáját: *hogy* levőség *van*."[66] A levőségre-eszmélés, hogy egyáltalán vagyunk, egyszersmind a lét ténye, ami szólamlás: nyelvben adódik. Ez a logosz, gondolhatjuk, ha az idézett mondaton elgondolkozunk, ami a lét visszhangjaként — „hogy egyáltalán vagyunk" — kél az emberben. A fundamentálontológiai elemzés, amelyik az átlagos mindennapiságból kiindulva a „hallj oda bárkire" (Hinhören auf das Man)[67] szokványos eseményét veszi alapul, „a hangos közzététel" lényegtelennek nyilvánításával jut el a híváshoz (Rufen), mint a beszéd exisztenciális módusához.[68] A lét felőli szólítás ebben az értelemben lehet éppenséggel hangtalan hívás, a logosz ontologémája. Heidegger azonban új fordulatot vesz az imént idézett mondatot folytatva: „Aki tehát a maga lényegében a lét igazságába van szólítva, az ennélfogva folyvást lényegi módon hangolva van."[69] A hangoltság nem-diszkurzív mibenlét. A fundamentálontológia oly módon a XX. századi válság filozófiája, hogy a hangoltságot a szorongásban tapasztalja az ember. Szakadékban. Ami formálisan — diszkurzíve — a lét és levőség differenciájának a mélye, mibenlétünket tekintve azonban a szorongás „elemi" tapasztalata. Ez utóbbiban nem visszhangozhat a lét logosza (ha egyáltalán „van"), bár az ember mibenléte, mint hangoltság, a szakadékos lét megértése lehet. A „megértés" ebben a nem-diszkurzív foglalatra való diszkurzív célzás formájában exisztenciálé a fundamentálontológiában.[70] Vagyis mégis a logosz módján. A nem-diszkurzív mibenlétnek a diszkurzív („logikus") célzatában az ember diszkurzív adottsága mutatkozik, ami ebben a nem-diszkurzív kitérőjében anélkül Logosz, hogy a létet visszhangozná.

Heidegger ingadozik, hogy a logoszt a (nem-diszkurzív) hangoltságban adott mibenlétünkre vagy a transzcendens lét (diszkurzív módon létesíthető) lehetőségé-

---

[65] Heidegger: „Vom Wesen des Grundes", i. k. 123. o.

[66] Heidegger: „Nachwort zu: Was ist Metaphysik?" (1943); átdolgozott változat: 1949.; in *Wegmarken*, 305. o.

[67] „Hallj oda!" kifejezés használatos a magyar nyelvben, így az északi-mezőségi nyelvjárásban (pl. Széken).

[68] Heidegger: *Sein und Zeit,* 271. o. — Magyar kiadás: 459. o.

[69] Heidegger: „Nachwort zu: Was ist Metaphysik?", 305. o.

[70] Vö. pl. Heidegger: *Sein und Zeit,* 142 skk. o. — Magyar kiadás: 281 skk. o.

re vonatkoztassa. Ingadozásáról egy szövegjavítás árulkodik. „A kezdetbeli gondolkodás a lét kegyének visszhangja, amiben az Egyetlen világol és előadódhat: hogy levőség van. Ez a visszhang az emberi válasz a lét néma hangjának (lautlose Stimme) szavára. A gondolkodás válasza az emberi szó eredete, amelyik szó által keletkezhet csak a nyelv, mint a szó szavakba-hangosítása (Verlautung)."[71] A most tárgyalt Utószó első változatában „a kezdetbeli gondolkodás" helyett „kezdetbeli hála", a „gondolkodás válasza" helyett „az áldozatban kifejeződő hála szótlan (sprachlos) válasza" szerepelt. Szótlan válasz a lét néma hangjára — ebben az egymásra-hangoltságban még nem-diszkurzív testies mibenlétünk ontológiai elismerése is érződik. A szöveg megváltoztatása a későbbi kiadásokban a diszkurzív logosz javára billenti át a jelentést. Azzal a talányossággal terhelve meg az emberi beszédet, hogy némaságra, a lét néma hangjára kelő visszhang.

Ebben a talányosságban folyik össze a néma, de mégis fölhívó hanggal eredendő lét (ami az ontológiai differencia Levőségen-Túlnanja)[72] és az elnémult, önmagában saját epochéjába húzódó lét, ami már csak kereszttel áthúzott formában írható. „A lét hangjának (Stimme) engedelmeskedő gondolkodás keresi a szót a létre, amiből a lét igazsága beszélt nyelven szól (zur Sprache kommt). A történelmi ember nyelve (Sprache) csak akkor van egyenesben, mint a mélységet kitapogató mérőón (ist im Lot), ha szóból ered. Amikor azonban ily módon egyenesben van, akkor rejtett források néma hangjának szavatolása inti a nyelvet. A lét gondolata óvja a szót, s ilyen elővigyázatosságban tölti be a maga rendeltetéses meghatározását (Bestimmung). Ez a nyelvhasználatért való gond."[73] Bár a lét néma — erős a szuggesztió, hogy történelmileg némult el —, a rátaláló szó akkor is a rejtett forrásai szerinti meghatározottság teljesülése, ha a létre „találó" szó nem rátalálás a létre. A lét igazságának, az alétheiának a kettős értelme kísért ebben a szövegben. „Míg a levőség rejlésből-kiválását (Un-verbogenheit) hozza, alapítja csak az a-létheia a lét rejlését",[74] olvassuk a lét epochéjáról írott fejtegetésben. Nyitva marad a kérdés, hogy a lét (néma) hangjának engedelmeskedő ember az eredendően megnyilatkozó lét kegyeltje-e a maga levőségének eredeti hang nélkül, de mégis visszhangként kelő szólamlásában, a logoszban, s így nyelvében pásztora a létnek, vagy pedig önmaga elől is rejlésbe húzódó, ám annál erőteljesebben meghatározó lét, vagyis betöltött ~~lét~~ parancsolatának végrehajtó szerve a logosz által. Az alétheia meghasonlott lényegének korai megnevezésére — Erisz és Moira — utalva írja Heidegger a lét fogalmának üressége ellen: „De a gondolkodás hajnala óta a világló/rejlő (lichtend-bergend) összeszedődés értelmében való

---

[71] Heidegger: „Nachwort zu: Was ist Metaphysik?", 307–308. o.

[72] Megjegyzendő, közvetve, hogy infraszeptális létformában hangos Hanggal jelentkezik a Lét (pl. Isten szava).

[73] Heidegger: „Nachwort zu: Was ist Metaphysik?", 309. o.

[74] Heidegger: „Der Spruch des Anaximander", 311. o.

jelenés jelenvalóját (Anwesen des Anwesenden) nevezi a »lét«, olyan összeszedődés értelmében, melyet logosznak gondolnak és neveznek el. A logosz (*legein*: szedni, gyűjteni) tapasztalata az alétheiából, a föltáruló rejlésből van."[75] A költészetre és a gondolkodásra való hivatkozással, mint az Utószó befejező részében is („A gondolkodó mondja a létet"[76]), bizakodó egyenleget von Heidegger a levőségbeli logosz föltáruló létbeli (néma) eredetije és a rejtőző, de betöltött létben sejthető szigorú gazdája között. Ez a költői elsimítás azonban, különösen a gondolkodás hajnalába távolítva a mai kor problémáitól, csak annál nyugtalanítóbbá teszi a logoszt, ha lét-összefüggéseibe, s hogy mi-minden „van" vele, benne, mögötte, általa (mégis, sőt épp az elsimító költészettől és gondolattól indíttatva), belegondolunk.

Derrida olvasatában a logosznak ez a többrétűsége, problematizáltsága és létvonatkozása egyaránt a fonetikus írás technikai médiuma felől értelmeződik. Mint az élőbeszéd metafizikai abszolutizálódása, az élőbeszédnek az írásba-foglalása által már kétségbevont és lejáratódott mivoltában. A logocentrizmus dekonstrukciójának változatai ezt a sémát követik. Derrida megmutatja, hogy miképpen dicséri föl magát egy korszak — úgy egészében a nyugati metafizika korszaka — az Igazság, a Jelenvalóság, a Közelség, a Szabadság stb. hitelesnek gondolt transzcendens ideáival, ehhez a mutatványhoz azonban — ami iránti nosztalgiáját sokszor nem titkolja — azt az illúzióromboló értelmezést fűzi hozzá, hogy minden idealitás csupán az élőbeszédnek az a fölmagasztosulása, ami nem is teljében, naivitásában, spontán egyeduralma idején adódik, hanem csak a fonetikus írás általi megszegettségében (azt a sokáig rejtett/elfojtott bizonyítékot szolgáltatva, hogy maga az élőbeszéd is írottas), vagyis az írás által vont határon, behatároláson túlról járul hozzá. „Mi" — írja Derrida — a transzcendentális jelölet „követelőző, hatalmas, rendszeres és elfojthatatlan vágyával azonosítottuk a logocentrizmust és a Jelen metafizikáját."[77] Kihagyjuk azt a logikai ziccert, amit az „azonosítás"-ra hivatkozás ad a mindent halasztódó-különbözésre (différance) föltévő gondolkodásban. Kövessük most ehelyett Derridát a saját útján: „[...] a logosz a fonetikus írásnak, egy átmenetileg gazdaságosabb, algebraibb írásnak a privilégiuma, a tudás egy bizonyos állapotának megfelelően. A logocentrizmus korszaka a jelölő egész világra kiterjedő eltörlődésének mozzanata: bár azt hiszik, hogy a beszédet protezsálják és magasztalják, csupán a *tekhné* egyik alakzata bűvöli el őket. Ugyanakkor megvetik a (fonetikus) írást, mert megvan az a fölénye, hogy nagyobb hatalomról kezeskedik, miközben kitörlődik: miközben a lehető legjobban tolmácsolja a(z orális) jelölőt egy egyetemesebb és kényelmesebb korszak számára; a hangbéli auto-affekció, meglévén minden »külsőhöz« folyamodás nélkül, fölhatalmazza a világtörténelem — és amit akkor úgy neveznek, hogy az ember

---

[75] I. m., 325. o.

[76] Heidegger: „Nachwort zu: Was ist Metaphysik?", 309. o.

[77] Derrida: *De la grammatologie*, 71. o.

történelme — egy bizonyos korszakát a lehetséges legnagyobb uralomra, az élet önmagához való legnagyobb jelenére, a legnagyobb szabadságra. Ez az a történelem (mint korszak: nem a történelem korszaka, hanem mint történelem), ami ugyanakkor a világban-való-lét (être au monde) formájaként zárul be (se clôt), amit tudásnak hívnak. A történelem fogalma tehát a filozófiának és az *episztémé*nek a fogalma."[78] Kétségtelen, hogy Derrida az írás pártján áll akkor is, amikor a beszéddel érez együtt. „A logosz korszaka lealacsonyítja tehát az írást, olymódon, hogy közvetítés közvetítéseként és az érzékek (*sens*; ez a szó az értelmesség — németül *Sinn* — szava is) külsődlegességébe hanyatlásaként (*chute*; Heidegger „Verfall" terminusának francia fordítására is használt szó), gondolja."[79]

Az írást csak addig veszi azonban technikai médiumnak Derrida, ameddig a logocentrizmus ellen használja. Az írásnak, mint technikai médiumnak az ejtése — ill. ejtésének indokolatlanul-hagyása — gondolkodói hanyagság és felületesség egy olyan időszakban, amelyikben McLuhan írásai[80] már közismertek voltak. Derridának azonban előkelő oka van arra, hogy ne törődjön tovább a technikai médiumokkal, csak ameddig a logosz ellen fegyverül használhatja. Ontológia utáni ontológiát kíván ugyanis fölépíteni, vagyis túltenni a Nyugati Metafizikán, jelesül Heideggeren. Ebben a vállalkozásában azonosul (használhatjuk mi is ezt a terminust) a nyugati metafizikával a transzcendenciára-törekvésben, e törekvés túlerőltetésében. Árulkodik erről, hogy átveszi (utalás nélkül) Heidegger „ős-transzcendencia" terminusát (amivel Heidegger az általa értelmezett „ontikus transzcendencia" eredetibb transzcendenciában való megalapozásának igényére utalt[81]) — „ultra-transzcendentális szöveg"; „az *archi-trace*, ősnyom fogalma"[82] —, s ezzel maga is a „metaontológia" (Heidegger így jelölte a fordulat filozófiájára irányuló erőfeszítését[83]) művelőjének csap föl. Ebben a minőségében Derrida ugyanúgy megfosztja médium-jellegétől (kasztrálja, mondhatná ő, ha saját „médiuma" nem lenne veszélyben) az írást, mint ahogyan a logoszt megfosztotta médium (kommunikációs médium, evilági, ontikus, technikai médium) jellegétől Heidegger. Csakhogy amit Heideggertől rossz néven vesz Derrida, megróva (írásban) a logocentrizmust az írás lealacsonyításáért, végsőkig redukálásért, azt nem veszi észre saját eljárásában. Ránézve, az ő behatároltságát keresve (vagyis peratológiailag vizsgálódva) a tudatos ellenállás viszonyainak a föntebb tárgyalt kétszeres megfordulása figyelhető meg Derridánál. Az írást először fegyverül használja a logocentrizmus (által belülről nem látott) határoltságának, mint

---

[78] I. m., 404–405. o.

[79] I. m., 24. o.

[80] Marshall McLuhan *The Gutenberg Galaxy* c. könyve 1962-ben (Univ. of Toronto Press), *Understanding Media* c. könyve pedig 1964-ben jelent meg (McGraw-Hill, New York etc.)

[81] Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 194. o.

[82] Derrida: *De la grammatologie*, 90. o.

[83] Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 201. o.

korszakos tudattalannak/elfojtásnak a kimutatására, majd emez írás/szöveg-fölötti/túli ellen fordított írás/szöveg-tudatosságot a szöveg szócsöveként (ez a metaforám nagyon is szándékos!) érvényesíti bármiféle szövegen. Derrida a szöveg szócsöveként, hangdobozként, rezonáló hangtesteként (corps sonore — mondhatnánk) szövegez, írottas, szövegel: az írás és a szöveg látszólagos szinonimája az írások technikai médiumainak, ontikus változatainak Egy-Azon meta-ontológiai, transzcendens szöveggé váló átminősülését rejti. Ez a rejlő átminősülés Derrida filozofálásának vakfoltja, határa, ami csak rá-nézve, peratológiailag mutatható ki. Korszakos újdonság az ebben a határoltságban, hogy a Külső pozíciójába, a határon-túlra helyeződés az ő valamiféle mégis-határoltsága.

„A logocentrikus korszak totalitásához képest egy bizonyos külsődlegességi pontot akartunk elérni. A külsődlegességnek erről a pontjáról indulva egy bizonyos dekonstrukció lehet e totalitás által, ami nyomvonalazott (tracé) is, s e gömb (orbis) által, ami szemgödri/hatóköri (orbitaire) is, megszegett."[84] Ez a külsődlegességi pont nem egy másik álláspont a logocentrikus korszakhoz képest, melyre a kritikus, mondjuk Derrida, helyezkedik, hanem a té- és tovafolyó szöveg, melynek áramába simulva kritizál/tüzel az ily módon írottassá váló kritikus a logocentrizmus ellen. Reményben, képzeletben, önáltatásban, mások ámításában, esetleg jószándékban is externoszeptális pozíció, vagyis kívülkerülés az internoszeptumon (rálátással erre), olyan pontra, amelyik talán mégis létesíthető, esetleg mégis lehet létezés helye. Ez a hely reminiszcenciában, nosztalgiában, el-írásban szinte, a logocentrizmus letűnt korában még transzcendensen honos ideák helye. Miután a logocentrizmussal együtt a transzcendencia és az ideák is hitelüket vesztették, a grammatológus tesz egy ferde — csupán „könyvön kívül", az előszó ür-ügyén (pro-gramme, pré-scription, pré-texte, játszik a komolyan gondolni alig merhető szavakkal, „gramma-előzetes — programm", „írás-előttes — előírás", „szöveg-előttes — ür-ügy"; „sohasem faggatta ennek a szöveges *maradéknak* (reste), valójában repetitív autonómiának a *külsődlegességét*", veti Hegel szemére, „ami pl. egy előszót alkot..."[85]) odasuhintó — neki-vágást. „Tartalom/forma, jelölő/jelölet, érzéki/intelligíbilis ellentétek alapján nem lehet megérteni egy előszó írását. De ami a *maradnit* (rester) illeti, *létezik* (existe) előszó? El-rendezése (espacement) (előszó egy újraolvasáshoz) félreszorul (s'écarte) a *khóra* helyett."[86] A görög betűkkel írott „khóra" jelentése szintén „hely". A pleonazmust, a szószaporítást a platóni ideákra utaló rejtett célzás magyarázza.

„Khóriszmosz", „kívüli" az ideák „lokalitása", ami „helyett" csupán az írásból félreszorult hely, az előszó található. Az előszó egyféle szöveg-határ, ami nosztalgikusan (a bele/belülre-vágó dekonstrukció módján) az ideák helyének helyettese, de éppúgy szöveg. Megkülönböztetése, hogy egyáltalán határ, a

---

[84] Derrida: *De la grammatologie*, 231. o.
[85] Derrida: *La dissémination*, 57. o.
[86] I. m., 22. o. — Eredetiben: *khóra* görög betűkkel.

logocentrizmussal szembeni külsődlegesség. Ebben a „kritikus" pozícióban Határ, a logocentrizmushoz tartozó eredendő lét-határon is túli ~~lét~~-határ a khóra helyetti hely. Írásossága, hogy könyv-szöveg (szöveg-könyv) kívülre-vetettsége (előszó), abban a ~~lét~~ betöltöttségének folyománya ismerszik meg: csupa szöveg „minden". „A filozófiától — félreszorulni (s'écart), egy másik hely abszolút külsődlegessége felé, hogy onnan írjuk le és keverjük rossz hírbe (décrire et decrier) a törvényt."[87] Az abszolút külsődlegesség — csúnya elszólás, pardon: elírás, a logocentrizmus vég-fogalmai közül kölcsönzött „abszolút" terminus (közbevetve: a „kölcsönzés" is kilóg a *différance* ökonómiájából) — a lét, s a vele egy szövegre menő/futó ~~lét~~ amerre és ahonnan a szöveg tart. „A szöveg újrajelölhető/jelentékeny (remarquable) küszöbe (limen); az" — folytatódik új bekezdéssel a „khóra" szövegrésze —, „ami széthintődés módján (dissémination) olvasható. „*Limes*: jegy, járás nyoma, szél (marque, marche, marge). Elhatárolás."[88] A külsődlegesség pontja, melyet Derrida elfoglalni szeretne/vél írása révén, a textualitás. Szövegesség, amiről azért nem ismeri föl, hogy betöltött ~~lét~~ folyománya, mert írása az írás, szövegben folytatott szöveg. Beleveszés abba a határba, ami — ez a korszakos újdonság benne — szöveg-határ: írás, mint a pótlékosság struktúrájának másik neve.[89] A pótlékosságnak, ami úgy értendő, hogy „(a) pótlék mindig a pótlék pótléka"[90], a pótlékosságnak, ami úgy fészkel az élőbeszéd szívében, mint a Külső nyavalyája (le mal du dehors).[91]

Szöveg-határba veszés az a mód, ahogyan médium-jellegétől megfosztódik az írás, s a ~~lét~~ betöltöttségének jegyzetévé válik. A logosz által még csak balsejtelemként fölmerülő ~~lét~~-betöltöttség a szövegességben határozott, bár halasztódó-különbözésben tovasikló folyomány. Csupa határ, ami állítódás és ledöntés, átjárhatóság és torlaszoltság, kötés és oldás, tapadás és válás, egyik és másik szöveg, idézet és visszautalás „játékában" eredendő határoltság. Széledésben. Amiben Belső és Külső egymásra-áteresztettsége (a lét grafontolégámájában: „le dehors est le dedans[92]), s ugyanígy a halasztódó-különbözés maga is (la différance est) az áthúzott kopula jegyében ~~van~~.[93] Ez a létbetöltés szövegében széledés a grammatológiai filozofálás vég-ső értelme, pontosabban eredendő határoltsága. Nem az a döntő különbség a textualitás és a logosz között, hogy írás- vagy hangmédium-e, hogy hangzik, néma, elnémult vagy szövegben ered meg a lét ill. a ~~lét~~ vagy hogy mennyiben szorongatottság ill. nyugvás egyik vagy másik. Ezek fontos ontológiai különbségeket adnak ki, a döntő — peratológiai — különbség

---

[87] Derrida: *Marges*, V. o.
[88] Derrida: *La dissémination*, 22. o.
[89] Derrida: *De la grammatologie*, 348. o.
[90] I. m., 429. o.
[91] I. m., 441. o.
[92] I. m., 65. o.
[93] Derrida: *Marges*, 6. o.

azonban, ami a betöltés elemére utal, hogy a szöveg széledés-, a logosz viszont egybegyűlés-határ. Amaz elsodorja, emez tétellé teszi az embert. „A transzcendáló eredő alap a szabadságra magára helyeződik vissza, s lesz az eredet maga alappá. A szabadság az alap alapja. Természetesen nem formális, végnélküli iteráció értelmében" – védi ki előre (bár hiába) a halasztódó-különbözés szerinti értelmezést Heidegger, s így folytatja: „A szabadság alap-léte [...] az alapítás transzcendentális szóródásának alapító egységeként határozódik meg."[94] Ez az egység a *Logosz*. „Logosz az állandó gyülem (Sammlung), a levőségnek a magában megálló összeszedettsége (Gesammeltheit), azaz a lét."[95] A beszéd pedig: „a jelenlőnek (Anwesendes) összeszedő meglenni-hagyása a maga jelenlétében (Anwesen)."[96] Ami gyökeresen megváltozott korunkra, az ennek a létbeli Gyülemnek a sorsa. Szétfolyóvá lett. A szöveg ebben az értelemben a betöltött lét (ill. lét) elemének folyománya a Határba-vetődésben: szét-széledés diszkurzív rögzülése.
(1989)

---

[94] Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, 171. o. – Eredetiben részben kurzív.
[95] Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 100. o.
[96] Heidegger, Martin: *Logos* (Heraklit, Fragment 50), in uő: *Vorträge und Aufsätze*, Teil III., 3. Auflage, Neske, Pfullingen, 24. o.

RESÜMÉE

Konfrontationen

In einer Reihe von Konfrontationen einiger Philosophen als Vorkämpfe zur postmodernen Geplänkeln hat der Autor diesmal das Verhältnis einiger leitenden Gedanken von Husserl, Heidegger und Derrida untersucht. Husserl und Heidegger haben eigene philosophischen Positionen als Rettungen der Ideen in der Situation des mindestens seit Kant beunruhigenden Verlorengehens der Transzendenz ausgebaut. Ihre ontologischen Positionen kann man als Gegenpole charakterisieren. Die phänomenologische Epoche rettet die Ideen und die Transzendenz in das Bewusstsein. Die Fundamentalontologie sucht hingegen das Sein nach Ausschalten bzw. mit Beiseitelassen der phänomenologischen Epoche. Das so befindliche Sein bezeigt sich mit Angst geladet. Ein Hauptmotiv der Kehre in das Philosophieren von Heidegger kann man in das Zurückschrecken vor diesem Geladet-Sein zu bezeichnen. Der neue Termin für das Sein, das Sein mit kreuzweisen Durchstreichung (~~Sein~~), ängstigt nicht das Dasein in der Weise des Seins, ist aber ahnungsvoll. Derrida nimmt die Konzeption des ~~Seins~~ von Heidegger ohne Ahnung, und nimmt dieses vor-schriftlich auf. Die Differänz ist der Ausdruck dieser Vor-Schriftlichkeit. Das mit Angst geladete Sein, das ahnungsvolle ~~Sein~~ und die in dem Namen des vor-schriftlichen ~~Seins~~ stehende Differänz sind drei Wendungen gegen die Ontologie, welche drei hängen sich aber an der abendländischen Ontologie im Modus der Widersetzung an, jasogar sind die aktuelle Fälle dieser Ontologie. Eine postmoderne Änderung kann man von der Registrierung der verschiedenen Landungen/Vollheiten/Füllen des ~~Seins~~, eigentümlicherweise von dem Hervorgehen dieser aus der technischen und gesellschaftlichen Medien zu berechnen.

OKSÁG ÉS INTENCIONALITÁS

SZÉCSI GÁBOR

1. Kauzalitás és individualitás

Az intencionális események és állapotok – azaz a tudat tárgyrairányultságából fakadó cselekvések, intenciók, vélekedések, stb. – a természeti világ autonóm, nomologikus sémákkal meg nem ragadható jelenségei. Vajon nem zárja-e ki ez a tény annak lehetőségét, hogy a közöttük fönnálló belső viszonyokat, így például az intenció és a cselekvés logikai kapcsolatát, tényleges oksági relációkként elemezzük? Az okság Hume filozófiájában gyökerező, ahogy John R. Searle fogalmaz, „modern ideológiája"[1] alapján oksági viszonyról kizárólag akkor beszélhetünk, ha az egymástól logikailag független ok és okozat relációja valamilyen egyetemes szabályszerűséget testesít meg. Márpedig az intencionális események és állapotok, valamint a közöttük fönnálló belső, logikai relációk az autonóm természetükből fakadó „anomáliák" következtében, miként Donald Davidson írja, minduntalan kicsúsznak a „természettudományos magyarázatok nomologikus hálójából".[2] Más szóval, mivel ezek az események és állapotok, illetve belső logikai viszonyaik mindenkor valamilyen egyéni tudati hátteret föltételeznek és ezért többek puszta fiziológiai jelenségeknél, a róluk adott magyarázatokban nem hivatkozhatunk szigorú pszichofizikai törvényszerűségekre.

Az intencionális eseményeknek és állapotoknak ezt a sajátos autonóm viszonyát elemző analitikus filozófus így két dolgot tehet. Vagy ragaszkodik a hume-i okság-fogalomhoz és ezáltal tagadja azt, hogy a vizsgált események és állapotok közötti belső, logikai viszonyok ok–okozati relációk lennének, vagy a mentális viszonyokat ténylegesen fönnálló kauzális kapcsolatokként közelíti meg

---

[1] John R. Searle: *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York 1983, 112. o.

[2] Donald Davidson: „Mental Events" in: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, 207. o.

elemzéseiben, de ezzel egyúttal revideálja az okság „modern" elméletének fontosabb téziseit is.

Azok az analitkus filozófusok, így például G.E.M. Anscombe, A.I. Melden, G.H. von Wright vagy William Dray, akik a hume-i tézisekre hivatkozva elvetik annak lehetőségét, hogy az intencionális okként illetve okozatként leírt események belső, logikai viszonya valóban oksági reláció lenne, az első utat választva dolgozták ki cselekvésfilozófiai elméleteiket.[3] Fölfogásukban a cselekvések intencióira hivatkozó leírások nem tekinthetők kauzális magyarázatoknak, mert a leírások tárgyait jelentő cselekvések logikailag nem különböztethetők meg a föltételezett intencióktól. Azaz egy cselekvés azonosítását megelőzően csupán egyetlen intencionális eseményt észlelünk, amit viszont egyszer cselekvésként, máskor pedig e cselekvést eredményező intencióként írunk le. A föltételezett intenció okként való leírása így nem jelenti azt, hogy ez az intenció valóban a cselekvés oka is lenne, hiszen a leírásban szereplő események egyetemes törvényszerűséget nem példázó, belső viszonya nem felel meg az okság hume-i kritériumainak. A cselekvés-leírások tehát nem az intenció és a cselekvés közötti viszony természetét megvilágító magyarázatok, hanem pusztán eszközök, amelyek megfelelő viselkedési sémák fölidézésével segítik a megfigyelőt abban, hogy eligazodjon, ahogy Melden fogalmaz, „a cselekvéseket övező események zűrzavarában".[4]

Ennek az analitikus cselekvésfilozófiában uralkodóvá vált fölfogásnak azonban újabban mind több ellenzője akad. Azok az analitikus filozófusok ugyanis, akik az intencionális események és állapotok logikai jellemzőit a közöttük önnálló oksági viszonyok elemzésével és nem deduktív viselkedési sémák fölhasználásával próbálják megvilágítani, visszatérnek ahhoz a „common sense" álláspontho, hogy a cselekvésekről adott leírások egyúttal a cselekvések oksági magyarázatai is. Szerintük azzal, hogy a leírás-központú elméletek képviselői mereven elzárkóztak az intencionalitást jellemző belső, logikai viszonyok elemzésétől, egyúttal megalapozatlanná és a gyakorlati gondolkodás oldaláról meglehetősen sebezhetővé is tették az általuk javasolt cselekvésfilozófiai modelleket. Ugyanakkor az is nyilvánvaló számukra, hogy egy intencionalitás-analízis elképzelhetetlen a hagyományos okság-fölfogás keretei között. Így az olyan szerzők, mint Donald Davidson, J.R. Searle vagy M.E. Bratman már egyaránt a második úton haladva, tehát egy az intencionális események és állapotok sajátos viszonyát is megvilágító okság-fogalom ismeretében dolgozzák ki tudatfilozófiai elméleteiket.[5] Ez az új

---

[3] Lásd erre vonatkozóan a következő munkákat: G.E.M. Anscombe: *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957; A.I. Melden: „Motive and Explanation", in: *Causal Theories of Mind* (szerk. S. Davis), Walter de Gruyter, Berlin–New York 1983, 45–58. o.; G.H. von Wright: *Explanation and Understanding*, Ithaca N. Y. 1971; William Dray: *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford 1977.

[4] A.I. Melden: „Motive and Explanation" in: *Causal Theories of Mind*, id. kiad., 56. o.

[5] A kauzális intencionalitás-elméletek tárgyalásakor az alábbi munkákra fogok hivatkozni:

okság-fogalom nem csupán a kauzalitás hume-i fölfogásának revideálását illetően válhatott Davidson, Searle és más szerzők intencionalitás-elméletének archimedesi pontjává, hanem olyan tradicionális tudatfilozófiai kérdéskörök újragondolása kapcsán is, mint a test—tudat, vagy a szabadság—determinizmus problematika. Az az okság-értelmezés ugyanis, amely az intencionális események és állapotok kettős, logikai-fiziológiai természetét egyetlen kauzalitás-fogalommal képes megragadni, áthidalhatja a test—tudat probléma dualista és monista megközelítései között húzódó szakadékot, s ezáltal új tartalommal töltheti meg magát a problémát is. Ennek a sajátos, dualista—monista konszenzusnak a lényege pedig az, hogy bár minden egyes intencionális esemény és állapot azonos egy fizikaival, logikai jellemzőik meghatározása mégsem természettudományos perspektívából történik. Azaz a kauzalitás-problematikára vetítve ez azt jelenti, hogy jóllehet minden egyes intencionális oknak és okozatnak megfelel egy fizikai jelenség, a közöttük fönnálló viszonyok nem testesítenek meg egyetemes törvényszerűségeket. Az intencionális események és állapotok közötti oksági relációk logikai jellemzői ugyanis mindig valamilyen individuális kognitív háttérre vezethetők vissza. Ezért az ilyen típusú kauzális viszonyokról adott magyarázatokban, ahogy Davidson fogalmaz, „az okot és az okozatot [...] úgy írjuk le, mint az emberi egyén portréjának egy-egy aspektusát".[6]

Az intencionális eseményeknek és állapotoknak ezt a kettős vonását, a kauzális függést és a nomologikus függetlenséget együttesen megvilágító és Davidson által „szabálytalan" monizmusnak nevezett fölfogás tehát egy sajátos, „intencionalizált" okság-fogalomra épül. Tanulmányomban ezért e sajátos okság-fogalom megragadására teszek kísérletet akkor, amikor olyan tudatfilozófiai kérdésekre keresek választ, amelyek az intencionális kauzalitás fogalmi vonatkozásait, az intencionális okok és okozatok valamint a közöttük fönnálló viszony természetét, illetőleg magának az okozásnak a folyamatát és kognitív hátterét érintik. A lehetséges válaszok mérlegelésekor egyrészt megpróbálom megvilágítani azokat a konceptuális elemeket, amelyekre a Davidson, Searle és más szerzők munkáiban körvonalazódó tudatfilozófiai monizmus „szabálytalansága" visszavezethető, másrészt az intencionalitás két oksági aspektusának, az intenciók szintjeinek, valamint a kognitív háttér asszociatív szerkezetének elemzésével, egyúttal újabb támpontokat is keresek egy az eddigieknél árnyaltabb intencionalitás-kép kialakításához. Teszem mindezt annak tudatában, hogy az általam megfogalmazott tudatfilozófiai célkitűzések tökéletes összhangban vannak a spekulatív filozófiának azzal a programjával, amelyről Kantnál, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*

Donald Davidson: *Essays on Actions and Events*, id. kiad.; John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad.; Michael E. Bratman: „Practical Reasoning and Acceptance in a Context", *Mind* 101 (1992), 1–15. o.

[6] Donald Davidson: „Mental Events", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 225. o.

harmadik szakaszában olvashatunk.[7] Egy árnyalt intencionalitás-kép ugyanis számot adhat arról, hogy az ember miképpen értelmezhető egyszerre oksági törvényeknek engedelmeskedő véges, természeti lénynek és az öntevékenységével saját végességén fölülemelkedő, autonóm szubjektumnak. A kauzalitás-szabadság antinómiának ez az oksági intencionalitáselméletek fogalmi keretei között való föloldása így nem jelent mást, mint a tudatfilozófiai analízis módszerével jutni el ahhoz a kanti fölismeréshez, hogy a kauzalitás és a szabadság „nemcsak hogy nagyon jól megférhet egymással, hanem ugyanabban a szubjektumban *szükségszerű egységben* is kell őket elgondolnunk".[8] Ennek a „szükségszerű egységnek" a fogalmi megragadására törekednek tehát azok a „kanti vonalon haladó" analitikus filozófusok, akik a következő részben részletesen is tárgyalt dualista—monista konszenzus fényében próbálnak magyarázatot adni arról — s itt idézzük ismét Davidsont —, „hogy miképpen lehet autonóm egy cselekvés az okság világában".[9]

2. Az intencionális okság fogalma

Amikor intencionális okságról beszélünk, akkor az „intencionális" jelzővel valamiféle distinkcióra utalunk. Első látásra úgy tűnhet, hogy ennek a distinkciónak a hátterében voltaképpen két, egymástól világosan elkülönülő okság-fogalom rejlik. Eszerint létezik egyrészt a kauzalitásnak egy olyan fogalma, amely kizárólag a fizikai jelenségek szabályszerű viszonyait jeleníti meg. Másrészt viszont rendelkezünk egy olyan okság-fogalommal is, amelyet az intencionális tartalommal bíró mentális jelenségek belső, logikai viszonyainak tapasztalatából nyerünk. Úgy tűnhet továbbá, hogy ez a fogalmi dichotómia egyúttal az okság két alapvető fajtájának ontológiai különbségére is utal. Azaz beszélhetünk külön fizikai, illetve mentális kauzalitásról, amelyek a relációk két egészen különböző osztályát ölelik föl. Egy ilyen jellegű oksági dualizmus föltételezése azonban, amellett, hogy nem támasztható alá megfelelő érvekkel, elemezhetetlenné tenné számunkra a fizikai és a mentális világ kapcsolatát valamint e kapcsolat konceptuális vonatkozásait is. Így megválaszolatlanok maradnának azok a lényeges tudatfilozófiai kérdések is, amelyek a fizikai és a mentális események közötti oksági relációk természetét, illetve e relációk fogalmi megjelenítésének problematikáját érintik. Azaz nehezen lenne például megérthető egy kettős okság-fogalom hiposztazálásával az, hogy miként lehet az okozásról fogalma egy cselekvő individuumnak akkor, ha cselekvésével tudatosan okoz egy olyan fizikai eseményt, amely törvényszerűen

---

[7] Lásd Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, in: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. — A gyakorlati ész kritikája. — Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 91—101. o.

[8] Uo., 92—93. o.

[9] Donald Davidson: „Intending", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 88. o.

válik okává egy újabb fizikai eseménynek, ugyanakkor a fizikai világgal közvetlen ok—okozati relációban lévő cselekvése mint okozat egy adott intencióval mint mentális okkal olyan kauzális viszonyt alkot, amely viszont már nem testesít meg semmilyen szabályszerűséget. Ezért az okság két alapvető fajtájának hipotézisével szemben a kauzális intencionalitás-elméletek sokkal inkább egy olyan okság-fölfogást sugallnak, amelynek értelmében az ok—okozati viszonyok egyetlen egységes osztályt alkotnak. Ez a reláció-osztály viszont, aszerint, hogy az okok és az okozatok mentális vagy fizikai jelenségek, két alosztályra tagolódik. Egy ilyen kauzalitás-értelmezés körvonalait fedezhetjük föl például Searle *Intentionality* című munkájában is akkor, amikor a következőket olvassuk: „az okságnak csak egyetlen fajtája létezik", amelynek „egyik speciális alosztályában az oksági relációk intencionális állapotok között állnak fönn".[10] Az intencionális okság tehát ebben a megközelítésben nem más, mint a kauzális viszonyok egységes osztályának egyik, a mentális ok és okozat sajátos természetét kifejező alosztálya. Ez a megállapítás pedig szükségszerűen vonja maga után azt az okság-fogalommal kapcsolatos következtetést, hogy amennyiben az okságnak sincs két, egymástól elkülöníthető alapvető fajtája, úgy az okságról alkotott fogalmunknak is egységesnek kell lennie. Ha ez így van, akkor viszont mire utalunk „az intencionális okság fogalma" kifejezéssel? Miként azt a következőkben néhány jelentősebb kauzális intencionalitás-elmélet elemzésekor kimutatom, az intencionális tartalommal bíró mentális események és állapotok autonóm természetének a fölismerése vezetett végül is az oksági relációk egy önálló alosztályának a meghatározásához. Ennek az új alosztálynak a fölfedezése egyúttal az okságról alkotott fogalmunk hume-itól eltérő értelmezésének a kiindulópontjává is vált. Azaz az intencionális események és állapotok közötti oksági relációk föltárása szükségképpen járt együtt azzal a föltételezéssel, hogy az okságról alkotott fogalmunk ezeknek a relációknak az intencionális tartalmával is feltöltekezik. Más szóval, a kauzalitás fogalma nem pusztán objektíven megfigyelhető, szabályszerű eseménysorok percepciójából, hanem az észlelő, cselekvő individuumnak az intencionális események és állapotok közötti egyedi relációkra irányuló „belső" tapasztalatából is táplálkozik. Vagyis „az intencionális okság fogalma" kifejezés ez esetben az okság intencionális komponensein keresztül megragadott, azaz, ahogy Searle fogalmaz, „intencionalizált"[11] fogalmára utal.

Az okság-fogalom „intencionalizálására" vállalkozó analitikus filozófusok tehát az intencionális események és állapotok kettős, fizikai-mentális természetére hivatkozva tartják szükségesnek az oksági relációk egy új alosztályának meghatározását. Ezeknek az intencionális tartalommal feltöltekező és ezáltal rendszerint valamilyen individuális kognitív hátteret föltételező oksági viszonyoknak a rekonstrukciójára pedig egy sajátos monizmus keretei között vállalkoznak.

---

[10] John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 135. o.
[11] Vö. uo., 112. o.

Ez a Davidson által „szabálytalan"-nak (anomalous) nevezett monizmus[12] végső soron két, egymással látszólag ellentmondásban levő tétel összehangolására tett kísérlet eredménye:

1. Minden egyes intencionális eseménynek és állapotnak megfelel egy olyan fizikai esemény vagy állapot, amely oka, illetve okozata más fizikai eseményeknek, illetve állapotoknak. Például az intenciónak mint intencionális oknak megfelel egy olyan fiziológiai esemény, amelyet más fiziológiai események okoznak, miként a cselekvés is — mint intencionális okozat — azonos egy olyan fizikai eseménnyel, amely viszont más fizikai események okául szolgálhat.
2. Az intencionális események és állapotok közötti oksági viszonyokkal kapcsolatban nem fogalmazhatók meg olyan, általános szabályszerűségekre rávilágító, nomologikus magyarázatok, mint amilyenekkel a természettudományok területén a fizikai jelenségek kauzális relációit rendszerint értelmezni szokták.

Ebben a sajátos monista fölfogásban tehát valamennyi eseményt és állapotot fizikainak kell tekintenünk, de azokról az eseményekről és állapotokról, amelyek mentális tartalommal bírnak, nem adhatók tisztán fizikai magyarázatok. A monizmusnak ezt a formáját így éppen az teszi „szabálytalanná", hogy, bár a fizikai-mentális azonosság hipotézisére épül, kizárja a fizikai és mentális jelenségek típusai közötti szisztematikus korreláció lehetőségét, vagyis azt, hogy az egyetemes természettörvények mintájára léteznének általános pszichofizikai törvények is. „Egy olyan szelíd (bland) monizmus" — írja Davidson „Mental events" című tanulmányában —, „amelyet nem támasztanak alá korrelációs törvények [...], úgy tűnik, nem érdemli ki a 'redukcionizmus' minősítést", legalábbis a redukciónak abban az értelmében, hogy a mentális jelenségek egy az egyben visszavezethetők lennének különböző komplexitású fiziológiai jelenségekre.[13] A mentális eseményeknek és állapotoknak erre az autonóm természetére hívja föl a figyelmet Hilary Putnam is „Philosophy and Our Mental Life" című tanulmányában, amikor azt fejtegeti, hogy az emberi viselkedés olyan mentális állapotokra utaló magyarázatai, mint amilyen a vélekedés és a kívánság, nem redukálhatók fizikai események és állapotok magyarázataira.[14] Mindez azonban Putnam szerint korántsem inkonzisztens azzal a ténnyel, hogy valamennyi ember végső soron olyan fizikai rendszer, amely meghatározott törvények szerint működik. Hasonló következtetésre jut Searle is, amikor a vélekedésnek mint intencionális állapotnak a természetére vonatkozó kérdést az intencionális állapotok logikai tulajdonságainak és ontológiai státusának megkülönböztetésével

---

[12] Vö. Donald Davidson: „Mental Events", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 213–215. o.

[13] Vö. uo., 214. o.

[14] Vö. Hilary Putnam: „Philosophy and Our Mental Life", in: *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers II.*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, 291–303. o.

két lényeges kérdésre bontja.[15] Searle a vélekedés mint mentális állapot logikai tulajdonságát, illetve a vélekedés mint fiziológiai jelenség létezési módját érintő kérdéseket egymástól függetlenül tartja megválaszolhatónak. Az első kérdésre adható lehetséges válasz Searle szerint az, hogy „a vélekedés egy bizonyos pszichológiai módban rejlő propozicionális tartalom"[16], a vélekedés létezési módját illetően viszont arra mutat rá, hogy az mint fiziológiai jelenség „egyúttal okozata is annak az agyi struktúrának, amelyben realizálódik".[17] A vélekedés tehát, bár létezési módját tekintve fiziológiai jelenség, a mentális tartalmára vonatkozó magyarázat mégsem redukálható le egy fiziológiai jelenség magyarázatára.

Ennek a Davidson, Putnam vagy Searle tudatfilozófiai munkáiban körvonalazódó „szabálytalan" monizmusnak az értelmében tehát a mentális események és állapotok magyarázatakor minden esetben figyelemmel kell lennünk azokra az individuális logikai jellemzőkre, amelyek nem ragadhatók meg valamilyen zárt formális rendszer révén. Miként a mentális események és állapotok közötti belső relációkról sem adhatunk számot általános szabályszerűségekre utaló sémák segítségével. Az induktív úton igazolható szabályszerűségek ugyanis, ahogy azt Davidson is nyilvánvalóvá teszi „Actions, Reasons and Causes" című tanulmányában, bár kétségtelenül elemei a fizikai eseményekre és állapotokra vonatkozó ún. „köznapi" (ordinary) kauzális magyarázatoknak, nem elemei a cselekvés-racionalizációknak.[18] Azaz Davidson szerint az igaz ugyan, hogy „a köznapi szinguláris oksági kijelentések tartalmaznak általánosításokat, helytelen viszont az a föltevés, hogy a motívumok és a kívánságok a cselekvések ilyen köznapi okai lennének".[19]

Az intencionális események és állapotok közötti viszonyokat tehát oksági relációknak fogjuk föl, annak ellenére, hogy azok nem jellemezhetők a természeti világ jelenségeire általánosan alkalmazható, „köznapi" kauzalitás-sémák fölhasználásával. Az intencionális ok és okozat közötti logikai kapcsolatnak erre a sajátos, autonóm természetére már Bertrand Russell is fölfigyelt tudatfilozófiai elmélete kidolgozásakor. Russell ugyanis, annak ellenére, hogy a *The Analysis of Mind* megírásának idején az ún. „neutrális" monizmus jegyében „metafizikailag jogosulatlannak" tartotta az anyag és a szellem dualista megközelítését, egyfajta „nem végső természetű" dualizmust vélt fölfedezni a világban.[20] Ez a dualizmus Russell monista fölfogásában természetesen nem a „világ anyagát" illetően mutatható ki, hanem sokkal inkább a fizikai és a mentális világot eltérő módon

---

[15] Vö. John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 14–15. o.

[16] Uo., 14–15. o.

[17] Uo., 15. o.

[18] Donald Davidson: „Actions, Reasons and Causes", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 15. o.

[19] Uo., 15. o.

[20] Bertrand Russell: *The Analysis of Mind*, London 1921, 137. o.

jellemző „oksági törvényekre vonatkozik".[21] Russell ennek az oksági dualizmusnak a lényegét abban látta, hogy a pszichológia területén föltárt kauzális törvényekben az okot rendszerint két vagy több esemény együttes föllépése jelenti. Ami például a cselekvések esetében annyit jelent, hogy azokat nem egyszerűen a külvilág ingereire adott mechanikus válaszokként kell fölfognunk, hanem olyan intencionális tranzakciókként, amelyek végrehajtását nagymértékben befolyásolja többek között az individuum korábbi tapasztalatokból táplálkozó emlékezete is. A pszichológiai oknak ez a sajátos természete indokolja tehát Russell szerint azt, hogy a pszichológia kauzális törvényeit egy oksági dualizmus keretében határoljuk el a természeti világ oksági törvényeitől. Russell dualizmusa így végső soron az intencionális okok és okozatok belső, logikai kapcsolatának a fölismerésén alapul. Ezt a fölismerést azonban Russell részéről nem követték olyan elemzések, amelyek révén választ lehetett volna adni arra az alapvető kérdésre, hogy voltaképpen mit is jelent ez a belső, logikai viszony? Márpedig e kérdés megválaszolatlanságának egyenes következménye a russelli dualizmus látszólagossá válása. Hiszen így a mentális ok sajátos természetének a meghatározása önmagában kevésnek bizonyul egy olyan kauzális dualizmus alátámasztásához, amely Russell fölfogásában ráadásul az oksági *törvények* két típusára vonatkozik.

Az oksági törvények két típusának hipotézise tehát arra utal, hogy a Russell-féle kauzális dualizmus még a hume-i okság-fölfogás árnyékában született meg. Azok az analitikus filozófusok azonban, akik kauzális intencionalitás-elméleteiket a mentális okok és okozatok Russell által még csupán föltételezett belső, logikai viszonyának az elemzésére építik, már világosan látják azt, hogy a „modern", szabályszerűségen alapuló okság-elméletek önmagukban alkalmatlanok a kauzalitásról alkotott fogalmunk komplexitásának a megragadására. Ennek a komplex okság-fogalomnak a megvilágítására tesz kísérletet például H.L.A. Hart és A.M. Honoré is akkor, amikor az indíték és a cselekvés viszonyát illetően mutatnak rá az okság szabályszerűségen alapuló teóriájának az egyoldalúságára.[22] *Causation in the Law* című nevezetes munkájukban ugyanis az indíték és a cselekvés individuális tudati hátteret föltételező oksági viszonyára utalva hangsúlyozzák azt, hogy a különböző indítékok megnevezésére épülő cselekvés-racionalizációk nem általános szabályszerűségeket megtestesítő kauzális relációk magyarázatai. „Az emberi viselkedésben rejlő széles körű hasonlóságok föltételezése, amely nélkül nem rendelkeznénk egy cselekvésbeli indíték fogalmával — olvashatjuk Hart és Honoré tanulmányában —, nem jelenti azt, hogy amikor valamely egyedi esetben egy személy cselekvését egy bizonyos indítékkal magyarázzuk, [...] egyúttal egy olyan kijelentést is kellene tennünk, hogy a körülmények megismétlődésével ugyanennek a cselekvésnek kellene

---

[21] Uo.

[22] Vö. H.L. Hart–A.M. Honoré: *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford 1955, 48–54. o.

megtörténnie."[23] Az indíték és a cselekvés közötti viszony logikai tulajdonságai tehát mindenkor valamilyen individuális kognitív háttérre vezethetők vissza és ezáltal nem tekinthetők az ilyen típusú relációk általános jellemzőinek. A hume-i okság-fölfogás egyoldalúságát hangsúlyozó Hart és Honoré számára azonban egy pillanatig sem kétséges az, hogy az ilyen típusú kapcsolatokat is oksági viszonyokként kell fölfognunk. S e relációk tapasztalata éppúgy táplálja az okságról alkotott „köznapi" fogalmunkat, mint a szabályszerűségeket megtestesítő kapcsolatoké.

Az intencionális okok és okozatok közötti kauzális viszonyok autonóm természetéről Hart és Honoré által mondottak tehát már megelőlegezik azokat az elveket, amelyek később Davidson, Putnam vagy Searle „szabálytalan" monizmusában öltenek testet. Ennek az oksági autonómiának a megragadása azonban csak az egymással ok–okozati viszonyban levő mentális események és állapotok, illetve a közöttük fönnálló különböző kauzális relációk elemzésével válik lehetségessé. Ezért jelent például Davidson számára is központi kérdést az, hogy voltaképpen milyen események és állapotok kapcsolatáról is beszélünk akkor, amikor intencionális kauzalitást emlegetünk? Davidson ennek a kérdésnek a megválaszolásához az általa elsődlegesnek tekintett intencionális ok egymástól világosan elhatárolható mentális komponenseire való fölbontását, azaz „ontológiai redukcióját" tartja az egyedüli járható útnak. Ez az elemzési eljárás voltaképpen nem jelent mást, mint annak a „rejtélyes" (mysterious) mentális eseménynek az összetevőkre bontását, amit Davidson az „Actions, Reasons and Causes" című, először 1963-ban megjelent tanulmányában még „elsődleges indíték"-nak (primary reason) nevez, majd később az „Intending" című munkájában már a „tiszta szándék" (pure intending) terminussal jelöl.[24] Ennek során Davidson az „elsődleges indíték" vagy „tiszta szándék" komplex jelenségét az alkotóelemek két nagy csoportjára vezeti vissza. Az egyik csoportot a cselekvések egy bizonyos típusára irányuló ún. „pro-attitűdök" együttese jelenti. A „pro-attitűdök" csoportja Davidson fölfogásában az akaratokat, kívánságokat, belső indíttatásokat, morális szempontok, esztétikai alapelvek stb. összességét, a társadalmi konvenciók figyelembevételét, azaz „egy bizonyos cselekvésre ráhangolódott egyén" propozicionális attitűdjeit öleli föl.[25] Az elemzett intencionális ok alkotóelemeinek másik nagy csoportját pedig a cselekvőknek azok a vélekedései (beliefs) alkotják, hogy az általuk végrehajtott cselekvések a „pro-attitűdök" által kijelölt cselekvéstípusokhoz tartoznak. Davidson tehát vélekedéseken olyan mentális állapotokat ért, amelyek biztosítják azt, hogy a „pro-attitűdök"-nek megfelelő cselekvések

---

[23] Uo., 52. o.

[24] Vö. Donald Davidson: „Actions, Reasons and Causes", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 3–8. o. és Donald Davidson: „Intending", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 83–91. o.

[25] Vö. Donald Davidson: „Actions, Reasons and Causes", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 4. o.

végrehajtása folyamatossá, minden szegmentumában koordinálttá váljon. Az „olyan intencionális cselekvés során, amely hosszabb ideig tart és előkészítő lépéseket foglal magában" – összegzi elemzései tanulságait Davidson az „Intending" oldalain –, „jelen kell hogy legyen egy a tiszta szándékhoz hasonló dolog"[26], vagyis a „pro-attitűdök" és az őket a cselekvésekkel összehangoló vélekedések valamely mentális interakciója.

A Davidson-féle „ontológiai redukció" tehát az „elsődleges indíték"-nak vagy „tiszta szándék"-nak mint mentális oknak az analitikus definíciója. Vagyis mindenképpen egy oksági intencionalitás-elmélet módszertani eszközeként fogható föl. Magát a kauzális elméletet azonban problematikussá teszi az a tény, hogy Davidson a vélekedések mellett például az akaratokat is az elemzett cselekvési szándékok részeiként fogja föl. Így Davidson modelljében a gyakorlati gondolkodás mechanizmusa mellett rejtve marad a cselekvési szándékok mint mentális okozatok kialakulásához vezető oksági folyamat több fázisa is. Erre hívja föl a figyelmet Stuart Hampshire is az „Intending"-hez írt kommentárjában akkor, amikor rámutat arra, hogy Davidson éppen azért tartja „rejtélyes"nek a szándék fogalmát, mert „azt összekapcsolja azzal a valamivel, amit [...] 'akarati aktus'-nak neveznek".[27] Holott Hampshire szerint a gyakorlatban számos példát találhatunk arra, hogy a cselekvési szándék nem föltétlenül jár együtt valamilyen előzetes attitűddel illetve vélekedéssel. Vagyis a cselekvési intenció önmagában még nem föltételez semmilyen, a cselekvést megelőző akarati aktust illetve vélekedést. A mindennapi cselekvéseinket vezérlő gyakorlati gondolkodás, fejti ki Hampshire pragmatista álláspontját, olyan cselekvések intenciójához vezet, amelyeket „jónak vagy rossznak ítélnek meg, és ez a megítélés különbözik attól az ítéletformától, amely valamiről azt állapítja meg, hogy igaz, vagy hamis".[28]

A „pro-attitűdök" és vélekedések sajátos intencionális konglomerátumára vonatkozó hipotézis azonban a gyakorlati gondolkodás folyamata mellett megmagyarázhatatlanná tesz Davidson elméletében több lényeges oksági összefüggést is. Így például nehezen érthető meg a Davidson-féle modell révén a cselekvés tárgyának észlelését mint okot a cselekvési intencióval mint okozattal összekapcsoló kauzális sor is. Vagyis az a mentális processzus, ami a cselekvés implicit kognitív hátterének az aktivizálásán keresztül végül is egy adott cselekvési intenció kialakulásához vezet. Az egyes mentális események ugyanis kizárólag önállóan fönnálló holisztikus egységekként rendeződnek el olyan kauzális sorokban, amelyek kohéziója a cselekvéseket koordináló kognitív háttérre vezethető vissza. Csak egy ilyen megközelítésben tudjuk például a cselekvéseket bizonyos esetekben kísérő vélekedéseket a cselekvések intenciójának okaiként

---

[26] Donald Davidson: „Intending", in: *Essays on Actions and Events*, id. kiad., 88. o.

[27] Stuart Hampshire: „Comments" (on Davidson's „Intending"), in: *Philosophy of History and Action* (szerk. Y. Yovel), The Magnes Press, Jerusalem 1978, 62–63. o.

[28] Uo., 67. o.

meghatározni. Ebben az értelemben tehát az egyes vélekedések nem a velük egyébként belső, logikai viszonyban levő cselekvési szándékok intencionális mozzanataiként, hanem önálló mentális állapotokként válnak a cselekvések közvetett okaivá.

Úgy tűnik tehát, hogy a Davidson-féle „ontológiai redukció" nem kínál megfelelő módszertani támpontot sem a gyakorlati gondolkodás mechanizmusának, sem a cselekvési szándék kialakulásához vezető oksági folyamatnak a leírásához. Ezért is bírnak különös jelentőséggel azok az újabban napvilágot látott tudatfilozófiai írások, amelyek szerzői e kettős probléma együttes megoldására vállalkoznak kauzális modelljeik kidolgozásakor. E munkák sorában foglal el kiemelkedő helyet például Michael E. Bratman „Practical Reasoning and Acceptance in a Context" című, 1992-ben megjelent tanulmánya.[29] Bratman ugyanis ebben a munkájában már a gyakorlati gondolkodás problematikáját szem előtt tartva különbözteti meg egymástól az intencionális aktusok kognitív hátterének két alapvető szintjét. Az egyik szinten a kognitív háttér a mindenkori kontextustól független vélekedések (beliefs) formájában koordinálja az egyes cselekvéseket. Bratman szerint ugyanakkor léteznie kell egy olyan mentális eseménynek is, amely révén a cselekvő a cselekvést az adott kontextusnak megfelelő, de kognitív szinten koordinált aktusként hajtja végre. A vélekedésnek ezt a kontextus-függő változatát nevezi Bratman „elfogadás"-nak (acceptance). Tehát „elfogadni valamit egy kontextusban annyit jelent, mint ezt a valamit az egyeztetett kognitív háttér alapján az illető kontextusban adottnak fogni föl".[30]

Ezen a ponton azonban Bratman számára is megkerülhetetlenné válik az a kérdés, hogy e kognitív szintű egyeztetés milyen közvetlen mentális okokon keresztül vezet el az intencionális cselekvések végrehajtásához? Bratman erre a kérdésre ismételten egy kontextustól függő és egy kontextustól független intencionális esemény, az elhatározás és az intenció definíciójával válaszol. A kontextus-függő „elhatározás" (decision) a választási lehetőségek közötti mérlegelés eredményeként" az „elfogadás specifikus hátterében" születik meg.[31] Az elhatározás azonban csak akkor válhat egy folyamatosan koordinált cselekvés intencionális okává, ha azt az intenció kontextus-független mentális eseménye kíséri. A kontextus-független intenciónak a cselekvő releváns vélekedéseivel és a más elhatározásait kísérő intencióival egyaránt összeegyeztethetőnek kell lennie. Az a tény ugyanis, hogy az elhatározások különböző kontextusokra vezethetők vissza, „nem enyhíti azt az [...] intenciókkal kapcsolatos kényszert, hogy azok egymással kölcsönösen összeegyeztethetők legyenek", hiszen a cselekvőnek a „különböző tevékenységeit időről időre koordinálnia kell".[32]

---

[29] Michael E. Bratman: „Practical Reasoning and Acceptance in a Context", *Mind*, id. kiad.
[30] Uo., 11. o.
[31] Uo., 13. o.
[32] Uo., 13. o.

Bratman kauzális modelljének négy alapeleme tehát egy kontextus-függő (az elhatározás és az elfogadás) és egy kontextus-független (a vélekedés és az intenció) párt alkot. Mindkét párnak van egy elsődlegesen kognitív tagja (az elfogadás és a vélekedés), amelyek az elhatározások és intenciók közvetlen okozataiként végrehajtott és a mindenkori kontextusnak megfelelő cselekvéseket társadalmi szabályok, konvenciók szerint koordinált aktusokká teszik.

Bár Bratman elméletének vitathatatlan erénye az, hogy a cselekvések közvetlen intencionális okát a cselekvések kognitív hátterével összefüggésben tárgyalja, mégis több problematikus elemet fedezhetünk föl benne. Ezek közül talán a leglényegesebb az, hogy Bratman a vélekedés fogalmát nem határolja el világosan annak a háttértudásnak a fogalmától, amely valamennyi intencionális esemény és állapot végső viszonyítási keretéül szolgál. Azon túl ugyanis, hogy a vélekedésnek mint intencionális állapotnak saját viszonyítási keretével való azonosítása logikailag semmiképpen sem elfogadható eljárás, Bratman elméletében meghatározhatatlanná tette az intenciónak mint kontextus-független intencionális eseménynek a hasonlóképpen kontextus-függetlennek értelmezett intencionális állapothoz, a vélekedéshez való viszonyát. S így nem világos Bratman modelljében például az sem, hogy miképpen lesz az elhatározást kísérő intenció valamely vélekedéssel összeegyeztethető? Vagyis mi jelenti ennek az egyeztetési folyamatnak a kognitív közegét akkor, amikor a vélekedés mint mentális állapot biztosítja a gyakorlati gondolkodás számára a megfelelő kontextus-független háttértudást? Az a tény, hogy Bratman elméletében nem születik válasz ezekre a kérdésekre, végeredményben megalapozatlanná teszi az „egyeztetés gyakorlati aspektusáról", az elfogadás és az elhatározás mentális folyamatáról és ezáltal a kognitív háttér két alapvető szintjéről mondottakat is.

A Bratman elméletével kapcsolatban kimutatott konceptuális problémák tehát rávilágítanak arra az összefüggésre, hogy egy valóban koherens kauzális elméletnek az egyes intencionális eseményektől és állapotoktól fogalmilag világosan elhatárolt kognitív háttér elemzésére kell épülnie. Úgy tűnik, ennek a kritériumnak mind ez idáig Searle nevezetes munkája, az *Intentionality* gerincét alkotó tudatfilozófiai elmélet felel meg a leginkább.[33] Searle ugyanis ebben a munkájában az intencionális események és állapotok belső, logikai viszonyait az individuum számára „nem reprezentálódó mentális képességek készletére", azaz az intencionális aktusok implicit kognitív hátterére vezeti vissza.[34] A kognitív háttér ebben a megközelítésben már valóban egy olyan viszonyítási keretet alkot, ami fogalmi reprezentációk együtteseként biztosítja a különböző intencionális események és állapotok okozataiként végrehajtott cselekvések kontextusát. Vagyis az intencionális jelenségek — például a vélekedések, az intenciók és a cselekvések — közötti oksági relációkat az a háttértudás teszi belsővé és logikaivá, amelynek

[33] Lásd John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 141—160. o.
[34] Vö. uo., 143. o.

fogalmi struktúrája révén ezek az intencionális jelenségek okokként és okozatokként reprezentálódnak az individuum számára.

Tehát ennek az intencionális eseményekkel vagy állapotokkal nem azonosított implicit háttértudásnak az elemzése tette Searle számára az intencionális okság természetét minden eddiginél világosabban rekonstruálhatóvá. E rekonstrukció, amely Searle elméletében egyszerre vezet „a kauzalitás intencionalizálásához" és ebből adódóan „az intencionalitás naturalizálásához"[35], végső soron nem jelent mást, mint a hume-i okság-fölfogás pontról pontra való újragondolását. Ennek eredményeként jut Searle arra, a hume-i tradícióba nem illeszthető következtetésre is, hogy az oksági viszonyok rendszerint megfigyelhetők.

Ez a megfigyelhetőségi tézisre épülő sajátos oksági realizmus nem egyedülálló jelenség az analitikus filozófiában. Egy korai változata kitapintható például C.J. Ducasse „On the Nature and the Observability of the Causal Relation" című tanulmányában is.[36] Ez a korai változat azonban még meglehetősen bizonytalan alapokon nyugszik. Ennek oka elsősorban abban keresendő, hogy Ducasse a kauzális kapcsolatok megfigyelhetőségéről megfogalmazott koncepcióját a hume-i okság-fölfogás más elemeivel, így például az ok és az okozat logikai függetlenségét hangsúlyozó tétellel ötvözi. Ha ugyanis Hume nyomán az okokat az okozatoktól logikailag független eseményekként fogjuk föl, akkor a kauzális kapcsolatok megfigyelhetőségének Ducasse-féle hipotéziséből szükségszerűen adódik az a következtetés, hogy az ilyen típusú relációk önmagukban is észlelhetők a megfigyelők számára. Ducasse elméletében azonban nem fedezhetők föl olyan elemek, amelyek a kauzalitás problematikájának erre a realista megközelítésére utalnának. Ennek, az elmélete koherenciáját megkérdőjelező kettősségnek a kiküszöbölésére tehát Ducasse kizárólag a hume-i tradícióval való radikális szakítás révén tehetett volna kísérletet. Erre a lépésre azonban szerzőnk nem vállalkozik, s így a problémafölvetés eredetisége ellenére adós marad egy valóban biztos alapokra helyezett realista koncepcióval. Mégpedig valami olyasfélével, ami a Searle által megfogalmazott hipotézisek hátterében is húzódik. Searle szerint ugyanis az oksági viszonyok csak akkor észlelhetők, ha az okok és az okozatok egyúttal a közöttük fönnálló viszonyokat is prezentálják illetve reprezentálják az észlelő számára. Ez pedig kizárólag akkor válik lehetségessé, ha a tapasztalt okok és okozatok kapcsolata logikai természetű. Azaz, ahogy Searle fogalmaz, „az intencionális okság valamennyi olyan esetében, amelyben az intencionális tartalom teljesül, belső reláció áll fönn az ok és az okozat között".[37] Ez pedig nyilvánvalóan nem azt jelenti, zárja ki Searle egy leírás-központú cselekvésfilozófiai magyarázat lehetőségét, „hogy az ok leírása belső viszonyban

---

[35] Uo., 112. o.

[36] C.J. Ducasse: „On the Nature and Observability of the Causal Relation", in: *Causation and Conditions* (szerk. E. Sosa), Oxford University Press, Oxford 1975, 114–126. o.

[37] John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 126. o.

van az okozat leírásával, hanem azt, hogy az okok és az okozatok között létezik valamiféle belső kapcsolat, mivel az egyik a másik prezentációja illetve reprezentációja".[38]

Searle tehát az intencionális események és állapotok belső, logikai kapcsolatára utalva hangsúlyozza azt, hogy a kérdéses oksági viszonyok fölismerésének mentális alapja nem a cselekvések megfigyelésében rejlik, hanem abban, hogy a cselekvések végrehajtásának eleme az okság tapasztalata. Azaz éppen azáltal lehetünk tudatában az okságnak, hogy annak tapasztalata része „a cselekvés aktuális jelenségének".[39] Az okságot emellett tapasztalhatjuk az észlelés folyamatában is, aminek során „éppúgy tudatában vagyunk a kauzalitásnak, mint a cselekvéskor".[40] A kauzális viszonyok cselekvés- és észlelésbeli tapasztalata tehát nem egymástól logikailag független események szükségszerű egymásutániságának a megfigyelésén alapul, hanem azon, hogy bizonyos események („cselekvési és észlelési tapasztalásaink") más intencionális események kauzális prezentációi, amelynek eredményeképpen maga a tapasztalás válik a cselekvés és az észlelés okává.

Ennek a jelenségnek a hátterében Searle szerint az észlelésnek és a cselekvésnek mint az intencionalitás elsődleges formáinak az ún. „kauzális ön-referencialitása" húzódik. Az észlelés abban az értelemben tekinthető „kauzálisan ön-referens" intencionális eseménynek, hogy az „észlelési tapasztalat" mint okozat saját okát, az észlelt jelenséget prezentálja. Az észlelés intencionális tartalma, az „észlelési tapasztalat" tehát nem más, mint saját okának, vagy ahogy Searle nevezi, „teljesülési föltételének" (condition of satisfaction) a mentális prezentációja. Ugyanilyen értelemben „ön-referens" a cselekvés intencionális tartalma, a „cselekvési tapasztalat" (experience of acting) is, amit Searle a cselekvés közvetlen intencionális okával azonosít, azaz egyfajta intencióként fog föl. Az ilyen belső tapasztalatként értelmezett intenció „kauzális ön-referencialitásának" lényege tehát az, hogy az intenció egyúttal oka is annak a cselekvésnek, amit a cselekvő számára a cselekvés folyamatában reprezentál. Azaz, ahogy Searle fogalmaz, az intenciók „teljesülési föltételei" az „észlelési tapasztalatokhoz" hasonlóan „megkövetelik azt, hogy az intencionális állapotok maguk meghatározott kauzális viszonyban álljanak teljesülési föltételeik fönnmaradó részeivel".[41]

Az intencióknak mint „ön-referens" intencionális okoknak Searle a továbbiakban két alapvető típusát különbözteti meg: az „előzetes intenció"-t (prior intention) és a „cselekvésbeli intenció"-t (intention in action). Az elvégzendő cselekvést megelőző ún. „előzetes intenció" a cselekvés egészét (Searle példájával élve, a kéz valamilyen célból való fölemelését) mint saját okozatát reprezentálja a cselekvő

---

[38] Uo., 121. o.
[39] Uo., 125. o.
[40] Uo.
[41] Uo., 85. o.

számára. Az „előzetes intenció" intencionális tárgya tehát a teljes cselekvés. Vagyis az a cselekvés, ami Searle modelljében maga is két intencionális elem, a „cselekvési tapasztalat" és a „mozgásbeli komponens" (pl. a kéz fölemelkedése) ok—okozati kapcsolataként határozható meg. Az ebben a kauzális viszonyban intencionális okként fölfogott „cselekvési tapasztalat" intencionális tartalmát azonosítja Searle a „cselekvésbeli intenció"-val, a testi mozgás mint okozat mentális prezentációjával. Amíg tehát az „előzetes intenció" abban az értelemben „kauzálisan ön-referens", hogy a cselekvés egészét reprezentálja mint intencionális tárgyat, viszont a „cselekvési tapasztalat"-tal azonosított „cselekvésbeli intenció" „oksági ön-referencialitása" a cselekvés „mozgásbeli komponensének" mint okozatnak a prezentációját jelenti. Searle példájánál maradva: amikor fölemelem a kezem, akkor e cselekvés „előzetes intenció"-jának a reprezentációs tartalma az, hogy az „előzetes intenció" egy olyan „cselekvésbeli intenció"-t okoz, amelynek prezentációs tartalma a kéz fölemelkedése, amely így egyúttal oka is a kezem fölemelkedésének.

Searle intencionalitás-elméletének vitathatatlanul legnagyobb nóvuma az okságnak az az „intencionalizált" fogalma, amire már e fejezet elején is utaltam. A Searle modelljének hátterében húzódó okság-fölfogás intuitív plauzibilitása tehát elsősorban abból a fölismerésből fakad, hogy az okságról alkotott fogalmunk a cselekvés folyamatában „tapasztalt" oksági relációk intencionális tartalmával töltekezik föl. Azaz az intencionális cselekvés folyamatában végrehajtott okozás belső tapasztalata éppúgy táplálja a kauzalitásról alkotott fogalmunkat, mint azok a megfigyelések, amelyek a fizikai világnak cselekvéseinktől függetlenül lezajló és rendszerint valamilyen szabályszerűséget megtestesítő kauzális processzusaira irányulnak. Searle e fölismerés illusztrálására a legkézenfekvőbb megoldást választja. Olyan típusú oksági sorokra hivatkozik, amelyek, amellett, hogy megfigyelhető fizikai eseményeket kapcsolnak össze, egyúttal részei is lehetnek a cselekvések intencionális okát képező tapasztalati tartalomnak. Searle itt a tárgyakkal való manipulációkra, tehát olyan cselekvésekre gondol, amelyek révén a cselekvők valamilyen tapasztalható változást idéznek elő az objektumok világában. Az ilyen típusú aktusok által okozott változások ugyanis, azzal együtt, hogy rendszerint megfigyelhetők a manipuláció nélküli esetekben is, elemei az okozás folyamatában reprezentálódó tapasztalati tartalomnak. Vagyis „ami az okságot illeti — írja Searle az általa kiemelt példa kapcsán —, az individuum ugyanazt a viszonyt figyeli meg akkor, amikor azt látja, hogy a vázát összetöri egy rázuhanó kő, mint amit akkor tapasztal, amikor ő maga töri össze a vázát egy kővel".[42] Más szóval, az okságról alkotott fogalmunk egysége a tapasztalatok két, alapvetően eltérő irányának a konceptuális egységét jelenti. Az ugyanis kétségtelen tény, hogy amikor a cselekvő az akaratától független események kauzális kapcsolatát figyeli meg, az oksági nexust nem olyan módon tapasztalja, mint

[42] Uo., 129. o.

cselekvése közben, és ebből a szempontból, hangsúlyozza Searle, igaz az a hume-i tétel, „miszerint a tőlünk független események oksági viszonyai nem figyelhetők meg úgy, mint maguk az események".[43] Az individuum azonban a tapasztalatok különbözősége ellenére okságiként figyel meg minden akaratától független kauzális eseménysort is. Mindez oly módon válhat lehetségessé a számára, hogy az okság cselekvésbeli tapasztalatát „kiterjeszti" valamennyi, kauzális nexusról nyert megfigyelésére. Azaz, ahogy Searle fogalmaz, az individuum az események valamely akaratától független kauzális sorának a megfigyelésekor „azt a valamit tulajdonítja ennek az eseménysornak, amit a cselekvésekor is tapasztalt".[44]

Ezen a ponton Searle-nek választ kellene találnia azokra a kérdésekre is, amelyek a cselekvésbeli tapasztalat „kiterjesztésének" mikéntjét, kognitív föltételeit és fogalmi dimenzióit érintik. Searle azonban ezeket a kérdéseket megkerülve az okság problematikáját a továbbiakban a kognitív háttér kapcsán kifejtett realizmusa tágabb kereteibe ágyazva tárgyalja. Szerinte ugyanis „a legtöbb filozófiai probléma a háttér természetének és működésének a meg nem értéséből fakad".[45] S ha a filozófiai problémáknak ebbe a csoportjába tartozik az okság problematikája is, akkor a kognitív háttér Searle-féle elméletének egyúttal ismeretelméleti támpontként kellene szolgálnia a kauzális viszonyok tapasztalhatóságával kapcsolatos kérdések megválaszolásához is. Úgy tűnik azonban, hogy Searle, okság-elmélete megalapozásakor nem használja ki a kognitív háttér tudatfilozófiai megközelítésében rejlő árnyalt fogalmi elemzés lehetőségeit. Searle-nek ugyanis egy ilyen analízis keretei között kellett volna rámutatnia a cselekvésbeli tapasztalat „kiterjesztésének" konceptuális föltételére. Jelesül arra, hogy az okság belső tapasztalatának extenziója kizárólag abban az esetben képzelhető el, ha a megfigyelés során aktivizált fogalmi apparátusunk valamennyi elemének intencionális tartalmat tulajdonítunk. Azaz a tőlünk független események részeiként tapasztalt dolgok fogalmainak intencionális tartalma biztosítja számunkra azt, hogy az ezek között az események között fönnálló relációkat a cselekvésbeli tapasztalat analógiájára okságiként figyelhessük meg. Ez pedig valószínűleg azáltal válhat lehetségessé, hogy a dolgokról alkotott fogalmainkat a dolgok megismerésekor végrehajtott különböző típusú cselekvések belső tapasztalata táplálja. Vagyis ebben a megközelítésben a dolgok fogalmainak magvát azok a konceptuális relációk alkotják, amelyek e fogalmakat a dolgok memorizálásakor bevésett cselekvések fogalmaival kapcsolják össze. Az okság realista elméletét tehát feltehetőleg ezeknek a fogalmi relációknak az árnyalt elemzésével tehetnénk igazán koherenssé. Searle azonban nem él ezzel a tudatfilozófiájában rejlő módszertani lehetőséggel. Pedig a kognitív háttér realista teóriájával kapcsolatban tett „common sense" kijelentései arra utalnak, hogy a

---

[43] Uo.
[44] Uo.
[45] Uo., 158. o.

kérdéses konceptuális összefüggések az ő figyelmét sem kerülték el. A háttér definíciójának szentelt fejezetben például a következő megállapításra bukkanunk: „nincs éles határvonal aközött 'ahogyan a dolgok számomra léteznek' és aközött 'ahogyan a dolgokkal cselekszem'".[46] Azaz, példának okáért, a dolgok szilárdságára vonatkozó „preintencionális beállítottság" Searle fölfogásában elválaszthatatlan azoktól a „preintencionális praktikák"-tól, amelyek révén a dolgok szilárdsága megállapíthatóvá válik, és *vice versa*, a dolgokkal végrehajtott cselekvéseim során nem aktivizálhatom egyetlen preintencionális praktikámat sem „a dolgok szilárdságára vonatkozó preintencionális beállítottságomtól függetlenül".[47]

Ezek a Searle által is fölismert fogalmi korrelációk válnak tehát az individuum „realizmus iránti elkötelezettségének" bázisává.[48] Searle értelmezésében ugyanis a realizmus nem valamiféle hipotézis, vélekedés vagy éppen filozófiai tézis. A realizmus a kognitív háttér „része", mégpedig abban az értelemben, hogy intencionális cselekvéseim végrehajtásakor egyúttal „a valós világ létezése iránti elkötelezettségem is manifesztálódik".[49] A dolgok ugyanis számomra kizárólag fogalmi reprezentációik formájában léteznek. E fogalmi reprezentációk pedig Searle szerint a dolgokra irányuló cselekvéseim intencionalitásával töltekeznek föl.

Bár Searle realizmus-fölfogása erős analógiákat mutat Hilary Putnam ún. belső realizmusával, a világ fogalmi megjelenítésének intencionális vonatkozásait érintő fejtegetései mindenképpen új árnyalatokat jelentenek a hagyományos, vagy Putnam kifejezésével élve, „metafizikai" realizmussal szemben megfogalmazott ellenérvek palettáján.[50] Searle ugyanis a mindenfajta tudati reprezentációtól független világ hipotézisét Putnam által nem rekonstruált intencionális összefüggések fényében utasítja el. Így valamelyest koherensebb magyarázatot is fogalmazhat meg a fogalmi reprezentáció gyakorlati aspektusairól, lehetőségeiről és mikéntjéről, mint Putnam. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a Searle által javasolt konceptuális apparátus ne szorulna további finomításra. Hiszen, ahogy arra a föntiekben már utaltam, Searle csupán néhány „common sense"-kijelentés erejéig foglalkozik a kognitív háttér fogalmi egységeinek intencionális természetével.

---

[46] Uo., 144.o.

[47] Uo.

[48] Vö. uo., 158–159. o.

[49] Uo., 159. o.

[50] Putnam a realista filozófiában jelentkező metafizikai tendenciákért azokat, a realisták által elfogadott előfeltevéseket teszi felelőssé, amelyek között a megismerő tudattól független dolgokból álló világ hipotézise mellett ott találjuk még a világról adható egy és csakis egy igaz leírásra vonatkozó föltételezést és magát a korrespondens igazságfölfogást is. A realizmus metafizikai változatával szembeni alternatívaként dolgozza ki Putnam az ún. belső realizmus téziseit. Ennek keretében hangsúlyozza fogalmi rendszereink döntő szerepét a világ megismerésében, a világról adható leírások pluralizmusát illetve az igazság szoros összefüggését a racionális elfogadhatósággal. Lásd erre vonatkozóan Hilary Putnam: *Realism with a Human Face* Harvard University Press, Cambridge 1990.

Holott fogalmaink intencionális tartalmának a megragadása nélkül nem lennénk képesek biztos alapokra fektetni sem az okság belső tapasztalatának a „kiterjesztéséről", sem általában a gyakorlati gondolkodás immanens realizmusáról mondottakat. Ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy az általam javasolt fogalmi finomítások következtében az okság realista koncepciójának plauzibilitása bármit is veszítene intuitív jellegéből. Egy tudatfilozófiai elemzés ugyanis természeténél fogva inkább logikai, semmint empirikus érvek megfogalmazásához adhat támpontokat. Azaz, ahogy arra Searle is rámutat, az ezt az utat választó filozófus az „első személyű", intuitív nézőpont jelentőségét hangsúlyozza az empirikus, „harmadik személyű" elemzői aspektussal szemben.[51] Így az én elsődleges célom sem az, hogy Searle teóriáját empirikus alapokra fektessem. Sokkal inkább arra törekszem, hogy egy tudatfilozófiai elmélet logikai és konceptuális keretei között tegyem koherensebbé az intencionális okságról, vagy éppen a kauzális realizmusról Searle és más analitikus filozófusok által ez idáig mondottakat.

Egy fönti motivációjú fogalmi finomítás első lépéseként pedig mindenekelőtt egy olyan elméleti kiindulópontot kell találnunk, amelyhez — mint biztos alaphoz — bármikor visszatérhetünk, valahányszor csak rés keletkezik az általam javasolt modell logikai szerkezetén. E megfontolás jegyében fogalmazzam meg tehát a következőkben az intencionális okság két alapvető aspektusára vonatkozó hipotézisemet.

3. Az intencionális okság két aspektusa

Az intencionális okság két alapvető aspektusának meghatározásakor egy Searle teóriájában is kitapintható előfeltevésből indulok ki. Jelesül abból a hipotézisből, hogy valamely tárgy észlelése azáltal jelenti egyúttal az észlelt tárgyra irányuló cselekvés kognitív hátterének az aktivizálását is, hogy a kognitív háttérben az észlelés tárgyára vonatkozó információ egyik szegmentumát e tárgy fogalmának a ráirányuló lehetséges cselekvések fogalmaival való kognitív relációi alkotják. Azt pedig, hogy a tárgy észlelése végül is melyik cselekvés fogalmát kódolja, az észlelés kontextusának észlelt elemeire vonatkozó információk együttesen határozzák meg. A cselekvés tárgyának érzékelése mint fiziológiai folyamat tehát olyan módon válik az adott tárgy észlelésének mint intencionális folyamatnak a forrásává, hogy az érzékelés aktivizálja azt az implicit kognitív hátteret, amely alapján az érzékelt tárgyat mint lehetséges cselekvések tárgyát észleljük. Azaz az észlelés mint intencionális folyamat a kognitív háttérnek az érzékelés mint fiziológiai esemény által való aktivizálása, amelynek a lehetséges cselekvések

[51] Vö. John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 65. o.

illetőleg más intencionális tárgyak kognitív viszonyában közvetlenül észlelt tárgyát nevezzük a továbbiakban *elemi problémá*nak.

Ahhoz, hogy az „elemi probléma" terminus jelentését további árnyalatokkal gazdagítsuk, meg kell határoznunk az elemi problémára mint közvetlenül észlelt intencionális tárgyra irányuló cselekvéstípus főbb jellemzőit is. Az elemi problémára irányuló cselekvéstípusnak így végül is négy alapvető specifikumára mutathatunk rá: (1) intencionális tárgya minden kontextusban egy közvetlenül észlelt probléma; (2) nem tagolható tovább nála elemibb szintű cselekvésekre, azaz nem más cselekvések kauzális sorának az eredménye; (3) mint cselekvés csupán mozgásbeli szegmentumokat foglal magában, amelyek azért nem tekinthetők önálló cselekvéseknek, mert tárgyuk sem közvetlenül, sem közvetett módon nem észlelhető, (4) rendszerint valamilyen összetettebb cselekvés kauzális elemeként reprezentálódik a végrehajtásakor aktivizált kognitív háttérben. Ezt a közvetlenül észlelt problémára irányuló cselekvést nevezzük a továbbiakban elemi cselekvésnek, ahol az „elemi" terminus tehát egyrészt arra utal, hogy az ilyen cselekvés maga már nem bontható további cselekvésekre, másrészt pedig arra, hogy rendszerint valamilyen összetettebb cselekvést eredményező kauzális cselekvéssor elemeként hajtja végre a cselekvő.

Az elemi cselekvés definíciójában tehát két alapvető cselekvésszintet különböztettünk meg: az elemi cselekvések illetve az azok kauzális soraként fölépülő, e kauzális sor határait kijelölő cselekvések szintjét. Ez utóbbi típusú, tehát az elemi cselekvések különböző komplexitású kauzális sorát felölelő, behatároló cselekvéseket nevezzük a továbbiakban *limitatív cselekvések*nek.

Az elemi és a limitatív cselekvések mellett ugyan szóltam még az elemi cselekvések mozgásbeli szegmentumairól is, de ezek nem képviselnek önálló cselekvésszintet. Az elemi cselekvések mozgásbeli szegmentumai ugyanis olyan kauzális mozdulatsorok elemei, amelyek tárgyai az észlelés küszöbe alatt maradnak az elemi cselekvés végrehajtásakor. Azért nem minősíthetjük tehát ezeket a mozgásbeli szegmentumokat önálló cselekvéseknek, mert tárgyuk nem észlelhető sem közvetlenül, sem közvetett módon a cselekvő számára a mozdulatsor végrehajtása közben. Azaz mert tárgyuk érzékelése önmagában nem aktivizál egy olyan kognitív hátteret, amelyben ezek a mozgásbeli szegmentumok külön-külön reprezentálódnának mint az adott elemi cselekvés komponensei.

Észlelhetők viszont a limitatív, tehát az elemi aktusok soraként végrehajtott cselekvések tárgyai, amiket a továbbiakban *limitatív problémák*nak nevezek. A limitatív problémák észlelésének módja azonban természetesen eltér attól, ahogyan komponenseiket, tehát az elemi problémákat észleljük. A limitatív problémák ugyanis az általam javasolt megközelítésben nem mások, mint az egymás viszonyában közvetlenül észlelt elemi problémák különböző komplexitású egységeinek fogalmi reprezentációi. Észlelésük folyamatában tehát az elemi problémacsoportoknak ezek a fogalmi reprezentációi aktivizálódnak. Ennek a későbbiekben részletesen is tárgyalt mentális folyamatnak az alapját az elemi problémák és a rájuk irányuló lehetséges cselekvések fogalmai közötti kognitív

relációk alkotják. Ezek révén vezethet el az elemi problémák észlelése olyan kauzális cselekvéssorok mozgósításához, amelyek a fogalmi szinten reprezentált problémacsoportoknak leginkább megfelelnek.

Az intencionális okság két alapvető szintjéről eddig mondottakat a következő egyszerű példával illusztrálhatjuk. Tegyük föl, hogy valamilyen cselekvést kívánunk végrehajtani egy asztalon fekvő könyvvel. Ez esetben az adott kontextusban a tér egy bizonyos pontján található és meghatározott tulajdonságokkal bíró könyvet észleljük elemi problémának. Mégpedig a következőképpen: a könyv érzékelése aktivizálja a könyv észlelésének kognitív hátterét, amely az észlelt könyvet a ráirányuló lehetséges cselekvések (a könyv fölemelése, kinyitása, föllapozása stb.) és az adott kontextus egyéb releváns elemi problémáinak (amelyek az észlelt könyv tulajdonságait, helyzetét, funkcióját stb. a kérdéses kontextusban meghatározzák) viszonyában reprezentálja az észlelő számára. Ez a fogalmi reprezentáció egy olyan elemi cselekvéssort jelöl ki a kognitív háttérben, amelynek első eleme az észlelt elemi problémára közvetlenül irányuló egyik lehetséges elemi cselekvés. Ha például az asztalon fekvő könyvet úgy észleli valaki, mint egy számára útban levő tárgyat, akkor a könyv fölemelése mint elemi cselekvés nyitja meg azt a limitatív cselekvéssort, amelynek eredményeként a könyv végül is a cselekvő által kívánt helyre kerül.

Ebben a példában tehát az adott kontextusban, adott helyen észlelt könyv tölti be az elemi probléma helyét. Észlelése így — a kognitív háttér aktivizálásán keresztül — egyúttal egy a kontextusnak megfelelő elemi cselekvés (pl. a könyv fölemelése az asztalról) végrehajtásához vezet el. Ennek föltételeként az észleléskor aktivizálódó kognitív háttérben az észlelt elemi probléma valamilyen limitatív probléma részeként reprezentálódik a cselekvő számára. A limitatív problémák ugyanis rendszerint olyan kauzális cselekvéssorok viszonyában reprezentálódnak a kognitív háttérben, amelyek felölelik az észlelt elemi problémáknak megfelelő elemi cselekvéseket. Ilyen kauzális cselekvéssorként fogjuk föl példánkban azt a limitatív aktust is (a könyv fölemelése, könyvespolcra helyezése stb.), amelynek eredményeként a könyv végül is a cselekvő által kiszemelt helyre kerül.

A cselekvések kognitív háttere azonban természetszerűleg nem csupán reflektálatlan ismeretként aktivizálódhat az elemi cselekvések tárgyainak észlelésekor. Számos cselekvést ugyanis a lehetséges cselekvési stratégiák közötti tudatos választás eredményeként hajtunk végre. Például amikor egy könyvet nem pusztán azért emelünk föl, mert az utunkban van, hanem azért, mert a könyv valamely fejezetét valamilyen célból el kívánjuk olvasni. Ilyenkor a kognitív háttér limitatív problémákat és cselekvéseket reprezentáló fogalmaira irányuló reflexió mintegy megvilágítja a cselekvő számára az elvégzendő elemi aktusok intencionális jellemzőit.

A tervezett cselekvések esetében tehát az elemi cselekvések tárgyainak az észlelése egyidejűleg jelenti a kognitív háttér reflektált és nem-reflektált, azaz az észlelés kontextusának más elemeit is megjelenítő fogalmi régióinak a mozgósítását. A stratégiák kigondolását kísérő előzetes reflexió következtében azonban a

tervezett cselekvések hátterében húzódó fogalmi megjelenítések kevésbé kontextus-függőek, mint a cselekvések más típusait jellemző mentális reprezentációk. Ez viszont nyilvánvalóan nem jelent olyan értelemben vett „kontextus-független" tartalmat, mint amilyenre Bratman vélekedések (beliefs) kapcsán utalt. Az elemi problémák észlelése ugyanis kivétel nélkül föltételez valamilyen kontextust. S ez a reflektált stratégia alapján végrehajtott cselekvések esetében is annyit jelent, hogy e cselekvések intencionalitása a kontextusok más, a cselekvések szempontjából releváns elemeire vonatkozó implicit háttértudásból is táplálkozik. Bármely tervezett cselekvés elemi cselekvésének a végrehajtása így e két — explicit és implicit — kognitív tartomány fogalmi egyeztetésének az intencionális okozata. Ezáltal töltekezhet föl a reflexió révén aktivizált kognitív háttér a kontextussal kapcsolatos információkkal, s válhat a mindenkori kontextusnak megfelelő cselekvések végrehajtásának mentális kritériumává.

Ezzel együtt azonban rá kell mutatnunk arra is, hogy a reflektált cselekvéstervek szerint végrehajtott aktusok elemi cselekvései más elemi cselekvésekkel szemben már komplexebb, tehát limitatív cselekvésekből fölépülő cselekvéssorok kauzális szegmentumai is lehetnek. Azaz ismereti hátterük összetettebb információkat jelenít meg, s ezáltal bonyolultabb oksági relációk cselekvésbeli tapasztalatát teszi lehetővé a cselekvő számára, mint a nem-tervezett cselekvések elemi aktusainak mentális hátterét alkotó fogalmi reprezentációk. Mielőtt azonban erről az összefüggésről részletesebb tudatfilozófiai magyarázatot adnánk, megkíséreljük összefoglalni az intencionális okság két, általunk alapvetőnek tartott aspektusáról ez idáig mondottakat.

Az intencionális okság első aspektusát modellünkben azok a kauzális relációk alkotják, amelyek az elemi problémák észlelésétől az elemi cselekvések végrehajtásáig vezetnek el. Az intencionális kauzalitásnak ezt az aspektusát tehát olyan oksági viszonyok jellemzik, amelyek cselekvésbeli tapasztalata a közvetlenül észlelhető elemi problémáknak a mindenkori kontextusban leginkább megfelelő és további cselekvésekre nem tagolható elemi aktusok intencionális okát jelenti. Az intencionális okságnak ezt az aspektusát nevezzük a továbbiakban *elemi cselekvési szituáció* nak.

Az elemi cselekvési szituációban végrehajtott cselekvések azonban egyúttal kauzális láncszemekként kapcsolják össze magukat az elemi cselekvési szituációkat is, hiszen az elemi cselekvési szituációkban végrehajtott aktusok rendszerint valamilyen kauzális cselekvéssor elemeiként jutnak intencionális tartalomhoz. Így válhatnak az elemi cselekvések egyúttal újabb elemi problémák okává is, és ezáltal jöhetnek létre oksági viszonyok az elemi cselekvések közvetlen intencionális környezetét képező elemi cselekvési szituációk között is. Ezek az elemi cselekvési szituációk közötti kauzális relációk alkotják az intencionális okság másik alapvető aspektusát, amit a továbbiakban *limitatív cselekvési szituáció* nak nevezek.

A tanulmány hátralévő részében tehát egy olyan tudatfilozófiai modell alapvonalait próbálom fölvázolni, amely e két alapvető kauzális aspektus fogalma köré épül fel. S ahogy arra már korábban is utaltam, egy ilyen modell megalkotá-

sához az intencionális tranzakciók kognitív hátterének fogalmi analízisét tartom a leginkább járható útnak. E fogalmi elemzés első lépéseként pedig arra teszek kísérletet, hogy leírjam a föntiekben meghatározott kauzális aspektusok cselekvésbeli tapasztalatának a folyamatát. Ez a belső tapasztalat ugyanis, azzal hogy egyúttal okává is válik az okozatként tapasztalt cselekvésnek, az intencionális okság egyik meghatározó láncszemét jelenti. A cselekvésbeli tapasztalat processzusának leírásakor tehát nem térek le a Searle-féle intencionalitás-értelmezés vonaláról. Az intencionális okság tapasztalása az általunk javasolt megközelítésben is azonos a cselekvési intenció mentális eseményével. Így amikor a következő fejezetben az intencionális okság két aspektusának analógiájára megállapítom a kauzalitás cselekvésbeli tapasztalatának a rétegeit, akkor ezzel egyúttal az intenciók kauzális szintjeit is föltérképezem.

4. Az intenciók kauzális szintjei

Az intencionális okság szintjeinek vizsgálatakor többek között azt a hipotézist is megfogalmaztam, hogy az elemi cselekvések intencionalitása az elemi problémák észlelésekor aktivizált háttértudásban gyökerezik. Ez az aktivizált háttértudás jelenti ugyanis annak a fogalmi reprezentációnak a bázisát, amely az elemi cselekvéseket rendszerint valamilyen kauzális cselekvéssor szegmentumaiként jeleníti meg az intencionális okság cselekvésbeli tapasztalásának folyamatában. Vagyis az észleléskor aktivizálódó fogalmi háttér az elemi cselekvések közvetlen kauzális környezetét jelentő elemi cselekvési szituációkat rendszerint különböző komplexitású limitatív cselekvési szituációk részeiként jeleníti meg a cselekvő számára. Így a cselekvő elemi cselekvéseit egyszerre hajthatja végre az észlelt elemi problémákra irányuló aktusokként és valamilyen komplexebb problémára irányuló komplexebb cselekvés kauzális szegmentumaiként. Azaz pl. egy könyv fölemelésének elemi cselekvését egyszerre hajtjuk végre egy észlelt elemi problémára — az ilyen és ilyen helyen található, ilyen és ilyen tulajdonságokkal bíró könyvre — közvetlenül irányuló aktusként, és valamilyen limitatív cselekvés — a könyvnek a kívánt helyre helyezése — oksági elemeként.

A kognitív háttér valamely régiójának aktivizálása tehát oly módon válik a cselekvések közvetett intencionális okává, hogy az aktivizálás folyamatában fölidézett fogalmi relációk az elemi cselekvési szituációkat limitatív cselekvési szituációk részeiként jelenítik meg. Ez az észlelés kiváltotta fogalmi reprezentáció jelenti tehát az intencionális okok és okozatok belső, logikai viszonyának a cselekvésbeli tapasztalatát. Azaz a limitatív és elemi cselekvési szituációk kapcsolatának fogalmi reprezentációja egyúttal oka is az e cselekvési szituációk keretei között végrehajtott elemi cselekvéseknek. Ez a kauzális folyamat az intencionális okság két aspektusának megfelelően további szegmentumokra tagolható: a limitatív cselekvések fogalmi reprezentációjára, illetve e fogalmi

reprezentáció közvetlen intencionális okozatára, az elemi cselekvések fogalmi megjelenítésére.

Az elemi cselekvések kognitív hátterének az aktivizálása tehát az első szakaszban olyan limitatív cselekvési szituációk fogalmi reprezentációját eredményezi, amelyek a cselekvők tudatában kijelölik az adott kontextusnak megfelelő kauzális cselekvéssorok, azaz limitatív cselekvések irányát. Az elemi cselekvéseket felölelő limitatív cselekvéseknek ezt a fogalmi aktivizálását nevezzük a továbbiakban *limitatív intenció*nak. A limitatív intenció tehát nem más, mint a limitatív cselekvési szituációk oksági viszonyainak a cselekvésbeli tapasztalata. Ez a belső tapasztalat, azzal, hogy fogalmi szinten kijelöli a megfelelő limitatív cselekvések irányát, egyúttal koordinálja is a limitatív cselekvések közvetett módon okozott elemi aktusait. Vagyis a limitatív intenció a limitatív cselekvések kohéziójának mentális föltételeként válik az elemi cselekvéssorok intencionális okává.

A limitatív cselekvések fogalmainak aktivizálása tehát azáltal válhat a megfelelő elemi cselekvések közvetett intencionális okává, hogy ez az aktivizálási folyamat egyúttal a kauzális cselekvéssorok szegmentumaiként reprezentálódó elemi cselekvések fogalmainak a mozgósítását is jelenti. Azaz, a Searle-féle terminológia bázisán fogalmazva meg ugyanezt: a limitatív cselekvések oksági szerepének cselekvésbeli tapasztalata együtt jár az azok szegmentumait alkotó elemi cselekvések kauzális funkciójának a cselekvésbeli tapasztalatával. Ezeket az elemi cselekvéseket tehát a cselekvők rendszerint az aktivizált kognitív háttérben fogalmilag megjelenített kauzális cselekvéssorok elemeiként hajtják végre. Az elemi cselekvések fogalmainak ezt az intencionális aktivizálását nevezzük a továbbiakban *elemi intenció*nak. Az elemi intenció tehát olyan mentális esemény, amely a limitatív cselekvések fogalmi kijelölésének közvetlen okaként aktivizálja az elemi cselekvések fogalmi kódjait és válik ezáltal az elemi cselekvések végrehajtásának közvetlen intencionális okává. Azaz az elemi intenció egy olyan kauzális láncszem az elemi cselekvési szituációban, amely összekapcsolja az elemi cselekvést intencionálissá tevő limitatív intenciót a végrehajtandó elemi cselekvéssel.

Az elemi intenció fönti meghatározásával tehát úgy tűnik, valamelyest árnyaltabbá tehetjük az elemi cselekvési szituációról korábban adott magyarázatunkat. A következőkben ezért az újonnan föltárt kauzális összefüggések definícióinak fényében vegyük ismét szemügyre az elemi cselekvési szituációk kauzális szerkezetéről mondottakat.

Az elemi cselekvési szituációk olyan kauzális relációk együttesei, amelyeket az elemi cselekvések hátterében húzódó kognitív tartalom tesz belső, logikai kapcsolatokká. Ezek a kauzális relációk ugyanis azáltal válhatnak a cselekvés folyamatában tapasztalt viszonyokká, hogy a cselekvések kognitív háttere limitatív cselekvési szituációk elemeiként reprezentája az észlelt elemi problémákat és a végrehajtott elemi cselekvéseket. Más szóval, az elemi cselekvések és tárgyaik az okság cselekvésbeli tapasztalásának folyamatában egyidejűleg jelenítődnek meg limitatív és elemi cselekvési szituációk összetevőiként. Ez az egy időben

tapasztalható kettős kauzális funkció teszi tehát az elemi cselekvéseket intencionális aktusokká. Vagyis, korábbi példánkhoz visszatérve, a könyv fölemelését mint elemi cselekvést annak a belső, logikai viszonynak a cselekvésbeli tapasztalata teszi intencionálissá, amely az adott elemi cselekvést valamilyen limitatív cselekvéssel — pl. a könyv valamely kívánt helyre vitelével — kapcsolja össze fogalmi szinten. A limitatív és az elemi cselekvési szituációk ezen együttes fogalmi reprezentációja révén hajthatja végre a cselekvő a szándékában álló elemi cselekvést — a könyv fölemelését — egy ugyancsak szándékában álló limitatív cselekvés — a könyv valamely kívánt helyre vitele — részeként. Az elemi cselekvések intencionalitásának forrása tehát az a fogalmi reprezentáció, amely az elemi aktusokat valamilyen kauzális cselekvéssor részeként jeleníti meg a cselekvő számára. Mindez azzal magyarázható, hogy az elemi cselekvések kauzális szerepének cselekvésbeli tapasztalata intencionális okozata az elemi cselekvéseket felölelő limitatív cselekvések belső tapasztalatának. Azaz, valamelyest általánosabb kontextusba helyezve ezt a megállapítást, az elemi cselekvések intencionalitásának alapja az, hogy a limitatív cselekvési szituációk oksági viszonyainak a cselekvésbeli tapasztalata okozza az elemi cselekvési szituációk cselekvésbeli tapasztalatát.

Miként arra a föntiekben is utaltam, az elemi és limitatív cselekvési szituációk ilyetén tapasztalata egyúttal az intenciók két szintjét is magában rejti. A limitatív cselekvéseknek a kognitív háttér aktivizálása nyomán kibontakozó cselekvésbeli tapasztalatát ugyanis, némiképp kötődve a Searle-féle terminológiához, azonosnak tartom a limitatív cselekvések közvetlen intenciójával. Hiszen a limitatív cselekvési szituációk cselekvésbeli tapasztalata megközelítésünkben egyet jelent az elemi kauzális cselekvéssorok fogalmainak közvetlen aktivizálásával. A limitatív intenció mentális eseménye tehát közvetlen oka a limitatív cselekvések fogalmi kijelölésének és ezáltal az elemi cselekvések cselekvésbeli tapasztalatának is. Ez utóbbi, az elemi cselekvések közvetlen okát jelentő mentális eseményt nevezem elemi intenciónak. Ez a limitatív intenció által okozott mentális esemény tehát mint az elemi cselekvések fogalmainak aktivizálási processzusa válik maga is az elemi cselekvések végrehajtásának intencionális okává.

Nézzük, mit jelentenek az eddig elmondottak eredeti példánkra vonatkoztatva! Ha az asztalon fekvő könyvet elemi problémának tekintjük, akkor észlelése, azaz a ráirányuló lehetséges elemi cselekvések kognitív hátterének az aktivizálása oly módon válik valamely kontextusnak megfelelő elemi cselekvés — pl. a könyv fölemelése az asztalról — közvetett okává, hogy egy limitatív cselekvési szituáció fogalmi reprezentációján keresztül mozgósítja azt a kauzális cselekvéssort — a könyv fölemelése, elvitele, kívánt helyre tétele stb. —, aminek része az adott elemi cselekvés. A kontextusnak megfelelő cselekvéssor fogalmi mozgósítását nevezem limitatív intenciónak. S ez esetünkben tehát nem más, mint a könyv valamely kívánt helyre tételének az intenciója. A könyv valamely másik helyre tételének a fogalmi megjelenítése azonban azáltal válik a könyv fölemelésének közvetett intencionális okává, hogy egyúttal közvetlen oka a könyv fölemelése elemi intenciójának, azaz a szóban forgó elemi cselekvés fogalmi aktivizálásának. Ez az

elemi cselekvés oksági szerepének a belső tapasztalatával járó mentális esemény jelenti a könyv valamilyen célból történő fölemelésének a közvetlen intencionális okát. A limitatív és az elemi cselekvési szituációk közötti belső, logikai viszonyok cselekvésbeli tapasztalata révén hajthatja végre tehát úgy a cselekvő elemi cselekvéseit (pl. egy könyv fölemelését), hogy ezzel egyúttal a szándékában álló limitatív aktusok (pl. egy könyv valamely kívánt helyre tétele) megvalósításához is hozzájárult.

Az elemi cselekvési szituációkat jellemző kauzális viszonyokról mondottakat tehát a következő egyszerű sémával szemléltethetjük:

	okozza		okozza		okozza	
az elemi probléma észlelése	⟶	limitatív intenció	⟶	elemi intenció	⟶	az elemi cselekvés végrehajtása

Az elemi cselekvési szituáció kauzális összetevőinek intencionális természetét tehát arra a sajátos logikai viszonyra vezetem vissza, ami az elemi cselekvés végrehajtásakor tapasztalt elemi és limitatív cselekvési szituációt összekapcsolja. Ez a logikai viszony pedig valamiféle rész—egész kapcsolatot takar. A limitatív cselekvési szituációt ugyanis elemi cselekvési szituációk kauzális soraként fogom föl. De vajon miképpen kapcsolódnak egymáshoz kauzális sorok szegmentumaiként maguk az elemi cselekvési szituációk? A válasz az eddig elmondottak alapján kézenfekvőnek tűnik. Ha ugyanis az elemi cselekvési szituációk zárómozzanataiként fogjuk föl az észlelt elemi problémákra irányuló elemi cselekvéseket, akkor ezzel együtt rá kell mutatnunk arra is, hogy a végrehajtott elemi cselekvések megváltoztatva tárgyaik helyzetét, állapotát stb. egyúttal újabb elemi problémák, s ezen keresztül újabb elemi cselekvési szituációk közvetlen intencionális forrásává is válnak. Az intencionális okságnak ezt az aspektusát tehát olyan kauzális relációk alkotják, amelyek az elemi cselekvési szituációkat limitatív cselekvési szituációk oksági szegmentumaiként kapcsolják össze.

Vagyis ha pl. az asztalon fekvő könyv észlelését, a könyv kívánt helyre tételének a limitatív intencióját, a könyv fölemelésének az elemi intencióját és a könyv fölemelésének elemi aktusát felölelő cselekvési szituációt tekintjük elemi cselekvési szituációnak, akkor a könyv fölemelésének aktusa egyúttal egy új elemi probléma intencionális forrásává is válik (legyen ez például a cselekvés eredményeképpen új helyzetbe került könyv), amelynek észlelése egy új elemi cselekvési szituáció fogalmi szintű aktivizálásához vezet el. Ez az új elemi cselekvési szituáció elemi problémaként tehát a korábbitól eltérő helyzetbe került könyvet, limitatív intencióként továbbra is a könyv kívánt helyre tételének az intencióját, elemi intencióként pl. a kívánt hely megközelítésének intencióját és elemi cselekvésként pl. a kívánt hely megközelítését öleli föl.

Az elemi cselekvési szituációk ilyen típusú kauzális sorának a határait tehát az azokat felölelő limitatív cselekvési szituációk jelölik ki. Vagyis valamely elemi cselekvési szituáció-sort akkor tekinthetünk lezártnak, ha a hátterében húzódó limitatív intenció a limitatív aktus végrehajtásával teljesült. Ez, példánkhoz visszatérve, annyit jelent, hogy a könyv fölemelése, a kívánt hely megközelítése

stb. mint elemi aktusok közvetlen intencionális környezetét alkotó elemi cselekvési szituációk kauzális sora akkor tekinthető lezártnak, ha a könyv kívánt helyre tételének a limitatív intenciója a könyv kívánt helyre kerülésével teljesült.

A limitatív cselekvési szituációkat jellemző kauzális viszonyokat a föntiekben elmondottak szerint az alábbi séma segítségével ábrázolhatjuk:

$$\text{elemi cselekvési szituáció}_1 \xrightarrow{\text{okozza}} \text{elemi cselekvési szituáció}_2 \xrightarrow{\text{okozza}}$$

$$\text{elemi cselekvési szituáció}_3 \xrightarrow{\text{okozza}} \ldots \xrightarrow{\text{okozza}} \text{elemi cselekvési szituáció}_n$$

Az ilyen típusú kauzális sorok utolsó elemének n értékét, azaz az elemi cselekvési szituációk oksági sorának határait tehát az elemi cselekvések kognitív hátterében körvonalazódó limitatív cselekvési szituációk jelölik ki. E kijelentés kapcsán sem árt viszont hangsúlyoznunk azt, hogy a limitatív cselekvési szituációk fogalmi szinten kirajzolódó tartományának komplexitása különböző a reflektált és a nem reflektált stratégia szerint végrehajtott cselekvések esetében. Továbbá nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a reflektált, illetve reflexió alá nem eső kognitív háttérben körvonalazódó limitatív cselekvési szituáció komplexitása az egyes cselekvőkre külön-külön jellemző, individuális sajátosságokat is mutat. Ezek az individuális specifikumok pedig nyilvánvalóan az egyéni kognitív hátteret jellemző mentális kapacitások függvényei. A különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi reprezentációjának problematikája tehát ezen a ponton illeszkedik a kognitív háttér fogalmi szerkezetével kapcsolatos általánosabb kérdéskörhöz.

Ezért a következő fejezetben az elemi és a limitatív cselekvési szituációkra vonatkozó megállapításaimat a kognitív háttér fogalmi, vagy ahogy a továbbiakban nevezem, asszociatív szerkezetére vonatkozó fejtegetéseim keretei közé ágyazva gondolom tovább.

5. A kognitív háttér asszociatív szerkezete

Az intencionális okság általam föltételezett két aspektusát az eddigiekben tehát mint az intencionális okok és okozatok között fönnálló sajátos logikai kapcsolatok együtteseit határoztam meg. Tettem ezt annak a Searle tudatfilozófiai elméletében is kitapintható hipotézisnek a fényében, hogy az intencionális okok és okozatok olyan mentális események, illetve eseménysorok, amelyek hátterében a kauzális folyamat irányát kijelölő fogalmi reprezentációk húzódnak. E föltételezés alapján állíthatjuk Searle kijelentéseivel egybehangzóan azt, hogy a cselekvések intencionalitásának mentális forrása az intencionális okság fogalmi reprezentációkon alapuló cselekvésbeli tapasztalata.

Az elemi és a limitatív cselekvési szituációk belső tapasztalata tehát a kognitív háttér fogalmi szerkezetére vezethető vissza. Így e belső tapasztalat lényegét kutatva megkerülhetetlen problémákká válnak számunkra a kognitív háttér logikai

szerkezetével kapcsolatos kérdések. Ezek megválaszolásához viszont mindenekelőtt valamiféle definíciót kell megfogalmaznunk magáról a kognitív háttérről is.

Az intencionális okság két aspektusával kapcsolatos megállapításaink pedig a következő meghatározást sugallják a számunkra: a kognitív háttér az elemi és limitatív cselekvési szituációk összetevőiről alkotott fogalmak olyan implicit hálózata, amely egyúttal az egymás viszonyában reprezentált intencionális okok és okozatok végső viszonyítási keretéül is szolgál. Ez az implicit háttérismeret tehát olyan módon válik az intencionális okság cselekvésbeli tapasztalatának a forrásává, hogy a limitatív és elemi cselekvési szituációkat közös vonatkoztatási rendszer részeiként, egymás viszonyában jeleníti meg a cselekvő számára.

A fönti meghatározás tehát egy olyan fogalmi struktúra föltevésére épül, amely a limitatív és az elemi cselekvési szituációk összetevőiként memorizált dolgok és cselekvések kauzális szerepét jeleníti meg a cselekvő számára. Azaz a kognitív háttér szerkezetét olyan fogalmi viszonyok határozzák meg, amelyek a limitatív és elemi cselekvési szituációk keretei között végrehajtott aktusok során vésődtek be a cselekvő tudatába. Ezért a tudat kognitív alapegységeinek nem az elemi cselekvések és tárgyaik fogalmát tekintem, hanem sokkal inkább a memorizálásukkor bevésett elemi cselekvési szituációk fogalmi reprezentációit. Az elemi cselekvések tárgyainak az észlelése így föltehetőleg nem jelent mást, mint az elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek aktivizálását.

Az eddigiekben elmondottakból tehát szükségszerűen adódik az a következtetés, hogy az egyes elemi problémák és elemi cselekvések emlékezetbe vésése végső soron az azokat felölelő cselekvési szituációk memorizálásán keresztül történik meg. Ez egyúttal a hatékony bevésés mentális kritériuma is. Az elemi cselekvések és tárgyaik emlékképei ugyanis akkor rögzülhetnek szilárdan a cselekvő tudatában, ha a közvetlen memorizálás tárgyát a cselekvések és tárgyaik helyett az őket kontextusról kontexusra felölelő cselekvési szituációk belső relációi jelentik. Általánosabb ismeretelméleti kontextusba helyezve ezt a megállapításunkat tehát azt mondhatjuk, hogy a tudás alapelemeinek nem a dolgok és a dolgokkal kapcsolatos cselekvések fogalmait, hanem az elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységeket tekintjük. Azaz az általam javasolt megközelítésben valamennyi komplexebb ismeret ezekből az elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységekből épül föl. A következőkben tehát arra a kérdésre keresek választ, hogy ezek a fogalmi egységek miképpen tölthetik be ismeretkonstituáló funkciójukat, vagyis hogyan válhatnak valamilyen komplexebb háttértudás alkotóelemeivé?

A lehetséges válaszok mérlegelésekor abból a megállapításból indulok ki, hogy a különböző komplexitású tárgyak és a rájuk irányuló cselekvések memorizálásának föltétele az, hogy a cselekvő e tárgyakat és cselekvéseket időről időre ugyanazon elemi problémák és elemi cselekvések kauzális soraként észlelje. Vagyis a memorizálás alapelemei nem a különböző kontextusokban különböző formában tapasztalt elemi cselekvések és tárgyaik, hanem az e cselekvéseket és tárgyakat felölelő elemi cselekvési szituációk.

A bevésés alapelemeinek memorizált elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek kognitív relációi a cselekvő számára egyúttal megjelenítik a memorizálás lehetséges intencionális környezetét jelentő limitatív cselekvési szituációkat is. Az elemi cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi egységek viszonyainak limitatív cselekvési szituációkat megjelenítő hálózatát nevezzük a továbbiakban a kognitív háttér asszociációs mezőjének. Az „asszociációs mező" kifejezés itt a kognitív háttér korábban már kiemelt asszociációs funkciójára utal. Ennek az asszociációs funkciónak a lényege pedig az, hogy az elemi problémák észlelésekor aktivizált kognitív háttér az elemi cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi egységeket komplexebb, limitatív cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységekhez rendeli hozzá. Így e képzettársítási folyamat eredményeként válhat az elemi cselekvési szituációk belső relációinak cselekvésbeli tapasztalata egyúttal az elemi cselekvési szituációkat felölelő limitatív cselekvési szituációk belső viszonyainak a tapasztalatává is. Vagy, kevésbé ragaszkodva a Searle-féle konceptuális apparátushoz, azt mondhatjuk, hogy a kognitív háttér asszociatív szerkezete révén hajthatja végre a cselekvő minden egyes elemi cselekvését egyúttal valamilyen limitatív aktus intencionális szegmentumaként is.

A limitatív cselekvési szituációk fogalmi reprezentációjának alapjait tehát az elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek közötti kapcsolatok alkotják. E fogalmi relációk bevésének folyamatában a cselekvő az elemi cselekvéseket és tárgyaikat rendszerint különböző elemi cselekvési szituációk összetevőiként memorizálja. Az elemi problémák, tehát az elemi cselekvések tárgyai esetében ez azt jelenti, hogy a róluk alkotott fogalmak különböző elemi cselekvések fogalmainak viszonyában, vagyis különböző elemi cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi egységek közös elemeiként rögzülnek a kognitív háttérben. Ilyen konceptuális kapcsolóelemekként hozhatják tehát az elemi problémákról alkotott fogalmak közös vonatkoztatási rendszerbe azokat a fogalmi egységeket, amelyek az elemi problémák memorizálásának közvetlen intencionális környezetét alkotó különböző cselekvési szituációkat jelenítik meg a kognitív háttérben. Korábbi példánk segítségével tehát a következőképpen illusztrálhatjuk mindezt. Az asztalon fekvő könyvet mint elemi problémát a cselekvő más-más kontextusban más-más elemi cselekvési szituáció összetevőjeként észlelheti, azaz az észlelt elemi problémára különböző kontextusokban különböző elemi cselekvésekkel reagálhat (pl. fölemelheti, félretolhatja, kinyithatja stb. az észlelt könyvet). Így az adott elemi probléma fogalmának a kialakulásához vezető bevésési folyamat is más-más elemi cselekvési szituációk közvetlen intencionális környezetében történhet meg. Az elemi problémaként memorizált könyv fogalma tehát azokból az elemi észlelési helyzetekből táplálkozik, amelyekben más-más elemi cselekvések végrehajtásával — az észlelt könyv fölemelésével, félretolásával stb. — egyetemben zajlik le a bevésés folyamata. Az asztalon fekvő könyvnek mint elemi problémának a fogalma tehát különböző elemi — a könyv fölemelését, félretolását, kinyitását stb. eredményező — cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek közös elemeként kristályosodik ki, s így válik az elemi cselekvési

szituációkat felölelő limitatív cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak is a kapcsolóelemévé.

Ugyanilyen asszociatív funkciót töltenek be a kognitív háttérben az elemi cselekvések fogalmai is. Vagyis az elemi cselekvéseinkről alkotott fogalmaink is olyan módon válnak a különböző limitatív cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek kapcsolóelemeivé, hogy más-más elemi cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi egységek közös összetevőiként rögzülnek a tudatban. Más szóval, a cselekvő elemi cselekvéseit is különböző kontextusokban más-más elemi cselekvési szituációk közvetlen intencionális környezetében memorizálja. Ha ilyen elemi cselekvésnek fogjuk föl például valamilyen tárgy fölemelését, akkor az erről az elemi cselekvésről alkotott fogalmunk föltehetőleg azokból az észlelési helyzetekből táplálkozik, amelyekben ezt a cselekvést valamilyen konkrét elemi problémára irányuló aktusként hajtottuk végre különböző helyzetekben (pl. valamely könyv asztalról, polcról, földről stb. való fölemelése). Így a különböző elemi cselekvési szituációkban memorizált elemi cselekvés (valamely tárgy fölemelése) fogalma a kognitív háttérben összekapcsolja egymással a memorizálás közvetlen intencionális környezetét jelentő elemi — pl.valamely könyv asztalról, polcról, székről stb. való fölemeléséhez vezető — cselekvési szituációk fogalmi reprezentációit. Ennek következtében az elemi cselekvés fogalma közvetve kapcsolóelemévé válik azoknak a komplexebb fogalmi egységeknek is, amelyek viszont már a memorizálás elemi cselekvési szituációit felölelő limitatív cselekvési szituációkat jelenítik meg a cselekvő számára.

Föltevésem szerint tehát az intencionális tranzakciók kognitív hátterének ez a föntiekben körülírt asszociatív szerkezete a mentális föltétele annak, hogy valamely elemi probléma észlelése egyúttal az adott elemi probléma fogalmával közvetlen illetve közvetett relációban levő cselekvés- és tárgy-fogalmak aktivizálásával is együtt járjon. A különböző komplexitású cselekvési szituációkban végrehajtott aktusokat ugyanis éppen ezeknek a közvetlen, illetve közvetett fogalmi relációknak az aktivizálása teszi intencionálissá.

A kognitív háttér asszociatív szerkezetéről eddig mondottak tehát kézenfekvővé teszik azt a megállapítást, hogy a cselekvésekről és tárgyakról alkotott fogalmaink feltöltekeznek az ezeket a fogalmakat más cselekvések és tárgyak fogalmaival összekapcsoló képzettársítási viszonyok intencionális tartalmával. Ez a problémákként észlelt tárgyak esetében azt jelenti, hogy a tárgyak különböző cselekvések közvetlen és közvetett intencionális relációjában rögzült emlékképe válik a tárgyak fogalmának magvává. Ezek a tárgyak és a rájuk irányuló lehetséges cselekvések fogalmai közötti kapcsolatok a tárgy fogalmát feltöltő funkció-képzet konceptuális forrásai. Más szóval, valamely tárgynak elemi problémaként észlelése olyan kognitív hátteret feltételez, amelynek eleme a tárgy funkcionális létezésének immanens fogalmi reprezentációja.

A cselekvés-fogalmak szerkezetét a tárgy-fogalmak analógiájára képzelem el akkor, amikor központi összetevőjüknek a cselekvések különböző komplexitású problémák közvetlen illetve közvetett intencionális relációjában bevésődött

emlékképeit tartom. A cselekvések és lehetséges tárgyaik fogalma közötti relációk képezik a cselekvések fogalmát átható cél-képzet alapját. A cselekvések emlékképei ugyanis rendszerint különböző komplexitású cselekvési szituációkban, a cselekvések lehetséges kauzális irányait kijelölő intencionális viszonyok által determináltan vésődnek be a cselekvők emlékezetébe. Az intencionális aktusok végrehajtása tehát olyan kognitív hátteret föltételez, amelynek meghatározó összetevője a cselekvés célszerűségének immanens fogalmi reprezentációja.

Az intencionális tudat asszociatív szerkezetéről ez idáig mondottak hátterében a Searle-féle oksági realizmus fogalmi finomításának nem titkolt szándéka húzódik. Ezért az általam adott meghatározásoknak valamiféle választ kellene sugallniuk arra a kérdésre is, hogy vajon milyen fogalmi bázison képzelhető el az okság cselekvésbeli tapasztalatának „kiterjesztése" valamennyi más kauzalitás-tapasztalatunkra? Ahogy arra korábban is utaltam, ez a kérdés Searle belső realizmusának a pilléreit érinti. Azaz megválaszolásával egyúttal világosabbá tehetjük azt is, hogy voltaképpen mit is kell értenünk Searle már idézett kijelentésén, miszerint „nincsen éles határvonal aközött ahogyan a dolgok számomra léteznek és aközött ahogyan a dolgokkal cselekszem". Az eltérő irányú tapasztalatokból táplálkozó okság-fogalmunk egysége ugyanis kizárólag annak a kognitív tömörítésnek megértésével ragadható meg, amely a dolgokról és a velük kapcsolatos cselekvésekről alkotott fogalmainkat jellemzi.

Az okságról alkotott fogalmunk Searle által is föltételezett intencionális jellegét tehát az eddig mondottak alapján a dolgokról és a rájuk irányuló lehetséges cselekvésekről alkotott fogalmaink intencionális jellegére vezethetjük vissza. Ahhoz ugyanis, hogy a cselekvésbeli okság folyamatában tapasztalt valamit kiterjeszthessük a dolgok tőlünk függetlenül kialakuló kauzális kapcsolatainak a megfigyelésére, olyan fogalmakkal kell a megfigyelt dolgokról rendelkeznünk, amelyek csak a cselekvések fogalmait is felölelő fogalmi egységek elemeiként jutnak valódi kognitív funkcióhoz. Ezek a fogalmi egységek pedig azokat a különböző komplexitású cselekvési szituációkat jelenítik meg az észlelések és a cselekvések kognitív hátterében, amelyek keretei között a dolgok fogalmainak a bevésésére sor került. A cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi egységek összetevőiként értelmezett dolog-fogalmak tehát végső soron feltöltődnek mindazon fogalmi relációk intencionális tartalmával, amelyek őket a cselekvési szituációk keretei között memorizált lehetséges cselekvések fogalmaival összekapcsolják. Vagyis valamely dolog fogalmának a fölidézése egy fogalmi reflexió folyamatában egyúttal a dologgal kapcsolatos valamennyi lehetséges cselekvés fogalmának a fölidézését is jelenti.

Azért nincs tehát „éles határvonal" a dolgok létezésére vonatkozó vélekedéseim és a dolgokra vonatkozó cselekvési stratégiáim között, mert a dolgokról alkotott fogalmainkat a dolgok megismerésekor különböző komplexitású cselekvési szituációkban végrehajtott cselekvések belső tapasztalata táplálja. Azaz mert a dolgok fogalmai a dolgokkal kapcsolatban memorizált lehetséges cselekvések belső tapasztalatának az intencionális tartalmával töltekeznek föl. Ez a föltevés arra az

alapvetőbb hipotézisünkre vezethető tehát vissza, hogy a megismerés alapegységeit nem a dolgok és cselekvések fogalmai jelentik, hanem az azokat az elemi cselekvési szituációkat reprezentáló fogalmi együttesek, amelyek közvetlen intencionális környezetében a dolgok és a rájuk irányuló cselekvések fogalmai bevésődtek.

Az intencionális okság cselekvésbeli tapasztalata tehát fogalmaink intencionális tartalma révén terjeszthető ki a cselekvéseinktől független oksági relációk megfigyelésére is. Más szóval, a dolgok között fönnálló kauzális relációk éppen azért tapasztalhatók a számunkra, mert a dolgokról alkotott fogalmaink feltöltekeznek a cselekvésbeli tapasztalat számára adott kauzális viszonyok pl. az intenció és a cselekvés kapcsolata intencionális tartalmával. Úgy tűnik tehát, hogy fogalmaink kialakulásának ez az intencionális okság két aspektusát hiposztazáló magyarázata megoldást kínálhat a Searle-féle oksági realizmus nyitva hagyott problémáira. Az intencionális tudat konstituáló szerepének fönti elemzésével megvilágíthatjuk többek között azt is, hogy miképpen manifesztálódhat a valós világ iránti elkötelezettségünk a különböző komplexitású aktusok végrehajtásakor. Ehhez azonban a későbbiekben mindenképpen figyelembe kell vennünk az ez idáig nem vizsgált, de az eddigiekben érintett kérdéskör szempontjából nagyon is releváns problémák spektrumát. Ahhoz ugyanis, hogy az eddigieknél valamelyest teljesebb képet alkothassunk az intencionalitás és az okság viszonyáról, fogalmaink — köztük okság-fogalmunk — intencionalizálódása mellett föltétlenül ki kell térnünk még e fogalmak és a nyelvi jelentés viszonyára, a fogalmi reflexió lehetőségeinek és korlátainak kérdésére, e reflexió jelentéstani föltételeire stb. Egyszóval világossá kell tennünk tudatfilozófiai modellünk szemantikai tanulságait is. Ezeknek a szemantikai tanulságoknak a megfogalmazása azonban már egy újabb tanulmány lapjaira tartozik.

IRODALOM

Anscombe, G.E.M.: *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

Bratman, Michael E.: „Cognitivism about Practical Reason", *Ethics* 102 (1991), 117—128. o.

Bratman, Michael E.: „Practical Reasoning and Acceptance in a Context", *Mind* 101 (1992), 1—15. o.

Cohen, L.J.: „Belief and Acceptance", *Mind* 98 (1989), 367—389. o.

Danto, Arthur C.: *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

Davidson, Donald: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.

Davidson, Donald: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Dray, William: *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, London 1957.

Ducasse, C.J.: „On the Nature and Observability of the Causal Relation", in *Causation and Conditions* (szerk. E. Sosa), Oxford University Press, Oxford 1975, 114–126. o.
Feinberg, Joel: „Action and Responsibility", in: *Philosophy in America* (szerk. M. Black), Ithaca N. Y. 1965.
Goldman, A.I.: *A Theory of Human Action*, Prentice-Hall, New York 1970.
Grice, H.P.: „The Causal Theory of Perception", *The Aristotelian Society Proceedings* 35 (1961), 121–152. o.
Grice, H.P.: „Intention and Uncertainty", *Proceedings of the British Academy* 57 (1971), 263–279. o.
Hampshire, Stuart: *Freedom of the Individual*, Princeton University Press, New Jersey 1965.
Hampshire, Stuart: „Comments" (on Davidson's „Intending"), in: *Philosophy of History and Action* (szerk. Y. Yovel), The Magnes Press, Jerusalem 1978, 61–69. o.
Hart, H.L.–Honoré, A.M.: *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford 1955.
Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat Kiadó, Budapest 1976.
Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, in: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991.
Levi, I.: *The Enterprise of Knowledge*, MIT Press, Cambridge Mass. 1980.
Lewis, D.K.: „An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 63 (1966), 17–25. o.
Melden, A.I.: „Motive and Explanation", in: *Causal Theories of Mind* (szerk. S. Davis), Walter de Gruyter, Berlin–New York 1983, 45–58. o.
Putnam, Hilary: „Philosophy and Our Mental Life", in: *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers II.*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, 291–303. o.
Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
Russell, Bertrand: *The Analysis of Mind*, London 1921.
Searle, John R.: *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York 1983.
Stalnaker, Robert: *Inquiry*, MIT Press, Cambridge 1984.
Swain, Marshall: „Reasons, Causes and Knowledge", *The Journal of Philosophy* 75 (1978), 224–249. o.
Velleman, J.D.: *Practical Reflection*, Princeton University Press, Princeton 1989.
von Wright, G.H.: *Explanation and Understanding*, Ithaca N. Y. 1971.

SUMMARY

Causality and Intentionality

Intentional events and states such as actions, intentions, and beliefs as autonomous phenomena of the natural world cannot be explained by physical science. Causality is generally regarded as a natural relation between events and states in the world. Therefore, many analytical philosophers claim that the explanations of relations between intentional events and states are not species of causal explanations.

But authors like Davidson, Searle, and Bratman argue that intentional phenomena are causally connected and causal explanations of actions, intentions, and beliefs are relevant to the understanding of human behaviour. They accept the view that the specifications of intentional causes and effects under those causally relevant aspects involving propositional contents will give us logically related descriptions of causes and effects because the causes and effects themselves are causally and logically related. Those causal explanations of intentional events and states are founded on a special theory of causality that departs from the standard, Humean conception of what causal explanation is supposed to be like.

The aim of this essay is twofold. First, we examine the epistemological foundations of the causal theories of intentionality in order to explore how the form of explanations of intentional causation differs from the Humean theory of causality. Second, we discuss the intentional content of our concept of causality by investigation the main aspects of intentional causation, the causal levels of intentions, and the conceptual structure of cognitive background of intentional events such as actions and perceptions. We try to answer within the scope of this discussion many puzzles about the logical and internal relations between intentional events and states. We intend to suggest that such a causal theory of intentionality, if it succeeds, is applicable to explain, as Davidson says, „the possibility of autonomous action in a world of causality".

DOKUMENTUM

A FILOZÓFIAI KRITIKA LÉNYEGÉRŐL ÁLTALÁBAN, KIVÁLTKÉPP PEDIG A FILOZÓFIA JELENLEGI ÁLLAPOTÁHOZ VALÓ VISZONYÁRÓL*

G. W. F. HEGEL

A művészet vagy tudomány bármely területén műveljék is, a kritika megkövetel egy olyan mértéket, amely egyformán független a megítélendő és a megítélt dologtól, s ez a mérték sem nem az egyedi jelenségből, sem pedig a szubjektum különösségéből, hanem a dolog örökkévaló és soha meg nem változó ősképéből származik. Ahogyan a műkritika sem teremti vagy kitalálja, hanem nyilvánvalóan föltételezi a szépművészet eszméjét, éppúgy a filozófiai bírálatban is a filozófia eszméje az a föltétel vagy előfeltevés, amely nélkül örökké csak szubjektivitás állna szemben szubjektivitással, de a kritika soha nem érvényesíthetné az abszolútumot a föltételezettel szemben.

Mivel a filozófiai kritika nem a műben kifejeződő objektivitás képességének megítélésében, hanem csupán a tárgyban, vagyis azon eszmében különbözik, mely a tárgy alapjául szolgál, s nem is lehet más, csakis a filozófia eszméje, ezért (mivelhogy az első pontból következően a filozófiai kritika éppúgy igényt tart az általános érvényre, mint a műbírálat), ha valaki mégis elvitatná tőle az ítélet objektivitását, annak nem az egy és ugyanazon eszme különféle formáinak lehetőségét kellene állítania, hanem a lényegileg különböző, ennek ellenére egyformán igaz filozófiák lehetőségét – ámde ez olyan elképzelés, melyre, noha nyilván nem csekély vigaszt rejt magában, voltaképpen ügyet sem kell vetni. A filozófia Egy, és csakis Egy lehet, s ennek alapja az, hogy az ész is csak Egy; s ahogyan nem létezhet az ész különféle módokon, éppúgy nem lehet falat emelni az ész és önmegismerése közé sem, minek folytán az önmegismerés a jelenség lényegi különbözőségévé válhatna, minthogy az ész, ha abszolút módon

---

* „Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere" (vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, hg. v. Hermann Glockner, Sämtliche Werke [Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden], Fr. Fromanns Verlag – Günther Holzboog, Stuttgart 1958, I. köt., 171–189. o.). Az írás Schelling és Hegel folyóiratának bevezetője volt; eredetileg megjelent: *Kritisches Journal der Philosophie* Bd. I., Stück 1, 1802.

szemléljük, s amennyiben az önmegismerésben önmaga objektuma lesz, tehát filozófiává válik, megint csak egy és ugyanaz, tehát mindenképpen az azonos.

Mivel a filozófiában valamely különbözőség oka nem eredhet magának a filozófiának lényegéből, hiszen ez a lényeg kétségkívül Egy, de abból sem, hogy a filozófiai eszmék objektív megformálásának képessége nem egyforma, merthogy — filozófiailag tekintve — maga az eszme a minden, ámde kifejtésének képessége, mely az eszme birtoklásához járul, a filozófiának egy további, rá nem jellemző oldalt kölcsönöz, tehát azt a lehetőséget, hogy végtelenül sok és különféle reflex legyen, lényege szerint a másik által különbözőképpen tételezve s egyazon érvényesülési joggal a másikkal szemben, csak úgy lehetne kihozni, hogy a filozófiát az abszolútum egyik megismeréseként meghatározva, az Abszolútumot (mint Istent, vagy valamilyen egyéb szempontnak megfelelően mint természetet) a megismeréssel mint szubjektívvel abszolút ellentétes tételezettségben gondolnánk el.

Csakhogy a különbözőségnek ezen álláspont mellett is fölszámolnia és helyesbítenie kellene magát. Mert ha a megismerést formális valaminek képzeljük, akkor a tárgyhoz való viszonyában nyilván passzívként gondoljuk el, s a szubjektummal szemben, amely képes kell hogy legyen az istenség eme befogadására, vagyis a természet tisztán objektív szemléletére, azt a követelményt támasztjuk, hogy általában szüntessen be minden viszonyulást bármiféle korlátozáshoz, s tartózkodjék attól is, hogy saját tevékenységéhez viszonyul, minthogy azzal megzavarná a befogadás tisztaságát. A befogadás e passzivitása és az objektum egyformasága volna hát az, amit eredményként elképzelnek, s az abszolútum megismerése s az ebből eredő filozófia nyilvánvalóan mindig egy és ugyanaz kell hogy legyen.

Mivel az ész igazsága ugyanúgy csakis Egy, mint ahogy a szépség, ezért lehetséges egyáltalán a kritika mint objektív megítélés, s az már magától következik, hogy csak azok számára van értelme, akikben megvan az egy és ugyanazon filozófia eszméje; s ugyanígy, a kritika csak azokat a műveket érheti el, amelyekben többé vagy kevésbé világosan fölismerhető ez az eszme. A kritika ügye elveszett mindazok számára és mindazokra a művekre nézve, akik az eszmét nélkülözik. A kritikát leginkább az eszme hiánya hozza zavarba, mert ha egyszer minden kritika szubszumció az eszme alá, akkor minden kritikának szükségképpen vége van ott, ahol hiányzik az eszme, s a kritika nem is tud más közvetlen viszonyt adni magának, mint az elvetés viszonyát. Ám miközben elvet valamit, tökéletesen meg is szakítja minden kapcsolatát annak, amiből a filozófia eszméje hiányzik, azzal, aminek ő maga szolgálatában áll. S mert így megszűnik a kölcsönös elismerés, tehát csupán két szubjektivitás jelenik meg egymással szemben; aminek nincs semmi közössége egymással, az éppen ezért ugyanolyan joggal lép föl, s a kritika — mivel a megítélendőt akárminek, csak éppen nem filozófiának, de mert a megítélendő semmi más nem akar lenni, csak éppen filozófia, következésképp puszta semminek nyilvánítja — a szubjektívum helyzetébe áll be, ítélethirdetése tehát egyoldalú hatalmi kijelentésként jelenik meg;

ám ez a helyzet közvetlenül ellentmond a kritika lényegének, hiszen tevékenysége objektív kellene hogy legyen; a kritika ítélete a filozófia eszméjéhez apellál, az ellenfél viszont nem ismeri el ezt az eszmét, szerinte tehát ez a törvényszék nem illetékes. A kritika választja le az álfilozófiát a filozófiáról, hogy az egyik oldalon a filozófia, szemben vele pedig az álfilozófia álljon — és e viszony ellen nincs közvetlen mentség. Mivel az álfilozófia negatív módon viszonyul a filozófiához, tehát esetében szó sem lehet filozófiáról, így nem marad más hátra, mint elmesélni, hogyan nyilatkozik meg e negatív oldal, s hogyan ismeri el saját nemlétét, melynek, ha megjelenik, laposság a neve, s mivel az sem maradhat el, hogy ami a kezdetben semmi, az a folyamatban lassanként még nagyobb semminek bizonyuljon, s majd végül elég nyilvánvalóan föl lehet ismerni, hogy nem több, mint semmi — így a kritika ennek az első semmisségből kiinduló konstrukciónak a révén újfent megbékél azzal a képességhiánnyal is, melyet az első ítélethirdetésnél semmi másnak, csakis önkényességnek tarthatott.

Ahol azonban valóban megvan a filozófia eszméje, ott az a kritika dolga, hogy megvilágítsa, milyen módon és mennyire szabadon és tisztán lép elő, továbbá hogy milyen kiterjedésben alakította magát tudományos filozófiai rendszerré.

Ami az utóbbit illeti, örömmel és élvezettel kell fogadni, ha a filozófia tiszta eszméje tudományos kiterjedés nélkül szellemesen mint naivitás fejezi ki magát, s e naivitás nem jut el a szisztematikus tudat objektivitásáig; az ilyesmi valamely széplélek lenyomata, amely rest volt megóvni magát a gondolkodás bűnétől, ám annyi bátorsága már nem volt, hogy belevesse magát a bűnbe és a föloldozásig vétkezzen, azonban így nem is jutott el odáig, hogy a tudomány objektív egészében szemlélje önmagát. Az efféle szellemek, rövidre fogva, szellem nélkül akarják megadni a filozófia lényegét és velejét, de üres formájuknak sem tudományos, sem egyéb érdekes jelentősége nincs.

Ám ha a filozófia eszméje tudományosabbá válik, akkor meg kell különböztetni az individualitástól a szubjektivitást, vagyis korlátozottságot; az individualitás a filozófia eszméjének azonosságát és tisztán objektív kifejtését nem csorbítva arra törekszik, hogy az eszme jellegét fejezze ki, a szubjektivitás pedig belevegyül a filozófia eszméjének kifejtésébe; ez elhomályosítja a filozófia ragyogását, s a kritika jól teszi, ha kiváltképp erre ügyel és ezt a szubjektivitást vágja le.

De ha azt látjuk, hogy valóban a filozófia eszméje lebeg előttünk, akkor tartsa magát a kritika a követelményhez és a kifejeződő szükséglethez, ahhoz az objektívumhoz, melyben a szükséglet kielégülését keresi, s a megjelenő alak korlátozottságára mutasson rá, arra támaszkodva, hogy ott van benne a kiteljesedett objektivitásra törekvő igazi tendencia.

Csakhogy itt két eset lehetséges. Vagy az, hogy a tudat a fejlődése során voltaképpen nem haladta meg a szubjektivitást — a filozófia eszméje nem emelkedett föl a szabad szemlélet világosságáig, benne marad a homályosabb háttérben, mondjuk azért, mert nagy kifejező erejű és nagy tekintélyű formák akadályozzák az áttörést a tiszta forma—nélküliséghez, vagy ami ugyanaz, a legmagasabbrendű formához. Még ha a kritika nem fogadja is el a művet és a

tettet az eszme alakjaként, a törekvést akkor sem fogja félreismerni; a tudomány érdeke voltaképpen az, hogy le kell dörzsölni a héjat, amely nem engedi, hogy a belső igyekezet kijusson a napvilágra; fontos, hogy ismerjük a szellem reflexeinek sokféleségét — mindahánynak meg kell hogy legyen a maga szférája a filozófiában —, s tudnunk kell, közülük melyik az alárendelt és hiányos.

Vagy a másik eset: kiviláglik, hogy a filozófia eszméje világosabban föl van ugyan ismerve, de a szubjektivitás azon van, hogy védekezzék a filozófia ellen, amennyiben úgy érzi, erre van szükség ahhoz, hogy önmagát menekítse.

Itt nem arról van szó, hogy magasba kellene emelni a filozófia eszméjét, hanem fel kell deríteni, milyen praktikákkal menekül a szubjektivitás a filozófia elől; továbbá akadnak gyöngeségek, amelyek biztos menedékre lelnek a korlátozottságban, ezeket tehát meg kell világítani részint önmagukban véve, részint pedig a szubjektivitással társított filozófiai eszmét tartva szem előtt; hiszen az eszme valódi energiája és a szubjektivitás nem fér össze egymással.

Van azonban egy másik manír is, ti. az, amelyik azt a látszatot kelti, mintha birtokában volna a filozófiának, használja a nagy filozófiai rendszerek szókészletét és formáit, mindenbe beleüti az orrát, alapjában véve mégis üres szóköd az egész, belső tartalom nélkül — erre különösen ügyelnie kell a kritikának. Ez a filozófia eszméjét nélkülöző locsogás a maga gőgös bonyolultságával bizonyos tekintélyre tesz szert, részint azért, mert hiszen majdhogynem hihetetlen, hogy egy ilyen duzzadt héjban ne lenne mag, részint pedig mert az üresség egyfajta általános érthetősége van. S mivel nincs utálatosabb annál, mint amikor a filozófia komolysága ürességgé változik át, tehát a kritika vessen be mindent e sorscsapás ellen.

Mindeme formák többé-kevésbé általánosan uralják a mai német filozófiát — ezekkel fog tehát foglalkozni ez a kritikai folyóirat. Emellett ráadásul az a sajátos helyzet állt elő, hogy — mióta Kant, majd még inkább Fichte megfogalmazta egy tudomány, de főleg a filozófia mint tudomány eszméjét, s ennek folytán megszűnt az a lehetőség, hogy ilyen vagy olyan tárgyról kialakított valamiféle filozófiai gondolatok révén, mondjuk az akadémiáknak szánt értekezésekben bárki elfogadtassa magát mint filozófust, s az elszigetelt filozofálás hitelét veszítette — minden filozófiai nekirugaszkodás tudománnyá és rendszerré terebélyesedik, vagy legalábbis fölállítja a teljes filozófia abszolút elvét, következésképp annyi rendszer és elv születik, hogy a nagyközönség filozofálgató része már-már azt hiheti, ott tartunk, ahol a görög filozófia: minden kiválóbb filozófiai koponya saját individualitása alapján dolgozza ki a filozófia eszméjét. Ugyanakkor úgy látszik, oly mértékben megnőtt köztünk a filozófiai szabadság, a gondolkodás önállósága, s annyira fölé emelkedtünk a tekintélynek, hogy szégyennek számítana, ha valaki egy már meglévő filozófia követőjeként nevezné filozófusnak magát; s az önálló gondolkodás úgy véli, kizárólag teljesen saját és új rendszert kitaláló eredetiséggel szabad színre lépnie.

Mivel a filozófia, amikor belső élete külső alakban megszületik, szükségképpen belead ebbe az alakba sajátos organizációjának formájából valamennyit, így tehát

a zseni eredetisége nem azonos azzal a *különösség*gel, amely *eredetiség*nek adja ki magát; mert ha közelebbről szemügyre vesszük, ez az eredetiség igazából a kultúra általános hadi útján mozog, s azzal nemigen van oka dicsekedni, ha letért onnan a filozófia tiszta eszméjéhez; hiszen ha megragadta volna ezt az eszmét, akkor fölismerné a filozófiai rendszerekben, így hát, noha saját eleven formáját meg kell ugyan tartania, ez a különösség mégsem beszélhet *saját filozófiájáról*. Amit sajátjaként hozott létre ama hadi úton, az egy különös reflexiós forma, valamely egyedi, tehát alárendelt szempontból fölfogva; ehhez a formához olcsón hozzá lehet jutni egy olyan korszakban, amelyik oly sokoldalúan kiművelte az értelmet, s főleg ha oly sokrétűen kidolgozta a filozófiában is. Az efféle eredetieskedő tendenciák és a saját formára és rendszerre való sokrétű törekvések gyűjteménye nem annyira a Görögország filozófiai kertjeiben szabadon burjánzó sokszínű eleven alakzatok világára emlékeztet, hanem sokkal inkább az elkárhozottak gyötrelmeinek színjátékát nyújtja, akik mindörökre hozzá vannak láncolva saját korlátoltságukhoz, vagy pedig egyik korláttól a másikhoz kapnak, mindet megbámulják s valamennyit elvetik sorban.

Ami azt illeti, kemény munka egy *efféle különösség* kiterjesztése *rendszerré* s teljességként való kifejtése, s a különösségnek ebben zátonyra is kellene futnia, hiszen hogyan is lehetne képes a korlátozott arra, hogy teljességgé bővüljön s éppen eközben föl ne robbantsa magát? Már valamely különös elv keresése is arra irányul, hogy valami sajátoshoz jusson, ami beéri önmagával s nem tart igényt a tudás objektivitására és totalitására. És a teljesség mégiscsak jelen van, objektív formában, legalábbis egy csomó tudásanyagként; nehezen lehet erőszakot venni rajta s következetesen kivitelezni sajátos fogalmát önmaga segítségével. Ugyanakkor az soha sincs megengedve, hogy tetszés szerint, összefüggés nélkül fejtsék ki a teljességet, csak mert ott van; akkor a legzseniálisabb az összefüggés helyzete, ha nem törődnek vele s legsajátabb elvét mint az egyedüli olyan elvet mutatják föl, mellyel az egyéb tudásnak kell törődni; mintha az már lealacsonyító munka volna, hogy az alapelvnek megadják objektív tudományos terjedelmét.

De ha egyszer részint nem hiányozhat a terjedelem, részint viszont azt meg akarják spórolni, hogy a tudás sokrétűségét összefüggésbe hozzák önmagával és az elv korlátozottságával, akkor ezeket a követelményeket egyesíti az a manír, amelyik provizórikusan filozofál, vagyis a meglévőt nem a tudás valamely rendszerének szükségletéből, hanem az alapból építi föl, minthogy úgy látszik, a meglévőnek megvan a maga használata is, ti. hogy gyakorlatoztassa a fejeket, mert hiszen mi másra való volna?

Ebben a tekintetben a kritikai filozófia kitűnő szolgálatot tett. Mivel ugyanis kimutatta, hogy — saját szavaival szólva — az értelmi fogalmak csak a tapasztalatban használhatók, az ész viszont mint megismerő a maga teoretikus eszméivel csakis ellentmondásokba bonyolódik, s hogy a tudásnak egyáltalában az érzékiség szolgáltathatja az objektumait — mindezt olyanformán használják föl, hogy a tudományban lemondanak az észről s behódolnak a legnyersebb empirizmusnak. Amikor a tapasztalatba bevitt legdurvább fogalmakat, a kirívó származású,

szellemtelen reflexióval beszennyezett szemléletet a tudat belső és külső tapasztalatának és tényeinek minősítik, s ezen a címen mindent összemarkolnak, azzal a — ki tudja, honnan szerzett — bizonyossággal, hogy mindez ott van a tudatban, akkor a kritikai filozófiára hivatkoznak — a kritikai filozófia ugyanis bebizonyítja, hogy a megismeréshez szükség van a tapasztalatra és az észrevevésre, az észnek viszont nem tulajdonít konstitutív, hanem pusztán regulatív szerepet a tudásban. Amellett, hogy az álfilozófia és az áltudományosság, noha egyébként nyíltan megvetette a filozófiát, önigazolásként filozófiai formát öltött, s ezáltal egyszersmind nagyobb előnyökre is tett szert, tudniillik összebékítette az egészséges emberi értelmet s az összes korlátolt tudatot, valamint ennek legszebb virágát, az emberiség mindenkori legmagasabbrendű morális érdeklődését a filozófiával.

Azonban ha a szubjektivitás nincs tekintettel arra a nehézségre, melybe beleütközik, amikor rendszerként kíván föllépni, minthogy már a kritikai filozófia gyanússá vagy használhatatlanná tette a véges formák nagy részét, rárakta azt a terhet, hogy belátja korlátozottságát, megterhelte egyfajta rossz lelkiismerettel, tehát visszariad attól, hogy abszolútnak állítsa be magát, akkor hogyan is állhatna meg és érvényesülhetne, saját jobb belátása és a filozófia előtte lebegő eszméje ellenére? — Ha elismertük, hogy egy forma véges, akkor azzal csak az első lépést szabad megtenni, az ilyen forma nem jelenthet mást, csak a látszólag önkényes kezdeti pontot, amely nem áll meg ugyan önmagában, egyelőre mégis meg kell hagyni, mert majd kiderül hasznossága, tehát ideiglenesen, hipotetikusan és problematikusan olykor további pretenzió nélkül el kell fogadni; utóbb azután majd legitimizálja magát; ha ebből kiindulva jutunk el az igazhoz, akkor hálásan fogjuk majd szükségszerűnek elismerni és igazoltnak látni amaz önkényes kezdőpont útmutatását. Mivel az igazat nem kell járszalagon vezetgetni, hiszen rendelkeznie kell az önálló föllépéshez szükséges erővel, s mivel elismerten korlátozott — lévén az a helyzet, hogy nincs meg benne a fönnálláshoz a tartalom, hanem bevallottan csak hipotetikus és problematikus —, ámde végül mégis igazi igazként kell igazolódnia, így hát világos, hogy lényegében a végesség megmentéséről van szó; ami utóbb már nem hipotetikus, az eleinte sem lehetett az, avagy ami kezdetben hipotetikus, az nem válhat a végére kategorikussá; hiszen akkor nyomban abszolútként lépne föl, ehhez viszont nincs elég bátorsága, ami rendjén is van, tehát csempészúton jut el az abszolútig.

Az, hogy egy efféle véges kezdőpontot ideiglenesen hipotetikus valamiként adnak meg, az csak egy további ámítást hoz be, minthogy azzal a látszattal lép föl, mintha nélkülözne minden pretenziót; ha szerényen mint hipotetikus, vagy nyomban mint bizonyos lép is föl, mindkét esetben ugyanaz az eredmény, hogy ti. a véges szétváltságában megmarad annak, ami, az abszolútum pedig végességgel terhelt eszme, túlvilágiság marad.

Hogy bizonyos legyen, a biztos kiindulópontot a közvetlen tudatba helyezik, s úgy tűnik föl, hogy amit végessége folytán elveszít, azt a közvetlen bizonyosság pótolja; s mivel a tiszta öntudat mint kezdőpont úgy van tételezve közvetlenül az

empirikus öntudattal szemben, mint tiszta öntudat, így hát az is; az efféle véges bizonyosságokkal a filozófiának általában véve nemigen lehet dolga. Az a filozófia, amely a bizonyosság végett a legáltalánosabb érvényű, a minden emberi értelemhez közel eső tételből vagy tevékenységből indul ki, az vagy valami fölösleges dolgot csinál, amikor ennyire hasznavehető akar lenni, hiszen ahhoz, hogy filozófiának számítson, mégiscsak túl kell mennie a korlátozottságon, meg kell szüntetnie azt; az így félrevezetett közönséges emberi értelem nagyon is észre fogja venni, ha kilépnek a szférájából, s azt akarják, hogy túllépjen önmagán; avagy pedig ha nem szüntetik meg ezt a véges bizonyosságot, hanem rögzítve fönnmarad, akkor nyilván föl kell hogy ismerje saját végességét s végtelenséget fog *követelni*, de a végtelenség ennek folytán éppen csak mint követelés, mint elgondolt valami lép föl, *csupán mint eszme*, amely mint szükségszerű és átfogó, mindent magába záró észbeli eszme azonban már csak azért is egyoldalú, mert az, amit elgondol (vagyis az bármiféle meghatározott valami, ami kezdőpont lett), s ő maga elválasztottként van tételezve. Ilyenféle módokon igyekeznek megmenteni a korlátozottságot — s emelik legmagasabbrendű eszmévé, épp csak hogy nem egyedi létté az abszolútumot, mivelhogy csak innen kezdődik a filozófia tudománya, melynek teljes rendszerében uralkodó és abszolút az ellentét — bizonyos értelemben ezek a megmentési kísérletek jellemzik újabb filozófiai kultúránkat, tehát nagyjából e fogalom alá tartozik mindaz, ami napjainkban a filozófiában érvényes. Még ha az utóbbi idő legmagasabbrendű filozófiai jelensége nem haladta is meg olyan mértékben a belső és külső, evilág és túlvilág rögzített polaritását, hogy létrejött volna két ellentétes filozófia, az egyikkel a tudásban csak közelítenénk az abszolútumhoz, a másik pedig éppen magában az abszolútumban lenne (föltéve, hogy az utóbbi a hit címszava alá tartoznék), s ha ilyen módon megadták a dualizmus ellentétének a legfelsőbb absztrakciót, s még ezzel sem vitték ki a filozófiát reflexiós kultúránk szférájából, akkor az ellentét legmagasabbrendű absztrakciójának már a formája a lehető legfontosabb, s ettől a legvégső szélsőségtől már könnyű az átmenet a valódi filozófiához; mert az abszolútumnak az az eszméje, melyet létrehoznak, voltaképpen már maga is visszautasítja azt az ellentétet, melyet az eszme, a kellés, a végtelen követelés formája hoz magával. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy általában milyen sokat nyert a filozófia azon sokrétű földolgozásnak köszönhetően, melynek az ellentét, melyet minden filozófia meg akar haladni, általában alá lett vetve, olyan módon, hogy azzal a formával, melyben az ellentét az egyik filozófiában uralkodott, egy következő filozófiát állított szembe s így túlhaladta az előbbit, majd öntudatlanul megint visszaesett az ellentét másik formájába — de ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy milyen sokrétű formákban képes a filozófia hánykolódni.

A másik uralkodó manírnak ezzel szemben csakis hátrányos oldala van, tudniillik hogy arra törekszik, a megjelenő filozófiai eszméket nyomban *népszerűvé*, vagyis tulajdonképpen közönségessé tegye. A filozófia természete szerint ezoterikus valami, önmagában véve nem a csőcselék számára készül, s nem is lehet a csőcselék számára átkotyvasztani; éppen azáltal filozófia, hogy ellentétes

az értelemmel, de ennek következtében még inkább ellentétes az egészséges emberi értelemmel – ez utóbbin az emberi nem helyi és időbeli korlátozottságát értik; ehhez viszonyítva a filozófia világa önmagában véve egy fordított világ. Amikor Alexandrosz azt hallotta, hogy nevelője nyilvánosságra hozza filozófiai írásait, azt írta neki Ázsia szívéből, hogy nem kellett volna közönségessé tennie mindazt, amit együtt filozofáltak, s erre Arisztotelész azzal védekezett, hogy filozófiája ki is van adva meg nincs is kiadva – tehát a filozófiának föl kell ugyan ismernie azt a lehetőséget, hogy a nép fölemelkedhet hozzá, ámde nem kell leereszkednie a néphez. Csakhogy a szabadság és egyenlőség korában, amikor ily nagy közönség jött létre, s ez a közönség semmitől nem szeretné elzárva látni magát, s úgy véli, maga is elég jó mindenre és minden elég jó neki is, ekkor a Legszebb és a Legjobb sem kerülheti el azt a sorsot, hogy a közönségesség, mely nem képes fölemelkedni ahhoz, amit maga fölött lát lebegni, kezelésbe ne vegye, míg végül eléggé közönséges és így elsajátítható nem lesz; s ez a laposítgatás egyfajta, elismerten érdemdús munka rangjára emelkedett. Nincs az emberi szellemnek egyetlen olyan, jobbra-törekvő oldala sem, mely ezt a sorsot meg ne tapasztalta volna; csak kerüljön szem elé a művészet vagy a filozófia valamely eszméje, máris indul a kotyvasztás, míg elő nem áll a zagyvalék a tanszékek, kompendiumok használatára és az országos útmutatók közönségének házi fogyasztására. Leibniz a maga teodíceájával részben átvállalta ezt a fáradságot saját filozófiáját illetően, s ezzel a filozófiáját ugyan nem, de saját nevét annál inkább elfogadtatta; most pedig nyomban éppen elég szolgálatkész ember akad erre a célra. Egyes fogalmakkal magától megy a dolog; semmi másra nincs szükség, csak rá kell húzni a nevét arra, ami a polgári életben régóta megvan; a fölvilágosodás már eredetében és önmagában véve is kifejezésre juttatja az értelem közönségességét, s azt, hogy hiú módon föléemelkedik az észnek, tehát nem is kellett megváltoztatni jelentését ahhoz, hogy közkedveltté és fölfoghatóvá váljék; de föltehető, hogy az „eszményi" szó már annak az általános jelentését hordozza, amiben nem rejlik szemernyi igazság sem, vagy hogy a „humanitás" jelentése: az általában vett laposság. – Az ezzel alapjában véve teljesen azonos, de látszólag mégis fordított eset ott lép föl, ahol már az anyag is népszerű, s a közönséges fölfogás szféráján semmivel túl nem lépő populáris dolgokat látják el filozófiai mázzal, némi filozófiai és módszertani kotyvasztgatással. Az első esetben azzal a föltevéssel élnek, hogy ami filozófikus, az egyszersmind népszerű is lehet, a másodikban pedig azt teszik föl, hogy ami jellege szerint népszerű, az valamiképp filozófikussá is válhat; tehát így is, úgy is összekapcsolódik a laposság a filozófiával.

Ezeket az ilyen-olyan törekvéseket általában véve a nyugtalanság és az állhatatlan lényeg minden dolgokban ott mozgolódó szellemére lehet vonatkoztatni, hiszen ez jellemző korunkra, s ez juttatta végre odáig a német szellemet – a mértéktelen szívósság hosszú évszázadai után, míg a legszörnyűbb erőlködéssel igyekezett levedleni a régi formát –, hogy filozófiai rendszereket is beiktasson a változandóság és újdonságok fogalmába; ámde a változónak és újnak eme vágyát

nem kellene fölcserélni annak a játéknak az indifferenciájával, amely a legnagyobb mértékben könnyelmű ugyan, de ugyanakkor maga a legfenségesebb és egyedül igaz komolyság is. Mert ama nyugtalan pezsgés a korlátozottság legnagyobb komolyságával lát munkához; ámde a sors szükségképp a bizalmatlanság homályos érzését és a titkos kételkedés érzését adja neki, amit elsősorban abból lehet látni, hogy, mivel a komoly korlátozottság nélkülözi az eleven komolyságot, így nem sokat tehet a maga ügyében, ezért hát nem is fejthet ki jelentékeny, hanem legföljebb efemer hatást.

Egyébként, ha úgy tetszik, vehetjük azt a nyugtalanságot erjedésnek is, mellyel a szellem az elholt műveltség korhadtságából új életre küzdi föl magát, a hamu alól egy megújult alakzat kezd előbukkanni. Ugyanis a karteziánus filozófia filozófiai formában mondta ki az északnyugati világunk újabb történelmének kultúrájában általánosan elterjedt dualizmust — azt a *dualizmust*, melynek mint a teljes régebbi élet lehanyatlásának általában csupán különböző színű külső oldala a közélet csöndesebb megváltozása, valamint a hangosabb politikai és vallási forradalmak. E filozófia ellen éppúgy, mint az általa kifejezett általános kultúra ellen is mentő eszközöket kellett keresnie az eleven természet minden mozzanatának, tehát a filozófiának is; amit a filozófia e tekintetben megtett, azt, ahol tiszta és nyílt volt, dühvel fogadták; ahol rejtettebben és zavarosabban lépett föl, ott annál könnyebben hatalmába kerítette az értelem, s visszaformálta dualista lényegűvé; erre a halálra épült rá minden tudomány, s ami még tudományos, tehát legalább szubjektíve eleven volt bennük, azt végül megölte a kor; így hát, ha nem közvetlenül a filozófia szelleme maga volna az, ami ebbe a tágas tengerbe alámerülve a nyomás alatt egyre jobban érzi növekvő lendületének erejét, az egész lapos expanziót elviselhetetlenné kellene hogy tegye már a tudomány unalma is. Ezt az épületet az ész által elhagyott értelem emelte, s ami a legrosszabb, ez az értelem a fölvilágosító vagy morális ész neve alatt rejtőzve végül még a teológiát is romba döntötte —, itt ébrednie kellene a gazdagság vágyának: kellene egy csöpp tűz, az eleven szemlélet koncentrációja, s ha már elég régen látják a holtat, kellene az elevenség megismerése, ami egyedül az ész által lehetséges.

Szükségképpen hinnünk kell, nem csupán az új formák ama negatív átváltozásában vagy megújuló fölburjánzásában, hanem egy efféle valóságos megismerés lehetőségében, ha egyszer valóságos hatást várunk az új formák kritikájától, tehát nem pusztán e korlátozottságok negatív szétverését, hanem azt, hogy utat építünk az igaz filozófia bevonulásához; de ha csak az előbbi hatást érné is el a kritika, annyi haszna legalább akkor is van, hogy a korlátozottságok pretenzióját és efemer létezésük élvezetét megkeseríti és megrövidíti; s akinek tetszik, ne lásson semmi mást a kritikában, csak az örökké gördülő kereket, mely minden pillanatban letapos egy-egy alakzatot, melyet az ár fölsodort a partra; aki az egészséges emberi értelem széles alapjára helyezkedve, önmagában bízva csupán gyönyörködik a fölbukkanás és eltűnés ezen objektív színjátékában, s még több vigaszt és szilárdságot merít önmagából ahhoz, hogy eltávolodjék a filozófiától, az *a priori* indukcióval láthatja korlátozottságnak a filozófiát is, amibe beletörött a korláto-

zottság bicskája — avagy aki benső és kíváncsi részvéttel csodálja és fáradozva ragadja meg a föltáruló formák jövését-menését, az okos szemmel bámulja eltűnésüket s szédülve sodródik tova.

Ha a kritika egyetlen egyoldalú szempontot akar érvényesíteni egy másik egyoldalúval szemben, akkor a kritika polémia és pártoskodás. Azonban az igazi filozófia sem nagyon tud védekezni a külsőre polemikus kinézetű álfilozófiával szemben, minthogy nincs bennük semmi közös pozitívum, s így a filozófia egy kritika keretében nem is szállhat harcba az álfilozófiával, tehát nem marad számára más, mint az álfilozófia szükségképpen egyedi megjelenésének és konstruálási módjának ama negatív bírálata; s mivelhogy az álfilozófiának nincs semmi szabálya, s minden egyes individuumnál másként alakul, marad a létrehozó individuum kritikája is. — Ámde, ha egy tömeg áll szemben egy másik tömeggel, mind a kettő pártnak nevezi magát, de ha az egyik fölhagy azzal, hogy valaminek látsszék, akkor a másik is megszűnik pártnak lenni, tehát mindkét oldal elviselhetetlennek fogja találni a csak pártként való megjelenést, s nem fogja elkerülni azt a pillanatnyi, magától eltűnő látszatot, amit a viszályban ölt magára, hanem belebocsátkozik a harcba, amely egyúttal a másik tömeg semmijének kialakuló manifesztációja is. Másfelől, ha az egyik tömeg azzal próbálna megmenekedni a harc veszélyétől és saját belső semmijének manifesztációjától, hogy a másikat *csupán* egy pártnak nyilvánítaná, akkor éppen ezzel ismerné el azt valaminek s vitatná el önmagától azt az általános érvényt, melynek számára az, ami valóban párt, nem párt, hanem inkább semmi, s ekkor önmagát is pártnak, tehát az igaz filozófia számára semminek ismeri el.

(Fordította *Nyizsnyánszki Ferenc*)

SZÉCHENYI ISTVÁN ÉS FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING LEVÉLVÁLTÁSA

Előszó: egy eddig ismeretlen levélváltásról

KLAUS VIEWEG – FRANK RÜHLING

A XIX. századi Magyarország és Németország kulturális életének két prominens képviselője, a magyar politikus és kultúrmecénás, Széchenyi István és a német filozófus, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a Magyar Tudományos Akadémia ill. a Bajor Tudományos Akadémia elnökeiként, levelezésben álltak egymással. Az itt közölt levelek 1833–35-ből származnak. Jóllehet csak egy epizódról van szó, ez mégis fényt vet az akkori Magyarország és Németország kulturális kapcsolataira, s a levelezőpartnerek életrajzának új oldalát mutatja meg.[1]

Az ún. német klasszikus filozófia, amelynek fő képviselői Kant, Reinhold, Schiller, Fichte, Hölderlin, Schelling és Hegel voltak, s amely a gondolkodók művei, hallgatói, előadás-résztvevői, tanítványai, levelezőpartnerei vagy barátai révén vált ismertté és hatékonnyá, európai dimenziójú esemény volt, az európai gondolkodás egyik csillagórája. Ennek az új gondolkodási módnak a kisugárzása a maga különböző tervezeteiben és variációiban vitathatatlan. És minden „posztmodern" vagy „metafizika utáni" halotti bizonyítvány ellenére a „döglött kutyák" ma is rendkívül elevenek. Az utóbbi évtizedek kutatásai és interpretációs koncepciói révén tarthatatlanná váltak azok a kísérletek is, amelyek például Fichte és Hegel filozófiáját a totalitárius gondolkodás előfutárainak próbálták meg beállítani és ily módon diszkreditálni.[2] A német idealizmus problémakészlete és problémamegoldásai, különösen „a szubjektivitás filozófiájának" problémahelyzete „a jelenbeli gondolkodás impulzusai közé tartozik" – mondja Dieter Henrich –

---

[1] Német filozófusok magyarországi kapcsolatait illetően lásd Klaus Vieweg: „Ihr so interresantes Vaterland" – Ein Brief Hegels an den ungarischen Gelehrten Ludwig Schedius, *Hegel-Studien* 1995; Klaus Vieweg: „Kis elbeszélések és ‚gondolkodó megemlékezés' – Hegel kapcsolatai Magyarországgal", *Magyar Filozófiai Szemle* XXXVIII (1994), 563–574. o.

[2] Itt többek között a következő szerzők kitűnő munkáira utalhatunk, melyekben a német idealizmus filozófiáját interpretálták: Joachim Ritter, Dieter Henrich, Hans Friedrich Fulda, Ludwig Siep, Manfred Riedel, Reinhard Lauth, Charles Taylor, Xavier Tilliette, Otto Pöggeler, Manfred Frank és Klaus Düsing. Különösképpen szeretnénk itt fölhívni a figyelmet a Dieter Henrich (München) által vezetett ún. „Jéna-projektum" eredményeire.

„s ezek egyáltalán nem merültek ki. Inkább az a gondolkodás merült ki, amely csak megpróbál kitérni előle."[3]

A számos, Schelling életével és művével kapcsolatos áthagyományozott emlék, amelyet Xavier Tilliette egyedülálló s egyúttal „enciklopédikus" módon gyűjtött össze és publikált[4], mutatja Schelling filozófiájának Németországon messze túlmutató hatását, miközben gondolkodásának értékelése az eufórikus dicshimnuszoktól a totálisan negatív kritikákig terjed. Azoknak a személyeknek a palettája, akik valamiképpen Schellingre hivatkoznak, az ismert angoloktól, mint Henry Crabb Robinson és Thomas Carlyle (akik megismertették a német filozófiát „a szigeten"), a svájci filozófusokon, mint Ignaz Paul Vital Troxler, Charles Secretan és Henri-Frédéric Amiel (akik Schelling-előadások jegyzeteit hagyták ránk), a görögországi szerzetesen, Doungason és a filozófuson, Nikolaos Kotzias-on (akik Schelling filozófiájáról írtak dolgozatokat), az orosz Mihail Bakunyinon és Ivan Turgenyeven, a norvég filozófuson, Henrik Steffens-en és a francia Victor Cousin-on (akiknek műveihez Schelling előszót írt), a cseh Schelling-ismerőkön, mint Franz Thomas Bratranek és Augustin Smetana, a hegeliánus lengyel August Ciezskowskyn és az olasz Bertrando Spaventán keresztül egészen az osztrák költőig, Franz Grillparzerig és a híres dánokig, Hans Christian Andersenig és Sören Kierkegaard-ig terjed.

Néhány magyar is beletartozik ebbe a sorba; persze, akárcsak az említett személyiségek esetében, Schellinghez és művéhez igen különböző kapcsolat fűzte őket.

Dianovszky János Sámuel és Molnos Dávid egyetemi hallgatók voltak Jénában; a „magyar lovag", Podmaniczky báró egy „privatissimum" miatt időzött Schellingnél Jénában (és ellátta a filozófust magyar borral); a magyar tudós, Rumy Károly György Jénában ismerkedett meg Schellinggel és későbbi írásaiban foglalkozott filozófiájával. A *Tudományos Gyűjtemény* c. folyóiratban vita folyt Schelling gondolkodásáról, és Andreas von Chotwas révén ránk maradt egy Schelling-előadás jegyzete a berlini korszakból.[5] Ezeken, a berlini egyetemen tartott Schelling-előadásokon részt vett Győry Sándor, Sükösd Sámuel és az ismert filozófus, Erdélyi János is, sőt maga Liszt Ferenc is jelen volt Schelling egyik előadásán 1843 januárjában.[6] Vályi Pál, az 1841-es előadások egyik résztvevője így számol be Schellingnél tett búcsúlátogatásáról: „Kijelentette, hogy mintegy 42

---

[3] Dieter Henrich: „Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)", in *Zwischenbetrachtungen*, hg. v. A. Honneth, Frankfurt 1989, 170. o.

[4] Xavier Tilliette: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974; kiegészítő kötet Torino 1981, pótkötet Milano 1988.

[5] Schellingnek a mitológia filozófiájáról tartott egyik előadását Andreas von Chotwas írta le; szövege megjelenik in Klaus Vieweg – Christian Danz: *Philosophie der Mythologie und Philosophie der Geschichte*, München 1995.

[6] Tilliette, pótkötet, 165–166, 166–167, 185, 163. o.

évvel korábban több magyar hallgatója és barátja is volt Jénában, s Münchenben szintén gyakran látogatták meg magyarok, akiket szeret és tisztel."[7]

Schelling és a Bajor Tudományos Akadémia

1806 májusában lépett Schelling bajor állami szolgálatba, ez év júliusában nevezték ki a Tudományos Akadémia tagjává, s 1808-ban a Bajor Képzőművészeti Akadémia általános titkárává. Az újonnan alapított müncheni egyetemre 1826-ban hívták meg a filozófust, s végül 1827 augusztusában történt meg kinevezése a Bajor Tudományos Akadémia elnökévé. Egy ilyen akadémia eleven tevékenységét „csak egy olyan egyetem révén lehetett megvalósítani, amely az akadémia eleven előfeltételét, folyamatos utánpótlását, a tudományos erők adott gyűjteményét szolgáltatta". Akadémiai beszédeiben Schelling ismételten Lajos király „legdöntőbb és legnagyobb hatású tetteként" magasztalta a müncheni egyetem megalapítását.[8] Schelling 1827. augusztus 25-én tartotta meg elnöki székfoglalóját. Ugyanebben az évben írt Goethe is Schellingnek, és „gratulált neki ahhoz, hogy egy olyan fölvilágosult király hivatalnoka lehet, aki megérti fölvilágosult századunk szellemét, s értelmes reformok, nyitottság stb. révén lépést tart korával. Schelling megmutatja a levelet a bajor királynak, s az el van ragadtatva a kapott dicsérettől."[9] Sulpicius Boisserée 1828. január 16-án ezt írja Goethének a király és a filozófus kapcsolatáról: „Schellinget új életre keltette a király iránta tanúsított, oly magas fokú bizalma, és ehhez jön, hogy az akadémia nagy többséggel elnökévé választotta... Mindezek legszebb gyümölcse: filozófiai előadásai az egyetemen."[10]

Akadémiai beszédeiben világossá válik Schellingnek az a törekvése is, hogy bemutassa az európai tudomány eredményeit (Schelling beszélt pl. Faraday, Oersted vagy Champollion új fölfedezéseiről), s kapcsolatot teremtsen külföldi tudósokkal és tudós társaságokkal. Az európai országok akadémiái közötti effajta kapcsolatok dokumentálják a tudósok teljesítményének kölcsönös elismerését. A legmagasabb formák egyike volt külföldi tudósok fölvétele az akadémiára. A Széchenyi és Schelling közötti kontaktus tárgya az volt, hogy létrehozzák a tudományos kapcsolatot az újonnan alapított magyar akadémia és a Schelling vezetése alatt most újból fölvirágzó bajor akadémia között.

---

[7] Tilliette, pótkötet, 165. o.
[8] Kuno Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1902, 191–192. o.
[9] Tilliette, 303. o.
[10] Tilliette, 309. o.

Széchenyi és a Magyar Tudományos Akadémia

Ha valaki Németországból akarná bemutatni Széchenyi Istvánt, az annyit jelentene, mint — egy német közmondás szerint — „baglyokat vinni Athénba", de legyen szabad az itt tárgyalt kontextusban legalább néhány adatot és megjegyzést említenünk. Széchényi Ferenc, az ismert államférfi, a Magyar Nemzeti Múzeum és a Széchényi Könyvtár alapítójának fia, István tisztként vett részt Lipcsénél a népek csatájában. Harmincnégy évesen, 1825-ben tér vissza hazájába, s a következő időben az egyik legjelentősebb magyar államférfivá, a reformmozgalom bizonyára legjelentősebb vezetőjévé és a XIX. századi magyar nemzeti kultúra nagy támogatójává lép elő. Széchenyi István nevétől elválaszthatatlan a Magyar Tudományos Akadémia megalapítása, amelynek főképp az volt a rendeltetése, hogy a magyar nyelv ápolásával és kibontakoztatásával, valamint a magyar történelemmel foglalkozzék. Az akadémia alelnökévé 1830. november 17-én választották meg; 1828-tól számos tanulmánnyal és kezdeményezéssel lépett a nyilvánosság elé, s lényegesen befolyásolta velük a nemzeti ügyek körüli fontos vitákat. Rendkívüli sokoldalúságát bizonyította azzal, hogy éppoly jelentős tanulmányokat írt a nemzetgazdaságról, mint az alkotmányreform kérdéseiről. A „legnagyobb magyar" egy nemcsak a XIX. század számára példaszerű, a nemzeti büszkeségtől áthatott világpolgárságot testesít meg azzal, hogy más népek kulturális teljesítményeire vonatkozó átfogó ismereteit saját magyar kultúrájának fáradhatatlan támogatásával kapcsolja össze. Élete legnagyobb föladatának Magyarország nemzeti föltámadását tekintette.[11] Közben nyomatékosan óvott a nacionalizmus veszélyeitől: nem nemzeti az, aki mások nemzetiségét nem veszi tekintetbe — hangzott el például 1842-es akadémiai beszédében.[12] Ebben rejlik Széchenyi egyik fontos motívuma azon fáradozásait illetően, hogy kapcsolatot teremtsen Európa más tudós társaságaival, többek között a Bajor Tudományos Akadémiával és annak elnökével, Schellinggel.

A levelek

Schelling föltehetően első írása, amely nem áll rendelkezésünkre, de amelynek tartalma részben rekonstruálható Széchenyinek Schellinghez intézett, 1834. decemberi leveléből, 1833. november 3-án kelt. Széchenyinek a Bajor Tudományos Akadémia tagjává történt kinevezése közlését tartalmazza a megfelelő diplomával

---

[11] C. von Wurzbach: *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, 41. Theil, Wien 1880, 254. o.

[12] Vö. Eduard Winter: *Frühliberalismus in der Donaumonarchie*, Berlin 1968, 139. o. Ehhez még J. von Farkas (Hg.): *Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten*, Wiesbaden 1955, 104—110. o.

együtt. Ebben a levélben Schelling bizonyára méltatta Széchenyi fáradozásait a magyar nemzeti kultúra kifejlesztése érdekében („egy idő óta néhány hasznos dolog történt Magyarországon az egészséges eszmék kibontakoztatása érdekében"). Válaszában a magyar akadémia alapítója utal Magyarország erőfeszítéseire, „hogy nemzeti sajátosságainkban fejlesszük magunkat", de mint írja, nagyon is jól ismerjük a német kultúra „áldásos befolyását" a magyarra; s a „német erényeket" tisztelt előképeknek nevezi.

Schelling itt bemutatott második levele a Bajor Tudományos Akadémia hivatalos üdvözlő irata a Societas Erudita Hungaricához; ez kifejezetten elismeri a magyar akadémia „tevékenységének ragyogó kezdeteit" és azokat a tudományos írásokat, amelyeket Münchenbe küldtek. Ezenkívül említi Széchenyi egyik müncheni látogatását. Határozottan szót emel az irodalmak jövőbeni cseréje mellett. Schellingnek Széchenyihez írt, itt publikált harmadik levelében utalás található Széchenyi egy további írására a német filozófushoz 1834 novemberéből, amelyben Schellingnek a Magyar Tudományos Akadémia tagjává történt kinevezését közölte.

Mindezek kis bizonyítékai a két akadémia tudományos kapcsolatainak és együttműködése első formáinak, amelyeknek létrejöttében a két elnöknek, Schellingnek és Széchenyinek közvetlen része volt.

A lipcsei *Illustrierte Zeitung*ban 1860-ban Széchenyiről megjelent, „Széchenyi és a Magyar Tudományos Akadémia" című nekrológ[13] kiemeli, hogy ez az akadémia „Széchenyi közvetlen és első alkotása". A „legnagyobb magyart" teremtő szellemként méltatja, „aki világos tudattal tartotta szeme előtt a célt, hogy nemzetének szellemi és anyagi javát előmozdítsa". Jelentősége a magyar kultúrtörténet szempontjából abban áll, hogy ő az a hős, „aki segített teljessé tenni a magyar nemzet europaizálásának folyamatát". Végül a magyar akadémia hírnevét elismerve leszögezi: „Az akadémia egyébként, nemzeti sajátosságainak sérelme nélkül, eleven kapcsolatban áll a nagyvilággal; cserekapcsolatban áll Európa és Amerika legjelentősebb tudományos intézményeivel; ápolja az exakt és a filozófiai tudományokat; tiszteletbeli tagjai vannak a tudomány legnagyobb notabilitásai között."

A Schellinghez és a Bajor Tudományos Akadémiához fűződő kapcsolatok ebbe a kontextusba tartoznak, s jó példái a Magyarország és Németország közötti üdvös tudományos együttmunkálkodásnak. A jövőbeli kutatásokat illetően, pl. Schelling és Hegel XIX. századi magyar recepciójára vonatkozóan, elképzelhető és kívánatos is lenne a magyar és német filozófusok közötti kooperáció.[14]

* * *

[13] *Illustrierte Zeitung* (Leipzig) 1860. május 19, 2. o. (Az újság első oldalán Willi Beck egy rajza található, címe: „A magyar akadémia egyik ülése Pesten".)

[14] E tanulmány szerzője megfelelő kutatómunkát kezdeményezett; debreceni és budapesti kollégák ígéretet tettek az együttműködésre.

A levelek eredetije a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának kéziratosztályán található; a levelek publikációjának engedélyezéséért szeretnénk köszönetet mondani.

I. Schelling levele Széchenyihez 1833. december 23-án:
RAL 6/1834

II. Schelling levele Széchenyihez 1834. július 12-én:
RAL 55/1834

III. Széchenyi levele Schellinghez 1834. december:
Levél. Széchenyi Schellinghez (109)

IV. Schelling levele Széchenyihez 1835. augusztus 25-én:
RAL 64/1835

Az első két levelet latinból *Kendeffy Gábor*, a második kettőt németből valamint a bevezető tanulmányt a német nyelvű kéziratból *Gromon András* fordította.

I. *Schelling levele Széchenyihez, 1833. december 23.*

Alulírott, a Bajor Királyi Tudományos Akadémia tiszteletbeli elnöke e sorokkal tanúsítottam, hogy tekintetes Széchenyi Gróf Úrtól a mai napon megkaptam a Pesten működő Magyar Akadémia által kiadott értekezések I. kötetét, továbbá két példányt azon alapszabályokból, melyeket ugyanez az Akadémia önmaga számára alkotott.

München, 1833. dec. 23.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

II. *Schelling levele Széchenyihez, 1834. július 12.*

A Tekintetes Magyar Tudós Társaságnak
a Bajor Királyi Tudományos Akadémia
üdvözletét küldi!

Ami a Magyar Királyság Országgyűlésén 1825 és 1827 között történt, nevezetesen, hogy Önök közül a legjelesebb férfiak — élükön tekintetes Széchenyi Gróf Úrral — kizárólag hazaszeretetüktől vezéreltetve fölajánlották, hogy jövedelmeikből összeadnak annyi pénzt, amennyi a Magyar Tudós Társaság megalapításához

szükséges, nos ez a tett egyrészt mindazok csodálatát kivívta, akik értékelni tudják a nagylelkű cselekedeteket, s képesek fölmérni, hogy a tudományok mily nagy mértékben szolgálják a nemzetek dicsőségét és jólétét, másrészt különösen nagy elismerést váltott ki a mi Akadémiánk tagjaiból, akik már akkor megsejtették, milyen gyümölcsöket hoz majd ez az intézmény mind az Önök országa, mind az egész tudós világ számára. Ezért igen nagy örömmel töltött el bennünket, amikor Tekintetes Széchenyi Gróf Úr elhozta küldeményüket, mellyel nemcsak az volt az Önök szándéka, hogy Évkönyveik első számát és az Intézményük működési módját ismertető iratokat elküldjék, hanem emellett az is, hogy kifejezzék irántunk való jóindulatukat, valamint hogy fölajánlják szolgálataikat, s tőlünk hasonlókat kérjenek. Hogy mindezt milyen szívesen és mily nagy örömmel fogadtuk, arról a Magyar Tudós Társaság már rég értesült volna, ha nem bíztunk volna abban, hogy Tekintetes Széchenyi Gróf Urat, akinek levelünket szerettük volna átadni, hazatérőben Münchenben viszontláthatjuk. Most, hogy a további halogatást Önök joggal vennék súlyos sértésnek, először is őszinte elismerésünket fejezzük ki amiatt, hogy szerencsésen lerakták Társaságuk alapjait, s hogy munkájuk ily ragyogó kezdeti eredményeket hozott, továbbá megígérjük, hogy mindazzal, ami részünkről az önök tudományos munkálkodásának előremozdítását szolgálhatja, a legkészségesebben rendelkezésükre fogunk állni, végül nagyon kérjük Önöket, hogy továbbra is osszák meg velünk tudományos munkálkodásuk eredményeit. Elküldjük az Akadémiánk által 1763-tól fogva kiadott értekezések jegyzékét, s kérjük Önöket, jelöljék ki közülük azokat, amelyekre szükségük van, s egyszersmind közöljék, hogy mind ezek, mind pedig azok, melyeket majd a jövőben küldünk, milyen úton juthatnak el Önökhöz a legbiztosabban és a legegyszerűbben. S minthogy az igazi barátságtól mi sem áll távolabb, mint az igazság takargatása, a következő tényt is tudatni kívánjuk Önökkel: Akadémiánk tagjai csaknem egyhangúlag legnagyobb sajnálatukat fejezték ki amiatt, hogy mivel nem ismerik a magyar nyelvet, melyen az Önök értekezésgyűjteményei íródtak, teljességgel meg vannak fosztva és el vannak zárva attól a lehetőségtől, hogy őket használhassák. Tagjaink szerint az ugyan szerfölött méltó az Önök közismert hazaszeretetéhez, hogy túl sokáig elhanyagolt nyelvüket sem teljesen kiveszni, sem elszegényedni vagy elbarbárosodni nem hagyják, mindazonáltal semmi akadálya nincs annak, hogy a hazájuk nyelvén megjelenő értekezéseket egyszersmind latin fordításban is közzétegyék. Hiszen — érvelnek ők — az így fölmerülő költségeket az Önök előkelőinek bőkezűsége annál inkább biztosítani fogja, minél nyilvánvalóbbá lesz, hogy ily módon az Önök tudományos tevékenységének gyümölcsei nem csupán saját hazájukra háramlanak vissza — amit Önök, teljes joggal, mindig is a legelső célnak fognak tartani —, hanem az egyetemes tudós világ körében is elterjednek, márpedig ennek a haszonnak a lekicsinylése aligha lenne méltó az Önök emberségéhez és műveltségéhez. Nyomatékkal kérjük, fontolják meg ezt a véleményt az Önökre jellemző méltányossággal és jószándékkal.

Isten legyen Önökkel, Tekintetes Uraim, s tartsanak meg bennünket továbbra is jóindulatukban, amiként mi is biztosítjuk az Önök Társaságát afelől, hogy mindig is odaadó hívei leszünk.

Kelt a Bajor Királyi Tudományos Akadémián, Münchenben, 1834. július 12-én.

Friedrich von Schelling, Lovag;
a felséges bajor Király valóságos belső
tanácsosa, a Müncheni Királyi Akadémia elnöke
és a Királyi Egyetem nyilvános és rendes tanára

III. *Széchenyi levele Schellinghez, 1834. december*

Legtiszteltebb Elnök Úr!

Az elmúlt év november 3-án kelt értékes írását a diplomával együtt, amellyel megtisztelt, csak tegnap kaptam meg, mivel csak tegnap érkeztem meg a Duna alsó vidékén és a török határterületen tett utamról.

Hogy mennyire örülök a Királyi Bajor Tudományos Akadémia jóságának, mellyel tagjai közé választott, s mekkora hálát érzek ezért a kitüntetésért, bizonyítsák ezek a sorok, amelyeket minden egyéb dolgomat megelőzően akarok elküldeni.

Ön olyan jóságos, hogy igen sok jóakarattal említi meg szerény törekvéseimet. Fogadja ezért legbensőbb hálámat! Valóban igaz, hogy egy idő óta történt néhány hasznos dolog Magyarországon az egészséges eszmék kibontakoztatása érdekében; ezek kis részét magamnak tulajdoníthatom. Miközben azonban mi magyarok — vagy legalábbis nagyobbik részünk — mindent mozgósítunk, hogy nemzeti sajátosságainkban fejlesszük magunkat, jól látjuk, milyen hálával tartozunk a német kultúrának, s az milyen áldásos befolyást gyakorolt erkölcseinkre és szokásainkra.

Tehát nemcsak személyemre nézve nagy szerencse, hogy közelebbi kapcsolatba kerültünk azzal a Társasággal, amelynek Ön az elnöke, hanem mindazok számára is, akik előtt tisztelt, szeretett példaképként világít a németek derék érzülete, a német állhatatosság, a németek hűsége fejedelmeik és hazájuk iránt.

Kérem, az odaadás és a hódolat legőszintébb szavaival fejezze ki hálámat az egész Társaságnak, s maradjon továbbra is pártfogóm nekem, aki maradok a legkitűnőbb tisztelet érzésével, Elnök Úr,

az Ön legengedelmesebb szolgája.

1834. december

Gr. St. Széchenyi

IV. *Schelling levele Széchenyihez, 1835. augusztus 25*

Méltóságos Gróf Úr, mélyen tisztelt Elnök Úr!

Már régen ki kellett volna fejeznem Méltóságodnak hálás köszönetemet múlt év novemberi kedves írásáért, amelyben volt olyan jóindulatú értesíteni engem kinevezésemről a Societas Erudita Hungarica tagjává, amint ezt nemsokára hivatalosan meg is fogom tenni, mihelyt megkapom Ő Királyi Felségének az ilyen esetekben megkívánt engedélyét, ami eddig nem történt meg. Annál inkább örvendetes számomra, hogy alkalmat kaptam rá, hogy a Societas Erudita és érdemes Elnök Ura számára irodalmi szolgálatot tehetek a kért és az itteni könyvtárban található magyar kézirat tekintetében. Csak meg kell jegyeznem, hogy az itteni könyvtár kéziratait csupán az érintett követség kezessége ellenében szabad külföldre küldeni; ezért Méltóságodra bízom, hogy a kérdéses kéziratra nézve ezt közvetlenül, vagy a Császári Osztrák Minisztérium révén az itteni császári követségnél intézi-e el, de kész vagyok arra is, hogy abban az esetben, ha egy idő múltán nem kapnék semmilyen választ Öntől, megkíséreljem rávenni a császári követet, von Spiegel grófot, vállalja ő maga a garanciát.

A legkitűnőbb tisztelettel

Méltóságod alázatos és legengedelmesebb szolgája.

München, 1835. aug. 25.

Schelling

884. 185.

Ego infrascriptus, Academiae Scientiarum Regiae Boicae h. t. praeses, ab Illustr. Comite de Szechenyi, Volumen I. commentationum ab Academia Hungarica, quae Pestini floret, editarum, eiusque duo exemplaria Legum, quae eadem Academia sibi insaverit, hodie accepta, hisce litteris attestatus sum.

Monachii d. 23. Dec. 1833.

Frid. Guil. Jos. de Schelling

Illustri Societati Eruditae Hungaricae

Academia Scientiarum Regia Bavarica

Salutem.

Quod in comitiis Regni Hungarici, annis 1825–1827 celebratis, factum est, ut summi inter vos viri, praeeunte Illustrissimo Comite de Szechény, solo patriae amore ducti, opes se ex suis reditibus collaturos sponte pollicerentur, quibus Societas Erudita Hungarica fundari possit; id cum omnium hominum, quorum est, generose facta sentire, et litterarum studia quantum ad gloriam felicitatemque populorum conferant dijudicare, admirationem in se convertit, tum praecipue summo Academiae nostrae plausu exceptum est, quae quos fructus id institutum et vestris rebus et universae rei litterariae allaturum esset, statim animo praesagiebat. Quo circa summa laetitia affecti sumus, cum litterae vestrae ab Illustrissimo Comite de Szechény nobis adferrentur, quibus non modo primum Annalium vestrorum volumen, ceteraque, quae ad Instituti vestri rationem explicandam faciunt, nobis transmittere, sed etiam, quo adversus nos animo sitis, declarare et officia vestra polliceri, nostraque expetere voluistis. Quae omnia quam nobis grata et accepta fuerint, dudum significatum a nobis habuisset Societas Erudita Hungarica, nisi Illustrissimum Comitem de Szechény, cui litteras ad vos nostras tradere optabamus, ex itinere reducem Monachium revisurum spes nobis fuisset. Nunc, cum diutius

differre, quod dudum in animo erat, sine justa et gravi reprehensione non liceat, primo quidem Societatis vestræ fundamenta feliciter jacta, et operum vestrorum splendidissima exordia vobis ex animo gratulamur, deinde quicquid ad studia vestra juvanda nostra ex parte conferri possit, id omne lubentissime a nobis præstitum iri spondemus, denique ut vestrorum nos laborum et studiorum participes facere pergatis, enixe rogamus. Mittimus indicem commentationum, ab Academia nostra inde ab anno 1763 editarum, petimusque a vobis, ut, quas ad rem vestram facere posse judicetis, eas nobis designetis, simulque, quâ viâ et hæ, et quas in posterum vobis mittere sumus, certissime et commodissime ad vos perventuræ sint, indicetis. Cumque a vera amicitia nihil dissimulatione alienius sit, hoc etiam scire vos volumus, quod Academiae nostræ adscripti una quasi voce dolere se quam maxime confessi sunt, linguæ Magyaricæ, qua volumina vestra conscripta sunt, ignaros se usu eorum prohibitos esse atque seclusos. Dignissimum quidem esse, ajebant, eo quo estis in patriam amore, ut atavam linguam diutius neglectam aut prorsus intercidere aut squalorem et barbariem inducere ne patiamini; at nihil obesse, quo minus eas commentationes, quæ patriâ linguâ conscriptæ prodeant, simul in latinam linguam conversas publici juris faciatis. Namque et his sumptibus procerum vestrorum insignem liberalitatem eo minus defuturam, quo certius sit, hoc demum modo studiorum vestrorum fructus, non tantum, quod semper, et maximo quidem jure, præcipuum reputaturi sitis, ad patriam vestram redundaturos, sed etiam ad universum orbem litterarium esse dimanaturos, quod quidem spernere neque humanitate neque doctrina vestra

dignum videatur, Quam sententiam ut æqui bonique consulatis, impense rogamus.

Valete, Viri Illustres, et tum nobis favere pergite, tum vobis persuasum habete, nos vestræ Societati semper fore addissimos.

Dabamus e ædibus Academiæ Scientiarum Regiae Bavaricæ, Monachii die 12. Julii MDCCCXXXIV.

Frider. de Schelling, Eqr.

Augustiss. Bavaricæ Regis consiliarius intimus actualis, Academiæ Reg. Monachiensis Præses, et Universitatis Reg. Prof. P. O.

109

Schelling Prof. Philos. Schriftführer der Akademie der Wissenschaften etc.

Hochgeehrter Herr Präsident!

Das mir gütigst übersandte von Ihnen Verfasst. k. Gesetz über die Eigenschaften, mit welchen Sie mich beehren, erfüllt mich mit Freude, da ich aus einem allgemeinen Aufmerksamkeit, die Sie an Ihrem Amte Angemessen und Ihrer hohen Stelle Würdig zeigen, gesehen, daß auch

Wie sehr auch die Ehre der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften mich zu Ihrem Wohlwollen verpflichtet, kann man nehmen, welche Aufmerksamkeit ich für diese Bezeichnung empfinde; mögen doch zwischen Ihnen, die ich der Ehre, einstehe allen meinen andern Gesichtspunkten vorzüglich lassen.

Sie sind so gütig, meinen gewagten Vorstellungen und sehr vielen Wahrheiten zu verzeihen. Nehmen Sie meinen innigsten Dank dafür zu nicht mehr, mit innigst Zeit zu sehen in Ungarn andere Rückschritte [illegible] Umstände Ihnen, von Ihnen ich nicht [illegible] Theil zu schreiben darf; indessen wird Ungarn nicht ohne [illegible] Theil der größere Theil [illegible] aus Allen [illegible] und [illegible] National [illegible] zu bilden [illegible] wie [illegible], welche [illegible] wie der [illegible]

Letztere geneigt sind, und welche angenehme Aussicht Sie auf unsere Wirkung und Gedeihen haben.

Nach seiner Ansicht allein ist es mir also eine gewisse Gluck, in unserer Verbindung mit jenem Geschlecht gekommen zu sein, denn Sie wissen Sie sind sondern auch Ihr alle jener, denen der tausfache Undankbare, die tausfache Unverschämtheit, die tausfache immer fur Lauderkeit, Bequemlichkeit, Ruhe gemachter, geliebte Vorbilder dienen.

Vergessen Sie, ich bitte Sie, einiaenn Rest der gegenwärtigen Geschäfte und den aufrichtigsten Wünschen der Engel und der Gerechtigkeit mich und gedenken Sie stets, meine Freunde zu sein, dem ich mich mit dem Gefühle der ausgezeichnetsten Hochachtung empfehle, Ihrer Freundlichkeit Ihr ergebener und Freund — Esek Dwe

December 1834 Gr. N. Vzeckeng

Dear Clark.

I am happy to say that the first and essential step to build a bridge between Bada and Pest, as to the pecuniary means is carried at last in both our houses at the diet; it is [illegible] for do so ago that to my body using it

VI Ngy. XXXVIII.

Hochgeborner Herr Graf,
Hochverehrtester Herr Präsident!

Lange schon hätte ich Euer Hochgeboren meinen verbindlichsten Dank für Ihr gefälliges Schreiben vom Nov. v. J., worin Sie mich von meiner Ernennung zum Mitglied der Societas Erudita Hungarica zu benachrichtigen die Gewogenheit hatten, abstatten sollen, wenn ich es nun demnächst officiell thun werde, sobald ich die in derglichen Fällen erforderliche Genehmigung Sr. Majestät des Königs, die bisher nicht erfolgt ist, erhalten haben. Um so mehr glaubt es mich, eine Gelegenheit erhalten zu haben, der Societas Erudita und ihrem verehrten Herrn Präsidenten hinsichtlich der gewünschten, in der hiesigen Bibliothek befindlichen hungerischen Handschrift einen litterarischen Dienst erweisen zu können. Nur muß ich bemerken, daß Handschriften der hiesigen Bibliothek bloß gegen Rückfrage der betreffenden Gesandtschaften ins Ausland geschickt werden dürfen; ich übersende daher Euer Hochgeboren, diese für die fragliche Handschrift entwedder unmittelbar, oder durch das Kaiserl. Oesterreich. Ministerium bey der hiesigen Kaiserl. Ge-

freundschaftlich zu empfehlen, bin aber auch bereit, im Fall ich nach einiger Zeit keine Antwort deßhalb von Ihnen erhalten haben sollte, zu versuchen, den Königlichen Gesandten, Herrn Graafen von Spiegel, selbst zur Uebernahme dieser Commission zu empfehlen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung

Ew. Hochwohlgeboren

ergebenster

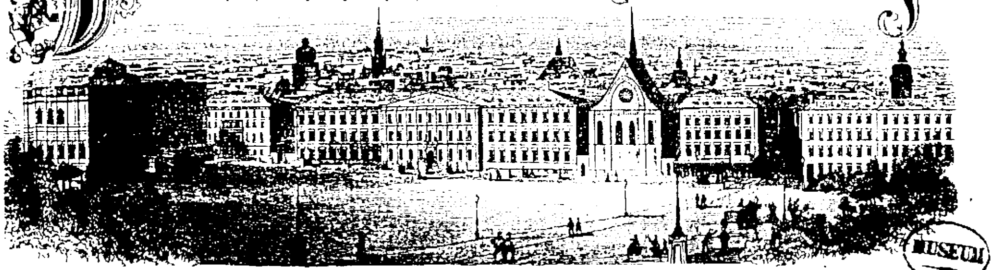
Schelling

München den 25. Aug. 1835.

Entschuldigen Sie Dero
Vorlesungen

Schelling

Illuſtrirte Zeitung.



No. 81.] Erſcheint jeden Sonnabend. Leipzig, 19. Mai 1860. Preis einer Nummer 5 Ngr. [XXXIV. Band.

Bilderverzeichniſs.

Porträts: Karl Maria Ludwig Graf Montemolin. — Don Ramon Cabrera. — [illegible] Ortega. — Emil du Bois-Reymond.

Tagesgeſchichte: Die Sitzung der ungariſchen Akademie in Peſth. — Gräfin Nákó im Concert zum Beſten der Nothleidenden in Kroatien. — [illegible] in der Danziger Nehrung durch die Weichſel. — Militärweſen: Das ſchweizeriſche Militär.

Länder- und Völkerkunde: Hohen-Neuffen. — Hohen-Urach. — Das Schloß Urach. — Friſchlin's Gefängniß in Hohen-Urach. — Waſſerfall im [illegible] Thal.

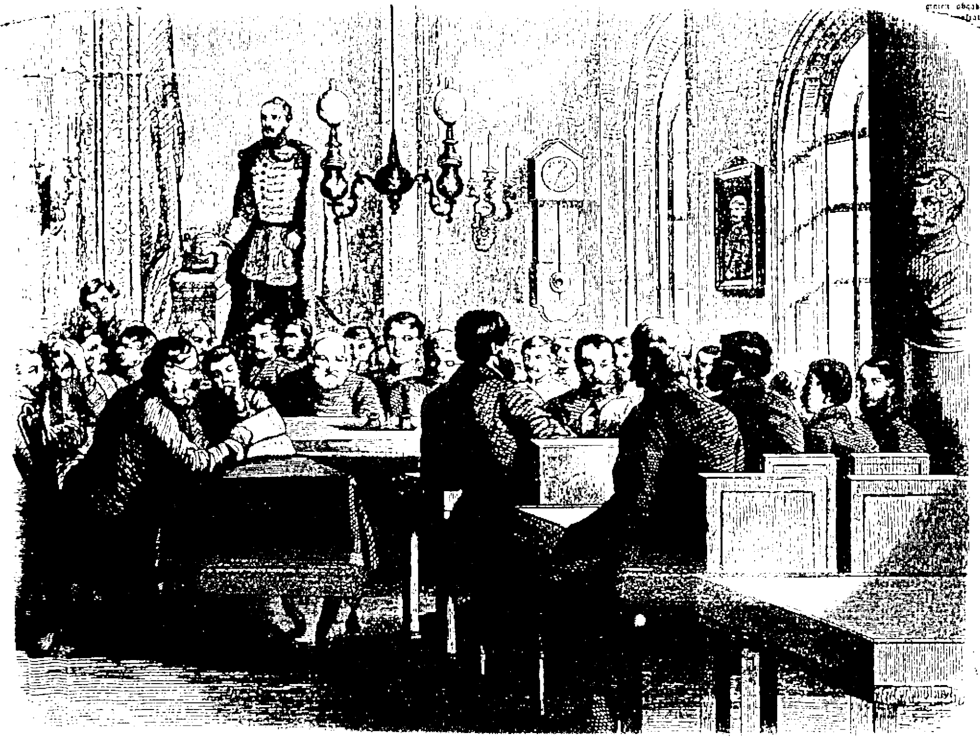
Bildhauerkunſt: Venus und Amor, modellirt von Anton Dietrich.

Die Inſel Sizilien.

Die neue Staatengruppirung, die nach dem Frieden von Villafranca entſtanden iſt, ſchließt jede Möglichkeit eines dauernden Friedens auf der gegenwärtigen Grundlage aus. Oeſterreich hat einen der beiden [illegible], die es jenſeits der Alpen beſaß, verloren, und gegen den zweiten wird derſelbe politiſche Krieg [illegible] geführt, den Sardinien bis zum [illegible] von [illegible] faſt ununterbrochen unterhalten hat. Zwiſchen Oeſterreich und Sardinien beſteht wenigſtens dem Namen nach Friede. Wie ſoll man aber das Verhältniß zwiſchen Sardinien und dem Kirchenſtaat bezeichnen? Victor Emanuel iſt thatſächlich, Pius IX. [illegible] Herr der Romagna, und keiner von beiden will um ein Haar breit nachgeben. Hinter Rom ſteht lauernd und hoffend Neapel, wo daſſelbe Syſtem des unnachgiebigen Abſolutismus, das im Kirchenſtaat unter einem wahren Trümmerſturz der alten Ordnung aufrecht erhalten wird, für das einzige Rettungsmittel gilt. Die ſardiniſche Politik macht kein Hehl daraus, daß ſie den noch nicht ſardiniſchen Theil Italiens, Venedig, Rom, Neapel und Sizilien, einzuverleiben ſtrebt. Bisher ſchien die fortſchreitende Revolution den Kirchenſtaat als einen Angriffsgegenſtand auserſehen zu haben. Der jetzige Aufſtand auf Sizilien belehrt uns, daß die Propaganda mit aller [illegible] eine [illegible] Schwenkung vorgenommen hat: nicht oben im Norden, ſondern unten im Süden wird der Hebel angeſetzt, mit dem man den Reſt der alten Staaten aus den Fugen zu bringen hofft.

Sizilien würde, wenn die Erhebung gelingen ſollte, kein[illegible] Erwerbung für Sardinien ſein. 498 geographiſche Geviert[illegible] mit 2,231,[illegible] Menſchen [illegible] der Mühe, ſie der Revolution in den Schooß werfen zu laſſen. An [illegible]

ſten.
Haupt
wel-
ein mit
unterwegs,
in Abſicht
er großen
des Proſkrip-
n der Parteien,
ren. 1856 Aus-
genen abgaben,
ſtaten,
nb



TÁJÁKOZÓDÁS

FILOZÓFIA ÉS LEXIKOGRÁFIA

*Megjegyzések a hazai filozófiai lexikon kérdéséhez**

„Nachschlagwerke bedürfen
keiner besonderen Rechtfertigung."
(Wilhelm Totok)

MEZEI BALÁZS

Wilhelm Totok mottóként idézett mondata olyan tudományos kultúrában fogalmazódott meg, amelyben a fizikai, a matematikai, a társadalom- (és általában a humán-)tudományok az elmúlt évszázadok során folyamatos — és mai civilizációnkat döntően meghatározó — fejlődésben formálódtak. Ebben a tudományos kultúrában valóban kézenfekvő, mert a napi kutatási és oktatási tevékenység szükséglete, hogy létezzenek a lehető legmagasabb szakmai színvonalon elkészített lexikográfiai művek, amelyek megbízható eligazítást nyújtanak területük eredményei vagy legalábbis az éppen érvényes konszenzus felől. Az ilyen művek mintegy maguktól megteremnek a dinamikus tudományos fejlődés kultúráiban; nemegyszer maguk a vezető tudósok vagy közvetlen környezetük kezdeményezésére, s talán a legritkább esetben az oktatás és a tudományos ismeretterjesztés céljából. Sokkal gyakoribb, hogy egy tudományos kutatási irányzat, csoport vagy iskola meglétének és a szakmai-kutatói köztudatban való rögzítésének az akarata munkál egy-egy lexikográfiai mű létrejötte mögött, s az is előfordul, hogy a kézikönyv, a lexikon vagy a történeti összefoglaló a kanonizálás munkáját kívánja elvégezni. Eleven tudományos kultúrában, talán így kellett volna fogalmaznunk, a lexikográfiai munka az általában vagy bizonyos domináns körökben érvényesnek tekintett

* Az alább következő meggondolások szorosan kapcsolódnak a Magyar Filozófiai Társaság égisze alatt tervezett vállalkozáshoz, az első nagyobb terjedelmű — három kötetből álló — hazai Filozófiai Lexikonhoz. Mint a lexikon gondolatának megfogalmazója és általános szerkesztője, az alábbiakban kísérlem meg a gondolat elméleti hátterének föltárását, kiegészítve az előkészítési munkák során fölvetődött általános gyakorlati kérdések taglalásával.

tudományelméleti minta (népszerűbb kifejezéssel: paradigma) rögzítésének a föladatát hajtja végre.

Hogy belássuk, mindez valóban így áll, elegendő futó pillantást vetnünk a lexikográfia történetének jelentősebb alkotásaira, Varro *Antiquitates*zétől kezdve a d'alambert-i *Discours préliminaire*-ig. Ám ügyelnünk kell rá, hogy a lexikográfia mivoltát ne a *Konversationslexikon* populáris műfajában véljük fölfedezhetni, talán még ne is a Voltaire-féle *Dictionnaire philosophique* típusú esszélexikonban (amelyben a szakterminusok kifejtése mellett olyan címszavakat is meglelünk, mint pl. „Antropophagues"), hanem azokban a munkákban, amelyekben a tudományos eltökéltség és ihletett kreativitás a szakmai szigor és az átfogó koncepció termékeny házasságához vezettek. Ilyennek tekinthető pl. Rudolf Eucken 1879-ben megjelentetett *Geschichte der philosophischen Terminologie* című munkája, vagy J.M. Baldwin *Dictionnary of Philosophy and Psychologyja*, mely utóbbi nagy befolyást gyakorolt az amerikai filozófiai pszichológia korai fejlődésére.

Ezen a ponton azonban már észrevétlenül áttértünk a lexikográfiai művek egy bizonyos csoportjára, a filozófiai lexikonokéra, aminek elméleti problémáit hiba lenne érintetlenül hagynunk. Arról a jelentékeny kérdésről van szó ugyanis, hogy a filozófia a maga eredeti mivoltában milyen jogon szerepelhet valamely tudományos kultúra tényezői között, illetve arról, hogy miképpen viszonyul egy tudománytípus szerint meghatározott „filozófia" önnön lexikográfiájához. Az első problémára adható válasz nehézségei közismertek. A filozófia joga a tudományosságra talán soha nem volt annyira kérdéses, mint napjainkban, nem is annyira azért, mert a népszerű és sokfelé irányadó filozófiai tendenciák a rokokó filológia és a *Begriffdichtung* határmezsgyéjén mozognak, hanem azért is, mert maga a „tudományosság" fogalma vált, legalábbis a szaktudományok elméletében, minden korábbinál esendővé. Ezért talán jobb lenne a „tudományosság" kifejezés minden olyan értelmezését elkerülni — noha új kifejezés alkalmazása a jelen kontextusban elhibázott lenne —, amely prekuhniánus fölfogásokhoz kapcsolódik, s megmaradni annál a fölismerésnél, hogy a filozófia — hol dogmatikus, hol szkeptikus, hol kritikai alakot öltve[1] — folyamatosan jelen van egy tudományos kultúra önértelmező és önalakító diszkurzusában, nemegyszer meghatározó módon, az átfogó, a civilizáció egészére kiható világértelmezési minták hatékony formálójaként. Ebben az utóbbi értelemben, s legelőször is ebben kell fölvetni a filozófia tudományos jelentőségét, s csak ezt követően abban a hagyományosabb értelemben, mely szerint a filozófia *mathesis universalis*, s ekképpen minden szaktudomány elemi fogalmainak rendszerével foglalkozik. De még ez utóbbinak is van értelme akkor, ha a

[1] Kant fölosztása, lásd különösen: „Welche sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (1804), in *Werke* (Akademische Ausgabe), VII, 264. o.

mathesis kifejezést nem a tényleges matematizálás értelmében használjuk, hanem — megfelelően az *universalis* jelző jelentésének — mint minden matematizálás lehetőségi föltételének, a mérhetőségnek, egyetemes vizsgálatát.

Ami a második kérdést illeti — hogyan viszonyul a filozófia önnön lexikográfiájához --, helyzetünk valamivel könnyebbnek tűnik. Noha olyan területről van szó, amelyet csak ritkán vetnek alá tüzetesebb vizsgálatnak,[2] látszólag kevésbé vitatott kérdésekre kell választ keresnünk, illetve maguk a vitatott kérdések sem tűnnek annyira jelentősnek, mint a fönti probléma. Filozófiai kézikönyvek, így szól az egyik lehetséges és többször hallható érvelés, kizárólag oktatási föladatot teljesítenek, s ezen belül is inkább azon munkák körébe sorolandók, amelyek már meglévő és szakmai körökben elfogadott kutatási eredmények leegyszerűsített verzióját közlik. Vagyis egy filozófiai kézikönyv, s így valamely lexikon is, „third order" tudományos tevékenység eredménye, nem jelent közvetlen kutatást, sem ennek monografikus vagy speciális értekezésben kifejtett formáját, hanem legföljebb e kettő oktatási célú propagandáját.

Ennek az érvelésnek a fölvázolása azonban már jelzi a fölfogásban rejlő problémákat. A filozófiában ugyanis nincs olyan, magától az elmélettől független terület, amelyre külön vonatkozna egy filozófiai praxis, egyfajta alkalmazott filozófia, s nem létezik az alkalmazottól független, önmagában vett elmélet, amely az alkalmazás axiómáit, a helyesség és konkrét eldönthetőség problémáit vizsgálná. Más szavakkal: nincs olyan filozófiai szakkutatás, amely a szaktudományok mintájára folyamatosan megelőzhetné a lexikográfiai összefoglalókat. A filozófia-, az eszme- és a problématörténeti kutatások kétségkívül szakmai eredményei nem rendelkeznek semmi olyan sajátossággal, ami megakadályozhatná teljes értékű összefoglalásukat egy lexikográfiai műben. Ha ügyelünk rá, hogy a lexikográfiai mű nem azonos a népszerűsítés munkáját végző kiadványokkal, egyenesen az is beláthatóvá válik, hogy maga a lexikográfiai mű ad lehetőséget arra, hogy az egyes szakkutatási eredményeket a maguk teljes összefüggésében kifejtsük és elhelyezzük abban a rendszerben, amely a filozófiai reflexió elvileg teljes területe.

Filozófia és filozófiai szótár

Ezen a ponton érdemes részletesebben is megvizsgálnunk a filozófiai tevékenység és a filozófiai szótárak létrejöttének a viszonyát. Nyilvánvaló, hogy eleven filozófiai kultúra nem létezik filozófiai szótárak nélkül. Filozófiai szótárból azonban több fajta is van; a legegyszerűbb az iskolai használatra való glosszárium,

---

[2] Lásd ehhez F. Bacon: *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neuchâtel 1966; R. L. Collins: *Encyclopedias: Their History Throughout the Ages*, New York—London 1977; Ljerka Schiffler: *Ideja enciklopedizma i filozofijsko misljenje*, Zagreb 1989.

amely különösebb tudományos skrupulozitás nélkül rövid meghatározásokkal igazítja el a tájékozódni vágyó nebulókat. A filozófiai szótárak ezen típusa, legyen akár egyetemi használatra szánva is, csak áttételesen kapcsolódik az önmagában vett filozófiai tevékenységhez. De még az alaposabb filozófiatörténeti szótárak, amelyek archetípusa Pierre Bayle 1689-ben elkészült *Dictionnaire historique et critique*-ja, inkább a filozófiai ismeretanyag akkumulációjára támaszkodik, amelynek földolgozásához tisztán filozófiatörténeti tájékozódásra van szükség. Mint Alain Niderst megjegyzi, a Bayle-féle filozófiatörténeti eszme ideálja Hermagorász, „aki nem tudta ugyan, hogy kicsoda Magyarország királya, de emlékezetből fölsorolta a babilóni méd királyokat".[3] Bizonyos azonban, hogy egy tisztán történeti koncepciójú filozófiai szótár kategoriális tévedés áldozata: azt akarja pusztán történeti kategóriákban megragadni, ami, azáltal, hogy értelmesen közli magát, eleve föltételezi metahistorikus mozzanatok meglétét. Ezzel nem azt tagadom, hogy az egyes filozófiai problémák pusztán történetileg is leírhatók, hanem azt, hogy e problémák filozófiai megértése a történeti leírásból eredne. Ahhoz ugyanis, hogy a történeti deskripció filozófiai értelmet nyerjen, filozófiai megértésre van szükség. Egy filozófiai lexikográfiai munka akkor lesz valóban hű vállalt műfajához, ha ennek a mozzanatnak tudatában van, ezt beleilleszti akár történeti koncepciójába is, és a megfelelő illeszkedési pontokon — például egyes fogalmak kifejtésekor — megfelelő formában reflektál is erre.

Az önmaga metahistorikus előfeltevéseire reflektáló filozófiai lexikográfiai munkát *spekulatívnak* is nevezhetjük s ezzel azonnal érezhetővé is válik, hogy az ilyen fölfogás számos veszélyt rejt magában. Ahogyan a tisztán történeti koncepció kategorikus tévedésbe eshet, a merőben spekulatív munka szélsőséges formában olyan történeti konstrukcióval állhat elő, amelyben a történeti tények szelekcióját már előre kialakított rendszer alapján végzik el. Ilyen törekvések jelentkeztek a Kant hatására kialakult filozófiatörténeti apriorizmusban, amelynek főbb képviselői német területen mások mellett Eduard Erdmann és Johann Christian August Grohmann, Franciaországban pedig elsősorban J.M. Dégérando és követői voltak. De a filozófiatörténeti apriorizmus előképe már Voltaire említett munkájában is fölmerül — noha reflektálatlanul és módszertanilag kidolgozatlan formában.

Ha azonban a spekulatív, vagyis a történeti-hermeneutikus megközelítéssel szemben az evidenciára alapozott filozófiai lexikográfia mérsékelt és eredeti formáját keressük, Arisztotelészhez fordulhatunk, aki a *Metafizika* 1012b34 sk. szakaszában harminc fogalom meghatározását nyújtja egyrészt jelentéselemzés, másrészt tartalmi jegyek alapján. E fogalmak jelentését Arisztotelész nem értelmezési hagyományok vizsgálata alapján alakítja ki — noha a filozófiatörténeti

---

[3] Alain Niderst: Introduction, in Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, Editions Sociales, Paris 1974. Niderst a „Magyarország királya" kifejezés említésekor Bayle célkitűzésének illusztrálására La Bruyère *Les Caractères, De la société* c. művéből idéz.

részben efféle vizsgálódásokat is folytat --, hanem a kifejezések jelentésfázisainak a leírására támaszkodva. Mégsem egyszerűen fogalmi tisztázást végez, hanem jelenségek természetes összetartozását emeli ki a bennük működő egységes elv fogalmi megvilágításának segítségével. Ami ebben kifejezetten spekulatívnak nevezhető, az annak az implicit tételezése, hogy a fogalmak egységes jelentése a közvetlenül rendelkezésünkre álló adottságok, vagyis a nyelv puszta birtoklása által hozzáférhető; továbbá az, hogy mindaz, amihez ebben az analízisben hozzáférhetünk, egyetlen szféra elemei, a filozófiaié; s végül pedig, hogy ez a közös szféra egységesen írható le, vagyis egységesnek tételezett filozófiai tevékenység által tárható föl.

A filozófiai ismeretanyag fölhalmozódása és sokrétűsége, valamint a filozófiai kultúra többnyelvűsége ma már nem teszi lehetővé a tisztán spekulatív fogalmi szótárak kialakítását. Lehetetlenné teszi ezt az a tény is, hogy a spekulatív megközelítéshez tartozó egységes metodológia lehetőségét kétségessé tette nemcsak az új- és legújabb kori egységes metodológiai kísérletek (apriorizmus, fenomenológia, logikai pozitivizmus stb.) sikertelensége, hanem a ténylegesen alkalmazott metódusok sokasága. Nemcsak hogy lehetetlennek tűnik a filozófiában alkalmazott módszerek elméleti harmonizálása, hanem sokak szerint egyenesen fölösleges és félrevezető is. Így nyilatkozik pl. Georg Henrik von Wright az analitikus filozófia és a hermeneutikai törekvések harmonizálásának kísérletéről.[4]

Mindez nem jelenti azt, hogy egy tudományos igénnyel megírt lexikon ne tartalmazhatna spekulatív szempontokat; ilyen szempontok érvényesítése egyenesen elkerülhetetlen, amennyiben nem pusztán történeti szótár elkészítésére gondolunk, hanem olyanra, amelyben a filozófiai tevékenység a maga sajátos mivolta szerint van jelen. Ebben az esetben a történeti és a spekulatív szempontokat együtt kell alkalmaznunk. Minden fogalomnak van ugyan története, de mégsem azonos a maga történetével — története *van*. Ennek megfelelően a történeti kifejtést metodologikus megvilágítás kell hogy kövesse, amelynek lényege a megjelölt fogalom önmaga alapján történő tárgyalása. A jelenleg elterjedt filozófiai lexikonok közül történeti megközelítést nyújt a Wilhelm Totok által szerkesztett *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (1964), valamint a Joachim Ritter-féle *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971). De gazdag irodalma van a nem történeti hangsúlyú filozófiai fogalmi szótáraknak is. A fogalmi szótárak, mint pl. a Herman Krings, H.M. Baumgartner és Christoph Wild szerkesztette *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* (1973) előszavában olvashatjuk, hogy maguk is filozófiát kívánnak nyújtani, vagyis a kritikus gondolkodás olyan formáját, amely alkalmas a filozófiai fogalmak spekulatív földolgozására.[5] Ugyanehhez az irányzathoz tartozik a Sylvian Auroux által

---

[4] Lásd Georg Henrik von Wright: „Die analytische Philosophie. Eine historisch-kritische Betrachtung", in *Information Philosophie*, Mai 1993.

[5] „Das entscheidende Kriterium dafür, daß ein Grundbegriff eigens behandelt wird,

szerkesztett, a spekulatív fölfogás igényét már az előszóban leszögező *Les notions philosophique dictionnaire* (1990), valamint a spekulatív kifejtés és a történeti összefoglalás kiegyensúlyozott együttesét nyújtó, Hans Burkhardt és Barry Smith által szerkesztett *Handbook of Metaphysics and Ontology* (1992). Más, jelenleg elterjedt filozófiai szaklexikonok is inkább a történeti és a spekulatív elemzés arányos megosztásával szolgálnak, mint ezt mutatják a Paul Edwards-féle négykötetes *The Encyclopedia of Philosophy* (1967) valamint a jelenleg Lester Embree szerkesztésével készülő *The Encyclopedia of Phenomenology*. A Walter Brugger-féle *Philosophisches Wörterbuch* (1976) a spekulatív szempont túlhangsúlyozására példa — szerzője a transzcendentális újtomizmus elkötelezettje —, míg a Franco Volpi és Julian Nida-Rümelin szerkesztette *Lexikon der Philosophischen Werke* (1988), valamint a Julian Nida-Rümelintől gondozott *Philosophie der Gegenwart* (1991) hatástörténeti szempontok alapján készült. Ez utóbbi két munka leginkább a történeti típusú lexikográfiai munkák körébe tartozik, s mivel fogalmi kifejtéseket nem is tartalmaz, implicite föltételezi az egységes filozófiai fogalomrendszer meglétét.[6]

A fönt említett *Handbook of Metaphysics and Ontology* alkalmas arra, hogy létrejöttének körülményeit és indítékait kissé megvizsgálva mélyebben betekintsünk a spekulatív és a történeti szempontok arányos vegyítésének alkímiájába. A szerkesztők — egyikük Leibniz-kutató, másikuk a filozófiai pszichológia és az osztrák filozófia szakértője — világos filozófiatörténeti és metodológiai koncepcióval rendelkeznek. Fölfogásuk leginkább az analitikus iskolákéhoz áll közel, ami azt is jelenti, hogy elsősorban spekulatív módszertan határozza meg, s ennek függvénye filozófiatörténeti koncepciójuk. A metodológia lényege, hogy a filozófiai módszer általában véve nem különbözik kategoriálisan a modern természettudományok módszereitől; de míg ezek természeti tények és összefüggések analízisével haladnak előre, a filozófia olyan *fogalomontológia*, amely ugyanakkor szolid empirikus alapokon nyugszik. A filozófia fogalmai a mindennapi nyelvből származnak, de e fogalmak jelentését a tudományos alkalmazás sokszor precízebbé teszi és új jelentéssel is fölruházhatja őket. Ezen túlmenően a filozófiának nincs meghatározott metodológiája; módszertani liberalizmust követ, vagyis mindig a vizsgálandó tárgyhoz szabja az alkalmazott módszert. Ennek megfelelően a könyv a logikai pluralizmus alapján áll, s nemcsak klasszikus fregeiánus logikát alkalmaz, hanem szabad, modális, parakonzisztens logikát is. Filozófiai fölfogásuk elsősorban deduktív, s így közelebb áll a

---

besteht darin, daß reflektierendes Denken als solches sich in ihm realisiert und darstellen läßt." (VI. o.)

[6] A Julian Nida-Rümelintől gondozott *Philosophie der Gegenwart*, azáltal, hogy Wolfgang Stegmüller emlékének szenteltetett, kifejezetten arra utal, hogy ez az egységes filozófiai fogalomrendszer az angolszász analitikus fölfogásban gyökerezik (lásd Bevezetője zárósorait).

spinozianizmus és leibnizianizmus hagyományához, mint az arisztotelészi metafizikai fölfogáshoz.[7]

A *Handbook* készítőit két mozzanat indította szótáruk megalkotására. Az egyik az volt, hogy az általuk nagyra becsült osztrák–lengyel filozófiai iskolák metafizikai koncepciója, illetve a modern deduktív ontológia képviselői (így pl. Peter Simons) még nem jutottak olyan nemzetközileg terjesztett lexikográfiai munkához, amely kanonizálásukat mintegy elvégezhette volna — ez a minden szótár vagy enciklopédia létrejöttét megelőző ismeretfölhalmozódási mozzanat. A másik motívum a hasznosságé: mindazok, akik ezen irányzatok iránt érdeklődnek, immár olyan kézikönyvhöz folyamodhatnak, amely tartalmazza az irányzat szempontjából lényeges adatokat, valamint azt a metodológiát, amelynek alapján az egyes fogalmak kifejtésre kerülnek. A harmadik indíték a szerkesztők meggyőződése, hogy e kézikönyv létrehozásával segíteni fogják az általuk oly értékesnek tartott modern deduktív fogalom-ontológia terjedését. Ezt a módszertani fölfogást nem téveszthetjük össze a szelektív-ideologikussal. Egyrészt minden olyan filozófiai szótár, amely vállalja, hogy fogalmi és metodologikus legyen, elkerülhetetlenül érvényesít egy bizonyos módszertani fölfogást; másrészt e fölfogás kultusza nem jelenti az ellentétes fölfogások ignorálását. Harmadszor pedig a metodologikus fölfogás alapjai világosan megfogalmazódnak a munka előszavában. E vonásokat szimptomatikusnak tekinthetjük minden olyan filozófiai szótár esetében, amely, túllépve a merőben történeti perspektíván, a filozófiai *Urstiftung* eredeti értelmét is érvényesíteni kívánja.

Ezzel kapcsolatban még a következőket érdemes megjegyeznünk. Hosszú időn át — amint ezt a szovjet éra lexikonai mutatják — a tényanyaghoz kapcsolt értékelés jelentette a botránykövet mindazok szemében, akik ennek szempontjait vagy nem fogadták el, vagy a politikai elnyomás eszközének látták. Ezért sokfelé kialakult az a tiszteletre méltó törekvés, hogy a tényszerűség mellől lehetőleg elhagyják az értékelő kijelentéseket. Így az a látszat keletkezett, mintha létezne olyan tényszerűség, amely ne tartozna már eleve a megértés bizonyos horizontjához, legyen ez a horizont akár konkrét fölfogások, akár kulturális-történeti tényezők által meghatározott. Vagyis az objektivizmusnak azon mítosza, amely a természettudományos gondolkodást egészen a jelen század első harmada végéig jellemezte, s amellyel egyrészt a fenomenológia, másrészt a pszichológia, harmadrészt az új tudás- és tudományelméletek inváziója számolt le, visszatérni látszott. Holott egy erőszakos ideológia interpretációinak az elhárítása még nem jelenti, hogy olyan objektivitás birtokába jutunk, amely saját (történeti, ideális) önnállásunktól független lenne. „Rien n'est plus difficile que de savoir au juste ce que nous voyons"[8] — s ha egyszer már tudni véljük, mit látunk, azt mindig egy bizonyos szerkezet alapján, amelynek természetével, a lehető legteljesebb igazság

---

[7] Lásd ehhez a mű első bevezetőjét, főleg a XI–XII. oldalakat.

[8] Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (1945), 71. o.

érdekében, ismét tisztába kell jönnünk. Ha ez egyszerűen relativizmushoz vezetne, nem lenne érdemes megkockáztatnunk, hogy megtudjuk, voltaképpen — „au juste" — mit is látunk. De mivel ez a vállalkozás azzal kecsegtet, hogy megtaláljuk a szerkezetnek azt a formáját, amely a maga mozgásában és változásában végül is föltárja azt a semleges mátrixot, amelynek létét már tagadásával is föltesszük — ezért és csak ezért vágunk neki föladatunknak. Vagyis egy filozófiai lexikon esetében sem tűzhetjük magunk elé egyszerűen egyfajta mitikus tényszerűség merő föltárását, hanem számolnunk kell azzal, hogy e tényszerűség objektivitásának mibenlétéről is számot kell adnunk.

Filozófiai lexikonok Magyarországon

A hazai filozófiai lexikográfia kezdetlegességére éles fényt vet az a tény, hogy 1908 és 1964 között nem jelent meg említésre méltó, az iskolai-oktatási föladatok horizontját legalább szándékában meghaladó filozófiai szótár.[9] Sem Enyvvári Jenő 1908-as *Filozófiai szótára*, sem pedig a szovjet „Filoszofkaja enciklopedija" átdolgozásaként 1964-ben megjelent *Filozófiai kislexikon* nem haladták meg ezt a horizontot, jóllehet ilyen törekvések nyomonként mindkettőben fölfedezhetők. Enyvvári munkájában érdem a bibliográfiai korszerűség[10], a kifejezett szándék, hogy definícióiban — mint Előszavában írja — „a tiszta phaenomenológián alapuló philosophiai kritika" szempontjait érvényesítse, s a meghatározások némelyikének frappáns fogalmazása. A sajátos és e minőségében nevezetes *Filozófiai kislexikon*ra a szovjet enciklopedizmus ismert jellemzői érvényesek: ne bocsátkozzunk most ennek a műnek alaposabb kritikájába. Elégedjünk meg annak említésével, hogy második kiadásában még terjedelmét is csökkentették állítólagos oktatási szükségletekre hivatkozva, ahol annál is kirívóbb ez a hamis gazdaságosság, minthogy az elmúlt rendszer filozófiai lexikográfiájának csúcstermékéről van szó. Igaz ugyan, hogy filozófiai fogalmak és címszavak többkevesebb alapossággal tárgyalásra kerültek például az első ízben 1969-ben kiadott *Esztétikai kislexikon*ban is — amelynek hazai megíratása, tehát egy újabb, föltehetőleg szovjet eredetire támaszkodó fordítás elhárítása már önmagában különleges, mi több, távolabbi hatásában filozófiai jelentőségű ténynek számíthatott. S noha igaz az is, hogy a hazai lexikográfia különben dolgos műhelyeiben a vállalkozó hajlamú és bátorságú szerkesztők időről időre filozófiai anyagot csempésztek az ettől különböző tematikába[11], ám a *Filozófiai kislexikon*

---

[9] Talán egyedül Sándor Pál *Filozófiai szótára* érdemel némi figyelmet, amelynek azonban, 1941-ben, csak első kötete jelent meg.

[10] Földolgozza például a kifejlődő kísérleti pszichológia némelyik kulcsszavát is, pl. álom, daltonizmus, állatlélektan stb.

[11] Így például a *Világirodalmi lexikon* számos kötetében. Ez a munka nem mutat

terjedelmi csökkentése, de még inkább az a tény, hogy fordításról van szó, élesen megvilágítja, hogy az uralkodó ideológia mennyiben volt hajlamos az elméletileg elkerülhetetlen önreflexió nyilt végrehajtására.

A lexikonfordítás kérdésére azért kell külön is kitérnünk, mert jelenleg több olyan filozófiai szótár is megjelenés előtt áll, illetve már meg is jelent, amelyek eredetije 'német vagy angol nyelven készült. Így például a Kossuth Könyvkiadó gondozásában már kapható az angolból fordított *Filozófiai kisencik lopédia*, amely a lexikonfordítások szinte minden hibáját és tagadhatatlan előnyét is tartalmazza. Hibája az idegen tematika, az például, hogy „ontológiáról" — amely az angol filozófiai köznyelvben inkább a metafizika címszava alatt tárgyaltatik — a lexikon nem tud. Számos, most nem részletezhető fordítási hibát is találunk a szövegekben.[12] Kétségtelen előny, amiért sokan csak hálásak lehetnek, hogy ez a munka ad magyar nyelven első ízben összefoglalót olyan gondolkodókról, mint pl. Quine, Davidson, Kojève vagy Horkheimer.

A lexikonfordítás jól ismert jelenség a szótárak történetében. Indítékai többrétűek: a célnyelv kultúrájában nincs olyan szakembercsoport, amely képes lenne a lefordított műhöz hasonló gazdagságú, színvonalú és terjedelmű szótár összeállítására; a lefordított mű annyira fontos a szakma szempontjából, hogy hozzáférhetővé tétele minden bizonnyal a célnyelv szakmai kultúrájának a megtermékenyítéséhez vezet. Végül pedig, s nem is utolsósorban, meg kell említenünk a merőben gazdasági szempontokat. Olyan *Konversationslexikon*ok, mint például a *Larousse*, mindig arra törekedtek, hogy fölhalmozott ismeretanyagukat más nyelven történő megjelenésükkel anyagilag is kamatoztassák — ez főképpen akkor fontos, ha ugyanazon lexikonkiadó egyéb munkáival is meg akar jelenni a célnyelv kulturális piacán.[13]

---

semmilyen egységes elméleti hátteret, s éppen ezért volt alkalmas arra, hogy szinte mindennek helyet lehetett benne találni. Már az első kötetben is olyan filozófusokra bukkanunk, mint Abélard, Adorno, Ágoston, Ambrosius, Arisztotelész, Averroës, Avicenna, Bacon, Bayle, Bellarmino, Besant, Bonaventura, Bonald, Bloch, Berdjajev, Bergson, Berkeley, Boëthius, Böhme, Bruno, Buddha, Calvin. Ugyanakkor nem került be a kötetbe a különben odatartozónak vélhető Baader vagy Austin. Az újabb kötetek azután egyre erősebb hajlandóságot mutatnak arra, hogy korábban alig említhető gondolkodóknak is tág teret nyújtsanak — ismét csak nem világos, milyen elméleti alapon.

[12] Pl. a Levinasról szóló cikkben a filozófus *De l'existence à l'existant* könyve a fordító szerint magyarul: A létezés és a létezők. Ugyanebben a cikkben aligha érthető az a mondat, hogy „a Másikkal, egy tematizálásra nem redukálható külsővel való szemtől szembe viszony felfedte a korábbi filozófia semlegességét".

[13] Mindennek nyilvánvalóan van kulturális-hegemonisztikus vonatkozása is. Nem véletlen, hogy a *Larousse* vagy a *The Times* kiadványai — anélkül, hogy erről a célnyelv kiadóinak általában fogalma lenne — hozzávetőlegesen egyidőben jelennek meg a lengyel, a cseh, a horvát, a magyar stb. könyvpiacon.

Elvétett dolog lenne, ha eleve tiltakoznánk a lexikonfordítás jelensége ellen. Fordításokra, éppen az említett okokból, szükség van egyes nyelvi-szakmai kultúrákban. Más kérdés ugyanakkor, hogy a fordítás pótolja-e a célnyelv kultúrájának többé vagy kevésbé autonóm alkotó tevékenységét. Nyilvánvaló, hogy maradéktalanul semmiképpen sem pótolja. De még az a megoldás sem tekinthető kielégítőnek, amely egy idegen nyelven született lexikont a célnyelv szempontjai szerint átdolgoz vagy kiegészít — ahogyan ez a megjelenés előtt álló, az egykori keletnémet *Philosophenlexikon* idehaza átdolgozott, kiegészített változatával történik. Nem vitatható, hogy egy olyan hazai szótár, amely a *Philosophenlexikon* alapján a jelentősebb filozófusok többé-kevésbé teljes listáját nyújtja, hasznos teljesítmény; az sem vitatható, hogy helyet találhat a hazai könyvpiacon. (Jóllehet néhány évvel ezelőtt a Kossuth Könyvkiadó — a lektori vélemény alapján — nem találta igazán megfelelőnek a művet magyar kiadásra.) Az már viszont föltétlenül kérdéses, hogy pótolja-e azt a tevékenységet, amely a filozófiai lexikográfia eredeti formája — azt a tevékenységet, amely egy adott nyelvi kultúrán belül egymással dialógusban alkotó szerzők intenzív kutatómunkáján alapszik, s olyan szócikkekben ölt testet, amelyek tartalmaznak ugyan korszerű lexikonokból is ismert adatokat, ám mégis saját metódus szerint dolgozzák föl az önállóan föltárt forrásokat. Csak az ilyen munka segítheti elő valamely filozófiai kultúra természetes módon leginkább egyetlen nyelvben kifejeződő autonóm fejlődését.

De létezik-e — tehetjük föl a kérdést — a magyar nyelvnek mint a hazai filozófiai kultúra természetes kifejeződése közegének olyan szerkezete, amelynek kifejlesztését a lexikonfordítások divatja megakadályozhatja ugyan, de semmiképpen sem pótolhatja? Létezik-e *magyar* filozófia? Erre a kérdésre ma talán sokan másképpen válaszolnának, mint Ludassy Mária körkérdésére a *Magyar Tudomány* 1991/3. számában. Számomra azonban nemcsak az a tény meggyőző, hogy bizonyos szempontból az elmúlt évtizedek a magyarországi filozófia kétségtelen fejlődését hozták mind egyes önálló gondolkodói teljesítmények kiépülésében, mind a kénytelen vagy örömmel végzett történeti kutatások eredményeiben, hanem az említett körkérdésre adott válaszok ténye és tartalma is. Noha jó néhány kutató szemében a filozófia nem rehabilitálható, mivel véleményük szerint vagy nem is volt, vagy már egyáltalán nem is létezik, éppen ezzel az állásfoglalással gazdagítják a filozófiai értelmezések spektrumát. A történeti ismeretanyag akkumulációja (még akkor is, ha eredetileg az önálló elméleti tevékenység rovására erőltették), a spekulatív törekvések változatossága, a megalapozott és szakmailag épületes viták folyamatos jelenléte mind arra utalnak, hogy a filozófiai *logosz* — Husserllal szólva: a teória akarása — a hazai és a magyar nyelvhez kapcsolódó filozófiai munkálkodásban is föltárja azt az *entelekheiá*t, amely a filozófiai reflexiót a nyugati kultúra még mindig tartó fejlődésének hajtóerejévé tette.

A hazai filozófiai lexikográfia esélyei — elvek és tények

Arra a kérdésre, hogy a filozófiai tevékenységben működik-e valamilyen *entelekheia*, vagy sem, nyilván nemlegesen válaszolnak mindazok, akik a filozófiát annak alapján határozzák meg, ami nem lehet, s amivé nem is szabad válnia — vagyis a matematikai ideájú szaktudományos eredményeket vagy az egyetemes elmélet megalkotását kérik rajta számon. Az ilyen számonkérés azután rendszerint arroganciává fokozódik, amint olyan meghatározásokkal találja magát szemben, melyek szerint például a filozófia az újragondolás elmélete (vagyis nem a cáfolhatóság kritériumát, hanem azt kutatja, miért lehetséges egyáltalán cáfolat), vagy hogy a filozófia egyetlen problémája maga a problematikusság. Ez az arrogancia azonban akkor is megjelenik, amikor a filozófiát a merőben belletrisztikus tevékenység akarja kisajátítani, vagyis akkor, amikor világossá válik, hogy az agresszív irodalmiasság, főképpen, ha ideológiai formát ölt, nem érti és nem is értheti meg a filozófia pozitív önmeghatározását. Arra a kérdésre, hogy van-e problematikusság általában, hogy több-e a „problematikusság" valamilyen *flatus vocis*nál, vagy olyan kijelentésnél, amely kifejezetten és kizárólag az *én* meggyőződésem — azt a választ lehetne adni, hogy amennyiben nincs ilyen problematikusság, annyiban a legegyszerűbb kérdés, amelynek megválaszolásában saját exisztenciám szempontjából nem vagyok érdekelt, érthetetlen és értelmezhetetlen marad számomra. Amennyiben azonban megértem, ha olyan kérdést intéznek is hozzám, amely számomra eredetileg semmiféleképpen sem fogalmazódik meg kérdésként, s nemcsak megértem, hanem képes vagyok értelmes megismétlésére is, annyiban tudatában vagyok a problematikusság tényének — éppen ebben az exemplumában —, s ezen túlmenően tudatában vagyok annak a rejtett teleológiának is, amely a problematikusság föloldásának irányába hat. A filozófiai tevékenység nem más, mint a nyelvben eleve bennerejlő, a nyelv által biztosított teoretikus dimenzió föltárása, ahol is a „teoretikus dimenzió föltárása" kifejezést helyettesíthetjük más kifejezésekkel is, mint például: „a nyelv filozófiai logoszának artikulálása". Ez a filozófiai tevékenység, mert centrumában eleve a problematikusság áll, önmagától fogva teleologikus, vagyis a problematikusság olyan föloldására irányul, amely egybeesik a filozófiai *logosz* teljes kikristályosodásával.

Aligha meggyőző azok érvelése, akik szerint általában véve teljesen mindegy, hogy a filozófiai tevékenység milyen nyelvi közegben megy végbe. Ugyan elképzelhető és illusztrálható is, hogy egy adott filozófiai probléma megoldása megfogalmazódhat a legkülönbözőbb nyelveken, s ezek kölcsönös fordítása mindenütt ugyanazon belátásokat eredményezi és ugyanolyan továbbgondolásokat tesz lehetővé. De más nyelvek filozófiai irodalmának akár csak felületes tanulmányozása is világossá teszi, hogy nemcsak egyes problémákhoz jutunk el más módon, nemcsak egyes problémákat vetünk föl más és más összefüggésben például angolul, németül vagy franciául, hanem olykor maguk a problémák is mások, s főképpen másképpen jelentkezik az egyes problémák halmazában

megnyilvánuló problémaösszefüggés. Ez a magyarázata egyáltalán annak, hogy történetileg nagyhatású filozófiai gondolatok az eredetitől különböző nyelvi kultúrában újrafogalmazva már más problémák leírására szolgálnak, amelyet azonban hosszú ideig azonosnak tartanak az eredetivel. Mindebben immanens problémafejlődés is jelentkezik, de emellett nyilvánvaló, hogy ezt a problémafejlődést a nyelvi közeg kondícionálja. A problémák átalakulásában, egyes alapgondolatok átértelmezésében, terminusok „helytelen" fordításában tehát nem fatális félreértésről van szó, ahogyan ezt gyakran sugallják, hanem a problémák vándorlásának, valamint a természetes problémafejlődésnek a jelenségéről. Ebből az is következik, hogy nincs olyan kitüntetett nyelv, amely *eleve* alkalmasabb lenne a filozófiai problémák fölvetésére és megfogalmazására a többinél, ahogyan ezt például a klasszikus német filozófia népszerűsítői hitték, vagy ahogyan egyes angolszász filozófusok napjainkban is gondolják. De az is következik a föntiekből, hogy az egyes nyelvi kultúrákban megfogalmazott problémáknak egyszerre van helyi értékük — vagyis olyan értelmük, amely csak az adott kultúrában jöhetett létre — és olyan értékük is, amely ennek az értelemnek a továbbadásából, idegen nyelvű megfogalmazásából származik, illetve ezeknek a problémában magában adott lehetőségéből.

Az adott nyelvi kultúrában végzett filozófiai lexikográfiai tevékenység úgy aránylik a nyelvi kultúra filozófiai tevékenységéhez, ahogyan a filozófiai lexikográfia általában a filozófiához. S mint láttuk is, a filozófiai lexikográfia lényeges, noha nyilvánvalóan nem a legpregnánsabb része a filozófiai tevékenységnek. Ha a filozófia nem tartalmaz a szaktudományokhoz hasonlítható, minden elméletet folyamatosan megelőző szakkutatást, hanem inkább magának az elméletnek a kutatása az a „speciális" terület, amely folyamatosan leköti a filozófusok figyelmét, akkor az is kimondható — megismételhető —, hogy a sajátos, nem népszerűsítő értelemben vett lexikográfia szerves és elválaszthatatlan része magának a filozófiai tevékenységnek. S egy lépéssel továbbmenve: ha a filozófiai tevékenység mindig egy adott nyelvi kultúrában történik, jelen esetben a magyar nyelvében, akkor a lexikográfia és a filozófiai tevékenység összefonódása ezen belül is érvényes.

Ezek lennének a lexikográfiai elvek; ami a tényeket illeti, fölkeresésükhöz más szempontot kell választanunk. Abból kell ugyanis kiindulnunk, hogy a kortárs magyarországi filozófiában aligha rendelkezünk olyan átfogó módszertani kezdeményezéssel, amely alkalmas lenne rá, hogy a föntebb ismertetett *Handbook of Metaphysics and Ontology* szerkesztőihez hasonlóan egységes spekulatív metodológiának vesse alá a kétségtelenül rendelkezésre álló, a történeti kutatásokban fölhalmozódott tényanyagot. Noha a történeti fölfogású lexikográfiai művek, mint a már említett *Philosophie der Gegenwart*, rendkívül hasznos praktikus segítséget nyújtanak a tájékozódni vágyóknak, mégis belátható, hogy a sajátos értelemben vett filozófiai tevékenység kibontakozását elsősorban a spekulatív típusú lexikográfia segíti elő, minden veszélye és egyoldalúsága ellenére.

E nehézség megoldásához azt kell látnunk, hogy a hazai filozófia módszertani sokszerűsége összefügg mind a hazai filozófiai nyelv problémáival, mind pedig e problémák föl nem ismerésével. Az elmúlt évtizedekben erőszakosan alkalmazott és követett módszerek aligha követhetők többé, ahogyan kérdéses, hogy valaha is követhetők voltak merőben filozófiai meggondolások alapján. Mint másutt, ezen a téren is vákuum keletkezett; egy terminológia, ha filozófiailag problematikus volt is, sajnálatosan összeomlott és alkalmazása lehetetlenné vált; helyette azonban nem alakult ki olyan új terminológia és ennek alapjaként olyan konszenzuális módszertan, amely alkalmas lenne például az egymástól radikálisan eltérő fölfogású filozófiai csoportok problémafölfogásának kölcsönös megértésére. Nem áll rendelkezésünkre egységes és általában elfogadható módszertan, sem egységes terminológia, ezért őket, ha a hazai filozófiai kultúra kibontakoztatása csakugyan fontosnak tekinthető, mintegy létre kell hoznunk. Kézenfekvő, hogy az összeomlott és ideologikusan kialakított terminológia romjai mögött most félig-meddig elfeledett hagyományok körvonalai sejlenek föl; a klasszikus német filozófiáé, mert ez menedéke volt mindazoknak, akik a leninizmus kényszere elől e korszak politikailag még legitimnek tekinthető tanulmányozásába hátráltak; a hazai marxista filozófia óriásának, Lukács Györgynek a világa, amelynek korszerű és kritikus földolgozása, éppen a megmentendők megmentése érdekében, föltehetően hazai gondolkodókra vár; az angolszász analitikus filozófiáé, amely csak rövid időszakokban és csak kicsiny életművekben hatott ebben a filozófiai kultúrában és tanulmányozása politikai okoból sem volt annyira támogatott, mint a föntebb elsőként említett korszaké. De megjelennek a hazai gondolkodásban a legkülönbözőbb divatfilozófiák is, amelyek a fejlett társadalmak szalonéletét foglalkoztatják, noha ugyanezen társadalmak tudományos és felelős kutatói csak ritkán érnek rá a róluk való könnyed, mélyértelmű és jelentőségteljes csevegésre. Mindegyik világ hozza a maga terminológiáját, szavak röpködnek a levegőben, amelyek jelentésével a hallgatók vagy olvasók magát „korszerűnek" tekintő része nyilvánvalóan tisztában kell hogy legyen. Mindez azonban nem felel meg annak a munkának, amely egy sokszínű és elevenen bontakozó filozófiai kultúrában lehetővé teszi a párbeszédet, egymás gondolatainak legalábbis megértését. Ahhoz, hogy ez megtörténjék, olyan munkára volna szükségünk, amilyet Wolfgang Stegmüller végzett el német nyelvterületen. Nem arra gondolok ugyan, hogy idehaza is föltétlenül az analitikus gondolkodás hagyományait kellene megerősíteni, hanem csak a stegmülleri munka jelentőségére és kihatására, amelynek következtében (noha nyilvánvalóan létező hagyományokra támaszkodva) létrejött és megszilárdult egy német filozófiai akadémiai köznyelv, amelyben a kifejezések értelme meglehetős szilárdsággal és megbízhatósággal bír. Az ilyen köznyelv talán pejoratív csengésű mindazok fülében, akik nem látják meg vagy nem fogadják el a filozófiai tevékenység kultúraépítő szerepét; noha ez a szerep nem a filozófia utilitarista fölfogásából következik, hanem mintegy velejárója „a teória akarásának".

Ez a helyzet sajátos föladatot ró a hazai filozófiai lexikográfiára. Arra van ugyanis szükség, hogy közelebb kerüljünk a hazai filozófiai köznyelvhez, amelyben az egymástól eltérő irányzatok és iskolák értelmesen vitathatják egymás álláspontját. Csak ennek alapján számíthatunk például a hazai kreatív filozófiai nyelv olyan eredeti fölvirágzására, amelyben egy potenciális eredeti gondolkodó nem akarja majd sem retorikus belletrisztikába átjátszani meglátásait (bár ez inkább etikai probléma), sem pedig nem próbál meg elmenekülni azon kötelezettségek elől, amelyet a felelős gondolkodás követelményei hárítanak rá.

Ez a köznyelv elvileg megvalósulhatna úgy is, ahogyan Finnországban történt a II. világháború után: az angol a helyi filozófia nyelve lett, s ez tette lehetővé vezető finn gondolkodók könnyű bekapcsolódását a nemzetközi filozófiai életbe. De ezzel szemben, mint azt Barry Smith egy írásában megjegyzi[14], az a nehézség támasztható, hogy a filozófiai *lingua franca* korlátlan alkalmazása nyomán veszendőbe megy az adott nyelvi kultúrában rejlő filozófiai lehetőségek kiaknázása — s ez elégséges érv amellett, hogy a filozófiában is elkerüljük a finnesítést. Ehelyett arra kellene törekedni, hogy a magyar filozófiai társadalom többé-kevésbé koordinált együttműködése nyomán kialakuljon a hazai filozófiai köznyelv — ami ugyanakkor nyilvánvalóan nemzedékek munkáját igényli. E munka egyik első fázisa lehet éppen a hazai filozófiai lexikon elkészítése, a vele kapcsolatos kutatási és összefoglaló munkák következetes végrehajtása. A spekuláció elve ekkor a gyakorlati követelmény által helyettesítődik, ami elméletileg nem vezet olyan következményekhez, amelyek ellentétben állnának a spekulatív módszertan fontosságáról és helyes arányairól föntebb mondottakkal.

Milyen legyen egy hazai filozófiai lexikon?

Mivel a hazai filozófiai lexikográfiának alig vannak követhető hagyományai, szükséges, hogy külföldi példákra tekintsünk. Módszertani szempontból már megvizsgáltuk a *Handbook of Metaphysics and Ontology* című munkát. Most a konkrét kivitelezés és fölépítés szempontjából vessünk egy pillantást a jelenleg készülő *The Encyclopedia of Phenomenology* című munkára. A lexikon több címszótípust is tartalmaz: így vannak tematikus címszavak (például „tudat", „noéma") „és"-címszavak („X and phenomenology"), személyi címszavak („Husserl" stb.), nemzeti filozófiai tradíciókat tárgyaló címszavak. Külön címszócsoportként szerepelnek az olyan cikkek, amelyek egy fogalomnak a fenomenológiában betöltött szerepét vizsgálják (pl. „zeneelmélet a fenomenológiában"). Végül pedig külön címszócsoport a filozófiai diszciplínák

[14] Barry Smith (ed.): *Philosophy and Political Change in Eastern Europe*, La Salle/Illinois 1993, 166. o.

szerepe a fenomenológiában („esztétika a fenomenológiában") illetve a fenomenológiai tendenciák („konstitutív fenomenológia").

E címszócsoportosítást az teszi szükségessé, hogy a lexikon viszonylag speciális: a fenomenológia lexikona. Koncepciója, amennyire jelenleg sejteni lehet, nem terjed túl a főképpen oktatási célokat segítő összefoglaló esszék közlésén, vagyis nem vállalkozik rá, hogy például egyes életművekben fontossá vált terminusokat külön megvizsgáljon, s arra sem, hogy az egyes szócikkekben túllépjen az általános tájékoztatás keretein. Ezért számunkra ez a munka elsősorban a címszócsoportosításban lehet eligazító; az „és"-típusú címszavak valóban nagyon fontosak mind kurrens problémák fölvetésének, mind egészen újszerű megközelítések kidolgozásának a szempontjából.

Ehhez kapcsolódik a lexikon speciális műfajának a mérlegelése. A definíciós, szótárszerű lexikonoktól természetesen el kell tekintenünk — ilyesmit már meglévő lexikonok alapján is készíthet bárki. A valójában eldöntendő kérdés az, hogy a lexikon enciklopedikus, avagy szorosabb értelemben lexikális legyen, esetleg esszélexikon, amelyben a címszó egy-egy szerző viszonylag oldott stílusban előadott gondolatainak nyújt megnyilvánulási lehetőséget. Az esszélexikon korszerű, kihívó, kedvező esetben különleges alkotásokra is lehetőséget nyújtó műfaj. Hátránya viszont, hogy az esszéírás nem mindegyik, a maga területén különben jártas szakember sajátja; nem is szólva arról, hogy az esszéisztikus dolgozatok terminológiai egységesítése nem könnyű föladat. Minthogy azonban a filozófiai esszé a magyarországi filozófiai gondolkodás egyik népszerű és magas szinten művelt műfaja, meggyőződésem, hogy az ilyen törekvéseknek bizonyos mértékben, a most említett szempontokat figyelembe véve, helyet kell biztosítani egy hazai filozófiai lexikonban. Ugyanakkor a lexikonnak, ha valóban maradandó hatást kíván kifejteni, enciklopedikusnak kell lennie, vagyis az egyes címszavakra vonatkozóan tanulmányszerű, megbízható tényeket és értékeléseket tartalmazó értekezéseket kell nyújtania.

Mérlegelendő továbbá, hogy a lehetséges változatok közül inkább a személyekre vagy a fogalmakra kerüljön a hangsúly. Véleményem szerint inkább az utóbbit kellene hangsúlyozni, s ennek nem az az oka, hogy a magyar *Philosophenlexikon* kiadása folyamatban van, hanem sokkal inkább a filozófiai tevékenység és a lexikográfia bizonyos típusának föntebb már kifejtett összefüggése. Mindemellett a biztosabb szakmai eligazítás valamint a könnyebb használhatóság szempontja indokolja, hogy a lexikon tartalmazzon személyi szócikkeket is. Ennek alapján három szócikcsoport fölvétele látszik célszerűnek: a személyi szócikkeké (amelyek helyes formája az életműről tömondatokban tájékoztató rövid cikk fogalmi utalókkal és hatástörténeti vázlattal kiegészítve), a fogalmi szócikkeké (amelybe beletartoznak a filozófiai alapfogalmak, a szakterminusok, valamint az „és"-típusú címszavak is), végül pedig az irányzatokat vagy iskolákat tömörítő szócikkek csoportja, amely az egyes gondolatok vagy filozófiai rendszerek recepcióját hivatott a lehető legteljesebb mértékben áttekinteni.

Föl kell vetnünk azt a kérdést is, mit tekintünk filozófiának: hol húzható meg a határ egyrészt a filozófiai és az ezzel rokon elméleti (nyelvelméleti, szociológiai, pszichológiai stb.) területek között, illetve másrészt mennyiben terjedjen ki az általunk alkalmazott filozófia-fogalom a nyugati kultúrkörhöz történetileg és kulturálisan csak lazán kapcsolódó kultúrákra. Az első kérdés fölvetése különbözik attól, amivel e dolgozat elején kísérleteztünk. Most nem elméleti, hanem lexikográfiai oldalról vetjük föl a kérdést. Milyen mintát kövessünk? Az Urmson és Rée-féle *Filozófiai kisenciklopédiá*ét, amely terjengős és aránytalanul információszegény cikket közöl „afrikai filozófia" címen, ugyanakkor nem tud sem indiai, sem kínai filozófiáról? Vagy inkább a *Handbook* szerzőinek a fölfogását, akik kitűnően ismerik a „szovjet filozófiát" (melynek részei: a hagyományos szovjet ontológia, a nem-hagyományos szovjet ontológia, és a nem-klasszikus cselekvéselmélet), de ezen kívül csak „lengyel logikáról" tudnak, mint olyan irányzatról, amelyet politikai vagy nemzeti alapon egységesnek lehet tekinteni? Vagy a Hans-Jörg Sandkühler szerkesztette *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft* fölfogását, amely már címében is európai filozófiáról beszél, s módszeresen figyelmen kívül hagyja mindazt, ami ezen a kultúrkörön kívül esik?

A filozófiai lexikográfia másik hagyománya inkább azt a fölfogást követi, amely a filozófia történetét „a Védáktól Wittgensteinig" szereti áttekinteni. Nyilvánvaló, hogy ebben a fölfogásban szükségképpen bizonyos szelektív önkény uralkodik, amely a keleti filozófiai hagyományokból inkább csak azokat az irányzatokat méltatja figyelemre, amelyek a XVIII. századtól fokozatosan ismertté váltak az európai kultúrkörben: vagyis a kínai irányzatokat, az indiai (elsősorban a szanszkrit nyelvű hinduista) filozófiát, valamint az indiai, a kínai és a japáni buddhizmus bizonyos részeit illetve a modern japán filozófiai törekvéseket, amelyek már az euro-amerikai filozófiával való párbeszédben formálódtak. Annyi azonban bizonyos, hogy az olyan filozófiatörténeti fölfogásokat, amelyek „az egyiptomi földműves panaszaiban" éppúgy filozófiai tartalmat vélnek fölfedezhetni, mint a Bécsi Kör munkásságában, *nem* tekinthetjük a fönti szelektív önkényesség leküzdése eszközének. Gyakorlati szempontból el kell fogadnunk, hogy univerzális filozófiai lexikográfia nincs: ahogyan a spekulatív metodológia is bizonyos értelemben választást jelent, úgy a még filozófiailag lényegesnek ítélt távoli tradíciók megválogatása is. Nem kétséges ugyanakkor, hogy az a tevékenység, amelyet az indiai származású R. A. Mall, aki jelenleg a brémai egyetemen tanít, „interkulturális filozófia" néven propagál, méltán tarthat igényt filozófiai mérlegelésre (amint az Eliot Deutsch-féle „comparative philosophy" is), mivel a távoli filozófiai tradíciókat a modern, euro-amerikai filozófiai diszkurzus nyelvén és eszközeivel veti vizsgálat alá. Ez egyben kitekintés a föntiek konklúziójára is: lehet ugyan amellett érvelni, hogy filozófiának kizárólag a nyugati kultúrkörben létrejött, vagy ehhez szorosan kapcsolódó, a tudományos-technikai fejlődéssel együtt formálódó elméleti rendszereket tekintsük, ám tény, hogy távolabbi tradíciók is tartalmaznak ezzel összemérhető fogalmi

teljesítményeket, amelyek az elmúlt évszázadokban bizonyos formában bekerültek az euro-amerikai filozófiai diszkurzus vérkeringésébe. E tradíciókat mérlegelni kell annyira, amennyire ez egy konkrét lexikográfiai kultúra keretein belül lehetséges. Ezzel egyben az olyan szélsőségek is elháríthatók, amelyek modern misztériumvallások gyanánt ünneplik távoli — de közelinek tekintett — tradíciók tanait, s rajongva érvelnek egyenértékük, sokszor egyenesen felsőbbrendűségük mellett.

Befejezés

A föntiekben áttekintettem egy lehetséges hazai filozófiai lexikon műfaji, módszertani, valamint a fogalmi kiterjedést illető problémáit. Bizonyára számos kérdést és problémát hagytam érintetlenül, vagy mert úgy láttam, a rájuk adható válasz következik a már elmondottakból, vagy mert magam sem figyeltem föl rájuk. Így például megválaszoltnak vélem azoknak az ellenérveknek egy részét, amelyeket a filozófiai lexikont illető tájékozódó beszélgetéseim során hallottam. Két fő ellenérvre gondolok: (1) A filozófiai lexikon szakmai luxus; inkább szakkutatásokat kell folytatni. (2) Hazai filozófiai lexikonra nincs szükség; elegendő vagy idegen nyelvű lexikonok lefordítása, vagy eredeti nyelven való tanulmányozásuk. Két további ellenérvre azonban még nem válaszoltam, amelyek szerint: (3) Egy nagyobb szabású filozófiai lexikonhoz nincs elegendő szakember idehaza. (4) A vállalkozás kivitelezhetetlen, a hazai filozófiai élet ehhez túlságosan atomizált.

Ami az első érvet illeti, világos, hogy a hazai filozófiai lexikonnak csak annyit és oly módon kell tartalmaznia, ami még szakmailag hiteles megoldásokkal kecsegtet. Ha tehát az afrikai filozófiának nincs hazai szakembere, akkor két lehetőségünk van: vagy az afrikai filozófiai élet valamely neves külföldi szakértőjét kérjük föl, vagy pedig érveket keresünk annak alátámasztásához, hogy az „afrikai filozófia" címszó tematikusan és tartalmilag talán nem is annyira fontos egy magyarországi filozófiai lexikonban. A második ellenérvre nem tudok válaszolni, s azt hiszem, ez nem is föladatom. Nem várható, hogy egy filozófiai lexikon a hazai filozófiai munkálkodás minden problémáját megoldja; józan gondolkodással ilyesmit nem is várhatunk. Elmaradása azonban csak később jelentkező problémák forrása lehet. Míg sokan beszélnek arról, hogy a hazai filozófiaoktatás megújításra szorul, elmarad annak fölmérése, hogy ehhez megfelelő kézikönyvek kellenek; nem olyanok, amelyek érthetetlen metodológia alapján a primitív népek hitvilágában is filozófiát látnak, hanem szakmailag megbízható, precíz és első forrásból merítő munkák. Az ilyen kézikönyveknek alapföltétele azonban a szakkutatásban kifejeződő magasszintű elméleti munka, illetve ennek elmélyült, szakmailag hiteles összefoglalása. Ahhoz, hogy ennek szükségét meglássuk, talán éppen arra az etikai fordulatra van szükségünk, amely egyben a filozófiai tevékenységnek is, magában a tevékenységben fölfedezhető, előfeltétele.

A TRANSZCENDENTÁLIS DEDUKCIÓ*

MIROSLAV MILOVIC

Kant arra irányuló kísérletét, hogy a tapasztalat lehetőségének apriori föltételeit[1] megvizsgálja, úgy is fölfoghatjuk, mint a végső megalapozás egyik variánsát.[2] Kant megpróbálja szellemi képességünk struktúráját magát úgy bemutatni, mint a tapasztalat lehetőségének apriori föltételét. E nélkül a struktúra nélkül szerinte nem lenne lehetséges tapasztalat. Kantnál ama tapasztalás konstitúciójáról van szó, amelyet a szubjektív funkciók tesznek lehetővé. Csak ezek a funkciók teszik lehetővé a tapasztalást. Nincs olyan adott tapasztalat, amely nem a transzcendentális szubjektivitás teljesítményei révén lett „tapasztalássá".

Ezáltal a kanti filozófia két föladata válik világossá: először is be kell mutatni szellemi képességünk struktúráját, másodszor pedig igazolni kell annak „objektív érvényességét", nevezetesen hogy csak e struktúra révén válik valami „tárggyá". Az érvényesség kérdése tehát a tapasztalás konstitúciójával függ össze Kantnál, és nem „utólagosan csatlakozó [...] tulajdonság"[3], amellyel az analitikus reflexió foglalkozik.

„Transzcendentális princípiumok a tárgyi (empirikus) megismerés és a megismerhető tárgyiasság olyan feltételei lennének, amelyeket sem a megismerésről és a tárgyiasságról alkotott fogalmaink nem foglalnak magukban analitikusan, sem empirikus kijelentésekből nem lehet őket levezetni tisztán logikai eszközökkel, sem empirikus tényállások induktív általánosításaiként nem lehet felfogni őket. Szintetikus princípiumokról van szó [...], amelyek mindazonáltal apriori érvényességgel bírnak."[4]

A kanti filozófia „kopernikuszi fordulatáról" szóló kijelentés éppen a transzcendentális szubjektivitás e konstitutív szerepére vonatkozik, miközben az értelem

---

* Ez a munka az első rész második fejezete abból a disszertációból, amelyet a frankfurti Goethe Egyetem 1987 januárjában fogadott el. Őszinte köszönetet mondok a sokféle ösztönzésért és támogatásért Dr. Karl-Otto Apel és Dr. Jürgen Habermas professzor uraknak. — Megjelent: *Beogradszki Universzitet, Zbornik filozofszkog fakulteta*, szer. B, br. XV, Beograd 1988, 169—177. o.: „Die transzendentale Deduktion".

[1] W. Kuhlmann: *Reflexive Letztbegründung*, 1985, 298. o.

[2] R. Bittner: „Transzendental", in H. Krings, Baumgartner, Wild (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974, 1525. o.

[3] Uo., 1531. o.

[4] R. Aschenberg: „Über transzendentale Argumente", in *Phil. Jahrbuch* 1978, 335. o.

(Verstand) és az érzékiség (Sinnlichkeit) alkotja a tapasztalás két konstitutív mozzanatát. Mind az „érzékiség formáját", mind az „értelem formáját" a szubjektum alapozza meg. Hogy valami egyáltalán „valamivé" váljék, a szubjektumnak kell közvetítenie. A szubjektum ebben az értelemben konstitutív a megismerés szempontjából, s ezért a transzcendentális szubjektum nevet viseli.

A fő kérdések itt: Sikerül-e Kantnak megvalósítania a végső megalapozást? Nem deficites-e inkább az érvelése?

A gondolkodás Kant számára nem más, mint elképzelések összekapcsolása valakinek a tudatában, tehát ítéletalkotás. Az ítéletalkotás logikai mozzanatai a fogalmak. Kant a formális logika hagyományából vesz át ítélet- és fogalomtáblákat. Logikája azonban nem analitikus, hanem szintetikus, mivel a gondolkodás kérdését a gondolkodás tárgyának kérdésével kapcsolja össze. Ezért Kant fő kérdése — Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek? — lefordítva azt jelenti: Hogyan lehetséges megismerés a tapasztalástól függetlenül?

Egyrészt a megismerés csak a természettel kapcsolatosan lehetséges. Másrészt a természet csak a mi megismerőképességünk alapján jelenik meg mint „természet". Ezáltal megismerőképességünk alaptételei konstitutívak a természet megismerése szempontjából, nevezetesen nem mások, mint a természet megismerésének általános törvényei.

Ezzel máris a transzcendentális dedukciónál vagyunk, amely a transzcendentális érv súlypontját képezi. A dedukció arra a kérdésre felel, hogyan érvényesülhetnek objektívan a tudat szubjektív föltételei, ill. hogyan vonatkoznak a fogalmak a priori a tárgyakra. Kant szerint két alternatíva létezik. Vagy a szubjektív föltételek igazodnak az objektívakhoz, vagy fordítva. Az első esetben az empirikus viszonnyal van dolgunk, amely nem tesz lehetővé általános és szükségszerű megismerést; a második esetben a szubjektív föltételek határozzák meg a megismerést, úgyhogy valami csak ezáltal jelenik meg „valamiként".[5] Ily módon a megismerés szubjektív föltételei objektív jelentőséggel bírnak. Lehetővé teszik, hogy valami „tárggyá" váljék. A kategóriák objektív érvényessége azt mutatja, hogy csak általuk lehetséges egyáltalán a tapasztalat. „Egy egyáltalán lehetséges tapasztalás a priori feltételei egyúttal a tapasztalati tárgyak lehetőségének is feltételei."[6] Ez a dedukció eredménye. Ebből a következő válik világossá. Megismerőképességünk nélkül a természet léteznék ugyan, de nem „természetként", tudásként, hanem az érzékiség meghatározatlan affekciójaként. Csak az értelem adja meg azokat a szabályokat, amelyekkel képesek vagyunk megragadni a természetet. Ezek a szabályok törvények, ami azt jelenti, hogy az értelem a természet törvényhozója: „értelem nélkül egyáltalán nem léteznék természet, azaz a jelenségek sokrétűségének szabályok szerinti szintetikus egysége".[7]

---

[5] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1981, 131. o.

[6] Uo., 170. o.

[7] Uo., 180. o.

A kanti filozófiát is föl lehet fogni a végső megalapozás egyik variánsaként, mivel a szintetikus ítéletekről Kant a priori a megismerés azon elkerülhetetlen előfeltételeinek értelmében beszél, amelyeket implicite „már mindig is el kellett ismernünk és el kellett fogadnunk".[8] És annak háttere iránt, amit ily módon „elkerülhetetlenül elismertünk, nem kell érdeklődnünk; az egyszerűen szükségszerűnek számít".[9]

Ezt a megalapozást Kant reflexív módon fogja föl, és nem a logikai dedukció értelmében. Bizonyítéka nem vezethető vissza valamilyen logikai bizonyítékra; Kant mindamellett még nem „logikátlan" ettől. Látja, hogy nem gondolható el analitikusan az, ami tulajdonképpen szintetikus, mint pl. a gondolkodás és az objektivitás közötti viszony. Ez azt jelenti, hogy a filozófiában nem lehetséges haladás a formális logika segítségével. A formális logika egyáltalán nem érdeklődik a tárgy ill. a tárgyiasság iránt; viszont éppen ez a transzcendentális filozófia fő érdeklődési területe. „Selbstbewußtsein und Spekulation" c. könyvében W. Becker megpróbálja az empirikus tudat és az általában vett tudat közötti viszonyt logikai viszonyként értelmezni. Így ábrázolva Kantnak meg kellett volna mutatnia, hogy az empirikus tudat az általában vett tudat következménye. Becker szerint éppen ez a probléma, mivel ebben az esetben bizonyítani lehetne, hogy az empirikus tudat szükségszerű előfeltétele az általában vett tudatnak. Becker azonban logikai értelemben, implikációként fogja föl a „következményt", és nem a dedukció transzcendentális státusának értelmében. Ebben rejlik ennek az interpretációnak a problémája. Ha Kant érvét ily módon logikai következményre vezetik vissza, akkor könnyű Kant ellen érvelni. Ez esetben a kritika annyiban érvényes, amennyiben a transzcendentális érv logikai érv, ami azonban egyáltalán nem fejezi ki Kant fölfogását.

Foglaljuk össze röviden az eddigieket! Kant látja, hogy nem lehetséges kielégítő transzcendentális elmélet anélkül, hogy bizonyítanánk a tudat transzcendentális föltételeinek objektív érvényességét. Úgy tűnik, a modern analitikus filozófia ezt nem érti. Kant bizonyítékát azonban nem lehet valamilyen logikai bizonyítékra visszavezetni. Ettől azonban az érv nem veszíti el erejét. Kant kérdésének: hogyan lehetséges a tapasztalat tárgya, nagy előnyei vannak az analitikus kísérlettel szemben.[10] Az analitikus érv ebben az értelemben „túl kevéssé" objektív irányultságú. Kant pedig éppenséggel „objektív" irányultságú, s ezért megpróbálja kikutatni a megismerés szubjektív föltételeit.[11] Bármely „tárgy" csak a transzcendentális szubjektivitás alapján lehetséges.

Kant érvelésének középpontjában azonban egy normatív premissza áll. Milyen értelemben? Dedukciójának az a kettős föladata, hogy egyrészt megmutassa,

---

[8] W. Kuhlmann, i. m., 303. o.
[9] Uo., 304. o.
[10] R. Bittner, i. m., 1532. o.
[11] Uo., i. h.

miben áll az általában vett tudat transzcendentális struktúrája, másrészt bizonyítsa annak érvényességét. Kant azt akarja mondani, hogy függetlenül attól, melyik kultúrához tartozunk, csak a tudat transzcendentális struktúrája alapján vagyunk képesek „objektívan" gondolkodni a világról. Objektívan gondoljuk el a világot, ha pl. oksági láncolatként gondolunk rá. Ha nem így van, akkor így kellene gondolkodnunk. De van itt az érv normativitásának egy fontosabb jelentése is. A transzcendentális dedukciónak az a föladata, hogy megmutassa az általános és szükségszerű megismerés lehetőségét és érvényességét. Két megoldás lehetséges: Vagy a tárgy igazodik az alanyhoz, amely a priori föltétele a megismerésnek, vagy a „rosszabbik" lehetőség marad számunkra, hogy az alany igazodik a tárgyhoz, úgyhogy, bizonytalanul, csak a tárgyak „után" megyünk. Ez az alternatíva könnyen eldönthető. Ha a tárgyat az alanyra kell vonatkoztatni, akkor már csak az alany tulajdonságait kell kikutatnunk. Ebben az esetben mi az az alanyban, ami egy tárgyat „tárgyként" tesz lehetővé? A transzcendentális dedukció megoldása plauzibilis. De csak az alany és a tárgy közötti, már meghatározott viszony keretében lehetséges. Létezik-e más alternatíva? Lehetséges-e más viszony az alany és a tárgy között? Ez már Hegel kérdése.

Nézetem szerint „Az idealizmus cáfolata" is példa a kanti érvelés problematikájára. Noha a transzcendentális dedukció megmutatta, hogy a tudat szubjektív föltételei objektív érvénnyel bírnak, az idealizmus cáfolatával Kant még egyszer megpróbálja megmutatni, hogy ezek a szubjektív föltételek nem önkényes konstrukciók, hanem mindig a külső tapasztalattal kapcsolatosan állnak fönn. A „cáfolat" e tézise éppen azt mondja, hogy a belső tapasztalat csak a külső tapasztalat alapján lehetséges. Természetesen itt már arról a tapasztalatról van szó, amelyet Kant mindig transzcendentálisan határoz meg. Ez azt jelenti, hogy a külső tapasztalatnak transzcendentális előfeltételei is vannak. Az idealizmus cáfolata tehát már föltételez bizonyos transzcendentális megoldásokat. Ebben különbözik az „idealizmus cáfolata" a transzcendentális dedukciótól. A stratégia azonban ugyanaz marad. A cáfolat bizonyításában Kant azt akarja megmutatni, hogy az „én" (mint transzcendentális alany) tudatában van önmagának mint időben meghatározott valóságnak. Minden időmeghatározás föltételez valami állandót az észlelésben, s ez az állandó nem lakozhatik az „én"-ben, ugyanis az „én" csak ezáltal lesz tudatában önmagának. Ennek az állandó elemnek tehát a külső tapasztalatban kell adottnak lennie. Ily módon a belső tapasztalat csak a külső tapasztalat alapján lehetséges. A bizonyításhoz fűzött harmadik megjegyzésében Kant azt mondja[12] (és véleményem szerint éppen itt rejlik a probléma), hogy ez a külső tapasztalat egészen bizonytalan is lehet (pl. az álmok vagy az őrület esetében). Hogy biztosak legyünk abban, hogy ez a külső tapasztalat (amely a bizonyítás bázisául szolgál) nem puszta fantázia, össze kell hasonlítanunk a valódi tapasztalat kritériumaival. Ezeket a kritériumokat pedig a transzcendentális

[12] Kant, i. m., 257. o.

struktúra közvetíti, amelyhez az öntudat is tartozik. Kantnak éppen ezt kellene először igazolnia. A külső tapasztalat ill. a bizonyíték alapjának bizonyossága csak a tudat transzcendentális struktúrájának alapján lehetséges, amelyet Kant előbb bizonyítani akart.

Ebben a bizonyításban Kant csak megismétli filozófiájának fő előfeltételeit. Minket itt az a kérdés érdekel, vajon problematizálhatók-e ezek az előfeltételek maguk, és hogyan. Ugyanis a kérdés az, vajon lehetséges-e a transzcendentális filozófia öntematizálása, és hogyan. Vagy deficites a kanti érvelés?

A szkeptikus számára először is lehetséges, hogy egy kanti módon elgondolt transzcendentális filozófia keretein belül továbbkérdezzen. Elsősorban azt mondhatja, hogy félrevezető lehet Kant tájékozódása korának természettudományos eredményei szerint, mivel a paradigmák változnak. Így „a modern fizika fejlődése megmutatta, hogy a tudományos tapasztalat itt oly releváns fogalma messze nem olyan stabil, amennyire azt az érv megköveteli".[13] Másodszor a szkeptikus bizonyos cirkularitásra mutathat rá a kanti gondolkodásban. Azt mondhatná ugyanis, hogy Kantnál körkörös érvelés működik, mivel a tapasztalat megalapozását kívánja adni, s közben használja a tapasztalatnak a természettudományokban megtalálható fogalmát. „Vajon nem követ-e el körkörös érvelést a dedukció, ha a tapasztalás megalapozásához a tapasztalás tényére hivatkozik?"[14] Harmadszor a híres *Ding an sich*-problematika is érvet adhat a szkeptikus kezébe. A *Ding an sich* és a jelenség közötti különbség azt jelenti, hogy megismerés csak a jelenségek megismeréseként lehetséges, miközben ennek a megismerésnek az alapja — mint „igazi valóság" — megmarad eme megismerés mögött állónak.[15]

Lehetséges-e tehát úgy válaszolni a szkeptikusnak, hogy ne tudjon értelmesem továbbkérdezni?[16] Milyen lehetne a válasz? Itt Strawson tézisét említjük meg, miszerint a transzcendentális érvek azzal jellemezhetők, hogy ezen érvek esetében „a probléma csak azért létezik, mivel lehetséges a megoldás".[17] A transzcendentális érvek nem közvetlenül a problémára vonatkoznak, hanem a probléma mint értelmes érv lehetőségére. A különböző elméletek különböző problémákkal foglalkoznak. Azt mondhatnánk, hogy a problémával mint olyannal a teoretikus reflexió foglalkozik. Az értelmes érvelés föltételeivel egy egészen másfajta reflexió foglalkozik, amelyet „szigorúan vett reflexiónak" nevezhetnénk.

Először azt a kérdést vetjük föl, hogyan viszonyul Kant a természettudományhoz. Kantnál kettős viszonyulásról van szó. Egyfelől a gondolkodás érvényességének föltételeit a filozófiai pozíció határozza meg. Másfelől Kant a természettudomány adott tapasztalatának alapján hajtja végre a gondolkodás érvényességének

---

[13] W. Kuhlmann, i. m., 305. o.
[14] R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, 1961, I. kötet, 73. o.
[15] W. Kuhlmann, i. m., 307. o.
[16] Uo., 310. o.
[17] P.F. Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt*, 50. o.

kutatását. Úgy tűnik, Kant elfogadta, hogy pl. Newton és Eukleidész jól cselekedett, anélkül hogy tudta volna, miért. Ezért reflektál a kanti filozófia a tudományos megismerés adott konstitutivitására. A tudomány vonatkozásában Kant voltaképpen igen modern. Kifejti azt, ami „a tudomány biztos folyamatának" keretében történik. Ezt a folyamatot az ún. „episztemológiai vektor"[18] mozgásával lehet összehasonlítani. Ez a vektor az alany felé mozog. Korábban a tudás elsősorban a tárgyakra vonatkozott. Így pl. a „tömeg" fogalmát először különböző megfigyelések és mérések által, kvantitatív módon határozták meg. A modern fizika foglalkozik a „negatív tömeg" fogalmával, mégpedig azon az alapon, hogy a megismerő alany konstitutív szerepet játszik, kényszerítvén a természetet, hogy feleljen a hipotéziseire. Ezt éppen Kant fejti ki a transzcendentális szubjektivitás konstitutív szerepéről szóló filozófiai téziseinek keretében. „Kant a par excellence tudományos civilizáció gondolkodója annyiban, amennyiben az észt — s ezzel a fölvilágosodást és a nagykorúságot is mint annak funkcióit — a természettudományos tapasztalás sémájához köti. Ezáltal filozófiailag programozta az ész két évszázadon át tartó, ragyogó fölemelkedését, de jelenlegi mély válságát is."[19]

De a kérdés az, vajon elég következetesen kutatta-e Kant mind a tudomány, mind saját transzcendentális filozófiája előfeltételeit. Ennek a kérdésföltevésnek a révén talán az ész „válsága" is világosabbá válik.

Kant nem foglalkozik magának a transzcendentális filozófiának az öntematizálásával. „Ahelyett, hogy az érvelő filozófus az érvelés szituációjában szigorúan reflexív módon gondolkodnék arról a szituációról, amelyet nem tud becsapni, a *filozófus* elméletileg önfelejtő, távolságtartó reflexióval immár nem önmagát tematizálja kívülről, hanem a *fizikust*."[20] Ebben rejlik a kanti pozíció irreflexivitása. A szigorúan vett reflexió helyett csak a teoretikus reflexióval foglalkozik. Ahelyett, hogy magának a transzcendentális filozófiának az előfeltételeit tematizálná, Kant a természettudomány modelljével foglalkozik, hogy „a tudomány biztos folyamatát" a metafizika számára is lehetővé tegye. Pozíciójának fő problémáját a teoretikus reflexió irreflexivitásaként lehetne jellemezni. A teoretikus reflexió nem jut el ahhoz a kérdéshez, hogyan lehetséges ő maga mint értelmes érvelés.

Hogyan festenek az értelmes érvelés e becsaphatatlan föltételei? Miért nem maradhatunk meg a „Cogito"-nál, ill. a transzcendentális appercepciónál? Azt mondhatná valaki, hogy a gondolkodás mögött végső soron semmi más nem található. A gondolkodás, állíthatná az illető, mindig benne van a különböző tematizálási módokban. Így van-e ez, avagy létezik valami alapvetőbb, mint a „Cogito"?

Először szeretnék még röviden megemlíteni egy másik témát, amely világosabban szemünk elé állítja a kanti érvelés deficitjét. Ez pedig az interszubjektivitás

---

[18] Vö. G. Bachelard: *Philosophie du Non*, Paris 1965.

[19] D. Böhler: *Rekonstruktive Pragmatik*, 1985, 41. o.

[20] W. Kuhlmann, i. m., 308. o.

témája. Kant szerint léteznie kell a megismerőképesség egységes struktúrájának, hogy egyálalán beszélni tudjunk a természetről, különben joggal lehetne meg mindenkinek a saját véleménye a természetről. Megismerőképességünk alapján a megismerésnek van objektív ill. interszubjektív jelentése. Itt jutunk el az interszubjektivitás fogalmához. A transzcendentális szubjektivitás mint a tapasztalati világ objektivitásának alapja nem szubjektíve érvényes (az egyedi alany értelmében), hanem interszubjektív ill. objektív módon. Kant nem beszél kifejezetten erről a fogalomról. Az interszubjektivitást a megismerőképesség általános struktúráján belül, tehát belső (intra-) szubjektivitásként gondolja el. Amikor Kant a transzcendentális szubjektivitásról beszél, nem az interszubjektivitásról mint a közösség eszméjéről beszél, hanem megismerőképességünk tulajdonságáról.

Azt látjuk, hogy Kant, noha foglalkozik a transzcendentális szubjektivitás konstitutív szerepének eszméjével, lényegileg megmarad az alany—tárgy-viszonynál. Az alany önmagához és másokhoz való viszonyát nem tematizálja. De hogyan lehetséges ez az önmagunkhoz viszonyulás, amelyben „hozzáférhetünk e belső értelméhez és jelentőségéhez: hogyan vagyunk képesek mi, akik be vagyunk zárva saját énünkbe, megérteni mások gondolatait és cselekvéseit"?[21]

Hogyan lehetséges végső soron, hogy egyáltalán azt tudjuk mondani értelmes módon: „Én gondolkodom"? Hogyan lehetséges, hogy egyáltalán azonosítani és jellemezni tudjuk élményeinket?[22] Itt éppen a gondolkodás nyelvi ill. kommunikatív föltételeiről van szó, amelyeket Kant nem tematizál. Ezért pozíciója komolyan veendő deficittel rendelkezik.

Élményeinket nem lennénk képesek azonosítani és jellemezni, ha „nem lennénk már egy *reális nyelvi közösség* nyilvános nyelvi játékának résztvevői".[23] És nem lennénk képesek dönteni az általunk emelt érvényesülési igényekről, ha nem tudnánk egyúttal részt venni „egy *ideális érvelési közösség* diskurzusos nyelvi játékában".[24] A reális és az ideális kommunikációs közösség tehát szükségszerű föltétele annak, hogy egyáltalán ki tudjuk mondani azt, amit gondolunk, ill. egyáltalán állítani tudjuk azt, amit mondunk.[25] Látjuk tehát, hogy nem maradhatunk meg az „Én gondolkodom"-nál, hanem tekintetbe kell vennünk még az „értelmes érvelés" ill. az „érvelési közösség" témáját is. Böhler a következőképpen foglalja össze ezt a tényállást: „[...] hogy az »Én gondolom« betölthesse meggyőző funkcióját, amely az élményeknek mint »saját« tapasztalataimnak azonosításában és magamnak tulajdonításában áll, szükséges, hogy kifejezhető legyen. Lehetségesnek kell tehát lennie, hogy valaki azokat az észleléseket, amelyekkel rendelkezni

---

[21] D. Böhler, i. m., 57. o.
[22] Uo., 63. o.
[23] Uo., i. h.
[24] Uo., i. h.
[25] Uo., i. h.

vél, mint bizonyos jelentőséggel bíró valamiket föltárja, és mint valódi észleléseket érvényesítse, amelyek egy adottságra mint tényre vonatkoznak. A föltárás és az érvényesítés minden kogníció szükségszerű kommunikatív föltétele."[26]

Eme vizsgálat révén véleményem szerint el lehet jutni Kant teoretikus filozófiájának alapvető apóriájához, s az így fest: Kant egyrészt posztulál egy általános transzcendentális szubjektivitást, hogy egyáltalán eljuthasson a tapasztalat objektivitásához; másrészt nem problematizálja e szubjektivitás kommunikatív előfeltételeit, úgyhogy e szubjektivitás „magányos" marad. Az appercepció „én"-je a többiekhez fűződő viszony nélkül marad. Kant egyrészt egy általános szubjektivitást posztulál, másrészt egy monologikus, szolipszisztikus „én"-t, amely megmarad a „magányos reflexióhoz"[27] kötöttnek.

Ezt az alapvető apóriát tehát csak egy transzcendentális filozófiával lehet kiküszöbölni, amely problematizálja azokat a nyelvi ill. kommunikatív föltételeket, amelyeket már mindig is elfogadtunk mint az értelmes érvelés föltételeit. Egy ebben az értelemben transzformált transzcendentális filozófia elsősorban „a megismerés lehetőségének nyelvi föltételeire"[28] ill. „az értelmes *érvelésre*, és már nem a tapasztalás szükségszerű föltételeire"[29] vonatkozik. Csak egy ily módon koncipiált transzcendentális filozófiával nyerünk olyan pozíciót, amelyet a szkeptikusok nem problematizálhatnak tovább, mivel magának a gondolkodásnak „becsaphatatlan" kommunikatív föltételét ábrázolja. Nézetem szerint ezáltal széles filozófiai távlathoz is jutunk, amely segíthet abban, hogy mind a természettudományokban, mind a társadalomtudományokban összekapcsoljuk a kogníció vizsgálatát és a kommunikáció vizsgálatát. Éppen ez az a lehetőség, amely a szcientizmus legyőzéséhez vezet.

A teoretikus filozófia szempontjából fontos, hogy saját megalapozásának lehetősége (ami Kant számára a megismerő alany önmagához való vonatkozásának témája volt) ne az „Én gondolkodom" vonatkozásában, hanem a kommunikációs közösség vonatkozásában legyen lehetséges. A teoretikus filozófia alapstruktúrája nem a magányos alany viszonya a tárgyhoz (a teoretikus reflexió értelmében), hanem a megértés médiuma a kommunikációs közösség keretében (ami csak a megismerés becsaphatatlan nyelvi feltételeire irányuló, szigorúan vett reflexió révén ragadható meg).

(Fordította *Gromon András*)

---

[26] Uo., 62. o.

[27] J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt. 1979, 13. o.

[28] K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, II. kötet, 1981, 311. o.

[29] W. Kuhlmann, i. m., 313. o.

EMLÉKEZET ÉS SZABADSÁG A NÉMET IDEALIZMUSBAN*

MIKLÓS VETŐ

A *Recherche de la vérité* című könyve ötödik fejezetében Malebranche azt írja: „[...] az emlékezet és a szokás nem egyéb, mint annak megkönnyítése, hogy azokra a dolgokra gondoljunk, amelyekre már gondoltunk volt, és hogy megtegyük azokat a dolgokat, amelyeket már megtettünk volt. A fa ágai, amelyek egy bizonyos formában hajlanak meg, megtartják ezt a könnyedséget, és megintcsak ugyanúgy hajlanak meg."[1] Az egyik nagy kortárs, Leibniz elolvassa a szövegrészt, de nem fogadja el úgy, ahogy van, hanem hozzáfűzi: „Másvalami van az emlékezetben. Nem elég megkönnyíteni a gondolkodást, fel is kell ismerni, hogy már gondoltunk rá."[2] Az a képesség, hogy bizonyos tartalmakat reprodukáljon, még nem jellemezhetné megfelelően az emlékezetet, az is szükséges hozzá, hogy az, aki emlékezetében idéz valamit, tudatában legyen, hogy ő maga gondolta már korábban. Az emlékezet nem egyszerűen tartalmak összessége, az az aktus teszi a lényegét, hogy az én, amely egyesíti a tartalmakat, tudja magáról, hogy ő a tartalmak egyesítője. Itt is, mint megannyi más területen, Leibniz a német idealizmus fő tételeit előlegzi meg.

A filozófia alapvető föladata, írja Kant *A gyakorlati ész kritikájá*ban, az, hogy egységesítse az észt és kimutassa, hogy alapvető azonosság van teoretikus és gyakorlati működése között. Ha két autonóm szférára választjuk szét, az ész továbbra is arra törekszik, hogy egyetemes törvényt találjon: minden tartalom, minden, ami elgondolható az ész osztatlan területére tartozik. Márpedig az ész törvénye nem azért szükségszerűen egyetemes, mert tartalmai egyneműek, hanem, mert maga az ész az. Maga az ész az, amely minden tartalmat a tapasztalás

---

* „Mémoire et liberté dans l'idéalisme allemand", *Revue philosophique de Louvain* 78 (4 ème série, n. 38, 1980 május), 245–261. o. — E cikk némely témáját érintettük korábbi munkáinkban: „La synthèse a priori kantienne comme l'essence commune de la liberté et du temps", *Revue de métaphysique et de morale* 1979, 70–91. o. és „Le fondement selon Schelling", Beauchesne, Paris 1977, főleg III. fej.

[1] Malebranche: *Recherche de la vérité* II, 5. Ezt és az alább következő három idézetet Mlle E. Naert nagyszerű műve használja föl: *Mémoire et conscience de soi chez Leibniz*, Paris 1961.

[2] A. Robinet: *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris 1955, 171. o.

egységében fog föl, s azért tudja alárendelni őket az egységnek, mert maga is az. Az értelem egysége benső, immanens. Az ész nem üres edény, nem is passzív médium, amely csupán engedelmesen és mintegy kívülről követi a jelenségek körvonalait. Nem a médiuma a tartalmaknak, inkább közvetítőjük, s azért tudja őket összekapcsolni, mert maga is összekötő kapocs volt „korábban". A tartalmak azért lehetnek átlátszók az ész számára, mert az ész maga is átlátszóvá lett önmaga számára. Az ész magánakvaló pozitív átlátszósága a magábanvaló jelenléte, ami két formát ölthet: a szabadságét és az emlékezetét. E munka célja, mondhatni, röviden bemutatni a német idealizmus mélyenszántó tanítását a szabadság és az emlékezet egységéről.

A szabadság a létezés ténye kauzalitásának eredeténél, és következésképpen lehetővé teszi, hogy az én jelen legyen és elsőbbséget élvezzen e kauzalitás lefolyásánál. Az emlékezet ellenben az a képesség, amelynek révén az értelem előrehaladásának egy adott állapotában képes fölidézni a kauzalitás egy eredeti pillanatát, s így el tud jutni a kauzalitás őseredeti pillanatához. Minthogy ott van az önkényes pillanatok sorának eredeténél, az ember szakadatlanul egység marad: gondolati tartalmai egységének köszönhetően az embernek bizonyossága van arról, hogy ő a gondolatok létrehozója. Mivel én vagyok cselekedeteim forrása, én maradok e cselekedetek princípiuma, minthogy én vagyok tartalmaim princípiuma, úgy eszmélek magamra, mint e tartalmak eredetére.

A szabadság és az emlékezet együtt jár a német idealizmus egész bonyolult történelmében, és Leibniz, úgy tűnik, igen jól megsejtette az őket összekötő kölcsönös kapcsolatokat. Alább, Bayle-t annotálva, azt írja: „Az anyag — jegyzi meg — tökéletlen létező", mert „nem ez a cselekedetek forrása". Csak egyetlen benyomást képes megtartani, és azt is csak egyetlen pillanatra. Saját magától képtelen követni a körmozgást, mert nem „emlékszik" csak az „érintő egyenes" irányára, és nincs meg a „képessége, hogy emlékezzék a neki adott utasításra, hogy ettől az érintőtől eltérjen", hogy megmaradjon „örökre a közelségében. Ezért a test nem tartja meg a körmozgást, [...] legföljebb, ha valamilyen ok rákényszeríti."Leibniz levonja a következtetést: „Ezért egy Atom csak annyit tanulhat meg, hogy egyszerűen egyenes vonalban haladjon, annyira ostoba és tökéletlen." Ellenben a lélek megőrzi az „irányváltozások törvényét". „Birtokában van a cselekedetek forrása"[3], egyfajta spontaneitás rejlik benne, és ellentétben az „emlékezettől" megfosztott és „előérzettől" mentes fizikai ponttal, az „előzetesen megalkotott görbét" fejezi ki: „a környező testek nem képesek hatni erre a lélekre [...] olyképpen, hogy ebben az értelemben semmi sem erőszakos ránézve."[4]

A testek és lelkek mozgása közti különbségről szőtt eszmefuttatáson keresztül válnak fölismerhetővé a szabadság és emlékezet közötti szoros metafizikai

---

[3] Leibniz: „Extrait du dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius", 2599 sk., *Die philosophische Schriften*, hg.v. C. Gerhardt VII, 543. o.

[4] I. m., VII, 558. o.

kapcsolatok. Az emlékezet-nélküli atomok túlságosan ostobák ahhoz, hogy valamilyen mégoly kevéssé bonyolult mozgást végrehajtsanak, ha kívülről nem kényszeríti őket valami; az emlékezettel bíró lelkek viszont autonómak és semmilyen erőszakot, semmilyen külső kényszert nem bírnak elviselni. Az atomokat, e pontnyi valóságokat, amelyeknek nincsen kiterjedésük, csak valami más kapcsolhatja össze, ellenben a lelkek, hogy úgy mondjuk, magukat kapcsolják össze. Pontszerűsége lehetetlenné teszi, hogy az atomnak saját mozgása legyen, mert az egyenes vonalú haladás nem annyira feszültség, amelyet benső energia tart fönn, mint inkább elszigetelt pillanatok ismétlődése. Az atom által leírt egyenes vonal elsősorban úgy érthető meg, mint az egymáshoz nem kapcsolódó pillanatok egymásutánja. Ezek kétségkívül azonos állapotok, de nincs meg bennük az *ugyanaz* föltételére jellemző reflexivitás. A testi létezés sohasem csupán külsődleges. Márpedig, noha a folyamatos tevékenység a lélek sajátja, az empirikus tudat inkább a külsődlegesség körülményeit utánozza, s a tárgyakat az atomok mozgásának képére fogja föl. Tartalmait kívülről kapja, saját „hozzájárulása" nélkül.[5] Más szóval, ahogyan *A szellem fenomenológiájá*nak Bevezetője kifejti, az empirikus tudat ide-oda ugrálva halad előre, sohasem valósítja meg az immanens folyamatosságot, tárgyainak kölcsönös összetartozását. A tudat haladása a tapasztalatban szaggatott. Egyik tárgyról a másikra tér, „tagadja" tárgyát, hogy egy másikat „állíthasson", s azt hiszi, érzékelheti a hiátust egy bizonyos tartalom eltűnése és a másik fölbukkanása között.[6] Emellett valójában semmilyen űrt nem lehet fölfedezni a régi és az új tárgy között. A következő állítása nem egyéb, mint az előző tagadása, a második tárgy nem „esetlegesen és külsődlegesen" következik az elsőre, hanem szükségszerűség folytán „szökken" elő. Semmilyen „erőszak" nem érheti kívülről a lelket, semmilyen fakticitás nem hathat kényszerítően a mozgására, de az empirikus tudat nem tud önnön hatalmáról. Ahelyett, hogy észrevenné, semmilyen törés nincsen a sorozat két, egymás után következő állapota között, hiszen ő maga hozza létre az egymásra-következést, úgy véli, hogy minden új tárgy benső fakticitásból keletkezik benne, *deus ex machina* módjára támad. Az új tárgy úgy jelenik meg a tudatban, hogy ez nem is tudja, hogyan megy végbe, mert tárgyának igazi jövendője „mondhatni a háta mögött zajlik"[7]. De hogyan is vehetnénk észre azt, aminek a tudat nincsen tudatában, hogyan lehetne, mégoly óvatos léptekkel is, a háta mögé kerülni? Ez a kérdés éppolyan régi, mint maga a tudat, hiszen ott van az eredeténél.

Ha azon elmélkedünk, hogy mi megy végbe az empirikus tudat háta mögött, megint oda lyukadunk ki, hogy mennyire reménytelen és illuzórikus a tudat mögé

---

[5] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke, hg.v. K.F.A. Schelling, München 1856, III. 528. o.

[6] Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg.v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 68. o.

[7] Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 74. o.

vagy inkább elébe kerülni.[8] Az ember ott akar lenni már a gondolat tárgyainak születésénél is, genezisüktől kezdve nyomon akarja követni ezeket a tartalmakat. Emellett valójában ez a törekvés még nagyratörőbbnek mutatkozik, mert a tudat nem régebbi, mint önnön tartalmai, ezért, ha azt kívánja, hogy ott lehessen a tartalmak születésénél, ez annyit jelent, hogy magának a tudatnak a születésénél akar jelen lenni. Az antik filozófia Platónnal hozzákapcsolódott a látszatra naiv, mitologikus értelem e törekvéséhez: az értelem a lényeges igazságokat akarja fölismerni, mert már egy születése-előtti időben is birtokolta, csak utóbb elfelejtette őket. A Szókratész és hallgatói közti párbeszéd csak arra jó, hogy ez utóbbiak tudatára ébredjenek mindazoknak az igazságoknak, amelyek öröktől fogva ott voltak, habár elrejtve, az elméjükben. Ha az igazság keletkezését ilyen módon egy mitologikus korszakba, eónba vetítjük, annak megvan az a súlyos metafizikai hátránya, hogy szem elől tévesztjük a tudatra oly jellemző spontaneitást. *Most* a tudat a miénk, s csak mi magunknak kell explikálnunk, kezdetben azonban, egy születésünk előtti időben nem így volt, a tudatnak valahonnan kívülről kell jönnie. Más szóval: semmit se ér, ha egyre hátrább toljuk az időpontokat, ha az egyre távolabbi múltba helyezzük a tudás megszerzésének időpontját, s közben képtelenek vagyunk, hogy helyesen ítéljük meg azt a folyamatot, amely lehetővé teszi a tudatnak, hogy létrehozza. A tudatot, amelyet ma önmagunkban kibontunk, egy megelőző korszakban kaptuk, valami külsődleges dolgon, valami máson keresztül. Platón másfelől mintha megsejtette volna az objekciót, és bár a *Ménon*ban egy „történeti", képes magyarázatnak kötelezi el magát, a *Theaitetosz*-ban pedig újólag bemutatja az anamnézisz tanát, de nem utal a mítoszra. Mindenesetre a számtalan dialógus Szókratész és hallgatósága vagy tanítványai között értésünkre adja, hogy *Ménon* mítosza csupán csak mítosz, s a tudás igazsága a valóságos tudat produktuma, önmagát mutatja be. Szókratész nem tanít semmit, semmi újat a tanítványoknak, minden ismeret ez utóbbi önnön „termékeny" alapjából támad.[9] Annyi bizonyos, hogy a „felsőrendű filozófia" nem képes rá, hogy metafizikai prezentációt nyújtson a helyes és kellő anamnéziszről, mert hiányzik belőle az időbeli szubjektum fogalma, amely tulajdon egységének dinamikus forrása volna, vagyis az időbeliség olyan víziója, amely nem csupán az egymást követő állapotokban való szétszórtság, hanem egységesítő csomópont. *Ménon* mítoszát egy dialektika sokkalta józanabb verziójában is tolmácsolhatták, melyben az igazság a tanítvány tulajdon intellektuális tevékenysége nyomán támad, a mitologikus előidejűség szép elképzelése nélkül, ennek ellenére Platón nem képes leírni az igazság születését, csak egy fensőbb beavatkozás terminusaiban. Engedelmesen követhetjük a Logoszt fejlődésében[10], de nem tudjuk hitelesen

---

[8] Vö. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*, Schellings Werke, Nachlassband, hg.v. M. Schröter, München 1946, 183. o.

[9] *Theaitetosz* 148 a.

[10] *Theaitetosz* 191 a.

bemutatni az igazság születését, ha nem vállalkozunk az öntudat genezisének elemzésére. Másként szólva: csak amennyire urai, tehát forrása vagyunk önmagunknak, annyira lehetünk ura és forrása a gondolatainknak. Kierkegaard óta abban tetszelgünk, hogy világosságot vetünk az anamnéziszre, mint a német idealizmus központi doktrínájára, főleg abszolút, hegeli formájában, de ragaszkodnunk kellene az ókoriakhoz képest létrejött eltolódáshoz, amit a transzcendens nézőpont megjelenése okoz. Schelling, amikor érett fővel ifjúkora transzcendens filozófiáján tűnődik, az objektív én (az empirikus tudat) és a filozofikus én közti kapcsolatot azzal hasonlítja össze, amely Szókratészt a tanítványához fűzte[11], kevéssel följebb pedig saját idealizmusát a platóni anamnészisszel vetette egybe.[12] Schelling mindenesetre nagyon világos ebben a kérdésben: amikor megjeleníti a tudatban valamennyi tudatos pillanatot, az eljárás lényege a rejtett célkitűzés, hogy az ént önmaga tudatára ébressze, hogy a fogalmak genezisén keresztül reprodukálja az én genezisét és a fogalmakat csakis az én reprodukálásával reprodukálja.[13] És éppen annak a lehetőségnek a jóvoltából, hogy megérthetjük magának a tudatnak a fölépítését, tudjuk megvilágítani momentumainak, gondolatainak fölépítését.

A filozófiai vizsgálódás célja a tudás keresése, de nem azé a tudásé, amelyre a kollektív tudat törekszik. A kollektív tudat újat akar fölfedezni, a filozófia ellenben csak azt akarja kitisztázni és igazolni, amit már korábban is tudtak. A biztos és egyértelmű tudás aligha érné be azzal, hogy puszta eredmény legyen, ha pedig eredmény, azt a folyamatot is tartalmazza, amely elvezet az eredményhez mint végponthoz.[14] A tudatelmélet nem egyszerűen az elsődleges filozófia propedeutikája, hanem integráns része. A *Kritika* csak „a metafizika metafizikája"[15], éppen a tudat metafizikai státusának vizsgálata. Ami a transzcendens tudást illeti, legjobban úgy lehet meghatározni, hogy a „tudás tudása"[16]: nemcsak annak a tudása, amit tudunk, hanem főleg és elsősorban annak a tudása, *hogy* tudunk, és annak, *ahogyan* tudunk. A filozófia sajátos magatartása mindig is az volt, hogy mozdulatlanná mered a világgal szemben és hagyja azt folyni, azért, hogy kedvére kutathassa és elemezhesse. A transzcendens idealizmus eljöttével pedig egyértelműen számot vetünk azzal, hogy amit így elfolyni hagyunk, nem is annyira a külső világ, mint inkább e világ önreprezentációi. Emellett, ha a közös tudat teljesen figyelmen kívül hagyja azt a mechanizmust, amelynek jóvoltából reprezentációi létrejönnek, az idealista nagy vállalása, hogy fölfedje, leleplezze, vagyis explicitté tegye ezeket a tudattalan folyamatokat. A filozófus én szeretne

---

[11] Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Werke X., 98. o.
[12] Schelling, i. m., X, 95. o.
[13] Schelling, i. m.
[14] Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 11. o.
[15] Kant: *Briefwechsel*, Schriften, Akademie-Ausgabe X, 252. o.
[16] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 345. o.

a tudat „háta mögé" pillantani, hogy jelen lehessen a reprezentációk születésénél, és ezért az igazi „metafizika [...] szükségképpen [...] genetikus dedukciója [...] annak, ami a tudatban történik".[17]

A közös tudat azért hozza létre reprezentációit, hogy tájékozódni tudjon a világban, de nemigen vet ügyet rá, hogy tartalmainak van-e belső koherenciájuk, hogy egymásra-következésükben van-e szükségszerű kapcsolódás. Az empirikus tudat a világot véli ábrázolni, és reprezentációi kognitív tevékenységének eszközéül szolgálnak. És, ellentétben a közös tudattal, amely reprezentációit többékevésbé elszigetelt tényként kezeli, a filozófus, amikor kérdőre vonja őket, nem fogadhatja el őket a fakticitásukban. Nem pusztán használni akarja a tényeket, hanem magyarázni is óhajtja őket, és a filozófiában az igazi magyarázat — Arisztotelész óta tudjuk — mindig kauzális. Elvetve azt az értéktelen eljárást, amely ürességet helyez két egymást követő reprezentáció közé, a filozófus azon fárad, hogy a másodikat úgy írja le, hogy az elsőből fakad. Ahelyett, hogy egy ürességekkel, szakadásokkal, homályosságokkal szabdalt sorozatot mutatna be, úgy ábrázolja a reprezentációk lefolyását, mint valami tökéletes láncolatot. Következésképpen a filozófus mindig világosabban és koherensebben rekonstruálja a reprezentációkat, mint ahogy az empirikus én megkonstruálta őket. És mivel a filozófia csak a létező valóságot akarja magyarázni, vagy pedig pontos reprezentációját, vajon már a rekonstruált sorozat világossága és koherenciája nem arról tanúskodik-e, hogy eredetijéhez képest deviáns vagy módosult? Másként szólva: hogyan garantálhatnánk, hogy a filozófiai fogalmak híven reprezentálják az empirikus tudat tartalmait? A két sorozat doktrínája próbálja megoldani ezt a kérdést.

Már Proklosz azt tanította a maga korában, hogy ami testetlen és osztatlan, az visszatér önmagába, s ez az eljárás mindörökre lehetetlen valamennyi testnek és valamennyi fölosztható szubsztanciának.[18] Az anyagi dolgok, amelyek képtelenek erre az önmagukba való visszatérésre, csak azok, amik, mondhatni, csak egyetlen sort alkotnak, ellenben az értelem, amely önmagába való visszatérés, *van* és még *önmaga számára* is. Az értelem megkettőződik, és mint ilyen két sort alkot: a létét és az észlelését.[19] Az értelemnek és a dolgoknak ez a megkülönböztetése reprodukálódik a tudás nekik megfelelő területein. Az objektív tudat univerzumában a szellem beéri azzal, hogy kilépjen önmagából a világba, s nem vállalkozik „folytatásképpen" az önmagába való visszatérés reflexív mozgására; ha szabad így mondanunk, „csak egyszer" van, és csak a filozófiában, ami a „tudás tudása", tér vissza az én önmagába, vagyis hogy „még egyszer" lenni akar.[20] A különféle

---

[17] Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Werke, hg.v. I.H. Fichte, Bonn–Berlin 1834, I, 32. o.

[18] Proklosz: *Elem, Theol.*, Prop. 15.

[19] Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 436. o.

[20] Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*, 141. o.

tudományokban, amelyek mindegyike csak a közös tudás megannyi sajátos explikációja, csak egy sor van, a filozófiában viszont még egy másik sort is találunk.[21] Az első sor, amely tudattalanul és szükségszerűen jön létre, valóságos sor, a második, amely tudatosan és szabadon keletkezik, ideális sor.[22]

Soron, sorozaton a reprezentációk teljes egymásutánját értjük. Az ideális sorozat, a filozófus sora, nem okvetlenül más tartalmú, mint a valóságos sor, a közös tudat sora, s a két sor azonosságának bizonyításával érjük el a biztos tudást, a „meggyőződést" a filozófiában.[23] A sorozatok azonossága mind a materiális, mind a formális síkon értendő, de az első a másodiktól függ. Ha a valóságos sorozatban nem azokat az elemeket látjuk, amelyeknek az ideális sorozatban tudatában vagyunk, ennek oka, hogy az empirikus tudat nem ismeri föl a szükségszerű összekapcsolódást, amely a tulajdon elemei közti kötelék. Habár az empirikus tudat ürességet vél fölfedezni két reprezentációja között, ez nem jelenti azt, hogy ezeket valami anyagi természetű dolog választja el, hanem inkább a tudat nem képes megragadni benső kapcsolatukat. Kétségtelenül az empirikus tudat nincs tudatában, vagy nem eléggé van tudatában önnön reprezentációi némely elemének — Leibniz az érzékelhetetlen apró észleletekre hivatkozott volna —, de a tudat bizonyos tartalmainak anyagi hiánya az én valamilyen formális ürességét föltételezi. Az empirikus tudat nem tud önnön eredetéről, vagyis immanens princípiumáról, csak annyit tud magáról, hogy a világba vettetett. Mindigtől fogva a reprezentációk forrása, de egyáltalán nem realizálja a létrejöttük benső mechanizmusát. Szeretné talán mentegetni tökéletlenségét, azzal, hogy arra hivatkozik, az első reprezentáció, amelynek már tudatában volt, amelyre emlékszik, csak egy láncszem volt egy már megkezdett sorozatban, és hogyan lehetne megérteni egy sor működését, ha nem ismerjük a kezdetét? Azt lehetne neki válaszolni, hogy eljárásának esetlegessége nem abból a tényből ered, hogy csak csonka sorral rendelkezik. A sorozat ugyanolyan mechanizmussal jön létre, mint minden egyes momentuma, a tudat minden pillanata ugyanazoknak a törvényeknek van alávetve, tehát hogy át tudjuk vinni a valóságos sort ideális sorba, nem kell alávetni semmilyen anamnészisznek, nincsen hozzákötve az időben semmilyen hátrahaladásnak vagy regressziónak. Nem azért nem uralja a közepét, mert a sorozat kezdete kicsúszik a markából, hanem mert nem érti meg tulajdon folyamatát, amely a sort működteti, s ezért illannak el előle a sor elemei. A sorozatot, amely saját momentumainak szövevénye, nem foghatjuk föl úgy, mint egy egyenes vonalat, amelyet egymást követő momentumai írnak le, hanem inkább úgy, mint egy princípiumot vagy működést, amely minden momentumába szétsugárzik, vagy amelynek a momentumai csak a tagozódás pillanatai. Ez a

---

[21] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 397. o.

[22] Vö. Schelling: *Abhandlungen über die Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, Werke I, 372. o.

[23] Vö. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 512. o.

princípium vagy működés, a *Kritika* „a látszatok transzcendens affinitásának" nevezi[24], s ezt a mértéktartó és kissé zsúfolt kifejezést Schelling sietve helyettesíti a „minden-kopula" képszerűbb kifejezésével. Egyértelműen a minden-kopuláról van szó, az *a priori* szintetikus kötelékről, amely minden reprezentációt összekapcsol egymással, s amely az ideális sorban explikálódik helyes és megfelelő formában. Ez a sor csupán az *a priori* szintetikus kötelék megvilágítása, amely minden reprezentáció vagy minden predikátumkapcsolódás materiális egymásutánjának formális princípiuma. Amint immanens princípiumukban, az *a priori* szintetikus kötelékben megragadjuk őket, a reprezentációknak érthető teljességükben kell lezajlaniuk, s a filozófus azzal teljesítené küldetését, ha tudatosan megismételné a jelenségek tudattalan létrejöttét. De mi teszi lehetővé ezt a megismétlést, mi az, ami megengedi, hogy a filozófus ily módon reprodukálja a tudat eredeti sorozatát, vagy inkább: hogyan szavatolhatnánk a reprodukált sorozat és a létrejött sorozat azonosságát? Másként szólva: hogyan érthetjük meg, milyen föladatot jelent a sorozat megalkotása rejtett princípiumának megragadása?

A kanti tan szerint az észlelés transzcendens egysége elválaszthatatlan összetevők gyanánt foglalja magába a látszatok transzcendens affinitását és az öntudat transzcendens egységét.[25] A világról való tudat és az öntudat még a legformálisabb szinten is egybehangzik. A látszatok transzcendens affinitásának szerkezete azokban a kategóriákban van adva, amelyeket a transzcendens észlelés, amelyben a tudat is elgondolja magát, „gondol el". A kategóriákat mindig a transzcendens *gondolkodom* kíséri, másként szólva: a világ logikai egységének korrelátuma a szubjektum egysége. Ez azt jelenti — a két sorozat perspektívájából —, hogy az *a priori* szintetikus kötelék, a transzcendens észlelés körkörös egységének mondhatni lineáris kivetítése, a kötelék, amelyet végtére a reprezentációk szövedékének tekintettünk, egy kettős, materiális és formális struktúrára mutat. A logikai kopula, amely a reprezentációk egymás közti immanens kapcsolódása, materiális abban az értelemben, hogy a tartalmak princípiuma, a szubjektív kopula pedig, amely a tudatot önmagához kapcsolja, az azonosság formális princípiuma.[26] Kant számára még a materiális és formális megkülönböztetése nem implikál semmilyen alárendelést, s a kopula két aspektusa megőrzi kölcsönös föltételezettségét, a kölcsönös korrelációt. A tények ilyen állapotának minden esetleges törekvést, a kantianizmusból kiinduló vállalkozást determinálnia kellene, hogy biztosítsa az ideális sor megfelelését a valóságos sorral. A két sor

---

[24] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 114. o.

[25] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 111 sk. o.

[26] Hogy elkerüljünk minden zavart, meg kell jegyeznünk, hogy a *formális* és *materiális* szavakat itt két szinten használjuk: (a) a valóságos és ideális sor formális és materiális azonosságának tanulmányozására; (b) ezzel jelöljük az ideális sor formális és materiális princípiumait, amelyek az öntudat transzcendentális egysége és a jelenségek transzcendentális affinitása.

igen különböző elemekből tevődik össze, vagyis: ezek materiális valóságok, és ha megtudnánk találni közös formális princípiumukat, azonosságukra lyukadnánk ki. De a reprezentációk sorozatának materiális valósága nem egyetlen formális princípiumon alapszik, hanem, mint majd látni fogjuk, két primitív princípiumra vonatkozik: az egyik a látszatok transzcendens affinitásának materiális princípiuma, a másik a *gondolkodom* transzcendens egységének formális princípiuma. A jelenségek sorozata a világ, de a transzcendens észlelésen belül az én nem előzi meg a világot, az én és a világ szolidáris és párhuzamos. Az értelem elemi spontaneitása sohasem mentes a világtól, az énnek semmilyen, még logikai prioritása sincsen a világgal szemben. Kétségtelen, hogy a transzcendens szubjektum föltételezi a kategóriákat, de a szubjektumot is föltételezik a kategóriák. A forma és anyag tökéletes kölcsönössége tiltja, hogy a másodikat az elsőből dedukáljuk, s ezért minden törekvés, hogy a reprezentációk sorozatát teljesen dedukáljuk, veszélyes. Kant megtagadja a transzcendens éntől az öntudat sejtelmét: csakis reprezentációim révén lehetek tudatában önmagamnak, vagyis csak mint reprezentáns.[27] Márpedig, ha az én nem úgy sejtené önmagát, mint ami el van kötelezve a reprezentációban, nem tudná úgy fölfogni magát, hogy megelőzi önnön reprezentációit, vagyis hogy ott van azok eredeténél, mint azok princípiuma. Ez csak Fichte és az ifjú Schelling idealizmusában volna lehetséges, ahol a minden-kopula, az általában vett *a priori* szintetikus kötelék, materiális aspektusa, formális eleme által van föltételezve, másként szólva: amikor a reprezentációk kibontakozását a szubjektum ön-alkotása föltételezi.

Az értelem mint olyan — írja Fichte — észleli önmagát. Ez a létezés és a látás közvetlen egysége. Ami ő magában, és ami általánosságban, az saját magának, és csak amennyiben saját maga számára az, annyiban értelem.[28] Az értelem nem a létezésen át lesz az, ami, öröktől fogva, szintetikusan, van önmaga számára. Nem valami kezdetben öntudatlan, amihez később adódik a tudat. Az értelmet nem tudjuk az anyagból levezetni, dedukálni, nem támadhat valami másból, mint önmaga, nincsen közbülső realitás a között, ami ő, és ami nem ő. Ez pedig odavezet, hogy ki kell mondanunk, az értelem az én alkotása: olyan kör, amely öröktől fogva önmagába van csomózva, olyan vonal, amely öröktől fogva önmagába hajlik. Márpedig a spontaneitás, az eredendő magábanvaló lét, amelyet Kant egyenesen a transzcendens szubjektum lényegének tart[29], nem nélkülözi a kapcsolatot a reprezentációkkal. Éppenséggel ezeknek a föltétele, és nem úgy a föltételük, mint a korrelátumuk, hanem mint a princípiumuk.[30] Az ön-alkotás eredendő aktusában, amely a magábanvaló transzcendens születése, az én

---

[27] Vö. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 422. o.

[28] Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 435. o.

[29] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 158. o.

[30] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 457. o.

objektummá válik „szintén egy egész reprezentációrendszert bocsát ki".[31] A reprezentációk rendszere csak a végtelenül változatos, reprezentációkból álló tartalma az ön-alkotás eredeti aktusának.[32] Ez nem azért van, mert kezdetben értelemként vagyok alkotva, tehát magábanvalóként, aki reprezentációkat hoz létre, s ezeket a reprezentációkat úgy kell érteni, mint az eredendő aktus megannyi artikulációja, amelyen keresztül az én objektummá válik, vagyis magábanvalóvá.. Az értelemnek magának az a jelentése, hogy reprezentálja a dolgokat, de a világ reprezentálása képességének eredeténél ott van az eredendő aktus, amelynek révén öntudatunkra ébredünk. Ami az eredendő aktus és a különféle reprezentációk kapcsolatát illeti, ez egyszerre vertikális és horizontális. A reprezentációk az eredendő aktus folyományaként, mint annak következményei jönnek létre, de most is ennek az aktusnak a révén keletkeznek, míg ez végbemegy. Ez pedig azt jelenti, hogy a kanti ortodoxiával ellentétben a materiális kopulát a formális kopula hozza létre: a jelenségek sorozata az én reflektált azonosságán alapul. És tehát dedukálhatjuk, levezethetjük a reprezentációk sorát, vagyis a világ genezisét az öntudat ön-alkotásán keresztül, vagyis az én genezisén keresztül. Ami azt jelenti, hogy a transzcendentális idealizmus, a platonizmussal ellentétben, legalább egy valódi anamnészisz szükséges föltételeit bemutatja. Az anamnészisz problematikáját a valóságos és ideális sor terminológiájában újrafogalmazták, és most úgy véljük, hogy módunkban van bebizonyítani, hogy lehetséges a reprezentációk sorozatának levezetése, mert kifejlesztettük az énnek egy olyan fogalmát, amely föltételezi őket. De hogyan váltsuk valóra ezt a lehetőséget, hogyan vigyük végbe a dedukciót?

Idézzük emlékezetünkbe a probléma adalékait. A filozófiai tudáshoz csak úgy juthatunk el, ha kimutatjuk, hogy az a sorozat, amelyet az empirikus tudat tudattalanul és szükségszerűen ábrázol magának, azonos azzal, amelyet a filozófus tudat tudatosan és szabadon reprodukál. A filozófiai megismerő tevékenység a legtisztább szabad akarat terméke, írja Fichte, és hogyan tudja a filozófus e merőben szubjektív cselekedet objektivitását biztosítani, hogyan tudja eredetinek állítani azt, ami szemlátomást csupán empirikus és az időben jön létre? Hogyan tudja bebizonyítani, hogy aktuális szabad gondolata, amely a reprezentációk szférájában helyezkedik el, megfelel a szükségszerű gondolatnak?"[33] A vizsgálódás célja, mint már mondtuk, nem annyira annak kimutatása, hogy a második sorozat minden egyes momentuma híven megfelel az első egy-egy momentumának, mint inkább az, hogy meggyőződjünk, hogy a második sorozat tudatos és szabad momentumai ugyanolyan immanens szükségszerűséggel reprodukálódnak, amely az első sorozat szükségszerű és tudattalan momentumainak létrejöttét uralja. Az

---

[31] Schelling: *Abhandlungen über die Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, Werke I, 440. o.

[32] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 398. o.

[33] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke II, 460. o.

igazi filozófustehetség nem egyszerűen abban áll, hogy képes szabadon megismételni az eredeti aktusokat, hanem egyszersmind és főként abban, hogy szabad megismétlésük révén képes magában tudatosítani az aktusok eredeti szükségszerűségét.[34] A filozófusnak meg kell bizonyosodnia a két sorozat azonosságáról, vagyis az első sorra jellemző szükségszerűséget föl kell lelnie a második kibontakozásában, s ez csak akkor lehetséges, ha a forrás, amelyből a két sor származik egy és ugyanaz az aktus. Az empirikus tudat sorozata és a filozófus én által rekonstruált sorozat ugyanannak az eredendő aktusnak a következményeit bontja ki. És még tovább: a második sorozatot létrehozó aktus az eredendő aktus teljes megismétlése kell hogy legyen, következésképpen ugyanennek az aktusnak a gyakorlatából kell kiemelkednie. Az az aktus, amellyel az első sorozat kezdődik, elvész a tudattalan kezdetekben. Az én valóságos intellektuális önszemlélete az — amit Kant elvetett, Fichte pedig magasztalt —, amelynek révén „a filozófus észreveszi saját magát, közvetlenül megsejti azt, ami tesz, mert *azt* teszi"[35]. Másképpen szólva: megpróbáljuk megalapozni a reprezentációk sorozatának dedukcióját, az én ön-alkotásának megismétlésén keresztül, ami azért lehetséges, mert ez az ön-alkotás szüntelenül zajlik.

Ez az aktus a szabadság sajátos és őseredeti gyakorlata, s az ember *folytatja* a szabadságot. Az ön-elhelyezés e problémáját Kant sohasem tárgyalta expliciten, ő beéri azzal, hogy az öntudat genezisét a világról való tudattal korrelációban bemutassa. A transzcendens szféra *a priori* voltát sohasem időbeli jelentésben kell értenünk, az *a priori* sohasem az *a posteriori előtt* van, inkább rajta túl, nem az *a posteriorit* hozza létre, hanem csak a struktúrát. A spontaneitásnak, amit a *Kritika* a teoretikus énnek tulajdonít, nincsen semmiféle exisztenciális hatóköre, ennek révén az én nem adja magát önmagának.[36] Csupán a praxis szférájában büszkélkedhet a szubjektum intellektuális benső szemlélettel:[37] a szabadságban a noumenális én minden tartalmat megelőzően adja magát önmagának, s tartalmait abszolút mértékben saját aktusa határozza meg. A *Kritika* tiltását áthágva a nagy posztkantiánusok eltökélten nekivágnak, hogy ledöntsék a tömör válaszfalakat, amelyek a spontaneitást és a szabadságot elválasztják. A teoretikus és a praktikus ilyen egységesítő látomását programszerűen fejezi ki a fiatal Schelling: „[...] a teoretikus filozófiában a spontaneitás legalsó foka is éppannyira revelálja, mint a praktikus filozófia legfelső foka, az én eredendő szabadságát."[38]

Az eredendő szabadság az idealizmusban az én lényege. Az én ennek révén tartozik önmagához, vagyis jön létre mint én, s ez teljesül be az én létezésének minden pillanatában. Természetesen a terminus ilyen fölfogásában nem annyira

---

[34] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 397. o.
[35] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 461. o.
[36] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 158 sk. o.
[37] Kant: *Handschriftlicher Nachlass. Metaphysik*, Schriften XVII, 509. o.
[38] Schelling: *Vom Ich*, Werke I, 205. o.

valamely tisztán morális fogalommal van dolgunk, mintsem a metafizika egy eredeti kategóriájával. Azt a tátongó ürességet jelöli, amely a magában- és magáértvaló létet elválasztja minden létezőtől, amely más révén van. Láttuk, hogy az értelem eredendően magábanvaló természete abszurddá tesz minden faggatózást, amely az én időbeli születésének mikorjára és hogyanjára vonatkozik. Az én csakis önmaga által van megalapozva, egy „abszolút aktussal", s ennek következtében ő „egy abszolút aktív szubjektum"[39]. Az „abszolút" terminus nem valami végtelen nagyságot és tartamot jelent, hanem azt a tényt, hogy nem valami mással van megalapozva. Az *a priori* előbbrevaló volta az *a posteriori*hoz képest, amit a tiszta ön-kezdet, tehát a szabadság radikalizál, semmilyen időbeli jelentéssel nem bír, hanem merőben metafizikai jelentésben értendő, máskülönben visszaesünk a *Ménon* mitologizmusába. Olyan kategóriaként, amely semmilyen, időben meghatározott pozícióra sem vonatkozik, s amit egy bizonyos ontológiai síkon, egy bizonyos létsíkon sem lehet tolmácsolni, az idealista én szabadságának nincsen igazán morális hatóköre sem. Az „aktivitással, tevőlegességgel"[40] való kvázi egyenértékűsége azt mutatja, hogy nem etikai fogalmat képvisel, mint inkább egy metafizikai helyet jelöl, ahonnan azután minden morális cselekvés fakad. A szabadság az abszolút önmagunkba-való visszatérés, amely az egész tudatot megalapozza, a magábanvaló lényege, de még nem magánakvaló magábanvaló. Csak a filozófus által végbevitt akaratlagos és tudatos megismétlés útján lesz az.

Az idealizmus azt vallja, hogy az én képes megismételni ön-alkotásának eredeti aktusát, mert ez az aktus szabad és az én folytatja a szabadságot. Ez a föltételezett folyamatosság nem tudja a valóságos különbséget disszimulálni. A magábanvaló létrejötte még nem *magánakvaló*, ellenkezőleg, megismétlése tudatos és szabad lesz. Az én, miközben önmagát alkotja, alá van vetve a lefolyásnak, amelyben csak mint egymásból szükségszerűen eredő reprezentációk egymásutánja létezik. Az én ennek a folyamatnak egy szuverén, tudatelőttes aktus révén rendeli alá magát, amit, mondhatni, tudatosan megismétel. Lehetősége van rá, hogy „a reflexió révén megszakítsa a sorozatot", és az „abszolút egymásutániság abszolút megszakításával kezdődik minden filozófia"[41]. Ön-elhelyezésének eredeti aktusa révén, az én csak azért szakad ki a világból, hogy olyasvalamivé váljon, ami minden látszat szerint, továbbra is kiemelkedik a világból: szükségszerű sorozattá. Ez azonban nem egyéb látszatnál, mert az én mindig szabadság marad, olyan föltétel, amely igazolja és explicitté teszi a megszakítás abszolút szabad aktusát, amelynek révén az én kiszakad önmagából. Ennek a kiszakadásnak az eredménye az ideális sor.[42] Másképpen szólva: maga a teoretikus gondolat a szabadság műve. A valóságos sorozat megszakítása meglehet, csak abszolút és fölmérhetetlen aktus, de a

---

[39] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 466. o.
[40] Fichte, i. h.
[41] Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Werke III, 396. o.
[42] Schelling, i. m., III, 397. o.

valóságos gondolkodás minden pillanatában elaprózódik vagy inkább megismétlődik. A fogalmi gondolkodás, vagyis az absztrakt gondolkodás[43], csak annyiban osztályrésze az embernek, amennyiben az ember szabad lény[44], mert „absztrahálni azt jelenti: a gondolat szabadsága révén elkülöníti azt, ami a tapasztalásba kötődik"[45]. Az absztrakció dekantálja az értelmes *a priori*t a tudat adalékaival, de e művelet látszatra teoretikus alapján praktikus folyamat rejlik. Az absztrahálás azt jelenti, hogy az értelmet kivonjuk a valóságos sorozat áramából, elfordítjuk pillantását a saját tartalmai által formált műviségről. Ez pedig nem lehetséges másképp, csak a kiszakadás révén, amit a tudat önmagán hajt végre. A tudat öröktől fogva adott önmaga számára, és semmit sem óhajt jobban, mint hogy folytatódjék műviségében. Mégis véget vet az őseredeti boldog állapotnak, amikor különválik saját magától, és mozdulatlan pillantását saját mozgó valóságára szögezi. Ez a különválás vagy hasadás, amelyben a tudat önmagával áll szemben, mint a mester a tanítvánnyal, vagy inkább, mint a bíró a vádlottal, csak fájdalmas elszakadás árán lehetséges, ezért, ha hihetünk a *Phaidon*nak, filozofálni annyi, mint tanulni a meghalást.

Ez a halál természetesen, amelyről itt szó van, nem fizikai pusztulás, nem az idelenti élet vége, hanem az önmaga mint empirikus tudat számára való halál, amely meg van béklyózva az adottban. Filozofálván az én átéli annak a halálát, ami nem ő maga saját magában: a halál a lényegre való redukálás.[46] Az én lényege a tiszta cselekvés, a reflektált cselekvés, az önmaga szintézise, s a halál mint filozófiai gondolat magába foglalja, hogy zárójelbe tegyük vagy elvessük mindazt, ami nem tiszta aktivitás önmagában. Máskülönben ilyen jelentésben kell értelmeznünk azt, ahogyan az ifjú Schelling talányosan rokonítja egymással a halált és az intellektuális intuíciót[47]: az intellektuális intuícióban, ami a gondolati halál a valóságos sorozat szerint, az ember csak kreativitás, merő szintézis.[48] Az intellektuális intuíció objektumának létrehozása vagy „megalkotása" annak megismerése révén[49], és ennek az intuíciónak a legmagasabb, vagy inkább az egyedüli saját formája az önmagukról való intuíció. A transzcendens idealizmus csak két megnyilvánulását ismeri az intellektuális (önös) intuíciónak: a kategorikus imperatívusz tudatát és a tiszta észlelést.[50] Mind a két esetben egyfajta ön-

---

[43] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 762. o.

[44] Schelling: *Abhandlungen über die Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, Werke I, 370. o.

[45] Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 425. o.

[46] Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Werke VII, 476. o.

[47] Schelling: *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Werke I, 325. o.

[48] Az *a priori* szintézis *creatio ex nihilo*ja egyfajta megközelítésére vö. Jacobi: *Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, Werke, Leipzig 1812 ff, III, 80. o.

[49] Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, Werke V, 243. o.

[50] Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, 472. o.

alkotásról vagy inkább ön-újraalkotásról van szó. A tiszta észlelésben, amely az ideális sorozat forrása, az önmagunk szintézisét úgy hozzuk létre, hogy megszabadulunk az empirikus kauzalitástól, a kategorikus imperatívusz tudatában ugyanezt a szintézist az egoizmusát elhallgattatva hozza létre az ember. Mindig a heteronómiák: a teoretikus és a praktikus heteronómia fölött aratott győzelemről van szó.

E pillanatban az ember talán jobban megérti, hogy az egyetlen és eggyé-lett értelem autonómiája két aspektusban nyilvánul meg: a szabadságban és az emlékezetben. A szabadság révén az ember mester lesz, vagyis az oka valaminek, aminek korábban nem ő volt az oka, az emlékezet révén az ember visszaintegrál a körforgásba valamit, amitől már eltávolodott. Mindkét esetben egyaránt másról van szó, mint a külső valóságok reintegrációjáról az én saját szférájába. Az emlékezet mint transzcendens észlelés és a szabadság mint a kategorikus imperatívusz tudata nem annyira a szétszórt objektumok belefoglalása az én körforgásába, mint inkább az adott képletes elsajátítása az én által, tiszta szintézis. Egy felsőbbrendű demitologizált anamnésziszről van itt szó, amelyben az ember nem uralja és nem ismeri önmagát egy preexisztens műviséghez képest, ahol a szabadság és az emlékezet (= tudat) nem adottságok, inkább képességek, amelyek révén az ember önmagát önmagának adja és világát önmagának adja. A szabadságot meg kell hódítani, önmaga által adni önmagának[51], az emlékezet pedig lényegileg önkényes valóság.[52] Az én nem ismeri magát és nem uralja magát, mint valami e világba vetett dolgot, hanem, miközben saját maga azon munkálkodik, hogy a lényegére redukálja önmagát, illan el az atomok ostobasága elől, és éri el, hogy minden külső erőszakkal szemben immunis legyen.

(Fordította *Villó Ildikó*)

---

[51] Vö. Schelling: *Ideen über eine Philosophie der Natur*, Werke II, 12. o.
[52] Kant: *Anthropologie*, Schriften VII, 182. o.

ÜDVÖZÜLÉS ÉS IDŐ

*Eredmények és következtetések**

ERNST TOPITSCH

Az üdvözülésre[1] való törekvést — és ez lényegében a gonoszság (Un-Heil) elutasítását jelenti — antropológiai konstansnak tekinthetjük, ahol is persze az üdvözülés céljai tekintetében jelentősek a különbségek. Mindenekelőtt azonban az üdvözülés-képzetek egyfajta igen tartós csoportjával van dolgunk, amelyek a konkrét szorongatásoktól való megszabadulásra irányulnak, amely veszélyek az egyéni organizmus esendőségéből illetve a fizikai és társadalmi környezet hatásából fakadnak: a betegségből és halálból, az éhségből és fáradságból, a bírvágyból és önzésből, az erőszakból és elnyomásból. Ezzel összekapcsolódik néha olyan szükségletek kielégítése, mint bosszú és megtorlás, az „igazságosság" megteremtésére való vágy.

Mármost ilyen kívánságok nemritkán a „Paradicsomról" alkotott elképzelésekben csapódtak le, mely egy idő- és/vagy térbeli távolságban volt, egy megdicsőített múltban vagy jövőben, avagy valahol az oikumené határán. Mégis, a megváltás szükséglete ott a legerősebb, ahol a közvetlenül fenyegető gonoszság megakadályozását óhajtják, vagy legalábbis az ember még maga akarja az üdvözülést megélni. Így az üdvösség várása mindenekelőtt egyfajta *közelinek* a várása.

---

* *Heil und Zeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 118—127. o.: „Ergebnisse und Folgerungen". (A fordítók jegyzeteivel.)

Ernst Topitsch 1919. március 20-án Bécsben született. Ifjúkorában a Bécsi Kör tagja; heidelbergi és freiburgi professzorság után Grázba visszatérve az analitikus iskola feje. Fő érdeklődési területe a társadalomelmélet, tudománytan és világnézet-analízis. A modern tudományelmélet álláspontjáról foglalkozik továbbá a világ, lélek és megismerés hagyományos fölfogásmódjának elemzésével. Néhány főbb műve: „Mítosz, filozófia, politika" 1969; „Társadalomfilozófia — ideológia és tudomány határán" 1971; „A transzcendentálfilozófia előfeltevései" 1975; „Megismerés és illúzió" 1979; „Hegel társadalomfilozófiája mint üdvtan és uralom-ideológia" 1981.

[1] Az „üdvözülés" fogalma itt tágabb, nem pusztán vallási értelemben veendő, és minden a konkrét, empirikus, időbeli lét kötöttségeitől való — e világi vagy túlvilági — abszolút szabadulásra utal; ellentéte (Un-Heil) pedig e megszabadulás elmaradására.

Ám a közeli várakozásokat nagymértékben fenyegeti az időbeni tényleges történésen való meghiúsulás, ahol is mindegy, hogy vajon az üdvözülés eseménye maga lehetséges-e empirikus föltételek között, vagy sem. Ugyanolyan megfoghatónak és valóságosnak képzelték el az Emberfia egekbe való visszatértét, mint mondjuk egy földi zsarnok elűzését. A döntő az, hogy az idő múlása nem hozta el az üdvözülésbe vetett remények teljesülését.

Mármost az ilyen remények meghiúsulásának veszélye annál nagyobb volt, minél konkrétabb időpontban és módban rögzítették az üdvözülés eseményét és az üdvözítő személyét, míg az erre vonatkozó kevés pontos adat több kitérési lehetőséget kínált volna. Ily módon a zsidó messianizmus, nagyobb rugalmassága folytán, könnyebben áthidalhatta az újabb és újabb melléfogásokat, mint a kereszténység, melynek számára a megváltó személye egyszer s mindenkorra meghatározódott, és közeli visszatérte kezdetben a hit központi tartalmát képezte.

Ennélfogva a kereszténység egyben a legtanulságosabb példákat is kínálja azokra a stratégiákra, melyek segítségével az ember a kikerülhetetlen csalódásokkal szembenézhet. A legkézenfekvőbb a parusia egyszerű kitolódása, az üdvözítő visszajövetelének állandó elmaradása. Azonban ez az eljárás nem nyújtható ki minden további nélkül, és így mind nagyobb konfliktusba kerül az intézményesített, tartós hatalomra berendezkedett klérus érdekeivel — ezt Dosztojevszkij is világosan látta és költői módon megformálta a „Nagy Inkvizítor" alakjában. Egyébként egy egészen hasonló fejlődés figyelhető meg a marxizmusban is, ahol a párthierarchia az újmarxista áramlatokat eretnekké nyilvánította és hatalmi területén belül elnyomta.

Egy másik lehetőség: lemondani a jóslatokról, amelyek az empirikus tények miatt csődöt mondhatnak. Így nyúlt a kereszténység az allegorizáláshoz, az eredeti kecsegtető ígéretek átértelmezéséhez. Különösen az eszkatologikus prófécia szorítódott háttérbe az etikai jelentéstartalom javára. Sőt néha úgy értelmezte magát az etablírozott püspöki egyház, mint Isten már megvalósult birodalma. A marxizmussal való párhuzamok itt is figyelemre méltók, például, amikor a revizionizmus föladta a trieri messiásnak a jövővel kapcsolatos ígérvényeit, hogy a szocializmust csupán etikai-politikai eszménynek vagy posztulátumnak tekintse, a neomarxizmusban pedig ezáltal egy a szociálökonómiai realitástól való messzemenő elszakadás következett be. A győztes szovjet bolsevizmus azonban úgy adta ki magát, mint az osztály nélküli társadalom máris megoldott megvalósulását.

A marxizmus számára azonban nem visz út a túlvilágra, melyre a kereszténység előszeretettel lépett. Ily módon mintegy azt állíthatnánk: Krisztus, kereszthalála révén, legyőzte a démoni erőket, és így véghezvitte már az üdvözítés döntő tettét, mellyel kapcsolatban persze nyitva marad a kérdés, miért nem vettünk észre ebből semmit az empirikus valóságban immár majdnem kétezer éve. Az „igazak" üdvözülésének és a „bűnösök" megbüntetésének áthelyezésével egy túlvilági igazságosztó helyre, végleg megtörtént az ellenőrizhetetlen birodalmába való visszavonulás. Ugyanez érvényes mellesleg a lélekvándorlásnak az egyházi

ortodoxia által visszautasított tanára, ahol a lélek viselkedésére vonatkozó állítások múlt- és jövőbeli megtestesülései ugyanígy teljességgel ellenőrizhetetlenek.

Mindezen esetekben nem kérdéses annak az időnek a valósága, melynek keretében az ember az üdvözülés eseményét — az Emberfia visszajövetelétől egészen az osztály nélküli társadalom létrehozásáig — várja. Mégis mind a túlvilági jutalmazásokat és büntetéseket vagy a lélek vándorlásait aligha lehet mint időbelieket értelmezni, még ha a „mennybéli boldogság" esetében egyfajta szellemivé vált időre gondolhatunk is.

Nagy általánosságban nem lesz azonban problematikussá az idő ott, ahol mindent az ember felől, mint élő, tudatos, gondolkodó, kiváltképp pedig szociálisan és produktívan tevékenykedő — tehát időbeli — lény felől értelmeznek, ahol tehát a kozmoszt, a lelket és a túlvilágot bio-, szocio- és technomorf modellek alapján értelmezik. Ennek megfelelően élnek, gondolkodnak és cselekednek az istenek is, és szólnak bele aktívan a világ folyásába s egyben az emberi sorsokba; ez egyébként kiemelt módon érvényes a Biblia istenére is. Ily módon ott, ahol az isteni, transzcendens vagy intelligibilis köre az említett modell-elképzelések alapján konstituálódik, ott az idő is rávetítődik erre a körre és az ott remélt üdvözülést időben eljövendőnek és megélhetőnek gondolják el.

Az idő mint olyan azonban a realitás kényszerítő erejével, a szenvedéssel és mulandósággal is össze van kötve, s így az ember az üdvösséget éppenséggel egy időnkívüliségben, egy *nunc stans* örök jelenben kereste. Ehhez olyan lelkiállapotokat kapcsolhatnánk, melyekben — mint például az álomban, a transzban, a drogoknál és az eksztázisban — a szubjektív időélmény erősen megváltozik, vagy mint a mély álomban, teljesen kikapcsolódik. Így aztán eksztatikus-katartikus elképzelések is fontos szerepet játszanak az ilyen spekulációkban.

Mindamellett, eltekintve az időtlen üdvösségről való állítások fölülvizsgálhatatlanságától, nyomban fölmerül egy döntő nehézség. Az idővel, változékonysággal és sokféleséggel az élet, tudat, gondolkodás és cselekvés is eliminálódik az üdvözülés, az isteni, a transzcendens, illetve intelligibilis területéről, amely ilyen módon egyenesen a halál birodalmának bizonyul. Erre a következtetésre már a Chandogja-Upanisád is eljutott[2], és az ind gondolkodókat újra meg újra foglalkoztatta, hogyan tudná az ember a tudaton túli üdvözülést tudatossá tenni.

Ezekből az ellentmondásos előfeltevésekből egy egész sor probléma adódott, melyekkel a filozófiai-teológiai elmélkedés ismételten sikertelenül küszködött. Amennyiben az időtlen „igazán létező" nemcsak a világon való túllépés értelmében marad meg vonatkozás-nélküli transzcendenciában, hanem a világmagyarázat értelmében is világalapként működik, fölvetődik a kérdés, mikor jön el az az idő

---

[2] Topitsch itt lábjegyzetben utal könyvének 46. oldalára, ahol éppen a Chandogja-Upanisádból idéz. Eszerint a mély álomban sem magunkról, sem másokról nem tudhatunk semmit, s ebben az állapotban minden vigasztaló elveszett. Mindez a buddhizmus „nirvána"-fogalmát előlegezi bizonyos értelemben.

— amelyet az ember a világalaptól a „fölfelé vivő úton" mint tökéletlenséget elvitatott volt — most a „lefelé vivő úton". Hasonló nehézség érvényesül különös élességgel akkor, ha az istenséget egyfelől az eksztatikus-katartikus tradíciók értelmében szigorúan időtlennek fogják föl, másfelől pedig életet és tevékenységet tulajdonítanak neki. Ez elé az apória elé került például Ágoston is, amikor a megváltó Istent a neoplatonikus Egy módjára az időn túlinak tekintette, de a Biblia tanítása szerint egyszersmind teremtőnek is. Néha azonban elmosódik ez a problematika, mondjuk Arisztotelésznél, akinek az istene nem teremtő és cselekvőleg nem avatkozik a világ menetébe, hanem csak önmagát gondolja, miközben nem válik világossá, hogy a gondolkodás időbeliként vagy időtlenként értendő-e.

Sokkal erőteljesebben jelenik meg az egész problematika a lélekvándorlásról szóló tanban, mert itt valóban közvetlenül az ember üdvözüléséről és konkrét magatartásáról van szó, melynek révén ez kivívhatja vagy eljátszhatja azt. Mármost az ember, eksztatikus-katartikus hagyományok keretében és az „igazi én" [Selbst] világfölöttiségét jelentő tökéletesség-posztulátum alapján, ragaszkodhat az „igazi én" időtlenségéhez, ekkor azonban mindenfajta életet, tudatot, gondolkodást és cselekvést el kell vitatnia tőle. Ezzel azonban következésképpen elesik minden az üdvözülésre vonatkozó tudat és minden szociális implikáció: amaz „én", mint cselekvési partner, sem az embertársak, sem egy istenség számára nem jön tekintetbe, de a morális felelősség hordozójaként sem, az érdem és bűn szubjektumaként, továbbá a jutalmazás és büntetés objektumaként sem. Amennyiben azonban a lelket élőként vagy életadóként biomorfnak és egyúttal társadalmilag felelősen cselekvő lénynek tekintjük, mely számára az üdvözítő jutalomnak vagy kínnal teli büntetésnek egyaránt jelen kell lennie, akkor időtlensége nem tartható fönn. Ehhez járul még egy további problematika. Az időbeli, a megtorlás elvének alávetett lelkek aligha foghatók föl másként, mint individualizáltként, míg az időtlen „igazi én" [Ich] gyakran a kiváltképpeni egység és egyedülvalóság tökéletesség-predikátumát is tartalmazza, ami fölveti emez énnek az emberi egyedi-énhez való viszonya kérdését.

Persze az „igazi én" [Selbst] időtlenségéről szóló tan mellett már az eksztatikus-katartikus tradícióban is csak ritkán tartottak ki következetesen. Ez mindenekelőtt a „Lélek" (Geistseele) bukásáról és fölemelkedéséről szóló üdvdrámáknak a motívumkörében mutatkozik meg, amely Lélek az időtlen-örök birodalmában van otthon, s ennek megfelelően ezen tökéletességnek maga is részese. Azonban, ha az időbeli érzéki világba zuhan, időbelivé kell válnia, hogy megváltó hazatérésekor ismét levesse magáról az időbeliség (Zeitlichkeit) foltját. Ha azonban az időbeliségbe-taszítás az örökkévalóság birodalmában elkövetett hiba büntetése, akkor az időtlenségben is felelős cselekvést kell tulajdonítanunk ama léleknek — eltekintve attól, hogy minden „rossz" a tökéletesség ama régiójából *a priori* ki van zárva. Nyitva marad mindenesetre a kérdés, hogyan történik az időbelivé-levés és az újbóli időtlenülés (Wiederentzeitlichung) ama folyamata, hogyan van a Lélek

„amfibikus" természete megalkotva, s hogyan állítható az azonossága, időbeliségének és időnélküliségének kontradiktorikus meghatározásai ellenére.

Ezek az apóriák, különösen a platóni örökségben, évszázadokon át tovább hatottak, s még Kantnál is világosan fölismerhetők az intelligibilis énről szóló tanban. A königsbergi mester is különbséget tesz a tér, idő és az oksági mechanizmus meghatározottságainak alávetett érzéki világ és az ezen meghatározottságoktól mentes intelligibilis vagy noumenális világ között. Az ember empirikus énjével (homo phaenomenon) az előbbi világhoz, intelligibilis énjével (homo noumenon) pedig az utóbbi világhoz tartozik. Itt ismét már ismert nehézség jut érvényre: ha az intelligibilis én teljességgel időtlen, akkor az ember semmiféle tevékenységet — éppígy semmiféle gondolkodást és akaratot — nem tulajdoníthat neki, amit Kant ugyan több helyen föl is ismer, ám morálfilozófiájával összefüggésben mégis ismét kényszerítve látja magát, hogy amaz ént mint gondolkodó és tevékeny lényt fogja föl, s még ekkor is fölmerül egy eklatáns ellentmondás egy eksztatikus-katartikus modell — mely szerint az intelligibilis én minden bűnös érzéki folttól mentes — és egy szociomorf modell között, mely számára nem a *homo phaenomenon*, hanem csak a *homo noumenon* lehet valóban *homo peccator*.

Míg Kant ezt a problematikát mindenekelőtt a morális viselkedésirányítás szempontjából tárgyalja, addig Robert Reiningernél ezen etikai alapállás helyére ismét a világ leküzdésének misztikus tendenciája lép, ahol is a gondolkodó az ind filozófiához is visszanyúl. Az „ősélmény" vagy az „aktuális én-élmény" időtlenségéről szóló tan rendeltetése: megszabadítani az embert a realitás nyomásától általában és az „időben való kényszerű részesedéstől" különösképpen. Azonban ez a metafizika is beleütközik az ismert nehézségbe, hogy minden élmény és tudat időhöz van kötve, s a kiváltképpeni időtlenség nem élhető át. Kézenfekvő, hogy egy ilyen „megélhetetlen élmény" a világmagyarázathoz és a viselkedés irányításához semmivel nem járulhat hozzá, s ennek megfelelően homályosak és ellentmondásosak filozófusunk erre vonatkozó fejtegetései is. Így állítólag az ősélmény nemcsak az üdvözülés foglalata, hanem világalap (Weltgrund) is, „mindenfajta valóság és közvetetten minden realitás-tételezés ősforrása", ám ugyanakkor azt állítja, hogy az ősélmény a maga időidegen aktualitásában mint magyarázóelv alkalmatlan, mert szubsztanciális emanációcentrumként való fölfogása a nem-dologinak megengedhetetlen eldologiasítása lenne. Végül azonban Reininger mégis arra érzi indíttatva magát, hogy a világot és időt az ősélményből magyarázza, hogy ezzel meglétüket ne hagyja teljesen megmagyarázatlanul. Már csak ezért is érvényesül a cselekvésirányítás esetében a misztika és az etika közti ismert konfliktus. Bár a Reininger-féle üdvtan értelmében a primér vagy aktuális éntől minden tárgyi és főképp időbeli meghatározás el van vitatva, azonban ezek a meghatározások cselekvésünkkel összefüggésben éppenséggel nélkülözhetetlenek. Csak az időben tudunk valamit megfontolni, gondolkodni, akarni és cselekedni, s minden cselekvés — beleértve a beszédet is — nemcsak az időben, hanem a testiségben is történik. Hogy

azonban az ősélmény vagy a primér én metafizikájából semmilyen erkölcsi norma nem vezethető le, maga Reininger hangsúlyozta. Filozófusunk ama kísérletét, hogy magának az időnek a keletkezését megmagyarázza, egy másik összefüggésben még megvitatjuk. Mindenesetre azonban Reiningernek köszönhetjük ezen egész problematika egyik legdifferenciáltabb és legkimerítőbb tárgyalását.

Ezzel szemben az idő kérdéskörének heideggeri elintézése egyáltalán nem kielégítő, mert sehol sem tudjuk meg nála, hogy a „voltaképpeni idő" („eigentliche Zeit") fogalmán tulajdonképpen mit akart érteni. Lényegében itt régebbi tradíciók egy kései formájáról és eltűnési fokáról van szó, mely forma sem a világmagyarázathoz, sem a cselekvésirányításhoz nem járul hozzá, de a világ fölé emelkedéshez sem egy „Örök Most" időnkívüliségében. Így Heidegger filozófiája ideális értelemben éppen megfelel egy általános szellemtörténeti szituációnak, amelyben ama hajdan tiszteletre méltó hagyományok minden képzet- és fogalmi tartalmat elveszítettek és egy emocionális visszhangra redukálódtak, s a feketeerdői parakletosz a maga evokatív retorikáját — valószínűleg a sikerre való tudatos számítással — erre a szituációra építette.

Minden ilyen jellegű gondolati képződmény középponti kérdése azonban abból a tényből adódik, hogy az empirikus idő, spekulatív „elvalótlanítása" (Entwirklichung) ellenére, tovább folyik, ahogy az empirikus világ sem eldekretálható. Ennélfogva az állítólagos „időcsalás" („Zeittrug") magyarázatot kíván.

Itt a metafizikai spekuláció egy általánosabb alapsémájának egy speciális esetéről van szó: egyfelől a világon való túllépés (Weltüberwindung) értékszempontjai értelmében, és főként a „tökéletes lényegiségről" vagy „igazi valóságról" vallott vezető eksztatikus-katartikus elképzelések területén, mindazon meghatározásokat elvitatják, melyeket életvalóságunkban (Lebenswirklichkeit) értékellenesnek szoktak tekinteni. Másfelől az élet világa ennek ellenére továbbra is fönnáll, és így, ha a világmagyarázatról van szó, az anagog „fölfelé vivő úton" értékelleneseként eliminált meghatározásokat a „lefelé vivő úton" ismét be kell vezetni. Ezekhez tartozik gyakran az idő is[3]. Ez a nehézség már az ind filozófiában is észrevétette magát, de az antik-nyugati filozófiában is Parmenidész óta — hiábavalóan — küszködtek vele. Nemritkán az „időcsalást" („Zeittrug") egy „nyelvi csalásként" („Sprachtrug") kísérelték megmagyarázni, csakhogy az időélmény és időorientáció sokkalta ősibbek a nyelvnél — különösen mint ennek az itt elsősorban tekintetbe jövő megjelenítő funkciója (Darstellungsfunktion) —; sőt messze az állatvilágba nyúlnak vissza. Platón nagyon komolyan vette ezt a nehézséget, és saját megoldási javaslatát csak „valószínű mítoszként" prezentálta. Ideatana értelmében az időt „az örökkévalóság mozgó leképeződéseként" kívánja magyarázni. Mindamellett a technomorf és szociomorf viszony az ideális-örök

---

[3] Topitsch itt lábjegyzetben könyvének 16. oldalára utal: itt arról van szó, hogy amikor a Lélek (Geistseele) a gnoszticizmus szerint a testi világba ereszkedik vagy süllyed, mindenképpen bevezetődik az idő kategóriája.

őskép és az empirikus-időbeli leképeződés között egyfajta hasonlóságot föltételez — akárcsak a ló ideája és az empirikus lovak között, az égi és a földi polisz között —, amely az időtlenség (Nichtzeit) és az idő közötti kontradiktórikus ellentét tekintetében nem állhat fönn.

Különösen jól megfigyelhető Plótinosznál, hogy a „felfelé vivő úton" hogyan eliminálódik az idő, a „lefelé vivő úton" pedig hogyan vezetődik be újra, s hogy ebből milyen nehézségek adódnak. Ha a világ fölé emelkedő, időtlenítő anagogia mindenekelőtt az individuális, eksztatikus-katartikus lélek üdvözülési útja, akkor a világmagyarázó, időiesülő (verzeitlichende) leereszkedésnél egy mindenséglélekkel van dolgunk, melynek — technomorf vagy szociomorf módon — cselekvő lényegként meghatározott rendező föladatokat (Ordnungsaufgaben) kell az érzéki kozmoszban teljesítenie, ám utóbbihoz olykor egy valamiképp okozott „bukás" révén is eljut. Ennek a történésnek az ábrázolása nem megy túl a mitikus képeken. A nem-áttekintett ellentmondás az időtlen, sem nem gondolkodó, sem nem cselekvő Legfőbb Lény neoplatonikus, eksztatikus-katartikus tradíciókból származó tana és a bibliai, szociomorf-technomorf módon elgondolt, elsődleges értelemben időbelileg cselekvő Isten között azután odáig vezette Ágostont, hogy az egész kérdéskört misztériumnak tekintette.

Némileg másképp fest a problémafölvetés Kantnál, aki az időt, mint a belső érzék szemléleti formáját, kizárta az intelligibilis területéről, ezáltal azonban az én önaffekciójának (Selbstaffektion) rejtélyes kérdésébe bonyolódott. Mivel nem volt misztikus, hanem etikai gondolkodó, az ént egy időbeli-empirikus és egy időfölötti-intelligibilis részre hasította, ám ekkor nem volt képes rá, hogy az utóbbitól a gondolkodás, akarás és cselekvés időbeli predikátumát következetesen megtagadja, sőt még arra sem, hogy a bűnösség predikátumát távol tartsa tőle.

Végül, Reininger a tárgyi, sokféle, tér-időbeli világnak a tárgyiatlan, teljességgel egy és időtlen ősélményből (Urerlebnis) való „keletkezését" („Hervorgehen") kísérli megmagyarázni, amely azonban nem mint időbeli folyamat értendő, hanem mint a tudat intencionális fokainak egyfajta sorozata. Az, hogy valójában hogyan lehetséges ez az intenció, továbbra is rejtélyes, sőt maga a „transzformáció" kifejezés pusztán egy időiesítő (verzeitlichende) metafora. Az „időillúzió" („Zeitillusion") tulajdonképpeni eredete azonban az eldologiasító (verdinglichende) és időiesítő nyelv, melynél persze Reininger is szem elől téveszti, hogy a dolog és az idő megélése (Ding- und Zeiterleben) jóval ősibb az összes nyelvi ábrázolásnál, nem is szólva arról, hogy a nyelv eredete tökéletesen megmagyarázhatatlan marad.

Mindezen kísérletek meghiúsulása nem meglepő, mert az e spekulációkban előföltételezett valóság persze nem más, mint empirikus létezésünk (Dasein) az időben: életünk, tudatunk, gondolkodásunk és cselekvésünk — már Ágoston helyesen látta, hogy tudatos megélésünk (Erleben) és tervszerű cselekvésünk kontinuitása az alapja természetes időfölfogásunknak[4], amihez hozzátehetnénk: az

[4] Topitsch lábjegyzetben utal könyvének 75. oldalára, ahol Ágoston ama dilemmáját

élet kontinuitásának általában. Mégis az élet és a megélés kiszolgáltatottságot is jelentenek a realitás nyomásával szemben; az embernél pedig: a mulandóság tudatát. Így hát az ember megkísérelte, hogy elmeneküljön „az időnek való kiszolgáltatottság" elől, amennyiben az időt puszta látszattá és csalássá degradálta és ellenképeként az időtlenséget mint „igazi valóságot" vetítette maga elé. Csakhogy az időtlenség nem tesz lehetővé semmiféle életet, tudatot, gondolkodást és cselekvést — az időtlenség éppenséggel az élettelen. Ezen mit sem változtatott az időnek a modern fizikában történt relativizálása. „Egy kifejezett termodinamikai nyíl az intelligens élet szükségszerű előfeltétele marad"[5], s egy űrhajós, aki egy „fekete lyukba" esne, rögtön életét veszítené.[6] Így az időtlen továbbra is az élettelen, s a halál elől az időtlenbe való menekülés egyenesen a halál karjaiba vezet.

A metafizikusok persze többnyire nem látták vagy mindenesetre nem fogadták el ezt a következtetést, mely az időtlenségről való spekulációk értelmét semmissé teszi. Inkább az időtlenséget is valahogyan megpróbálták „életre kelteni", ami számos ellentmondáshoz vezetett — hogy például létezik változatlan változás, élettelen élet, tudattalan tudat, avagy egy állítólagosan időtlen énnek egyszerűen tudatot, gondolkodást és cselekvést tulajdonítanak. Ehhez járul még, hogy az imaginárius időtlenségből semmi sem vezethető le: semmiféle adalék a világmagyarázathoz, semmiféle morális-politikai cselekvési normák és végül még maga az idő sem. Ami talán marad, az a hit pszichológiailag tehermentesítő hatása, hogy „lelkünk legbensőbb magja" talán elvileg fölszabadul általában a realitás és különösen a mulandóság nyomása alól.

Mindezen kompenzatorikus gondolatképződmények mögött azonban ott van az az elemi tény, hogy az ember mint élőlény a realitás nyomásától általában és az „időnek való kiszolgáltatottságtól" nem tud elmenekülni, s legerőteljesebb törekvései elháríthatatlan kudarcokba torkollnak. A tiszteletreméltóság és emelkedettség amaz igényének, mellyel az illető spekulációk többnyire föllépnek, csak az a rendeltetése, hogy az animális esendőség és az ösztönöktől való függőség bennük föllépő motívumaival kapcsolatban elámítson. Ezzel szemben egy realista szellemi tartás szempontjából a számunkra, halandók számára egyedül elérhető „győzelem" a halál fölött abban van, hogy a rá való gondolással nem engedjük megtéveszteni magunkat intellektuális becsületességünkben — vagy még ebben a fordulatban is túl sok a pátosz?

(Fordította *Rathmann János* és *Tagai Imre*)

---

boncolgatja, hogy mit *tett* (s ez időbeliségre utal) Isten, mielőtt az empirikus, időbeli világot teremtette.

[5] Topitsch a következő helyről idéz: S. W. Hawking: *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek 1988, 191. o.

[6] Uo., 145, 177. o.

A NÉMET EGYETEM A HARMINCAS ÉVEKBEN. ÖNÉLETRAJZI0 JEGYZETEK*

RAYMOND KLIBANSKY

Ha a harmincas évek német egyeteméről beszélünk, akkor nagyságáról és nyomorúságáról kell beszélnünk.

Nagyságának idején a német egyetemet a „Herr Professor" társadalmi presztízse jellemzi, amit nemigen lehet elképzelni azokban az országokban, ahol a professzori cím csak szakmai címke.

Egy napon, a tizenkilencedik század vége felé, munkástömeg tüntetett zajosan a heidelbergi városi hatóságok ellen a Kuno Fischer professzor háza előtti téren, aki a híres tízkötetes, „A modern filozófia története" című mű szerzője volt. A professzor kiállt az erkélyre, és sztentori hangján, színész módra pergetve az *r*-eket, azt kiáltotta: „Ich habe einen Ruf nach Jena!" (Meghívást kaptam a jénai egyetemre.) A tömeg megilletődötten elhallgatott, és csöndben szétoszlott.

Tűnődjünk csak el rajta, mekkora súlya volna manapság a sztrájkolni kész alkalmazottak számára, ha egy professzor azzal fenyegetőzne, hogy elmegy.

Ne higgyük azt se, hogy a professzor és az egyetem tekintélye néhány nagy intézményre korlátozódott. Franciaországban, igaz, Párizs a központ, különösen, amióta néhány nagy felsőoktatási intézmény idetelepült: az ÉNA, az École Normale Supérieure, École Pratique des Hautes Études, École Polytechnique és mások, Németországban viszont minden egyetem megőrizte sajátos jellegét, egyéniségét, és nem nyomasztotta Berlin tekintélye. Ezért aztán Göttingan volt a matematikai és fizikai tudományok világközpontja, a modern algebra szülőhelye, amely olyan ragyogó ifjú tudósokat vonzott, mint amilyen a franciák közül André

---

* Raymond Klibansky a filozófia- és kultúrtörténet neves művelője, a McGill Egyetem nyugalmazott professzora, ezen az egyetemen volt a logika és metafizika Frothingham-professzora 1946–tól 1975–ig, továbbá a Montréali Egyetemen a filozófiatörténet vendégprofesszora 1947–től 1968–ig. Az alábbi szöveg Raymond Klibansky professzor előadása a Québeci Egyetemen, Montréalban 1991. április 24–én, abból az alkalomból, hogy az egyetem odaítélte neki a „Tudományos érdemek elismerését". Nagy örömünkre szolgál, hogy közzétehetjük. – „L'université allemande dans les années trente (notes autobiographiques)" *Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec*, XVIII. köt. 2. sz. (1991 ősz), 139–157. o.

Weil, Jacques Herbrand, Jean Cavailles, Claude Chevalley. Más intézmények a pszichológia kapcsán híresedtek el, mint például Wilhelm Wundt idejében Lipcse, vagy az orvostudomány, a művészettörténet vagy a klasszika-filológia révén. Marburg, ez a kisváros például, a kanti filozófia megújulásának színtere, jóval az első világháború előtt népszerű európai centrum volt a spanyol Ortega y Gasset és a fiatal orosz író, Paszternak jóvoltából.

A presztízs átháramlott a fiatal oktatókra is, akik elérték az áhított célt, a *venia legendit*, vagyis hogy a tanári kar rendes tagjaként taníthattak az egyetemen. Akiknek *Privatdozent* címük volt, természetesen nem kapták meg egy kinevezett professzor fizetését, de bírtak a jogok többségével. Egy évszázaddal korábban Schopenhauer, Berlinben, éppen azokban az órákban tartotta *Privatdozent*-előadásait, mint az általa megvetett nagy professzor, Hegel a maga előadásait, és senki sem szólhatott ebbe bele. Egyszerűen csak kevesebb tanítványa volt.

Jószolgálatot tett nekem ez a presztízs a náci diktatúra kezdetén, azon a napon, amikor egy fiatal fegyveresekből álló különítmény, akiket „barnaingeseknek" neveztek, nem valami barátságos módon elözönlötte az egyetem melletti éttermet, ahová ebédelni jártam. Azzal gyanúsították alaptalanul ezt az intézményt, hogy fegyvert rejtegetnek. Egy idős fölszolgálónő odavetette magát a fegyveresek vezetője és énközém, és azt kiabálta a vidék tájszólásában: „Aber dem Herrn Privatdozenten könne Se doch nix antue!" (De a magántanár úrral nem csinálhatnak semmit!) A fegyveres meghátrált. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a dolgok később is így alakultak.

Ez az incidens Heidelbergben történt, ahová fiatal diákként, 17 évesen érkeztem. A város, amelyet a vár hatalmas romjai uralnak, romantikus költők és művészek emlékét idézi, akik módfelett szerették.

Hölderlin azt írta:

> „Régóta szeretlek, és szeretnélek kedvem szerint
> anyának nevezni, és neked ajánlani a cifrázás nélküli dalt,
> ó, hazám városai,
> akit a legvidékiesebbnek és legszebbnek láthattam."

Ha messzebbre megyünk vissza az időbe, Nikolaus Cusanus 1416-ban kezdte tanulmányait Heidelbergben. Diákként elkészítettem művei kiadásának tervét. Ezt a munkálatot a filozófiatörténet professzora, Ernst Hoffmann pártfogolta, valamint a teológus Hans von Schubert, és elfogadta a Tudományos Akadémia, amelynek 1928-ban a munkatársa lettem. A *Docta ignorantia* kiadásának előkészítése közben (amit az egyetem rektora, Jean Wenck, Nikolaus korának híres arisztoteliánusa annyira támadott) észrevettem, hogy a dolgozószobám, ahol a megtámadott szöveg kiadásán dolgoztam, és a híres *Apologiá*n, éppen azon a helyen van, ahol Wenck háza állt, amelyben támadását megfogalmazta.

Ennek közelében jött létre a tizenötödik század második felében a humanista írók Rajnai Szolidaritása, és itt tanított a választófejedelem meghívására Rudolph

Agricola, az arisztoteleszi logika kritikusa, aki *De inventione dialectica* című művében a retorika fontosságának szószólója volt.

A heidelbergi filozófiaszakos diák nem feledhette, hogy a várost uraló kastély Erzsébet hercegnőnek, Descartes csodálatos levelezőtársának a lakhelye volt. Emez, a nem szűnő kérdezősködésre válaszolva, 1643-tól fogva kifejti neki, hogy a gondolkodó és anyagtalan szubsztancia, a lélek, hogyan mozgatja a testet.

Harminc évvel később a választófejedelem tanszéket kínál Spinozának, az ortodoxok által gyanúsítható filozófusnak. Ez visszautasítja, hogy megőrizhesse függetlenségét. Ezen az egyetemen volt az az előadóterem, ahol Hegel 1816 októberében előadásait tartotta a *Filozófiatörténet*ről.

Itt alkotta meg Hegel a *Geschichtlichkeit* (történetiség) fogalmát, amelyet Dilthey a York von Wartenburg gróffal való levelezésében használ, és amelyről később szólok.

A XIX. század eleji romantikus költők emléke, akik Heidelberget választották lakhelyül, fölidézi annak a roppant műnek az emlékét is, amelyet valóságos bibliaként forgattak: *Az ókori népek, kivált a görögök szimbolikája és mitológiája*. Georg Friedrich Creuzernek, az egyetem klasszika-filológia tanárának, Plótinosz „Értekezés a szépről" című műve kiadójának és Hegel barátjának ezt a művét hevesen támadták az empirista és racionalista filológusok, ám mégis polgárjogot adott a mítosznak, s ez ihlette Schelling „A mitológia filozófiája" című könyvét, valamint Bachofen újító szellemű írásait.

Heidelbergben, a Neckar folyó fölött, szemközt a kastéllyal állt Max Weber háza is, ahol Georg Simmelt fogadta, az individuális etika normativitásának filozófusát és a cselekvésszociológia megalapítóját, továbbá Ernst Troeltschöt, a protestáns teológust és történetfilozófust; ebben a házban vitatkozott a fiatal Lukács Györggyel az első világháború előtt, amikor ez utóbbi két alapvető művét formálgatta, „A lélek és a formák" és „A regény elmélete" címűeket. Amikor én odaérkeztem, 1923-ban, Weber már három esztendeje halott volt, szelleme azonban ott volt az otthonában, ahol örökbe fogadott unokaöccseinek meghitt barátjaként gyakran megfordultam. Özvegye családtagnak tekintett, s első munkám az volt, hogy segítettem neki a *Gazdaság és társadalom* korrigálásában.

Továbbra is megtartotta férje híres „napjait", kéthetente vasárnap délután meghívta a város tanárembereit, íróit, művészeit, például Gustav Radbruchot, a jogfilozófust, korábbi szocialista igazságügy-minisztert, aki a büntető törvénykönyvet megreformálta, vagy Karl Mannheimot, az *Ideológia és utópia*, az új keletű tudásszociológia mesterét, aki szeretett volna szellemi kalauza lenni a talaját vesztett európai értelmiségnek. Eljöttek olyan tudósok is, akik csak átutazóban voltak, Lujo Brentano, Franz Brentanónak, a filozófusnak a fivére, és Werner Sombart, a háromkötetes *Modern kapitalizmus* és a huszonnégy nyelvre lefordított *Proletárszocializmus* szerzője. Először is a házigazda tisztét betöltve fogadtam a vendégeket, majd magam is kivettem a részem a Weber kedves témáiról folytatott vitákból, például a kereszténység bomlásával előállt helyzetről, a nyugati gondolkodásmódra tett hatásáról, a kiábrándult világ problémáiról, a jelenkori

társadalom szerkezetéről és a modern ember szellemi nyugtalanságáról. Ezenkívül előszeretettel vitatták meg a felelősségetika és a meggyőződésetika közti ellentétet. Szóba kerültek a tudomány jellegét érintő problémák is, amelyeket Weber fogalmazott meg nevezetes, „Wissenschaft als Beruf" című előadásában, amelyben kikelt a mindenfajta dogmatikusok és az új hitek apostolai ellen, s elítélte a tények bemutatásába belekevert értékítéletet. A professzor, jelentette ki, sem nem próféta, sem nem „vezér", az a föladata, hogy serkentse a kritikus szellemet — és idézgettük azt a megállapítását is, hogy valamennyi prófécia közt a professzoré a legtűrhetetlenebb. Éppen a *Wertfreiheit* fogalma, vagyis hogy a tudományos vitából mindenfajta értékítéletet ki kell rekeszteni, adott okot élénk vitára azokkal, akik úgy vélték, hogy már az elmélet megformálása is a mindennapi értelemhez tapad, és akaratlanul is magában foglalja az ítéletalkotást.

Egy másik nagy szalonban találkozhattam André Gide barátjával, az irodalomtörténész Ernst Robert Curtiusszal, aki 1923-ban mutatta be Proust művét, jóval megelőzve az *Eltűnt idő* végének megjelenését, és aki *A francia szellem az új Európában* című művében azzal az előítélettel, hogy egyetlen nemzeti kultúrának kell eluralkodnia, szembehelyezte az európai szellemi közösség gondolatát, amely valami sokhangzatú harmóniát ad.

„De nobis ipsis silemus — magunkról hallgatunk" helyes maximája volt Francis Baconnek. Engednem kell azonban a szíves kérésnek, és magamról is beszélnem kell.

Amikor diákfejjel Heidelbergbe érkeztem, azt akartam megérteni, hogy micsoda az ember. Ezért a legelején kellett kezdenem, nem általában a filozófiával, hanem a görög gondolkodással. Hogy mélyre hatolhassak benne, nem volt elegendő csak a filozófusok munkáit olvasni, hanem meg kellett értenem a nyelvet a költők révén, és még a szellem látható, a képzőművészetben kifejeződő megnyilvánulásaira is tekintettel kellett lennem. Kiegészítő óraként fölvettem a század egyik legnagyobb archeológusának, Ludwig Curtiusnak a szemináriumát, amelyet nagyon képzett tudósok és kutatók egy csoportja is látogatott. Miután, tapasztalatlanságom ellenére, fölvettek, elképedtem, hogy első előadásul Pauszániasznak az utazásai során látott műalkotásokról szóló, nehézséggel teli görög szövege értelmezését választották. A beszámoló végeztével, amely négy hétig tartott, levontam a következtetést, hogy némely ellentmondásos tételeket meg lehet védeni helytálló érvekkel, és hogy a választást nem az Ész indokai diktálták, hanem egy olyan döntés, amelybe belejátszottak a fordító érzelmei. Azt hittem, eretnekség, amit ennek a szigorú tudós társaságnak javasolok, és vártam a kifakadást. Ehelyett parázs vita bontakozott ki. Érvelésem tetszett Karl Jaspersnak, aki részt vett a szemináriumon. Meghívott és egész félévben jártam hozzájuk.

Ebben az időben egy méghozzá dúsgazdag embernek az a gondolata támadt, hogy segít Németországnak kilábalni a vereség lélektani hatásából, s egy vezető csapatot (Führerschicht) képez, kétszáz német egyetemi hallgató elitcsapatát, akik az ő költségén élnek egy impozáns szállóban a Balti-tenger partján, Kiel egyetemi városa szélén. Megbízta Jasperst, hogy Heidelbergben ő válasszon. Ő engem

javasolt, én pedig, tekintetbe véve az 1923—24 telén tomboló infláció támasztotta nehézségeket — a kenyér ára a délelőtti 20 millióról délutánra 40 millióra emelkedett —, elfogadtam az ajánlatot, s néhány hónappal később Kielben találtam magam az ország minden tájáról érkezett társaimmal.

Abban a szerencsében volt részem, hogy asszisztense lehettem az akkor hetvenes éveiben járó Tönniesnek, a német szociológia egyik megalapítójának, aki fiatalemberként, amikor első ízben járt Londonban, fölfedezte Hobbes ismeretlen műveit, s elmesélte nekem Engelsszel való találkozását egy másik ott-tartózkodása alkalmával. Tönnies volt a nevezetes értekezés, a *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Közösség és társadalom) szerzője, amelyben szembeállította a szerves kapcsolatokból szerveződő közösséget, amelyben minden egyesnek megvan a maga természetes helye, a modern, szerződésekkel és törvényekkel kormányzott társadalommal. Ez az értekezés inspirálta a lélektelen városi élettel szemben ellenséges fiatalok mozgalmát.

Kiel csábítása ellenére visszatértem Heidelbergbe, hogy folytassam filozófiai tanulmányaimat. A várost két irányzat osztotta meg.

Az egyik oldalon, a folyó jobb partján Heinrich Rickert tanyázott, dús, ápolt szakállával, a délnyugat-német kanti iskola tiszteletre méltó feje, híres művek szerzője, amilyen például az értekezés a *természettudományok fogalmai kialakulásának határai*ról, amelyben meg akarta védelmezni a humántudományok autonómiáját, amelyet az exaktnak nevezett tudományok előrenyomulása fenyeget. Ő volt a szerzője két alapvető műnek is, a *Kultúrtudomány és természettudomány*, és *Az értékek filozófiája* címűnek, amelyben leszögezte, hogy milyen különbség van az értékek világa és a valóság világa között, és hogy ezt a különbséget az értékelő szubjektum meghaladja, összebékítvén így az értékek objektivitását és az értékelő cselekvés szubjektivitását. Az utolsók közül való volt, akik a filozófia univerzális rendszerén dolgoztak, amelynek a sematizmusa lehetővé tette, hogy az olvasó minél gyorsabb megértését segítendő, diagramokba tömörítse, amelyeket többrét hajtott oldalakon csatolt a könyv végéhez. Egy időben a fiatal Heidegger mestere volt. Amikor én Heidelbergben tanultam, a Japánból és más országokból érkezett kutatók tömege valóságos félistennek tekintette.

Évek óta vitába volt bonyolódva a friss tendenciákkal, amelyeket megvetően „életfilozófiának" (Lebensphilosophie) nevezett, s ami kicsivel később az „exisztencia filozófiájává" lett. Támadásai elsősorban Karl Jaspers ellen irányultak. Ez a filozófus, az *Általános pszichopatológia*, a *Világfelfogások pszichológiája*, *Korunk szellemi helyzete*, és a háromkötetes *Filozófia* szerzője, a folyó másik partján lakott.

Itt másmilyen szellem uralkodik: a filozófia az egész embernek köteleződik el, a filozófia maga ez az elkötelezettség, elkötelezettség az igazságnak, a létezés szabad és abszolút elkötelezettsége. Jaspers leszögezi, hogy Kierkegaard-nak köszönheti az exisztencia fogalmát, amelynek ő új jelentéseket tulajdonított, s amely központi fontosságúvá lett. A létezés, exisztencia megvilágosodása

(Existenzerhellung) minden hallgató előtt jól ismert volt. Az ember döntésein keresztül kötelezi el magát, így aktualizálja létezését, és csak a „határhelyzetekben" ébred léte tudatára. Az ember, mondja, csak a másikkal együtt találja meg önmagát, nem pedig a puszta tudás révén. Ezért tulajdonít akkora jelentőséget a *Kommunikation*nak: ez a kifejezés nem az információt jelenti, mint a köznyelvben, hanem az exisztenciális kommunikáció, az abszolút elkötelezettség jelentését veszi föl nála.

A tudomány minden filozófiai törekvés nélkülözhetetlen föltétele. Kanttal összhangban Jaspers hangsúlyozza, hogy a tudomány nyújtja az evidencia normáit, amelyeket a filozófiának tekintetbe kell vennie, de váltig állítja, hogy a filozófia lényegét nem lehet az ész világosságára korlátozni. A transzcendenciáról beszél, amely minden racionális gondolatot meghalad, az értelem bukása az egyik „rejtjel", amelyet meg kell tudni fejteni, az egyik jel, amelyben a transzcendencia megnyilvánul. Következésképpen, amikor Jaspers az abszolút egészről beszél, a semmi másba bele nem foglalt magábafoglalóról, nem merészkedik odáig, hogy fogalomban értse meg és racionálisan magyarázza. Épp ellenkezőleg: „a totális filozófiai tudat követelése totalitárius követelés a szó pejoratív értelmében".

Jaspersnak ez a gondolata, amelyet rövidítve és szükségképpen tökéletlenül mutattam be, megigézett, ahogyan rabul ejtette az óráit látogató két nagyszerű hallgatónőt: Hannah Arendtet és Jeanne Herschet, aki a legmélyebb és később legjobb tolmácsolója lett. Tőlük eltérően én 19 évesen egyre kritikusabb magatartást tanúsítottam, amely, bár továbbra is tiszteltem Jaspers gondolatainak fennköltiranyát, nem engedte, hogy a követője legyek.

Időközben elfogadtam Ernst Cassirernak, a *Tudat problématörténete* és a *Szimbolikus formák filozófiája* szerzőjének meghívását, és Hamburgba mentem, ahol a nagy mester közelében lehettem. Bemutatott Aby Wartburgnak, a nevét viselő könyvtár alapítójának, annak a zseniális embernek, akinek hatása máig érződik a művészettörténetben, akárcsak az eszmék és szimbólumok történetének más területein.

Heidelbergbe visszatérve, 1928-ban megszereztem doktorátusomat, és 1931-ben *Privatdozent* lettem, minden akadémikusi szabadsággal, amit ez a cím biztosított. Az órák, amelyeket a Fakultás előtt tartottam, mielőtt kineveztek, és amelyek a történelem filozófiai jellegével és a szabadságfogalom fejlődésével foglalkoztak, eltértek a két uralkodó mester, Rickert és Jaspers gondolataitól. Meg kell mondanom, hogy ennek ellenére egyik sem ellenezte a kinevezésemet.

A heidelbergi tabló hiányos volna, ha nem emlékeznék meg a német irodalomtörténet legnagyobb tudósáról, Friedrich Gundolfról, a Goethéről, Shakespeare-ről és a német szellemről, a romantikusokról szóló nagyszabású művek szerzőjéről, erről az egyetemes kultúrájú emberről, aki kitüntetett a barátságával, és akit csaknem minden este láttam a halála előtti évben. Stefan George közeli barátai közé tartozott, aki szintén gyakran megfordult Heidelbergben, a költő, aki Charles Du Bos szavával, uralta korunk európai költészetét, a mester, akinek pontos és tömör stílusa újfajta szigort vitt a német lírába.

Ezek voltak azok az évek, amikor a költészet uralkodott Heidelbergben. Nehéz visszaidézni a ragyogást és a szépséget – a láthatáron kirajzolódó baljós jelek ellenére.

Ezek a jelek mindenesetre különböző területeken mutatkoztak. Kiütköztek a felsőoktatás és -képzés témájába vágó publikációkban. Ha az *Idee der Universität* (Az egyetem eszméje) című, 1923-as írásában Jaspers egy hosszú, az egyetemre jellemző hagyomány visszhangja volt, vagyis azé a közösségé, amelyben mesterek és tanítványok az igazság keresésére szánták magukat, a *Die Idee der politischen Universität* (A politikus egyetem eszméje), amely 1932-ben íródott és kevéssel később látott napvilágot Adolf Reinnak, a Hamburgi Egyetem professzorának majd rektorának a tollából, igencsak másmilyen hangot ütött meg. A szerző kifejti, hogy a középkori, teológiára alapozott egyetemet és az újkori, filozófiára alapozott egyetemet föl kell váltania az állam szolgálatában álló politikai egyetemnek. Meg kell hagyni, teszi hozzá, hogy ahol politika van, ott veszély is van, mert a politika lényege abban a lehetőségben és szükségszerűségben válik láthatóvá, hogy meghatározzuk az ellenséget (itt nyilvánvalóan Carl Schmitt könnyed és vészjósló megfogalmazását használja). „De a humanista egyetemnek is megvolt a veszélye, a szabadság, amint a teológiai egyetemnek is a dogma."

Ha az isteni tudomány az üdvösséget keresi, ha a filozófia tudománya a harmóniára törekszik, a politikai princípiumból eredő tudomány a harcot akarja: heroikus. „Össze kell kapcsolni a szellemet és a politikát, eggyé kell olvasztani őket, hogy a németek megint valami jelentőset mondhassanak a világnak." Ebben a fölfogásban az Egyetemnek, ahogyan ismertük, nem volt többé helye.

Heidelbergben a gyászos jelek Philipp Lenardnak, a fizika professzorának személyében nyerték el drámai kifejezésüket, aki 1905-ben a katódsugarakra vonatkozó alapvető munkájáért kapta meg a Nobel-díjat. Miután szélsőséges nacionalista lett, azt próbálta bebizonyítani, hogy az egész angol fizikát a németektől lopták. Ádáz antiszemita lévén, túlhajtott állásfoglalásaival provokálta a korabeli hatóságokat. Így megtagadta, hogy fölfüggessze előadásait 1922-ben, Rathenau külügyminiszter meggyilkolása után, mert „nem akarta megszakítani az óráit egy halott zsidó miatt".

Amikor később, Németországból való távozásom után Londonban találkoztam Einsteinnal, megmutattam neki egy vitriolos, rávontkozó sértésekkel teli cikket, amelyet Lenard nem sokkal előbb publikált. Nem felejtettem el, hogy Einstein mindössze ennyit válaszolt az átkozódásokra: „Lenard nagy dolgokat vitt végbe" – mondta egyszerűen.

Lenard a kísérleti fizika nagy alakja volt, és az X-sugarak fölfedezésében oroszlánrészt mondhatott magáénak. Másfelől azonban viszolygott az elméleti fizika növekvő mértékű matematizálásától, mi több az einsteini relativitáselmélettől és az atomfizikától is.

Ugorjunk előbbre vagy tíz évet, a világháború közepébe. A szövetséges titkosszolgálatok egyik legnagyobb gondja az volt, hogy kiderítsék, miben áll a titkos fegyver, amelyet a német propaganda beharangozott, hogy a sztalingrádi

kudarc után a nép morálját erősítse. Vajon a nukleáris energia alkalmazásáról volt szó? Dolgoztak rajta a háború előtt német centrumokban. Én 1933 szeptemberében találkoztam Szilárd Leóval, Londonban, és megtudtam tőle valamit, ami olyan nagy hatást tett rám, hogy följegyeztem a noteszomba. Asszisztens volt Berlinben, a Kaiser-Wilhelm-Institutban, és elmenekült, attól való féltében, hogy a munkája miatt nem engedik el többé.

Azt mesélte nekem, hogy egy terven dolgozott, amely, ha sikerrel jár, a nukleáris energia teljes kihasználásának lehetőségéhez juttatva a kormányt, olyan hatalmat adna neki, hogy senki sem állhatna ellent. Illúzió áldozata volt? A beszélgetés során tudatára ébredtem, hogy ez a tudós nem csupán látja a szorongató lehetőségeket, hanem véleménye meggyőző gondolatmeneten alapszik. Arra a következtetésre jutottam, hogy ő rááldozza az életét a terv továbbvitelére.

Később, a háború alatt, megtudtuk, hogy a legjobb német fizikusok gőzerővel dolgoznak azon, hogy az elméletet átültessék a gyakorlatba. De az idő sürgetése ellenére, nem sikerült számottevő hitelt szerezniük, amely nélkülözhetetlen az ilyesfajta munkához. Hogyan lehetne megmagyarázni, hogy abban az országban, ahol hosszú ideje folytak ezek a kutatások, mégpedig jó nevű fizikusok révén, ezeket a kormányzat nem támogatta teljes erővel? Rejtély volt. A válasz egyszerű: Hitler nem akarta! És hogy miért? A világtörténet váratlanul egy kis heidelbergi történettel szolgál, amely a kiindulópontunk. Hitler meg volt győződve arról, hogy a nukleáris fizika és a relativitáselmélet segítségével a zsidók destruktív befolyást fejtenek ki. Hadügyminiszterének, Albert Speernek az Emlékirataiból tudjuk, hogy Hitler csodálta Lenard professzort, akivel személyes kapcsolata volt, s aki beléplántálta a nukleáris energiával szemben táplált elvakult gyűlöletét.

Ha netán szükség volna rá, hogy megmutassuk az egyén befolyását a történelemre azoknak, akik csak a nagy történelmi folyamatokban hisznek, az atombomba története csattanós bizonyíték lehetne. Egyfelől a németek kudarca, másfelől a szövetségesek sikere. Ugyanaz a Szilárd Leó, akivel 1933-ban találkoztam, 1938-ban az Egyesült Államokba megy, közvetlenül azután, hogy tudomást szerez a maghasadás sikeréről, és 1942. december 2-án létrehozza Fermivel az első láncreakciót. Mindjárt ezután közbenjár Einsteinnál, hogy az megírja Roosevelt elnöknek híres levelét, amely a Mannhattan-tervhez és az atombomba megalkotásához vezet.

Térjünk vissza Heidelbergbe: 1933 januárjában véget ért a Weimari Köztársaság. Hitler birodalmi kancellár, vagyis miniszterelnök lett. Valamennyi propagandaeszköz a párt kezébe került.

Március 5-én tartották meg az utolsó, viszonylag szabad általános választásokat. Ezen a reggelen, az öreg hídon, amely a Neckaron átível, találkoztam dr. August Fausttal, az egyetem egyik legrégibb *Privatdozent*jével, aki nagyszerű monográfiát írt a lehetőség fogalmáról. Mindenki ismerte demokratikus meggyőződését. „Remélem, hogy a demokratikus pártok elsöprő győzelmet aratnak" — mondta.

Késő este, amikor nyilvánvalóvá lett, hogy a náci párt szerezte meg az abszolút többséget a nacionalista párttal, megint találkoztam vele, ugyanazon a hídon. „Ki

vagyok én, én mint egyén, hogy szembehelyezkedjem egy egész nép akaratával?" – kérdezte tőlem. Átállt a nemzetiszocializmushoz. Hamarosan a párt aktív tagja lett és elnyerte a katedrát, amelyre régóta áhítozott.

A helyzet csakhamar súlyosbodott. Április elsején minden olyan üzletet, amely valóságosan vagy föltehetőleg zsidó tulajdonban volt, sárga csillaggal jelöltek meg, és barnainges fegyveres milicistákkal őriztettek.

Rickert, a filozófusok nesztora meghívott és jóindulatúan azt kérdezte: „Mit gondolnak zsidó barátaink?" Válaszomat, hogy „Szégyenkeznek", félreértette és azt dünnyögte: „Nincs miért szégyenkezniük." Helyreigazítottam: „Nem magukat szégyellik. Azok miatt a rendelkezések miatt szégyenkeznek, amelyeket bevezettek, anélkül, hogy a német elit, hogy bármelyik szellemi vezető egyetlen zokszót ejtett volna."

Találva érezte magát, és hevesen kifakadt: „Mi haszna lett volna a zokszónak?"

Erre azt mondtam neki: „Azt tanultuk az előadásain, és azt olvastuk a könyveiben, professzor úr, hogy az a posztulátum, amely szerint valamely dolgot a belső értéke miatt, nem pedig hasznossága miatt kell megcselekednünk, a német filozófiára jellemző, ellentétben a francia racionalizmussal, az angol utilitarizmussal és az amerikai pragmatizmussal. Ebben a kritikus helyzetben a *hasznosság* szempontja lenne a döntő a cselekvésben?"

Ez az epizód a példája annak, micsoda szakadék választotta el a tanárok többségénél az előadásokon és írásaikban kinyilvánított eszményeket a személyes magatartás valóságától, amely bátorságot kívánt volna. Elméletben magasztalták az egyén autonómiáját és szabadságát. Gyakorlatban a hatalom birtokosának az akarata szabta meg a magatartást, mi több, néhány közismert esetben, a meggyőződést is.

Így történt, hogy Rickert, aki egész életében az autonóm etika kanti üzenete heroldjának tartotta magát, egy évvel beszélgetésünk után, utolsó könyvében, a *Probleme der Philosophie* (A filozófia problémái) című műben ezt írta: „Ha (egy német) egyéni életfölfogása nem cseng egybe az idő követelményével, és ha gravitációs központját más kulturális értékekben találja meg, mint a nemzeti állam, akkor véleményét a történelmi helyzet aktualitásának jelentéséhez kell igazítania."

Mivel lehet megmagyarázni a szellemi elit meghökkentő képtelenségét az ellenállásra? Nem érthetjük meg, ha nem vesszük tekintetbe, hogy milyen szerepet játszott az állam fogalma. Eltérően a többi nyugati nemzettől, ahol az államot úgy tekintik, mint a társadalmi élet nélkülözhetetlen *eszközét*, a németek többsége számára az állam autonóm entitás, tisztelet, sőt, hódolat tárgya volt. Belejátszik ebbe a lutheri hagyomány, amely az evangélium azon mondatán alapul, hogy „add meg a császárnak, ami a császáré". Tehát, vonták le a következtetést, az ember csak a bensőjében, csak Istennel való kapcsolatában mentes az állam előírásaitól, de ami a polgári életét illeti, teljes engedelmességgel tartozik neki. Amennyiben a vallásos hitet nem érintette, el kellett fogadni a rendszer parancsait.

A bátorság hiányának következményei megmutatkoztak néhány neves tudós magatartásában, amilyen például Eduard Spranger volt, az emberiség eszméjéről

és Wilhelm Humboldtról szóló szép könyvek szerzője. Kezdetben tudtul adta, hogy nem rokonszenvez az egyetemisták szervezetének szélsőséges kijelentéseivel. Néhány évvel később hivatalos küldetésben megy a császári Japánba, hogy megmutassa a Japán és Németország között meglevő mély szellemi rokonságot. Egyike azoknak, akik az írástudók árulásának szégyenét viselik.

Az egyetem bejáratánál levő fölirat, amelyet egykor Gundolf barátom javasolt: „Az élő szellemnek" eltűnt, és új került a helyére: „A német szellemnek". Hite szerint e szellemet szolgálva igazodott a következő években az oktatók zöme tiltakozás nélkül a rendszer parancsaihoz.

Miközben sokan, engedelmeskedvén, rosszul érezték magukat a bőrükben, és fájlalták az akadémikus szabadságnak, a német egyetemek e *credó*jának az elvesztését, a leghíresebb filozófus, Martin Heidegger esete más volt. A *Lét és idő* megjelenése óta figyelemmel kísértem művét, amelyben páratlan szenvedéllyel ontotta az érdekes és eredeti gondolatokat, még a modern hagyományt is alapjaiban fölforgatva. Ott voltam 1929-ben, amikor elmondta nevezetes beszédét: „Mi a metafizika?" Megütköztem az igazi és a látszólagos mélység keveredésén, a nyelven, amely minden helyes logikát megcsúfol, s a játszi könnyedségen, ahogyan, beszéde végén, erőszakot tesz Platón *Phaidrosz*ának görög szövegén, hogy alátámassza tézisét a „filozófiáról és exisztenciáról".

Nem lepődtem meg, amikor megtudtam, hogy kevéssel Hitler hatalomátvétele után a freiburgi egyetem rektora lett, és bejelentette hivatalos belépését a pártba. Ebben a minőségben hangsúlyozta, hogy meg kell nyerni az értelmiséget az új politikai célkitűzéseknek. A német egyetemek szabályzata előírta, hogy a professzorok minden karon doyent választanak maguk közül. Heidegger egyik első rendelete volt, hogy attól fogva a doyent nem választják, hanem a rektor nevezi ki. Ez a döntés súlyos csapás volt az egyetemi autonómiára.

Ugyanebben a szellemben jelentette ki a német egyetem sajátosságáról tartott székfoglalójában, hogy az annyit dicsőített akadémikus szabadságot száműzni kell az egyetemekről.

A diákok szabadságának fogalmát valóságtartalmára kell redukálni, amely három kötelezettséget jelent: a munka, a fegyverek és a tudás szolgálatát.

Nagy beszédet tartott az egyetemről 1933 júniusában a heidelbergi egyetem tanárainak és hallgatóinak, amelynek nemzetiszocialista szellemiségét nem tudták elnyomni az eredeti hevületet elkendőzni hivatott keresztény és humanista eszmék.

Magának az egyetemnek a célkitűzései: a tudás módszeres továbbadása, folytonos gyarapítása, kritikus vizsgálata és örökös kétségbevonása, mind gyökerestül megsemmisültek.

Heidegger megállapította, hogy a német egyetemek szövetsége vezetőségének több tagja fékezni akarja a tervbe vett reformokat. Néhány éve előkerült a távirat, amelyet Hitlernek küldött, arra kérve őt, hogy ne fogadja ezeket a vezetőket, mielőtt az uniformizálás, amely „rendkívül szükséges ebben az esetben", végbe nem megy. Egyik, rektorként hozott rendeletében, átveszi a párt rasszista

törvényeit, amelyek szerint zsidónak számít minden nem-árja hallgató, vagyis azok a keresztény diákok is, akiknek csak egy szülője vagy csak két nagyszülője árja származású, még akkor is, ha apáik Németországért és szövetségeseiért harcoltak.

Ugyanaznap fölhívást intézett a diákokhoz, kijelentve, hogy a nemzetiszocialista forradalom a mélyéig fölrázta a német létet. Hozzáfűzi: „Létezéseteket nem irányíthatják dogmák és eszmék, hanem maga a Führer a német valóság és az ő törvénye, most és mindörökké." Az új hallgatókkal letétette az esküt, hogy teljes engedelmességgel tartoznak Hitlernek.

Platón és Arisztotelész óta a lét fogalma a filozófia egyik fő kérdése. Számos és változatos választ adtak erre a kérdésre a századok során, de a valóságosat soha azelőtt nem azonosították a hatalom birtokosával, soha azelőtt a lét természetének kérdését egyetlen ember akaratával, soha egy filozófiai gondolatot ennyire nem prostituáltak.

Franciaországban, ahol Heideggernek odaadó tanítványai vannak, sokáig megpróbálták mindezt az eltorzult korszak számlájára írni. Ez azt mutatja, hogy semmit sem értettek meg. Ahogy Karl Löwithtől tudom, Heidegger maga bizonygatta neki, 1936-os római találkozásuk alkalmával, hogy a párthoz való csatlakozása, amit a végső bukásig fönntartott, saját filozófiájából és sajátos *Geschichtlichkeit* — koncepciójából, az ember történetiségéből fakadt. És ebben nem téved. Heidegger szerint a lét lepleződik le az időben, a történelmi pillanatban, ez esetben a nemzetiszocializmus eljövetelében és diadalában. Szükséges-e mondanunk, hogy a lét vízióját az determinálja, amit Heidegger történelmi helyzetnek nevez?

Kell-e hangsúlyoznunk e gondolat mélységes relativizmusát, amely lehetővé teszi, hogy igazoljuk a mindenkori hatalmat, egészen addig, hogy a *Volkstum* és a talajgyökér erényeit prédikáljuk?

Annál fontosabb kiemelnünk, hogy Heidegger gondolata élesen elválik a nagy német hagyománytól, amelyet Lessing, Kant, Goethe képvisel, az emberség eszméjének hagyományától, amelyet gyászos következményekkel nyomott el az a rendszer, amelyhez szegődött.

A jövő történészének bizonnyal meg kell majd magyaráznia, hogyan fejthetett ki ilyen mély hatást egy efféle filozófia a latin nyelvű országokban. Nem látja-e majd úgy, hogy ez az alárendelődés egy gondolkodónak, aki szerint a filozófia nyelve csak a görög vagy a német lehet, a múlt nagy hagyományainak elhagyása, és oly sok háború utáni szerző gyöngeségének jele? Elégedetten állapítja majd meg, hogy az új nemzedékkel Németországban, Franciaországban és másutt, a kritikus szellem gazdagsága újból tért nyer a filozófiai eszmecserékben.

Azoktól eltérően, akik azt hitték, hogy a dolgok végül elcsitulnak, én cseppet sem kételkedtem, hogy a helyzet tovább fog romlani és a rendszer tartós lesz. Parancsoló kötelességnek éreztem, hogy megmentsem Aby Warburg könyvtárát, ezt a nagyszerű intézményt. Hamburgba mentem, a zsidó üzletek elleni bojkott másnapján, hogy meggyőzzem az igazgatót és a Warburg családot, hogy szállítsák

külföldre a könyveket. A gyors cselekvésnek köszönhetően a könyvtárat be tudták fogadni Londonban, ahol mostanra a londoni egyetem részeként, a nevezetes Warburg Intézet lett belőle.

Saját sorsomat, ha szabad beszélnem róla, különös események összejátszása befolyásolta. A német filozófia eredetével kapcsolatos tanulmányaim során fölismertem Eckhart mesternek, a német misztika legkiválóbb képviselőjének döntő fontosságát. Valójában a német szaknyelvre jellemző absztrakt terminusok szókészlete és megformálásuk módja sokat köszönhet neki. Vajon miért tartotta szükségesnek ez a dominikánus, Szt. Tamás egyik utóda a párizsi teológiai katedrán, hogy a latin helyett népi nyelven írjon? Itt meglepő példáját kapjuk a nők szerepének a filozófiai nyelv kiformálásában. A domonkos rendben sokáig tilos volt a nőkkel törődni, de a XIII. század végén a Rajna-vidéki női kolostorok elszaporodása, ahol a jó házból való nők magukra hagyatva veszedelmes nézeteket kezdtek vallani, a tilalom föloldására vezetett. Az apácák lelkének gondozása a legműveltebb rendre, a dominikánusokra hárult. Mivel a nők nem tudtak latinul, az atyáknak át kellett ültetniük egy filozófiai és teológiai szókincs nélkül szűkölködő nyelvre a helyes tanítás tartalmát. Innen ered a szükséglet, hogy ezt a nyelvet a skolasztikus hagyomány szelleméhez idomítsák.

Másrészt Eckhart mester német nyelvű írásait széltében terjesztették, és nagy hatásuk volt. Gyakran félreértették őket, és a XIV. században súlyos eretnekségnek voltak okozói a Szabad Szellem Testvéreinél, akik innen vették Ember—Isten tanukat.

Valamennyi filozófiatörténész fölismerte Eckhart jelentőségét, némelyek a német filozófia atyjának tartották, de roppant különböző módokon értelmezték, és nemegyszer önkényesen. Arra a megállapításra jutottam, hogy a dolgok ilyetén állapota abból következik, hogy a mester nagy *latin* nyelvű értekezései kiadatlanok maradtak.

A heidelbergi Akadémia engedett a rábeszélésnek, hogy a filozófia történeti fejlődése megismeréséhez nélkülözhetetlen a kiadásuk, és engem bízott meg a kiadás irányításával.

Időközben azonban a náci rendszer uralomrajutásával minden, ami Eckhart mesterre vonatkozott, elsőrendű politikai kérdéssé vált, mert a párt hivatalos ideológiáját tartalmazó könyvben, Alfred Rosenberg *A XX. század mítosza* című könyvében, Eckhart úgy jelent meg, mint az új germán ember, az újjászületett ember, akiben az északi lélek először ébredt önmaga tudatára. Ő volt tehát a germán szellem megtestesülése, az új árja vallás megalkotója.

Tudták, hogy föltártam az Eckhartot a zsidó és arab filozófiához, főleg Maimonidészhez fűző kapcsolatokat. Hogy ne hozzam zavarba az Akadémiát, visszaadtam megbízatásomat, de kevéssel később a dominikánus rend római központi intézete fölkért, hogy vállaljam el a kiadást az ő költségükön. Berlinben időközben úgy határoztak, hogy kiadják Eckhart műveit az új kormány égisze alatt. Amikor megtudták, hogy hajlandó vagyok együttműködni a domonkosokkal, nyomást gyakoroltak rám, hogy tegyek le erről a tervről, és bizonyos kedvezmé-

nyeket ajánlottak föl. Azt válaszoltam, hogy a tudomány nem alku tárgya, és hogy nem mondom föl a domonkosok iránt vállalt kötelezettségemet. E perctől kezdve helyzetem ingataggá vált. Sőt másvalami is közbejött.

Egy, az ősök után kutakodó kérdőívet küldtek szét a náci hatóságok az egyetem minden tagjának. Válaszomat nemrég találta meg egy történésznő az egyetem archívumában, és megjelentette Heidelbergben. Egy levélben kijelentettem, hogy a kérdőív összeférhetetlen a tudományos gondolkodás követelményeivel, amit egyetemi docensként tiszteletben kell tartanom és éppen hogy meg kell ismertetnem.

Az uniformizáló szerv vezetője kapva kapott ezen a nyilvánvaló provokáción, és azonnali intézkedéseket sürgetett személyem ellen. A körülmények jóvoltából, amelyeket túl hosszas volna itt ecsetelni, a büntetést éppen a kellő időtartamra fölfüggesztették, hogy sikerüljön elmenekülnöm.

Kaptam viszont egy igazgatói rendeletet, amely előzetes értesítés nélkül megtiltotta, hogy belépjek a dolgozószobámba. Így elveszítettem minden papíromat, hétévnyi munka gyümölcsét. Később mások hasznukat vették.

Több forrásból intettek, hogy merénylet készül, és azt tanácsolták, távozzam a lehető leggyorsabban.

Egy időre egy olyan helyre vonultam, ahol nem kerestek, Nikolaus Cusanus falujába, ahol született és ahol a kéziratai voltak.

Valami módot kellett találnom, hogy elhagyjam Németországot. Meg kellett fizetni a vakmerőséget. Diplomáciai útlevelet kértem könyvek beszerzésére, amelyekre fontos kutatásokhoz van szükségem. E pillanatban szerencsére a minisztérium nem volt egészen a párt kezében, és így megkaptam. — 1933 augusztusában Londonban voltam, mert előnyben részesítettem Angliát, annak ellenére, hogy nem beszéltem angolul, Franciaországgal szemben, ahol születtem, és ahol Étienne Gilson és Alexandre Koyré fölajánlotta a segítséget. Nem éreztem, hogy Franciaország arra lenne szánva, hogy a náci romlás ellen küzdjön.

Megérkezésemtől fogva a Warburg Könyvtár munkatársa voltam, angliai áttelepülésének első éveiben. Meghívtak a londoni egyetem King's College-ébe, azután Oxfordba az Orel College-ba, ahol 1936-tól tanítottam. De sokkal fontosabbnak tartottam ezeknél az akadémikus munkáknál azt a föladatot, hogy a náci pusztítástól óvjak, és minden tőlem telhetőt megtegyek, hogy arra kérjem a politikusokat, készüljenek a háborúra, amely számomra bizonyosság volt.

Saját háborús tevékenységem másik történet. Elég annyit mondani, hogy a fegyverszünet után az volt a megbízatásom, hogy a német egyetemek helyzetét megvizsgáljam. Nem lepett meg a siralmas helyzet, ami elém tárult. Emberi oldalról, annyi gyávasággal szemközt, annyival is inkább tisztelet azoknak — nem voltak sokan —, akik ellenálltak. Némelyek önként a száműzetést választották, mások, abbeli meggyőződésükben, hogy minden ellenállás hiábavaló és veszedelmes, csöndesen szenvedtek. Fiatal diákoknak volt merszük elítélni a rendszert, és fölszólítani társaikat, hogy ne engedelmeskedjenek a párt dekrétumainak. Sok közülük az életével fizetett. Azok, akik a Fehér Rózsa csoporthoz tartoztak és

túlélték az üldözéseket, nemrég összejövetelt tartottak a hamburgi egyetem meghívására, amelyen én is részt vettem.

Tisztelet mindazoknak, akik a legnagyobb nehézségek árán is ellenálltak. Nekik köszönhető — és mindazoknak, akik nem törtek meg —, hogy a német egyetem megújíthatta régi hagyományát. A hajdani varázs elhalványodhat, de a német egyetem újra az emberiség eszméjének szolgálatában áll.

(Fordította *Villó Ildikó*)

SZEMLE

DIALÓGUSOK SPINOZÁRÓL*

BOROS GÁBOR

Ahogyan a monográfiák piacát a „Spinoza" címszónál a kilencvenes években kétségkívül W. Bartuschat *Spinozas Theorie des Menschen* című műve uralja, úgy a kongresszusi kiadványok körében kétségkívül igen előkelő helyen áll az 1986-os chicagói Spinoza-konferencia előadásait rögzítő — könyvtechnikailag is lenyűgöző — kötet. A cím akár még koncepciótlanságot is sugallhatna és egy rendezetlen előadásaggregátumot is takarhatna, ám nem ezt teszi. Van koncepciójuk a kötet szerkesztőinek, s ez egyszerűen így fogalmazható meg: a pluralitás fölmutatása. Pluralitás legalább két értelemben. Egyrészt annyiban, hogy az előadások tematikája igyekszik érinteni az *Etiká*ban egységbe foglalt sokféle diszciplína mindegyikét — szerencsére persze senki sem igyekszik szigorúan betartatni e határokat a szerzőkkel, aminek eredményeképpen a hivatalos tartalomjegyzék fölött kialakul az egymással érintkező témájú, mondandójú, törekvésű írások másodlagos, a hivatalos témacsoportoknál érdekesebb csoportosulása.

A pluralitás fölmutatásáról beszélhetünk azonban egy második értelemben is, a nézőpontok pluralitásának láttatásáról. Számomra igen rokonszenves alapgondolat a megfellebbezhetetlen autoritás *elvi* kizárása. Ez az alapgondolat hatja át a kötetet keresztül-kasul: akkor is, amikor jelen nem lévő — esetleg már nem is élő — nagy tekintélyű szerzők látásmódját vizsgálják az előadók (W. Doney: „Gueroult on Spinoza's Proof of God's Existence", M. Walther: „Negri on Spinoza's Political and Legal Philosophy"), akkor is, amikor jelenlévő szerzők korábbi „nagy műveit" boncolgatják (E. M. Curley: „On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology", G. Kline: „Pierre Macherey's *Hegel ou Spinoza*"), s végül akkor is, amikor csaknem valamennyi előadás szövege mellett értelmezési alternatívákat fölvillantó korreferátumokat is találunk. A — talán — gadameri értelemben vett dialogikusság egyik lenyűgöző példája M. D. Wilson replikája J. - M. Beyssade „De l'émotion interieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste" című előadására: nemcsak a Beyssade—Descartes és Beyssade—Spinoza interpretációs viszonyt követi éles szemmel, de E. Curley alapkönyvét *(Behind the Geometrical Method)* is bevonja a társalgásba, amelyet mindennek ellenére kellő szuverenitással terelget.

Az imént téma-csoportosulásokat említettem, amelyek a hivatalos, egyébként jól megválasztott témacsoportok — „Metafizika", „Episztemológia és az elme filozófiája", „Pszichológia", „Morál-, politikai és társadalomfilozófia" és „Spinoza hatása" — fölött szerveződnek. Az egyik ilyen csoportosulás csak részben ölt látható alakot a

* E. M. Curley és P. - F. Moreau (szerk.): *Spinoza — Issues and Directions: the Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E. J. Brill, Leiden 1990.

kötetben: E. Curley és J. Bennett vitájáról van szó, amely a kortárs Spinoza-kutatás legizgalmasabb és legtermékenyebb jelensége. Bennett 1984-ben publikálta *A Study of Spinoza's Ethics* című művét, amely magas színvonalon megírt iskolapéldája a filozófiatörténet-írás egyik alaplehetőségének, az argumentumokat rekonstruáló, a hibásnak ítélt érveket olykor „jobbakkal" fölváltó, a történeti kontextusra alig-alig figyelő interpretációnak. E. Curley, aki éppoly járatos az argumentum-építésben, mint a történeti kontextus rekonstruálásában, olyasféle szerepet játszik a történetben, mint amilyet Lakatos Imre játszott volna Feyerabend *Against Method*jának koncepciójában: részben előfeltételező, részben protagonista. Bennett műve ugyanis eleve Curley — akkor még kéziratban lévő — új Spinoza-fordításán alapul. A Bennett-könyv megjelenése után pedig Curley minden alkalmat megragadott arra, hogy vitassa Bennett nézeteit. E polémia végigvonul a *Behind the Geometrical Method* című könyvön, a spinozai teleológia kérdése a most ismertetett kötet adaléka, a *Teológiai-politikai tanulmány* elhanyagolására buzdító Bennett-állásfoglalás pedig éppenséggel a „Bennett-Festschrift"-ben vált átfogó kritika tárgyává. Ami a spinozai teleológiát illeti, Bennett azon a véleményen van, hogy az alapprogram mindenfajta — isteni *és* emberi — teleológia kritikáját s elvetését tartalmazza. Ehhez a programhoz Spinoza nagyjából az *Etika* harmadik könyvével bezárólag következetesen ragaszkodik is, ám a negyedik és az ötödik könyvben a véges létezők lényegének tekintett *conatus*-fogalom Isten adekvát megismerésére irányuló, teleologikus elvvé válik: Spinoza tehát nem tudja konzekvensen végigvinni saját, radikális programját. Curley ezzel szemben amellett érvel, hogy a XVII. században már az is elég radikális programnak számított, ha valaki az isteni teleológiát tagadta, miközben elismerte, hogy az emberek célok kedvéért cselekszenek. Ennyit foglal magában a spinozai alapprogram is, s ezt következetesen végig is viszi, azaz a harmadik könyv nem áll ellentétben — legalábbis ebben a vonatkozásban — az *Etika* további részeivel. Bennett válaszában gyakorlatilag elismeri, hogy az isteni teleológiának az első könyv függelékében adott kritikáját saját, huszadik századi perspektívájának fényében látta szóra sem érdemes banalitásnak. Ami persze még nem föltétlenül jelenti azt, hogy Curley-nek teljesen igaza van. El kellene ugyanis gondolkodni azon, hogy Spinoza persze csakugyan nem vitatja, hogy az emberek célokat tűznek ki maguk elé, s ezeket próbálják elérni, ám a „gyanakvás hermeneutikájának" előfutáraként e céltételezést megpróbálja ható okként működő jelenségekre visszavezetni.

A másik, az előzőnél kiterjedtebb témacsoportosulat az *Etika* ötödik könyvének problematikája körül szerveződött, ami kétségkívül azt jelzi, hogy itt vannak azok a homályos pontok, amelyek minden Spinoza-interpretátort meggyötörnek. A szenvedélynek minősülő indulatok leküzdéséről, majd az elme örökkévalóságáról szóló tételek ugyanis sem a szisztematikus, sem a történeti összefüggések felől nem értelmezhetők megnyugtató módon. A következő előadások tartoznak e csoportosulathoz — a címek már jelzik, milyen sokféle irányból lehet megközelíteni e homályos területet: W. Matson: „Body Essence and Mind Eternity in Spinoza" (az attribútumok paralelitásának tézise felől), F. Mignini: „In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered *Per causam proximam* Knowledge" (az „Isten értelmi szeretete" alapjául szolgáló megismerési mód értelmezése felől), H. De Dijn: „Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza" (a teoretikus tudás révén megszerezhető [?] vallásos érzület értelmezése felől), Y. Yovel: „The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation" (Spinoza marannus vallásossága felől) valamint J.-M. Beyssade említett

írása az aktív indulatok descartes-i eredete felől). Kimondva-kimondatlanul ott bujkál e kísérletek mögött Bennett könyvének egyértelmű állásfoglalása: *„unmitigated disaster"*, *„rubbish which causes others to write rubbish"*, s bár kétségkívül egyetérthetünk Yovellel abban, hogy Bennett ezáltal elzárja maga előtt az utat az *Etika* filozófiai jelentésének nagy része elől, az is bizonyos, hogy e jelentésért nagyon meg kell küzdeni.

Beyssade két síkon veti föl az aktív indulatokra vonatkozó kérdést: történeti illetve szisztematikus vonatkozásban. Az előbbi kérdésre adott válasza az, hogy az aktív affektusok — melyek legfontosabbika „Isten értelmi szeretete" — spinozai elmélete kétségtelenül Descartes-nak az *„émotions interieures"*-re vonatkozó gondolatainak a megváltozott ismeret-metafizikai keretbe való áthelyezéséből s ottani kibontásából érthető meg. A szisztematikus kérdésföltevést Beyssade egy fontos ponton behatárolja: nem kíván foglalkozni az ötödik rész 20. tétele után következőkkel, melyek „kétségkívül obskurusak, talán kétesek, de mindenesetre egy másik történetet alkotnak". A vállalkozás célja pedig az, hogy meg lehessen mutatni: kivédhető az a „logikai paradoxon", amelybe az ötödik rész 3. tétele sodorja Spinozát — a korábbiak szerint a passzív affektusokat csak más, erősebb affektusok képesek befolyásolni, míg itt azt olvassuk, hogy maga az a megismerés, melynek során adekvát ideát alkotunk az alapvetően inadekvát ideaként jellemzett passzív affektusról, megszünteti a szenvedélyt *mint szenvedélyt*. Nos Beyssade szerint itt a megismerés második módján megismert Isten iránti szeretet működik, s éri el, hogy a szenvedélyben azok a mozzanatok váljanak uralkodóvá, melyek közösek minden létezőben — így a szenvedőben és a szenvedést előidézőben is —, s melyek ezáltal Isten felé vezetve bennünket, a szenvedélyt átalakítják a legfőbb aktív affektust tápláló indulattá.

De Dijn alapvetően más kiindulópontot választ. Azt a kérdést teszi föl magának, hogy milyen jellegű az a „tapasztalat", amely e közmondásosan homályos gondolatmenetekben artikulálódik („érezzük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk": V./23. megjegyzés). De Dijn úgy véli, Spinoza fő törekvése az volt, hogy az újkori természettudományosság fejlődésével megjelenő feszültséget tudomány és vallásosság között föloldja. E föloldás annak a tapasztalatnak révén történhetett meg, amelyről olyan jelentős tudósok, mint A. Einstein is tanúbizonyságot tesznek, amikor, mint ő, „kozmikus vallásos érzésről" beszélnek. A tudásunk növekedésével ugyanis — mondja De Dijn — nemcsak önmagunk hatalmának növekedését tapasztaljuk, hanem egyre inkább belelátunk egy bennünket magunkat is átfogó egész titkaiba, s ez az a belátás, tapasztalat, amely — ha valamikor szükség van erre — vallásos érzésként, olykor misztikus gondolatokként, olykor paradox megfogalmazásokban konceptualizálódik. Vagyis De Dijn állásfoglalásában implicite benne van a lemondás a végső fejtegetések „geometriai" szigorúságú beépítéséről a rendszer korábbi elemei közé, de ennek az az oka, hogy magába a dologba nyert belátásunk alapján másfajta megközelítés, másfajta fogalmiság alkalmazása vált szükségessé. Amennyire, gondolom, föltétlenül egyet is érthetünk e gondolattal, olyannyira fölmerül azért a kérdés, hogy vajon az említett feszültség föloldása nem követelt-e akkor túl nagy árat Spinozától: a *clare et distincte* belátás követelményére épülő *egységes* módszer igényének föladását.

Bizonyos értelemben hasonló utat követ Y. Yovel fő gondolatmenete. Kétségkívül egyetért De Dijnnel abban, hogy az „intuitív tudomány" nem a diszkurzív racionalitás működésétől függetlenül jön létre, hanem valamiképp azt kiegészítve. Két fontos ponton azonban eltér kettejük megközelítésmódja. De Dijn az alapul szolgáló tapasztalat körüljárására helyezi a hang-

súlyt, s a lehetséges konceptualizálás történeti feltételezettségét nem vizsgálja. Yovel, ezzel ellentétben, a tipikusan marannus vallásosság egyfajta racionalizálásaként értelmezi „Isten értelmi szeretetét" s annak „megváltó" aspektusát. De van bizonyos eltérés a tekintetben is, hogy mikorra teszik az intuitív tudomány megjelenését: De Dijn nem határoz meg *egy* kitüntetett pontot a tudományos racionalitás működtetésében, amely átvezetne az intuitív tudományba. Yovel, ettől eltérően, kétszer is megemlíti, hogy ez az „áttörés" akkor következik be, amikor önmagunk közvetett — a természet megismerése által közvetített — megismerésének köre bezárult.

Yovel a marannus — az inkvizíciótól való félelem miatt megkeresztelkedő, de igazából kereszténnyé nem váló zsidó — lét két síkját különbözteti meg: az egyik az az együvétartozás, amelyet a kívülállók „tekintete" (Sartre) határoz meg: „nemzetnek" mondatnak „a vér tisztátalansága" okán. Azok a marannusok azonban, akik valamiképp ténylegesen meg akarták őrizni zsidóságukat, s megfogalmazták maguknak a megváltás alapzatát, nem a Jézus Krisztusban való hitként jelölték meg azt, hanem a mózesi törvények betartásában. Ezáltal egy titkos csoportként léteztek, amely egy közös, vallási titok tudása révén határozta meg önmagát. Ez a közös, vallási titok által meghatározott kis csoport az, ami Spinoza szeme előtt lebegett akkor, amikor a maga megváltás-koncepcióját kialakította: titok és vallás, de sem a katolicizmus, sem a judaizmus történeti vallásossága értelmében, hanem az észnek a megismerés harmadik módjához vezető törvényei értelmében. Yovel azonban nem elégszik meg a konceptuális séma meghatározásával, hanem megpróbálja rekonstruálni a spinozai gondolatmenetet is. E rekonstrukció kétségkívül alkalmas rá, hogy Bennett vádjait megalapozatlannak tekintsük, még ha az nem is állítható, hogy nyomában teljesen problémátlanná vált volna az V. könyv gondolatmenete. Yovel szerint önmagunk igaz megismerése csakis a természeti törvények megismerésén alapulhat. Ha ez a közvetett önismeret megfelelően teljessé válik, egy intuíció villanásában megvilágosodik számunkra az isteni attribútumban lévő örök lényegünk, vagyis elménk részévé válik az e lényeget megjelenítő idea: az örökkévalóság csakis ennyiben válhat „megváltó" hatásúvá, csakis azáltal, hogy belép a véges, tartambéli létezés világába. Az örökkévalóság magában véve közömbös a megváltás iránt.

Spinoza marannus-forma titkos szektája tehát nem történeti vallásosságon alapul, hanem észmegismerésen, tagjai azok a kevesek, akik a természettörvények megismerése révén eljutottak önmaguknak e természet-Istenben *és* Istennek önmaguk partikularitásában való megragadásához. Kérdések persze e megoldási kísérlet kapcsán is fölmerülnek. Föltéve, hogy a Spinoza—Yovel-féle önmegismerés létrejön, miért kell, hogy kövesse azt az intellektuális — mert e megértésből fakadó — örömérzet és szeretet? Éppenséggel félelem is elfoghatna a bennünket (is) átfogó „szubsztancia" személytelen, végtelen hallgatása láttán, vagy akár semmiféle affektus sem keletkezhetne bennem, mert a természeti törvények megismerése éppenséggel túlságosan nagy kerülőnek is bizonyulhatna *önmagunk* megismeréséhez, azaz a természetmegismerés befejeztével akár maradhatna ennyiben is a dolog, nem kellene az intuitív fényben önmagunk lényegének fölfénylenie (mellesleg Spinoza sem mondja, hogy *minden* ideánkat kíséri valamilyen affektus, ahogyan Yovel állítja [169. o.], hanem csak azokat kíséri, amelyek „növelik vagy csökkentik cselekvőképességünket") stb. De Yovel célja sem az, hogy minden tekintetben megnyugtatóan rendezze a spinozai megváltás kérdését; az ő célja az, hogy visszanyerje a filozófia számára az ötödik könyv perspektíváját, amely a bennetti analízisben elveszni látszott. Ezt a föladatot

pedig, nézetem szerint, tökéletesen megoldotta.

Már az eddig mondottak is érthetővé teszik talán azt a lelkesült hangvételt, melyet e rencenzió bevezetésében alkalmaztam. Pedig az eddigiekben a kötetnek még a felét sem érintettem. A további szerzők is a Spinoza-kutatás nagyjai, a korábban említett W. Bartuschat az egyetlen hiányzó. Találkozunk A. Matheron tanulmányával („Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*"), aki — e kötet tanúsága szerint is — lassanként átveszi a mértékadó autoritás szerepét M. Gueroult-tól, R. Popkin, aki ezúttal is Spinoza és a vallási szkepticizmus problémáját vizsgálja („Spinoza and the *Three Imposters*"), s még utoljára megjelenik a Spinoza-kutatók köréből nemrégiben végleg eltávozott E. Giancotti—Boscherini („Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion") és H. Hubbeling („Spinozism and Spinozistic Studies in the Netherlands Since World War II"). De mivel ezzel még mindig nem jutottunk el a szerzők fölsorolásának a végére sem, nem tudom mással zárni e rencenziót, mint hogy: *tolle, lege!*

GYAKORLATI FILOZÓFIA A NÉMET IDEALIZMUSBAN*

RÓZSA ERZSÉBET

A német filozófia az újraegyesítés viharait átvészelte: sorban jelennek meg kötetek hagyományos és kevésbé hagyományos filozófiai témákról. A hagyománykövető sorba tartozik az ismert münsteri professzor, Ludwig Siep *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* címmel megjelent, közel két évtized tanulmányait tartalmazó kötete. Egykori tanítványa, Michael Quante az eredetileg doktori értekezésnek készült, Hegel cselekvéselméletéről szóló könyvében ugyan biztos kézzel alkalmazza a német idealizmus-értelmezések hagyományait, ám az angolszász filozófia nyomait is magán viseli Hegel-olvasata. Az olvasó azzal a nem mindig természetes jó érzéssel teszi le mindkettőjük munkáját, hogy nem volt fölösleges időtöltés őket elolvasnia.

Siep a német idealizmus manapság sokat vitatott problémakörébe vezet bennünket. Megközelítésében nemcsak a német idealizmus fejlődésének rekonstrukciója, hanem a gyakorlati filozófia jelenkori problémáival folytatott vita is szerepet játszik. A szerző Habermasszal vitázva keresi az interszubjektivitás és a kommunikáció helyét és súlyát a német idealizmusban. A kötet fölépítésének alapját ugyanakkor a német filozófia Kanttal kezdődő és a hegeli filozófiában egyfajta módon kiteljesedő metodológiai és megalapozási kérdései alkotják. Ennek kapcsán is fontos szerep jut a gyakorlati filozófia mai diszkussziióinak, amikor pl. a magatartási normák tudományos megalapozási lehetőségeit vizsgálja.

A gyakorlati filozófiát mindenekelőtt mint morál- és jogfilozófiát fogja föl, ame-

* Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, (348 oldal); Michael Quante: *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann—Holzboog, Stuttgart—Bad-Canstatt 1993 (262 oldal)

lyet történetileg, a Platóntól Rousseau-ig terjedő európai hagyományokba ágyazva, egyszersmind hermeneutikailag tárgyal. (A kereszténység is megkapja az őt megillető helyet.) Emellett a hegeli gyakorlati filozófia belső fejlődéstörténetének is figyelmet szentel. A hegeli *Jogfilozófia*, pontosabban jogfilozófiák, ezeknek az 1805-től 1830-ig tartó története ennek a súlypontja. A történeti mellett a rendszertani szempontot, a jogfilozófiai problematikának az objektív szellem és az *Enciklopédia* rendszeréhez való kapcsolódását is tekintetbe veszi. E sokrétűség ellenére az olvasóban természetesen marad hiányérzet, többek között az, hogy a gazdaságtan recepciója, vagyis a hegeli gyakorlati filozófia egyik fontos kérdése említésre sem kerül, holott Manfred Riedel jó két évtizeddel ezelőtti tanulmányaival fölhívta a figyelmet ennek fontosságára a hegeli gyakorlati filozófia sajátosságainak megértésében. Egy másik pont, ahol hiányérzet támadhat, a rendszer fogalmának többértelműsége, amely ugyan a fejtegetésekben elemzésre kerül, ám ennek fogalmi és fejlődéstörténeti jelentéseit mégsem sikerült kellően tisztázni.

Michael Quante szintén a hegeli *Jogfilozófiá*ból választotta monográfiája tárgyát. Fiatal Hegel-kutató, aki a német tradíciók alapos ismerete és a vizsgált problémának, a hegeli cselekvéselméletnek a megfelelő rendszerekben való elhelyezésének képessége mellett az angolszász analitikus filozófia releváns eredményeit is alkalmazza a Hegel-szövegek értelmezése során. A *Jogfilozófia* moralitást tárgyaló fejezetének megfelelő paragrafusai alapján értelmezi Hegel cselekvéselméletét, azzal a céllal, hogy ezt mint a szándékok vezette cselekvés elméletét mutassa be. A dialektika „spekulatív módszer" jelentését, ennek metafizikai vonásai miatt, elutasítva, mint logikát értelmezi és hasznosítja azt. Emellett a hegeli szövegeket a szisztematikus kérdések vonatkozásában is vizsgálja. Ez az eljárás lehetővé teszi mind az intern megközelítést, mind pedig a mai cselekvéselméleti problémákból kiinduló értelmezést. Ez a módszer határozza meg aztán a kötet szerkezeti fölépítését is.

Quante szerint a hegeli logikát meg kell tisztítani a spekulatív, azaz metafizikai elemektől, hogy azután a fenomenológiai leírással összekapcsolva, gyümölcsözően alkalmazhassuk többek között a személy, a személyiség és a szubjektum fogalmainak értelmezésénél. Pontosan ez a megközelítés az, amely világossá teszi, hogy Quante miért nem, vagy elsősorban miért nem gyakorlati-filozófiai, hanem elméleti-filozófiai kérdésként fogja föl Hegel cselekvéselméletét. A fogalmak logikai struktúrájuk, nem pedig gyakorlati-filozófiai tartalmuk szerint kerülnek tárgyalásra. Ezzel az értelmezéssel megmagyarázhatónak véli azt a régi problémát, hogy Hegel moralitás-fogalma végül is miért „morálsemleges"? A cselekvő és a szemlélő perspektívájának megkülönböztetése fontos mozzanat, amellyel világossá válik, hogy a második esetben (vagyis Hegel cselekvéselméletét teoretikusan fölfogva) új interpretáció ugyan születhet, de új cselekvés semmiképpen sem.

A második részben a cselekvő egyéni perspektívájának elméleti-filozófiai megfontolásai kerülnek középpontba. A kognitív és az akarati komponensek megkülönböztetése nemcsak az ítéletfajták logikai szerkezetének magyarázatához szükséges, hanem a cselekvés formai és tartalmi elemeinek megkülönböztetéséhez is. A szerző szerint ugyanis a hegeli filozófia nem annyira akarati, mint inkább kognitív beállítottságú. Ez a beállítottság ugyan lehetővé teszi, hogy fölvessünk tartalmi kérdéseket, de ezeket csak cselekvéselméletileg, nem pedig morálfilozófiailag tehetjük meg. A cselekvő ugyanis racionális aktor, aki nem is lehet morális aktor. A morális önmeghatározás igényét ez az értelmezés természetesen nem elégítheti ki; ez az elvárás azonban kívül esik azon, amire a szerző vállalkozott.

MEGERŐSÍTÉSÜL ÉS ÚJRAGONDOLVA*

CZIRJÁK JÓZSEF

Hegel gazdaságfilozófiája címmel jelent meg az Akadémiai Kiadónál egy Hegel-kötet, melynek „alapanyagát" a szerző, Rózsa Erzsébet, kandidátusi értekezésként írta. Noha a megjelenésre egy évtizedet kellett várni, a kötet tartalmilag nem veszített aktualitásából, sőt a központi kérdés, a modernitás problematikája ma még érdekesebbé teheti a kötetet. A modernizáció kérdését a szerző úgy teszi vizsgálat tárgyává, hogy Hegel gazdaságfilozófiai gondolatmeneteit immanensen, a hegeli filozofálás kereteinek akceptálásával értelmezi. Valószínűleg ezért is sikerült észrevennie annak lehetőségét, hogy a gazdaságfilozófia kibontható a hegeli *Jogfilozófiá*ból.

Hegel gazdaságfilozófiájáról nemigen szoktak értekezni, a szélesebb közvélemény pedig ma is sok tekintetben még a régen kialakult Hegel-kép hatása alatt áll. Rózsa Erzsébet egy centrális szerepet játszó területre figyelt föl a *Jogfilozófiá*ban, éspedig a gazdaságfilozófiára, a Hegel korabeli és a mai „korszellem" meghatározottságára. A gazdaságfilozófia Hegelnél a recenzens véleménye szerint is (de talán még határozottabban) történetfilozófiai megalapozottságú, amely Hegelnél magában foglalja a konkrétumokat, a gazdaságfilozófiai elemet — és *nem* spekulatív. A történetfilozófia a kötetben hangsúlyosan szerepel, de a szerző azt is jól igazolja, hogy a gazdaságfilozófiai tartalom kidolgozásával ez mintegy saját alapját kapja meg abban az egységben, melyben Hegel a gazdaság*tant* a történetfilozófiai és (filozófiai-) antropológiai előfeltevések alapján transzformálja gazdaság*filozófiává*. Ez azonban nem lett volna lehetséges amaz általános hegeli alapállás nélkül, melynek talán legismertebb kifejtése a történetfilozófiában öltött testet. Rózsa Erzsébet a kötet utolsó, a lezárást jelentő fejezetében, a politikába, a politikai filozófiába való átmenet szükségszerűségét bemutató részben, a korai, a jénai időszakból származó gondolatmenetekkel érvel, melyek egyszerre gazdaságtaniak-gazdaságfilozófiaiak és ugyanakkor hatékonyságukat éppen a történetfilozófiai—politikafilozófiai kontextusban kapják meg. (Lásd munka, gép, eszköz, csel, közvetítés, nyomor, csőcselék stb.) Ennek a fölfogásnak a megerősítéséhez direkt és indirekt bizonyítékokat találhatunk a Meiner kiadónál 1993-ban megjelent Hegel összkiadás 5. kötetében, amely a korai időszak írásait és jegyzeteit tartalmazza.

Ismeretes, hogy Hegel tanulmányozta a korabeli gazdaságtanokat is, de az kevésbé tudott, hogy gondolkodása már a *Fenomenológiá*t megelőző időszakában is a történetfilozófián alapult. A gazdaságfilozófiai tartalom koncepcionális szervesítése Hegelnél akkor történt meg fokról fokra, amikor a napóleoni háborúkat követően az új világtörténelmi lehetőségek realizálhatónak látszottak. A karlsbadi határozatok után a változások politikai (nem pedig történetfilozófiai) aktualitása háttérbe szorult, de Hegel ekkor sem mondott le a *Jogfilozófia* megjelentetéséről. Akkor sem, ha ezáltal koncepciójának nyitottsága, szélesebb érthe-

---

* *Hegel gazdaságfilozófiája*, Akadémiai, Budapest 1993, 269 oldal.

tősége a közvetlen politikai gondolkodás számára csorbult is, mert a történetfilozófiai értelmezés felől mondanivalója, ha a teljes álláspontját vesszük figyelembe, világos volt – mégpedig annak lényegi, politikai jelentése szerint is. Kétségtelen, hogy ehhez írásait egészükben kell figyelembe venni.

Rózsa Erzsébet ennek az „útvesztőnek" az ismeretében kerüli ki a hamis kérdésföltevéseket; *Jogfilozófia*-értelmezését a hegeli szövegeken, gondolatmeneteken és összefüggéseken keresztül igazolja és viszi végig. Ha ez a szakirodalomban nem teljesen előzmény nélküli is (Lukács, Ilting, Riedel stb.), a gazdaságfilozófia rendszerszerűségének végigvitt bizonyítása mindenképpen a szűkebb szakkérdésről értekezők élvonalába tartozik. Márpedig a gazdaságfilozófia messzire kiható következményei más tekintetben is igen fontosak. Így abban az összefüggésben is, amit az utóbbi években Fukuyama fogalmazott újra, a „történelem vége?" kérdésföltevésében – hogy hosszú távon az eszme, az emberek beállítódása határozza meg a világot.

Gondolatmeneteiben a szerző nem könnyíti meg az olvasó dolgát, mert lényegi magyarázatokra és megoldásokra törekszik, s nem „rövidre zár". Így Hegel azon törekvése válik láthatóvá, hogy a maga filozófiai álláspontját az élet minden területére érvényesítse, s eközben betekintést nyújtson az ellentmondásokba, a meghasonlottságokba, melyeket mindig az egész, a totalitás felől értelmez. Ez a hegeli szemlélet a hegeli gazdaságfilozófia tárgyalása során e monográfiájában is úgy jelenik meg, hogy a gazdasági mozzanatok mindig valamilyen viszonylatban kerülnek bemutatásra, ahogy ezt már a kötet tartalomjegyzéke is jelzi.

Rózsa Erzsébet munkájával kapcsolatban ezért is nem elsősorban a részkérdések tárgyalását vagy az érveléseket tartjuk a legfontosabbnak, hanem a megközelítésmódot. A polgári társadalomnak mint a modernizációs folyamat összmozgásának és önmozgásának valamint az ebből eredő problémáknak a bemutatása az, ami Hegel értelmezéseként jelentős szakmai eredmény. A szerző a gazdaságfilozófiai probléma vizsgálatát azért is tartja lényegesnek, mert „a marxizmus Jogfilozófia-olvasata [...] nem a marxi intenciók szellemét követte" (9. o.). Úgy tűnik, hogy ez megfelel a tényeknek, s ezért itt hangsúlyozandónak is látjuk azt a Hegel-hatást, ami már a korai Marx esetében is átüt a kritizáló hangnemen, az érett Marx esetében pedig előtérbe kerül. A fogalmi kezelés hegeli módja az, ami Marx számára az ábrázolás során hatékonynak bizonyult, míg a marxizmus számára a Marx-interpretációt inkább a szembeállítás, Hegel „meghaladásának" igénye motiválta. Így lett a fogalmi kezelés, a logikai és a történeti kapcsolatának valóban nem problémamentes hegeli értelmezése átláthatatlanul misztikussá, noha a marxi intenciók szerint ezt nem pusztán visszavezetni kell, hanem levezetni.

E kérdéskörrel foglalkozik Rózsa Erzsébet a könyv 3. fejezetében, ahol a hegeli *Logikát* a filozófiai – tudományos megismerés modelljeként és egyúttal a fetisizmus egyik alakjaként tárgyalja. Ez a fejezet ill. kérdéskör az egyik legnehezebb, történetileg és elméletileg leghangsúlyosabb fejezet, amely egyúttal a hegeli gazdaságfilozófiai rendszer működése ill. ennek bemutatása szempontjából is kulcsfontosságú. Ennek a fejezetnek az alapján, továbbá a hegeli történetfilozófia súlyának akceptálása után viszont nehezen tartható az előző fejezet lezárásaként rögzített Hegel-kritika, amely szerint a *Jogfilozófia* előszavában Hegel önmagával kerülne ellentmondásba. Ez az „ellentmondás" ugyanis tarthatónak tűnik, mivel a megismerés révén bekövetkező megbékélés a kollíziók föloldását azáltal eredményezi, hogy megmutatja a német polgári átalakulás és a tőkés fejlődés által kiváltott világtörténelmi váltás programjának összetartozását, ahogy erre Rózsa Erzsébet maga is rámutat. Az Előszó tartalma és a *Jogfilozófia* „egész tartalma" szerves egységet alkot-

nak, a részek az egész felől kapják meg jelentésüket, hisz az egyes szférák a polgári társadalom kimunkált, specializált alakjai, melyeknek az önállósulása kollíziós mozgáshoz vezet, ami azonban egyúttal túl is mutat önmagán. A lényegi föladat a rejtőzködő világszellem, vagyis a modernitás, a szubjektív szabadság fölfedezése és ennek megragadása, formába-öntése. Rózsa Erzsébet tulajdonképpen ennek a mozgásnak a hegeli fölfogását tárgyalja. Ennek nehézségeit helyesen érezve fordított egy teljes fejezetet a fogalmi ábrázolás jelentőségének bemutatására, melynek során megértjük azt is, hogy hogyan lehetséges a gazdaságfilozófia leírása és rendszerbe foglalása Hegelnél, noha a kifejezés Hegelnél nem is szerepel (28. o.). Ismeretes, hogy a gazdaságtan tudománya ekkor még csak nemzetgazdaságban gondolkodott, míg Hegel álláspontját leginkább a „világszellem" jelzi. Noha Hegelnél fontos a konkrét gazdasági szféra is, ugyanakkor a mérce a világszellem működése lett, amelynek a politikában is meg kell felelni, ahogy ez a nem könnyebb időszakban íródott *Reformbill-Schrift*ben Hegelnél oly egyértelműen meg is fogalmazódott.

Hegel a polgári társadalom meghasonlottságait, ellentmondásait nem tartja megoldhatatlanoknak. Ez fejeződik ki abban is, hogy nem ellentétekben, hanem ellentmondásokban gondolkodik, melyek egyrészt összetartozóként a fogalomban föloldást is nyernek, másrészt az eszme a valóságban az alakulatok végtelen gazdagságában lép föl és nem azonosítható az egyes manifesztációkkal. Az igazi létezés tehát szükségképpen fogalmi, ami által a megismerés szerepe fölértékelődik, és az eszme az egész értelmezésére vonatkozóan metodológiai funkciót kap. Így Hegelnél az eszme (az ésszerű, a szabadság stb.) metodologizálása egyúttal át kívánja hidalni a szubsztancia hagyományos létértelmezése számára jelentkező nehézséget is, azt, hogy a szubsztancia és annak létrejövése, valamivélevése (Werden) önellentmondás lenne. De éppen ez a megvalósulási folyamat Hegelnél történeti. Ha a történeti el lenne választva a fogalmitól, s így öltene ontológiai jelentést — és nem metodológiait —, akkor ténylegesen fetisizálás történne. Rózsa Erzsébet jól látja, hogy „Hegel a történetit és a fogalmit nem is hagyja meg egymással szembeni közömbösségükben" (52. o.). Ennek ellenére a fejtegetések során nagy súllyal szerepel Hegelnek a Marxra visszamenő fetisizmus-kritikája, jóllehet Marx sem hagyott kétséget afelől, hogy az árufétis az adott tárgyiasítási és történelmi — társadalmi szinten szükségszerű, és csak általánossá, örökké tétele idézné elő a fetisizálást. Ez ellen a létrejötte történetének a bemutatása a leghatékonyabb ellenszer, ami kétségkívül a megismerés területére tartozik. Hegelnél a fogalmi akkor öltene önálló alakot, ha a fogalmiban jól összefoglalt összmozgás folyamatát a mozzanataival szemben lételméletileg önállósítanánk, ontologizálnánk, a fogalmit végleges kiindulóponttá tennénk. Ezt a kérdést tehát szerintünk Rózsa Erzsébet helyesen állítja a rálátás föltételeként a középpontba, még ha a kifejtés több ponton nem is lett eléggé egyértelmű.

Úgy tűnik, az is magyarázatra szorulna, hogy ha Hegel a gazdaságfilozófia jelentőségét fölismerte, akkor miért nem írt egy önálló gazdaságfilozófiát? Ezzel szemben érdemes kiemelni Hegel azon törekvését, ami éppen a *Jogfilozófiá*ban valósult meg, nevezetesen a társadalom és a történelem együttesében való gondolkodást. Ezért Hegel nem is választotta el az összmozgásban részt vevő elemeket, pl. etika stb. Másrészt egy explicitebb gazdaságfilozófia hiányát az is magyarázhatja, hogy a gazdaság és az emberi gazdagság összetartozásának fölismerése mellett a gazdagságnak az embertelen hatásai is fontos szerepet játszanak Hegel értelmezésében és értékelésében. A totalitás hegeli értelmezése egyúttal egy határozott paradigmaváltás is, ahogy erre

Rózsa Erzsébet rámutat. Paradigmaváltás, mert az ellentmondásokat Hegel a modern világ természeteként kezeli; ezért sem lehet nála a totalitás elemeit követő különálló filozófiákat találni. Minden ilyen megközelítés, amely – mint pl. az angol gazdaságtan – nem a gazdaságfilozófia felől írja le az egész társadalom működését, Hegel számára elfogadhatatlan. Mindezen megközelítések értékét Hegel fel- és elismeri, de önértelmezésüket nem fogadja el, hanem eredményeiket teszi saját álláspontja alárendelt elemévé. E metódus lényegét ugyanakkor Rózsa Erzsébet szerint azon törekvés jelenti, „hogy az ember bármely meghatározottsága, a valóság bármely elsajátítási formája csak meghatározottságainak s elsajátítási formáinak rendszerében érthető meg" (69. o.).

A könyv első három fejezetét követően tér rá a szerző a gazdaság meghatározottságainak tárgyalására – továbbra is széles nemzetközi szakirodalom ismeretében. A *Jogfilozófia* hatástörténete, majd a gazdaságfilozófia szerkezete képezik a könyv első két részét, melyet a módszertani fejezet követ, előkészítve a szerző saját értelmezésének bemutatását. A tulajdonképpeni kifejtés tehát a könyv második része. A 4–13. fejezet a gazdaság hegeli meghatározottságait tárja föl, ahol az akarat, az elvont jog, a moralitás, az erkölcsiség, a család, a polgári társadalom mozzanatainak fölvázolása történik meg. Végül a könyv a gazdaságfilozófiának a politikai filozófiába való átmenetével zárul, mellyel vissza is térünk a szerző Hegelről és különösképpen a *Jogfilozófiá*ról alkotott fölfogásához. A könyv egészére gondolva jól látható az is, hogy a szerző gondolatmenete így van kifejtve és lezárva, hiszen politikai filozófiájában Hegel az eszményen mért, de az itt és most lehetséges magatartás ismérveit keresi. Konkrét politikai programot nem tud adni; nem is tartotta ezt a filozófia föladatának, hiszen annak a rossz végtelenen alapuló rendszer meghaladására kellene irányulnia (pl. atomizálódás elkerülése, újfajta korporációk), melynek azonban éppen az érvényesülése volt Hegel reményei szerint Németországban is napirenden.

Föltétlenül említésre méltó a szerző azon megkülönböztetése, miszerint a gazdaságtan a polgári társadalom integráns része, a gazdaságfilozófia viszont szembenállás a polgári társadalommal, azért hogy a szubjektum szabadsága fönntartható legyen. Egy ilyen álláspont, érthetően, legalábbis furcsa volt abban a Németországban, ahol még polgári társadalom sincs. Ezért aztán ez a kritikus hozzáállás meg is hozza Hegel számára a reakciós, az akkomodálódó stb. minősítéseket. Ennek alapján is érdekes az, hogy mi is a polgári társadalom Hegel szerint és mit jelent ez az ember számára? A hegeli gazdaságfilozófia az embert mint gazdasági lényt is a meghatározottságainak egész rendszerébe helyezi és itt értelmezi. A polgári társadalom szubjektumának viszont a *bourgeois*, az „öntudat-ember" (175. o.) az alakja. Hegelnél is szembenállnak tehát az egyes ember, a *citoyen* és a *bourgeois*, de Hegel azt is tudja, hogy a történelemben a kettő föltételezi egymást. A polgári társadalom *bourgeois*-társadalom, amely azonban Hegelnél az egyetemes haladás felé nyithatja meg a történelmet.

Mindezen összefüggéseket a gazdaságfilozófiai látásmód jól hozza felszínre. Az egyének az általános uralma alatt állnak (183. o.), amit az egyes ember joggal érezhet ugyan misztikusnak, de létezésének ténye és kalkulálása nem misztifikáció. Így a fogalmi tudás felől az ész aktivitása elő kívánhatja írni azt, hogy milyen legyen a valóság. A szenvedélyeket pl., melyek károsak lehetnek, „törli", vagy pozitívan ideálisnak elképzelve engedi csak meg őket. Ezzel azonban a valóságos szenvedélyeket kiöli és velük együtt a valóság életképességét is, melynek sokoldalúságához az ésszerűtlen és embertelen vonások is hozzátartoznak, noha ezek minden megjelenését szintén mulandónak tudjuk. A polgári

társadalom világában a gazdaság világa felés elszabadul. Az önző magánember viselkedése révén jelenik meg a társadalmiasulás igénye, hiszen itt a szükségletek kielégítése a rossz végtelent valósítja meg. De a szükségletek rendszerében az úr—szolga viszony az a lehetőség is, melynek révén az ember szubsztancialitása mint műveltség mégis realizálódik. A műveltségben már benne rejlik az a tudás, amely hatékonysága és az állam szervezőereje révén lehetővé teszi a rossz végtelenségek meghaladását.

Rózsa Erzsébet szerint „Hegel álláspontja világos: a modern gazdaság forgalmi világa eleve nem nyújthat lehetőséget a valódi emberi gazdagság és szabadság, az igazi végtelen kibontakoztatására. Ez semmiképpen sem reakciós álláspont, hiszen a modern gazdaság szükségszerűségében korántsem kételkedik, csupán a filozófus feladatát teljesíti: bepillant saját kora történéseinek titkaiba, ezeket világtörténeti mércével méri és bírálja." (236. o.) Ez a hegeli szemlélet életképes mindenütt, ahol a modernitás problémáira keresett válaszok során nem feledkeznek meg az emberről. Ennek érdekében pedig minden vizsgálódást, különösen, ha olyan alapos, mint a *Hegel gazdaságfilozófiája* c. monográfia szerzőjének törekvése, nagyon is üdvözlendőnek tartjuk.

EVILÁGIAN FILOZOFÁLNI

*Megjegyzések Kiss Endre Nietzsche-könyvéről**

PETHŐ BERTALAN

Kiss Endre Nietzsche-könyvét nemcsak tárgya miatt érdemes tanulmányozni, hanem szerzője okán is. Ez a Nietzsche-monográfia ugyanis tudatosan törekszik rá, hogy Nietzsche filozófiáját *korunknak szóló üzenetként* értelmezze. Sokkal többet, mondhatni egészen mást vállal, mint a közhelyszerű hermeneutikai körülménynek a szándékos érvényesítését, mely szerint egy filozófia rekonstrukciója sohasem független attól, aki a rekonstrukcióval foglalkozik. Saját álláspontját és nézeteit nem igyekszik minél inkább elsüllyeszteni a Nietzsche írásaiból kiemelt vagy a szövegeiből kihámozott gondolatokba, hogy azután a maga korának kihívásaira válaszoló Nietzsche filozófiáját csupán Nietzsche saját korszakának és élettörténetének keretei között próbálja autentikussá — noha persze, elkerülhetetlenül, mai szemmel nézve autentikussá — kikerekíteni, hanem Nietzsche hatásának történelmi menetébe illeszkedve fogja föl Nietzschét, amely fölfogás így egyszerre Nietzsche-kép és Kiss Endre ugyancsak történelmileg szituált filozofálásának képe.

Módszertanilag különlegesen bonyolult viszonyok keletkeznek így. Először is meg kell keresni Nietzsche gondolkodásának helyét a korabeli és a korát megelőző filozófiai áramlatokban és vizsgálni kell eszmélésének történelmi föltételeit. A második föladat Nietzsche fejlődésének megrajzolása, különös tekintettel arra, hogy miképpen válaszol a fölvetődő kérdésekre és — erede-

* Kiss Endre: *Nietzsche — kritikai pozitivizmus és az értékek átértékelése*, Gondolat, Budapest 1993, 493 oldal

ti, sőt (ma már ez vitathatatlannak tűnik) korszakosan előrejelző filozófusról lévén szó — nő túl ezeken problémalátásban és útkeresésben. Harmadszor az elmúlt száz év Nietzsche-recepciójában kell (az ismert módon viharos történelmi változások vonatkozásában) eligazodni. Végül a monográfia-író saját történelmi helyzetében képviselt vagy kidolgozott filozófián múlik, hogy az említett három megközelítésben miképpen szelektálódnak, állnak össze és rendeződnek el az „adatok", majd pedig válnak jelentőssé az „itt és most" — túlzás nélkül állíthatjuk — válságaiban kutató és olvasó ember számára. Tehát miközben Nietzsche áll mindvégig a vizsgálódás gyújtópontjában, a vizsgálatot végzőn múlik, hogy merről és milyen sugarak szedődnek össze ebben a gyújtópontban. Még akkor is a monográfia-író felől van megvilágítva a téma — s ennek megfelelően az említett négy problémacsoporttal fordított sorrendben foglalkozunk —, ha a monográfia-író elsősorban a tárgyalt szerzőtől rávetülő fényt reflektálja. Ezért fontos, hogy Kiss Endre nem csupán alaposan fölkészült filozófiatörténész és a terepet fölényesen uraló filológus, hanem egyszersmind önállóan gondolkodó szerző. Azért vázolja föl Nietzsche filozófiáját — „kritikai pozitivizmus" és „történeti identitás" feszültségében —, mert saját gondolkodói álláspontján ezekkel a terminusokkal jelölhetően érlelődött ki korszerű világlátása, oly módon, hogy véleményének alakulásakor Nietzsche példájához nyúlhatott vissza, miközben a példát az értelmezéshez szabta. Maga Nietzsche egyik minősítést sem alkalmazta sem önmagára, sem másra, hanem az azóta eltelt időben bekövetkező változásoknak és különösképpen a „mi korunknak" a számlájára írható, hogy ez a két címke jellemezheti az ő filozófiáját a mai perspektívában, mégpedig azzal az igénnyel, hogy a minősítések kifejtése napjaink kérdéseinek megfogalmazásában és a válaszok keresésében orientáljon.

Ebben a meg-megújuló és véglegesen sem az „akkor", sem a „most" pólusán meg nem nyugvó, nem rögzülő mozgásnak a viszonylatában nem elhanyagolható, hogy a „kritikai pozitivizmus" elnevezés fölmerült már a neokantianizmus áramlatában, közelebbről Nietzsche három kortársával: Hugo Spitzerrel[1], a Nietzsche-könyvben is tárgyalt Otto Liebmann-nal és a szintén idézett Alois Riehllel kapcsolatban.[2] Még fontosabb a mai koncepció összefüggése egyrészt a kriticizmus, másrészt a pozitivizmus e századi fejleményeivel (ill. az elhatárolódás tőlük); pl. a frontok sajátos alakulásával a német ún. pozitivizmus-vitában, melynek főszereplője egyik oldalon a „kritikai elmélet", másik oldalon a „racionális kriticizmus" (ismertebb nevén „kritikai racionalizmus") volt, továbbá a kritikai realizmusokkal vagy az angol nyelvterületen bevezetett „terápiás pozitivizmus"-sal. Hasonlóképpen fontos, a történeti identitás értelmezését és önértelmezését tekintve, az a gyökeres fordulat, amelyik az azonosság történetében századunkra bekövetkezett, a logikai és a Parmenidésztől Schellingig és Heideggerig ívelő ontológiai identitás problémája mellé (vagy akár e helyett is) a társadalmi és a személyes identitás, majd egyáltalán a differencia problémáját állítva, hogy azután éppen ez a három utóbbi kérdéskör váljon létfontosságúvá — pl. legutóbb a szubjektumról folyó posztstrukturalista vitákban — az „alany" konstitúcióját illetően, az ontológia újra-alapozására késztetve. Bármennyire lényegesek is ezek az itt éppen csak jelzett összefüggések és elhatárolódások, Kiss Endre mellőzi őket. Eljárását magyarázhatja, hogy egy Nietzsche-könyvben nem jut hely ilyen kitérőknek. Még inkább mentheti, hogy a két vezető terminust, a kritikai pozitivizmust és a történeti identitást nem mai filozófiai fejleményként mutatja be, hogy azután mintegy teherbírásukat próbálva vetítse vissza őket Nietzschére, hanem ellenkezőleg, Nietzsche szövegeit tanulmányozva

fejleszti ki őket, jóllehet azzal a szuggesztióval, hogy mai létkérdésekre keres választ. Első közelítésben, ahogyan az olvasó megszólítva érzi magát, amikor a könyvet lapozza – az eredmény ugyanaz. A Nietzschéből-kiindulásnak a rá-visszavetítéstől merőben különböző dinamikája azonban bizonyos hűséget jelent Nietzschéhez, valamelyes inkognitóba burkolja a saját filozófiai mondandót, ugyanakkor, fokozva a distanciával előadott gondolatok hitelességét, végül mentesít a kidolgozott terminusok egyéb filozófiatörténeti vonatkozásai tárgyalásának kötelezettsége alól. Elegendő indokot lehet tehát találni a fölhozott témák hiányára, s azt is méltányos megjegyezni, hogy nem a szerző érdeklődésének vagy érzékenységének deficitjéről van szó, hiszen több tanulmányban foglalkozott pl. a frankfurti iskola képviselőivel vagy a posztmodernnel. Mégsem ilyen, vagy más hasonlóképpen tárgyilagos indokok teszik érthetővé, hogy a kritikai pozitivizmus és a történeti identitás Nietzsche filozófiája és egy mai gondolkodás rövidzárlatában villan elő. A magyarázat sokkal nyomósabb ezeknél a indokoknál: Kiss Endre *evilági filozofálásra* hajtó szenvedélyében rejlik, amellyel Nietzschét előképnek találja és partnerül választja.

Kritikai pozitivizmus körvonalazása és történeti identitás keresése hasonlóképpen ered korunk történelmi válságából az e világi szenvedély hatására, mint ahogyan Nietzsche filozófiáját az ő hatalmas e világi szenvedélye fakasztotta a maga kor-, élet- és testies létezés-történetéből. A két terminus az e világi szenvedély közösségében lesz találó Nietzschére. Ugyanakkor a két terminus utólagos, kései konceptualizálása arra a döntő különbözőségre vezet rá, amely Nietzsche kora és a mi korunk között mutatkozik. Nietzsche radikálisan széttörte a descartes-i *cogitó*val jelzett létezés és lét, valamint a „sum"-mal jelzett alany harmonikus összetartozását, pontosabban szólva leplezés és megalkuvás nélkül diagnosztizálta kapcsolatuk tönkremenetelét. Az újkor válságát egyik legmélyebb szakadékára fölfigyelve állapította meg ily módon, s prognosztizálta a válság mélyülését; „az embert" azonban magától értődőn úgy veszi – saját esetét hozhatná föl elsősorban az „alany" példájául –, hogy állja a sarat. Az a hév, amellyel ráveti magát civilizációra, társadalomra, erkölcsre, tudományra, emblematikus személyekre – egyszerre kíméletlen, akár megsemmisítő kritikai erő, és egyszerre önmaga szubsztancialitásának, de a tudomány és a haladás szubsztancialitásába vetett hitnek is buzgása és dokumentuma. Helytálló megállapítás, hogy Nietzschénél külön vágányon fut a kritikai pozitivizmusnak nevezhető világismerés és a történeti identitás alakulásának nevezhető önmagát-keresés és önmagára-találás, de hozzá kell tennünk, hogy Nietzsche számára nemcsak az indulási, hanem az érkezési állomáson is összefutnak még ezek a sínek, habár végül sehová sem folytatódnak, vagy éppenséggel az indulási állomásra vezetnek vissza, mint ahogyan az „örök visszatérés" gondolata sejteti. Nem úgy viszont korunk embere számára, aki nemcsak közös érkezési állomást nem remél, hanem abban is kételkedik, hogy a (külön) vágányokon futva lesz-e még (külön-külön) állomás. Ebből a beállítottságból adódik a Nietzsche-könyv egyik – dőlt betűvel is kiemelt – konklúziója (az „örök visszatérés" kapcsán, de mint „a kritikai pozitivizmus korrekt és konzekvens *eredménye*"): „nincs, nem tételezhető történeti teleológia, amely – ha lenne – hordozója, segítője, garanciája lehetne az Übermensch kialakulásának, a kritikai pozitivizmus és a történeti identitás adekvát, emberiségméretű közvetítésének..." (441–432. o.).

A Nietzsche által észlelt, de az ő esetében még alanyi lendülettel uralt meghasonlottság napjainkra fokozódik uralhatatlanná és helyrehozhatatlanná. Észlelése ezért élesebb, mint Nietzschénél. Tételesen sarkítva hívja föl a figyelmet a már Nietzsche filozó-

fiájában sokféleképpen jelzett, de nála evilági-globális módon — ami kozmológiai provizórium — még áthidalhatónak gondolt szakadékra. Mai perspektívában érvénytelenítve Nietzsche áthidalási törekvéseit. Korunk és Nietzsche korának különbözősége ebben az áthidalhatatlanná-válásban jelölhető meg létezés és lét, valamint alanyiság meghasonlását illetően. Kritikai pozitivizmus és történeti identitás kettőse oly módon találó Nietzsche filozófiájára, hogy a mai világlátás szerinti szétszakítottság megfogalmazásával kontrasztosan emeli ki a Nietzsche számára még föltölthetőnek látszó szakadék két partját. Az evilági szenvedély közössége részint hitelesíti ezt az értelmezést, részint maga is az értelmezendő folyamatokhoz tartozik, mint kritikai pozitivista tevékenységre és történeti identitás kialakítására sarkalló késztetés. Eme kettős szereposztását tekintve további kérdések adódnak azután az alany oldaláról az említett szakadékra és az áthidalhatóságra/áthidalhatatlanságra vonatkozólag: Honnan ered és miből táplálkozik a mai ember evilági szenvedélye? Mire irányul, ha már nem uralhatja a meghasonlottságot? Miben áll Nietzsche evilági szenvedélyének az az ereje — a maihoz viszonyítva, visszatekintve értékelve: többlete —, amellyel uralni remélte a válságot? Hová lett mára ez az erő, ha a hiánya miatt nem (vagy sem) lehet áthidalni az említett szakadékot?

Az első kérdésre Kiss filozofálásának közelebbi történelmi szituáltságát vizsgálva találhatunk válaszokat. Mint hátsó címoldaláról megtudjuk, a Nietzsche-könyv 1988-ban készült el. A hozzá vezető kutatás és a megírás tehát a „puha diktatúra" időszakára esik. Ebben az ellentmondásos korszakban nagyon megélénkült a fönnállóval szembeni és az alternatívát mérlegelő kritika, megnövekedett a nyugati civilizáció emancipatorikus potenciáljába vetett bizalom és követelménnyé vált az identitás (újra-)definiálása. Mondhatni, hogy formailag hasonló helyzet adódott ezen a világperiférián — *mutatis mutandis*, de a különbözőségek tárgyalását most mellőzve —, mint az „első világban" a múlt század harmadik harmadában. Ezért válhatott kiemelkedő jelentőségűvé a tudományok eredményeinek érvényesítése a társadalmi élet legkülönbözőbb területein, különösképpen az „értékek átértékeléseként", valamint a személyes azonosság ki- ill. átépítése. Kritikai pozitivizmus és történeti identitás terminusa ily módon preformálódott újra a nyolcvanas évek hazai viszonyaiban, s ezekhez kellő intuícióval eljutva, Nietzsche tanulmányozásakor meg lehetett erősíteni a filozófiai jelentőségükről való meggyőződést, vagy éppen Nietzschével együtt és róla gondolkodva lehetett használatba venni e mára is találó terminusokat.

Ezeknek az összefüggéseknek a megragadása is jelentős filozófiai teljesítmény: Kiss Endre azonban nem érte be ennyivel, hanem a világperifériáról az „első világba" helyezkedve dolgozta ki fölfogását — vagy meglehet fordítva, az „első világbeli" tájékozódás tette fogékonnyá a hazai viszonyok sajátosságai iránt. Az „első világba" helyezkedésének külső jele, hogy aktívan részt vesz a nemzetközi Nietzsche-kutatásban, valamint ettől nem függetlenül a modern és a posztmodern vitájában. Tartalmilag pedig az a jele, hogy kritikai pozitivizmus és történeti identitás között nem lát kapcsolódási lehetőséget, viszont határozottan fönntartja az igényt mindkét szféra önálló értelmességére és fejlesztésére. A kapcsolódás hiányának a megállapítása radikális állásfoglalásnak tekinthető a posztmodern állapotról napjainkban folyó polémiában. Bár az egyik tanulmányában[3] úgy vélekedik, hogy Nietzsche esetében hatással vannak a kritikai pozitivizmus következményei az emberi identitás alakítására, Nietzsche-könyvében nem tesz engedményt. A mostanában sokat emlegetett differencia mélyül ilyen módon szakadékká, s a pluralitás a különválás formáját ölti. A törés az alany társadalmi tevékenysége és társadalmi

meghatározottsága között húzódik, aminek jelentőségét érdemes lenne kidolgozni mind a másféle törések vonatkozásában, mind az alany és környezete egyéb adódásaira tekintettel. Ehelyett találkozunk a két említett szféra önálló értelmességének és fejlesztésének az igényével, ami véleményezhető az ezoterikus és az ember valóságos életét mellőző filozófiák energikus evilági kritikájaként, de minősíthető tradicionalista megoldási javaslatnak is, amely nem veszi számításba az ember helyzetét alapvetően megváltoztató tudományos, technikai, média-, ökológiai stb. fejleményeket. Kiss Endre a mellérendelés elvét ajánlja (pl. 105, 361, 428. o.) a történeti identitás legitimációjául, ám ezzel elkerüli az új civilizációs világállapottal való konfrontációt, a mellérendelést végző instancia mibenlétét pedig homályban hagyja (a mellérendelés és a magyar mentalitás Karácsony Sándor által deklarált kapcsolatának mérlegelésével különben ismét lehetőség nyílna a mi hazai lokalitásunk filozófiai súlyának mérlegelésére), és az esetlegességre bízza, hogy milyen történeti identitása lesz valakinek (pl. nem marad kritériuma a „személyiségidealizmus" — 451. o. — előnyben részesítésének). Fontosabbnak látom azonban a mellérendelésnél vagy más elvnél a Kiss által[4] eredeti módon körvonalazott (és más koncepciókkal konfrontált) „mindennapi tudat" ill. „mindennapiság" kon- és destitutív szerepét (a 352. o. gondolatmenetében elnyomja ezt a „nembeliség"), végső soron pedig az evilági szenvedélyt, amely akkor is külön-külön utat tör magának a világ felé és az alany saját felségterületén (mindkét viszonylatban erődöt képezve), amikor sem visszaigazolásra, sem kölcsönös egyeztetésre nincs esély, s ily módon tradicionalistából egyértelműen aktuálissá teszi az általa mobilizált koncepciót.

Viharossá a Nietzsche-recepció tárgyalásakor fokozódik ez a szenvedély. Politikai kifutással, fölszabadulva a kívülről rákényszerített gátlások alól, de a jelenkori visszafogottság és óvatosság miatt tett kerülőúton mégis a mára irányulva. Kiss Endre könyve első fejezetének Alfred Baeumler a főszereplője, akinek Nietzsche-könyve két évvel Hitler hatalomátvétele előtt (1931) jelent meg (miután már korábban is behatóan foglalkozott Nietzschével), s aki a nemzetiszocializmus egyik vezető ideológusa lett. Vele kapcsolatban kerül azután szóba Heidegger és Lukács György. Heidegger 1936-tól kezdve tartott egyetemi előadásokat Nietzschéről, de ezeket és az 1946-ig hozzájuk csatolt szövegeket csak 1961-ben nyomtatta ki első ízben, Lukács György pedig az 1954-ben publikált „Az ész trónfosztása" c. könyvében tárgyalta részletesen Nietzsche filozófiai jelentőségét. Kiss Endre olyan „pozitív metafizika" megalkotóját látja a Nietzschét értelmező Baeumlerban, aki — elsősorban az először „Der Wille zur Macht" címen közzétett és részben elferdített (de abban az időben még autentikusnak tartott) szövegek alapján — tendenciózusan meghamisította Nietzsche filozófiáját és ily módon a fasizmus ideológiai megalapozására alkalmassá tette. Fontos, hogy határozottan megkülönböztessük ezt a három mozzanatot, ha Nietzsche, Baeumler és Kiss filozófiáját egyaránt a maga saját minőségében igyekszünk szemügyre venni, mielőtt és miután — ez a kétféle reflexió egymást kölcsönösen indukálja — viszonyaikat elemeznénk. Kiss Endre írásaiban ugyanis ez a három mozzanat nem különül el élesen, ami részben azzal magyarázható, hogy a „pozitív metafizika" az ő gondolkodásában válik kiemelt jelentőségű terminussá, miután Nietzsche is használta[5], részben pedig mindig annak tudható be — erre később visszatérünk —, hogy jó okkal visszaretten a pozitív metafizika beépítésétől egy általa képviselt, a mának szóló filozófiába.

Baeumler eredetiségét Kiss Endre nem rejti véka alá (ördögi „színvonalasságát" említi, 25. o.), ám a komoly ellenfél elismerése csak olaj a tűzre, mely elítélő kritikáját

fűti. Valóban, Baeumler Nietzsche-könyvében koherens és szuggesztív kép rajzolódik ki a filozófus és a politikus Nietzschéről. Filozófiáját „heroikus realizmus"-nak nevezi Baeumler[6]. Heroizmusa a „hatalomra törő akarat" (*Wille zur Macht*; inkább használjuk így magyar nyelven ezt a kifejezést, mint a „hatalom akarásá"t[7]) evilágiságában (Diesseitigkeit[8]) áll, vagyis a léttel összeolvadt létezés szolgálatában, ami egyszersmind saját ügyben folytatott harc. „Nincs semmiféle »lét-kritika« — írja Baeumler[9] —, mert ez azt előfeltételezné, hogy van szilárd pontunk a léten kívül, melyről a létet fölbecsülhetjük. De minden fölbecsülésben ez a lét van már — akár igent, akár nemet mondunk a létezésre (Dasein) —, mi mindig csak azt *tesszük*, ami *vagyunk*. Minden értékbecslés (Wertschätzung) következmény és perspektíva csak a hatalomra törő akarat szolgálatában."[10] A „hatalomra törő akarat" pedig csak másik szó a *valamivé-levés* (Werden) *ártatlansága*[11] számára. Kiss Endre jó érzékkel nevezi (29 skk. o.) ezt a Baeumler Nietzsche-interpretációjában összeálló filozófiát „pozitív metafizikának", miközben léttörvényként értelmezve veszi figyelembe a hatalomra törő akaratról mint a világ jól-elrendezettségéről szóló tételt. „Pozitív politikai metafizikáról" elsősorban nem azért beszél azután, mert az ilyen metafizika „a politikai szférában fogalmazódik meg, hanem azért, mert (mindenkori) tárgyi tartalma közvetlenül és kifejtett módon politikai".[12] Baeumler esetében a politikus Nietzschéről szóló könyvfejezet készen kínálja az anyagot, melyről a pozitív metafizika politikaisága leolvasható. Kiss Endre pedig hamisítások rendszereként értékeli ezt a — lerövidített kifejezéssel szólva — „politikai metafizikát", s az első számú hamisítást Nietzsche állam- és valláskritikájának egyesítésében látja (41. o.).

Baeumler azonban csupán egy lényeges pont azon az átfogó íven, amelyet a pozitív metafizika filozofémájára rátalálva Kiss fölvázol. „A metafizika történetének ideáltipikus leegyszerűsítésével — írja a kérdésről írott összefoglaló tanulmányában[13] — három nagy fázisát különböztethetjük meg: azt, amikor a valóság fölötti régió közvetlenül vagy közvetetten valami transzcendensre utalt; azt, amikor a létező mellé tételezett minden »másik világ« metafizikaként jelent meg; s végül a pozitív metafizikát, ahol a valóság egy már nem túlvilági, hanem evilági pozitív metafizika epifenoménje." Schopenhauer akarat-metafizikájában az „egyetlen újkori nem politikai pozitív metafizikát" ismeri föl[14] — bár álláspontja e tekintetben ingadozó: egy másik írásában[15] a pozitív politikai metafizika példájaként hozza föl Schopenhauert —; majd a pozitív metafizika példájaként említi Henri Bergson filozófiáját és termékenynek ítéli a pozitív metafizika koncepcióját Heidegger Nietzsche-értelmezéseinek föltárásában is.[16] Nagyon tanulságos lenne, ha részletesen tárgyalhatnánk ezeket az utalásokat — különösen gondolatébresztő az a megállapítás, mely szerint 1939-ben (a szövegben elírás: 1940 szerepel) papírra vetett Nietzsche-tanulmányában[17] Heidegger „megváltoztatja az alétheia igazságfogalmát, éspedig a hatalomra törő akarat gondolatának megerősítése/beigazolása (Erhärtung) kedvéért"[18] —, e helyütt azonban nem tehetünk ilyen kitérőt, mert tartani akarjuk magunkat közelebbi témánkhoz.

Az evilági pozitív metafizika (az „evilági" jelző nem csupán nyomatékosításként járul a terminushoz) történelmi, mondhatni léttörténeti besorolása Kiss Endre saját filozófiájához vezet vissza. Példái közé beiktathatjuk a marxizmust ill. „marxizmus–leninizmust", amit neki magának természetesen nem volt tanácsos megtennie a 80-as években. Csupán áttételesen, Lukács György Nietzsche-fölfogásának határozott, bár bővebben nem részletezett[19] elutasításában (28 és 461 sk. o.), továbbá a Lukács György és Baeumler között vont párhuzam alkalmával a „szociálfasizmus-tézis" említé-

sével (44. o.), majd a sztalinizmus kritikája során[20] kapunk jelzéseket a koncepció ilyen kibővíthetőségéről. Pedig a legtöbbet hangoztatott fasiszta jelszavaknak — ezekre az evilági tartalmakra „nemcsak elvileg volt lehetséges pozitív metafizikát építeni, de valóban építettek is".[21] — magától kínálkozik a sztalinista párja. De gyökeresen különböző további példát is említhetünk, így Nicolai Hartmann filozófiáját — amit minősítettek már „ontológiai pozitivizmus"-nak[22] —, mind a metafizika általa megkülönböztetett háromféle jelentésének harmadik változata (a problémák megoldása után maradó megoldatlan maradék metafizikája[23]) vonatkozásában, mind ontológiáját mint kategoriális elemzést[24] tekintve.

Ha mármost ilyen széles lehet a pozitív metafizika spektruma, és története a jelenbe ível, akkor legalább három mellőzhetetlen föladat hárul egy mai evilági filozófia képviselőjére. Először is nem elégedhet meg evilági szenvedélyének kritikai (pozitivista) kiélésével (még egy rangos történeti identitás esetleges mellérendelése esetén sem), hanem valamennyi olyan számottevő pozitív metafizikától el kell határolnia magát, amelyiket nem tart kívánatosnak. Másodszor elvárható, hogy megjelölje a csatlakozásokat, melyek a kívánatos, a követendő, vagy az elutasíthatatlan pozitív metafizika(k)hoz kötik. Végül nem térhet ki a saját álláspontján adódó metafizikai pozitívumok keresésének kötelezettsége elől — ha talál ilyeneket, akkor tárgyalva őket, ha pedig nem talál, akkor magyarázattal szolgálva hiányukra. E föladatok alól csak akkor mentesülhet az evilági filozófia képviselője, ha a pozitív metafizikák történelmi íve mégsem terjed napjainkig, ebben az esetben viszont talán még nehezebb föladat terheli: meg kell határoznia a maga álláspontját, amelyik a léttörténeti metafizikák terrénumán kívül esik, de azért filozófiainak nevezhető, vagyis (nagyon leegyszerűsítve és minimálprogramot hozva) támpontot kell keresnie ahhoz, hogy foglalkozzunk a kérdéssel: vajon miként van az, ami van, és hogyan adódik mégis, ami nincs. Konkretizálva a mondottakat, ha itt Magyarországon jelentős filozófiai innováció volt a kritikai pozitivizmus és a történeti identitás, az „első világba" helyezkedve pedig szánhatta a szerző emlékeztető figyelmeztetésnek vagy továbbgondolásra-serkentő kihívásnak a modern—posztmodern diszkusziók számára (a tárgyiasság reklamálása[25] pl. fontos mozzanata ennek Kiss részéről), akkor mondjuk 1994-ben sürgetően jelentkezik valamilyen (poszt)metafizikai, vagyis a létet illető (horizontot, töltést, fogózót kereső — a metaforák a keresés irányát jelezhetik) tájékozódás. Ami pedig a Nietzsche-kérdést illeti, a metafizika történelmi fázisairól írottak kíváncsivá teszik az olvasót, hogy nincs-e mégis „metafizikája" Nietzschének, annak ellenére, hogy monográfiánk szerzője tagadja ezt, a recepciótörténetet is tárgyaló nyitófejezetben (39. o.; vö. 432. o.).

Nietzsche gondolkodói útjának megrajzolásakor már árnyaltabban fogalmaz Kiss Endre. Említve az „esztétikai metafizika" terminust, mellyel Nietzsche illette *A tragédia születése* c. írást, pozitív metafizikának tartja az e műben kifejtett filozófiát, s előre jelzi, hogy a „léttörvényiséget képviselő pozitív metafizika kérdése a késői Nietzsche és azzal együtt az egész Nietzsche-értelmezés egyik kardinális kérdése lesz" (147. o.). A két gondolkodói korszakot két külön vonulatnak tekinti azonban, és ezzel Nietzsche filozófiájának diakronikus koherenciáját is tagadja: „A korai metafizika és az esetleges késői metafizika nem állanak azonban sem fejlődéstörténeti, sem logikai kapcsolatban, hiszen elválasztja őket az *Emberi, nagyonis emberi* minden metafizikát megsemmisítő kritikai pozitivizmusa." (147. o.) A Nietzsche-szövegek földolgozásának módszertani elvét ez az előzetes megállapítás tartalmazza. Központba kerül az *Emberi, nagyonis emberi* — mint „fő mű" — első fejezete („Az első és végső

dolgokról"), melyet saját fordításában közöl, és részletesen értelmez Kiss Endre; epizodikussá válnak a megelőző írások — noha pl. a tragédia-könyvet „a fiatal Friedrich Nietzsche összefoglaló filozófiai koncepciójának" tekinti és nagyra értékeli —, az alkotó periódus utolsó néhány éve pedig nagyon leértékelődik. Nietzsche életműve van annyira gazdag és sokrétű, hogy ilyen súlyozása is megindokolható, különösen ha azt a mai kor felőli filozofálást méltányoljuk, melynek vonzásában a kritikai pozitivizmusként interpretált szöveg reprezentálja a szerzőt. A választások és mellőzések ill. az elfogadások és elutasítások erre az eredményre vezető stratégiáját mégis problematikusnak találom — mielőtt és miután elfogadom Kiss eljárását, hogy ti. egy eredeti Nietzsche-értelmezésben leli meg saját filozofálásának vezérfonalát — mind alkotáslélektani-filológiai, mind filozófiai szempontból.

Az előbbi vonatkozásban Kiss Endre azért szorítja háttérbe a kései Nietzsche-írásokat, mert a Nietzsche 45. életévében (1889. január) kitört, őt néhány nap alatt végleges szellemi sötétségbe borító betegségnek romboló hatását fedezi föl bennük (18 skk., 446 skk. és 463. o.). Orvosi részről a legtöbben vérbajos fertőzés következtében kialakult elbutulásos elmezavarnak (dementia paralytica) tartják ezt a betegséget. A bizonytalanság a korabeli kórismézés fogyatékosságából adódik: abban az időben gyakori volt, hogy egy betegséget tévesen *dementia paralyticá*nak — akkor *paralysis progressivá*nak hívták — minősítettek, más esetekben viszont esetleg nem ismerték föl a pszichiátriai és neurológiai tünetek alapján. Mindenesetre, ha Nietzsche ebben a betegségben szenvedett, akkor minden alap megvan rá, hogy a betegség kitörése előtti években mutatkozó személyiség-, gondolkodás-, nyelvi és stiláris változásokat — melyek közül több abnormálisnak nevezhető (Kiss Endre összegyűjt ezekből egy csokrot) — a kórfolyamat számlájára írjuk. A definitív *dementia paralytica* pszichés tünetei ugyanis lényegében a központi idegrendszer (elsősorban a nagyagykéreg) idült gyulladásának következményei, ez a gyulladás pedig a lelki összeomlásnál sokkal korábban kezdődik. Másfelől viszont tisztázatlan a kreativitásnak, különösképpen a zsenialitásnak és a betegségfolyamatnak a viszonya. Ami a pszichiátriai témát illeti, nem állnak rendelkezésre megbízható vizsgálatok arra vonatkozóan, hogy miképpen változik a spontán (nem tesztföladatok szerinti) szellemi teljesítmény a betegség előtörténetében. Figyelembe véve, hogy a kreativitás nagyon nehezen ragadható meg pszicho(pato)lógiailag (hogy a zsenialitást ne is említsük), két, zömmel ismeretlen tényező összefüggéséről van szó Nietzsche kései alkotóperiódusának, összeomlása előtti éveinek értékelésekor. Az ismereteknek ezt a hiányát szívesen pótolták a századforduló táján (de később is, gondoljunk pl. Thomas Mann „Doktor Faustus"-ára) a szifilisz szellemet-gerjesztő, inspiráló hatásának elméletével. Ennek értelmében a testébe fészkelt kór nemhogy rombolta volna Nietzsche géniuszát, hanem ellenkezőleg, serkentette és kibontakoztatta, sőt esetleg új szellemet oltott belé. Bármennyire misztikusan romantikusnak vagy dekadensnek tetszhet is ez a magyarázat, bizonyos határig követhető pszicho(pato)lógiailag. Az idült gyulladás miatt tönkrement idegsejtek működésének a kiesése miatt keletkező mentális lakunákat az ép működésekkel kell ugyanis feltölteni (emellett az idegrendszeri bántalom izgatószerként is szerepelhet), ami alkalmat adhat az eredetiségre, még a mentális deficit kiütközése előtt vagy ezt elfedve. Az érett felnőttkorban beérő képességek (és a régiek által nagyra becsült időskori bölcsesség) szolgálhat itt analógiául, tekintetbe véve, hogy már huszonéves kortól egyre pusztulnak az idegsejtek, újak pedig nem képződnek. Ha ezt a lehetőséget számításba vesszük, akkor egyáltalán nem zárható ki, hogy alkotóperiódusának utolsó

néhány évében olyasmi érlelődött Nietzsche filozófiájában — akár más vonatkozásban már torzulásnak vagy fölbomlásnak minősíthető fejlemények társaságában is —, ami merészen új és korszakosan találó volt, egyszersmind folytatta, sőt esetleg betetőzte addigi gondolkodását.

A „hatalomra törő akarat" filozofémája érdemel így elsősorban sokkal nagyobb figyelmet annál, mint amelyben Kiss Endre részelteti. A fölmerülő „abnormális" címkék — vagy éppen bizonyos írások „tébolyszövegnek" nevezése[26] — ebben az összefüggésben, de Nietzsche attitűdjeit és alkotói viselkedését illetően is, különösen át- és meggondolandók. Egyfelől vitathatatlanul érvényesek ugyanis bizonyos szociális normarendszerek, továbbá — részben ezekkel átfedve ill. ezek függvényében — irodalmi, intellektuális, filozófiai normatívák, melyek szerint nemcsak a kései, hanem a korábbi Nietzsche sok megnyilvánulása is normaszegőnek, abnormálisnak bélyegezhető. Másfelől viszont egy eredeti filozófus gondolatai gyakran *par excellence* normaszegők, hiszen jelentőségük épp abban áll, hogy áttörik a hagyományos kereteket. Ha azután az eredetiség excentricitással jár együtt, ami szintén nem ritka, akkor a deviancia bélyege könnyen rásüthető az illetőre. Mindezek fölidézésével korántsem akarom sem Nietzsche betegségének a tényét kétségbe vonni, sem a betegség előjeleinek a megállapítását elvitatni, sem a „normális" és „abnormális" közötti — egyébként sokszor alig meghúzható — határ társadalmi funkcionálását tagadni. Csupán az (ab)normalitás társadalmi — történelmi viszonylagosságát hangsúlyozom, ami szintén szociológiai közhely — filozófiailag azonban ez a „csupán" mérhetetlen távlatokat nyit ill. szakadékokat takar.

Először is följogosítja az egyént, hogy kivételes élményei, viselkedései, teljesítményei legyenek. Mindig megvan persze a kockázata, hogy ezeket egy éppen adott közösség nevében abnormálisnak minősítik, más közösség tiszteletét viszont éppen ezekkel vívhatja ki. Példái a megvilágosodás-élmények, melyek közé Kerényi Károly (idézve: 19. o.) Nietzsche Zarathustrával való sils-mariai „találkozását" is besorolta. Az ilyen élmények nemcsak hogy nem orvosi esetek önmagukban — különösképpen nem tartoznak az „epileptikus" kórképhez (pl. Rousseau megvilágosodását a vincennes-i úton egész más kórképhez sorolja a túlzott patográfiai pedantéria[27] —, hanem sokkal inkább hasonlítanak, sok misztikus megvilágosodásával együtt, az első látásra föllobbanó szerelemhez. Másodszor, a történelemben előforduló szélsőséges társadalmak hipernormális saját- és patológiás külső/ellenséges minősítése szerint változhat egy élettörténeti esemény ill. teljesítmény értékelése. A „hatalomra törő akarat" Baeumler közvetítésével a fasiszta ideológia tartozékává lett, de — Nietzsche nagyzásos megnyilatkozásaival együtt — válhatott volna akár a sztalinizmus tartozékává is. A totalitárius rendszerek igazolták a maguk részéről a hatalomra törő akarat tételét, ily módon képviselőiket fölmentették az abnormalitás gyanúja alól, a tételt megalkotó filozófussal együtt, a totalitárius rendszerek társadalmi patológiaként történő elítélése viszont hatványozottan érvényesíti az „abnormális" címkét mind a filozófiára, mind szerzőjére. Mindazonáltal — a harmadik pont ez mostani fejtegetésünkben — a mégoly tragikussá váló történelmi fejlemények és keserű tapasztalatok sem foszthatnak meg egy filozófiai belátást attól a rangjától, hogy illik a „valóságra" (maradjunk most az egyszerűség kedvéért ennél a terminusnál), mint ahogyan az esetleg kusza szövegkörnyezet vagy alkotói viselkedés sem foszthatja meg tőle. Ellenkezőleg, némelykor a kivételes egyéni és/vagy történelmi állapotokban ismerszik meg, hogy egy belátás nagyon eltalálja a „normális" állapotokat. A „hatalomra törő akarat" és egyáltalán a késői metafizika ezért tartozhat szervesen

Nietzsche filozófiájába, ezért lehet gondolkodói útjának végső fejleménye, annak ellenére, hogy betegség ill. betegségek (a többi betegségre nem térhetünk itt ki) és a huszadik század kataklizmái árnyékolják be.

Nietzsche gondolkodói útját tekintve azért tarthatjuk fontosnak, mi több, filozófiájába szervesen illeszkedőnek a kései periódusát, mert az *Emberi, nagyonis emberi* első fejezetében vázolt — mondhatni érett korszakára jellemző — fölfogás nyitvamaradó és leginkább zaklató kérdéseire hoz válaszokat. Kiss Endre értelmezését követve és terminológiáját használva a következőképpen fogalmazhatjuk meg az *Emberi, nagyonis emberi* alapján rekonstruált filozófia végső kérdéseit: a „szigorú tudományossággal viszonylagossá tett tudományosság" szerint a tudományok alapzata „elkerülhetetlenül" hamis, ám a tudományok belső koherenciája ezáltal nem csorbul (301. o., kommentár a 19. aforizmához); a kritikai pozitivizmusnak ez az eredménye „hamis tudatként" leplezi le az ember világfölfogását, de helyette nem nyújthat olyan másféle fölfogást, amely az ember identitását biztosítaná, ezért valamiféle hamis tudat lehet csakis az a „kincs", amely az ember értékét és identitását konstituálja (284—287. o., kommentár a 16. aforizmához; 354—357. o., kommentár a 33. és a befejező 34. aforizmához). A Nietzsche-olvasat, melyet ily módon kiéleztünk, korrekt. Kidolgozása azonban, mint a mai korral való kapcsolatát vizsgálva már utaltam rá, Kiss Endre filozofálásában történik. Ezzel a fluktuáló kétfelőliséggel magyarázható a könyv két látszólagos önellentmondása: először Nietzsche írásainak elemzése közben szóba kerül úgy is a kritikai pozitivizmus, mint amibe beletartozhat a (történeti) identitás, vagy mint ami szerint kialakítható identitás (pl. 308, 313, 316, 322 és 420 skk. o.), konklúziójában (431. o.) viszont és pl. a 32. aforizma kapcsán is (348. o.) a leghatározottabban elutasítja ezt az összefüggést a szerző; másodszor a kritikai pozitivizmus „helyes tudat"-ként is szerepel (pl. 240. o.), holott a helyes tudat éppen az identitás garanciája ill. kifejlődése lenne. Az önellentmondás azért látszólagos, mert az összefüggőség a Nietzschének tulajdonítható, a szétszakítottság a Kiss által képviselt kritikai pozitivizmus jellemzője. Bár a helyzet, ami Nietzschét illeti, korántsem egyértelmű, hanem az említett kettős önellentmondást indukáló ellentmondás rejlik benne. Nagyon határozottan kijelenti ugyanis metafizika-kritikainak nevezhető vizsgálódásainak eredményeként, hogy az emberiségnek „egészében *semmiféle* célja sincs" és az igaztalansággnak/igazságnélküliségnek (Unwahrheit) ebben az állapotában az öngyilkosság gondolata is megfordul a fejében (33. és 34. aforizma, 349. és 354. oldal). Ezt a már bekövetkezett tépettséget olyan egységben és rendületlenül állja azonban Nietzsche, hogy az ő személyében — és az ő példája szerint metafizikailag az alanyban — eredendően összefügg a végső túlfeszítésében semmire kifutó kritikai-tudományos elemzés és szilárd identitás.

Ennek a végső soron mégis önnálló összefüggésnek a titka az alany szubsztancialitása. Evilági szenvedélyének ereje szubsztancialitásából származik. A mai ember evilági szenvedélyéhez képest — amely nem táplálkozhat már szubsztancialitásból, hanem romlékony alanyiság gerjedelme — innen van a többlete. A kései alkotóperiódus jelentőségét abban látjuk, hogy keresi, vajon miben áll az alany szubsztancialitása, amikor a szellemi szubsztancia — melyet „res cogitans", „Abszolút Szellem", vagy más ilyen névvel nevezhetünk meg — kiveszett már. Egyelőre, az *Emberi, nagyonis emberi* fejtegetéseiben csak az alanyi biztonságból sugárzik a szubsztancialitás, a manifeszt válaszokban pedig bujkál. „A filozófiai metafizika tekintetében most egyre többeket látok" — írja Nietzsche a 20. aforizmában (303. o.) —,

„akik eljutottak a negatív célhoz (azaz hogy minden pozitív metafizika tévedés), de még csak keveseket, akik néhány fokot visszafelé tesznek meg a létrán; ki kell látnunk ugyanis a létra legutolsó fokán, de nem kell törekednünk arra, hogy felálljunk rá." Az alany hatalmában van, hogy döntsön fölmenetelről és aláereszkedésről, s az erő előre garantálja az identitását, amely fönt vagy lentebb a sajátja lesz. Bár a manifeszt gondolatmenetben Nietzsche *mindenféle pozitív metafizikát tévedésnek nyilvánít* — ezt a véleményét nem lehet eléggé hangsúlyozni a tárgyalt szöveg vonatkozásában, noha éppen az ellenkezőjét érti annak, amit e terminussal Kiss Endre tematizál: a *metafizikák* pozitív változatát, nem a *pozitívum* szerinti metafizikát —, *alanyi ereje pozitív metafizikai tény*. A 34. aforizmában (354. o.) „vérmérséklet" kifejezéssel kerülgeti ezt, a 29. és az utolsó négy aforizmában pedig a tiszta és a tisztátalan ismeret/gondolkodás aporetikájával, sugallva, hogy a tisztátalanban — ami ellentéte a descartes-i „clara et distincta" *perceptio* „sum"-jának — rejlik az alanyi erő. Hasonló értelmű utalásokat az *Emberi, nagyonis emberi* más helyein is találunk. Az életnek az ismerettel szembeni — mondhatjuk: ontológiai — fölényéről így ír pl., jóllehet még goethei reminiszcenciákkal: „Igaznak-látszóság (Wahrscheinlichkeit, köznyelvileg „hihetőség, valószínűség"), de semmi igazság: szabadnak-látszóság (Freischeinlichkeit), de semmi szabadság — ez a két gyümölcs az, amely miatt nem lehet összetéveszteni az ismeret fáját az élet fájával."[28] Másutt[29] „az első és végső dolgok [ez a Nietzsche könyvben elemzett főszöveg címe!] tudományával" szemben „teljes és derekas emberség élését" hirdeti, s bár ezt az idézett helyen abban látja, hogy „ismét a legközelebbi dolgok jó szomszédjainak kell lennünk", megint másutt[30] a „legnagyobb és legszörnyűbb háborút" tartja szükségesnek Európa számára, „nehogy kultúrájának eszközein kultúráját és létezését magát elveszítse". *A vidám tudomány*hoz 1886-ban írott[31] előszóban azután így nevezi néven, amit sokáig kerülgetett: „A fiziológiai szükségletek tudattalan álcázása az Objektív, az Ideális, a Tisztán-Szellemi lepleibe ijesztően messzire terjed — és elég gyakran kérdeztem magamtól, hogy vajon — nagyjában véve — nem csupán az élő test (Leib) értelmezése és a *élő test félreértése* volt-e eddig egyáltalán a filozófia." Az eleven test a nagy Ész, állapította meg Nietzsche a *Zarathustrá*ban (406. o.), vagyis még a lappangó betegség föltételezhető hatását megelőzően (446. o.), és az eleven test/testiség ontológiai eredendőségének a tételétől egyenes út vezet a testiségben lakozó energia kibontakoztatásának tételéhez, a „hatalomra törő akarat" ontologémájához.

Az alany szubsztancialitását a testiségben és a benne eredő „hatalomra törő akaratban" fedezte föl Nietzsche, miután már jóval korábban, az *Emberi, nagyonis emberi* megírásakor is ebből a szubsztancialitásból származott roppant evilági szenvedélye. Mint ahogyan tulajdon fonákságának, belső ellehetetlenülésének fölsejlő rémét is — „credo quia absurdus sum", írta[32], a *cogito* alanya meghasonlottságának kifejezése céljából kiforgatva a „credo quia absurdum est" hitvallást — ebből a szubsztancialitásból merített erővel hessegette el. Véleményem szerint a testiség és a benne szunnyadó „hatalomra törő akarat" volt a lappangó pozitív metafizikai fedezete annak az összefüggésnek, sőt egységnek, melynek jegyében Nietzsche diadalmasan viselte kritikai pozitivizmus és (történeti) identitás általa felszínre hozott és Kiss által itt terminusokba foglalt meghasonlottságát. Kiss Endre a „hatalomra törő akarat" koncepcióját „szabályos pozitivista alapú elmélet"-nek nevezi (463. o.), bár éppen a pozitivizmus igényelne ebben az összefüggésben külön magyarázatot, hiszen kései korszakában Nietzsche keményen elutasította az „úgynevezett" pozitivizmust.[33]

A Nietzsche filozófiai eszmélkedésének történelmi körülményeit vizsgáló könyvfejezetben szintén úttörő kutatásokat végzett Kiss Endre. Eszerint filozófiai vákuum keletkezett az 1848–49 utáni két évtizedben, és ami egyáltalán történt, az feledésbe merült azóta (52–53. o.). Kiss föltárja, hogy milyen áramlatok hatottak ebben az időszakban Nietzschére: Schopenhauernak kisebb jelentőséget tulajdonít Nietzsche fejlődésében, mint ahogyan azt általában gondolják, viszont megmutatja Friedrich Albert Lange nagyszabású materializmustörténetének és Eugen Dühringnek a hatását. Az ez időben újraéledő kantianizmus mindkettejük révén befolyásolhatta Nietzschét, aki általuk a korabeli természettudományos materializmus problémáival és – elsősorban Dühring olvasásakor – a (kritikai) pozitivizmussal is megismerkedett. A hegeli filozófia viszont elannyira a fagyhalál állapotában volt (62. o.), hogy még David Friedrich Strauss ifjúhegeliánus múltjával sem volt tisztában Nietzsche, amikor könyvet írt frissen megjelent munkájáról (190. o.). Éppen csak jelezve, hogy a pozitivizmus adaptálása Nietzsche filozófiájára milyen további bonyolult konfrontációkat tesz szükségessé, a „pozitív" szó többértelműségét és a fiatal Hegel szóhasználata óta történt jelentésváltozásokat figyelembe véve s mellőzve a (természettudományos) materializmus vonulatában történő értelmezés buktatóit, csupán a továbbgondolásnak és az (át)értelmezésnek azon irányai közül utalok néhányra egy példa kapcsán, amelyek Kant (és követői) filozófiájának a figyelembevételével, voltaképpen mellőzhetetlen követelményként, adódnak. „Nagy jelentőségű eseménynek, voltaképpen a kritikai pozitivizmus születésének kell tartanunk – írja Kiss Endre (106. o.) –, amikor Dühring, ismét csak a metafizikától való önelhatárolódása során, *koncepcióját a kanti kriticizmushoz* hasonlítja." Az új filozófia kritikájának az éle valóban a metafizika ellen irányul elsősorban, azonban az általa célba vett metafizika spektruma sokkal szélesebb (ahogyan a 104. oldalon közölt rekonstrukcióból látható), mint a Kant által kritizálté. Beletartozik „minden ami »nem létezik«, tehát egyidejűleg az álom, az eszmeiség, a vallás, a hagyományos filozófiai metafizikák és még sok minden más ideális objektum". Ez a metafizika-fogalom a valóság új fogalma – „a kritikai pozitivizmus közvetítésének eredménye filozófia és szaktudományok között" (109. o.) – által profilírozódik. Komplexusokban adódik, amiért is nem támadható a Büchner-féle anyagfogalomhoz hasonlóan: a tudományok állnak jót érte, és normaként – „valóságnorma" – áll rendelkezésre (ez a jellege tudásszociológiai) már előzetesen, amikor valóság és nem-valóság közötti döntésre kerül sor (111. o.). Gyakorlati idealizmus tartozik hozzá, ami Kant fölfogásával („*végső soron* a vallás érvényének fenntartása") szemben „a praxis nembeli valóságátalakító tevékenységét jelenti" (115. o.). Ez a valóság, továbbá a funkcionálisan – azaz praxisa szerint – adódó és fölfogott tudat (pl. a transzcendentális tudattal szemben), sőt szubjektum az az alap és keret, melyen ill. melyben és aminek érdekében az új kritika működik. Eltérően a tiszta ész kritikájától, amely „a tiszta ész, ennek forrásai és határai csupasz megítélésének a tudománya", és amely oly módon transzcendentális filozófia, hogy alkalmasint nem tárgyakkal, „hanem egyáltalán a tárgyakról (való) apriori fogalmainkkal foglalkozik".[1]

Indokolt tehát akár korszakos fordulatról is beszélni (99. o.) a filozófia történetében, miközben „(e) kritikai pozitivizmus egyúttal a kanti kriticizmus folytatása nem aprioristikus eszközökkel" (110. o.; az eredetiben kurzív). Ami az eszközöket illeti, ezeknek a kanti eszközöktől való megkülönböztetése és sajátosságainak leírása külön kérdés. Fontosabb probléma ennél a mostani összefüggésben az érték és az alany kritikai pozitivista ambivalenciája. Dühring

pozitivizmusának előnyét abban látja Kiss Endre, a mai napig ívelő angol és francia pozitivizmussal szemben, hogy „önmaga legitim és kizárólagosan *filozófiai* feladatát éppen az *érték*, az *értelemadás*, az ún. Sinnfrage tételezésével alapozza meg" (99. o.). Az „eszmei típusú objektumok" tematizálása, „az ideális objektivációkkal való" foglalkozás (103. o.) valóban kimenti a kritikai pozitivizmust valamiféle nyers materializmus vádja alól, és abból az aporiából is, hogy önmagát — lévén eszmei — nem tekinthetné valóságosnak a saját széles metafizika-fogalma értelmében. Nagy árat fizet azonban ezért: második, *életértelmezési* centrumot kénytelen fölvenni a pozitivista mellé (102. o.), s ily módon a pozitivizmus megkettőződik: egyfelől identitáscentrumtól külön, másfelől identitáscentrumra igényt tartó kritikai pozitivizmussá. Mivelhogy a kettősség egyesítését a mellérendelés elve csak látszólag teljesíti, az ennek az elvnek az illetőségére vonatkozó kérdés nem csupán mellőzhetetlen, hanem nagyon nyugtalanító is. Az alany, aki korábban biztonságban tudhatta magát, pl. mint transzcendentális szubjektum, és a maga egységében legitimálhatta (volna) mellérendeléseit, a kritikai pozitivizmus érvényesítőjeként szorul a kritikai pozitivizmus által (újra) igazolásra. Az a szellemes manőver, amelyet Kiss Endre a „tudományok által relativizált tudományok" kifejezéssel nevez meg (113. o., vö. 301. o., föntebb említve), az alanyra nézve nem válik be, mert valamilyen állaga minden viszonylagosság ellenére megvan. A vele kapcsolatos ambivalencia az ösztön (Trieb) megítélésekor ütközik ki. Egyrészt az érték „primér felvetésének" a „vezető fogalmai" közé tartozik az ösztön (107. o.), és „új tudományos-filozófiai teret teremt" neki „a pozitivista analitika", másrészt filozófiaalkotó szerepében mégis kivonja magát a kritika alól, pl. amikor mint életvágy izgatóvá és csalogatóvá teszi „a mi valóságunknak tünékeny álommá való lefokozását" (idézet Dühringtől, 116. o.; gondolhatunk itt Schopenhauer „metafizikai szükségletére" is), amikor második centrummá önállósul, amikor tanácstalanná tesz — kritikai mérték híján — abban az esetben, ha elfogadandó és elutasítandó változatait kell megkülönböztetni. A harminckettedik aforizma kényszerítően veti föl — „a mi lényünk, amivel mérünk" vizsgálatakor — az ösztön kérdését, a válasz keresésében pedig ott bujkál Nietzsche pozitív metafizikájának egy már korábban fölbukkanó, a későbbi művekben pedig erőteljesen exponált kategóriája, az alany — ekkori — eredendő mibenlétét jellemző „Gerechtigkeit", jogszerűség. Kiss Endre kitűnő érzékkel figyel föl arra, hogy itt a kanti kriticizmus folytatása forog kockán. „A filozófiai szemlélet két centruma — írja (347. o.) — most közvetlenül vonatkozik egymásra, a tudomány reflektora áttételek nélkül az élet értékére irányul. Nietzsche bebizonyítja, hogy ez a kérdésfeltevés ugyan nem értelmetlen, de épp a szoros tudományosság kritériumainak betartásával nem vihető végbe: mintegy (a megváltoztatandók megváltoztatásával természetesen) a kanti kriticizmus gondolatmenetét ismétli meg, amikor részletes elemzésben mutatja ki, hogy *nem lehetséges korrekt kijelentést tenni az élet értékéről vagy értéktelenségéről*." És idézi Nietzschét: „Az élet értékéről minden ítélet logikátlanul (unlogisch) keletkezik, és ezért jogszerűtlen (ungerecht). Az ítélet tisztátalansága először abban a módban rejlik, amelyben az anyag (Material) megtalálható, azaz nagyon nem teljesen (unvollständig); másodszor abban a módban, ahogyan abból az összeget képezzük; harmadszor abban, hogy az anyag minden egyes darabja ismét tisztátalan megismerés eredménye, éspedig teljes szükségszerűséggel az." A „logikátlan" ítéletalkotás nem a már meglévő logikai szabályok megszegése itt, hanem logikaelőtti alanyi állapot érvényesülése. A „tisztátalanság", aminek jelentőségére föntebb is utaltunk, ennek az állapotnak az önkéntele-

nül adódó — ezt a jelleget szerettem volna kiemelni az enyhén módosított fordításban — forgalma: kiindulás, földolgozás és eredmény. Ezek minősége, ahogyan a velük hiába küszködő, logikusságát védő, jól szocializált alany megállapítja, a magyar szóval nehezen visszaadható „ungerecht". Fordításának problematikusságát jelzi, hogy maga Kiss két különböző szót használ rá egyazon szövegben: először „igazságtalan"-nak, másodszor „nem méltányos"-nak fordítja. Ami a téma érdemi részét illeti, az élet értékének vagy értéktelenségének a kérdése nem válaszolható meg ugyan a kanti kriticizmus gondolatmenetét folytatva, de a kritikai pozitivizmus számára mégsem szökik el (ahogyan a logika diktálná itt) „magábanvaló dolog"-gá az élet minősége, hanem kísért a kritikailag megválaszolható kérdések horizontján. Ennek a kísértő minőségnek a neve az „ungerecht", a tisztátalanság közegében. Vagyis az alanynak, mi magunknak a minősége, ahogyan a kritikai pozitivizmus számára adódik, ha kritikáját mégis rá — a kritikai pozitivizmus érvényesítőjére — irányítja. „Mi vagyunk eleve logikátlan és ezért jogszerűtlen (ungerecht) lények — vonja le a következtetést Nietzsche, miután megállapította, hogy az ösztön (Trieb) össze van forrva az emberben az értékeléssel és a céltételezéssel — *és ezt felismerhetjük*: ez a létezés egyik legnagyobb és legfeloldhatatlanabb diszharmóniája."

A kritikai pozitivizmus kritikaiságát ilymódon töri át az alany, az időlegesen-logikailag mellérendeltnek vehető második, értékelési centrumból zaklatóan előtörő minőségével. Evilági pozitív metafizika ennek a minőségnek a „beszámításával" (inkább rátudással és beletörődéssel) járul föltartóztathatatlanul a kritikai pozitivizmushoz, valami gyökeres másféleségként ahhoz képest, ami kritikailag — különösképpen transzcendentális kritikával — tárgyalható és kezelhető. Nietzsche oly módon rendezte el a létezésnek ezt a kognitív és ontológiai disszonanciában jelentkező diszharmóniáját, hogy maga állt bele, hogy önmagával hozakodott elő mint még meglévő szubsztancialitással. „Későn történt — írja visszatekintve, az *Emberi, nagyonis emberi*hez készült egyik kései előszó-töredékében[35] —, hogy rájöttem arra, ami nekem tulajdonképpen egészen és igencsak hiányzott: nevezetesen a *jogszerűségre (Gerechtigkeit)*. »Mi a jogszerűség? És lehetséges ez? És ha nem lehetne lehetséges, hogyan bírnánk akkor/itt ki az életet?« — ilyenféleképpen kérdezgettem magamat szakadatlanul. Mélyen aggasztott (beängstigt) engem, mindenütt, ahol magamban utánaástam magamnak, hogy csak szenvedélyeit, csak szeglet-perspektíváit, csak gondolatszegény jelentéktelenségeit (Unbedenklichkeiten) találtam annak, aminek még hiányoztak az előfeltételei a jogszerűséghez..." A jogszerűség, „Gerechtigkeit", nem ember által szabályozott társadalmi törvény (nomosz), de nem is igazság (alétheia), amely a létből világolhat az ember számára (emlékeztetünk itt Kiss diszkussziójára a heideggeri alétheia átváltozásáról[36]), hanem könyörtelen lételem, aminek ítélkezését ismerték már a görögök (isteni világnorma az emberek között, *diké, dikaioszyné*), most pedig tömbként nyomul elő alanyilag. „*Gerechtigkeit* mint hatalomra törő akarat (tenyészet)[37]" — rögzítette lapidárisan Nietzsche kései periódusában, de a gondolat megérlelődött már a *Zarathustrá*ban[38], s határozottan fölmerült a korai gondolkodói szakaszban[39], a filozófiai életmű pozitív metafizikai folyamatosságát jelezve a kritikai pozitivizmusnak tekinthető közti műben megbúvó, ám annál nyugtalanítóbb terminussal.

A kritikai pozitivizmus mai jelentőségéről Kiss Endre nem mondja ugyan, hogy ez a filozófia mai kérdésekre keres továbbutat nyitó válaszokat, a kritikai tudományosságnak (106, 358 skk. o.) a tudományok fejlődése szerint mindegyre megújítható programja, a genealógia mellett a tudásszocioló-

gia beépítése (240, 285 o.), „a valóság adekvát szemléleté"-re tartott igény, melyet mint „helyes tudatot" kell elfogadtatni (240. o.), a Nietzschére hivatkozva meghirdetett „új felvilágosodás" – ami párba állítható a „modern" terve folytatásának mindenféle „posztmodernnel" szemben, aminek korszerűségét többfelől hangsúlyozzák[2] –, különös tekintettel ennek emancipatív elhivatottságára (285, 327. o.), még akkor is, ha nincs többé „történeti teleológia", amelyik ezt garantálná (431–432. o.); végül, de mindezt hitelesítve, a prezentálás energikussága nem hagy kétséget aziránt, hogy a kritikai pozitivizmus jelenkorinak szánt filozófia. Ilyen szerepében viszont más megvilágításban jelenik meg a történeti identitással való válságos és kétértelmű viszonya és az evilági pozitív metafizikával való kapcsolata, továbbá új kihívásoknak kell megfelelnie. Mikor ezeket a kérdéseket éppen csak érinthetjük a mostani keretek között, magunk sem járhatunk el másként, mint hogy saját filozófiai álláspontunkról[41] mondunk véleményt. Ebben a megkerülhetetlen adottságban termékeny eszmecsere lehetőségét véljük azonban, mielőtt a bizonyára meglévő közös határaink korlátoznák nézeteinket. Az evilági filozofálás ugyanis legalább Schopenhauer óta az újkori filozófia egyre növekvő tétje – Kiss Endre írásai követelőzően szembesítenek ezzel a fejleménnyel –, melyet beváltani és föladni egyaránt a mai gondolkodás sürgető föladata, bármennyire paradoxnak tűnik is e kétfelé-vágás együttese. Korunkban, amikor divat struktúra-, nyelv-, írás-, szöveg-, rendszer- és egyéb (ön)restriktív paradigmák szerint filozofálni, anélkül, hogy világosan tematizálódna, vajon mit hoz elő az ilyen filozófia az evilágból (és mire biztat), ill. hogy kacsintgat-e művelője ily módon a „túlnan" felé, nagyon hasznos a kritikai pozitivizmus (és ami vele jár), mert ráébreszt arra, amiben élünk, sőt megbecsülendőnek tartja.

Úgy gondolom, hogy a (történeti) identitással egyfelől az alany szubsztanciájának kiveszése, másfelől az ember nembeli egységének széttöredezése miatt nem tud mit kezdeni a kritikai pozitivizmus. Az alany megmaradt romlékony állaga[42] nem alkalmas rá, hogy identitást a saját erőforrásaiból merítve képezzen az egyén; az értékválságban lévő, és egyébként is a maga rendszerében különváló társadalom pedig nem ad megfelelő támaszt hozzá. Sarkítottam fogalmazva: az alany biológiailag táplált átélése töltésének (aminek értékességére semmi garancia sincs!) szociális kisütése az a folyamat, melynek formálódásaiban az identitás utóda ma kereshető. Korunk emberének evilági szenvedélye azáltal különbözik a Nietzschéétől, hogy nem a meghasonlottságot forrasztja össze, hanem a kisütésre irányul. Az (újra)föltöltődést és ennek formáit keresheti azután pl. az interdiszkurzivitásban[43]. Ha elmondható, hogy a kritikai pozitivizmus történeti identitáshoz való viszonyát a hiábavaló vágyakozás (szinte *Hassliebe*-szerű) kettős kötése jellemzi, akkor a pozitív metafizika a kritikai pozitivizmus politikai tudattalanjának, vagy máskor a tudattalanba nem süllyeszthető, kínzó kényszer-ideájának nevezhető. Az evilági pozitív metafizikák ugyanis gyakran az erőszak-hatalom lét-eleme[44] szerint, századunkban eminensen totalitárius politikai rendszerek ideológiáját szítva artikulálódtak – így váltak politikai pozitív metafizikává[45], ami külön tárgyalást igényelne –, és ez indokolja, ha Kiss Endre visszariad a Nietzsche kapcsán fölmerülő változatainak egy mai filozófiába történő beépítésétől. A terrorizmus, a bűnözés, az etnikai háborúk stb. éppen elég alapot adnak azonban annak a kérdésnek az aktuális fölvetéséhez, hogy „léttörvényiség"-e a hatalomra törő akarat; nem is beszélve másféle lét-elemek hasonló jelentőségének aktualitásáról.

Léttörvényiséget azonban nem csupán a mélyben, hanem a magasban is lehet találni. Ezzel a belátással az új kihívások problematikájához érkezünk. Legnyomasztóbb közülük az ember létesítményeinek olyan

mérvű fejlődése, amely maga alá gyűri az embert. Kiss Endre könyvében az „antropomorf vs. dezantropomorf" kettősség tárgyalásakor jelenik meg ez a kérdéscsoport. A lét „igazi [...] szerkezete" dezantropomorf, erre vezet rá a tudomány(filozófia), autentikus, helyes tudatra ébresztve, így a „nagy, istenülő személyiség [...] éppen az individualizáció csúcspontján" veszíti el antropomorfiáját, „szakítja szét a princípium individuationis-t, ami a dionyszoszi művészetnek is paradoxona" (139, 166, 178, 356. o.). A „dezantropomorfizáció"(kontradiktóriusan tagadó) kifejezés azonban csak az „embert" rögzíti meg, aki a megfosztás ill. másféleség kárvallottja, a megfosztás és a tőle elütő másféleség minőségét azonban nem jelöli. Ha keressük, hogy miben állhat a másféleség, akkor legalább két irányban haladva jelölhetjük meg. A dionyszoszi művészet és a hatalomra törő akarat a testiességbealászállás során, mintegy a talapzati lét felé vetkőzteti ki magából az embert. Manapság viszont egy másik irányú dezantropomorfizál(ód)ás gyakori: az újabb generációjú médiumok által mediálva a civilizátum jegyében, ami gyökeresen különbözik a külsővé-levés és az elidegenedés folyamatától. Javasolhatunk egy új kifejezést ennek megjelölésére: a „mezomorfia" szót, amely — alkattani használatától eltérően, de a véletlen egybeesés ellenére sem minden kínálkozó analógia nélkül — a médiumok szerinti átalakulást, sőt, átlényegülést fejezi ki. Ha a kritikai pozitivizmus álláspontján találóan lehet mondani, hogy „létezni tehát annyi, mint kritikusan kutatva lenni", a mostani továbbgondolás a következő meghatározást kínálja: létezni annyi, mint mediálóként mediálódni.[46]

Végül is úgy vélem, hogy a totalitásszótár reminiszcenciái (mint pl. „totalitás", „mindenoldalú") és a Nagy Beszélyek adaptációi (pl. „szabad tett-cselekvés", „nembeliség", „helyes tudat", „fölvilágosodás", „igazság") voltaképpen már Nietzschére sem illenek. A nyelv akadálya ebben a vonatkozásban a gondolkodásnak, amit érzékelt Nietzsche (34. aforizma, 354. o.), és sok helyütt nyomatékosan hangsúlyoz Kiss Endre is (pl. 154, 343, 408. o.). Amikor a kritikai pozitivizmusban méltányoljuk a „helyes tudat" kialakítására való törekvést és az „új fölvilágosodás" meghirdetését, akkor gyökeresen mást értünk e kifejezéseken, mint pl. a kritikai elmélet képviselői; elsősorban az életvilágot átható és rendszerre-célzott, implementált evilági szenvedély sodrását becsüljük. A történeti identitással és identitásért folytatott küzdelmet figyelve úgy érezzük, hogy Kiss Endre gondolkodásában hasonló önértelmezés artikulálódik. A tudásszociológia kritikai pozitivizmusba emelése viszont nemcsak a vizsgálódás, hanem a szótár megújítását is jelenti. A plauzibilitás és a posszibilitás megállapítása további termékeny belátásokra vezet, ugyanakkor új kérdésként vetődik föl, hogy mi ezeknek a modalitásoknak a viszonya egyéb modalitásokhoz, és hogy voltaképpen mi(k)nek a modalitásai. Az utóbbi kérdés visszavezet az identitás problémájához, immáron társadalmi méretekben.

Jegyzetek

1. Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Teil: *Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, neubearb. v. T.K. Oesterreich, 12. Aufl., Mittler & Sohn, Berlin 1923, 385. o.

2. Glockner, Hermann: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2. kiad., Philipp Reclam jun., Stuttgart 1960, 984. o.

3. Kiss Endre: „Zur Hermeneutik von Nietzsches politischer Philosophie", *Ge-*

schichte und Gegenwart 10 (1991), 2. sz., 83–90 (87. o.).
4. Kiss Endre: „Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins im Spiegel ihrer Geschichte", *Prima Philosophia* 5 (1992), 279–293. o. – Korábbi magyar változat: „A mindennapi tudat tizenhárom alapelve", *Valóság* 29 (1986), 12. sz., 26–31. o.
5. Kiss Endre: „A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója", *Valóság* 32 (1989), 28–39. o. – Nietzsche használta a „pozitív metafizika" kifejezést az *Emberi, nagyonis emberi* I, 20. aforizmájában (Kiss Endre könyvében; 303. o.); vö. alább.
6. Baeumler, Alfred: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Philipp Reclam jun., Leipzig 1931, 15. o.
7. A német kifejezés elemzéséhez vö. Heidegger, Martin: *Nietzsche*, 2. köt., Neske, Pfullingen 1961, 263. o.
8. Baeumler: Nietzsche, i. k., 19. o.
9. I. m., 55. o.
10. Utalás a Grossoktavausgabe két „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte" címmel közzétett hagyatéki kötetének 675. sz. darabjára. Kiss Endre részletesen tárgyalja (24 skk. o.) a hagyaték meghamisítását. Az idézett helyen (Nietzsche's Werke, Bd. XVI, Kröner, Leipzig 1911, 138. o.) Nietzsche így kerekíti le a Baeumler által parafrazeált kijelentést: „az értékbecslés *maga* csak ez a *hatalomra* törő akarat".
11. Célzás Nietzsche: i. m., 552. sz. darabjára (XVI, 57. o.).
12. Kiss Endre: „A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója", i. k., 30. o.
13. I. m., 38. o. 17. j.
14. I. m., 30. o.
15. Kiss Endre: „Max Horkheimer und die Denkstruktur der positiven politischen Metaphysik", *Wiss. Z. Univ. Halle* 31 (1992), 6. sz., 55–58 (55. o.).
16. I. m., továbbá Kiss Endre: „Nietzsche, Baeumler, Heidegger und die Folgen", in Margreiter Reinhard und Karl Leidmair Hg.: *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 229–237; Kiss Endre: „Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und des Schicksals Martin Heideggers im Dritten Reich", in Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1, Klostermann, Frankfurt 1991, 425–440. o.
17. Heidegger: *Nietzsche*, i. k. II, 19 sk. o.
18. Kiss Endre: „Die Stellung der Nietzsche-Deutung...", i. k., 438. o.
19. Kiss Endre már korábbi munkáiban kezdeményezte Lukács Nietzsche-képének revideálását, s idézi ezeket az írásokat könyve 461. oldalán.
20. Kiss Endre: „Sztálinizmus és kultúrforradalom között", *Valóság* 32 (1989), 11. sz., 56–71. o.
21. Kiss Endre: „A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója", i. k., 33. o.
22. Lehmann, Gerhard: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Kröner, Stuttgart 1943, 437. o.
23. Hartmann, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5. kiad., De Gruyter, Berlin 1965, 12. o.
24. Hartmann, Nicolai: *Zur Grundlegung der Ontologie*, 4. kiad., De Gruyter, Berlin 1965, XII és 35. o.
25. Kiss Endre: „Az irodalmi tárgyiasság filozófiai vetületei", in *A műelemzés helye az irodalomtudományban*, Szeged 1990, 87–102. o. – Kiss Endre: „A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonalai", *Magyar Filozófiai Szemle* 36 (1992), 461–485 (481. o.).
26. Kiss Endre: „Die Stellung der Nietzsche-Deutung...", i. k., 432. o., 15. j.
27. Pethő Bertalan: „A deviancia történelmi rekonstrukciója – Derrida Rousseau-olvasata kapcsán", in *Társadalomtudomány és filozófia*, Áron, Budapest 1994, 11–56 (45–46. o.).
28. Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, II/2, 1.
29. Uo., 17.

30. I. m., I, 477.
31. Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, No. 2.
32. Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, No. 417.
33. Pl. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, No. 10, 204.
34. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, A 11–12. o.
35. Nietzsche's Werke (Grossoktavausgabe) Bd. XIV, Naumann, Leipzig 1904, 385–386. o.
36. Vö. föntebb, 17. jegyzet. Az idézett helyen (20. o.) Heidegger leszögezi: „Az igazság »Gerechtigkeit«, azaz legfőbb hatalomra törő akarat." Később (II, 314 skk. o.) részletesen foglalkozik a *Gerechtigkeit*tal.
37. *Der Wille zur Macht* i. k., a 10. jegyzetben, No. 59. (XV, 189. o.)
38. Pl. *Also sprach Zarathustra*, II. rész, „Von den Gelehrten."
39. Nietzsche: „A filozófia a görögök tragikus korszakában", in Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások* (ford. Molnár Anna, Európa, Budapest 1988, 51–148 (83. o.: „örök törvényekhez kötött igazságosság [Gerechtigkeit]...").
40. Habermas, Jürgen: „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", in Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, VCH, Weinheim 1988, 177–192; továbbá kiterjedt másodlagos irodalom.
41. Pethő Bertalan: *Korunk filozófiája*, Platon, Budapest 1992.
42. I. m., 46. o.
43. Kiss Endre: „A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonalai", i. k., 464 és 478. o.
44. Pethő Bertalan: *Korunk filozófiája*, i. k., 87. o.
45. Kiss Endre: „Nietzsche, Baeumler, Heidegger und die Folgen", i. k., 231 sk. o.; uő.: „A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója", i. k.
46. Pethő Bertalan: *Korunk filozófiája*, i. k., 19 sk., 72 skk. o.

„ÜDVÖZÜLÉS ÉS IDŐ"*

TAGAI IMRE

Ernst Topitsch fiatal éveiben a Bécsi Kör tagja volt, majd pedig, gráci professzorként az ottani analitikus iskolát alapította meg. Jelen műve mintegy filozófiai életművének summája, s az időtlen illetve időn kívüli/túli üdvözülés és az empirikus idő, időbeliség problémájával foglalkozik, igen sokoldalúan. Jegyezzük meg, hogy az „üdvözülés" fogalma itt nem vagy nem pusztán vallási értelemben veendő, hanem minden olyan emberi vágyra és annak céljára értendő, amely az empirikus, konkrét, időbeli lét nyűgeitől való abszolút szabadulásra vonatkozik. A mű – az Előszótól és a Bevezetéstől eltekintve négy fejezetből áll. Az elsőnek „Üdvözülés az időben", a másodiknak „Üdvözülés az időn túl", a harmadiknak „A probléma késői

* Ernst Topitsch: *Heil und Zeit*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 127 oldal.

formája és elenyészése", végül a negyedik, befejező fejezetnek „Eredmények és következtetések" a címe.

Topitsch az időtlenség és örökkévalóság utáni vágyat az emberiség állandó problémájának tekinti, mely a társadalmi és személyes lét kérdéseiből fakad, s konkrét korokban különböző, de strukturálisan hasonló konfliktusokat szül. Szinte nincs korszak, mellyel a szerző ne foglalkozna, az ősi indiai filozófiától az Ó- és Újszövetségen, a gnoszticizmus, a patrisztika és skolasztika gondolatvilágán át egészen az újkorig. Itt Kant kérdésföltevéseit állítja a középpontba, végül a Berkeleyt, majd Kantot követő Reininger és Heidegger megközelítésmódját elemzi behatóan. Művén vezérmotívumként vonul végig, hogy az időtlenre, örökkévalóra és egyetemesre való vágy közös gyökere minden korban az ember lényegéből: az empirikus időnek, társadalmi létének és mulandóságának való kiszolgáltatottságból ered, s erre születik meg az adott kor gondolatvilágának megfelelő, az igazi szabadságot mint központi problémát megcélzó válasz. Topitsch így jut el az „üdvözülés" problémájáig. Eközben azonban olyan föloldhatatlan dilemmák, dualisztikus konstrukciók keletkeznek, melyek az *időtlen*nek az időbeliből való származására, antropomorf elgondolására utalnak.

Az említett dilemmák már az „Üdvözülés az időben" című fejezetben is megjelennek, vagyis amikor az empirikus, e világi idő perspektívájában vetődik föl az „üdvözülés" problémája. Ilyenkor a két legtipikusabb eset az üdveseménynek a múltba vagy a jövőbe való kivetítése. Az elsőre Topitsch jellemző példaként a múltbeli *aranykor* szinte minden kultúrkörben fölmerülő tételezését elemzi. Ezen aranykor legősibb megfogalmazásaiként a szerző Hésziodosz költészetének egy idevonatkozó részét illetve a *Mahábhárata*-eposz „Kritayuga" (aranykor) fogalmát említi. Az utóbbi esetben az aranykor-fölfogás fontos, az adott társadalomra vonatkozó kihatását is említi Topitsch, nevezetesen, hogy a brahminok, mint legfelsőbb kaszt az aranykor értékeinek egyedüli képviselőiként tekintik magukat, s ily módon jogot formálnak a társadalom irányítására.

Ami az empirikus idő jövőbeli dimenzióját illeti, a szerző igen különböző mitikus elképzeléseket, „üdv"- illetve társadalmi tanokat említ. Így például megemlíti a zsidó vallási tradíció és a kereszténység közötti viszonyt. Míg az előbbi a próféciákban a távoli jövőbe helyezte a Messiás eljövetelét, s ezáltal nem kellett korrigálnia jövendöléseit, a kereszténység viszont egy megtörtént megváltást hirdetett, s így a megváltó újbóli eljövetelét a mind távolabbi jövőbe kellett helyeznie. Topitsch ezt a zsidó vallás és a kereszténység közötti talán legnagyobb különbségnek tekinti, eszkatologikus szempontból mintegy az előbbi „javára".

A XIX—XX. századból mindenekelőtt a marxizmust és a nemzetiszocializmust elemzi Topitsch. Az előbbinél kiemeli, hogy akárcsak a kereszténységben egy „Nagy Inkvizítor" (Dosztojevszkij) az újra megjelenő Krisztust, ugyanúgy megtagadják a hatalomra jutott marxisták ősüket, Marxot. A párt és a hozzá kapcsolódó embercsoport érdeke tehát ellentétben áll az eredeti tan tényleges, folyamatos megvalósításával. A nemzetiszocializmus, hasonlóképpen, bizonyos nemzeti és társadalmi csoportérdekekből más embercsoportok munkára kényszerítésével (vagy kiirtásával) akarja céljait elérni, demagóg módon a távoli jövőbe vetítve ki számukra a munkájuk révén való megváltást. Ebből a szempontból hasonlítja össze Topitsch a hitleri és sztalini uralmat.

Az „Üdvözülés az időn túl" című fejezet ismét történelmi perspektívában elemzi a témát. Ennek a fejezetnek egyik központi alakja Platón, mint az eksztatikus-katartikus hagyomány jellegzetes képviselője. Az „eksztatikus-katartikus" jelző itt arra utal, hogy a lélek elragadtatottsága révén mint-

egy az időtlenségbe, az empirikus időn kívülibe emelkedik, majd az ideák szemlélete révén mindinkább megtisztul. A neoplatónizmusban, elsősorban Plótinosznál, egy ellentétes folyamatra hívja föl Topitsch a figyelmet, nevezetesen, hogy a tökéletesből, időtlenből kiáramló eónok mindinkább elvegyülnek a testi, időbeli, tökéletlen világgal.

A zsidó-keresztény hagyománnyal kapcsolatban azt emeli ki, hogy ennek istene az időtlenségből kilépve, szemben az eksztatikus-katartikus hagyománnyal, történeti, techno- és szociomorf módon cselekszik, akárcsak Hegel „időiesítő" (Verzeitlichende) világszelleme.

Kantnál, mint Topitsch elemzi, a probléma az énbe „szorul", s elsősorban etikai problémaként jelenik meg. Az én időtlen, intelligibilis és időbeli, empirikus félre hasad, mégis az intelligibilis én feladata, hogy mintegy paradoxonszerűen időbelivé válva, gondolkodjon, és morális, gyakorlati cselekvésparancsokat adjon az „empirikus" énnek.

Robert Reininger (1869–1955) osztrák filozófus fölfogását részletesebben elemzi Topitsch. Reininger, Kantot követve, majd ennek „két világ" problémáját föloldva és Berkeleyhez csatlakozva (esse est percipi), egyfajta „ősélményt" föltételez, mely a valóságban gyökerezik, majd abból absztrahálódik. A Reininger-elemzésben még individuálisabbá és nüanszokban gazdagabbá válik a kérdés. Reininger fő tézise, mint jeleztük, hogy az időbeli, empirikus élményből az individuum mindinkább gondolativá, fogalmivá, időtlenné változtatja tapasztalatát, s élménye időn-kívüli, intelligibilis tudattá „tisztul". De vajon nem föltétele-e az empirikus élménynek egy az én révén lehetővé váló „Ősélmény"? – teszi föl a kérdést Topitsch.

„A probléma késői formája és elenyészése" című fejezet központi alakja Heidegger. Nála a világba-vetett individuum egyfolytában keresi a tulajdonképpeni időt (eigentliche Zeit), melyben haláláig megvalósíthatná önmagát. De Heidegger nem mondja meg, mi ez a „tulajdonképpeni idő", amint azt Topitsch kritikusan megjegyzi.

Az „Eredmények és következtetések" című fejezetben végül úgy zárja fejtegetéseit, hogy a „tulajdonképpeni idővel" és a születés és halál közötti időből fakadó „történetiséggel" a valóságos, konkrét problémák vállalása, gondolati és cselekvésbeli földolgozása révén kell szembenézni. „Vagy nincs még ebben is túl sok pátosz?" – zárja gondolatmenetét Topitsch.

Topitsch könyvével egy a problémákra érzékeny, gondolatgazdag művet kap az olvasó, tulajdonképpen egy szép témáról szóló nagyon szép esszét.

WITTGENSTEINIG ÉS TOVÁBB*

ÁBRAHÁM ZOLTÁN

„(...) itt nincs ok és okozat, csak strukturális törvényszerűség."
(Hajnal I.: „A kis nemzetek történetírásának munkaközösségéről", MS 5387/7, MTAK Kézirattár.)

A J. Hintikka irányítása alatt működő *Synthese Library*ben 1959-től jelennek meg a logika, metodológia és tudományfilozófia kérdéseivel foglalkozó könyvek. E mára már több mint kétszáz kötettel büszkélkedő sorozatban jelent meg három évvel ezelőtt Nyíri Kristóf könyve.

Jelen recenzió nagy vonalakban, így több fontos részletet nem említve ad áttekintést Nyíri könyvéről. Az olvasó Újlaki Gabriella egyik utolsó írása segítségével is tájékozódhat a könyvben fölvetett, de itt nem tárgyalt problémákról [„A ‚társastudat' avagy a közép-európai filozófia antikarteziánus hagyománya", *BUKSZ* V(1993), 306–313. o.]. Őrizze e fiatalon megszakadt élet emlékét e recenzió is.

Nyíri Kristóf filozófiai kalandregényként is olvasható új könyvének természetesen Wittgenstein a főhőse. Az ő műveiben fölvetődő problémák adnak lehetőséget a szerzőnek arra, hogy a probléma-rekonstrukciók során korábbi elképzeléseit számos ponton módosítsa. Már az elemzések jellegében történt változások is jól mutatják ezt: az első esszék inkább azonosulóan rekonstruáló látásmódja helyett a későbbiekben egyre inkább a kritikai-történeti elemzésre esik a hangsúly.

Ha a szerző korábbi Wittgenstein-monográfiája [*Ludwig Wittgenstein*, Kossuth, Budapest 1983] egy akkori recenzens szerint „konzervatív kiáltvány" [vö. Tamás Gáspár Miklós: „Parabola a hiányról", in: *Magyar Füzetek 17* (szerk. Kende Péter), Dialogues Européens, Paris 1986, 184. o.], akkor mostani kötete – bizonyos értelemben – ennek posztmodern párja. Nyíri ugyanis a „posztmodern állapot" perspektívájából alkotja újra Wittgenstein-képét. E posztmodern korszak elsődleges fontosságú információhordozója a számítógép. A „posztmodern" kifejezés itt – ennek megfelelően – mindenekelőtt a tudás állapotára vonatkozik.

A szerző egy korábbi tanulmányában Ausztriát jelölte meg a posztmodern születési helyeül. „Nincsen zárt, átfogó kontextus: ezáltal változatlan, *tulajdonképpeni* szójelentés sincsen; az egyes részkontextusok részjelentéseket határoznak meg, melyekből nem áll össze semmilyen ‚lényeg'" – írta általános jellemzésként. [„Ausztria avagy a posztmodern keletkezése", *Világosság* XXXI (1990), 368–374. o.] Amit Ausztriának a speciális történelmi helyzet kivételesen adott meg, az az állapot a számítógépek elterjedésével egyre inkább meghatározza mindennapjainkat. A filozófiatörténész pedig ezen kommunikációtechnológiai eszközzel nyert szempontokkal új megközelítésben láthatja és láttathatja a filozófiai problémákat. „Tanulmányai (...) divatáramlatokra olykor túlontúl fogékonyak. (...) Akárhogy is, szerzőnk hallja az idők szavát" – írta a korábbi recenzense, aki akkor okkal vethette föl azt a kérdést, hogy „(...)

* J. C. Nyíri: *Tradition and Individuality. Essays*, Kluwer, Dordrecht 1992, XI + 181 oldal.

mennyire fog tetszeni a könyv az új magyar konzervatív élcsapatnak, amely ajurvédikus gyógymódok, dzsainita szent iratok és Hamvas Béla kéziratok között bóklászik, az ég felé szimatoló, tágúló orrcimpákkal" – s tehette hozzá: „Félő, hogy túl világos és túl komoly számára." [Tamás G. M., i. m., 184 és 190. o.] A mai recenzens ugyanígy kételkedhet abban, hogy a posztmodernek kedves olvasmányukra bukkannak a szerző mostani könyvében.

Maga a „posztmodern" kifejezés ugyan több helyen is előfordul a kötetben, éspedig ugyanabban az értelemben, ahogyan Lyotard is használja azt klasszikus művében [*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979] a tudás adott állapotának leírására. Ezen új tudásállapot elemzése vezeti arra a szerzőt, hogy korábbi konzervatív szemléletét módosítsa. E módosulásról maga is számot ad: „Az elmúlt tizenöt év során az egyéni viselkedés társadalmi beágyazottságának problémáját két egymást követő szemléletmóddal kíséreltem megközelíteni. Az első megközelítés közösségközpontú, tradicionalista, míg a másik inkább individualista volt." (IX. o.) E hangsúlyváltásnak ismeretelméleti tétje van: az első megközelítést inkább a módszertani kollektivizmus jellemzi, a másikat pedig a módszertani individualizmus. A szerző Wittgenstein-képe is e dichotómiának megfelelően változik meg: a kötet első két esszéjében a tradicionalista Wittgenstein szolgáltat érveket egy következetesen konzervatív világkép mellett, míg az utolsó két esszében éppen e konzervativizmus egyik ismeretelméleti pillérét, a nyelvhasználat privát voltának tagadását vizsgálja fölül a szerző. (Koncepcióját erről a „Schriftlichkeit und das Privatsprachargument" c. írásában fejti ki legbővebben [*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992)3, 225–236. o.], melyről azután az *Information Philosophie*ban jelent meg a privát nyelv lehetséges megvalósulási formáit szem előtt tartó rövid összefoglalás [21 (1993), 62–65. o.].

A posztmodern korszak kialakulásának előfeltétele a komputerhálózatok elterjedése, s Nyíri vizsgálódásainak általában is az az alaptétele, hogy a legfontosabb ismeretelméleti változások kommunikációtechnológiai változásokkal járnak együtt. Eme változások adják meg továbbá azt a keretet, amelyen belül a mindenkori filozófiai problémák értelmezhetők és jó esetben megoldhatók. Elemzési módjával Nyíri meghatározott mozgalomhoz csatlakozik, melynek legfontosabb képviselői: J. Goody, E. A. Havelock, M. McLuhan, W. J. Ong és I. Watt. Bár vizsgálódási terepük különböző, rokonítja őket az, hogy figyelmük előterében a kommunikációtechnológiai változásokból adódó ismeretelméleti problémák állnak. Jóllehet klasszikus műveik nagyobbik része a 60-as években keletkezett, ez a nézőpont lényegében mindeddig hiányzott a magyar szellemi életből. Ez annál is különösebb, mivel az e szempont szerinti elemzések a történészek és a klasszikus filológusok számára is adhatnak új szempontokat. Néhány egyedi kísérletnél több nemigen történt e problémakörnek a tudományos vitákba való beemelésére (ilyen kivételként említendő Ritoók Zsigmond könyve: *A görög énekmondók*, Akadémiai, Budapest 1973).

A kommunikációtechnológia által okozott változások mindenekelőtt az írásbeliség példáján szemléltethetők. Az írásbeliség korszakát ugyanis egyfelől az ún. elsődleges, másfelől a másodlagos szóbeliség határolja: az írásbeliség korszakából a másodlagos szóbeliség korszakába való átmenet élménye tette érzékennyé a kutatókat az elsődleges szóbeliség korszakából az írásbeliség korszakába való átmenet ismeretelméleti jelentőségének fölmérésére. Így kezdték aztán úgy látni, hogy a filozófiatörténeti változások valahogyan kapcsolatban állnak a kommunikációtechnológiai változásokkal is.

Nyíri elemzésében a kommunikációtechnológia története az ún. elsődleges oralitás korszakától a másodlagos oralitás korszakáig vezet. A köztük meghúzódó széles sáv az írásbeliség korszaka. Noha e korszak ily módon „átmeneti", a kommunikációtechnológiai nézőpont számára azonban a vizsgálódás legfontosabb terepét szolgáltatja. A kommunikációtechnológia lényeges fordulópontjait ugyanis az elsődleges szóbeliségről az írásbeliségre, ill. onnan a másodlagos szóbeliségre való áttérés jelenti. Kikerülhetetlen tehát az, hogy az írásbeliséggel kapcsolatos ismeretelméleti problémákon legyen a legnagyobb hangsúly. Az pedig, hogy a szerző inkább tradicionalista vagy inkább individualista álláspontot vall-e magáénak, részben pontosan e problémák kezelési módjának különbségéből adódik: „Az, hogy az egyik vagy a másik álláspontot választjuk-e, egyes-egyedül az írás ismeretelméleti jelentőségével kapcsolatos érvek értékelésétől függ. Úgy vélem, hogy — történetileg és pszichikailag — az írás közege alkotja meg az individuális, kritikai gondolkodás terét. De lehetnek kételyeink a tekintetben, hogy mekkora kiterjedésű e tér: milyen mélyen járja át a társadalmi interakciókat? Meg fogja-e őrizni az írott szó a mai szerepét? Amely mértékben ugyanis írásbeliség előtti marad vagy írásbeliség utánivá válik a kommunikáció, ugyanolyan mértékben marad élő a tradicionalizmus kérdésköre is."(IX. o.) Az írás meglétének és szerepének pedig igen komoly etikai vonatkozású következményei is vannak. A szerző ugyanis azon az álláspontón van, hogy az én-fogalom megléte előfeltételezi az írásbeliséget.

Nyíri olyan utat jár be kötetében, melynek végén bár a kiindulóponthoz, Wittgensteinhoz tér vissza, az utazás során szerzett tapasztalatok nem engedik meg, hogy ugyanolyan módon tájékozódjék, mint korábban. Ennek az utazásnak az eredménye az is, hogy a szerző a filozófiatörténet újraértelmezéséhez is szempontokat ad. Az újraértelmezés kiindulópontját jelentéselméleti problémák adják. E problémák értelmezésében döntő szerepet játszik az írásbeliség következményeinek bemutatása. Ebben a perspektívában Wittgenstein *pendant*-ja Platón lesz: Nyíri ugyanis az íráshoz való viszonyukon keresztül mutatja be, hogyan alakultak ki e két filozófusnak a jelentésről vallott elképzelései és hogy mi ezen elképzelések szerkezete. A döntő szempontot az elemzéshez az adja, hogyan aknázták ki az írás technológiája által nyert lehetőségeket. E két filozófus szembeállítása ebből a szempontból kézenfekvő: történetileg nehezen képzelhető el a köztük meglevőnél nagyobb ellentét. (Ez még akkor is áll, ha Platónnak nemcsak írott tanítása van. Másrészt pedig, noha Wittgenstein is leírta gondolatait, számos művében találkozunk olyan megfogalmazásokkal, amelyek kirekesztik a filozófiát az értelmes nyelvjátékok köréből, mert nem úgy használja a fogalmakat, mint ahogy az élőbeszédben szokásos.) Bár közismert helyeken szól Platón az írás káros következményeiről (pl. *Phaidros*, 274d–275e), mégis ő az első filozófus, aki az írásbeliség korszakát képviseli. Nyírinél azonban más szempontból is meghatározó Platón munkássága. Sókratés tanítványa ugyanis az írás technológiájához való kapcsolódása miatt a mentalizmus első képviselőjének tekinthető, míg Wittgenstein antimentalizmusa Nyíri szerint annak következménye, hogy az élőszót tekintette a nyelvhasználat elsődleges terepének: „A kiindulópontomat adó megközelítési mód szerint a mentalizmus, azaz a ‚belső világ', a belső mentális tárgyak és események filozófiája — még pontosabban: a filozófiai *platonizmus* —mélységesen összekapcsolódik a *vizuális* nyelvtapasztalattal, vagyis az írás és az olvasás tapasztalatával." (105. o.) A szerző már idézett korábbi tanulmányában az olvasás ismeretelméleti szerepét — vagyis a filozófiai platonizmust — a következőkben foglalja össze: „A nyelvnek íráskénti, a szavaknak objektív-alvadt adottsá-

gokként való megélése vezet a ‚tulajdonképpeni jelentés' eszméjéhez, az olyan jelentés eszméjéhez tehát, amely beszédhelyzettől s kontextustól független; s vezet el az igazság mint megfelelés — mint kijelentés és objektív valóság közötti korrespondencia — gondolatához." (I. m., 369. o.) Nyíri azt is hangsúlyozza, hogy ily módon az írás technológiája a kritikai-reflexiós gondolkodás lehetőségét is biztosítja, noha az írás e fölszabadító hatásáról kialakított képe filozófiatörténeti perspektívából nézve árnyalódik: „Az írásnak — mivel az a tiszta ész javára való előítéletet hoz létre bennünk, s ezzel a szóbeli és a gyakorlati szinttel szemben való bizonyos távolságtartást — megvan az a következménye, hogy használóit elidegeníti a valódi életviláguktól; noha Platón tudatában volt ezen következménynek, ismeretelmélete mégis áldozatul esett ennek." (79. o.)

Nyíri Platón-értelmezésében Havelockot követi. Havelock ugyanis Platónt az orális tradícióval szakító, vagyis a kritikai gondolkodást ily módon lehetővé tevő filozófusként láttatja. Az írás használatával alakul ki ugyanis — a havelocki elemzés szerint — az autonóm én, az ‚önmaga' fogalma [Havelock, E. A.: *Preface to Plato*, Cambridge—Massachusetts 1963, 197—214. o.], mert az olvasó, nem lévén kötve többé a mnemotechnikához, önmagát és a hagyományt külön tudja választani. „Az autonóm lélek tana együttjár az orális kultúra elutasításával" — írja [uo., 200. o.]. Az oralitás viszonyai között az ember konkrétumokhoz, előírásokhoz kötött. Ez is magyarázza például az eposz bizonyos sajátosságait. „A hős élete és cselekedetei jelentették azt a tartályt, amely magában foglalta és illusztrálta a törzsi szokásokat" [uo., 171. o.]. Ezért, írja Havelock, Platónnak külön nyelvet kellett kialakítania, hiszen az „én"-fogalom ismeretlen volt előtte. „Az ő [itt Akhilleus] cselekedetei helyzetére adott válaszok voltak, s ezeket a korábbi erős emberek példáira való emlékezés irányította. Ezért a görög nyelv, amíg azt olyan emberek beszélték, akik görög értelemben „muzikálisak" maradtak, és alárendelték magukat a hagyomány varázslatának, nem tudott szavakat alkotni azon meggyőződés kifejezésére, hogy ‚én' vagyok egy dolog, s a hagyomány egy másik dolog, hogy az ‚én' el tud különülni a hagyománytól és vizsgálni is tudja azt; hogy az ‚én'meg tudja törni és meg is kell törnie e hipnotikus erő varázsát; és hogy az ‚én'-nek legalább néhány mentális képességemet el kell tudnia szakítani a memorizálástól, s ehelyett inkább a kritikai vizsgálódás és analízis felé kellene azokat irányítania." [Uo., 200. o.]

A XX. századi filozófiában a mentalizmussal szemben „külső" és „belső" érvek is fölhozhatók: e két szemléletmód rokonítása a mentalizmuskritika alapján Nyírinek a Monarchia-tanulmányok óta fontos, de rendszerezetten csak itt megfogalmazott tétele. „Halbwachs és Fleck az ismeretelméletet — összegzi Nyíri a két álláspontot — külső, nevezetesen szociológiai nézőpontból re-interpretálták; a wittgensteini forradalom belülről halad előre, az ismeretelméletet szociológiává oldván föl olyan érvek láncolatával, amelyek maguk episztemológiaiak" — foglalja össze (30/31. o.). A wittgensteini antimentalizmusnak tehát külső szempontból a tudás szociológiai elmélete feleltethető meg. Ebből a szempontból bizonyos filozófusok egy jól körülhatárolható csoportot alkotnak. Ezt a fajta csoportosítást egy sajátos megközelítési mód teszi lehetővé. „Az a megközelítés — írja Nyíri — , amit (...) a tudás szociológiai elméletének nevezek, nem foglalkozik az eszmék motívumaival vagy az azok mögött meghúzódó érdekekkel, de foglalkozik társadalmi konstitúciójukkal; s azon alapvető hipotézisre támaszkodik, miszerint nincsenek ilyen társadalmi konstitúciótól független individuális eszmék — legalábbis amelyek koherensek lennének." (27. o.) A wittgensteini antimentalizmus nézőpontját és a szociológiai nézőpontot kezdetben együttesen elfogadva

a szerző megfogalmazza az ún. erős tradicionalista tézist: „(...) a gyakorlati tudásnak van egy olyan rétege vagy dimenziója, amely semmilyen értelemben sem oldható föl ‚tudni mit'-ben. Vagy talán — s ez ugyanennek az álláspontnak volna egy erősebb változata — van a gyakorlati tudásnak egy szilárd rétege, s ez *szolgál minden* tudás alapjául. Vagy valójában — hogy egy még erősebb változatot fogalmazzunk meg — minden tudás csak egy olyan tudás artikulálását, kimondását jelenti, amely a végső elemzés szerint mindig a gyakorlatra vezethető vissza." (51—52. o.) Később még ezt is hozzáteszi: „Úgy látom, hogy az erős tradicionalista tézis egyszerűen inkompatibilis azzal, amit rendszerint mentalizmusnak vagy intellektualizmusnak nevezünk; az autonóm, szuverén elméről, mely mélyen ismeri saját tartalmait (képeket, fogalmakat s hasonló dolgokat) és szabadon hajt végre rajtuk műveleteket — vagyis az olyan elméről alkotott fölfogással, amely számára mondjuk a nyelv csupán a kommunikációs, a belső gondolati folyamatokat kifejező és azok által irányított külső eszköz." (53 skk. o.)

Ennek nyilvánvaló a kommunikációtechnológiai vetülete: Nyíri kezdetben szoros kölcsönös megfelelést föltételez írás és kritikai gondolkodás valamint oralitás és szabálykövetés között. A szerző kezdeti álláspontja szerint a szabálykövetésen alapuló konzervatív világkép, és csak az koherens. „Szeretném hangsúlyozni (...), hogy Wittgenstein *sans phrase* konzervatív volt, s különösen pedig azt, hogy filozófiája új és nyomós érveket hoz föl egy új konzervativizmus vagy tradicionalizmus mellett." (116. o.) „A bensőleg vagy mentálisan autonóm, racionális individuum, az ész fényével megegyezően cselekvő, a saját mentális világát uraló ember koncepciója abszurdnak bizonyul, ha fölismerjük, hogy egy szó jelentése nem mentális kép, hanem a szó használata; a gondolkodás, hivés, várakozás, reménykedés stb. nem privát mentális folyamatok; a matematikai belátás alapja a gyakorlás, a drill; végső soron minden cselekedetünket modellek bármilyenfajta interpretációja nélkül hajtjuk végre" — fogalmaz egy másik helyen (15 skk. o.). Az ebből a fölfogásból adódó konzervativizmus szerint a privát nyelvhasználat lehetőségének elismerése mentalista álláspont elfogadásával jár, míg ennek elutasítása csak antimentalista álláspont egyidejű elfogadásával lehetséges.

E koherens világkép bomlik föl szemünk láttára a vizsgálódások során. Ez a Wittgenstein-interpretációban nyilvánul meg legtömörebben: a privátnyelv-argumentum az írásbeliség viszonyai között hamisnak bizonyul. „(...) egy írásbeli kultúrában — írja Nyíri — a mentalizmus messze nem csupán illúziók tárháza, hanem az írónak/olvasónak az írott szöveghez való viszonyát adja meg. Az ‚ideák' teljesen megengedhető elméleti konstrukciók, mégpedig azon megfigyelés alapján, hogy az írott szavak szemlélődés, vizsgálódás és egymással való összehasonlítás tárgyai. Míg a szóbeliség föltételei között a beszélő intenciói kibogozhatatlanul összefonódnak az őt körülvevő szituációval, az *írott* szavak tekinthetők értelmesen az intencionalitás elkülönített tárgyainak." (112. o.) A szerző azonban néhány bekezdéssel később arra is figyelmeztet, hogy az írott nyelv nem tekinthető privátnak. Az eddig föltételezett összefüggések a kommunikációtechnológia és jelentéselmélet között kérdésessé válnak.

A koherens konzervatív világkép érvénytelensége a számítógép- (vagy posztmodern-) korszakból látható be teljes egészében. Ennek az eszköznek ugyanis, mint az írásnak is, a technikán messze túlmutató jelentősége van. „(...) nem fogjuk fel történeti ‚tényezőnek' az írást (...) Hatása nem lökésszerű, nem mechanikai erőhöz hasonlítható: inkább vegyi anyagéhoz, amely minden már eddig meglevő hatást más természetűvé tesz, mint volt azelőtt. (...) A legáltalánosabb alap a fejlődés vizsgálatára:

épp azért, mert csak forma, készség, nem pedig tartalom vagy hatóerő" — fogalmazott Hajnal István az írás jelentőségével kapcsolatban. [Ms 5386/3, MTAK Kézirattár] Messzemenő ismeretelméleti következményekkel jár a számítógépek elterjedése és használata is. E folyamat során továbbá más problémák kezdik el a filozófiát foglalkoztatni, s bizonyos filozófiatörténeti problémák elveszíthetik jelentőségüket. Így az ítélőerő képessége, mely az emberrel született titkos adottságnak látszott [vö. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B173], most egyszerűen érdektelen problémává válik. „Mármost — írja Nyíri — úgy látszik, hogy a gyakorlati tudás, ahogyan most leírtuk, nem bír semmilyen, filozófiai szempontból érdekes jellegzetességgel, s egészen zavarbaejtő fölismerni, hogy az ítélőképesség, vagyis az, hogy egyedi eseteket egy adott szabály alá rendeljünk, vagy az, hogy szabályokat alkalmazzunk, megfelelő gépnek minden további hűhó nélkül átadható, éspedig a tanuló számára szükséges hosszas gyakorlás és az ilyesfajta képesség megszerzéséhez oly lényegesnek látszó egész társadalmi kontextus nélkül." (50. o.) Hogyan interpretálható azonban a reflektáló ítélőerő, vagyis amikor nem a szabály van megadva, melynek alárendeljük a különöst, hanem amikor a különös van adva és ahhoz keressük a szabályt? Ehhez is szükséges gyakorlati tudás, azonban ez más probléma, mint a tengerészcsomó megkötése vagy a biciklizés. [A mesterséges intelligenciával kapcsolatos filozófiai problémákat — melyek között a gyakorlati tudás és a nyelvhasználat problémája döntő fontosságú — összegzi egyebek között a Reiner Born által szerkesztett kötet: *Artificial Intelligence. The Case Against*, Croom Helm, London—Sydney 1987.] E problémák egyik csomópontját alkotják a nyelv használatával kapcsolatos kérdések: „Még ha helyes is az agy számítógép-modellja" — írja a mesterséges intelligencia lehetőségeit elemezve Putnam [„The Project of Artificial Intelligence", in *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge—Massachusetts 1992, 13. o.] — „ez nem jelenti azt, hogy a mesterséges intelligencia programja sikeres lesz. (...) Noam Chomsky azt hiszi, hogy helyes a számítógép-modell, de nem várja, hogy a mesterséges intelligencia sikeres lesz. A nyelv használata (...) az emberi lényektől *nem elválasztható* képesség: a baseball dobálása stimulálható a teljes emberi intellektuális kapacitás stimulálása nélkül, de a nyelv használata már nem: s ez még olyan rögzített kontextusokra is igaz, mint pl. ha tejet veszünk."

Az, hogy Nyíri a számítógépekkel kapcsolatban csak a — kanti terminussal élve — meghatározó ítélőerőt veszi figyelembe, egy alapvető fontosságú, explicit előfeltevésen alapul. Ez pedig nem más, mint a mesterséges intelligenciával szemben, éppen a hétköznapi cselekvéseink modellálhatóságával szemben megnyilvánuló szkepszis (80. o.). E szkepszis wittgensteiniánus szempontból tökéletesen indokolt és érthető. (Vö. Otto Neumaier írását a föntebb említett kötetben: „A Wittgensteinian View of Artificial" Intelligence, 132—173. o.) Hasonló következtetésre jut Nyíri is a „Heidegger and Wittgenstein" c. esszében (93—104. o.), amennyiben kiemeli, hogy Heidegger és Wittgenstein nemcsak kritikusai voltak az új technológiák korszakának, de prófétái is. A mesterséges intelligencia kutatása ugyanis — magyarázza Putnam (i. m., 16 skk. o.) — kimerült abban, hogy minél jobb fölhasználói programokat írjanak (aminek a hasznossága és fontossága különösen egy szövegszerkesztővel írott cikk esetén messze nem kérdőjelezhető meg), az emberi gondolkodás modellezésében viszont nem értek el igazi eredményeket, s többek közt éppen azért, mert az indukció okoz megoldhatatlan problémákat: vagyis az olyan esetek, amikor nem egy adott szabályt kell alkalmazni egy esetre, hanem szabályt kell megállapítani. Nyíri már azzal kimondja a mesterséges intelli-

gencia programjának sikerességével szemben érzett szkepszisét, hogy nem említi a meghatározó ítélőerő problémáját.

„A számítógép korszakban a társadalmi érintkezés meghatározó jegye nem valami szubsztantív eszme, hanem tiszta formalitás: információáramlás.

Ez ad arra magyarázatot, hogy Nyíri miért tessékeli ki a filozófiából a hagyomány problémáját — ezt *expressis verbis* az akadémiai székfoglalójában teszi meg, vö. „A hagyomány fogalma", *Magyar Tudomány* 1994 (39), 969. o —, s arra is, hogy minek köszönhető „aufklérista" fordulata. Az aufklérista kifejezést jobb híján használom: azt a sajátos világlátást jelölöm vele, mely a Wittgenstein-monográfia konzervatív szemléletének búcsút mondott, de nem konstruktivista-racionalista értelemben vett „fölvilágosodásnak" adta át helyét, hanem egy olyannak, amely az információ technológiája szempontjából racionalista, a társadalomszerveződés lehetőségeit illetően viszont a Hayek-féle spontán rend elképzeléséhez áll igen közel. Ily módon a számítógépek használatában megtestesülő racionalizmus — a hálózatok horizontális jellege miatt — a spontán rend lehetőségének a föltétele.

A számítógép-korszak további fontos következménye a történelemtudat átalakulása. A kommunikációtechnológia fejlődésével létrejövő egyre újabb történelmi korszakok közös jellegzetessége az, hogy vakok az idő valamely dimenziójára. A Turing-gép alapelve a rekurzivitás: a programok ciklikusak, a szövegek és a könyvtárak megváltoztathatók, az írás fázisai nem különíthetők el egymástól, mint az írógéppel való írás esetén; ezek a múlttudat elsorvadásának jegyei, e korszak a múlt dimenziójára vak. Vajon a szerző mélységes szkepticizmusára utal az, hogy a „látás" szemantikai mezőjébe tartozó „vak" és „vakság" („blind", „blindness") kifejezések a számítógép-korszak történelemtudatával foglalkozó fejezetben, s csak ott, fordulnak elő igen gyakran? (Akár így van, akár nem, az mindenképpen az ironikus hatást kelti föl, hogy maga a „history" („historia") szó etimológiailag a látásra vonatkozó igére vezethető vissza.)

Szintén a számítógép technológiája, pontosan a szövegkezelés bizonyos sajátosságai és a programok ciklikus volta teszik lehetővé a szerzőnek a lineáris történelemkép érvényességének kétségbevonását (75–83. o.; az esszé magyar változata: „Történeti tudat az információ korában", in Nyíri (szerk.): *Informatika történetfilozófiai nézőpontból*, Budapest 1990, 86–103. o.). E technológiával többféle struktúrával válik kezelhetővé az információ, s a lineáris szervezőelv uralma eltűnésével a tudás új állapota posztulálható. „(...) az információ kibontakozóban lévő korszaka ama *eszményének* relevanciájára szeretnék utalni, amely eszmény persze *illúziót* fejez ki, ettől azonban még egyáltalán nem hatástalan, s megítélésem szerint egészen lényeges módon hozzájárulhat a modern történeti tudat fölbomlásához. A *mindentudás* eszményére gondolok, arra az *illúzióra*, hogy ama intelligens komputerekkel és a világot befonó hálózatokkal rendelkező kultúrákban minden *megcsinálható* lesz, minden probléma *megoldható*, minden kérdés *megválaszolható*" (82. o.); hivatkozás az esszé magyar változatából, 101 skk. o.). (Föntebb az ítélőerőről szólva azt láttuk, hogy egy régi kanti probléma érvényét vesztette: itt újabb Kant-motívumokat idéz a szerző (ideál, illúzió), melyek külön, részletes elemzést igényelnének. E helyütt a szembeötlő történetfilozófiai rokonságot emelem ki.) „Az emberi nem történetét — írja Kant — nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és — mint ami ehhez szükséges — külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség összes természeti képességét. (...) a filozófia tartalmazhat bizonyos

chiliazmust, de csupán olyat, melynek megvalósításához — ha csak távolról is — maga a megvalósulás eszméje is hozzásegíthet, mely tehát minden, csak nem rajongó álmodozás." [Vö.: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből", in: *Vallás a puszta ész határain belül*, Gondolat, Budapest 1974, ford. Vidrányi Katalin.] Bár Nyíri megfogalmazása is chiliasztikus, de nem rajongó: az illúziónak és ideálnak csak a megszabott föltétel megvalósulása esetén van értelme. Magyar viszonyok között van-e bármiféle praktikus értelme a kérdésfölvetésnek? *am Rande Europas*? A filozófia végső soron talán tényleg emberi létszükséglet.

A számítógép-korszak perspektívája teszi lehetővé, hogy döntő fontosságot tulajdonítsunk a kommunikációtechnológia fejlődésének. Ez a szemszög láttatja a komputerkorszakot a másodlagos oralitás korszakának. („Az írás-érintkezés a telítettség korában jár: felvett már mindent magába, ami azelőtt a hangnyelv birtoka volt. (...) A telítettség ez állapotában az írásbeliség egyoldalú szerepének meg kell szűnnie. (...) Ismét szóbeliség a vágyunk (...)" — írja már Hajnal István is.) Mindez tendenciájában forradalmian új történettudatot alakíthat ki. Abban az értelemben forradalmian újat, hogy a tulajdonképpeni európai jellegzetességként érzékelt lineáris történettudat alapvető megváltozását sugallja. Kommunikációtechnológiai perspektívából természetesen a lineáris (vagy narratív) időkép genezise is a megszokottól eltérő magyarázatot kap. [A lineáris idő szokásos geneziséhez vö. pl. David Carr: *Time, Narrative, and History*, Bloomington—Indianapolis 1986, különösen 177—185. o.] Nyírinél a genezist a reformáció s a vele járó új technológia, a könyvnyomtatás jelenti (93. o.). A számítógépek használata arra is rávilágít, hogy milyen komoly szerepe van az információ-tárolás és -továbbadás módjának abban, hogy milyenné válik egy társadalom szervezete. A számítógép-korszakban ideálisan — a szó leíró értelmében — lehetségessé válik a közvetlen demokrácia: abban a társadalomban, amelynek kommunikációját a számítógépek szervezik, az állam valami zaj, tehát hibaforrás lesz. (Vö. Lyotard, i. m., 15 skk. o.)

Az új korszak társadalmi kohéziója másként alakul ki, mint az azt megelőző társadalmaké. „(...) a társadalmat nem különös tudat*tartalmak* — tehát nem is a közös múlt *tudata* — tartják össze, hanem egyáltalán a tagjai közötti közlés-közlekedés, az áruk, szolgáltatások és kivált az információk cseréje. A társadalom: kommunikációs közösség, ahol is a kommunikáció keretének a múlt dimenzióját nem föltétlenül kell tartalmaznia" — olvasható a strukturális antropológia szóhasználatát fölidéző megfogalmazás (75. o.). [A hivatkozás az esszé magyar változatából való, i. m, 87 skk. o. Ez a leírás is arra mutat, hogy Nyíri a tudás posztmodern állapotára vonatkozó klasszikus leírást fogadja el [vö. Lyotard, i. m., 14. o.]. A gyakorlati, hosszú képzéssel járó gyakorlati tudásról áttevődött a hangsúly a kommunikációra. Az az illúzió támad így, hogy a hagyomány kiküszöbölhető.

A számítógépes információ-kezelés tehát kívül áll a hagyomány láncolatán, ami azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elvész a történelemtudat. A könyv gondolatmenetében törésnek látszhat az, hogy a történelemtudat elvesztése veszélyként tűnik föl, Nyíri azonban mindjárt ki is zárja azt, hogy itt valamifajta konzervativizmus megnyilvánulásáról volna szó. A fontosabb az, amit egy szoftverspecialistára hivatkozva állít, hogy ti. a minél intelligensebb programok készítéséhez a klasszikus nyelvek beható ismeretére van szükség, ez pedig szükségképpen klasszikus történettudatot és -ismeretet is magában foglal (82—83. o). Ebben az értelemben írásbeliség mindig lesz, míg készítenek intelligens szoftvereket. Ennek a kritikai érzékkel rendelkező individuum fönnmaradása szempontjából van jelentősége, s itt a gondolatmenet visszavezet Witt-

gensteinhoz, közelebbről a privátnyelv-argumentumhoz. Kommunikációtechnológiai szempontból abban látja Nyíri e gondolatmenet döntő elemét, hogy olyan viszonyok között, ahol a privát nyelvhasználat lehetetlen, a nyelvjáték résztvevőinek nemcsak a szóhasználatban, hanem az ítéletekben is meg kell egyezniük, ez pedig az oralitás viszonyai közt teljesül, az írásbeliség korszakában maga a gondolatmenet érdektelen (113. o.), de — fejezi be e gondolatmenettel a könyvet a szerző — visszanyerheti érdekességét, mihelyt megszűnik az írásbeliség. S hogy mi a teendő, ha bármifajta barbárság elpusztítja az írásbeliséget? Olvassunk Hume-ot, Bradburyt, s ha átvészeltük a korszakot, MacIntyre-t.

„Hogy a mikroelektronika fejlődésének mélyreható következményei vannak az Egyesült Államok, Nyugat-Európa és a Távol-Kelet társadalmára és politikájára nézve" — írja a szerző —, „mostanára persze nyilvánvaló; ám világos, hogy ezek a következmények nem függetlenek azoktól a keretektől, amelyek között kibontakoznak. Van azonban a világnak egy terjedelmes darabja, nevezetesen Kelet-Európa és a Szovjetunió, ahol az új technológia politikai és következésképpeni társadalmi hatásai teljességgel meghatározóak. Az új technológia itt ugyanis olyan változásokhoz vezet, amelyeket e térség uralkodó politikai erői *elleneztek*, s nagymértékben ma is elleneznek [a tanulmány magyar változata 1989-ben készült]; ezekhez a változásokhoz a kérdéses országokban honos, öröklött politikai kultúrák *nem* szolgáltattak keretet, s nem ígértek sikert: a demokratikus hagyományok teljességgel hiányoznak a Szovjetunióban, s puszta minimumuk van meg Kelet-Európában." (39—40. o.) [Az idézet az esszé magyar változatából: „Marxi témák az információ korában", in: *Keresztút*, Kelenföld, Budapest 1989, 85—86. o.] Lehetséges, hogy végső soron a chip-forradalom bomlasztotta föl a kelet-közép-európai hatalmi szerkezeteket, de az is bizonyos, hogy nyugat-európai értelemben vett társadalmak nem jöttek létre általuk. Nyíri pedig azt sugallja elemzésében, hogy bizonyos technológiai eszközök meghatározható társadalmi következményekkel járnak. Jelen esetben a hatalmi szerkezet megváltozása kétségtelen. Mi hatással voltak azonban ezek a technológiai változások e társadalmak szövetére? A szociologizáló nézőpont határait minden bizonnyal mutatják az előrejelezhetőség és mindentudás ideáljával kapcsolatos problémák: bárhogyan is állapítsunk meg strukturális jegyeket, bajosan következtethetünk azokból egyes eseményekre, s ugyanígy bajosan rekonstruálhatunk egyetlen elem köré egész társadalmi kontextust. [A társadalmi előrejelezhetőséggel kapcsolatos klasszikus problémafölvetés Karl Poppernál olvasható: *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London 1957; a narratív identitás elméletének nézőpontjából írja le a problémakört Alasdaire MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1984 (2), 88—108. o.] Ennyiben, azaz a mindentudás és előrejelezhetőség ideálként való elfogadásában, van egy bizonyos konstruktivista-racionalista réteg a könyvben, ami a számítógép szerepének túlhangsúlyozásából adódhat, s valószínűleg az ítélőerő szerepével kapcsolatos problémákra vezethető vissza. Ez a réteg azonban regulatív ideaként van jelen, a racionalitás olyan eszményeként, mely — éppen a technológia sajátosságai miatt — csakis spontán módon (vagyis egy központi akarat konstruktív racionalitásától kényszerítve) valósulhat meg. Ahogy a konzervatív-liberális Hayek fogalmazná: emberi cselekvés, de nem emberi tervezés eredményeként.

A könyvből jól kihallható a kelet-európai élmények által felhangokban csak dúsult szabadságszólam, mégpedig a civilizációféltő angolszász politikai filozófia (osztrák) hagyományának hangján. Az előszó tanúsága szerint a szerző érdeklődésének irányára

hatással volt a magyar társadalom történeti kontextusa. „Tradicionalista elfogultságom — írja Nyíri — a 60-as évektől a 80-as évekig tartó társadalmi hanyatlás magyar tapasztalatában leli forrását, vagyis annak felismerésében, hogy a magyarok hagyományok nélküli néppé lettek, hogy hagyományaikat aláásta egy totalitariánus bürokrácia; s azon benyomásban, hogy nemcsak szabadságra vágytak, hanem meggyökerezettségre is, vagyis szilárd intézményekre, társadalmi kohézióra. A mai magyar politikailag domináns ideológia tradicionalista, s mégis úgy látszik, nem hoz más gyümölcsöt, mint képmutatást, intoleranciát, társadalmi és gazdasági csődöt. Úgy látszik, hogy a modern társadalom intézményei végül is liberális kultúrán alapulnak: tanuláson, nevelésen és kritikai gondolkodáson." [IX/X. o. — Ezen gondolatok részletesebb kifejtéséhez vö. „Hagyomány és bürokratikus folklór. A magyar tanulságok", *Világosság* XXXIII (1992), 483—492. o.] Nem volna túlságosan termékeny megpróbálni föltárni azt, hogy a „létező szocializmus" a tradíciórombolásban vagy az egyéniség kiforgatásában volt-e hatékonyabb, mert a válasz úgyis csupán az elemzés stratégiájának eldöntésében segíthetne. Ugyanígy pusztán hipotetikusan elmélkedhetünk azon, hogy milyen lett volna az út, ha azt a szerző fordítva járja be: vagyis ha néhány évvel ezelőttig elsősorban az individuum fontosságát hangsúlyozta volna, s inkább most védelmezné a kritikailag reflektált tradíció érzületét.

A tradicionalista világképet episztemológiailag megalapozó Wittgenstein-tanulmányokból hideg esztétikum sugárzik. Az olvasó lelki szemei előtt nádpálcával megjelenő filozófus ellenpontja Platón, aki — noha róla sem állítható, hogy a demokrácia feltétlen híve lett volna — megnyitotta az utat a később hagyománnyá lett kritikai gondolkodás előtt. Eltérő, és annyival kevésbé nemes kontextusban, mint amennyivel a „szocializmus" viszonyai kevésbé voltak nemesek, mint a görög orális kultúra viszonyai, hasonló motívum bukkan föl A. Koestler *Sötétség délben* c. regényében is, amikor a főhős a börtönben, írás közben eszmél rá, hogy az addig grammatikai fikciónak tartott „én" igenis létező entitás, amely a dialógus egy speciális formáját teszi lehetővé.

Nyíri Kristóf könyve e szabadságélmény és a fenyegető „új törzsiség"-gel szembeni reakció manifesztuma.

A VIRTUÁLIS VALÓSÁG METAFIZIKÁJA*

DEMETER TAMÁS

Michael Heim legutóbbi könyvének mind a címe, mind pedig a tartalma idegennek tűnhet a magyar nyelven hozzáférhető illetve a tradicionális filozófiai irodalomhoz szokott olvasók számára egyaránt. Noha úgy tűnik, hogy a filozófiai problémák hagyományos megközelítési módjai napjainkra számos tekintetben zsákutcába torkollnak, a mértékadó filozófiai körök — és gyakran maguk az olvasók is — idegenkednek a régi

* Michael Heim: *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993, XXIII + 175 oldal

problémák új aspektusból történő megvitatásától, s hajlamosak ezt kóklerségnek tekinteni, még ha zseniális kóklerségnek is. Ez a könyv talán meggyőző ellenpéldát kínál az efféle fenntartásokkal szemben.

Heim könyve, hasonlóan korábbi művéhez (*Electric Language — A Philosophical Study of Word Processing*, Yale University Press, New Haven 1989), egy viszonylag új, s hazánkban meglehetősen kevéssé ismert szemléletmód jegyeit viseli magán, jelesül a filozófiai kérdések és a filozófiatörténeti problémák egy olyan új megközelítési stratégiáját, amely a kommunikáció technológiájának evolúcióját helyezi a filozófiai problémák értelmezésének fókuszába. Heim szempontjából a *virtuális valóság* (*virtual reality, VR*) e kommunikáció-technológiai processzus csúcspontját jelenti. E jelenség elválaszthatatlan a számítógépes hálózatok térhódításától, amelyek — összekapcsolódásuk révén — egyfajta kezdetleges virtuális teret hoznak létre; ez az úgynevezett *cyberspace*. A virtuális valóság a számítástechnika eszközeinek tökéletesedése révén elérhetővé vált újfajta megjelenítési és számítógép-alkalmazási technika, amely a számítógép által generált hangot és képet kiemelkedően élethűvé teszi, s ezáltal egy, a bennünket körülvevő konkrét tértől és időtől radikálisan eltérő, *virtuális teret és időt* hoz létre, megváltoztatva s mesterségessé alakítva ezzel az emberi élményvilág egészét. A szerző szavaival: „A virtuális valóság olyan esemény vagy entitás, amely hatásában valóságos, de valójában mégsem az." (109. o.) Emellett azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a fogalom nem definiálható egyetlen mondatban, s egy teljes fejezetet szán csupán e terminus jelentéstartalmainak föltérképezésére (109—129. o.). A „virtuális valóság" mellett Heim másik kulcsfogalma a *digitális valóság*, amely a számítástechnika napjainkra mindennapossá vált alkalmazási szintje — a szövegszerkesztők, *e-mail*, *hypertext*, adatbázis-használat stb. — által meghatározott környezetet jelenti. Azt a szintet, amely már jelentős kognitív következményekkel jár, de egészében még nem alakítja át a környező valósághoz fűződő kapcsolat teljes struktúráját.

A könyv egyik legértékesebb tulajdonsága, hogy gazdagon merít a nyugati filozófiai hagyományból. Heim maga is filozófiát oktat Kaliforniában, s ő fordította angolra Heidegger *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* című művét; filozófiai olvasottsága tehát aligha lehet kérdéses. Ez a tény azért rendkívül fontos, mert az ilyen jellegű munkákról — bár gyakran támaszkodnak bizonyos filozófiai irodalomra — általánosságban mégsem mondható el, hogy legfőbb forrásaik ezek az írások lennének. A kötetben szereplő tanulmányok túlnyomó részben teoretikus, nem pedig történeti szempontból elemzik a virtuális valóság filozófiai következményeit. Teljes egészében történeti szempontú elemzést találunk azonban a Heidegger és McLuhan eszmevilágát összehasonlító tanulmányban (55—73. o.). A kötet esszéi alapvetően két csoportba sorolhatók. Az elsőbe azok tartoznak, amelyek a digitális valóság jellegzetességeit taglalják, a hatodik fejezettől azonban inkább a virtuális valóságba való átmenet válik fő témává. A kötet végén tizenöt oldalas szótár segíti a problematikusabb fogalmak tisztázását, s gazdag bibliográfia tájékoztatja az érdeklődőket a fontosabb szakirodalmi művekről.

Ahogyan a könyv címe is egyértelművé teszi, e tanulmánykötet főként a számítástechnika térhódításának közvetlen filozófiai következményeit veszi számba. E következmények a szerző számára elsősorban metafizikai és ismeretfilozófiai téren jelennek meg: ez vezérli nyílt és burkolt kérdésföltevéseit egyaránt. A tanulmányokból nyilvánvalóvá lesz, hogy a virtuális valóság technológiájának hatására a legmélyebb filozófiai kérdések státusa is gyökeresen változik. Ahogyan Myron W. Krueger, a kötethez írott előszavában fogalmaz: „A virtuális valóságban a tradicionális filozófiai kérdé-

sek nem hipotetikusak többé. Mi a lét? Hogyan teszünk szert tudásra? Mi a valóság? Ki vagyok én?" (IX. o.) Bármilyen választ adunk is a fönti kérdésekre a virtuális valóság hatásainak fényében, az komoly következményekkel jár a számítógépek gyártástechnológiájának átalakulásától kezdve egészen a környező világról alkotott nézeteink megváltozásáig. Heim megmutatja, hogy a gondolkodás karakterisztikája már a digitális valóság körülményei között is szignifikáns változásokon megy keresztül. A számítógépek alkalmazásának következtében „a továbbiakban nem formálod meg gondolataidat, mielőtt írni kezdenél. A képernyőn gondolkozol. Erőszakosabban szerkesztesz, mint ahogyan írsz, változtatva a szöveget, az újragépelés terhelő szükségessége nélkül." (4. o.) A virtuális valóságban azonban — a gondolkodás jellegének megváltozásán túl — még nyilvánvalóbb filozófiai nehézségekkel is szembesülünk, így például a platonizmus új kontextusban történő felbukkanásával: „A cyberspace maga a működő platonizmus. [...] A cyberspace térbeli objektumai mint a platóni képzelet tárgyai jelentkeznek; nem abban az értelemben, ahogyan platóni konstrukciók a tökéletes testek, vagy az ideális számok, hanem abban az értelemben, hogy a cyberspace-ben az információ magába foglalja a platóni IDEÁK szépségét. A számítógép újrahasznosítja az ősi platonizmust azzal, hogy empirikus jellegzetességekkel ruházza föl a megismerés ideális tartalmait." (89. o.)

Ennek fényében nem meglepő, hogy Heim maga is alapvető *ontológiai váltásról* beszél; s hogy mit ért ezen, azt pontosan meg is határozza: „Amikor ontológiai váltásról írok, többre gondolok, mint egy paradigma-váltásra vagy episztemológiai beállítódásunk megváltoztatására. [...] Az ontológiai váltás egy változás a talpunk alatti világban, az egész kontextusban, amelyben tudásunk és tudatosságunk gyökerezik. A dolgok megváltoznak, mielőtt még a tudatára ébrednénk, hogy mi is történik velünk." (XIII. o.) Az alapvető ontológiai kérdésfölvetések fontosságának hangsúlyozása, a gyakori Heidegger-hivatkozások és -idézetek, melyeket a szerző igyekszik mindig saját meglátásainak alátámasztására fölhasználni, a technikáról és a nyelvről vallott nézetei világosan mutatják a heideggeri gondolatvilág kiemelkedő fontosságát Heim számára.

Mindamellett nem Heidegger jelenti az egyetlen filozófiatörténeti kapcsolódást. Rendszeres hivatkozásokat találunk — Platóntól Wittgensteinig — a filozófia történetének számos jelentős és kevésbé jelentős alakjára. Így például a szerző kiemelkedően fontosnak tartja Duns Scotus szerepét. Ő a „virtuális" fogalmát a formálisan egységesített realitás és az egymástól élesen eltérő tapasztalatok közötti szakadék áthidalásaként értelmezte, s ezzel a „virtuális valóság" mai értelmének előfutáraként fogható föl (132–133. o.). Hasonló fontosságot tulajdonít Leibniz gondolatvilágának, akit több tekintetben is a leírt számítástechnikai jelenségek előkészítőjének és előlegezőjének tekint (36–38, 92–99. o.), valamint a boole-i logikának, amelyet a számítógépes adatbázisokban és a hypertextben történő keresés, böngészés logikájának megalapozójaként mutat be (14–17. o.).

A kötet átfogó képet nyújt azokról az ismeretfilozófiai változásokról, amelyek a számítástechnika legkülönfélébb technológiáinak alkalmazása következtében léptek föl. Megvizsgálja azokat a nyelvi, gondolati és mentális átalakulásokat, amelyek a szövegszerkesztő használatának következményei, tárgyalja a számítógépes szövegmanipulációnak az írásbeliségre gyakorolt hatásait, a virtuális valóság lényegét és konzekvenciáit. Rámutat az igazság fogalmának transzformációjára a virtuális valóság körülményei között, amely nemcsak e fogalom új definícióját igényli, hanem a valós és valótlan elhatárolásának gyakorlati szükségességét is eddig ismeretlen megvilágításba helyezi (130–131, 135–138. o.).

Heim konklúziói következetesen végigvitt elemzések sorának eredményei. Világosan megmutatja, hogy a virtuális valóság korába lépve a legalapvetőbb emberi viszonyok is súlyos átalakuláson mennek keresztül, s ezek a változások, a technika fejlődésének következtében *nem* kerülhetők ki: „Az infomániás patológia szellemtelen produktivitása és a technostressz ellenére, a számítógépek itt vannak és itt is maradnak. Hatékonyság, sebesség és hálózati kommunikáció a csontjainkba ívódtak. Életritmusunk a számítógép tempója felé mozdul el." (7. o.) A kötet legnyilvánvalóbb tanulságát Krueger így fogalmazza meg: „ahogyan elérkezik az elektronikus információ és a mesterséges élményvilág kora, ráébredünk hogy úton vagyunk, s amíg aziránt érdeklődünk, hogy a következő uticél vajon jobb-e, mint az, amelyet elhagytunk, megértjük, hogy ez az utazás a sajátunk, s ezért látnunk kell, hogy valójában mi is ez – amit megteremtettünk, az formál bennünket." (IX. o.)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Gáspár Irma: Idegennyelvi Továbbképző Központ, 1085 Budapest, Rigó u. 16 • *Simon Ferenc:* JATE Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30–34 • *Huff Endre Béla:* Magyar Iparművészeti Főiskola, Elméleti Intézet, 1121 Budapest, Zugligeti ut 9/25 • *Pethő Bertalan:* 1014 Budapest, Tárnok u. 3 • *Szécsi Gábor:* MTA Filozófiai Intézete, 1398 Budapest, Pf. 594 • *Mezei Balázs:* ELTE Bölcsészettudományi Kar, Társadalomfilozófia és etika Tanszék • *Boros Gábor:* ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófiatörténet Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Rózsa Erzsébet:* KLTE Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 4027 Debrecen, Egyetem tér 1 • *Czirják József:* Janus Pannonius Egyetem, Bölcsészeti Kar, Német tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6 • *Tagai Imre:* 1021 Budapest, Széher út 13/A • *Ábrahám Zoltán:* 1112 Budapest, Daróczi út 50 • *Demeter Tamás:* 1195 Budapest, Árpád utca 7/B

Vlastimil Hála: Filozoficky Ustáv CAV, Jilska 1, Phaha–1, Csehország

Frank J. Kelly: Georgetown University, 4031 Davie PR, NW, Washington, DC 20007, USA

Gerhard Göhler: Freie Universität, FB Politische Wissenschaft, Ihnestrasse 21, D-14195 Berlin, *Klaus Vieweg–Frank Rühling:* Friedrich-Schiller-Universität Institut für Philosophie, Zwätzengasse 9, D-07740 Jena, Németország

Mészáros András: Univerzita Komenského Bratislava, Safarikovo Namestie 6, Bratislava, Slovakia

Miroslav Milović: Middle East Technical University, Dept. of Philosophy, Ankara 06531, Törökország

Miklós Vető: Université de Poitiers, Sciences humaines et arts, 8 rue Descartes, F-86022 Poitiers, Franciaország

Ernst Topitsch: Karl-Franzens-Universität, Institut für Philosophie, Heinrichstrasse 26, A-8010 Graz, Ausztria

Raymond Klibansky: Université McGill, Département de Philosophie, Pavillon Leacock, 855 rue Sherbrooke ouest, Montréal/Québec, H3A 2T7, Kanada

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége megvételre keresi lapunk 1966. évi 5. számát.

CONTENTS

DOCUMENT

REFLECTION

SZEMLE

DOKUMENTUM

TÁJÉKOZÓDÁS

SZEMLE

240— Ft
Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjá*ban (Budapest, VII. Andrássy út 45.), a *Fókusz Könyváruház*ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14—16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149)
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 is.