

5 1220

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENNEGYEDIK
ÉVFOLYAM

1-3. SZÁM

2000/1-3.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

- ARISZTOTELÉSZ
fizikájának VIII. könyve
- BÁTORI ZSOLT
Wittgensteinről
- FAZEKAS ANDRÁS ISTVÁN
Parmenidészről
- NAGY JÓZSEF
Huoranszky Ferencről
- PINCZÉS BÁLINT
György Lajosról és
Lányi Andrásról
- Emlékezés Harsányi Jánosra

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram

és a Soros Alapítvány támogatásával

Folyóiratunk számai az interneten is olvashatók a

<http://www.c3.hu/~mfsz> címen

FELELŐS SZERKESZTŐ

STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK

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

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

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

2000/1–3

TARTALOM

BÁTORI ZSOLT: Két elmélet a nyelvről: Wittgenstein <i>Értekezés-</i> <i>kritikája a Filozófiai vizsgálódásokban</i>	1
FAZEKAS ANDRÁS ISTVÁN: Az egzisztenciakijelentések proble- matikája	27

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),

SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok)

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

KÉT ELMÉLET A NYELVRŐL: WITTGENSTEIN ÉRTEKEZÉS-KRITIKÁJA A FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOKBAN*

BÁTORI ZSOLT

Bevezetés

Jelen tanulmány a *Filozófiai vizsgálódások* azon kritikai észrevételeit veszi szemügyre, melyekben Wittgenstein explicit módon utal saját *Értekezés-beli* – és a *Vizsgálódásokban* már tévesnek ítélt – nézeteire. Természetesen szorosan kapcsolódó (de explicit önkritikát nem tartalmazó) paragrafusokat is érinteni fogok. Mivel az összes ilyen önkritikai utalás tárgyalása jóval meghaladja a tanulmány kereteit, a következő, egymással összefüggő kérdések köré szerveztem, illetve szűkítettem a *Vizsgálódások* tanulmányozását.¹

1. A nyelv és a mondatok funkciója
2. „Tárgyak”, elemzés és nyelvjátékok
3. A proposíciók általános formája

* Köszönettel tartozom Hamp Gábornak, Horányi Özsébnek, Colin McGinnnek és Nyíri Kristófnak tanulmányom korábbi (magyar és angol) változatainak elolvasásáért, és azokért a hasznos tanácsokért és megjegyzésekért, amelyek a végső változat elkészítéséhez nagyban segítségemre voltak. Természetesen a tanulmány fennmaradó gyenge pontjai csak nekem róhatók fel.

¹ Wittgenstein saját korábbi nézeteinek kritikája természetesen más – a jelen tanulmány specifikus szempontjaitól eltérő – nézőpontokból is vizsgálható. Vö. Norman Malcolm több szempontot is tárgyaló könyvét (pl. Norman Malcolm: *Nothing Is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1986).

Egyéb lényeges kérdéseket és argumentumokat vagy egyáltalán nem érintek, vagy csak a részletes tárgyalást mellőzve említek meg, és akkor is csak a tanulmány által vizsgált problémák szempontjából (pl. „ideális nyelv”, egy kép elfogadása és alkalmazása stb.). Mivel az *Értekezés* gondolkodásmódjának, filozófiai módszereinek kritikája a legtöbb esetben azt a célt szolgálja, hogy Wittgenstein további argumentumai (a szabályokról, a megértésről, a privát nyelvről stb.) számára a nyelv alapját „szabaddá” tegye², a legtöbb (bár nem az összes) az *Értekezés* filozófiai gondolkodásmódját explicit módon kritizáló megjegyzés és argumentum a *Vizsgálódások* első 150 paragrafusában található.³

A *Logikai-filozófiai értekezést* 1918-ban, a *Filozófiai vizsgálódások* I. részét 1945-ben fejezte be Wittgenstein. A két műben kifejtett gondolatok összevetésének fontosságára pedig a szerző maga a *Vizsgálódások* előszavában hívja fel a figyelmet:

„Két évvel ezelőtt azonban alkalmam nyílt arra, hogy első könyvemet (a „Logikai-filozófiai vizsgálódás”-t) újraolvassam és gondolatait másoknak megvilágítsam. Ekkor hirtelen olybá tűnt fel a számomra, hogy ama régi gondolatokat az újakkal együtt kellene megjelentetnem: hogy az újak csak régebbi gondolkodásmóddal szemben, s a régi háttére előtt kerülhetnének megfelelő megvilágításba.

Amióta ugyanis 16 évvel ezelőtt újra elkezdtem filozófiával foglalkozni, súlyos tévedéseket kellett felfedeznem abban, amit ebben az első könyvben lefektettem.”⁴

² Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* (ford. Neumer Katalin), Atlantisz K., Bp. 1992, 118. §.

³ Mivel a tanulmány célja a *Vizsgálódások* interpretációjához való hozzájárulás, Wittgenstein érvelésének kritikai vizsgálatára itt nem kerül sor. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy a szerző a tárgyalt argumentumokat érvényesként is fogadja el. A *Vizsgálódások* ban kifejtett valamely specifikus argumentum tehát csak annyiban tekintendő az *Értekezés*-beli álláspont sikeres elvetésének, amennyiben maga az érvelés helytálló. Ennek eldöntése azonban minden esetben egy további kérdés, amivel ebben a tanulmányban nem foglalkozom.

⁴ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 12. o.

Wittgenstein persze azt is gondolta, hogy a nyelvvel, proposíciókkal, jelentéssel, megértéssel, logikával, szabályokkal stb. kapcsolatos filozófiai nézetekben 1918 és 1945 között nem következett be olyan radikális változás, amely a fontosabb elméletek alapvető tételei és argumentumai elleni érvelést szükségtelenné tette volna. Ezért a *Vizsgálódások* I. része megírásakor mind más filozófusok, mind pedig saját korábbi, *Értekezés*-beli nézeteivel szemben kellett új gondolatait kifejtenie. Új gondolkodásmódja szempontjából azonban nem tartotta szükségesnek, hogy különbséget tegyen az *Értekezés* és aközött, amit más filozófusok mondtak az őt itt foglalkoztató kérdésekről⁵; „A nyelv szerszámainak sokféleségét és sokféle használati módjukat, valamint a szó- és mondatfajok sokféleségét érdekes összehasonlítani azzal, amit a logikusok mondtak a nyelv felépítéséről. (Beleértve a *Logikai-filozófiai értekezés* szerzőjét is.)”⁶

Konkurens filozófiai nézetek vizsgálatának egyik lehetséges (és igen gyakori) oka az, hogy demonstráljuk: argumentumaik nem áthatják alá az általunk javasoltakat. Wittgensteint azonban *elsősorban* nem az foglalkoztatja, mit mondanának (vagy mondhatnának) más filozófusok a *Vizsgálódások* ban kifejtett gondolatok ellenében (bár több esetben is tárgyalt ilyen lehetséges ellenvetéseket), hanem az, hogy bemutassa, miként eliminálhatóak a filozófusok által felvetett problémák (beleértve az *Értekezés*ben tárgyalt kérdéseket is).⁷ A *Vizsgálódá-*

⁵ Azt, hogy önmagán kívül pontosan mely filozófusokra („logikusokra”) gondol, Wittgenstein itt nem említi meg (bár mint látni fogjuk, Russell mindenképpen fontos képviselőjük).

⁶ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 23. §.

⁷ A fenti állítást a következő paragrafusok támasztják alá a legnyilvánvalóbban:

„Amikor a filozófusok egy szót használnak – »tudás«, »léte«, »tárgy«, »Én«, »mondat«, »név« –, és a dolog *lényegét* igyekeznek megérteni, mindig meg kell kérdeznünk magunktól: vajon használják-e valamikor is ténylegesen így ezt a szót abban a nyelvben, ahol honos? –

Mi a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük mindennapi alkalmazásukra.” (Uo., 116. §.)

„A szavaink használatát szabályozó rendszert nem akarjuk sem hallatlan módon kifinomítani, sem pedig teljessé tenni.

soktól eltérő elméletek (beleértve saját korábbi nézeteit) tárgyalásának szükségessége tehát nem abból az igényből ered, hogy új gondolkodásmódját lehetséges ellenérveikkel szemben megvédje. Ezen elméletek kritikai vizsgálata sokkal inkább a Wittgenstein által javasolt filozófiai módszerek („terápiák”) része. Wittgenstein céljának („tökéletes világosság”) elérése azt jelenti, hogy a filozófiai problémák („tökéletesen”) eltűnnek; a problémák „kezelése” pedig a szavak „metafizikai használatuktól” „mindennapi alkalmazásukra” való visszavezetését, azaz a szavak „metafizikai” használatának mint „betegségnek” a gyógyítását is magába foglalja. Mint azt az előzőekben láttuk, az *Értekezés* „súlyos tévedései” és más filozófusok tévedései között Wittgenstein ebből a szempontból nem tesz különbséget, tehát az *Értekezés* gondolkodásmódja következtében fellépő filozófiai problémák a *Vizsgálódások*ban bemutatott mód(ok)on kezelendők.

Ezért gondolom azt, hogy komolyan kell vennünk Wittgenstein megjegyzését a *Vizsgálódások*ban kifejtett gondolatok és az *Értekezés*-beli gondolkodásmód összevetésének jelentőségéről. Bár közös kiadásuk, ahogy azt Wittgenstein kívánatosnak tartotta volna, (akkor) nem valósult meg, a szerző a *Vizsgálódások* több paragrafusában is explicit módon utal az *Értekezés* egyes megállapításaira (néhány esetben pedig idézi is azokat). A továbbiakban ezen paragrafusok egy részét fogom alaposabban szemügyre venni abban a reményben, hogy Wittgenstein előszóbeli állítása alátámasztást nyer; *Vizsgálódások*-beli filozófiája csak az *Értekezés*ből ismert gondolkodásmóddal szemben, és annak háttere előtt kerülhet megfelelő megvilágításba, csak az

Mert az a világosság, amelyre törekszünk, csakugyan *tökéletes*. Ez azonban csak annyit jelent, hogy a filozófiai problémáknak *tökéletesen* el kell tűnniük.

A tulajdonképpeni felfedezés az, amely arra tesz képessé, hogy akkor hagyjak fel a filozofálással, amikor csak akarok. – Az a felfedezés, amely a filozófiát nyugvópontra juttatja, ahol többé nem hajtják olyan kérdések, amelyek *őt magát* teszik kérdésessé. – Ehelyett most példákon mutatunk be egy módszert, és a példák sorát félbe lehet szakítani. – Problémákat oldunk meg (nehézségeket küszöbölünk ki), s nem *egyetlen* problémát.

A filozófiának nincs *egyetlen* módszere, de igenis vannak módszerek, mondhatni, különböző terápiák.” (Uo., 133. §.)

„A filozófus tárgyal egy kérdést; miként egy betegséget kezelnek.” (Uo., 255. §.)

Értekezésben kifejtett elmélet ismeretében érthető meg. Tanulmányom természetesen ezen összevetéshez is hozzá kíván járulni egyes kritikai megjegyzések további – az *Értekezést* érintő – filozófiai konzekvenciáinak feltárásával.

1. A nyelv és a mondatok funkciója

Mint azt a *Vizsgálódások* 23. § utolsó bekezdésében már láttuk, Wittgenstein szerint „érdekes” a nyelvjátékok sokféleségét összehasonlítani azzal, amit ő maga (és más logikusok) mondtak a nyelv struktúrájáról.⁸ Néhány példát a szerző fel is sorol a paragrafusban. Ezekkel az *Értekezés* azon felfogását kérdőjelezi meg, amely szerint a mondatoknak egyetlen funkciója az, hogy olyan propozicionális jelek, amelyekkel gondolatokat fejezünk ki. (A propozíció *Értekezés*-beli definíciója elleni érveket szintén látni fogjuk majd a későbbiekben.) Mivel az összes többi lehetséges funkció mellőzve van, a nyelv nem

⁸ Anélkül, hogy Wittgenstein *Értekezés*-beli nézeteinek kimerítő, részletes és koherens elemzését megkísérelnénk, idézzük fel az *Értekezés* néhány releváns tételét (bár a *Vizsgálódások* 23. paragrafusában Wittgenstein nem idéz belőlük).

„A világot a tények határozzák meg és az, hogy ez az összes tény.” (Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), Akadémiai K., Bp. 1989, 1.11.)

„A tények a logikai térben – ez a világ.” (Uo., 1.13.)

„A tények logikai képe a gondolat.” (Uo., 3.)

„Az igaz gondolatok összessége a világ egy képét alkotja.” (Uo., 3.01.)

„A jelet, amelyen keresztül a gondolatot kifejezzük, kijelentésjelnek (Satzzeichen) nevezem. És a kijelentés nem más, mint a kijelentésjel a világhoz való vetületi viszonyában.” (Uo., 3.12.)

„Csak a kijelentésnek van értelme; csak a kijelentés összefüggésében van a névnek jelentése.” (Uo., 3.3.)

„A gondolat értelemmel bíró kijelentés.” (Uo., 4.)

„A kijelentések összessége a nyelv.” (Uo., 4.001.)

„A kijelentés a valóság egy képe.

A kijelentés modellje a valóságnak, ahogy azt mi magunknak elgondoljuk.” (Uo., 4.01.)

más, mint a proposíciók összessége. Az értelemmel bíró proposíciók (gondolatok) tények (logikai) képei, és csak a proposícióknak van értelme; mivel a (logikai) leképezés a jelentéssel bírás kritériuma, az *Értekezés* elméleti keretei között új mondat- és funkció-típusok bevezetésére nincs mód.⁹

Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy az *Értekezés* megírása-kor Wittgenstein nem volt tudatában annak, hogy kérdések, felszólítások stb. is vannak, mint ahogy annak sem, hogy ne lettek volna olyan megoldási kísérletek, amelyek egy *Értekezés* típusú elméleti keretben próbáltak ezekre magyarázattal szolgálni oly módon, hogy az elmélet alapvető tételeit megőrizték. A „propozicionális jel”-ként (*Satzzeichen*,

⁹ Ezen a ponton már Wittgenstein argumentumait is érintő, látszólag terminológiai (és fordítási) problémával is szembe kell néznünk. A német *Satz* terminus ugyanis az *Értekezés* magyar fordításában „kijelentés”, az angolban „proposition”, ugyanakkor a *Vizsgálódások* magyar fordításában kizárólag „mondat”, az angolban viszont „sentence” vagy – amikor annak *Értekezés*-beli jelentésére kell utalni – „proposition”. (Vö. az *Értekezés* német-angol kétnyelvű kiadása, Routledge & Kegan Paul, London 1963, ill. a *Vizsgálódások* német-angol kétnyelvű kiadása, Basil Blackwell & Mott, 1968.) Tanulmányomban a *Satz* terminus *Értekezés*-beli értelmére nem az *Értekezés* magyar fordítója által javasolt „kijelentés”-t, és nem a *Vizsgálódások* fordításában egységesen használt „mondat”-ot, hanem a (nyelvfilozófiai szakszövegekben egyértelműbb) „propozíció”-t használom, tehát a *Vizsgálódások* magyar fordításától eltérően különbséget teszek a terminus két jelentése („mondat” és „propozíció”) között. Mint azt látni fogjuk, Wittgenstein *Vizsgálódások*-beli érvelése szempontjából mindez azért jelentős, mert pontosan a nyelv mondatainak pusztán proposicionális (jel) funkciót tulajdonító (azaz az *Értekezés*-ben kifejtett) nyelvelméletet tagadja. A terminológiai zavart az okozza, hogy a „propozíció” (vagy „kijelentés”), ill. „proposition” kifejezések már önmagukban is utalnak a nyelv mondatainak az *Értekezés*-ben tulajdonított funkcióira, míg a „mondat”, ill. „sentence” nem teszi világossá a *Vizsgálódások* ban kifejtett álláspontot (a német szövegekben pedig mindkét esetben a *Satz* szerepel). Tanulmányomnak ebben a részében („A nyelv és a mondatok funkciója”) Wittgenstein azon érveit vizsgálom meg, amelyek a *filozófiai* kérdéseket érintik; a fentieket *folymatosan* szem előtt tartva sem az nem lesz fontos, hogy a magyar (vagy angol) szövegekben a *Satz* kifejezésre ugyanazzal vagy két külön terminussal utalunk-e, sem az, hogy Wittgenstein pontatlanul fogalmazott-e, amikor mindkét esetben ugyanazt a kifejezést használta.

a magyar fordításban „kijelentésjel”) definiálttól eltérő funkciójú mondat-típusok kérdése azonban fel sem vetődik az *Értekezésben*. Mivel (mint azt látni fogjuk) a *Vizsgálódásokban* Wittgenstein az *Értekezés* ennél jóval alapvetőbb tételeit is elutasítja, ezzel a problémával, illetve a lehetséges megoldási javaslatok cáfolatával, szükségtelené válik foglalkoznia.¹⁰

A fentiekben röviden összefoglalt elképzeléssel szemben a *Vizsgálódásokban* Wittgenstein amellet érvel, hogy a mondatoknak számtalan fajta funkciója lehetséges. Az olvasót a nyelvjátékok sokféleségéről meggyőzni hivatott példák világosan mutatják, hogy tevékenységekről (ill. azok részéről) van szó (parancsokat adni, parancsoknak engedelmeskedni, egy eseményről beszámolni, színészként játszani, tréfálkozni, megköszönni, imádkozni stb.); „egy nyelvet beszélni: egy tevékenység vagy egy életforma része”¹¹. Wittgenstein új elképzelése szerint tehát számtalan, eltérő funkciójú nyelvjáték-típus van, míg az *Értekezésben* a nyelvnek tulajdonított egyetlen funkció az volt, hogy igaz gondolatokat kifejező propozícióinak (propozicionális jeleinek) összessége a világot meghatározó tények logikai képe. A nyelvjátékok sokfélesége, a különböző típusú funkciók lehetősége szolgáltatja az alapot Wittgenstein számára az *Értekezésben* kifejtett elmélet elleni érvelésre, mely szerint a nyelv struktúrája, a lehetséges mondat-típusok (funkció-típusok) egyszer és mindenkorra adottak.

„De hát hányféle fajtája van a mondatnak? Mondjuk állítás, kérdés és parancs? – Ilyen fajtából *számtalan* van: számtalan különböző használati módja van mindannak, amit »jel«-nek, »szó«-nak, »mondat«-nak nevezünk. És ez a sokféleség nem valami szilárd, egyszer s mindenkorra adott; hanem a nyelv új típusai, mondhatni új nyelvjátékok keletkeznek, mások meg elavulnak és elfelejtődnek.”¹²

¹⁰ Gondoljunk csak például a kérdések problémájával kapcsolatos rövid megjegyzésre a 24. §-ban; a kérdések kijelentés vagy leírás (azaz az *Értekezésben*beli propozíció) formátumúvá alakításáról Wittgenstein minden részletes érvelést mellőzve jelenti ki, hogy „ezzel a különböző nyelvjátékokat még nem hoztuk közelebb egymáshoz”.

¹¹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 23. §.

¹² Uo.

A 23. § elemzése világos példája annak, miért lényeges Wittgenstein *Vizsgálódások*-beli nézeteit korábbi gondolkodásmódjával szemben és annak „hátere” előtt megvilágítani, azzal összevetni. A korábbi elméletre utal ugyan Wittgenstein, de nem fejt ki olyan részletesen, ami az olvasó számára lehetővé tenné, hogy világosan lássa, miért „érdekes” a paragrafus állításait az elutasított elmélettel összehasonlítani. A paragrafus fő pontjait könnyű megérteni, a tagadott nézetek alapos ismeretének, illetve felelevenítésének hiányában azonban nehézségeket okozhat azok újszerűségének és jelentőségének felismerése a kritizált gondolatokkal szemben. Továbbá, mivel Wittgenstein fő célja a filozófiai problémák eliminálása, ezért elengedhetetlen, hogy tudjuk, és világosan lássuk, mik ezek a problémák, máskülönben a *Vizsgálódások*ban bemutatott módszerek értelmetlennek és fölöslegesnek tűnhetnek.¹³ Pontosan ez támasztja alá azt a megállapítást, hogy a *Vizsgálódások*ban a korábbi nézetek kritikája maga válik az új érvelés részévé, hangsúlyozva ezzel azon paragrafusok jelentőségét, amelyek megemlítik vagy tárgyalják az *Értekezés*ben közzétett nézeteket, még akkor is, ha az elutasított gondolatok részletesebb kifejtésére is sor kerül. Az eddig elmondottak alapján úgy gondolom, hogy ezek a paragrafusok alapvető fontosságúak a *Vizsgálódások* többi paragrafusának interpretációja és megértése szempontjából is, mivel (mint azt korábban említettem) általuk Wittgenstein a nyelv alapjának „szabaddá” tételét kísérli meg további vizsgálódásai számára.

2. „Tárgyak”, elemzés és nyelvjátékok

Vizsgáljuk most meg Wittgenstein *Értekezés*-kritikájának egy másik, bár sok szempontból az előzőekhez kapcsolódó kérdését. Mint arra McGinn¹⁴ rámutat, Wittgenstein legtöbb *Vizsgálódások*-beli argumentuma „negatív”, azaz célja a nyelvvel, jelentéssel, megértéssel, szabály-

¹³ Lényegében ugyanez az ok motiválja sok esetben Malcolm elemzését is. (Vö. Norman Malcolm: *Nothing Is Hidden*, id. kiad.)

¹⁴ Colin McGinn: *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Aristotelian Society Series, Basil Blackwell, Oxford 1984.

követéssel stb. kapcsolatos csábító téveszmék eliminálása, mely téveszmék Wittgenstein szerint számtalan filozófiai probléma felvetődéséért felelősek. Az eddigiekben tárgyalt érvelés azonban „pozitív” volt, hiszen Wittgensteinnak a nyelv és mondatai funkciójáról alkotott meglehetősen határozott nézeteit vehettük szemügyre. Az *Értekezés* „tárgy”-ait elemző argumentum azonban már a „negatív” típusúak közé tartozik; célja az, hogy lehetővé tegye Wittgenstein számára egy filozófiai kérdés elvetését. Mint látni fogjuk, az argumentum konzekvenciái az *Értekezés*-beli gondolkodásmód néhány alapvető megállapítását is aláássák.¹⁵

A 37. §-sal kezdődően Wittgenstein a név és az általa megnevezett dolog kapcsolatát veszi tüzetesebben szemügyre. Először Russell azon nézete ellen érvel, mely szerint csak a mutatószavak (demonstratívok) tekinthetők valódi neveknek, pontosabban azt vonja kétségbe, hogy az „ez” szó egyáltalán név lenne. Wittgenstein szerint annak ellenére, hogy az „ez” szó és egy név gyakran azonos mondatbeli pozíciót foglal el, tévedés lenne ebből arra a következtetésre jutni, hogy az „ez” szó is név, hiszen valójában nevek definiálására használjuk, de soha nem definiálunk úgy valamit, hogy „Ezt »ennek« hívják”¹⁶. Az érvelés konklúziója szerint ez a téveszme a megnevezés „okkult folyamatként” való felfogásából ered, mely felfogás szerint a „megnevezés a szó és a tárgy közötti *különös* kapcsolatnak tűnik”¹⁷.

Wittgenstein azt is megállapítja, hogy a megnevezéssel és a demonstratívokkal kapcsolatos problémák arra vezethetők vissza, hogy „kísértésbe esünk, hogy ellentétet tegyünk azzal szemben, amit szokásosan »név«-nek hívnak”¹⁸, a kísértésből eredeztethető nézet szerint pedig „*a névnek tulajdonképpen valami egyszerűt kell jelölnie*”¹⁹. Erre a gondolatra akkor jutnak a filozófusok, amikor olyan szavak jelentésével kapcsolatos problémákba ütköznek, mint például a „Nothung”²⁰, azaz amikor a szó által jelölt tárgy darabokra tört,

¹⁵ Természetesen csak akkor, ha a *Vizsgálódások* ban kifejtett érvelés maga helytálló. Ez utóbbi kérdéssel azonban itt nem foglalkozunk.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 38. §.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo., 39. §.

¹⁹ Uo.

²⁰ „Siegfried kardjának neve Wagner A *Nibelungok gyűrűjében*.” (Ford.

tönkrement, megsemmisült stb. Wittgenstein okfejtése szerint, mikor Russell fenti elméletének védelmezője rájön, hogy az ilyen szavakat tartalmazó mondatok még mindig értelmesek, a következő csábító magyarázatot fogja adni: „A »Nothung« szónak tehát az értelem elemzésekor el kell tűnnie, s helyére olyan szavaknak kell lépniük, amelyek valami egyszerűt neveznek meg. Ezeket a szavakat méltán fogjuk tulajdonképpen neveknek nevezni.”²¹

Az ily módon felmerülő problémákra Wittgenstein „megoldása” az, hogy bemutatja, hogyan eliminálandók a „tulajdonképpen” („igazán”) megnevezhető „egyszerű”-k utáni kutatásból eredő filozófiai kérdések. Annak érdekében, hogy a szavak helytelen, a nyelv szabályaival ellentétes („metafizikai”) használatát megelőzzük (beleértve magát a „jelentés” szót is), a jelentés általános elmélete helyett inkább példákkal kellene bemutatnunk, hogyan használják a neveket és az „ez” szót a nyelvjátékokban. (A világosság kedvéért azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy Wittgenstein *nem* javasolja a „nyelvbeli használatot” mint a szavak jelentésének általános elméletét, lévén hogy megállapítását egy fontos megköötéssel egészíti ki a „ha nem is *minden* esetben”²² rövid figyelmeztetés formájában.²³)

lábjegyzete, uo., 41. o.)

²¹ Uo., 39. §.

²² Uo., 43. §.

²³ Mivel ez a kérdés a nevekkal és az egyszerűkkel kapcsolatos érvelés szempontjából irreleváns lesz, részletes tárgyalását itt mellőzöm. Indoklásom lényege azonban a következő. A „nyelvbeli használatot” (az idézett restriktció pusztán figyelmen kívül hagyását nem számítva) leginkább azon az alapon lehet a szavak jelentésének általános elméletét propagáló szlogenként értelmezni, hogy a restriktciót nem általában a szavak, hanem kizárólag a „jelentés” szó jelentésére vonatkoznak tételezik fel. Baker és Hacker (G. P. Baker – P. M. S. Hacker: *An Analytical Comentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1983) széles körben elfogadott interpretációja szerint, mivel jelentést gesztusoknak, arckifejezéseknek, természeti jelenségeknek („Azok a felhők esőt jelentenek.”), szín-mintázatoknak, eseményeknek, rítusoknak stb. is lehet tulajdonítani, Wittgenstein a „nyelvbeli használatot” a „jelentés” szó jelentésének egy részére akarta leszűkíteni, kizárva ezzel a jelentés-elmélet más jelenségekre való alkalmazhatóságát. Ezzel a magyarázattal azonban több probléma is van. Egyrészt nem világos, miért ne gondolhatta

A nevekre és az egyszerűkre vonatkozó érvelés a következő. Bár Wittgenstein úgy gondolja, hogy bizonyos esetekben egy név jelentése megmagyarázható a hordozójára való rámutatással²⁴, azt azonban tagadja, hogy ez minden esetben lehetséges volna; ha a Nothung darabokra törött, ha N. N. úr halott, ha az építők olyan jeleket használnak, amelyeket soha nem alkalmaztak szerszámokra, akkor a nevek hordozójára való rámutatás nem lehetséges²⁵. Az ilyen neveket tartalmazó mondatok (bár a nevek hordozójára nem tudunk rámutatni), mindazonáltal felvehetőek, vagy legalábbis felvehetőek lennének nyelvjátékokba, tehát jelentésük is van. Ennek megfelelően Wittgenstein konklúziója a következő:

„Az esetek *nagy* részében – ha nem is minden esetben –, amikor a „jelentés” szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben. És egy név *jelentését* olykor úgy magyarázzuk meg, hogy rámutatunk a *hordozójára*.”²⁶

volna Wittgenstein, hogy vannak olyan szavak, amelyeknek jelentése nem magyarázható nyelvbeli használatukkal (tiltott szavak, melyeket csak „idéznak”, nem „használnak”, archaikus szavak stb.). Másrészt nem tudni, milyen érv támasztja alá azt a feltételezést, hogy Wittgenstein szerint a „használaton” alapuló jelentés-magyarázat nem alkalmazható más jelenségekre, a „szlogen” megfelelő módosításával (például egy gesztus jelentése: használata a gesztusok jelrendszerében). A Baker és Hacker interpretációját alátámasztó érvelés tehát vagy hiányos (az említett két okból), vagy trivialisálja a restriktív (a megkötés vagy arra figyelmeztet, hogy ne keverjük össze a szavakat a gesztusokkal, arckifejezésekkel, természeti jelenségekkel stb., azaz hogy a szavak „jelentése” nem jelenti a gesztusok stb. „jelentését”-t is, vagy pedig arra, hogy a „használaton” alapuló jelentésmagyarázatot ne próbáljuk olyan jelenségekre – pl. természeti jelenségekre – kiterjeszteni, amelyek esetében értelmetlenség használatról beszélni). Ezen okokból tehát úgy gondolom, hogy a restriktív a szavak jelentésére vonatkozik (bár példákat Wittgenstein nem említ), nem pedig a „jelentés” szó jelentésére, tehát a „nyelvbeli használat” nem tekinthető a szavak jelentése Wittgenstein által javasolt *általános* elméletének.

²⁴ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 43. §.

²⁵ Vö. uo., 39. §, 40. § és 42. §.

²⁶ Uo., 43. §.

Másrészt azonban Wittgenstein a következőképpen érvel:

„A rámutató »ez« soha nem válhat hordozó nélkülivé. Azt mondhatná az ember: »Mindaddig, amíg egy ez létezik, addig az »ez« szónak van jelentése is, függetlenül attól, hogy ez mármost egyszerű, vagy pedig összetett.« – Am ettől még a szó nem válik névvé. Ellenkezőleg; a neveket ugyanis nem a rámutató gesztussal használják, hanem csak a segítségükkel magyarázzák.”²⁷

A továbbiakban Wittgenstein azt a kérdést teszi fel, hogy mi rejlik azon elképzelés mögött, hogy a neveknek valami egyszerűt kell jelölniük. A 46. §-ban a *Theaitétosz* egy részletét idézi azon álláspont illusztrálására, mely szerint az „őselemek”, amelyekből minden más összetevődik, nem definiálhatóak. Az érvelés szerint ezekkel az őselemekkel kapcsolatban semmilyen magyarázat nem létezik; csak megnevezni lehet őket. Bármilyen, ami az őselemekből összetevődik értelemszerűen komplex, az ilyen komplex elemek nevei pedig az őselemek neveiből összeálló deskriptív nyelvvé válnak. A tömör, de véleményem szerint fontos utalás az *Értekezés*re az argumentum ezen pontján történik; „Ilyen őselemek voltak Russell »individual«-jei és az én »tárgy«-aim is (*Log.-fil. ért.*)”²⁸.

A *Vizsgálódások* 47. §-ában ezután Wittgenstein az ellen érvel, hogy az „egyszerű” és „összetett” („komplex”, „komplexus”) terminusokat akár a korábbi paragrafusokban tárgyalt nézetekben, akár az *Értekezés*ben helyesen értelmeznék és használnák.²⁹ Még akkor is, ha

²⁷ Uo., 45. §.

²⁸ Uo., 46. §.

²⁹ Mielőtt Wittgenstein a fentiekben vázolt nézet ellenében felhozott érveit megvizsgálánánk, idézzük fel ismét az *Értekezés* néhány releváns megállapítását:

„A körülmény tárgyak (objektumok, dolgok) kapcsolata.” (Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 2.01.)

„A tárgy egyszerű.” (Uo., 2.02.)

„Minden olyan állítást, amely komplexusokról szól, fel lehet bontani egy, az alkotórészeikről szóló állításra és olyan kijelentésekre, amelyek teljesen leírják e komplexusokat.” (Uo., 2.0201.)

eldöntöttük, hogy „egyszerű” alatt „nem összetett”-et értünk, azt mindaddig nem tudjuk, milyen értelemben beszélünk „összetett”-ről, amíg valamely specifikus nyelvjáték az összetettség adott fajtáját meg nem határozza; egy fotelt alkotó fadarabok, molekulák, atomok, annak alakzat-mintái, színei stb. különböző értelemben lehetnek a fotel „egyszerű” alkotórészei, attól függően, hogy mit értünk összetetten az adott nyelvjátékban. Wittgenstein érvelése szerint „[s]emmi értelme »a fotel egyszerű alkotórészeiről mint olyanokról« beszélni”³⁰, azaz semmi értelme az „egyszerű” és „összetett” szavakat meghatározott nyelvjátékokon kívül használni. Ezen szavak „metafizikai” használatának értelmetlenségéről való érvelés után Wittgenstein biztonságosnak érzi a következő konklúzió levonását: „A filozófiai kérdésre: »Összetett-e ennek a fának a látképe, és melyek az alkotórészei?« a helyes válasz: »Attól függ, hogy mit értesz 'összetett'-en.« (És ez természetesen nem válasz, hanem a kérdés visszautasítása.)”³¹

Ezen gondolatok következményei az elvetett régi (*Értekezés*-beli) nézetek kritikája szempontjából világossá válnak, ha az itt ismertetett érvelést összevetjük az *Értekezés* néhány (a fenti lábjegyzetben idézett) állításával.³² Ha egyszer értelmetlen tárgyakról (egyszerűkről) mint olyanokról általánosságban beszélni (elutasítva ezzel a 2.02 tételt és ennek következtében a 2.01 tételt is, mivel az is a tárgyakon, azaz az egyszerűkön alapul), akkor ebből az következik, hogy a 2.0201 tétel is értelmetlen. Általános filozófiai tételként tehát nincs értelme azt állítani, hogy „minden olyan állítást, amely komplexusokról szól, fel

„A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. Ezért nem lehetnek összetettek.” (Uo., 2.021.)

„A tárgyaknak a képben a kép elemei felelnek meg.” (Uo., 2.13.)

„A név a tárgyat jelenti. A tárgy a jelentése.” („A” ugyanaz a jel, mint „A”.) (Uo., 3.203.)

„A tárgyakat csak megnevezhetem. A jelek képviselik őket. Én csak beszélhetek róluk, de nem tudom őket kimondani. A kijelentés csak azt mondhatja meg, milyen egy tárgy, de nem mondhatja meg azt, hogy mi.” (Uo., 3.221.)

³⁰ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 47. §.

³¹ Uo.

³² Az *Értekezés* releváns megállapításait pedig éppen azért kellett felidéz-nünk, mert a *Vizsgálódások*ban erre nem kerül sor.

lehet bontani egy, az alkotórészeikről szóló állításra”, és ennek következtében „olyan kijelentésekre, amelyek teljesen leírják e komplexusokat”³³, mivel egy specifikus nyelvjátékra van először szükség az összetettség adott fajtájának meghatározása érdekében.³⁴

A 47. §-ban kifejtett érvelésből az is következik (bár ebben a formában ez a *Vizsgálódások*ban explicit módon nem fogalmazódik meg), hogy az *Értekezés* 2.13 tétele is csak abban az esetben lehetne érvényes, ha az az összetettség fajta, amely meghatározza, hogy milyen szempontból értelmezzük a tárgyakat egyszerűként, már adott lenne egy specifikus nyelvjáték által. Csak ekkor lehetne egy képről beszélni, melyben a kép elemei a tárgyaknak felelnek meg. Ez az ellenvetés – bár nem az egyszerűvel kapcsolatos problémák szempontjából – Wittgenstein azon további argumentumait is alátámasztja (illetve alátámasztani hivatott), amelyekben az ellen érvel, hogy értelme lenne logikai (beleértve a vizuálisat is) képekről beszélni valamely specifikus nyelvjátékon kívül.³⁵

Mint azt láthattuk, a *Vizsgálódások* fent tárgyalt paragrafusaiiban Wittgenstein explicit módon is kifejti érveit azon állításokkal szemben, melyek szerint „a név a tárgyat jelenti”³⁶, valamint „a tárgyakat csak megnevezhetem”³⁷. Mindez a 3.221 tétel „konklúzióját”, azaz azt az állítást, hogy „a kijelentés csak azt mondhatja meg, milyen egy tárgy, de nem mondhatja meg azt, hogy mi”³⁸, is aláássa a következő okból. A propozíciókkal (kijelentésekkel) kapcsolatos általános filozófiai („metafizikai”) kijelentés elveszti jelentőségét, pontosabban fogalmaz-

³³ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 2.0201.

³⁴ Ezen a ponton különösen csábító lenne kritikai vizsgálatnak is alávetni Wittgenstein érvelését. Mivel a jelen írás célja nem a kritika, erre itt sem kerül sor. Érdemes azonban hangsúlyozni, hogy Wittgenstein érveléséből nem következik, hogy lehetetlen (vagy egyáltalán értelmetlen) lenne az összetettség adott fajtáját valamely specifikus nyelvjátékban meghatározni, és azután azt konzisztens módon használni (az eredeti meghatározás szerinti specifikus értelemben).

³⁵ Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 30. o., 89. o., 96. §, 115. §, 139. §, 140. §, 141. §, 144. § stb.

³⁶ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 3.203.

³⁷ Uo., 3.221.

³⁸ Uo.

va eliminálható mint értelmetlen megállapítás, annak a nézetnek az elvetése alapján, mely szerint az „összetett”-ekről („komplexusok”-ról) szóló állítások felbonthatóak az alkotórészeikről szóló állításra, és ennekövetkeztében olyan propozíciókra, amelyekteljesenleírjákőket. Ez pedig (mint azt a korábbiakban láttuk) abból következik, hogy a propozíciókra vonatkozó *bármely általános* megállapítás elvethető, mivel a propozícióban szereplő nevek által reprezentált tárgyak (egyszerűk) értelmezési alapját (szempontját) szolgáló összetettség fajta nem ismerhető meg meghatározott nyelvjátékoktól függetlenül. A fenti megállapítások pontosan összhangban vannak a 96. §-ban állítottakkal is, ahol Wittgenstein a kifejezések használatának otthont adó nyelvjáték jelentőségét azokra a szavakra is kiterjeszti, amelyekkel magáról a nyelvről beszélünk³⁹:

„[...] A gondolkodás, a nyelv a világ egyedülálló korrelátumaként, képeként jelenik meg előttünk. E fogalmak: mondat, nyelv, gondolkodás, világ, egymás után sorakoznak, és mindegyik ekvivalens a másikkal. (De mire is használhatók ezek a szavak? Hiányzik az a nyelvjáték, amelyben alkalmazhatók.)”⁴⁰

Wittgenstein másrészt annak az állításnak (vagy feltételezésnek) az érvényességét is tagadja, mely szerint állítások (propozíciók) elemzésével mindig többet tudunk meg, ugyanakkor nem veszítünk el semmit; ezt még abban az esetben sem tartja helytállónak, ha rendelkezésünkre áll az a nyelvjáték, amely a releváns összetettség fajtát meghatározza. A 60–64. §-okban amellet érvel, hogy a „seprű” szót tartalmazó mondatok „elemzett” formájának használatakor még akkor is elvész az „elemzetlen” forma valamely aspektusa, ha tudjuk, hogy nyelvjátékunkban a seprű seprűnyélből és cirokfejből áll:

„[...] Mondjuk, ezt gondoljuk: aki csak az elemzetlen formával rendelkezik, annak számára elsikkad az elemzés; aki azonban ismeri az elemzett formát, annak ezáltal minden rendelkezésére áll. – De nem állíthatom-e,

³⁹ Mint azt a későbbiekben látni fogjuk, ez a kijelentés szintén fontos lesz, amikor Wittgenstein arról alkotott nézetét vesszük szemügyre, hogy mi határozza meg azt, mi a propozíció.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 96. §.

hogy *emennek* éppúgy elvesz a dolog egy aspektusa, ahogyan amannak?”⁴¹

3. A proposíciók általános formája⁴²

Az előzőekben tárgyalt elemzési módszerek elvetése az *Értekezés* néhány további megállapításának felülvizsgálatához is vezet. A 65. § az első, amelyet Wittgenstein explicit módon a proposíciók általános formája *Értekezés*-beli meghatározásának szentel.

„Itt abba a nagy kérdésbe ütközünk, amely mindeme vizsgálódásaink mögött ott rejlik. – Fel lehetne ugyanis hozni ellenem: »Megkönnyíted a dolgod! Mindenféle nyelvjátékról beszélsz, de sehol sem mondd meg, mi a lényege a nyelvjátéknak, és ennél fogva a nyelvnek. Nem mondtad meg, mi a közös mindeme folyamatokban, és mi teszi őket nyelvvé vagy a nyelv részeivé. Tehát éppen a vizsgálódásnak azt a részét takarítod meg magadnak, amely annak idején neked magadnak a legtöbb fejlődést okozta, nevezetesen azt, amely a nyelv és a *mondat általános formáját* illeti.«

És ez igaz. – Ahelyett, hogy megadnék valamit, ami mindabban, amit nyelvnek nevezünk, közös, azt állítom, hogy ezekben a jelenségekben egyáltalán nem egyvalami a közös, ami miatt aztán mindegyikre ugyanazt a szót alkalmazzuk – hanem egymással számos különböző módon rokonok. És e rokonság vagy rokonságok miatt nevezzük mindegyiket »nyelv«-nek. Megpróbálom megvilágítani a dolgot.”⁴³

Wittgenstein tehát elveti azt a feltételezést, hogy a proposíciókban⁴⁴ vagy a játékokban kell lennie valami közösnek, ami miatt a „proposíció” illetve a „játék” szavakat alkalmazzuk rájuk; ehelyett azt javasolja,

⁴¹ Uo., 63. §.

⁴² A korábbiakhoz hasonlóan ebben a részben is Wittgenstein *Értekezés*-kritikájának interpretációjára szorítkozom, mivel a *Vizsgálódások* kritikai elemzése már egy másik tanulmányba tartozna. A *Vizsgálódások* argumentumainak érvényességét tehát itt sem vizsgálom.

⁴³ Uo., 65. §.

⁴⁴ Vö. a 9. lányszegyet a *Vizsgálódások* magyar fordításában szereplő „mondat” és az általam használt „proposíció” terminusokkal kapcsolatban.

hogy „nézd meg, van-e valami közös mindben”⁴⁵. A játékok példáját felhasználva pedig azt a konklúziót vonja le, hogy „az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálóját látjuk”⁴⁶. A „családi hasonlóságok”-ként jellemzett hasonlóságok és kapcsolatok⁴⁷ miatt tartoznak a jelenségek a „propozíció”-nak és a „játék”-nak nevezett csoportokba, de a fogalmak maguk nem definiálhatók szükséges és elégséges feltételekkel. (Az ezt követő paragrafusokban Wittgenstein a „közöset látni” módszerét alkalmazza számokra, színekre, alakzatokra stb. is.) Wittgenstein érvelése szerint tehát nemcsak szükségtelen, hanem lehetetlen is olyan definíciókat megadni, mint a propozíciók általános formája; „ezekben a jelenségekben egyáltalán nem egyvalami a közös”⁴⁸. Ezt az álláspontot természetesen a propozíciók általános formája *Értekezés*-beli definíciója elleni érvekkel is alá kell támasztania. Az eredeti tétel így hangzott:

„Nyilvánvaló, hogy a legáltalánosabb kijelentésforma leírásának csak azt szabad leírnia, ami annak lényegéhez tartozik – hiszen másképp nem lenne a legáltalánosabb.

Azt, hogy létezik általános kijelentésforma, bizonyítja az a tény, hogy nem lehetséges olyan kijelentés, amelynek formáját ne lehetett volna előrelátni (azaz megszerkeszteni). A kijelentés általános formája a következő: Ez meg ez az eset áll fenn.”⁴⁹

Az általános forma eme definíciójának első explicit megkérdőjelezése pedig a *Vizsgálódások* 114. §-ában található:

„*Logikai-filozófiai értekezés* 4.5: »A mondat általános formája: a dolog így és így áll.« – Ez a mondat abból a fajtából való, amelyet az ember számtalanszor ismétel. Azt hiszi, hogy újra és újra a természetet követi, holott csak a forma mentén halad, amelyen keresztül a természetet szemléljük.”⁵⁰

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 66. §.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo., 67. §.

⁴⁸ Uo., 65. §.

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 4.5.

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 114. §.

A paragrafus célja annak bemutatása, hogy miként képes egy a nyelvbe beivódott téves „kép” hamis látszatokat kelteni, éppen úgy, ahogyan ez a hasonlatok esetében is történik⁵¹. Mint azt fent láttuk, Wittgenstein az *Értekezésben* amellett érvelt, hogy „az a tény, hogy nem lehetséges olyan kijelentés, amelynek formáját ne lehetett volna előrelátni (azaz megszerkeszteni)” bizonyítja, hogy kell lennie egy általános propozicionális formának. Bár a részletes érvelést eme állítás ellen itt nem fejt ki Wittgenstein, az eddig elmondottak alapján azonban mégis nagy valószínűséggel feltételezhetjük a következőket. Az *Értekezés*-beli álláspontot (legalábbis egy szempontból) azon az alapon utasítaná vissza, hogy léteznek olyan nyelvjátékok, amelyekben az *Értekezésben* javasolt (propozicionális) *formával nem rendelkező mondat funkciója* „hasonló” olyan *propozíciók* (propozicionális jelek) *funkciójához*, amelyekkel az adott nyelvjátékban kölcsönösen behelyettesíthető. (Például: „Figyelj! Nem látsz? Ez *nem egy stoptábla?*”, illetve „Figyelj! Nem látsz? Ez *egy stoptábla.*”) Ezek a (behelyettesíthető) propozíciók nem kell, hogy „tárgy”-akat nevezzenek meg, de az *Értekezés* álláspontja szerint elemezhetőek, igazság-feltételeik vannak stb. Azt is példákkal lehet ugyanakkor illusztrálni, hogy más nyelvjátékokban olyan mondatok funkciója, amelyek rendelkeznek a fentiekben megadott általános *formával*, ennek ellenére nem az, hogy kijelentse, mely eset áll fenn, hanem valami egészen más, például utasítást adni. („Elég volt! *Most azonnal kimész!*”) Más szóval, az *Értekezésben* (kizárólag) a propozícióknak (propozicionális jeleknek) tulajdonított funkciót az általános propozicionális forma által javasolttól eltérő formájú mondatok is betölthetik (kielégíthetik), ugyanakkor „megfelelő” formával rendelkező mondatok funkciója egészen más lehet, mint az (az egyetlen funkció), amit az *Értekezésben* Wittgenstein a propozícióknak tulajdonított. (Mint azt korábban láttuk, az *Értekezés*-beli nézetek ellenében kifejtett új érvelés a nyelvjátékok és mondatok „számtalan” különböző fajta funkcióiról alapvető fontosságú eleme a *Vizsgálódásokban* javasolt új álláspontnak.) Mindebből pedig az következik, hogy az eredeti argumentum nem bizonyítja, hogy léteznie kell egy általános propozicionális formának, legalábbis nem abban az értelemben, hogy léteznie kell egy általános formának, amely eleget

⁵¹ Vö. uo., 112. §.

tesz annak a *funkciónak*, amit Wittgenstein az *Értekezésben* (kizárólag) a propozícióknak tulajdonított, mivel a „propozíciótság” megadott feltétele (ti. az általános propozicionális formának megfelelni) nem szükséges és nem is elégséges az *Értekezésben* a propozícióknak tulajdonított funkció betöltéséhez.⁵² (A fenti állításokat alátámasztó további érveket a 136. § tárgyalásakor is látni fogunk majd.)

Wittgenstein szerint pontosan az itt elvetett *Értekezés*-beli nézet az a „kép”, ami félrevezet bennünket, és ami azt a „formát” (keretet) szolgáltatja, amelyen keresztül a propozíciókat szemléljük (és félreértjük), miközben azt hisszük, hogy a propozíciók természetének körvonalait követjük nyomon újra és újra. Ezt a konklúziót foglalja össze a 115. §-ban is: „Egy *kép* tartott fogva bennünket. És nem tudtunk szabadulni tőle, hiszen benne rejtett a nyelvünkben, és úgy látszott, nyelvünk csak ezt ismétli kérellehetetlenül.”⁵³

Eddig amellet érveltem, hogy Wittgenstein szerint nemcsak szükségtelen, de lehetetlen is a propozíciók általános formáját megadni, mivel nincs olyan egyetlen forma, ami kielégíti azt az *Értekezés*-beli követelményt, mely szerint „a legáltalánosabb kijelentésforma leírásának csak azt szabad leírnia, ami annak lényegéhez tartozik”⁵⁴, legalábbis nem a propozícióknak tulajdonított funkció szempontjából. Ezt az állítást olyan példákkal és érvekkel is igyekeztem alátámasztani, amelyek valószínű, hogy alapjául szolgálhattak (legalábbis részben) az „ez meg ez az eset áll fenn” formula elvetésének, bár a tárgyalt paragrafusban ezen érvek kifejtésére nem került sor. Vizsgáljuk most meg Wittgenstein további érvelését az *Értekezés*-beli általános forma ellen; olyan érveket, melyeket nem „pusztán feltételezünk” (Wittgenstein más argumentumai alapján), hanem amelyek kifejtésére explicit módon is sor kerül a *Vizsgálódások* ban:

„Nézzük ezt a mondatot: »A dolog így és így áll« – hogy állíthatom, hogy ez a mondat általános formája? – Ez mindenekelőtt maga is egy mondat, egy magyar mondat, mivel van alánya és állítmánya. De hogyan használjuk ezt a mondatot – mármint mindennapi nyelvünkben? Mert hiszen csak onnét vettem.

⁵² Vö. uo., 96. §.

⁵³ Uo., 115. §.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 4.5.

Például azt mondjuk: „Elmagyarázta nekem a helyzetét, azt mondta, hogy a dolog így és így áll, és ezért előlegre van szüksége.” Ernyiben tehát lehet mondani, hogy ez a mondat bizonyos kijelentések helyett áll. Mondatsémaként alkalmazzuk; de csak azért, mert olyan szerkezete van, mint egy magyar mondatnak. Minden további nélkül lehetne helyette azt is mondani: „ennek és ennek az esete forog fenn” vagy „ez és ez a helyzet” stb. Vagy lehetne pusztán egy betűt, egy változót is használni helyette, ahogyan a szimbolikus logikában. Ám a „p” betűt mégsem fogja senki egy mondat általános formájának nevezni. Mint mondtuk: az „A dolog így és így áll” csak azért volt a mondat általános formája, mert maga is az, amit magyar mondatnak nevezünk. De még ha mondat is, akkor is csupán mint mondatváltozónak van alkalmazása. Nyilvánvaló értelmetlenség volna, ha azt mondanánk, hogy ez a mondat megfelel (vagy nem felel meg) a valóságnak. Így tehát ez a mondat azt illusztrálja, hogy a mondatról alkotott fogalmunk egyik ismertetőjegye a mondat hangzása.⁵⁵

Vizsgáljuk most meg, hogy ez az érvelés mennyiben egészíti ki annak az állításnak a tagadását, hogy az „ez meg ez az eset áll fenn” formula csak azt írja le, ami a legáltalánosabb propozicionális forma lényegéhez tartozik, azaz annak a nézetnek az elvetését, mely szerint a propozíció fogalma szükséges és elégséges feltételek megadásával definiálható. A 134. § argumentuma szerint, mivel a kérdéses forma maga is egy (magyar, német, angol stb.) mondat, ezért annak a mindennapi nyelvben való használatát kell megvizsgáljunk (a „metafizikai” használattól való visszavezetés). Éppen az a tény, hogy maga is egy (magyar stb.) mondat, teszi lehetővé, hogy propozicionális sémaként számításba vegyük. Másrészt azonban ugyanez a tény egyben gyengíti is az *Értekezés*-beli álláspontot, mivel olyan kölcsönösen kicserélhető mondatok konstruálására ad lehetőséget, melyek pontosan ugyanazt a funkciót tölthetik be, amit az *Értekezés*ben az „ez meg ez az eset áll fenn” formulának tulajdonított Wittgenstein; a *Vizsgálódások* példái („ennek és ennek az esete forog fenn”, „ez és ez a helyzet”) annak bemutatását szolgálják, hogy az *Értekezés*ben javasolt formula nem nélkülözhetetlen, aláásva ezzel azt az állítást, hogy általa a kívánt szükséges feltételeket kapnánk. Wittgenstein szerint a formula pusztán azt mutatja csak meg, hogy a propozícióról

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 134. §.

alkotott fogalmunk egyik ismertetőjegye, hogy az „úgy hangzik”, mint egy propozíció. Mint azt azonban korábban (a mondatok funkciójával kapcsolatban) már láttuk, egyetlen alkotóelemét megtalálni azon hasonlóságok és kapcsolatok hálózatának, amit Wittgenstein „családi hasonlóságok”-ként jellemzett, nem elégséges ahhoz, hogy valami olyanra leljünk, ami közös minden propozícióban. Így tehát ahelyett, hogy megkísérelnénk definiálni, mit értünk „propozíció”-n, kénytelenek vagyunk „példákat [...] adni, s köztük olyanokat is, amelyeket mondatok induktív sorának lehet nevezni”⁵⁶.

Wittgenstein másik fontos megállapítása a 134. §-ban az, hogy a propozíciók általános formájaként megadott formula propozicionális változóként alkalmazható.⁵⁷ A „p” betűt azonban senki nem fogadná el a propozíciók általános formájának. Az általános formának viszont olyan *funkciót* (a propozicionális változóként való alkalmazást) tulajdonított az *Értekezésben* Wittgenstein, mely legalább egy olyan kifejezés (a „p” változó) funkciójával is közös, ami nyilvánvalóan nem tekinthető a propozíciók általános formájának.

Ezek után Wittgenstein a propozíciók és az „igaz” és „hamis” fogalmak közötti kapcsolatot veszi alaposabban szemügyre. Érvelése bizonyos szempontból változatlanul összefüggésben van azzal a megállapítással, hogy a propozíciók általános formája egy propozicionális változó.

„Ha azt adom meg a mondat általános formájának, hogy »A dolog így és így áll«, úgy ez alapján ugyanazt jelenti, mint ez a magyarázat: mondat mindaz, ami igaz vagy hamis lehet. Hiszen »A dolog így és...« helyett azt is mondhattam volna: »Ez és ez igaz.« (De azt is: »Ez és ez hamis.«) Ekkor viszont

»p« igaz = p

»p« hamis = nem-p.

És ha azt mondjuk, hogy a mondat mindaz, ami igaz vagy hamis lehet, ez annyit tesz: mondatnak azt nevezzük, amire nyelvünkben az igazságfüggvények kalkulusát alkalmazzuk.”⁵⁸

⁵⁶ Uo., 135. §.

⁵⁷ Vö.: „Az általános kijelentésforma egy változó.” (Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, id. kiad., 4.53.)

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, id. kiad., 136. §.

A 136. § hátralevő részében Wittgenstein azt az elképzelést utasítja el, mely szerint az, hogy mi a propozíció, az „igaz” (ill. „hamis”) fogalomhoz „illik” (az igazság/hamisság fogalmába illeszkedik), abban az értelemben, ahogy „illeszkedésről” egy fogaskerék esetében beszélünk; „[m]intha tehát volna valamilyen fogalmunk az igazról és a hamisról, s ennek segítségével most meg tudnánk határozni, hogy mi mondat, és mi nem az”⁵⁹. Így tehát Wittgenstein tagadja, hogy az igazság-érték hordozásának képessége (ami a propozíciókkal kapcsolatos triviális igazság, nem annak definiálása, hogy mi a propozíció) felválthatná a fent elutasított definíciót. Az állítását alátámasztani hivatott argumentum pedig a következő:

„De ez egy rossz kép. Olyan, mintha azt mondanánk: »A sakkban a király az a figura, amelynek sakkot lehet adni.« Ám ez csak annyit jelent, hogy a sakkjátékban egyedül a királynak adhatunk sakkot. Mint ahogyan az a mondat, hogy csak egy mondat lehet igaz, sem mond többet, mint hogy mi csak arról állítjuk, hogy »igaz« és »hamis«, amit mondatnak nevezünk. És hogy mi a mondat, azt egy bizonyos értelemben a mondat szerkezet szabályai (például a magyar nyelv szabályai) határozzák meg, más értelemben pedig az, hogy miként használjuk a jeleket a nyelvjátékban. S az »igaz« és »hamis« szavak használata szintén lehet alkotórésze ennek a játéknak; és ekkor a mi szemünkben a mondathoz *tartozik*, holott nem »illik« rá.”⁶⁰

Wittgenstein érvelése alapján két okot is találhatunk az „igaz” és „hamis” fogalmak, valamint a propozíciók közti „egymásba illeszkedés” típusú kapcsolat elvetésére. Az első ok a sakk analógiával magyarázható: Bár a sakkban csak a királynak adnak sakkot, lehetnének más olyan játékok is, melyekben a gyalogoknak is lehet sakkot adni;

„[...] Mint ahogy azt is mondhatjuk, hogy sakkot adni *hozzátartozik* ahhoz a fogalomhoz, amelyet a sakkban a királyról alkotunk (mintegy a fogalom alkotórészeként). Ha azt mondanánk, hogy a sakkot adás nem *illik* a parasztról alkotott fogalmunkra, ez azt jelentené, hogy egy olyan játék, amelyben a parasztnak adnak sakkot, amelyben, teszem azt, az veszít, aki elveszíti parasztjait – hogy egy ilyen játék érdektelen volna, vagy buta, vagy túl bonyolult, vagy ilyesmi.”⁶¹

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

Mindebből tehát az következik, hogy a sakk példájához hasonlóan a nyelvben is lehetnek (lehetnének) olyan más (nyelv)játékok, amelyekben azt, hogy „igaz” ill. „hamis”, nem kizárólag propozíciókról állítják. Az analógia azt is implikálja azonban, hogy annak megfelelően, ahogy nem létezik olyan játék, amelyben a királyon (ahogy mi azt a sakkban ismerjük) kívül más bábunak is adnak sakkot, nincs olyan nyelvjáték sem, amelyben a propozíciókon (propozicionális jeleken) kívül a nyelv más kifejezéseinek is igazság-értéket tulajdonítunk. Ezt a megállapítást a 136. §-ban Wittgenstein nem fogalmazza meg explicit módon, hiszen azt nem tudjuk meg, hogy „az a mondat, hogy csak egy mondat lehet igaz” igaznak vagy hamisnak tekintendő, csak azt, hogy mit mond el ez a mondat. Allításomat alátámasztja azonban a következő megjegyzés:

„[...] Hasonlóképpen [...], hogy melyik betű következik az ábécében a »K« után, úgy tudjuk meg, hogy az ábécét felmondjuk magunknak a »K«-ig. Mennyiben illenék mármost az »L« ehhez a betűsorhoz? – És *ennyiben* akár azt is lehetne mondani, hogy az »igaz« és a »hamis« illik a mondat-hoz; és egy gyermeket úgy is meg lehetne tanítani arra, hogy a mondatokat megkülönböztesse más kifejezésektől, hogy azt mondjuk neki: »Kérdezd meg magadtól, hogy hozzájuk tudod-e fűzni, hogy 'igaz'. Ha ez a szó odaillő, akkor mondatról van szó.« (És ugyanígy lehetne azt is mondani: kérdezd meg magadtól, hogy az »A dolog így áll« szavakat elébe tudod-e tenni.)”⁶²

Ez a megállapítás világosan azt jelenti, hogy („nyelvünkben”) a propozíciókon kívül nincsenek más olyan kifejezések, amelyekhez azt lehetne hozzáfűzni, hogy „igaz” vagy „hamis”, máskülönben a módszer nem lenne alkalmas a propozíciók (propozicionális jelek) és más kifejezések megkülönböztetésére. Az „egymásba illeszkedés” a fogaskerekek esetében azonban egy más típusú kapcsolat, mivel sem az, hogy – nyelvünkben – „fogaskerék”-nek nevezik őket nem függ attól, hogy éppen illeszkedik-e egyik a másikba, sem az illeszkedés (vagy nem illeszkedés) nem használható arra, hogy a fogaskerekeket a nem-fogaskerekektől megkülönböztessük, hiszen illeszkedésük méretüktől is függ.

Wittgenstein érveléséhez azonban mindössze olyan nyelvjátékok pusztá lehetőségére van szükség, melyekben arról, amit (az adott nyelvjátékban) „propozíció”-nak hívnak, nem mondható el triviális igazságként az igazság-érték hordozásának képessége. (Emlékezzünk

⁶² Uo., 137. §.

csak a korábban már idézett megállapításra: „És ha azt mondjuk, hogy mondat mindaz, ami igaz vagy hamis lehet, ez annyit tesz: mondatnak azt nevezzük, amire *nyelvünkben* az igazságfüggvények kalkulusát alkalmazzuk.”⁶³) Mivel a fentiek következtében az az állítás, hogy a propozíció rendelkezik az igazság-érték hordozásának képességével, egy triviális igazság (*nyelvünkben*), de mindez semmit nem árul el a propozíciók nyelvbeli *funkciójáról*, a kérdés ebből a szempontból érdektelenné válik Wittgenstein számára. Egy korábbi paragrafusban található megjegyzés szintén alátámasztja fenti megállapításainkat: „[...] a filozófiában a szavak használatát gyakran világos szabályokat követő játékokkal, kalkulusokkal *vetjük össze*, de azt mégsem állíthatjuk, hogy aki a nyelvet használja, annak egy ilyen játékot kell játszania”⁶⁴.

Az „egymásba illeszkedés” típusú kapcsolatot a propozíciók és az „igaz” és „hamis” fogalmak közt egy második okból is elveti Wittgenstein a 136. §-ban, bár ezt az érvelést explicit módon nem fejt ki. Ez az indok pedig a következő. Még ha megengedjük is, hogy a fent tárgyalt fogalmak használata (pontosabban az „igaz” ill. „hamis” szavak nyelvjátékbeli használata) „szintén lehet alkotórésze ennek a játéknak”⁶⁵, azaz annak a nyelvjátéknak, amelyben a „propozíció”-t használjuk, mindez még mindig nem elégséges a propozícióknak az *Értekezés*ben tulajdonított funkció meghatározásához. Wittgenstein érvelése szerint, „hogy mi a mondat, azt egy bizonyos értelemben a mondatszerkezet szabályai (például a magyar nyelv szabályai) határozzák meg, más értelemben pedig az, hogy miként használjuk a jeleket a nyelvjátékban”⁶⁶. Ez a megállapítás összhangban van a 134. § argumentumával, azaz azzal az állítással, hogy bár az „A dolog így és így áll” formula nem fogadható el általános propozicionális formaként, azáltal, hogy rendelkezik egy (magyar) mondat szerkezetével, illusztrálja, hogy a propozícióról alkotott fogalmunk egyik ismertetőjegye, hogy „úgy hangzik”, mint egy propozíció. Mint azonban korábban láttuk, mindez nem jelenti azt, hogy ami úgy „hangzik”, mint egy propozíció, az szükségszerűen azt a *funkciót* is tölti be a nyelvjátékban, amit az *Értekezés*ben Wittgenstein a propozícióknak tulajdonított, sem azt, hogy ami „nem hangzik úgy”, mint egy propozíció, az szükségszerűen alkalmatlan ama funkció betöltésére.

⁶³ Uo., 136. §.

⁶⁴ Uo., 81. §.

⁶⁵ Uo., 136. §.

⁶⁶ Uo.

Wittgenstein érvelése szerint tehát a jelek nyelvjátékbeli használata az a másik tényező, ami meghatározza, hogy mi a propozíció.⁶⁷ Ez a használat azonban nincs összhangban azzal a funkcióval, amit az *Értekezés* típusú felfogás a propozícióknak általában tulajdonít. Korábbi példában az „*Ez nem egy stoptábla?*” mondat funkciója „hasonló” volt olyan vele kölcsönösen kicserélhető mondatokéval, amelyek az *Értekezés* alapján propozíciónak minősítendőek. Másrészt azonban a „*Most azonnal kimész!*” mondat funkciója az utasítás, annak ellenére, hogy az *Értekezés* alapján propozícióként elemezhető. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy Wittgenstein új, *Vizsgálódások*-beli elmélete szerint az első mondat propozíciónak tekintendő, a második pedig nem, hiszen (mint azt az előzőekben láttuk) nyelvünkben az igazság-érték hordozásának képessége hozzátartozik a propozíciókról alkotott fogalmunkhoz. Azt viszont mindenképpen jelenti, hogy a mondat *funkciója* sokkal érdekesebbé válik számára annál a kérdésnél, hogy propozíciónak tekintjük-e vagy sem bizonyos strukturális jellemvonások alapján. Wittgenstein szerint tehát egy filozófiai terminus használata fontos lehet az elemzés egyes aspektusai szempontjából; megállapíthatjuk például hogy az igazság-érték hordozásának képessége hozzátartozik a propozíciókról alkotott fogalmunkhoz. Ebből a megállapításból azonban sem az nem derül ki, hogyan használjuk a mondatokat a nyelvjátékokban, sem pedig az, hogy mely funkciók betöltésére alkalmasak ill. alkalmatlanok mondataink.

A következő megjegyzés akár Wittgenstein „konklúziójának” is tekinthető az itt tárgyalt problémákkal kapcsolatban: „Felismerjük, hogy amit »mondat«-nak, »nyelv«-nek nevezünk, az nem az a formális egység, amelyet én elképzeltem, hanem egymással többé vagy kevésbé rokon képződmények családja.”⁶⁸ Mint láttuk, a *Vizsgálódások*ban az *Értekezés* által felvetett filozófiai problémák eliminálása részét képezi annak az új gondolkodásmódnak, amelyet Wittgenstein bemutatni kíván. Az explicit kritikai megjegyzések, valamint azok filozófiai konzekvenciái pedig az *Értekezés* nyelvről alkotott elméletének szisztematikus kritikáját adják.

⁶⁷ Vö. uo., 96. § is.

⁶⁸ Uo., 108. §.

SUMMARY

*Two Theories of Language:
Wittgenstein's Criticism of the Tractatus in the Philosophical
Investigations*

There are several paragraphs in the *Philosophical Investigations* in which Wittgenstein explicitly refers to his former views presented in the *Tractatus Logico-Philosophicus*. In my paper I examine some of these critical remarks concerning three selected, but as it is argued, closely related issues.

First I discuss his criticism of the tractarian view on the function of language and its sentences, then the paragraphs on „objects“, analysis and language-

games, and finally the arguments concerning the general form of propositions.

I argue that it is not only historically interesting to see how Wittgenstein's views changed, but the criticism of his former thoughts is also part of the way of doing philosophy suggested in the *Investigations*. The examination of the critical remarks and their philosophical consequences also shows that in the *Investigations* Wittgenstein provides a systematic criticism of the Tractarian account of language.

AZ EGZISZTENCIAKIJELENTÉSEK PROBLEMATIKÁJA

Parmenidész 2. töredéke a modern logika tükrében

FAZEKAS ANDRÁS ISTVÁN

Problémafelvetés

Parmenidész gondolatai a mintegy 150 sornyi, töredékesen fennmaradt tanköltemény alapján rekonstruálhatók. Ez a 150 sor azonban meghatározó jelentőségű az európai filozófiai gondolkodás számára, s ezen belül is mindenekelőtt azon tudományterület számára, amelyet később ontológiának neveztek el. Platón a „*Theaitétosz*” című dialógusában Parmenidészt „*roppant mély és nemes szellemű*” gondolkodóként említi (184a; magyar fordítás: ([1] ; 994))* s nem véletlen, hogy Hegel Parmenidész nevéhez kapcsolja az igazi filozófiai gondolkodás megjelenését. A huszadik századi gondolkodók közül Heidegger értékelte különösen nagyra Parmenidész gondolatait. A *Bevezetés a metafizikába* című munkájában Heidegger Parmenidész tankölteményéről a következőket írja: „E néhány szó úgy áll előttünk, mint a korai idők görög szobrai. Ami fennmaradt Parmenidész tankölteményéből, elfér egy vékony füzetben, ugyanakkor persze könyvtárnyi irodalmat cáfol meg – ami ezen irodalom egzisztenciájá-

* Az irodalmi hivatkozásokban a szögletes zárójelben levő szám a hivatkozott mű sorszám szerinti irodalomjegyzékbeli számát adja meg. A sorszámától pontos vesszővel elválasztott szám a hivatkozás oldalszámára (oldalszámaira) utal.

nak állítólagos szükségességét illeti. Annak, aki ismeri e gondolkodó mondás mércéit, ha ma él, el kell hogy menjen minden kedve attól, hogy könyveket írjon.” ([2] ; 51) A tanköltemény alapgondolata olyan kérdéseket indukál, amelyek az ontológia – s ezen keresztül a filozófia – legvégső, legalapvetőbb kérdései.

Parmenidész nagy hatású gondolatai végső soron következőképpen összegezhetők: minden, ami elgondolható és kimondható, az van, létezik, nincsen nemlétező, csak a létezőt lehet elgondolni és kimondani. A felmerülő probléma mibenlétének megvilágítása érdekében célszerű a fenti összetett mondatban szereplő kijelentéseket az alábbi formában megfogalmazni.

- (1) Csak létező dolgok vannak. = Nincsenek nemlétező dolgok.
- (2) Csak létező dolgokat lehet elgondolni. = Lehetetlen nemlétező dolgokat elgondolni.
- (3) Csak létező dolgokról lehet beszélni. = Lehetetlen nemlétező dolgokról beszélni.

Vizsgálatunk kiindulópontját ezek az állítások képezik. Tekintettel arra, hogy Parmenidész ránk maradt töredékei mind a mai napig komoly értelmezési problémákat vetnek fel, ezért fel kell tenni a kérdést: valóban ezek a mondatok fejezik ki az „alétheia” rész középponti gondolatát, valóban így kell érteni a második töredék „eszti” mondatait? E kérdés megalapozott megválaszolása önmagában külön tanulmányt igényel, s e tanulmány végső konklúziója az lenne, hogy a rendelkezésre álló források alapján, s a Parmenidész kutatók döntő többségének értelmezése szerint – vélhetően – erről van szó a második töredékben. Itt azonban külön hangsúly van a „*vélhetően*” kifejezésen, a kérdés ugyanis egyértelműen nem megválaszolható. E tanulmánynak nem célja az értelmezéssel kapcsolatos nehézségek, problémák, s az ezekhez kapcsolódó különféle álláspontok bemutatása, s különösen nem célja egy új értelmezés felvetése, felvezetése. A vizsgálat a kutatók nagy többségének értelmezéséből indul ki, a szóban forgó gondolatokat Parmenidésznek tulajdonítva. Valójában azonban a vizsgálat egésze szempontjából maguk ezek a gondolatok, a bennük rejlő, s a hozzájuk kapcsolódó kérdések a lényegesek, a vizsgálat az e kijelentések által felvetett problémákról szól.

Első pillantásra az (1)–(3) kijelentésekben megfogalmazott gondolatok nagyszerűsége, igazi mélysége, s főleg ezen állítások ontológiai, logikai konzekvenciái elő sem tűnnek. Sőt, első, nem elmélyült olvasatában ezek az állítások triviális (1. állítás esetében), vagy éppenséggel nem is igaz állításoknak tűnnek (2. és 3. állítás esetében). Már első olvasatra meg is fogalmazódnak az ellenvetések minden különösebb logikai vagy ontológiai mérlegelés nélkül, valamilyen ilyen, vagy ehhez hasonló formában: miért ne lehetne nemlétező dolgokat elgondolni, például a *Pegazust*, vagy *Lucifert*, vagy a *kentaurokat*, s miért nem lehetne ezekről beszélni (értsd: miért ne lehetne ezeket kimondani, azaz megnevezni)? Micsoda zagyvaság ez, hiszen a mindennapi nyelv gyakorlata lépten-nyomon cáfolja ezt. Ezek hát azok a nagy horderejű kijelentések? Márpedig ezek a kijelentések igen mély gondolati tartalommal bírók, s nem mindennapi logikai éleslátásról tanúbizonyoságot tevő kijelentések. Parmenidész itt olyan problémákat vet fel – konkrétan a létezés problematikáját –, ami minden filozófia középponti kérdése, sőt egyes gondolkodók szerint – így például Heidegger szerint – az e témakörrel összefüggő kérdések minden kérdések kérdését (kérdéseit) jelentik.¹ S nemcsak centrális jelentőségű problémáról van itt szó, hanem egy olyan ellentmondás megfogalmazásáról is, ami Parmenidész óta nagyon kemény diót jelent a logika, az ontológia számára.

A negatív egzisztenciakijelentések lehetetlensége Parmenidész szerint

Miről van ezekben az állításokban szó, mit is mond Parmenidész? Mai terminológiával élve – s a mai szimbolikus logika gondolati építményére támaszkodva – azt lehet mondani, hogy Parmenidész az ún. „esztin” mondatokban azt fogalmazta meg (pontosabban: értelmezhetőek Parmenidész gondolatai olyan módon), hogy nem lehet létezés tagadó kijelentéseket tenni. Azaz nem lehet (értsd: logikai ellentmondás nélkül nem lehet) olyan kijelentéseket tenni, amelyek azt állítják, hogy valami nem létezik. Értelmetlenek az olyan mondatok Parmenidész szerint, mint például „A *Pegazus nem létezik*”, a „*Kentaurok nem léteznek*”, vagy a „A *Pokol nem létezik*” mondat. Másképpen

fogalmazva ez azt jelenti, nem megengedett, hogy a nyelvi referáló kifejezések ne referáljanak létező dolgokra. Értelmetlenek, önmagukban ellentmondásosak – s az adott logikai, matematikai, ontológiai rendszeren belül a rendszer egészét aláásó ellentmondásokhoz vezetnek – a nemlétező dolgokra referáló kifejezések, mint amilyen például a „Pegazus” vagy az „Ördög” vagy az „Eldorádó” stb. kifejezés. A későbbiekben bemutatjuk, hogy nem csak a létezés tagadó kijelentések vetnek fel súlyos logikai problémákat, a létezés állító kijelentések is problematikusak, s jó néhány nem könnyen megválaszolható kérdéssel szembesítenek.

Az egzisztenciakijelentésekkel kapcsolatos problémák

A probléma kibontása előtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy az egzisztenciakijelentések, azaz a létezés állító és létezés tagadó kijelentések a mindennapi nyelvgyakorlat számára nem jelentenek nehézséget, nem olyan mondatok, amelyek az interakció résztvevőit elgondolkodásra készítetnék, vagy kétértelműséget okoznának a beszéd, információközlés során. Az egzisztenciakijelentésekre példa a már említett „A Pegazus létezik” mondat, vagy éppenséggel ezen mondat negáltja „A Pegazus nem létezik” mondat. A mindennapi nyelvhasználat során számtalan hasonló alakú, logikai struktúrájú mondat hangzik el különböző beszédhelyzetekben, s az ilyen mondatok sem a közlő, sem a befogadó számára nem jelentenek problémát ([14], [15], [16]). Az interakció résztvevői pontosan értik e mondatok jelentését, s e mondatok grammatikai szempontból, vagy nyelvhelyességi szempontból sem megkérdőjelezhetők. Pedig éppen azon megfontolások alapján ellentmondásosak ezek a mondatok, amely megfontolások alapján az összes többi kijelentés oly természetesen érthető mindenki számára ([17]). A köznapi, természetes nyelvi beállítódás alapján ugyanis minden további nehézség nélkül különbséget lehet tenni az alábbi jelsorozatok között.

(1) „W regffq klu&tuzt@@vy.”

(2) „Kutya, hal, és, az, ahol, annak ellenére, vízerőmű.”

(3) „Péter okos.”

A természetes nyelvi beállítódás szerint az (1) jelsorozat teljességgel értelem, jelentés nélküli. Ennek a jelsorozatnak a magyar nyelvben semmilyen jelentése nincsen, e jelsorozatot, jeleket az interakció résztvevői jelek véletlenszerű egymásutániségaként értelmezik. A (2) esetben már arról van szó, hogy a jelek bizonyos együttese a magyar nyelvben értelemmel, jelentéssel bíró szavakat jelenít meg. Ezek a szavak, nyelvi kifejezések önmagukban értelmezhetők minden magyar anyanyelvű, írni-olvasni tudó egyén számára. E szavak azonban nem alkotnak mondatot, kijelentést, a szavak között semmiféle szintaktikai kapcsolat nincs, értve ezalatt azokat a szabályszerű összefüggéseket, kapcsolatokat, amelyek mondatokká fűzik az adott nyelv nyelvtana szerint az egyes értelemmel bíró nyelvi kifejezéseket. A (3) esetben egy jelentéssel bíró, grammatikailag helyes (ún. jól formázott) mondatot jelenítenek meg a leírt jelek. Ennek a mondatnak az egyes összetevői önmagukban értelmes nyelvi kifejezések, s együtt, a magyar nyelv grammatikája szerint mondatot alkotnak, amit mindenki ért. Az értelemmel bíró nyelvi kifejezések jelentésének és az adott nyelv nyelvtanának ismerete együttesen lehetővé teszi az adott nyelven megfogalmazott mondatok megértését ([17]). Az adott nyelv szemantikájának és szintaktikájának ismeretében végtelen számosságú jól formázott mondat (kijelentés) képezhető és érthető meg.

A jelentés referenciális elmélete szerint az értelemmel bíró szavak, nyelvi kifejezések valamilyen entitás helyett állnak, azokat képviselik, helyettesítik a nyelvhasználat során. Ezek az entitások értelemszerűen igen különbözőek lehetnek, s ebből következően más és más az adott szó (nyelvi kifejezés) és az adott entitás közötti viszony. A nyelvi kifejezések jelentős része bizonyos individuális objektumok (egyedi tárgyak) helyett áll, ezeket jelöli ([19]). Az individuális objektumok egy része téridőbeli anyagi objektum, mint amilyen például a fizikai világnak az a meghatározott része, amit például a „Duna”, a „Mont Blanc” a „Vénusz” vagy éppenséggel a „Bill Clinton” nevek jelölnek. Ezen entitások lényegi meghatározottsága az, hogy azokból egy és csakis egy van, azaz ezek individuális objektumok. Nincs, nem volt és nem lesz a fizikai világban még egy ugyanolyan objektum, mint amilyen például *Arisztotelész* volt. Ezek az entitások bármely kijelentő mondatban csak alanyként (grammatikai értelemben vett alanyként) fordulhatnak elő, róluk lehet állítani valamit, ők magukat azonban nem lehet állítani semmiről.² Ezzel szemben azok az entitások,

amelyeket individuális objektumokról vagy azok meghatározott együtteséről lehet állítani, az ún. tulajdonságok és relációk, grammatikai értelemben véve a köznevek vagy éppenséggel mellénevek. Más megközelítés, elnevezés szerint ezek az entitások a fogalmak, az univerzálék, amelyeknek lényegi meghatározottsága az, hogy több dologról állíthatók (predikálhatók), ezért is nevezik őket predikátumoknak. Nyilvánvaló mindenki számára, hogy a „bölcesség” fogalomnak megfelelő *(... bölcs)* predikátum nem téridőbeli, anyagi képződmény. S nyilvánvaló az is, hogy a „ $2^{1/2}$ ”, azaz a négyzetgyök kettő sem térben és időben létező anyagi objektum ([20]). A gondolatok sem térbeli anyagi entitások, azonban kevesen vitatják azt, hogy azok időben, bizonyos szubjektumhoz, mint hordozóhoz kapcsolódva, mint sajátos tudattartalmak léteznek. A különböző filozófiai nézeteket vallók különbözőképpen vélekednek arról, hogy mi a „ $2^{1/2}$ ” ontológia státusa, azonban abban megegyeznek a különböző álláspontok, hogy a „ $2^{1/2}$ ”, mint absztrakt entitás valamilyen módon „van” ([21], [22]). Vizsgálatunk szempontjából teljesen indifferens az, hogy milyen módon „van” az adott entitás, azaz „milyen módon létezik”. A hangsúly itt azon van, hogy az adott entitás „van”, „valamilyen módon létezik”. A vizsgálatunk tárgya szempontjából tehát a *Bode Múzeum épülete Berlinben*, *Bill Clinton*, a *Szultán* nevű tigris a delhi állatkertben, a német-osztrák határon levő *Zugspitze* csúcs, a *Naphoz legközelebb levő csillag*, a „ $2^{1/2}$ ”, a *bölcesség* mint tulajdonság, a „*valami fölött van*” (*(...van ... fölött)*) reláció, *Magyarország*, a *Scotland Yard* mint intézmény, a *düh* mint valakinek konkrét tudati állapota, a *számítógépben*, amellyel e sorokat írom, *végbemenő elek trotechnikai folyamatok*, a *szövegszerkesztéshez használt szoftver*, s a *számítógép*, amelyen éppen most dolgozom, a *szalamiszi tengeri csata* mint esemény, a *három*, mint szám, *Atlantisz*, Homérosz nimfája *Nauszikaá*, egyaránt „valamilyen módon van”. Téridőbeli anyagi létezőként, időbeli, anyagi hordozóhoz kötött entitásként, a gondolat tárgyaként, a társadalmi tudat részeként, vagy éppenséggel, nem téridőbeli, nem anyagi entitásként stb. A vizsgálatunk szempontjából, – mint erre már nyomatékkal utaltunk – teljességgel lényegtelen a „milyen módon van” kérdésre adott válasz.

Felvetődik a kérdés, hogy mindezek fényében hogyan értelmezendők, értelmezhetők a létezés tagadó kijelentések ([23], [24], [25]). Az előbbieken felsorolt – különböző szemantikai és grammatikai

kategóriákba tartozó – nyelvi kifejezések mindegyike ugyanis az előzőekben vázolt felfogás szerint valamilyen entitás „helyett áll”, s éppen ez az a tény, ami a létezés tagadó kijelentések esetében tagadásra kerül. Eszerint a negatív egzisztenciakijelentések azt fejezik ki, hogy a grammatikai alanyként funkcionáló kifejezés nem „áll” semmilyen entitás helyett. Ekkor viszont két nagyon súlyos kérdés vetődik fel ([26], [27], [28]).

- (1) Hogyan lehetséges megérteni az adott mondatot, amelynek nyelvtani alanya semmi helyett nem „áll”?
- (2) Hogyan lehet a semmiről kijelentést tenni egy ilyen mondat esetében?

A természetes nyelvi beállítódás szerint ugyanis „*A Pegazus nem létezik*” mondatban a kijelentés grammatikai alanya a „*Pegazus*” individuumnév. A mondatban viszont éppenséggel arról van szó, hogy a „*Pegazus*” individuumnév nem áll semmi helyett, hiszen a *Pegazus* létezésének a tagadása azt fejezi ki, hogy a „*Pegazus*” individuumnévnek nincsen jelölete ([27], [29]). Akkor hogyan értjük meg a mondatot, vetődik fel az első kérdés, másrészt mire vonatkozik a tagadás, ha a mondat nyelvtani alanya nem „létezik”? A problémát eliminálandó, valaki azt felelheti, hogy „*A Pegazus nem létezik*” kijelentés valójában azt jelenti, hogy „*A Pegazus nem anyagi létezőként létezik*”, azaz tulajdonképpen egy adott létmód tagadásáról van szó. Ekkor persze ezt a kijelentést úgy kell értelmezni, hogy a „*Pegazus*”, ha nem is anyagi létezőként létezik, de valamilyen módon mégis „létezik”, például a görög mondavilágban, mint képzeletbeli világban, s e mondavilágot ismerők tudatában stb. ([17]). Ekkor viszont arról van szó, hogy a „létezik” kifejezés azt jelenti, hogy „anyagi létezőként létezik”, azaz a kijelentésekben ebben az (eredeti értelmezéshez képest szűkített) értelemben használt. Ez tehát a „létezik” kifejezés jelentésének leszűkítését jelenti. A tagadás ekkor nem a létezés tagadására, hanem a létezés valamely módjának a tagadására – esetünkben az anyagi létezőként való létezés tagadására – irányul. A probléma tehát változatlanul probléma. „A [^][[*Bbrae nem létezik*” mondatnak nincs jelentése, mert a benne szereplő „[^][[*Bbrae*” jelsorozatnak nincs jelentése, az nem értelemmel bíró nyelvi kijelentés. A természetes nyelvi gyakorlat az ilyen mondatot értelmetlen mondatnak tartja. „A

Pegasus nem létezik" mondatot ugyanakkor a természetes nyelvi gyakorlat igaz kijelentésként kezeli („ezt súgja a józan ész”), szemben az említett „*A ^![[Bbrae nem létezik*” mondattal, amelynek nem tulajdonít igazságértéket, abból következően, hogy azt értelmetlennek tartja. Pedig mind a két esetben az alanyként funkcionáló kifejezésre nézve igaz az, hogy azok nem „állnak” semmi helyett, azaz egyiknek sincsen jelölete. Hogyan lehetséges ez? Miért van, miből következik ez a különbség? Hogyan lehetséges bármit is állítani arról, ami nem létezik, hogyan lehet a semmiről beszélni, a semmit elgondolni? Ez az a kérdés, ezek azok a kérdések, amelyek Parmenidész gondolkodását olyan mélyen megragadták.

A létezés tagadó kijelentések vizsgálatát követően, most azt mutatjuk meg, hogy a létezés állító kifejezések is problematikusak a józan ész szempontjából. Hiszen abból kiindulva, hogy minden értelmes nyelvi kifejezés valamilyen entitás helyett áll, az következik, hogy tautológia valaminek a létezését állítani, hiszen az már eleve feltételezett az értelemmel bíró nyelvi kifejezések esetében. Különösen nyilvánvaló ez azokban az esetekben, amikor mindenki által megtapasztalt (vagy elvileg megtapasztalható) individuális objektumok létezésének állításáról van szó. „*A Mont Blanc létezik*” kijelentés lehet példa erre. A mondat explicitté teszi azt, ami eleve feltételezett, nevezetesen, hogy a benne előforduló értelmes nyelvi kifejezések „valami (értsd: valami létező) helyett állnak”, azaz azt, hogy az idézett példamondatban a „*Mont Blanc*” individuumnévnek van jelölete. A létezés állító kijelentések azonban akkor is problematikusak, ha a bennük grammatikai alanyként szereplő individuumnévnek sincsen jelölete. „*A Stűx létezik*” mondat a józan értelem és a természetes nyelvi beállítódás alapján hamis mondatnak tekintett. Felvetődik a kérdés azonban, hogy hogyan lehetséges ez, hiszen a józan ész ugyanakkor például a „*A ^![[Bbrae létezik*” mondatot értelmetlen mondatnak, azaz igazságérték nélküli mondatnak tekinti? Miért ez a következtetlenség? Honnan ered, miből következik ez a különbség? – vetődik fel ismét a kérdés ([30]).

* * *

Az eddigiekben röviden vázoltuk azokat a problémákat, amelyek mindenfajta teoretikus megfontolás, logikai analízis nélkül, pusztán a

természetes nyelvi beállítódásból kiindulva adódnak a létezési kijelentésekkel kapcsolatban. A gondolatmenet egyszerű és követhető volt: a jelentés referenciális elméletéből kiindulva – amely a természetes nyelvi beállítódás alapjául szolgál – mutattunk rá azokra az ellentmondásokra, amelyek az első pillantásra oly természetes és problémamentes nyelvi gyakorlatra való rákérdezés eredményeképpen adódtak. Ezek a megfontolások azonban pontosításra szorulnak, s szükség van azok egzakt, a modern szimbolikus logika nyelvén való megfogalmazására. Minden további elemzés csak ilyen módon lehetséges ugyanis.

Az egzisztenciakijelentésekkel kapcsolatos problémák egzakt megfogalmazása

Parmenidész számára nem volt ismert, hogy a logikai grammatika alapvető építőkövei, az individuumnevek, a mondatok, illetve a predikátumok, mint funktorok különböző szemantikai kategóriába tartoznak. S nem volt ismert az a logikai struktúra sem, ahogy a nyelv „leképezi” a világot, a nyelven kívüli világot, beleértve ebbe persze magát a nyelvet is. Mindezek mai ismeretében alapvető különbséget kell tenni az individuális objektumok megnevezésére szolgáló, azokra referáló individuumnevek (illetve individuumnevekként funkcionáló kifejezések) és a különböző funktorok, többek között a predikátumok (mint individuumnevekből mondatokat képző funktorok) között ([31], [32]). Ez utóbbiak esetében arról van szó, hogy a nyelvben előforduló predikátumkifejezések „képviselik” az adott predikátumokat (fogalmakat stb.), szemben az individuumnevekkel, amelyek megnevezik, jelölik az általuk megnevezett, jelölt individuális objektumokat. Egy individuumnév és annak faktuális értéke, azaz jelölete (az általa megjelölt individuális objektum) közötti viszony alapvetően más, mint egy predikátumkifejezés és az adott predikátum, mint speciális függvény közötti viszony. A „jelöl” és a „képvisel” szavak utalnak e különbségre, anélkül hogy most e nagyon lényeges különbség mibenlétének elemzésére itt sor kerülne. Nem mindegy tehát, hogy milyen nyelvi kifejezések esetében van arról szó, hogy azok létező vagy nemlétező dolgokra referálnak. A mai általánosan elfogadott

nézet szerint csak és kizárólagosan az individuumnevek szemantikai kategóriájába tartozó kifejezések esetében van szó arról, hogy azok valamely individuális tárgyra konkrétan referálnak, csak ezek esetében van értelme arról beszélni, hogy azok konkrétan megjelölnek (még hozzá egy-egyértelmű hozzárendeléssel) valamely egyedi tárgyat (anyagi, téridőbeli, vagy éppenséggel nem anyagi és nem téridőbeli egyedi tárgyat/objektumot). A predikátumok esetében erről nem lehet beszélni. A predikátumok, mint speciális funktorok egyetlen konkrét individuális objektumra sem referálnak, ezeket a kifejezéseket ebben az értelemben tehát nem lehet olyan referáló kifejezéseknek tekinteni, mint az individuumneveket. A »bolygó« szó például egyáltalán nem közvetlenül a Földre vonatkozik, hanem egy fogalomra, amely alá egyebek között a Föld is tartozik, mondja Frege. Ezt a gondolatot teljesen egyértelműen kifejti más helyütt is: „...ha kimondok egy mondatot, amelynek nyelvtani alanya »minden ember«, ezzel éppenséggel nem akarok semmit sem állítani egy Afrika belsejében élő, számomra teljesen ismeretlen törzsfőnökről. Nem igaz tehát, hogy az »ember« szóval ezt a törzsfőnököt bármiképpen is megjelölném, hogy ez a törzsfőnök bármi módon is az »ember« szó jelölétéhez tartozna.” ([4] ; 209)

Az individuumnevek és a predikátumok közötti különbségből következően a

- (1) „A Pegazus nem létezik”
mondatban és a
(2) „A kentaurok nem léteznek”

mondatban – minden alaki, grammatikai hasonlóságuk ellenére – logikai szempontból alapvetően különböző dolog állításáról van szó ([33], [34], [35], [36]). Az (1) jelű mondat grammatikai alánya a „Pegazus” individuumnévvel jelölt individuális objektum, míg a (2) mondat grammatikai alánya a „kentaurok” kifejezés, ami grammatikai értelemben köznév. Az első mondat egy individuális objektumnak tulajdonítja a nemlétezés tulajdonságát, vagy ami ezzel ekvivalens, az adott individuális objektumról állítja azt, hogy az nem létezik. (Első közelítésben eltekintve a modern logika azon – mindenekelőtt Fregétől és Russelltől eredeztethető – álláspontjától, miszerint a „létezik” predikátum [a <... létező> predikátum] nem elsőrendű

predikátum, azaz ezen predikátum argumentumában nem szerepelhetnek individuumnevek, vagyis ez a predikátum nem vonatkoztatható individuális objektumokra.) E kijelentésben ugyanis a <... létező> predikátum elsőrendű predikátumként értelmezett. A (2) mondatban a modern logika felfogása szerint a „kentaurok” kifejezés egyetlen konkrét kentaurra sem referál. E kijelentésben annak állításáról van szó, hogy a <... kentaurok> elsőrendű, egyargumentumú predikátum terjedelmébe egyetlen individuális objektum sem tartozik, e predikátum igazsághalmaza üres halmaz, azaz

$$\sim \exists x. K(x).$$

Ezen állításból következően

$$W(x). K(x) = \emptyset.$$

Az összefüggésben

$$K(x) \quad \text{a } \langle \dots \text{ kentaurok} \rangle$$

elsőrendű, egyargumentumú predikátum szimbóluma, míg

$$W(x). K(x) \quad \text{a } K(x) \text{ predikátum igazságtartománya (igazsághalmaza).}$$

Ebben az esetben a <... létező> predikátum egy elsőrendű egyargumentumú predikátumra, méghozzá a <... kentaurok> predikátumra vonatkoztatott, azaz a <... létező> predikátumnak, mint másodrendű predikátumnak az argumentumában egy elsőrendű predikátum szerepel. Ez az állítás tehát logikai struktúráját tekintve alapvetően más, mint a másik példaként idézett állítás.

Behatóbb logikai analízis alapján belátható, hogy a modern logika szerint az igazi problémát a szinguláris negatív egzisztenciakijelentések okozzák ([37]). Ez igaz abban az esetben is, ha a Frege – Russell-féle értelmezésnek megfelelően a létezéspredikátumot másodrendű predikátumnak tekintjük, s igaz abban az esetben is, ha a létezést elsőrendű predikátumként, tehát individuális objektumok tulajdonságaként, méghozzá osztályozó tulajdonságaként kezeljük. A modern

szimbolikus logika számára nem problematikusak az ún. univerzális egzisztenciakijelentések, azaz az olyan kijelentések, mint például a „*Kentaurok nem léteznek*” kijelentés, vagy a „*Tigrisek léteznek*” kijelentés.

Parmenidész felfogásának gyökerei

Visszatérve Parmenidész tankölteményéhez az „esztin” mondatokkal kapcsolatban szükséges röviden kitérni arra, hogy vélhetően minek alapján helyezkedett Parmenidész a 2. töredékben körvonalazott, nem kevésbé meghökkentő álláspontra. Parmenidész és a korabeli gondolkodók felfogása szerint a gondolkodás a fizikai látáshoz hasonló: a látás mindig valaminek a látása, a látás mindig valamire irányul, a látás és annak tárgya ilyen módon elválaszthatatlan egymástól. A gondolkodással ugyanígy áll a helyzet. A görög „*noein*” mindig feltételezi az elgondoltat („*noéma*”), e két szó etimológiája bizonyítja ezt. A gondolkodás tehát „látó gondolkodás”, a görögök számára „belső látás”, amely ugyanúgy mindig feltételezi az „elgondoltat”, azt, amire e belső látás irányul, mint a szem általi látás. A semmit nem lehet látni, s ebből következően belső látásnak, a gondolkodásnak sem lehet tárgya, azaz nem gondolható el a nemlét, a nemlétező. A belső látás, a gondolkodás „tárgya” minden elképzelhető dologban az, ami által a dolog létező: a dolog a létező léte. A létező létét Parmenidész valamiféle tárgyként – azaz valamiként –, tehát létezőként gondolja el, olyan valamiként, amire a gondolkodás irányul ([38]). „*Ugyanaz a gondolkodás, és ami végett a gondolat van, mert a létező nélkül, amelyben kifejeződött, nem találod a gondolatot...*” * ([6]; B8 / 34–36) Ez lényegében az „alétheia” rész harmadik állítása, ami a gondolkodás

* A Parmenidész töredékek azonosítása az ún. Diels–Kranz jegyzet alapján történik. Az azonosításhoz alapul vett kiadás: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Achte Auflage, Hrsg. von W. Kranz., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1956; A „B” betűt követő szám az adott töredék szövegkiadásbeli sorszáma, ezt követi „/” jellel elválasztva a sor(ok) száma. Az idézett töredékek Steiger Kornél fordításai.

és a lét viszonyát határozza meg. Ez az értelme a híres harmadik töredékben fennmaradt mondatnak: „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés.” ([6] ; B3) A gondolkodás a létező (*on*) kifejezése, ezért mondja őket azonosnak Parmenidész. Ebből adódik a következtetés a gondolkodás felől: „Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell.” ([6] ; B6 / 1) Ami viszont nem létezik, az nem gondolható el, s arról beszélni sem lehet: „... mert meg sem ismerheted a nemlétezőt (mivel nem lehetséges) és ki sem mondhatod.” ([6] ; B2 / 7–8). A nyelv és a lét viszonyára vonatkozó állítás analóg a gondolkodás és a lét viszonyára vonatkozó állítással: amiről ítéletet lehet mondani, amiről lehet valamit állítani, az szükségszerűen létezik. („Ami kimondható..., annak léteznie kell.” ([6] ; B6 / 1))

Alapvető kérdésként és problémaként vetődik fel (vethető fel), hogy hogyan egyeztethető össze a második út elvetése (tagadása!) azzal, hogy maga Parmenidész is használ tagadó kijelentéseket, negációkat. Ezen ellentmondás feloldására Wittgenstein *Tractatus*-ában mondottakat szokták felhozni magyarázatként. „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül is felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk, túllépett rajtuk. (Ügyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot.” ([7] ; 90) Eszerint tehát az igaz megismerés útjáról beszélő istennőnek szüksége van arra, hogy bemutassa azt, amit lényegében elutasít, tagad. Tehát a *Tractatus*ban említettek szerint szükséges ezen tagadott, elvetett kijelentések bemutatása is. Ez azt jelenti, hogy maga Parmenidész a tanköltemény ezen részének sorait ebben az értelemben hamisnak, értelmetlennek tartja, amelyekre éppenséggel csak ezen ellentmondás illusztrálása miatt volt szükség.

A „van” kifejezés differenciálatlan használata Parmenidész korában

A Parmenidész értelmezés alapvető feladata Parmenidész létről és nemlétről való felfogásának rekonstruálása. Ez értelemszerűen megköveteli a tankölteményben foglaltak megértése szempontjából középponti szerepet játszó azon görög kifejezések pontos értelmezését,

amelyeket általában a „van”, az „az van” („esztin”), az „ami van” vagy „lét”, illetve „létező” („on”, „to on”) és a „lenni” („einai”) kifejezésekkel fordítanak ([39]). A kutatók egy részének álláspontja szerint ezen kifejezések helyes fordításának meghatározásakor és egyáltalán e fogalmak értelmezésekor abból kell kiindulni, hogy a korai görög gondolkodás ezen szakaszában nem volt ismert és tudatosult a „van” kifejezés predikatív és egzisztenciális értelmű használata közötti különbség. A költemény szövegének alapos vizsgálatából egyértelműen kiderül, hogy az „esztin” („van”) kifejezés az esetek abszolút túlnyomó többségében önmagában, tehát nem valamilyen predikatív kifejezéshez kapcsoltn fordul elő. E tényből következően számos Parmenidész értelmező azt a következtetést vontala, hogy Parmenidész – jóllehet nem volt bizonyosan tudatában a kétféle használat közötti különbségnek – vélhetően egzisztenciális értelemben használta az „esztin” kifejezést. Mindazonáltal lényeges annak rögzítése, hogy Parmenidész korában e kétféle használat összekeveredett, összeolvadt, s esetenként változott. Ebből az alapvető jelentőségű megállapításból az következik, hogy amikor a görögök a „van” kifejezés értelmére kérdeztek rá, azaz azt a kérdést feszegették, hogy „mi a van” = „mi a lét” („ti to on”), akkor ez valójában egyszerre jelentette az arra való rákérdezést, hogy mit jelent az, hogy valami van, illetve, mit jelent az, hogy valami valamilyen tulajdonsággal bír. Az egzisztenciális értelmű használat és a predikatív értelmű használat összekeveredése nem csak annyit jelent, hogy nem tudatosult e kétféle jelentés különválasztása, hanem azt is, hogy Parmenidész korában a kétféle jelentés bizonyos értelemben „átment” egymásba, azaz a kettő közötti különbség koránt sem volt olyan éles mint napjainkban. Ez azt jelenti, hogy az elsődlegesen predikatív értelemben használt „van” azt is jelentette, hogy „az az eset áll fenn”, hogy „az a helyzet”, vagyis jelentése közel állt ahhoz a tartalomhoz, amit ma egzisztenciális jelentésnek tekintünk. A „Szókratész [van] bölcs” mondatban a „van” kifejezés predikatív értelemben használt, ez a kijelentés azt fejezi ki, hogy a „Szókratész” individuumnévvel jelölt individuális objektum (személy) a <... bölcs> predikátum igazságtartományba tartozik, vagy másképpen fogalmazva a „bölcs” fogalom alá sorolt. A korai görög nyelvhasználatától azonban nem volt idegen ennek a szituációnak olyan módon való értelmezése, hogy a világot alkotó tények egyike az (tudniillik, hogy Szókratész [van] bölcs), amit e mondat állít, s ebből

következően valójában e mondatban ennek a ténynek az állításáról, azaz ezen szituáció meglétéről, fennállásáról (a szituáció létezésének az állításáról) van szó. E felfogásmód szerint ez a szituáció (tényállás) bizonyos értelemben a világon előforduló „objektumok” egyike, s a kijelentés éppen azt állítja, hogy „van”, „létezik” ilyen „objektum” (= tényállás). Ebben az értelemben lehet tehát arról beszélni, hogy a „van” kifejezés egzisztenciális és predikatív értelmű használata összeolvad, átmegy egymásba. Ebben az értelemben említi Furth ([8]), hogy az „az a tényállás, hogy valami [van] ilyen és ilyen” tulajdonképpen azt jelenti, hogy „ilyenként létezik”, illetve, hogy a tények (tényállások) tárgyakként (a világot alkotó tárgyakként) tekintettek ([8]; 243–244). További jellemzője a Parmenidész korabeli görög nyelvhasználatnak a mondatok és az individuális tárgyak tulajdonságainak összekeverése. Az „igaz” jelző például, amely a mondatok által állított vagy tagadott szituációkra vonatkoztatva használatos, e szituációkban az individuális objektumok jelzőjévé válik, kifejezván azt, hogy az adott objektum „van”, „létezik”. Világosan kell látni, hogy a szövegben előforduló „van” kifejezés értelmezése szorosan összefügg a „nemlét”, illetve a „nemlétező” fogalmának értelmezésével. Mindebből szigorúan következik, hogy a „van” értelmezésének összhangban kell lennie a második út elvetésével kapcsolatos parmenidészi érveléssel ([38]). Másrészt a nyolcadik töredékben Parmenidész részletesen tárgyalja a lét/létező attribútumait, tulajdonságait (változatlanság, mozdulatlanság, homogenitás, osztatlanság stb.). Az „esztin” kifejezés értelmezésének értelemszerűen ezzel is összhangban kell lennie. Harmadrészt figyelembe kell venni a korabeli nyelvhasználat sajátosságait, mindegyikét azt, hogy a „van” kifejezés különböző értelmű használatának elkülönítése explicit módon először Arisztotelésznél bukkan fel ([40]), s hogy a „van” kifejezés különböző logikai szerepének feltárása és analízise csak az analitikus filozófia kialakulásával kezdődött meg. Parmenidész olyan problémákat, kérdéseket vet fel tankölteményében, amelyek teljességgel újszerűek és előzmény nélküliek a görög gondolkodás addigi történetében. Ez egyben azt is jelenti, amint erre már utaltunk, hogy Parmenidész lételméleti kifejezései még nem kellőképpen csiszoltak és differenciáltak, hogy Parmenidész bizonyos értelemben küzd a kifejezés nehézségeivel.

Összefoglalóan azt lehet mondani, hogy a „van” kifejezés egzisztenciális értelmű és predikatív értelmű használatának differenciálatlan-sá-

gából következően Parmenidész minden tagadásban – így a predikatív kijelentések tagadásában is – ösztönösen létezés-tagadást/léttagadást „sejtett”, „érezett”. A nyolcadik töredék logikai érvelését nyomkövetve ez egyértelműen bizonyítható, belátható. Jóllehet Parmenidész számára a „van” kifejezés logikai értelemben vett különböző értelmű használata nem volt ismert, a gondolkodó „rээрzett” a „van” kifejezés kítettetett, különleges szerepére.

A „van” kifejezés ugyanis nem egy a nyelv megszámlálhatatlanul sok és különböző funkciójú kifejezése közül. Ennek a szónak, illetve a „lenni” ige különböző nyelvtani alakjának kítettetett szerepe van a nyelvben. A „van” szóban a lét nyílik meg az ember számára, e szó középponti jelentőségű a létmegértés szempontjából, hangsúlyozza Heidegger. A „van” kifejezés minden kijelentő mondatban, pontosabban minden kijelentő mondat ún. logikai normálalakjában³ jelen van, minden állítás megfogalmazásakor használjuk e szót, illetve ezen ige valamely ragozott alakját.⁴ Nincs olyan kijelentő mondat tehát, amelyben ne fordulna elő valamilyen formában a „van” szó. A különböző kijelentő mondatokban azonban – az alaki hasonlóság ellenére – logikai szempontból nem ugyanazon értelemben fordul elő e szó, nem ugyanazt a funkciót tölti be e kifejezés.

A nyelv a lét igazságának a háza – mondja Heidegger csodálatos költőiséggel és tömörséggel.⁵ E mondatban Heidegger lételméleti vizsgálódásainak egyik középponti gondolatát fogalmazza meg, nevezetesen azt, hogy a lét – jóllehet nem, mint valamiféle létező – a nyelvben, a nyelven keresztül nyilvánítja meg magát a gondolkodás számára. A „van” szócskát Heidegger is középponti jelentőségűnek tartja a létmegértés, az emberi lét szempontjából. Mi lenne, ha nem lenne ez a szócska a nyelvünkben, teszi fel a kérdést Heidegger. „Egyszerűen csak egy névvel és egy igével lenne kevesebb a nyelvünkben? Nem. Akkor egyáltalán nem lenne nyelv. Akkor egyáltalán nem lenne az, hogy a létező, mint olyan, megnyílik a szavakban, hogy megnevezhető és beszélni lehet róla.” ([2] ; 42) Érdeemes itt idézni e gondolkodónak a nyelv és a lét viszonyával, a „van” jelentésének sokféleségével kapcsolatos gondolatait is röviden: „A »lét« szó minden egyes változatában másképpen viszonyul magához a mondott léthez, mint a nyelv összes többi főneve és igéje az általuk mondott létezőhöz.” ... „Bárhogyan értelmezzük is az egyes példákat, a »van« bemutatott mondása egyet világosan mutat: a »van«-ban sokféleképpen

nyílik meg számunkra a lét. Az az elsőre kézenfekvő állítás, hogy a lét üres szó, ismételten és még határozottabban mutatkozik nem igaznak.” ([2] ; 45–46)

Frege álláspontja az egzisztenciakijelentésekkel kapcsolatban

A létezés tagadó kijelentések problematikus volta Parmenidész után majd 2500 évvel a modern logika nyelvén is megfogalmazódik. Frege e téren is úttörő jelentőségű felismerésre jutott, s alapvetően meghatározta a későbbi fejlődés irányát. Jóllehet azt a nézetét, miszerint a létezéspredikátum másodrendű predikátum, „Az aritmetika alapjai” című művének 53. §-ában megfogalmazottakkal hozzák összefüggésbe (mindenekelőtt: ([59] ; 78) és a IV. fejezetben foglaltak alapján), valójában a felismerés egy vélhetően korábbi, kevésbé ismert írásában már megfogalmazódik. A „*Dialog mit Pünjer über Existenz*” című művében ([55]) Frege középponti kérdésként tárgyalja a létezési kijelentések mibenlétét. Ezen egyetlen írásától eltekintve Frege nem szentelt önálló munkát e kérdésnek, egyetlen más művében sem tárgyalja ezt a témakört központi kérdésként. A későbbiekben az egzisztenciakijelentések mibenlétére vonatkozó nézetei csak más témákkal kapcsolatban jelennek meg munkássága során. Maga a dialógus és az ahhoz kapcsolódó tanulmány abból a szempontból is egyedülálló, hogy ez az írás tekinthető az első olyan elméleti vizsgálódásnak, ahol az egzisztenciakijelentések logikai analízisére már az általa megújított logika szellemében kerül sor.

A „*Dialog mit Pünjer über Existenz*” című írásban Frege a dialógushoz írt függelékben fejti ki nézeteit arra vonatkozóan, hogy hogyan értendők pontosan a szinguláris és az univerzális egzisztenciakijelentések. A „*Dialog mit Pünjer über Existenz*” című párbeszéd és az ahhoz Frege által kapcsolt toldalék végső soron arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit állítanak azok a kijelentések, amelyekben a „létezik”, [„*existiert*”] vagy ezzel azonos jelentésben a „tapasztalható” [„*ist erfahrbar*”] kifejezés, illetve a „vannak” [„*es gibt*”] kifejezés szerepel. A vizsgált középponti kérdés tehát az, hogy mit jelentenek ki az olyan

mondatok, mint például a „*Leó Sachse létezik*”, az „*Ez az asztal létezik*”, illetve a „*Vannak asztalok*”?

A meglehetősen bonyolult, pontosabban szerteágazó érvelések lényege – egészen pontosan a vitás kérdések – alapvetően három problémakör köré csoportosítva összegezhetők az egyszerűbb áttekintés érdekében.

1. Kérdésként vetődik fel, hogy az olyan mondatokban, mint például a „*Leó Sachse létezik*”, mi a mondat tényleges, azaz logikai alanya? Nem vitás, hogy formailag, nyelvtanilag a kérdéses kijelentés állítmánya a „*létezik*” kifejezés. Amennyiben azonban a „*létezik*” kifejezés a kijelentés tényleges, azaz logikai alanya is, úgy a „*létezik*” predikátum itt elsőrendű egyargumentumú predikátumként, vagyis tulajdonságot képviselő predikátumként szerepel. Frege felveti a kérdést, hogy az ilyen kijelentések nem magától értetődő kijelentések-é? Magától értetődő kijelentések alatt olyan kijelentések értendők, amelyek esetében a logikai alanyként szereplő predikátum – jelen esetben a „*létezik*”, illetve az ezzel azonos értelemben használt „*tapasztalható*” predikátum – argumentumába tetszőleges individuális objektumot jelölő individuumnevet helyettesítve igaz kijelentés adódik. Azaz magától értetődőek azok a kijelentések, amelyek nem vehetnek fel „*hamis*” igazságértéket. Ez másképpen fogalmazva azt jelenti, hogy a szóban forgó predikátum képviselte tulajdonság minden individuális objektumot megilleti, azaz ebben az értelemben e tulajdonság nem osztályozó tulajdonságként szerepel, nem sorolja az individuális objektumokat valamely részhalmazába a tárgyalási univerzumnak. Az adott predikátum igazságtartománya ennek megfelelően maga a teljes tárgyalási univerzum.
2. A vita során tárgyalt másik fő kérdés az a kérdés, hogy vajon a „*létezik*” („*existiert*”) kifejezés, például a „*Leó Sachse létezik*” kijelentésben ugyanazt fejezi-e ki, ugyanolyan értelemben használt-e, mint a „*Vannak emberek*” kijelentésben a „*vannak*” kifejezés? Ez a kérdés tehát arra irányul, hogy a két kifejezés azonos értelmű-é, azonos-e a két kifejezés nyelvtani és logikai szerepe?

3. Míg az előző kérdés a két kifejezés (a „létezik” és a „vannak” kifejezések) azonos jelentésére irányult, addig a vita során felmerült harmadik fő kérdés abban összegezhető, hogy mit állítunk, mit jelentünk ki akkor, ha a „létezik”, vagy a „vannak” kifejezést használjuk. Mi a létezési kijelentések tartalma? Mit fejeznek ki ezek egyáltalán?

Frege álláspontja a felvetett kérdésben az alábbiakban összegezhető. Az első kérdésben Frege azon az állásponton van, hogy amennyiben a kérdéses mondatban a „létezik” kifejezés logikai predikátumként szerepel, úgy az a mondat magától értetődő, azaz ebben az esetben a tulajdonságot képviselő „létezik” predikátum igazságtartománya a tárgyalási univerzummal azonos, ez a tulajdonság minden lehetséges individuális objektumnak a sajátja. A második kérdésben feltett kérdésre Frege tagadólag válaszol, azaz véleménye szerint a két kifejezés a példaként említett kijelentésekben nem azonos értelemben, nem azonos jelentéssel használt. Végül a harmadik kérdést illetően Frege azt az álláspontot fejt ki, miszerint a „Vannak emberek” mondat ugyanazt jelenti, mint a „Néhány ember önmagával azonos” Frege szerint a „Leó Sachse létezik” kijelentés tartalma nem a „létezik” [„*existiert*”] kifejezésben van, hanem a partikuláris ítélet formájában van, mivel ez a kijelentés ugyanazt jelenti, mint a „Néhány létező ember” kijelentés.

Frege felfogásával szemben Pünjer azt vallja, hogy a „Leó Sachse létezik” mondatban a „létezik” kifejezés nemcsak grammatikai, hanem logikai állítmányként is funkcionál. Pünjer felfogása szerint a vita tárgyát képező kijelentésekben a „létezik” predikátum elsőrendű, egyargumentumú, és mint ilyen, individuális objektumok tulajdonságát képviselő predikátum. Pünjer azonban a szóban forgó kijelentést nem tartja magától értetődőnek, s ebből következően felfogása szerint az ilyen ítéletek ismeretbővítő kijelentések, hiszen előfordulhat, hogy bizonyos esetekben „hamis” igazságértékkel bírnak. A második fő vitakérdésben Pünjer azon az állásponton van, hogy a „vannak” kifejezés ugyanolyan jelentéssel bír, azaz ugyanolyan értelemben használt, ugyanazzal a logikai funkcióval bír, mint a „létezik” kifejezés. Pünjer szerint az „Ez az asztal létezik” mondatban logikai értelemben ugyanannak az állításáról van szó, mint a „Vannak asztalok” kijelentésben. Frege – amint erre a korábbiakban utaltunk – tagadja ezt.

Abban viszont egyetértenek, hogy a „*Leó Sachse létezik*” mondat ugyanazt fejezi ki, mint „*A létezők egyike Leó Sachse.*”

Milyen megfontolásokon nyugszik Pünjer álláspontja? Pünjer mindenekelőtt különbséget tesz a képzetek két fajtája között. A tudati képzetek egy része valós tárgyak által „afficiált” képzet, olyan képzet, amelynek tapasztalható tárgya van, amely tapasztalható, azaz létező tárgy által keltett, ami „mögött” létező tárgy van. A tudat képzeteinek másik részét az jellemzi, hogy ezek nem a tapasztalat tárgyai által „afficiáltak”, azaz ezek a képzetek nem valós tárgyak által jöttek létre a tudatban. Nem nehéz felismerni Pünjer gondolatmenetében a „conceptus dati” és a „conceptus factii” közötti tradicionális megkülönböztetést. Pünjer terminológiája – pontosabban a dialógusban használt terminológia – szerint a tárgyak ilyen módon két osztályba soroltak: a tapasztalat tárgyainak és a képzetek tárgyainak osztályába. A megkülönböztetés azon alapszik, hogy a tudati képzeteknek mindig van tárgya. A tapasztalat tárgyának a képzet azon tárgyai tekintettek, amelyek visszavezethetők a tapasztalatra, míg a képzet tárgyának azok nevezettek, amelyek esetében ez a helyzet nem áll fenn, amely képzettárgyak ilyen módon magának a tudatnak a „termékei”, „alkotásai”. Igen lényeges az a kiinduló megfontolás Pünjer részéről, hogy minden képzetnek van tárgya, amelyik szükségszerűen a két előbbieken említett osztály egyikébe, de csakis az egyikébe beletartozik. Pünjer e felfogásából következően tehát elismeri, hogy vannak a tudatnak olyan tárgyai, azaz a tudati képzeteknek vannak olyan tárgyai, amelyek nem a tapasztalat tárgyai, amelyek nem vezethetők vissza a tapasztalatra. Ebből következően „*Az α tárgy létezik*” kijelentés nem magától értetődő kijelentés. Ez annak alapján látható be, hogy „*Az α tárgy létezik*” kijelentés Pünjer szerint azt jelenti, hogy az α tárgy képzetének a tapasztalatban megfelel maga az α tárgy. Az α tárgy a tapasztalat tárgya, vagyis képzete visszavezethető a tapasztalatra. Ebből következően a „tapasztalat tárgyainak” a fogalma, vagy másképpen nevezve a „létező tárgyak” fogalma terjedelmét tekintve nem azonos a tárgyalási univerzummal, „nem fedt le” teljes egészében, hiszen – az előbbieken szerint – vannak olyan tárgyak, amelyek nem a tapasztalat tárgyai. Ez Pünjer érvelése. Világos továbbá az is, hogy Pünjer felfogása szerint – jóllehet ezt ő maga a vita során explicit módon nem jelenti ki – a *képzet tárgya* fogalma az a fogalom, amelynek terjedelme azonos a tárgyalási univerzum terjedelmével. A

„képzet tárgya fogalomnak alárendeltje a „tapasztalat tárgya fogalom” és a „nem a tapasztalat tárgya fogalom”. E két fogalom terjedelme együttesen alkotja a „képzet tárgya fogalom” terjedelmét, azaz a tárgyalási univerzumot. Pünjer gondolatmenete első közelítésben konzisztensnek tűnik. Ellentmondásossá azon a kijelentése miatt válik, miszerint a tapasztalhatóság nem tagadható. Pünjer a dialógus 10. pontjában jelenti ki ezt. Az eddigiekből egyértelműen következik ugyanis, hogy van értelme azt mondani: „Az „A” tárgy képzetének nem felel meg a tapasztalat valamely tárgya.” („Az „A” tárgy képzetének megfelelő tárgy nem a tapasztalat tárgya.” \equiv „Az „A” tárgy képzetének megfelelő tárgy nem tapasztalható.” \equiv „Az „A” tárgy képzetének megfelelő tárgy nem létezik.”) A modern logikai terminológiával ez úgy fejezhető ki, hogy Pünjer szerint nem lehetséges az individuális egzisztenciakijelentések tagadása.

A második kérdést illetően Pünjer szerint az „Vannak emberek.” kijelentés úgy értendő, mint a „Néhány létező ember” kijelentés, ami egyben ekvivalens a „Néhány ember létezik” kijelentéssel. Pünjer álláspontja tehát az, hogy a „létezik” kifejezés ugyanabban az értelemben használt, ugyanazt a logikai szerepet tölti be az adott kijelentésben, mint a „vannak” kifejezés.

Végül a harmadik alapkérdést illetően Pünjer azon a felfogáson van, hogy a „Leó Sachse létezik” mondat azt fejezi ki, hogy Leó Sachse képze az énnel (a tudatnak) a Leó Sachse tárgy általi affekcióján alapul. Leó Sachse, mint individuális objektum, ennek megfelelően a tapasztalat tárgya. A „Vannak emberek” azt fejezi ki, hogy van néhány ilyen tárgy.

Mindezek után célszerű részletesen megvizsgálni Frege érvelését, azt a módot, ahogyan a Pünjer-féle gondolatmenet belső ellentmondásosságára rámutat.

Frege Pünjerral szemben a következőképpen érvel. Abban az esetben, amennyiben a „Leó Sachse létezik” kijelentésben a Leó Sachse névvel jelölt individuális objektum (személy) a kijelentés tényleges, azaz logikai alanya (mint a tapasztalat tárgya), úgy a szóban forgó kijelentés nem magától értetődő, s ebből következően a „létezik” predikátum terjedelme nem a tárgyalási univerzum. Ez szükségszerűen maga után vonja, hogy vannak (de legalábbis lehetnek) olyan tárgyak a tárgyalási univerzumon belül, amelyek nem a tapasztalat tárgyai.

Vannak tehát olyan tárgyak, amelyek nem a tapasztalat tárgyai, azaz, amelyek nem tapasztalhatóak.

Amennyiben Pünjer álláspontját elfogadjuk, úgy a „léteznek” ugyanazt fejezi ki, mint a „tapasztalat tárgya”, a „tapasztalható” kifejezés, és teljességgel azonos értelemben használt, mint a „vannak” kifejezés. Ekkor viszont az előző kijelentés a

„Vannak tehát olyan tárgyak, amelyek nem léteznek”

alakot ölti, majd a „vannak” \equiv „léteznek” helyettesítéssel a logikai ellentmondást nyilvánvalóvá tévő

„Léteznek tehát olyan tárgyak, amelyek nem léteznek”

formát ölti. Ez az utóbbi kijelentés nyilvánvaló logikai ellentmondást testesít meg.

Lényeges még egyszer annak pontos rögzítése, hogy milyen premisszák mellett lépett fel a bemutatott paradoxon. A premisszák a következők voltak:

1. A „létezés” elsőrendű, egyargumentumú, tehát individuális objektumok tulajdonságát kifejező predikátum;
2. Az egzisztenciakijelentések nem magától értetődő kijelentések, azaz lehetséges, hogy „hamis” igazságértékkel bírjanak, azaz lehetséges a szinguláris egzisztenciakijelentések tagadása;
3. A „vannak” kifejezés nyelvi és logikai szempontból ekvivalens módon használt a „létezni” kifejezéssel;
4. A „vannak” kifejezést tartalmazó kijelentések ekvivalens módon átalakíthatók partikuláris ítéletekké.

Frege további érvelésében más módon is bizonyítja Pünjer álláspontjának paradoxonhoz vezető voltát. Kijelenti, hogy minden „Néhány F [van] G ” alakú (szerkezetű) partikuláris ítélet ekvivalens módon átalakítható „Vannak H -k” formára, továbbá, hogy minden partikuláris ítélet egzisztenciakijelentés, valamint, hogy a „Néhány test könnyű” kijelentés azonos értelmű a „Vannak könnyű testek” kijelentéssel. A lényeg azon van, hogy a „ H ” tulajdonság az „ F ” és a „ G ” tulajdonságok konjunkciójaként értelmezhető. Frege a következő-

képpen mutat rá Pünjer nézeteinek tarthatatlanságára. A „Vannak F-ek” kijelentés átalakítható ekvivalens módon a „Néhány létező F” illetve a „Néhány F létezik” alakra. Frege itt mutat rá arra, hogy ha a létezők ezzel a tulajdonsággal bírnak, akkor a létezők terjedelme a tárgyalási univerzum terjedelmével azonos. Ebből következően a „Leó Sachse létezik” kijelentés nem vehet fel „hamis” igazságértéket, azaz ez a kijelentés (az ilyen kijelentés) magától értetődő. Amennyiben a létezők fogalmának a terjedelme nem a tárgyalási univerzummal azonos, úgy értelmes a „Vannak nemlétezők” mondat. Ekkor azonban a „vannak” és a „léteznek” kifejezések feltételezett azonos jelentéséből következően a „Néhány létező nemlétező” kijelentés adódik, ami nyilvánvaló logikai paradoxon.

Mindezekből magától értetődően következik, hogy amennyiben a „létezik” predikátum terjedelme a tárgyalási univerzummal egybeesik, úgy a tárgyalási univerzum minden lehetséges individuális objektumára vonatkozóan igaz az, hogy e predikátum terjedelmébe esik, azaz minden individuális objektumra nézve igaz az, hogy létezik. Ez azt jelenti, hogy a bármely „F” tulajdonságra nézve igaz, hogy „Vannak F-ek”, akkor és csak akkor, ha „Néhány létező F.” A kijelentés bizonyítása egyszerű. Mivel minden x-re nézve igaz, hogy létezik, ezért az „Az x (van) F” kijelentés tulajdonképpen konjunkcióként értendő, méghozzá „Az x létezik és az x (van) F”, ami azt jelenti, hogy „Az x egy létező F” A „Vannak F-ek” tehát ekvivalens a „Vannak létező F-ek”, ez utóbbi pedig ugyanazt jelenti, mint a „Néhány létező F”.

Frege bizonyítása alapján valamely tetszőlegesen interpretált nyelvben minden „E” predikátumra nézve igaz, hogy

$$\forall E. \{[\forall F. (\exists x. F(x) \equiv (\exists x. [E(x) \& F(x)]) \equiv \forall x. E(x))].$$

A fenti formula azt fejezi ki, hogy minden „F” predikátumra nézve igaz, hogy a

„Vannak F-ek” ekvivalens a „Néhány E [van] F” kijelentéssel, akkor és csak akkor, ha az „E” predikátum terjedelme a tárgyalási univerzum.”

Az eddigi bemutatottak alapján látható, hogy a létezéspredikátum felfogható elsőrendű, egyargumentumú predikátumként, ez önmagában még nem vezet logikai paradoxonhoz. Ebben az esetben természe-

tesen – szükségszerűen – a létezési kijelentések magától értetődő kijelentések. A logikai ellentmondás a két állítás konjunkciójából ered. Mégpedig azon állítások logikai összekapcsolásából, miszerint

- (1) a létezéspredikátum elsőrendű predikátum
- és
- (2) a létezési kijelentések nem magától értetődő kijelentések.

A magától értetődő kijelentések – esetünkben a magától értetődő szinguláris egzisztenciakijelentések – a létezéspredikátum argumentumában szereplő minden lehetséges individuális objektumra nézve „IGAZ” igazságértéket vesznek fel, azaz a későbbi fregei felfogásnak megfelelően van jelöltek. A párbeszéd bizonyos részeiben – nevezetesen a 10., 11. valamint a 33. pontban – Frege arra utal, hogy a szinguláris negatív egzisztenciakijelentések nem bírnak jelentéssel (= értelmetlenek). Lehetséges azonban, hogy a kijelentés inkább úgy értendő, hogy a szinguláris negatív egzisztenciakijelentések esetében az argumentumban szereplő individuumnévnek nincs jelölete.

A fregei felfogás rekonstruálásakor szem előtt kell tartanunk, hogy a párbeszéd s a toldalék keletkezésének idején Frege még nem alakította ki a jelentés és a jelöllet megkülönböztetésével kapcsolatos nézeteit. Ez a korszakalkotó felismerés későbbi időszakra tehető.

Amennyiben a létezéspredikátum – Pünjer felfogásával egyezően – elsőrendű, tehát individuális objektumok tulajdonságát képviselő predikátum, úgy a „*Leó Sachse létezik*” mondat a következőképpen interpretálható:

- (1) „A »*Leó Sachse*« individuumnévnek van jelölete”,
vagy ezzel ekvivalens módon
- (2) „Egy és csakis egy individuális objektum van, amelyet a »*Leó Sachse*« név jelöl.”

A két interpretáció lényegileg különbözik egymástól, amennyiben az első interpretáció esetében nem magáról az individuális objektumról (magáról *Leó Sachséról*) szól a kijelentés, hanem a „*Leó Sachse*” név a kijelentés tényleges és logikai alanya. A tárgyiség elve értelmében ez a kijelentés metanyelvi kijelentésként értelmezhető. A második kijelentés esetében magáról az individuális objektumról van szó. Ezt

még jobban kiemeli, ha a második kijelentést a következő módon fogalmazzuk meg: „Egy és csakis egy individuális objektum van, amely a »Leó Sachse« individuumnévvel jelölt.”

A kérdéses mondat tárgynyelvi és metanyelvi interpretációja között szoros összefüggés van. Amennyiben fenntartjuk azt, hogy a létezés-predikátum elsőrendű predikátum (1) és (ugyanakkor) a szinguláris egzisztenciakijelentések nem magától értetődő kijelentések, akkor ez csak olyan módon lehetséges, hogy a „Leó Sachse létezik” kijelentés – tárgynyelvi kijelentésként felfogva – „igaz” igazságértékkel bír, ha a „Leó Sachse” individuumnévnek van jelölete, és „igazságérték nélküli” a kijelentés ellenkező esetben. Abban az esetben, ha a tárgynyelvi kijelentés „igaz” igazságértékkel bír, akkor a metanyelvi kijelentés is „igaz” igazságértékkel bír, hiszen ekkor az eredeti kijelentésben szereplő individuumnévnek van jelölete. A metanyelvi értelmezés szerint a szóban forgó kijelentés felvehet „hamis” igazságértéket, abban az esetben, ha a „Leó Sachse” individuumnévnek nincs faktuális értéke, azaz nincs jelölete. Ebben az esetben a tárgynyelvi értelmezés szerinti kijelentés „igazságérték nélküli”, míg a metanyelvi interpretáció szerint „hamis” igazságértékkel bír. A tárgynyelvi értelmezésben tehát a kérdéses kijelentés vagy „igaz”, vagy „igazságérték nélküli” lehet, míg a metanyelvi értelmezés szerinti kijelentés bírhat az „igaz” vagy a „hamis” igazságértékkel egyaránt.

A létezés paradoxon

A továbbiakban általánosságban mutatjuk meg azt, hogy milyen logikai ellentmondáshoz vezetnek a negatív szinguláris egzisztenciakijelentések. Visszatérve a vizsgált középponti kérdésre, a negatív szinguláris egzisztenciakijelentésekre példa a logikai szakirodalomban oly sokszor említett „A Pegasus nem létezik” mondat. Bellerophonész szárnyas lováról mindenki tudja, hogy az a görög mitológia „szülötte”, s ebből következően ezt a kijelentést mindenki igaz, problémamentes és informatív kijelentésnek tartja. Közelebbről megvizsgálva azonban a kijelentésben foglaltakat nyilvánvalóvá válik a példaként említett kijelentés által megtestesített logikai ellentmondás. A természetes nyelv általánosan elfogadott feltételezése, hogy a szinguláris kijelentések logikai és grammatikai alanyának a léte valamilyen módon feltételezett

(előfeltételezett). Hiszen csak „valamiről” és nem a „semmiről” lehet (és értelmes dolog) valamilyen kijelentést tenni.

A probléma feloldásaként első lépésként feltételezett, hogy vannak mégis nemlétező individuális objektumok. A kiinduló feltételezés szerint a Pegazus egyike ezeknek a nemlétező individuális objektumoknak. A nemlétező individuális objektumok ezen felfogás szerint olyan objektumok, olyan entitások, amelyeket nem illet meg a létezés predikátuma – amennyiben természetesen e predikátumot egyargumentumú, elsőrendű predikátumnak tekintett. A „létezik” (<...létező>) predikátum szimbólumaként „L(x)”-et bevezetve a „nem létezik” (<...nemlétező>) predikátumot „~L(x)” szimbólum képviseli. Ezen gondolatmenetből következően az „L(x)” predikátum és a „~L(x)” predikátum igazsághalmaza a teljes tárgyalási univerzumot „lefedi”. Ez egyszerűen annyit jelent, hogy az individuális objektumok vagy az „L(x)” predikátum igazságtartományába esnek, vagy ennek negáltja igaz rájuk nézve, azaz a „~L(x)” predikátum igazsághalmazába esnek. Formalizálva mindezt az elmondottak következőképpen fejezhetők ki:

$$\forall x.L(x) \cup \forall x. [\sim L(x)] = U$$

és

$$\forall x[(x \in \forall x.L(x)) \vee (x \in \forall x. [\sim L(x)])] \equiv \forall x. [\sim \{(x \in \forall x.L(x)) \equiv (x \in \forall x. [\sim L(x)])\}].$$

Az összefüggésekben:

$\forall x.L(x)$ az „L(x)” predikátum igazsághalmaza ;
 $\forall x. [\sim L(x)]$ a „~L(x)” predikátum igazsághalmaza ;
 U tárgyalási univerzum.

Az individuális objektumok e felfogás szerint – kizáró értelmű vagylagossággal – vagy a létezők, vagy a nemlétezők halmazába esnek a tárgyalási univerzumon belül. A „nemlétezésnek”, mint tulajdonságnak a feltételezése azonban mind logikai, mind ontológiai síkon súlyos problémákat vet fel. A nemlétezésnek, mint tulajdonságnak az elismerése, s ezzel együtt nemlétező individuális objektumok elismerése azt jelenti, hogy a

$$\sim L(a)$$

formula interpretálható olyan módon, hogy a formulának megfelelő természetes nyelvi mondat az „*igaz*” igazságértéket veszi fel, azaz hogy e mondat faktuális értéke az „*igaz*” igazságérték legyen. Az interpretálás e névparamétert tartalmazó mondat formula esetében a névparaméter adott tárgyalási univerzumba eső jelölétének, vagyis a faktuális értékének megadását jelenti. A

$$\sim L(a)$$

formula, illetve az e formulának megfelelő szinguláris kijelentés igaz mivoltából következően

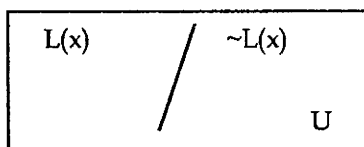
$$\sim L(a) \models \exists x. [\sim L(x)].$$

Ez a következtetés az ún. „*létezési következtetés*”, amely a klasszikus elsőrendű logikában érvényes kvantifikációs törvények egyikének felel meg. A logikai következtetés jobb oldalán nyilvánvaló logikai ellentmondást megtestesítő formula szerepel, amely természetes nyelven az alábbi módon interpretálható: „Van olyan valami (= létezik olyan valami), ami nem létezik.” Ez a formula az ún. létezés paradoxon logikai struktúráját kifejező formula.

Célszerű még egyszer vizsgálat tárgyává tenni, hogy miből keletkezett ez a logikai ellentmondás és miben is áll valójában ez a logikai ellentmondás. Az ellentmondás létrejötte szempontjából kulcsfontosságú az a kiinduló feltételezés, hogy a létezés individuális objektumok tulajdonsága, méghozzá osztályozó (klasszifikációs) tulajdonsága. Mit is jelent ez valójában? Az, hogy a létezés individuális objektumok tulajdonsága azt jelenti, hogy a <... létező> predikátum egyargumentumú elsőrendű predikátumnak tekintett, amelynek értelmezési tartományába individuális objektumok tartoznak (másképpen fogalmazva e predikátum argumentumában individuális objektumokat megnevező individuumnevek szerepelhetnek). Ez a predikátum, mint individuumnevekből mondatokat képező funktor, lényegében egy speciális függvényként értelmezett, amely függvény az értelmezési tartományába eső individuális objektumok mindegyikéhez az „*igaz*” vagy a „*hamis*” igazságérték valamelyikét rendeli, de mindig csak ezek egyikét, kizáró vagylagossággal. A <... létező> predikátum faktuális értéke az a szabály, amely megmondja, hogy ez

a predikátum mely individuális objektumokra nézve igaz és melyekre nézve hamis. Azon individuális objektumok, amelyekhez az „igaz” igazságérték, mint absztrakt objektum rendelt e függvény által, a létezők, ezekre nézve igaz ez a predikátum. Ezek az individuális objektumok alkotják e predikátum igazságtartományát, igazsághalmazát. Kiinduló feltételezés, még hozzá igen lényeges feltételezés volt az, hogy a <... létező> predikátum nem univerzális predikátum, azaz nem olyan predikátum, amely a tárgyalási univerzum minden egyes elemére nézve szükségszerűen igaz, vagyis lehetséges olyan individuális objektum, amelyhez e predikátum faktuális értéke a „hamis” igazságértéket rendeli. Ez egyszerűen fogalmazva annyit tesz, hogy a tárgyalási univerzumban lehetségesek olyan individuális objektumok, amelyeket nem illet meg a létezés tulajdonsága, amelyekre nézve ez a tulajdonság nem áll fenn, nem igaz. Ezek az individuális objektumok a nemlétező individuális objektumok, amelyeket tehát nem illet meg a létezés tulajdonsága. Világosan kell látni, hogy ez annak a konzekvenciája, hogy kiindulási feltételezésként a létezéspredikátumot nem tekintettük univerzális predikátumnak. Ha annak tekintettük volna, akkor a tárgyalási univerzumunk csak létező individuális objektumokból állt volna, s ekkor ez a predikátum – éppen ebből következően – nem lett volna osztályozó (osztályozásra alkalmas) predikátum, tulajdonság. Hiszen ha egy tulajdonság minden elképzelhető tárgyat (individuális objektumot) szükségszerűen megillet, akkor ezen tulajdonság alapján nem lehet az individuális objektumok egy csoportját elkülöníteni. Mivel a létezéspredikátum nem tekintett univerzális predikátumnak, azért ez a predikátum s az általa képviselt tulajdonság alkalmas arra, hogy a tárgyalási univerzum elemeit osztályozza, hiszen egyes individuális objektumokra nézve ez a predikátum igaz lesz (ezek lesznek a létezők, mivel őket megilleti a létezés tulajdonsága), más objektumokra nézve azonban ez a predikátum nem lesz igaz, ezek tartoznak ebből adódóan majd a nemlétező individuális objektumok közé.

Az elmondottakat sokkal gazdaságosabban és egyértelműbben fejezik ki a már szerepeltetett formulák. Az individuális objektumok e felfogás szerint – kizáró értelmű vagylagossággal – vagy a létezők, vagy a nemlétezők halmazába esnek a tárgyalási univerzumon belül. Az alábbi ábra szemlélteti ezt.



A paradoxont kifejező formulában szerepel az egzisztenciális kvantor is, más néven a létezési kvantor. A létezési kvantor változót lekötő logikai operátor. Jele: „ \exists ”. Természetes nyelvi megfelelője e szimbólumnak a „létezik olyan, hogy ...”, illetve a „van olyan, hogy ...” kifejezések. A létezési kvantor azt jelenti, hogy a „tárgyalási univerzum legalább egy elemére”. Az egzisztenciális kvantor alkalmazása a hatókörében levő változóra az egzisztenciális kvantifikáció. A „ $\exists x.A(x)$ ” egzisztenciális kvantifikáció adott tárgyalási univerzumon belül akkor és csak akkor igaz, ha x változót lehet legalább egy esetben az adott tárgyalási univerzumon belül úgy értékelni, hogy $A(x)$ igaz legyen, azaz az x változó nem minden értékére hamis $A(x)$. Az egzisztenciális kvantifikáció lényegében az alternáció általánosításának tekinthető, amennyiben:

$$\exists x.A(x) \quad | = | \quad ((A(a_1) \vee A(a_2) \vee A(a_3) \vee \dots \vee A(a_n)).$$

Az összefüggésben

<p>$A(x)$</p> <p>míg</p> <p>$a_1, a_2, a_3, \dots, a_i, \dots, a_n$</p>	<p>tetszőleges predikátum szimbóluma,</p> <p>individuumnév paraméterek.</p>
---	---

Ebben az esetben természetesen feltételezett, hogy az adott tárgyalási univerzum n elemből áll, nincs akadálya azonban annak, hogy végtelen számú (megszámlálhatóan végtelen) számú elemből álló tárgyalási univerzumot feltételezzünk.

Világosan kell látni, hogy a létezés paradoxonban megfogalmazott ellentmondás abból adódik, hogy a klasszikus logikában értelmezettek szerint az egzisztenciális kvantor értelmezési tartománya a tárgyalási univerzum egésze, azaz a hatókörében levő „ x ” változó a tárgyalási univerzum egészét „befutja”, míg az $L(x)$ predikátum igazságtartomá-

nya csak részhalmaza a tárgyalási univerzumnak, vannak tehát (lehetnek) olyan individuális objektumok, amelyek a „ $\sim L(x)$ ” predikátum igazságtartományába esnek. A paradoxont eredményező levezésben fontos szerepet játszik még az úgynevezett szinguláris létezési következtetés. Ez a létezési következtetés magától értetődő és egyszerűen bizonyítható.

Még egy további kiegészítő megjegyzés szükséges. A modern logika nyelvére transzformálva e kérdéseket, itt tulajdonképpen két kérdéskörrel van szó. Az egyik kérdéskör a referencia nélküli individuumnevek problémájaként ismert a modern logikában. A másik problémakör a létezéspredikátum mibenlétével kapcsolatos kérdéseket foglalja magában. A két kérdéskör magától értetődően szorosan összefügg egymással. A létezés problematikájával kapcsolatban általában három alapvető kérdés merül fel: mi létezik (1), mit jelent az, hogy valami létezik (2), végül pedig az a kérdés, hogy mi a létezés logikai státusa, azaz logikai predikátumnak tekinthető-e a létezés? (3). ([36], [41], [42], [43], [44], [45], [46]) Az első kérdés a klasszikus metafizika megfogalmazása szerint e fogalom extenziójának, vagyis terjedelmének meghatározására irányul, arra, hogy mely entitások sorolandók vagy éppenséggel nem sorolandók a létezők körébe, azaz mi e fogalom terjedelme. A második kérdés e fogalom tartalmára, intenziójára kérdez rá, arra, hogy milyen kritériumok alapján sorolható valamely entitás ezen fogalom alá, vagy éppenséggel minek alapján nem sorolandó oda. A két kérdés valójában csak egyetlen kérdés, pontosabban e két kérdés valójában egyazon kérdés két különböző, de egymással összefüggő és egymástól elválaszthatatlan vetületének felel meg. A modern logika terminológiájával élve bármely predikátum esetében – legyen szó elsőrendű vagy magasabb rendű predikátumokról, egyargumentumú vagy többargumentumú predikátumokról –, ha ismert az adott predikátum tárgyalási univerzumhoz viszonyított terjedelme, akkor ismert az adott predikátum faktuális értéke is, azaz a függvény (szabály), amely megmondja, hogy az adott predikátum mely dolgokra (individuális objektumokra, vagy ezek rendezett n -esére) nézve igaz, s melyekre nézve nem az. Azok az individuális objektumok, vagy ezen objektumok rendezett n -esei, amelyekre nézve az adott predikátum igaz, az adott predikátum terjedelmébe tartoznak. Ez fordítva is igaz. Bármely predikátum faktuális értékének ismeretében meghatározott annak terjedelme, igazságtartománya is. Közös

meghatározottsága volt mind az első, mind a második kérdésnek, hogy mindkét kérdés hallgatólagosan feltételezte a létezés fogalmát, méghozzá elsőrendű fogalomként. A harmadik kérdés éppen annak tisztázására irányul, hogy logikai szempontból predikátumnak tekinthető-e a létezéspredikátum, s ha igen, milyen predikátumnak ([43], [44], [45], [46]). E harmadik kérdés sem választható el értelemszerűen az első kettőtől. Míg a korábbi korok metafizikájának, ontológiájának homlokterében jellemzően az első két kérdés megválaszolására irányuló erőfeszítés állt, addig a modern filozófiai logika érdeklődése mindenekelőtt a harmadik kérdés megválaszolására irányult és irányul.

A „semmi” problematikája

Az „esztin” mondatokban felvetett alapprobléma tehát, hogy a semmiről nem lehet kijelentéseket tenni, márpedig a létezés tagadó kijelentések esetében erről van szó ([47]). Ezért értelmetlenek, ezért vezetnek logikai ellentmondáshoz az ilyen kijelentések.

Heidegger is e problémával küzd, amikor megpróbálja elgondolni, fogalmi analízis tárgyává tenni a létet és a nemlétet, a semmit. Parmenidész számára a nyelvnek és a gondolkodásnak mindig kell lennie valamilyen tárgyának, hiszen elgondolni csak „valamit” lehet, s beszélni is csak „valamiről” lehet. Épp ez teszi megoldhatatlanná a fogalmi analízist, hiszen az, amit Heidegger a „lét” kifejezéssel jelöl, nem jelent tárgyként létezőt, olyasvalamit, ami a nyelv számára – a világ többi dolgaihoz hasonlóan – tárgyként megragadható lenne („A létező léte maga nem valamilyen létező.” ([10] ; 93)) Ez a heideggeri terminológia szerint az ontológiai differencia lényege. A lét mindig a létező léte, ám önmaga nem létező, azaz itt az ontológiai differenciában nem egy létezőnek egy másik létezőtől, hanem a létnek a létezőtől való megkülönböztetéséről van szó, s maga az ontológiai differencia voltaképpen a filozófiának, mint ontológiának az alapvető témája. „A lét azonban nem a létezőn fellelhető létező tulajdonság [Beschaffenheit]. A lét nem hagyja magát a létezőhöz hasonlatosan tárgyilag elének állítani és előállítani.” ([11] ; 108) A lét mibenlétének vizsgálata más fogalmiságot követel, mint bármiféle más létező vizsgálata. („Ennek megfelelően a *rákérdezett*, a lét értelme is sajátos fogalmiságot követel, amely szintén lényegszerűen különbözik azoktól a fogalmaktól,

amelyekben a létező a maga jelentésszerű meghatározottságát eléri." ([10] ; 93)) „A „lét” szó minden egyes változatában lényegesen másképpen viszonyul magához a mondott léthez, mint a nyelv összes többi főneve és igéje az általuk mondott létezőhöz.” ([2] ; 45) A lét ugyanakkor a létezőhöz kapcsolódik, hiszen a létező mégiscsak „*van*” s bizonyos értelemben csak *ő van*. Heidegger a lét fogalmi, nyelvi megragadásának problematikus voltára a *Lét és idő* megjelenését követő jó két évtized távlatából, a folytatás elmaradásával kapcsolatban a következőket mondta: „A kérdéses szakasz azért nem jelent meg, mivel a gondolkodás e fordulat megfelelő mondásában kudarcot vallott, s így a metafizika nyelvének segítségével nem boldogult.” ([12]; 52) A szövegben említett „szükséges fordulatról” Heidegger a *Lét és idő*ben a következőket írta: ...más dolog a létezőről elbeszélve beszámolni, és megint más a létezőt *létében* megragadni. Ez utóbbi feladathoz többnyire nemcsak a szavak hiányoznak, hanem mindenkéltől maga a „nyelvtan”. ([10] ; 136–137) A lét, mivel önmaga nem valamiféle létező, ezért nyelvi, fogalmi megközelítése, megragadása önmagában rendkívüli problémát jelent. A semmi esetében ugyanezzel a problémával találjuk szemben magunkat. „A Semmire vonatkozó kérdés kidolgozásának vagy lehetőséget kell nyújtania a megválaszolásra, vagy beláthatóvá kell tennie a válasz lehetetlenségét. ...Mi mégis megpróbálunk rákérdezni a Semmire. Mi a Semmi? Már az első nekifutás a kérdésnek valami szokatlant mutat. Ebben a kérdezésben eleve úgy tesszük fel a Semmit, mint valamit, ami így és így »van« – mint létezőt. Csakhogy pontosan a létező az, amitől a Semmi teljességgel különbözik. A Semmit érintő kérdezés – mi a Semmi, s hogyan van – a kikérdezettet az ellentétébe fordítja át. A kérdés megfosztja magát saját tárgyától. Ennek megfelelően nem lehetséges semmiféle válasz a kérdésre. Hiszen a válasz szükségképpen ilyen formájú: a Semmi ez és ez (»van«). A Semmit illetően a kérdés és a felelet egyformán értelmetlen.” ([12] ; 16–17))

Parmenidész „metaontológiai tézise”

További fontos megállapítás, hogy Parmenidész töredékeit, mindenekelőtt a 2–8. töredéket olvasva szembevetjük, hogy tulajdonképpen e töredékek nem definiálnak semmiféle „ontológiát”, „ontológiai rendszert”, abban az értelemben, ahogy ma ezt értjük. Félrevezető tehát igazán Parmenidész ontológiájáról, vagy ontológiájának rekonstruálásáról beszélni ([38]). Hiszen ahhoz, hogy bármiféle ontológiáról beszélni lehessen, mindenekelőtt azt kell tisztázni, hogy az adott rendszeren belül, mi tekintett létezőnek és mi nem, azaz értelmezni kell (vagy legalábbis kellene) a létezésfogalom tartalmát és terjedelmét. Ennek alapján vázolható az, hogy az adott ontológiai rendszerben hogyan épül fel, milyen entitásokból áll a világ. Mai ismereteinkkel, s a formális logika építkezését szem előtt tartva azt kellene mondani, hogy tisztázni kell azt, hogy az adott ontológiát közvetítő nyelven belül mikor, milyen feltételek mellett tekintett valamely mondat (kijelentés) igaznak, s mikor nem, s tisztázni kellene azt, hogy milyen viszonyban vannak az adott nyelvben előforduló kifejezések a valósággal, azaz tisztázni kellene ezek referenciáját ([48], [49], [50], [51]). Nem belemenne e problémakör elemzésébe, a probléma érzékeltetése céljából itt csak annak említésére célszerű szorítkozni, hogy például arra a kérdésre, hogy egy egyszerű predikatív kijelentés, mint amilyen például a „*Szókratész [van] halandó*”, igaz mivoltának mi a feltétele a válaszadó ([15], [28]). Egy realista álláspontot képviselő gondolkodó szerint a szóban forgó kijelentés igaz mivoltának a feltétele, hogy a mondatban szereplő „*Szókratész*” individuumnévnek legyen jelölete, azaz létezzen az a személy, aki ezt a nevet viseli, másrészt létezzen az a fogalom – realista terminológia szerint „*univerzálé*” –, ami alá a kijelentés logikai szubjektuma sorolt. Ezen állásponttal ellentétben az antirealisták számára ez utóbbi követelmény nem létezik, hiszen ők elutasítják, tagadják az univerzálék létezését. A modern logikát megalapozó Frege szerint az adott mondat igaz mivoltának a feltétele,

- hogy a benne előforduló individuumnévnek legyen jelölete, azaz faktuális értéke (1),

- hogy az adott kijelentésnek legyen faktuális értéke, azaz esetünkben „igaz” igazságértéke (azaz, hogy létezzen az igazságérték, mint absztrakt objektum) (2),
- s hogy létezzen az individuumnévből mondatot képező funktor (3), másképpen szólva létezzen az adott predikátum faktuális értéke (az a függvény, amely megmondja, hogy az adott predikátum mely dolgokra nézve igaz és melyekre nézve hamis) (3). ([28], [40])

Parmenidész tanításaiból nem hámozható ki ilyen értelemben semmiféle ontológiai rendszer. Mégis súlyos ontológiai jelentőséggel bír mindaz, amiről Parmenidész beszél itt. Míről is van itt igazában szó? Parmenidész metaontológiai tézise nem valamiféle létezők létének állítására, s más dolgok létezésének tagadására irányul. Parmenidész nem definiálja, hogy ontológiai rendszerében milyen entitások értelmezettek. Parmenidész itt – értve ezalatt az említett töredékeket – nem ezekről a kérdésekről beszél. Érvelése mintegy az ontológiai rendszerek kialakításával szemben támasztott általános követelményt szabja meg. Nevezetesen azt, hogy az adott ontológiai rendszerben létezőként definiált entitásokról lehet beszélni, kijelentéseket tenni. Az ontológiai rendszeren kívül azonban nem létezik semmi. Nem lehetséges tehát az, hogy például valaki nemlétező objektumokról beszéljen, vagyis nem lehetséges az, hogy valaki valamely objektumról kijelentse azt, hogy az nem létezik, azaz olyan objektumot említsen, amely mintegy kívül van az általa elfogadott ontológia szerinti világon. Ezen olvasat szerint értelmetlen az olyan kijelentés, mint például: „*A Stüx nem létezik.*” Úgy is lehet tehát fogalmazni, hogy Parmenidész az adott ontológiai rendszerrel összhangban levő kijelentésekre vonatkozóan fogalmazott meg egy igen nagy horderejű általános követelményt. Mai terminológiával élve tehát nem megengedett olyan referáló kifejezések használata, amelyeknek a referenciája nem létezik. Parmenidész tehát nem azt mondja meg, hogy mi létezik, és mi nem létezik, azt állítja pusztán, hogy két eset lehetséges. Vagy létezik az adott dolog vagy nem. Ha létezik az adott dolog, ugyanakkor a beszélő azt állítja, hogy az nem létezik, akkor állítása hamis igazságértékkel bír. Ha nem létezik az adott dolog és az illető mégis létezőként beszél róla, akkor valójában az illető a semmiről beszél, ez pedig annyit jelent, hogy egyáltalán nem beszél.

Az „esztin” mondatokban felvetett problémák

Vizsgálataink végére érve Parmenidész „esztin” mondataiból mai értelmezésünk szerint négy – logikai és ontológiai szempontból igen lényeges – állítás bontható ki. Ezek a következők.

- Nincsenek nemlétező objektumok.
- Nem lehetségesek (megengedettek) valamely nyelvben faktuális érték nélküli individuumnevek.
- Nem lehetségesek (azaz logikai ellentmondáshoz vezetnek) a negatív szinguláris egzisztenciakijelentések.
- Valamely nyelvben csak a hozzá kapcsolódó ontológiai rendszerben létezőként definiált (= létezőnek tekintett) entitásokról lehet kijelentéseket tenni.

Ezek az állítások a jelenkori modern logikának és analitikus nyelvfilozófiának középponti kérdései közé tartoznak. Parmenidész által felvetett gondolatok – a bemutatott átfogalmazás szerint –, tehát ma is élő és a filozófiai, logikai gondolkodás középpontjában levő gondolatok, problémák. Az eddigi vizsgálataink alapvetően ezt célozták bizonyítani. S e vizsgálatok eredménye magától értetődően jelöli ki a vizsgálódás további útját. A modern logikának és nyelvfilozófiának e kérdésekre adott válaszait elemezve bizonyítható, hogy számos mai gondolkodó hasonló, vagy Parmenidésszel azonos állásponton van a nemlétező objektumok kérdését illetően. Frege ([31], [52]), Russell ([49], [51], [53]), [24], [52]), Quine, Putnam, Geach, Evans ([17]), Parsons, Hintikka ([42]), Strawson ([45]) stb. álláspontjainak elemzése alapján igazolható ez az állítás. E vizsgálatok azonban már túllépnek a jelenlegi vizsgálódás céljain és keretein, s a kutatás új feladatait jelölik ki.⁶

Hivatkozott irodalom sorszám szerinti jegyzéke

- PLATÓN: „Theaitétosz”, in *Platón összes művei*, II. kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 897–1070. o. [1]
- HEIDEGGER, MARTIN: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon Kiadó, Budapest 1995. [2]
- FREGE, GOTTLÖB: „Fogalom és tárgy”, in Frege, Gottlob: *Logika, szemantika, matematika – Válogatott tanulmányok*, Gondolat Kiadó, Budapest 1980, 135–155. o. [3]
- FREGE, GOTTLÖB: „Brief an Husserl vom 24-sten Mai 1891”, in Frege, Gottlob: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Zweiter Band, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Herausgegeben von H. Hermes, F. Kambartel und F. Kaulbach; Hamburg 1976, 26–27. o. [4]
- VOJSVILLO, J. K.: *A fogalom*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978. [5]
- PARMENIDÉSZ: „A természetről”, in *Görög gondolkodók 1., Thalészstől Anaxagoraszig*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1996, 83–92. o., fordította: Steiger Kornél [6]
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus Logico-Philosophicus*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989. [7]
- FURTH, MONTGOMERY: „Elements of Eleatic Ontology”, in Mourelatos, Alexander, P. D. (ed.): *The Pre-Socratics – A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1993, 241–270. o. [8]
- HEIDEGGER, MARTIN: „Levél a »humanizmusról«”, in Heidegger, Martin „...Költőien lakozik az ember” – *Válogatott írások*, T-Twins Kiadó–Pompeji Kiadó, Budapest–Szeged 1994, 117–171. o. [9]
- HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*, Gondolat Kiadó, Budapest 1989. [10]
- HEIDEGGER, MARTIN: „Utószó a »Mi a metafiziká?«-hoz”, in : Heidegger, Martin „...Költőien lakozik az ember” – *Válogatott írások*, T-Twins Kiadó–Pompeji Kiadó, Budapest–Szeged, 1994, 105–115. o. [11]
- FEHÉR M. ISTVÁN: „Heidegger útja a *Lét és időig*”, in Heidegger, Martin *Lét és idő*, Gondolat Kiadó, Budapest 1989, 5–84. o. [12]
- RUZSA, IMRE (szerk.): *Szimbolikus logika*, II. kötet / *A klasszikus logika kiterjesztései és alkalmazásai*, Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar Jegyzete, Kézirat, Tankönyvkiadó, Budapest 1975. [13]

- CARL, WOLFGANG: *Existenz und Predikation / Sprachanalytische Untersuchungen zur Existenz-Aussagen*, Verlag C. H. Beck, München 1974. [14]
- GRAHAM, A. C.: „»Being« in Linguistics and Philosophy”, in *Foundations of Language* 1, 1965, 223–231. o. reprinted in J. W. M. Verhaar (ed.): *The Verb »Be« and its Synonyms – Philosophical and Grammatical Studies – Supplementary Studies of Foundations of Language*, 1967, Part 5. [15]
- HALLER, RUDOLF: (ed.) *Jenseits von Sein und Nichtsein*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1972. [16]
- EVANS, GARETH (Posth., ed. by John McDowell): *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, New York 1982.; [17]
- CARNAP, RUDOLF: *Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1956. [18]
- GRANDY, RICHARD E.: „On the Logics of Singular Terms”, in Rudolf Haller (ed.): *Non-existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham–R.M. Chisholm–E. Topitsch–O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26 – 1985–1986, Amsterdam: Rodopi 1986, 285–296. o. [19]
- INWAGEN, PETER VAN: *Creatures of fiction*, American Philosophical Quarterly, Vol. 14. (1977), 301–332. o. [20]
- CAMPBELL, KAREL: *Abstract Particulars*, Oxford, Blackwell 1990. [21]
- CASTANEDA, HECTOR-NERI: „Objects, Existence, and Reference – a Prolegomenon to Guise Theory”, in Rudolf Haller (ed.): *Non-Existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham–R. M. – Chisholm–E. Topitsch–O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26 – 1985–1986, Amsterdam: Rodopi, 1986, 3–61. o. [22]
- BACH, KENT: „Failed Reference and Feigned Reference: Much Ado about Nothing”, in Rudolf Haller (ed.): *Non-existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham–R. M. Chisholm–E. Topitsch–O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26 – 1985–1986, Amsterdam: Rodopi 1986, 359–374. o. [23]

- BRANDL, JOHANNES: „Gegenstandlose Gedanken“, in Rudolf Haller (ed.): *Non-existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham—R. M. Chisholm—E. Topitsch—O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26 – 1985–1986, Amsterdam: Rodopi 1986, 501–532. o. [24]
- CARTWRIGHT, RICHARD: „Negative Existentials“, *Journal of Philosophy* 57 (1960), 629–639. o. [25]
- DONELLAN, K. S.: „Speaking of Nothing“, *Philosophical Review* 83 (1974), 23–45. o. [26]
- FINE, KIT: „The problem of non-existence – I. Internalism“ *Topoi* 1 (1982), 97–140. o. [27]
- FORGIE, J. W.: „Frege's Objection to the Ontological Argument“, *Nous* 6 (1972), 251–265. o. [28]
- GRICE, H. P.: „Vacuous Names“, in Donald Davidson—Jaakko Hintikka: *Words and Objections – Essays on the Works of W. V. O. Quine*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1969, 118–146. o. [29]
- CHISHOLM, RODERICK, M.: „On the Positive and Negative States of Things“, in Rudolf Haller (ed.): *Non-existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham—R.M. Chisholm—E. Topitsch—O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26—1985–1986, Amsterdam: Rodopi, 1986, 97–106. o. [30]
- GROSSMANN, REINHARDT: „Frege's Ontology“, *The Philosophical Review*, 1961, 70. kötet, 1. szám, 23–40. o. [31]
- HAAPARANTA, LEILA: „On Frege's Concept of Being“, in Hintikka, Jaakko—Knuuttila, Simo (eds.): *The Logic of Being – Historical Studies*, Reidel Publishing Company, Dordrecht – Boston – Lancaster – Tokió 1986, 269–291. o. [32]
- KRAMPITZ, KARL-HEINZ: „Existenzaussagen und Existenzdefinitionen“, *Philosophie, Thematische Information*, Heft 2 (1988), Akademie für Gesellschaftswissenschaften, Zentralstelle für philosophische Information und Dokumentation, 24–41. o. [33]
- LEONHARD, H. S.: „The Logic of Existence“, *Philosophical Studies* 7 (1956) 4, 49–64. o. [34]

- RESCHER, NICHOLAS: „Definitions of Existence“, *Philosophical Studies* 8 (1957), 65–69. o. [35]
- WESSEL, HORST: „Einige Anwendungen der nichttraditionellen Prädikationstheorie“, *Philosophie, Thematische information*, Heft 2 (1988), Akademie für Gesellschaftswissenschaften, Zentralstelle für philosophische Information und Dokumentation, 6–24. o. [36]
- KRAMPITZ, KARL-HEINZ: *Logische Struktur von Existenzaussagen*, Berlin 1987. [37]
- AUSTIN, SCOTT: *Parmenides: Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, New Haven 1986. [38]
- KAHN, CHARLES H.: „On the Theory of the Verb »To Be«“, in Munitz, M. K. (ed.): *Logic and Ontology*, New York, University Press, New York 1973, 1–20. o. [39]
- DANCY, RUSSELL, M.: „Aristotle and Existence“, in Hintikka, Jaakko–Knuuttila, Simo (eds.): *The Logic of Being – Historical Studies*; D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokio 1986, 49–80. o. [40]
- CHILD, J. – GOLDBERG, F. I.: „Exists“ as a predicate: a reconsideration Analysis, Vol. XXXI. (1970), 53–57. o. [41]
- HINTIKKA, J.: „Studies in the Logic of Existence and Necessity“, in Hintikka, J.: *Models for Modalities*, Dordrecht–Holland 1969, 23–44. o. [42]
- KNEALE, WILLIAM: *Is Existence a Predicate?*, Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. XV. (1936), 154–174. o. [43]
- MOORE, G. E.: „Is Existence a Predicate?“, in Moore, G. E.: *Philosophical Papers*, London 1963. [44]
- STRAWSON, P. F., (ed.): *Is Existence never a Predicate?*, *Critica* I., Mexiko 1967, 5–15. o. [45]
- THOMSON, JAMES: „Is Existence a Predicate?“, in Strawson, P. F. (ed.): *Philosophical Logic*, Oxford University Press, 1967, 103–107. o. [46]
- KAHL-FURTHMANN, K.: *Das Problem des Nicht – Kritisch-historische und systematische Untersuchungen*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Gau 1968. [47]
- ALSTON, WILLIAM P.: „Ontological Commitment“, *Philosophical Studies* 9 (1958), 8–17. o. [48]
- BUTCHVAROV, PANAYOT: *Being qua Being – A Theory of Identity, Existence, and Predication*, Indiana University Press, Bloomington–London 1979. [49]

- CHISHOLM, RODERICK, M.: „Beyond Being and Non-Being”, *Philosophical Studies* 24 (1973), 245–257. o. [50]
- HOCHBERG, HERBERT: „Existence, Non-Existence, and Predication”, in Rudolf Haller (ed.): *Non-Existence and Predication*, Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie, gemeinsam mit K. Acham–R. M.–Chisholm–E. Topitsch–O. Weinberger, herausgegeben von Rudolf Haller, Band 25–26 – 1985–1986, Amszterdam: Rodopi 1986, 235–268. o. [51]
- HALLER, RUDOLF: „Gegenstandstheoretische Betrachtungen”, in Lenzen, Wolfgang (Hrsg.): *Das weite Sprek tum der analytischen Philosophie – Festschrift für Franz von Kutschera*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1997, 60–76. o. [52]
- COCCHIARELLA, NINO, B.: „Whither Russell's Paradox of Predication”, in Milton K. Munitz (ed.): *Logic and Ontology*, New York University Press, New York 1973, 133–158. o. [53]
- FREGE, GOTTLÖB: „Die Verneinung”, in Frege, Gottlob: *Logische Untersuchungen*, herausgegeben von G. Patzig, Göttingen 1966. [54]
- FREGE, GOTTLÖB: „Dialog mit Pünjer über Existenz”, in Frege, Gottlob: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*, Erster Band: *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von H. Hermes–F. Kambartel–F. Kaulbach; Hamburg 1969, 60–75. o. [55]
- GALE, R. M.: *Negation and Non-Being*, Blackwell, Oxford 1976. [56]
- HARRÉ, R.: „On the Structure of Existential Judgements”, *Phil. Quarterly* 15 (1965), 43–52. o. [57]
- BODNÁR, M. ISTVÁN: „Parmenidész formalizálása”, in *Tertium non datur – Válogatott logikai-metodológiai tanulmányok*, 1984–1990, Osiris Kiadó, Budapest 2000, 235–241. o. [58]
- FREGE, GOTTLÖB: *Az aritmetika alapjai*, fordította: Máté András, Áron Kiadó, Budapest 1999. [59]

Jegyzetek

¹ „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi? számunkra rangja szerint az első: egyszer, mint a legátfogóbb, azután, mint a legmélyebb és végül, mint a legeredendőbb kérdés. A kérdés a legátfogóbb. Semmiféle létező előtt meg nem áll. Átfog minden létezőt, ami azt jelenti, hogy nemcsak a szó legtágabb értelmében most meglévő, hanem az előzőleg voltat és a jövőben létezőt is. E kérdés területének csak az a határa, ami egyáltalán nem és soha nem létező: a semmi. Mindarra, ami nem semmi, vonatkozik a kérdés, sőt a végén magára a semmire is; nem azért persze, merthogy ez maga is, minthogy csak-csak beszélünk róla, valami egy létező, hanem mert semmiként »van«. Kérdésünk *olyan* messzire nyúlik, hogy soha nem vagyunk képesek túljutni rajta. Nem ezt vagy azt kérdezzük ki, nem is sorjában egymás után minden létezőt, illetve – ahogy később megtárgyalandó okokból mondjuk – a létezőt, mint olyant, a maga teljességében. Az ily módon legátfogóbb kérdés azután a legmélyebb is. ...Mint legátfogóbb és legmélyebb kérdés végül a legeredendőbb is.” ([2] ; 3)

² E kijelentésnek látszólag ellentmondanak az olyan mondatok, mint például az oly sokat idézett „Az Esthajnalcsillag a Vénusz” mondat. Ez a mondat látszólag az Esthajnalcsillagról állítja azt, hogy az a Vénusz. Úgy tűnik tehát, mintha az „Esthajnalcsillag” kifejezés grammatikai alanyként, a „Vénusz” kifejezés pedig grammatikai állítmányként funkcionálna a kérdéses kijelentésben. Valójában azonban itt egy azonossági kijelentésről, s logikai értelemben az azonosság állításáról van szó, nevezetesen annak állításáról, hogy mind az „Esthajnalcsillag”, mind a „Vénusz” individuumnév jelölete egy és ugyanaz az individuális objektum, a Naptól számított második bolygó. A mondatban szereplő (a magyar nyelvben nem megjelenő) „van” kifejezés ebben az esetben tehát azonossági értelemben, s nem predikatív értelemben használt. Frege a következőképpen magyarázza mindezt. „A fogalom – ahogy én ezt a szót értem – predikatív¹. Ezzel szemben egy tárgynevet, egy tulajdonnevet nem lehet grammatikai predikátumként használni. Ezt persze meg kell magyaráznunk, nehogy hamisnak tűnjék. Miért ne lehetne éppúgy állítani valamiről, hogy az Nagy Sándor, vagy négy, vagy a Vénusz bolygó, mint ahogy állíthatjuk valamiről, hogy zöld, vagy emlősállat? Ha így gondolkodunk, nem teszünk különbséget az összekapcsolás, a kopuláció két lényegesen különböző formája között. Az utolsó két példában az összekapcsolás révén azt állítjuk, hogy valami egy fogalom alá esik, és a grammatikai predikátum éppen ezt a fogalmat jelöli. Az első három példában viszont az összekapcsolás ugyanolyan természetű, mint az aritmetikában két kifejezés összekapcsolása az azonosság² jelével. »A Hajnalcsillag a Vénusz« mondatban ugyanazon tárgy két tulajdon-

nevével – »a Hajnalcsillag« és a »a Vénusz« – van dolgunk. »A Hajnalcsillag bolygó« mondatban egy tulajdonnevet – »a Hajnalcsillag« – és egy fogalomszót – »bolygó« – találunk. Nyelvileg ugyan nem történt más, mint hogy »Vénusz«-t »bolygó«-val helyettesítettük; tárgyilag azonban a kapcsolat egészen mássá vált. Egy azonosság mindig megfordítható; egy tárgynak egy fogalom alá való esése meg nem fordítható kapcsolat. »A Hajnalcsillag a Vénusz« mondatban »a Vénusz« kifejezés nem foglalja magában a teljes predikátumot. Ezt mondhatnánk helyette: »a Hajnalcsillag nem más, mint a Vénusz«, és így három szóval fejeznénk ki azt, amit előzőleg a pusztán összekapcsolással jeleztünk. Tehát, amit itt állítunk [a Hajnalcsillagról], az nem a *Vénusz*, hanem a *nem más, mint a Vénusz*. Ezek a szavak fogalmat jelölnek, amely alá persze csak egyetlenegy tárgy esik. De az ilyen fogalmat még mindig meg kell különböztetnünk a tárgytól. A »Vénusz« szó soha nem lehet valódi predikátum, ámbár részét képezheti valamely predikátumnak. Tehát amit ez a szó jelöl³, az soha nem léphet fel fogalomként, hanem csak tárgyként.« ([3] ; 37–139)

Megjegyzések

1. Ti. egy grammatikai predikátum jelölete.
2. Az „azonos” szót és az “ = ” jelet az „ugyanaz, mint” „nem más mint”, „identikus azzal, hogy” értelmében használom. Vö. E. Schröder: *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 1. kötet, 1.§, ahol azonban hibáztatandó, hogy nem különbözteti meg egy tárgynak egy fogalom alá esését és egy fogalomnak egy fogalom alá rendelését, melyek alapvetően különböző kapcsolatok.
3. Vö. a jelentésről és jelöletről szóló dolgozatommal, amely a közeljövőben fog megjelenni.

³ A „van” szó azokban a kijelentő mondatokban is ott van, amelyek grammatikai állítmánya valamely más ige. A „van” szócska (vagy annak megfelelő nyelvtani alakja) az adott kijelentő mondat olyan átalakításakor kerül „napfényre”, amely lehetővé teszi az adott kijelentés logikai finomszerkezetének vizsgálatát. A „*Péter fut*” állítás a legegyszerűbb kijelentő mondatok egyike, amelyben a nyelvtani alany a „*Péter*” nevű individuum, a nyelvtani állítmány pedig a „*fut*” ige. E mondat logikailag a „*Péter [van] futó*” mondattal ekvivalens. Ez a mondat logikai normálalakja. Logikai szempontból a kijelentés a < ... *futó* > elsőrendű, egyargumentumú predikátumnak a „*Péter*” individuumnévvel jelölt objektumra való vonatkoztatását jelenti. Az említett predikátum, mint speciális függvény e mondat faktuális értékeként az „*igaz*” igazságértéket rendel e mondathoz, ha a „*Péter*” nevű individuum beletartozik a predikátum igazsághalmazába, ellenkező esetben a mondat faktuális értéke a „*igaz*” igazságérték.

⁴ E kijelentés annyiban szorul pontosításra, hogy egyes nyelvek, köztük a magyar nyelv sem teszi ki bizonyos esetekben a kopulát, azaz a „van” kifejezés predikatív értelmű használata esetén a „van” kifejezés csak „odaértett”. Ez azonban nem változtat az előbb említett tényen. A kopulaként szereplő (predikatív értelemben használt) „van” kifejezés a kijelentésekben a logikai alany és a logikai állítmány viszonyának a „jele”. A természetes nyelvekben azonban ez a viszony különbözőképpen jelölt. Egyes indoeurópai nyelvekben, így például az angol vagy a német nyelvben a magyar „van” igének megfelelő szócska nem hagyható el. Az indoeurópai nyelvek egy részében a kopula megjelenik a kijelentésekben. A latin „est”, az angol „is”, a német „ist” a kopula megfelelője. Míg a német nyelvben a „*János tanuló*” kijelentésnek a „*Johann ist ein Schüler*”, az angol nyelvben pedig a „*John is a pupil*” mondat felel meg (mely mondatokban a kopula külön kifejezésként jelenik meg), addig a magyar nyelv nem teszi ki a kopulát ezen esetekben. Ugyanez a helyzet az azonossági állításokban, az olyan állítások esetében, mint amilyen például „*Az Esthajnalcsillag [van] a Vénusz*” állítás. A magyar nyelvben harmadik személyű alany esetén a névszói állítmányhoz nem járul ige, ami annyit jelent, hogy a nyelvtani alany és névszói állítmány összekapcsolását, „kopulációját” nem jelöli külön kopula, nem szerepel a mondatban a „van” kopulaszó. Nem harmadik személyű alany esetén a kopulaszó a mondatban explicit formában is megjelenik, példa erre a „*Te nem vagy harcos*” mondat. A grammatikai állítmány tehát névszói-igei összetett állítmány, még ha harmadik személyű alany esetén az igei rész el is marad.

⁵ Heidegger e gondolatot több helyen is megfogalmazza különböző formában. A „*Levél a »humanizmusról«*” ([9]) című írásában e gondolat „*A nyelv a lét háza*” ([9] ; 117) alakban és a fentiekben tartalmilag idézett formában is előfordul. A pontos megfogalmazás itt a következő: „*A nyelv még megtagadja tőlünk létezését: azt, hogy a lét igazságának a háza.*” ([9] ; 122)

⁶ Az „esztin” mondatok értelmezése során felmerülő első kérdés értelemszerűen a létezésfogalom (s ehhez kapcsolódóan a létfogalom) mibenlétének tisztázása. Ez a feladat a már említettek szerint három alapvető kérdés megválaszolását foglalja magában: a kérdéses fogalom extenziójának, intenziójának és logikai státusának a megválaszolását ([51]). Ez utóbbi probléma tisztázása adhat választ arra vonatkozóan, hogy hogyan kell értelmezni a negatív szinguláris egzisztenciakijelentéseket, e vizsgálódások alapján tárhatók fel az egzisztenciakijelentések lényegi jellemzői. Az „esztin” mondatokkal kapcsolatos vizsgálódások során nyilvánvalóvá vált, hogy tisztázásra szorul a „van” kifejezés logikai, grammatikai szerepe, a „van” kifejezés logikailag különböző értelmű használatának az elkülönítése.

Parmenidész szerint a semmi elgondolhatatlan és kimondhatatlan. A semmi valamilyen módon a nemlét, a nemlétezés. A nemléttől a nemlétezésről nem választható el a tagadás kérdése ([54], [55], [56], [57]). A semmiről való gondolkodás, beszéd lehetetlensége pedig a tagadás mibenlétének a kérdésével van összefüggésben.

Mindezek a kérdések az ontológia, a logika legvégső kérdései, amelyek minden korban – még ha koronként más és más módon, valamelyest eltérő tartalommal és hangsúllyal – az emberi gondolkodás, a filozófiai gondolkodás számára igazi kihívást jelentenek. Minden kor választ próbál adni e kérdésekre, s minden kor más módon próbál választ adni e kérdésekre. E kérdések lezáratlan volta, végső megválaszolhatatlansága inspiráló és megtermékenyítő hatással van a szellem újabb és újabb erőfeszítéseire. Parmenidész volt az európai gondolkodás történetében az első, aki megfogalmazta ezt a kihívást.

SUMMARY

The logic of existential statements.

The 2. fragment of Parmenides in modern logic

The problem of existence, the questions connected with this problem are the basic and ultimate questions of ontology and philosophy. There are at least three basic questions philosopher's may ask about existence, and it is important to distinguish them at the very outset of the investigations connected with this topic. There is first the question, *what exists?* The second basic question is, *what is it for something to exist?* But the third question is even more fundamental than the first

two are. This question is the following: *what is the general status of existence?* What sort of situations, or facts, or state of affairs, is existence of something? Is existence a property, an „essence“? What is the logical and ontological status of an assertion of the existence of something? What sort of concept is the concept of existence? Indeed is there good sense in calling it a concept at all? Is „exists“ a logical predicate? Why is there a philosophical issue regarding the general status of existence?

Certain existential statements seem to be true yet in a way we find them incomprehensible. And still other existential statements seem to be without truth-value even though with perfectly clear sense. This philosophically most suggestive problem is the problem connected with the singular true negative existential statements. We understand what is meant by „*The Pegasus does not exist!*” and also know it to be true. Why is it true? What is the statement about? But if the statement is true, then there is nothing, it is about, and it is nothing, about which it can be saying what is the case. One meets here the phenomenon of the apparent existence of „nonexistent things”. The second problematic class of statements consists of true singular existential statements, that are about existent things. In this case these statements express a tautology. Parmenides was the first in the history of the philosophical thinking who realized this paradox. His thoughts can be interpreted so, that for singu-

lar and general terms meaningfulness is identical with the having of denotation. Parmenides has not committed himself to any ontology at all. He is claiming no privileged knowledge or infallible insights into what really is: he is employing only the principle either it is, or it is not. And this principle is a metaontological principle. According to this principle in the framework of a consistent ontological system the statements can be only of existent things, of things that the given ontological system is committed to, to take them to be existent.

The article formulates in the language of the modern logic the paradox of existence, that is raising in the case, when the predicate of existence is taken as a first order predicate. This logical contradiction recognized and formulated at the beginning of this century by the modern logic is the same that Parmenides talked about in his system of thoughts, that Parmenides wanted to avoid under all circumstances. This is the central thesis of the article.

passim

FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT
2000. II. évfolyam 1. szám

Előszó / 1

BUZÁSI GÁBOR: A „gondolkodó” Nap: Julianus Héliosz-himnusza / 3

KENDEFFY GÁBOR: Egy keresztény, aki nem tudta, hogy szeresse vagy gyűlölje ezt a világot / 19

BÖRÖCZKI TAMÁS: Teológia és nyelv viszonya Marius Viztorinus írásaiban / 32

HEIDL GYÖRGY: Peri Eukhész / 40

SOMOS RÓBERT: Rufinus A pátriarkák áldásairól / 55

PERCZEL ISTVÁN: Areopagita Dénes és legkorábbi szír szöveghagyománya / 66

KRÁNITZ MIHÁLY: A középkori ember istenkeresése. A középkori istenkeresés vallási tapasztalatának formái és tartalma / 90

LÁNG BENEDEK: A teológusok esete az asztrológiával: Pierre d'Ailly és Jean Gerson vitája / 104

NÉMETH CSABA: „Ignea vis origo est”. Hugo de Sancto Victore és a „sztoikus” hagyomány / 114

MOLNÁR PÉTER: A monarchia melletti érvelés kezdetei a középkori politikai filozófiában (Grosseteste, Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás) / 129

DOKUMENTUM

ARISZTOTELÉSZ: A TERMÉSZETFILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁS NYOLCADIK KÖNYVE

*dr. Oberfrank Ferencnek
szeretettel és köszönettel*

BEVEZETÉS

Arisztotelész *Természetfilozófiai vizsgálódása* (továbbiakban: *Fizika*) VIII. könyvének folyóiratbeli megjelentetését elsősorban az az igény szülte, hogy a *Fizika* bevezetéssel és kommentárokkal kiegészített magyar nyelvű kiadása előzetes tudományos dialógus nyomán kerüljön a közönség elé. (*Publicatio est provocatio.*) Egyébként sem érdektelenek a könyv fejtegetései: belőlük táplálkozik minden kozmológiai istenbizonyítás. (Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy istenre utaló kifejezés nem található az arisztotelészi szövegben.)

A létező alapszerkezetét az arisztotelészi *Fizika* a mozgás jelenségében ragadja meg. A természet nem más, mint a mozgás forrása (azokban a létezőkben, amelyekben mozgásuk forrása benne van). A természet elemzése a mozgás elemzésén nyugszik. A vizsgálódás a mozgást a princípiumok (az alapelvek), az okok (a magyarázószempontok), és a létmódok (a lehetőség és a valóság) szempontjából elemzi. Vizsgálatát a mozgáshoz kapcsolódó jelenségek – a végtelen, a folytonosság, a tér, az üresség, az idő – elemzésével teszi teljessé. Az *Fizika* első négy könyvét mint a természetről szóló értekezést szokás összefoglalni.

A *Fizika* V–VIII. könyveiben Arisztotelész széles ívű konfrontációba lép más gondolkodókkal a tanításaikban a mozgással kapcsolatban megpillantható zavaró nehézségekkel kapcsolatban. E filozófiai

párbeszédéből világossá válik, hogy az arisztotelészi *Fizika* teljesítménye elsősorban nem az, hogy valamilyen leírást ad a mozgásról és az egyes természeti jelenségekről, hanem az, hogy

- * tudományos igénnyel sikerült kifejtenie a természetfilozófiát úgy,
- * hogy a mozgás jelenségét helyezte a középpontba.
- * E kifejtés során pedig egyúttal sikerült megfelelnie számos, a természetfilozófiával szemben más gondolkodóktól is támasztott elvárásnak, vagyis vizsgálódásait nemcsak a tárgy felől, hanem egyúttal a filozófiai hagyomány felől is sikerült legitimálnia.

A VIII. könyv egy empedoklészi és egy anaxagoraszi gondolatban megpillantott probléma megoldása. A könyv elsősorban arra vállalkozik, hogy bebizonyítsa: folytonosan (örökké) történik mozgás, nem pedig arra, hogy bebizonyítsa: van mozdulatlan létező (ez csak része az előbbi bizonyításnak).

A VIII. könyv gondolatmenete

1. fejezet

Kérdés: vajon a mozgás keletkezik illetve pusztul, vagy pedig örökké tart, folytonosan történik?

Azt, hogy egyáltalán jelen van mozgás a létezők körében, nem kell bizonyítani. Akinek a számára kihívást jelent a természet, az nem is vonta kétségbe a mozgás létezését. (A 3. fejezet megállapítása szerint még az eleaiak álláspontja sem törli el teljesen a mozgást, mert jóllehet az igazság szerint tagadja a létezők mozgását, az érzékelés szerint azonban elismeri, hogy sok létező van és azok mozognak.)

Két álláspont tagadja a mozgás örök voltát:

A.: az anaxagoraszi, amely szerint először minden végtelen ideig nyugalomban volt, majd valamikor az Ész mozgásba hozta és szétválasztotta a dolgokat;

B.: az empedoklészi, amely szerint a dolgok – a szeretet és a viszály kormányzása alatt – bizonyos időszakokban mozognak, ez időszakok között ellenben nyugalomban vannak.

Az A. álláspont ellen szólnak a következők:

A. 1.: ha a kezdeti nyugvó helyzet azt jelenti, hogy a dolgok kezdetben nem is voltak képesek a mozgásra, akkor első megmozdulásuk előtt előzőleg még képessé kellett válniuk rá. Ezért léteznie kell az első mozgásnál korábbi változásnak, amelynek révén a dolgok képessé válnak arra, hogy megmozduljanak. Ha nem történék ilyen korábbi változás, akkor a dolgok örökre képtelenek maradnának a mozgásra, tehát amaz első megmozdulásuk sem következne be sosem. (Így azonban lesz az első mozgás előtt is mozgás, ami képtelenség.)

A. 2.: ha a dolgok mindig is képesek voltak a mozgásra és a mozgásra, akkor a kezdeti nyugvó állapotuk előtt olyan változásnak kellett történnie velük, mellyel mozgásukat elhagyták, hiszen nyugvó helyzetük nem több, mint mozgásuk hiánya. Következésképp az elsődleges nyugvó állapot maga is változás eredménye, ami képtelenség.

A. 3.: ha eleve képesek voltak is a dolgok hatást tenni egymásra és elszenvedni egymástól, a hatás csak bizonyos körülmények között következik be (pl. a megfelelő „közelségből”, hatótávolságból), tehát a hatást megelőzően még ezeknek a körülményeknek kell kialakulnia. Így amaz első változás előtt történik egy korábbi változás, ami képtelenség.

A. 4.: ha a dolgok kezdeti nyugvó állapotát el akarom helyezni az időben (követve Anaxagorasz igényét, hiszen megfogalmazása szerint végtelen „ideig” voltak nyugalomban a dolgok), akkor nem tagadhatom a mozgás létét, ha ugyanis nincs mozgás, idő sincs. (A *Fizika* meghatározása szerint az idő nem más, mint a mozgás száma.)

A. 5.: ha „volt” idő (márpedig Anaxagorasz megfogalmazása értelmében lennie kellett), akkor mozgásnak is kellett léteznie.

A. 6.: ha tagadjuk, hogy mindig létezik idő (vagyis ha azt állítjuk, hogy a dolgok kezdeti nyugvó állapota nem az időben volt), akkor ellentmondásba ütközünk, hiszen Anaxagorasz megfogalmazása szerint az idő végtelen, vagyis örök.

A. 7.: ha az idő örök, akkor örök a mozgás is, vagyis a mozgás nem keletkezhet.

A. 8.: ugyanazzal az érveléssel (A.1., A.2., A.3.), amellyel bebizonyítottuk, hogy a mozgás nem keletkezhet, azt is bizonyíthatjuk, hogy nem szűnhet meg, ha ugyanis megszűnnék, akkor megszűnte után történni kellene egy későbbi változásnak, csakhogy ez képtelenség.

A. 9.: az álláspont nem képes felmutatni a természetben a rendet, mert a rend arány, csakhogy a végtelen nem alkot semmiféle arányt (Anaxagoraszonban arról beszél, hogy „végtelen” ideig nyugvásban voltak a dolgok).

A. 10.: az álláspont nem ad magyarázatot arra, hogy miért nem korábban vagy később jönnek mozgásba a dolgok (kezdeti nyugvó állapotukból).

A B. álláspont ellen szólnak a következők:

B. 1.: az álláspont hasonlít az A-hoz, csak ebben nem az Ész mint egyetlen mozgásforrás, hanem a szeretet és a viszály mint egymást váltogató két mozgásforrás hatására következik be – alkalomról alkalomra – a mozgás a létezők körében. Ezért az A. 1., A. 2., A. 3., A. 8. ellenvetések ezzel az állásponttal szemben is megállnak.

B. 2.: az álláspont azáltal, hogy a szeretet és a viszály váltakozik, csakugyan törekszik a rendet fölmutatni a természetben, ám a váltakozásra nem ad magyarázatot:

B. 2.1.: a szeretet és a viszály természete nem ad magyarázatot;

B. 2.2.: a váltakozás pusztá ténye (vagyis az, hogy némely esetben tapasztaljuk a váltakozást) nem indokolja, hogy az egész mindenségre kiterjesszük részleges megfigyelésünket;

B. 2.3.: a magyarázat akkor sem volna mellőzhető, ha a magyarázandó jelenség kivétel nélkül minden esetben ugyanúgy jelentkeznék.

2. fejezet

Három érv, amely elismeri, hogy jelenleg fönnáll mozgás, ám azt állítja, hogy korábban egyáltalán nem létezett mozgás:

C.: minden változást azok a kontrárius ellentétek határolnak, amelyek között végbemegy, ezért semmi nem mozog határtalanul, vagyis nincs örök mozgás.

D.: tapasztalatunk szerint az élettelen dolgokat akkor lehet mozgásba hozni, ha előzőleg nincs bennük mozgás. A dolgok mozgásának tehát keletkezése van. Ha nem volna keletkezése a mozgásnak, akkor vagy minden mindig mozogna (csakhogy ez a C

elképzelés értelmében nem lehetséges), vagy soha semmi nem mozogna (csak hogy ez ellentétes tapasztalatainkkal). Vagyis nincs örök mozgás.

E.: az élőlények képesek arra, hogy nyugvó helyzetükből – mintegy önmaguknál fogva, anélkül hogy valami tőlük különböző test mozgásba hozta volna őket – egyszer csak kimozduljanak. Ha az élőlény – a mikrokozmosz – képes önmagát mozgatni, akkor a világegyetem – a makrokozmosz – is képes rá, vagyis nem kell föltennünk, hogy a jelenleg fennálló mozgást megelőzően volt mozgás.

A C. érv ellen szól a következő:

C. 1.: jóllehet

egyetlen, önmagával mindvégig azonosnak megmaradó változást föltéve igaz az, hogy az ellentétes állapotok között végbemenő változás véges, és az is igaz, hogy egyazon dolognak több változása van (vagyis egy változás sem tarthat egyetlen dologgal örökké), ám mindebből nem következik, hogy egyáltalán ne léteznék örök mozgás.

A D. érv ellen szól a következő:

D. 1.: bár igaz, hogy azt lehet mozgatni, ami nem mozog, ebből az elképzelésből kiindulva azonban elhamarkodott és felületes vállalkozás tagadni azt, hogy örökké fönnáll mozgás.

Az E. érv ellen szólnak a következők:

E. 1.: csak egyetlen mozgásfajta, a helyváltoztatás az, amellyel az állatok önmagukat mozgatják, a többi mozgásfajtára ez nem áll.

E. 2.: tapasztalatunk azt mutatja, hogy az állatokat a környezetük mozgatja részint közvetlenül (például a szerveiket, amelyek akkor is mozgásban vannak, amikor az állat nem végez helyváltoztatást, tehát csupán látszólagos az állatok mozdulatlan állapota), részint közvetve (az érzékelés, a gondolkodás, a vágyakozás közvetítésével).

3. fejezet

A D. érvben kitapintott és kibontatlanul maradt kérdés: mi a magyarázata annak, hogy egyes létezők olykor mozognak, máskor pedig nyugvásban vannak.

A következő föltevések lehetségesek:

a.: minden létező mindig nyugvásban van;

b.: minden létező mindig mozog;

c.: némely létező nyugvásban van, más létezők pedig mozognak, ez utóbbi föltevésből az egyik módon a következő további föltevések adódnak (vö. 253a24–30):

c. 1.a.: a mozgó létezők mindig mozognak, a nyugvó létezők pedig mindig nyugvásban vannak;

c. 1.b.: minden létező természeténél fogva egyaránt mozog illetve nyugvásban van;

c. 1.c.: némely létező mindig mozdulatlan, más létezők mindig mozognak, megint mások pedig mindkettő – mind a mozgó, mind a nyugvó – állapotban részesülnek;

másik módon pedig a következő további föltevések (vö. 254a18–22):

c. 2.a.: minden létező olykor nyugvásban van, olykor meg mozog (vagyis itt elmarad a c. 1.b. föltevésben szereplő „természeténél fogva” kifejezés);

c. 2.b.: némely létező mindig nyugalomban van, mások mindig mozognak, megint mások pedig olykor nyugalomban vannak, máskor mozognak.

Az a. föltevésnek (amelyet Arisztotelész az eleiaiak álláspontjaként értelmez) ellentmondanak a következők:

a. 1.: mindennapi tapasztalatunk;

a. 2.: a föltevés részleges volta (mert jóllehet az igazság szempontjából tagadják a mozgást az eleiaiak, az érzékelés szempontjából mégis elismerik a létezését);

a. 3.: mivel az eleiaiak elismerik, hogy létezik vélekedés és képzelet, ezért közvetve azt is el kell ismerniük, hogy létezik mozgás, a képzelet és a vélekedés ugyanis (az arisztotelészi lélekfilozófia szerint) nem más, mint mozgás;

a. 4.: a föltevés nem kíván cáfolatot, mivel ellenérveket szerkeszteni ellene azt jelentené, hogy egyfelől hasonlóan ez álláspont képviselőjéhez magunk sem adunk hitelt természetes tapasztalatainknak, másfelől tévesen ítéljük meg az alapelveket.

A b. föltevés ellen szólnak a következők:

b. 1.: csak részlegesen felel meg a természet meghatározásának, a természet ugyanis a nyugvásnak is forrása, nem sak a mozgásnak;

b. 2.: ha a föltevés mellett azzal érvelnek, hogy érzékelésünk elől rejtve marad az, hogy minden mindig mozog, akkor ennek az érvnek ellene vethető az, hogy

b. 2.1.: hiányos, mert nem mondja meg azt, hogy melyik mozgásfajtára áll az, hogy nem érzékeljük;

b. 2.2.: tapasztalatunk szerint vannak olyan esetek, amikor csak ugrásszerűen vagy lépésenként következhet be a mozgás (Arisztotelész a növekedés, a csökkenés, a más milyenné-válás és a helyváltoztatás – vagyis szűkebb értelemben minden mozgás – köréből említ példát). Vagyis ezekben az esetekben vannak időszakaszok, amikor nemcsak nem érzékelünk mozgást, hanem nem is történhet mozgás.

b. 3.: tapasztalati tény, hogy vannak létezők, amelyek olykor mozognak, máskor nyugvásban vannak;

[b. 4.: egyedül a körmozgással végzett helyváltoztatás történhet folytonosan. Az érzékelhető létezők azonban a többi mozgásfajtaival mozognak, amelyek nem folytonosak, nyugvó állapotok szakítják meg őket. Tehát nem igaz az, hogy minden érzékelhető létező mindig mozog. (Lásd később 8. fejezet.)]

A c. 1.a. föltevés ellen szólnak a következők:

c. 1.a.1.: tapasztalati tény, hogy egyes létezők olykor mozognak, olykor nyugvásban vannak;

c. 1.a.2.: tapasztalati tény, hogy természetük ellenére végzett mozgásuk előtt a dolgok nyugvó állapotban vannak, vagyis vannak mozgások, amelyek egyenesen megkövetelik a mozgó test előzetes nyugvó állapotát;

c. 1.a.3.: ez az eset értelmetlenné teszi a keletkezést és a pusztulást (márpedig tapasztalatunk szerint van keletkezés és pusztulás), következésképp értelmetlenné teszi magát a mozgást is, mert mozogni sajátos értelemben annyit tesz, mint létrejönni illetve megszűnni.

A c. 1.b. föltevessel szemben ugyanazok az ellenvetések tehetőek, amelyek az 1. fejezetben a B. állásponttal szemben merültek föl.

A c. 1.c. és a c. 2.b. föltevés egymással azonos.

Hátravan a c. 2.a. és a c. 2.b. föltevések vizsgálata. Mivel vannak olyan létezők, amelyek olykor mozognak, máskor meg nyugvásban vannak, ezért ha bebizonyítjuk,

I.: hogy szükségképp van olyan létező, amelyik mindig nyugvásban van, és

II.: hogy szükségképp van olyan létező, amelyik mindig (azaz folytonosan) mozog, akkor ezzel a c.2.a. föltevést megcáfoltuk, a c.2.b. föltevés pedig igaz. Ezt a bizonyítást nyújtják a következő fejezetek:

A bizonyítás I. részének lépései:

Nem szorul bizonyításra, hogy létezik mozgó létező.

4. fejezet: * I. 1.: mindaz, ami mozog, valamitől mozog;
5. fejezet: * I. 2.: a mozgatók láncolatot alkotnak;
* I. 3.: létezik első mozgató, amely nem mozog mástól;
* I. 4.: ha az első mozgató mozog, akkor saját magától mozog;
* I. 5.: az első mozgató mozdulatlan;
6. fejezet: * I. 6.: az első mozgató szükségképp örök;
* I. 7.: az első mozgató szükségképp egyetlen;
* I. 8.: az első mozgató járulékosan is mozdulatlan.

A bizonyítás II. részének lépései:

6. fejezet: * II. 1.1.: a mozgatók láncolatának első tagja, az első mozgató létező szükségképp örök;
* II. 1.2.: az első mozgató mindig mozog (egyetlen és egyszerű mozgással).

(Ha van folytonos és első mozgás, akkor ez az, amelyet az első mozdulatlan mozgató ébreszt, vagyis amellyel az első mozgató

mozog. A feladat megtalálni azt a mozgást, amelyik teljesíti ezt a feltételt.)

7. fejezet: * II. 2.1.: a helyváltoztatás az első a mozgásfajták közül;
 * II. 2.2.: a helyváltoztatástól különböző mozgásfajták nem állhatnak fenn folytonosan;
8. fejezet: * II. 2.3.: az egyenes mentén történő helyváltoztatás nem állhat fenn folytonosan;
 * II. 2.4.: a körmozgás folytonosan történik, egyetlen (vagyis mindvégig azonos marad) és végtelen;
9. fejezet: * II.2.5.: a körmozgás az első a helyváltoztatások között.

(A bizonyítás a dolog felől nézve akkor lesz teljes, ha az is bizonyítást nyer, hogy az első mozdulatlan mozgató alkalmas arra, hogy az első folytonos körmozgás mozgatója legyen.)

10. fejezet * II. 3.: az első folytonos körmozgás mozgatójának szükségképp nincs kiterjedése.

4. fejezet

Az I. 1. állítás bizonyítása

A létezők fölosztása (a bizonyítás előkészítése): a létezőket megkülönböztethetjük aszerint, hogy

járu lékosan vagy önmaguknál fogva mozognak illetve mozgatnak, önmaguktól vagy mástól mozognak, természetes módon vagy természetük ellenére mozognak illetve mozgatnak.

Azok az esetek, amelyekben a mozgó nyilvánvalóan valamitől mozog:

- * a természetük ellenére mozgó testek esetében nyilvánvaló, hogy mástól mozognak, vagyis nyilvánvalóan valamitől mozognak,

- * a természetes mozgást végző, önmagukat mozgató létezőkben elválík egymástól a mozgató és a mozgó, tehát nyilvánvalóan valamitől mozognak,
- * a természetes mozgást végző, mástól mozgatott létezőkben elválík egymástól a mozgó és a mozgató alkotórész, tehát nyilvánvalóan valamitől mozognak.

Kérdés marad: mitől mozognak az elemi testek, amikor természetesen mozognak (így mozognak saját természeti helyeik felé), és amikor természetük ellenére végzett mozgással a természetükkel ellenkező helyek felé mozognak?

- * Nem önmaguktól mozognak ugyanis, ez az élőlényekre jellemző.
- * Ha önmagukat mozgatnák, akkor meg is tudnák állítani önmagukat, csak hogy
 - * ilyesmit nem tapasztalunk velük kapcsolatban, és
 - * ésszerűtlen, hogy csupán az egyik mozgásfajtaiban végezzenek önmozgatást.
- * Ezek a testek homogének, nincsenek egymástól elkülöníthető részeik, márpedig csak ilyen részek föltevése mellett lehetséges, hogy önmaguktól hatást szenvedjenek el.

Válasz:

- * A mozgás a lehetőség szerint létezőnek mint lehetőség szerint létezőnek a megvalósulása.
- * Az elemi testekkel kapcsolatban is meg kell keresni, hogy minek a hatására következik be lehetőségük megvalósulása.
- * Van értelme annak a kifejezésnek, hogy az elemi testek „természetes” illetve „természetükkel ellentétes” mozgatást szenvednek el. Elemi testnek (vagy elemi tulajdonságúnak) lenni ugyanis annyit tesz, mint itt vagy ott lenni. Például víznek (vagy súlyosnak) lenni annyi, mint lent lenni, levegőnek (vagy könnyűnek) lenni annyi, mint fönt lenni. A lehetőség módján valahol lévő test akkor mozgatható természetesen (illetve természete ellenére), hogyha az a hely, ahol a mozgatás előtt a lehetőség módján van, a testet mivoltánál fogva (azaz nem járulékosan) illeti meg. Márpedig az

elemi testeknek nem járulékos értelemben sajátjuk a természetes helyük.

* Lehetőségről kétféle értelemben beszélünk:

1.: nyitottságot jelent arra, hogy valamely létező alkalmassá, képessé váljék valamilyen működésre,

2.: nyitottságot jelent arra, hogy a létező működtesse azt a működést, amelyre előzőleg alkalmassá vált.

* A két lehetőség megvalósulása legtöbbször nem válik külön, mivel nincs semmi, ami a működésre képessé vált létezőt akadályozná abban, hogy működését csakugyan működtesse. Akadály esetén azonban e kétféle lehetőség megvalósulása nem egyszerre megy végbe. Például a víz és a levegő esetében az 1. lehetőség azt jelenti, hogy a víz (a súlyos test) nyitott arra, hogy alkalmas legyen a könnyűsége (a „fent-létre”), amikor az 1. lehetősége megvalósult, akkor még nem föltétlen lesz is fönt. A 2. lehetőség azt jelenti, hogy nyitott arra, hogy könnyűségét („fent-létét”) megvalósítsa, amikor ez a lehetőség megvalósul, akkor valóban fölfelé mozog. [Más példa: amikor a lendkerekes játékautót felhúzzuk és a pályára tesszük, de lefogjuk, és az autó áll, akkor csak az 1. lehetőségét valószínűsítettük meg, amikor elengedjük és gurul, akkor a 2. lehetősége van megvalósulóban.]

* Ezek alapján az elemi testeknek a mozgatója lehet:

* 1.: az, ami létrehozta őket egymásból,

* 2.: az, ami útjukból elmozdítja őket, vagy akadályt helyez az útjukba természetes helyeik felé végzendő mozgásuk alkalmával.

* Jóllehet az önmozgatás nem értelmezhető az elemi testekben, mégis tartalmaznak magukban mozgásforrást, ez azonban nem aktív, hanem passzív princípium bennük (vagyis nem a hatás tevés, hanem a hatás elszenvedés forrása). [Például: ha az „üres” (vagyis a levegővel teli) kólásdobozt lenyomjuk a medence vízébe nyílással lefelé, akkor a levegő nem jöhet föl, akadályba ütközik, ha megfordítjuk a dobozt, akkor a levegő útjából elkerül az akadály és a levegő fölbugyborékol a medence vízből. A kólásdoboz csak

azért lehet akadály, csak azért tarthatja a levegőt természete ellenére a vízben, mert a levegő természetes helye fönt van. Ha ugyanezt a dobozt vízzel töltve nyomjuk a víz alá, akkor a benne lévő folyadék számára a doboz nem jelent akadályt: ha megfordítjuk a dobozt, akkor a folyadék nem bugyog a felszínre, hanem lent marad, hiszen ott van a természetes helye. A levegő tartalmaz mozgásforrást, ez lesz az oka annak, hogy természetellenes módon tarthatjuk a vízben.]

5. fejezet

Az I. 2. állítás belátása

I. 2.1.: Valamitől mozogni kétféle módon lehet:

* Közvetlenül attól, ami mozgat („magától a mozgatótól”). Ez nem más, mint a mozgatottak láncolatának legszélső tagja után közvetlenül (elsőnek) következő mozgató.

* Közvetett módon attól, ami a mozgatót mozgatja. Akár több tag közvetítésével is történhetik a mozgatás.

I. 2.2.: A mozgatásban résztvevő mindegyik szereplőt mozgatónak nevezzük.

Az I. 3. állítás belátása

I. 3.1.: ha szükségszerű, hogy minden olyan valamitől mozogjon, amely maga vagy mástól mozog, vagy nem (vagyis ha lehetséges, hogy valami ne mástól mozogjon), továbbá ha lehetséges, hogy a mozgató mástól mozgattassék, akkor szükségszerű, hogy létezzék valamiféle első mozgató, amely nem mástól mozog (vagyis amelynek a mozgatáshoz nincs szükség másik mozgatóra).

I. 3.2.: ha nincs első mozgató, akkor a mozgatók láncolata a végtelenbe fut.

I. 3.3.: ha mind közvetítő mozgató révén, mind közvetlenül lehetséges mozgatni, akkor a mozgatók láncolatának végén olyan tag

áll, amelyik nem másik közvetítő mozgató tag révén mozgat. Ha nem ilyen tag állna a láncolat végén, akkor a láncolat a végtelenbe futna.

Az I. 4. állítás belátása

I. 4.1.: Ha az első mozgató mozog, továbbá ha mindaz, ami mozog, valamitől mozog, továbbá ha az első mozgató nem mástól mozog, akkor az első mozgató szükségképp saját magától mozog.

I. 4.2.: Ha a mozgatók láncolatának végén olyan tag áll, amely nem másik mozgatónak a közvetítőjeként, hanem magától (azaz közvetlenül) mozgat, továbbá ha ez a végső tag mozog, akkor saját magától mozog.

I. 4.3: Tegyük föl, hogy minden dolog mozgó mozgatótól mozog. Ekkor a mozgatónak vagy a./ járulékosan vagy b./ szükségszerűen sajátja a mozgás.

* I. 4.3.a.: Ha járulékosan sajátja a mozgás a mozgó mozgatónak, akkor az is lehetséges hogy valamikor ne mozogjon, következésképp előfordulhat, hogy semmi sem mozog, márpedig ez képtelenség. (Vagyis ha ezzel szemben van önmagánál fogva mozgó mozgatótág a láncolatban, akkor azt nem szükségképp előzi meg további másik, öt mozgató tag, vagyis az első mozgatót nem mozgatja más.)

* I. 4.3.b.: Ha szükségszerűen sajátja a mozgás, akkor a mozgató saját mozgása vagy azonos lesz azzal a mozgással, amellyel mozgat (ez azonban tapasztalatunk szerint képtelenség), vagy pedig attól különböző lesz (csak hogy ez az eset visszavezethető az előző esetre, és így ismét képtelenség adódik).

I. 4.4.: A mozgásnak három szereplője van (1.: az, ami mozog, 2.: a mozgatás közvetítője, 3.: a mozgató) és két megkülönböztetett jegyünk van (mozgat / nem mozgat, mástól mozdított / mástól nem mozdított). Ha az 1. szereplő nem mozgat és mástól mozdított, továbbá ha a 2. szereplő mozgat és mástól nem mozdított, akkor a 3. szereplőt nem jellemezhetjük másként, mint hogy mozgat és mástól nem mozdított. (Két jegy segítségével így különböztethetünk meg három szereplőt. Ha pedig a mozgásnak van mozgató és mástól nem mozdított szereplője, akkor az első mozgatót feltétlenül ezzel jellemezzük.)

Az I. 5. állítás belátása

I. 5.0. Képtelenség, hogy mindaz, ami képes a mozgásra, arra is képes, hogy mástól mozgattassék, mert

* vagy ugyanazzal a mozgásfajtaival történő mozgattatásra volna képes, mint amelyikkel mozgat, csakhogy ez tapasztalatunk szerint képtelenség,

* vagy más mozgásfajtaival történő mozgattatásra volna képes, mint amelyikkel mozgat, ennek azonban egyrészt ellentmondanak tapasztalataink, másrészt ez az eset visszavezethető az előző esetre és akkor így jutunk képtelenséghez.

Mivel a mástól mozgók láncolata szükségképp megáll, ezért az első mozgó vagy

* I. 5.a.: önmagától mozog, vagy

* I. 5.b.: egy őt megelőző nyugvó valamitől mozog.

Az I. 5.a. föltevés ellen szólnak a következők:

I. 5.a.1.: Mivel minden önmagát mozgató létező folytonos, ezért az egész nem mozgathatja saját magát, mert akkor

* ugyanazzal a dologgal egyidejűleg ellentétes mozgások történének;

* ugyanarról a dologról egyidejűleg állítanánk és tagadnánk ugyanazt az állítmányt.

I. 5.a.2.: Nem lehetséges, hogy oly módon mozgassa valami saját magát, hogy részei egymást kölcsönösen mozgassák, mert

* a részek kölcsönös viszonya miatt nem lesz első mozgató,

* mivel nem szükségszerű, hogy a mozgató rész az őt megelőző másik résztől mozogjon, ezért elképzelhető, hogy az a másik rész járulékosan vagy esetleg nem is mozgat,

* nem szükségszerű, hogy a mozgató rész viszontmozgatást szenvedjen el a tőle mozgattott, rá következő résztől, hiszen a mozgató vagy mozdulatlan, vagy önmagától mozgattott,

* az egyes részek ugyanazzal a mozgással mozgatnának, mint amelyikkel mozgatnak, ez pedig már korábban képtelenségnek bizonyult.

I. 5.a.3.: Nem lehetséges, hogy az első saját magát mozgató dolognak akár egy, akár több olyan része legyen, amelyik saját magát

mozgatja. Az egész ugyanis vagy valamelyik részétől, vagy az egésztől mozog, csakhog

* ha valamelyik rész saját magát mozgatná, akkor ez a rész elkülönülten mozgatná saját magát, vagyis már nem az egész mozgatná saját magát, az a bizonyos rész volna az első saját magát mozgató dolog,

* ha az egész mozgatná saját magát, akkor a részek csak járulékosan mozgatnák saját magukat, vagyis lehetséges, hogy nem is mozgatják saját magukat.

I. 5.a.4.: Ha az egész dolog úgy mozgatja saját magát, hogy az egyik része mozgat, a másik része pedig mozog, akkor az egész dolog kettőtől mozog: egészként vett önmagától és a mozgató részétől, ez pedig képtelenség.

I. 5.a.5.: Az önmozgatás akkor lehetséges, hogyha az egész egyik része mozdulatlanul mozgat, a másik része pedig mozgatást szenved el. Csakhogy

* I. 5.a.5.1.: ezzel ellentmondunk a kiinduló föltevésnek.

* I. 5.a.5.2.: Tegyük föl, hogy az ABC test egésze saját magát mozgatja (az egészből legyen az A rész mozdulatlan mozgató, a B rész mozogjon az A-tól és mozgassa a C részt, a C rész pedig mozogjon a B-től, ám maga ne mozgasson semmit). Ekkor

* I. 5.a.5.2.1.: a C részt elvéve ahhoz a képtelenséghez jutunk, hogy noha a megmaradt AB mint egész saját magát mozgatja, noha (föltevésünk szerint) mindkét rész mozgató, noha az A és a B rész érintkeznek egymással, mégis a B (mozgató) rész nem mozgatna semmit.

* I. 5.a.5.2.2.: Ha az egésznek nincs önmozgató része, és ha az egész mint mozgó és mint mozgató úgy mozgatja saját magát, hogy egyik része mozgat, a másik mozog, akkor sem azt nem állíthatjuk, hogy az egész mozgat, sem azt, hogy az egész mozog.

* I. 5.a.5.2.3.: Ha további részeket vennénk el az AB-ből, vagyis az önmagát mozgató első egészből, akkor

* I. 5.a.5.2.3.1.: sem az nem szükségszerű az elvétel után, hogy az A rész továbbra is mozgasson, sem az, hogy a B rész mozgatást szenvedjen el.

* I. 5.a.5.2.3.2.: Ha a maradék továbbra is mozgatná saját magát, akkor nem az AB volna az első saját magát mozgató dolog.

* I. 5.a.5.2.3.3.: Ha elképzelhető, hogy az A illetve a B rész valósággal ugyan nem, de lehetőség szerint mégiscsak fölosztható, akkor az is elképzelhető, hogy az önmozgatás elsődleges értelemben előforduljon a lehetőség módján fölosztottak körében, márpedig ez képtelenség.

Mivel az I. 5.a. föltevést megcáfoltuk, ezért az I. 5.b. föltevés az igaz.

Az I. 5.0. és az I. 5.b. értelmében az, ami elődleges mozgat, maga mozdulatlan.

6. fejezet

Az I. 6. állítás bizonyítása

I. 6.1.: Mivel szükségképp mindig történik mozgás, ezért szükség-szerű, hogy létezzék legalább egy örök valami, ami mozgat.

I. 6.2.: Ha szűken értjük a mozgást, akkor a keletkezést és a pusztulást nem tekinthetjük annak, csak változásnak, ezért a keletke-zéssel és a pusztulással kapcsolatban külön is be kell bizonyítani az állítást.

* I. 6.2.1.: A keletkezések és a pusztulások örök és folyamatos láncolatának nem lehet az oka

* sem olyan mozdulatlan mozgató, amely nem létezik mindig,

* sem olyan mozdulatlan mozgató, amely csak egyes dolgokat mozgat, másokat azonban nem,

* sem e láncolatnak az egyik tagja,

* sem e láncolatnak az összes tagja.

* I. 6.2.2.: Ez az ok tehát nem lehet:

* olyan keletkezetlen és pusztíthatatlan mozgató, amely nem mindig létezik,

* önmozgató mozgató (mivel egyrészt annak, ami önmagát mozgatja, van mozgása, ennél fogva van kiterjedése, ennél fogva pedig van keletkezése és pusztulása, mivel másrészt annak, ami önmagát mozgatja, tőle különböző oka van arra, hogy olykor létezik, máskor meg nem),

* sok keletkezetlen és pusztíthatatlan mozgató, amelyek nem mindig léteznek,

* sok önmozgató mozgató,

* sok, külön-külön csak korlátozott számú létezőt mozgató mozdulatlan mozgató.

* I. 6.2.3.: Csakhogy nem szükségszerű, hogy

* a mozdulatlan mozgató csupán olykor létezzék, máskor meg ne,

* önmozgató mozgató legyen.

* I. 6.2.4.: A keletkezések és pusztulások láncolata örök és folyamatos.

* I. 6.2.5.: Következésképp van örökké létező első mozdulatlan mozgató.

Az I.7. állítás bizonyítása

I. 7.1.:

* I. 7.1.1.: Van örök mozgás, ezért van legalább egy örök mozgató,

* I. 7.1.2.: ha több első mozgató van, akkor véges sok van belőle, mert a természetes létezők körében az azonos következménnyel járó dolgokból jobb végeset föltenni, mint végtelent,

* I. 7.1.3.: az örök mozgás esetében elegendő egyetlen végső okot föltenni, amely mint a mozdulatlan mozgatók láncolatának első, örökké létező tagja a mozgások végső oka.

I. 7.2.: Szükségszerű, hogy az örökké tartó mozgás folytonos (vagyis szükségszerű, hogy nem egymásra következő részek alkotják), ennél fogva ez a mozgás egyetlen, következképp ez egyetlen mozgás mozgatója is egyetlen.

I. 7.3.: Az állatok önmozgatása azt a látszatot kelti, hogy önmaguktól (vagyis nem a mozdulatlan első mozgatótól) mozognak. Ez látszólag megrendíti azt az állítást, hogy egyetlen első mozgató létezik. Csakhogy

* I. 7.3.1.: az állatok önmozgatása kizárólag a helyváltoztatás esetében áll, az összes többi fajta mozgás nem saját maguk révén ébred bennük.

* I. 7.3.2.: Az állatokban benne lévő első mozgató (a lélek) csak járulékos módon mozgatja önmagát a helyváltoztatással. Mozgatása

eredményeként ugyanis a test változtat helyet: a lélek csak a testtel együtt, járulékosan mozgatja önmagát.

*I. 7.3.3.: Az állatok helyváltoztató önmozgatása nem folytonos, ezért ez a mozgatás nem állítható párhuzamba az első mozdulatlan mozgató mozgatásával.

Az I.8. állítás bizonyítása

I. 8.1.: A járulékos módon önmagától mozgó mozdulatlan mozgató nem ébreszt folyamatos mozgást (példa erre az állatok lelke).

I. 8.2.: Szükségszerű, hogy folyamatosan történjék mozgás.

I. 8.3.: Ezért szükségeszerű, hogy létezzék járulékosan is mozdulatlan első mozdulatlan mozgató.

A II. 1.1. állítás bizonyítása

II. 1.1.1.: Mivel mindig van mozdulatlan, örök mozgató, ezért szükségeszerű, hogy örök legyen az is, ami tőle elsőnek szenved el mozgást.

II. 1.1.2.: A mozdulatlan mozgatótól elsőként mozgatott mozgó nem más, mint a mozgatottak láncolatának első tagja, mert

* a keletkezésnek és a pusztulásnak mindig van mozgatója;

* a mozdulatlan mozgató mindig ugyanazon a módon és mindig ugyanazt a mozgást ébreszti, tekintve hogy a tőle mozgatottól ő maga nem szenved el változást, következésképp ez a mozgató nem lehet oka a keletkezésnek és a pusztulásnak;

* a mozdulatlan mozgatótól mozgatott mozgató már ellentétes helyeken illetve formákban van, ezért ő már különböző mozgásoknak lehet az oka.

A II. 1.2. állítás bizonyítása

Az örök mozdulatlan mozgatótól közvetlenül mozgatott mozgók örök mozgással mozognak, mert az örök mozdulatlan mozgató egyetlen és egyszerű mozgást ébreszt.

7. fejezet

A II. 2.1. állítás bizonyítása

Az elsődlegesnek többféle értelme van: „korábbi”, „időben első”, „a létezés szempontjából első”. A helyváltoztatás is többféle értelemben elsődleges a mozgásfajták között.

II. 2.1.1.: (A korábbi és az időbeli értelemben elsődleges, mivel) a szűkebb értelemben vett három mozgás közül a növekedést elkerülhetetlenül megelőzi másmilyené-válás, ez utóbbit pedig elkerülhetetlenül helyváltoztatás előzi meg.

II. 2.1.2.: (A korábbi értelmében elsődleges, mivel) hogyha mindig történik mozgás, akkor – az előbbi érvből következően – szükségszerű, hogy mindig történjék helyváltoztatás.

II. 2.1.3.: (A létezés értelmében elsődleges, mivel) minden hatás valamiképp nem más, mint sűrűsödés vagy ritkulás, a keletkezés és a pusztulás pedig úgy értelmezhető, mint összetevődés és a szétválás, az összetevődés és a szétválás pedig nem más, mint helyváltoztatás.

II. 2.1.4.: (Az előző érv kiegészítése.) A növekvő és a csökkenő test kiterjedése megváltozik a hely szempontjából, következésképp e változások elkerülhetetlenül helyváltoztatással járnak együtt.

II. 2.1.5.: Mivel mozgás folyamatosan történik, és mivel jobb az, ha nem egymásra következő mozgások révén történik folytonosan mozgás, hanem folytonos mozgás révén, ezért a helyváltoztatás (a létezés értelmében) az első mozgás, egyedül ez a mozgásfajta képes arra ugyanis, hogy folytonosan történjék.

II. 2.1.6.: (A „korábbi” értelmében elsődleges, mivel) nem szükségszerű, hogy a helyváltoztatást végző létezővel bármilyen más mozgás vagy keletkezés vagy pusztulás történjék, ám ez utóbbi változások egyike sem lehetséges, ha nem történik helyváltoztatás (ilyen mozgást ébreszt az első mozgató).

II. 2.1.7.: (Az idő értelmében elsődleges, mivel)

* II. 2.1.7.1.: az örök létezők csak helyváltoztatással mozognak,

* II. 2.1.7.2.: a nem örök egyedek esetében látszólag a keletkezés (vagyis a születés) a legelső változás, és a helyváltoztatás történik velük legutoljára, csakhogy

* az egyed születését egy másik egyednek (a szülőnek) a helyváltoztatása, nem pedig a keletkezése előzi meg közvetlenül,

* az egyedek keletkezését megelőzően szükségképp mozgásban van valami, ami nem keletkezik. Ennek a mozgónak a mozgása nem lehet más, mint helyváltoztatás, mivel a többi mozgás (növekedés, másmilyenné-válás, csökkenés, pusztulás) mind későbbi a keletkezésénél.

II. 2.1.8.: (A létezés értelmében elsődleges, mivel) ami keletkezik, azzal utoljára történik helyváltoztatás. Csakhogy a születőben lévő egyed nincs teljesen birtokában a mivoltának, egyes élőlények pedig azért nem végeznek helyváltoztatást, mert fejletlenek (azaz nincs mozgásszervük). Tehát csak az olyan egyed végez helyváltoztatást, amelyik birtokába jutott teljes mivoltának, míg a többi változás olyan egyeddel is történik, amelyik fejletlen.

II. 2.1.9.: (A létezés értelmében elsődleges, mivel) a helyváltoztatást végző létezők távolodnak el legkevésbé mivoltuktól, tekintve, hogy sem létezésük, sem minőségük, sem mennyiségük nem változik meg helyváltoztatásuk közben.

II. 2.1.10.: (A „korábbi” értelmében elsődleges, mivel) az önmagát mozgató létező (amely a mozgó mozgatók mozgásának forrása, és amely az első tag a mozgók láncolatában) helyváltoztatással mozog.

II. 2.1.11.: Más gondolkodók is arra az eredményre jutottak, hogy a helyváltoztatás az elsődleges mozgás:

* Empedoklész tanítása szerint a szeretet és a viszály, Anaxagorasz tanítása szerint pedig az ész szétválaszt és összetesz, márpedig ezek helyváltoztatások. Az atomisták tanításában az üresség nyomán föllépő mozgás sem lehet más, mint helyváltoztatás.

* Az elsődleges vagy legalábbis kitüntetett létezőkre más filozófusok elképzelése szerint is egyedül a helyváltoztatás jellemző. (Ezt az érvet lásd később a 9. fejezetben.)

II. 2.1.12.: Amikor mindennapi nyelvhasználatunk szerint mozgásról beszélünk, akkor helyváltoztatásra gondolunk. (Ezt az érvet lásd később a 9. fejezetben.)

Az II. 2.2. állítás bizonyítása

II. 2.2.1.: A helyváltoztatás kivételével minden más változás ellentétek között történik.

II. 2.2.2.: Miután a változó dolog eljutott az ellentétes állapotba, változása véget ér, nyugvó állapotban lesz.

II. 2.2.3.: Lehetetlenség egyidejűleg ellentétes (vagy egymást keresztező, vagy egymással szembenálló) változásokkal változni.

II. 2.2.4.: Ezek a változások tehát nem állhatnak fenn folytonosan, időköz választja el őket, amely alatt nem történik változás.

II. 2.2.5.: Következésképp egyedül a helyváltoztatás áll fenn folytonosan.

8. fejezet

A II. 2.3. állítás belátása

II. 2.3.1.: A véges egyenes (és a körív) mentén helyváltoztató létező visszafordul, majd a korábbival ellentétes mozgást végez,

* II. 2.3.1.1.: tehát nem végez egyetlen (azonosnak maradó) folytonos mozgást,

* II. 2.3.1.2.: a folytonos mozgás nem más, mint egyetlen létezőnek, egyetlen időben, fajta szerint tovább már nem osztható tartományban végzett mozgása. Ha pedig a helyváltoztató létező ezeket a helyváltoztatásait egy időben végezné, akkor azok kioltanák egymást, mivel egymással ellentétesek.

II. 2.3.2.: A véges egyenes (és a körív) mentén helyváltoztató és visszaforduló létező szükségképp megáll. E mellett szól:

* II. 2.3.2.1.: a tapasztalatunk.

* II. 2.3.2.2.: A fordulópont (vagyis az a pont, ahol a test visszafordul), csak szám szerint egyetlen, meghatározása kettő (az odafelé tartó mozgás végpontja és a visszafordulást követő mozgás kezdőpontja). E két pont között a test nem mozog, mert a két pont szám szerint egy. Mivel a test nem mozog, ezért nyugalomban van.

* II. 2.3.2.3.:

* II. 2.3.2.3.1.: A fordulópont valóságosan köztes pont a visszaforduló test fordulat előtti mozgásának kezdőpontja és fordulat utáni mozgásának végpontja.

* II. 2.3.2.3.2.: A valóságosan köztes pontot az különbözteti meg a lehetőség módján köztes ponttól, hogy annál a test valóban ketté metszi mozgása vonalát, vagyis megáll az illető pontban. A test egyidejűleg nem végezhet két mozgást: metszést és helyváltoztatást.

* II. 2.3.2.3.3.: Következésképp a fordulópontban megáll a test.

* II. 2.3.2.4.:

* II. 2.3.2.4.1.: Ha a test folytonosan változtat helyet, akkor semmilyen köztes ponthoz nem érkezhethet meg és onnan nem indulhat tovább. (Megérkezni valahova és onnan elindulni – két mozgás. A két mozgásnak pedig két időpontban kell történnie, a két időpont között pedig lesz köztes idő, amely alatt a test nyugvó állapotban van. Vagyis a test nem mozog folytonosan.) (Ha a test folytonosan mozog, akkor egyik köztes pontnál sem lehet jelen semmikor időtartamig, hanem csak egy pillanatig.)

* II. 2.3.2.4.2.: A test megérkezik a valóságos fordulóponthoz és onnan továbbindul.

* II. 2.3.2.4.3.: Következésképp a test mozgása nem folytonos.

* II. 2.3.2.5.: Zavaró nehézség támad. *Tegyük föl, hogy* 1.: az EC szakasz egyenlő hosszú az FG szakasszal, 2.: az E pontból induló A test gyorsasága egyenlő az F-ből induló D testével, 3.: mindkét test folyamatosan mozog. *Hogyha* a D test „aközben” [!] is végzi mozgását, „miközben” [!] az A test az EF szakasz valamely B köztes pontjánál tartózkodik [!], *akkor* a D test előbb érkezik meg a G pontba, mint az A test a C pontba (hiába volt gyorsaságuk és a két szakasz egymással egyenlő, és hiába indultak egyszerre az E illetve az F kezdőpontból). *Ez azért van így, mert* akkor, amikor az A test a B ponthoz ért, az A és a D test egyenlő távolságra volt a C illetve a G végponttól, csakhogy attól számítva az időt, amikor az A test elérte a B pontot [jelöljük ezt T^* -gal], a D test korábban kezdte meg mozgását a G pontba, mint az A test a C pontba, hiszen a T^* időpont óta a D test már mozgott, ám az A test előbb még „tartózkodott” [!] a B pontnál és „csak aztán indult tovább” a B pontból.

* II. 2.3.2.5.a.: A nehézség megoldása:

* A példa hamisan okoskodik. *Mivel* az A test folyamatosan végezte mozgását, vagyis a B ponthoz nem „megérkezett”, onnan pedig nem „elindult”, tehát nem „tartózkodott” a B pontnál, hanem csak egy pillanatig volt jelen, *ezért* hamis az az állítás, mely szerint, amikor az A „még csak épp eljutott” a B pontba, a D „már akkor” a G pont felé tartó mozgást végzett.

* Ha viszont – megfordítva – az A csakugyan megérkeznék a B ponthoz, majd onnan elindulna, akkor valóban ott „tartózkodnék”, csak hogy nem végezne folytonos helyváltoztatást. Ez az értelmezés azonban ellentmond a föltevésnek.

* II. 2.3.2.5.b.: A példában szereplő A test leírása megfelel a visszaforduló testének, máskülönben ugyanis a visszaforduló test egyidejűleg jelen volna és nem volna jelen ugyanannál a fordulópontnál. Tehát a visszaforduló test mozgása nem folyamatos.

* II. 2.3.2.5.c.: Az A test példában szereplő jelenléte a B pontnál nem felel meg a visszaforduló test jelenlétének a fordulópontnál, mivel a példabéli B pont a lehetőség módján köztes pont, a fordulópont ellenben valószínűleg köztes.

* II. 2.3.2.5.d.: Ha valaki a folytonos mozgásról ugyanazt a leírást adná, mint amelyet a példa megfogalmazása ad az A testről, akkor vele szemben ugyanazokat az ellenvetéseket tehetjük, mint amelyek a zénóni paradoxonnal kapcsolatban merülnek föl. A paradoxon szerint egyetlen (azonos vagy folytonos) mozgással nem tudunk végére jutni a véges szakasznak, mert közben végtelen sok részen haladunk keresztül illetve végtelen sok megtett részt kell megszámolnunk, márpedig ez lehetetlenség. Az ellenvetések:

* II. 2.3.2.5.d.1.: az említett végtelen sok részen a test nem véges idő alatt halad keresztül, hanem végtelen sok idő alatt, hiszen a végtelen azonos módon van meg a kiterjedésben és az időben. Ez az érv azért gyenge, mert elfogadja a tagadni kívánt álláspont föltevését, mely szerint csakugyan a végtelenségig felelhetünk ill. valóban megszámolhatunk végtelen sok fél részt a kiterjedésben. Az ellenvetés arra támaszkodik, hogy a tagadni kívánt álláspont az idő esetében indokolatlanul eltekint ettől a felezéstől ill. számlálástól.

* II. 2.3.2.5.d.2. (Az erősebb érv):

* aki felez ill. számlál, az fölosztja azt, ami folytonos, kettőnek veszi – végpontnak és kezdőpontnak tekinti – az egyetlen pontot;

* ezen a módon azonban sem a kiterjedés, sem az idő nem marad folytonos (a kiterjedés és az idő csak lehetőség módján, nem pedig a megvalósultság módján tartalmaz végtelen sok fele-részt);

* ha a felezés ill. a számlálás a lehetőség módján történik, akkor a mozgás egyetlen (illetve folytonos) marad, ám ha a teljesültség módján történik, akkor a mozgás nem marad meg egynek (vagyis folytonosnak);

* a paradoxon megoldása: a lehetőség módján csakugyan lehetséges keresztülhaladni végtelen sok részen, a megvalósultság módján azonban nem. A vonalnak csak járuléka az, hogy végtelen sok fél-részt tartalmaz, a létezőmódja azonban nem ilyen.

* II. 2.3.2.5.e.: A nehézség nemcsak megoldható, de elkerülhető:

* II. 2.3.2.5.e.1.:

*A köztes pont, az idő metszéspontja – mely elválasztja egymástól a korábbi és a későbbi időtartamot – csakugyan mindkét időtartamhoz hozzátartozik, szám szerint egyetlen pont, meghatározása szerint azonban kettő (vég- és kezdőpont).

* A folytonosan változó dolog szempontjából a köztes pont a későbbi időtartamhoz tartozik:

* mivel a köztes pontban a változó testet a változásnak mind a korábbi, mind a későbbi állapota jellemzi,

* ezért a testet a korábbi időtartam alatt *csak e köztes pont kivételével* jellemezheti a változás korábbi állapota, hogy ez a jellemzés a köztes pontban nem engedhető meg (máskülönben ugyanazt a testet egyidejűleg két ellentétes állapot jellemezné).

* Ennélfogva a köztes pontban jellemzi a változó testet *először* a változás későbbi állapota.

* II. 2.3.2.5.e.2.: Elkerülhető a nehézség akkor, ha tagadjuk, hogy léteznek oszthatatlan időtartamok. Ennek bizonyítása a következő. Tegyük fel, hogy vannak oszthatatlan időtartamok. Ekkor (a fehéredés példáját véve) a korábbi időben a test még csak fehérré alakulóban van (vagyis nem fehér), a későbbi időben pedig (amely a korábbihoz közvetlenül kapcsolódik) már mint fehér van jelen, vagyis a kettő között végbe kellett mennie még valamilyen átalakulásnak is. Ehhez az átalakuláshoz azonban időre van szükség,

következésképp az a képtelenség támad, hogy az egymáshoz közvetlenül kapcsolódó két idő között kell hogy legyen még további idő.

II. 2.3.3.:

* A folytonos helyváltoztatást végző test már helyváltoztatásának megkezdésekor is ugyanabba a végpontba tart, mint a végponthoz közeli helyen.

* Ha az A pontból induló test a vonal C pontján visszafordul, akkor a fordulat előtt a C pontba tartó helyváltoztatást végzett, a fordulat után pedig a C pontból az A pontba tartó helyváltoztatást.

* Ha a példában szereplő, visszaforduló A test folytonosan mozog, akkor már mozgása kezdetén, a fordulat előtt is a végpont felé tartó mozgást végzett.

* Eszerint tehát a fordulat előtt egyrészt helyváltoztatást végzett az A pontból a C-be, másrészt egyidejűleg helyváltoztatást végzett a C-ből az A-ba, vagyis egyidejűleg két ellentétes mozgással mozgott. Ez azonban képtelenség.

II. 2.3.4.: Ha folytonos helyváltoztatást végez a C pontnál visszaforduló test, akkor az előzőek értelmében a C pontban nem tartózkodhat, következésképp onnan kiindulva végezné helyváltoztatását, ahol nem is tartózkodott.

II. 2.3.5.:

* *Ha* minden mozgó létező az ismert mozgások valamelyikével mozog illetve az illető mozgással szembenálló nyugvással nyugszik, *továbbá ha* valamely létező nem mindig mozog egy és ugyanazzal a konkrét mozgással, *akkor* mozgása előtt szükségképp azzal a konkrét mozgással szembenálló nyugvással volt nyugvó állapotban (vagyis közvetlenül a mozgása előtt nem az illető mozgással ellentétben álló mozgással mozgott).

* A vonal mentén haladó visszaforduló test esetében az A kezdőpontból a C fordulópont felé tartó test helyváltoztatása ellentétes a C pontban visszaforduló, a C-ből az A felé tartó helyváltoztatással, vagyis a test nem mindig végez C-ből A felé tartó helyváltoztatást.

* Következésképp a C-ből az A felé tartó helyváltoztatása előtt az ezzel ellentétes (azaz a C-ben tartózkodó) nyugvással kellett hogy nyugodjék.

II. 2.3.6.: A nem fehér test megfehéredése esetében a nem fehér test egyidejűleg tűnt el és vált máris fehérré. Ha a fehér állapotba juttató és a fehér állapotból kiinduló (e két, egymással ellentétes) másmilyen-

né-válás folyamatosan menne végbe, vagyis nem szakítaná meg nyugvás a két változást, akkor a nem fehér test megfehéredése után folyamatosan következnek be fehér színének elvesztése. Következésképp három változás menne végbe egyidejűleg: a nem fehér állapot elmúlása, a fehér állapot és a nem fehér állapot létrejövése. Csakhogy ez képtelenség.

II. 2.3.7.: Ha az idő folytonosságából nem következik a visszaforduló mozgás folytonossága, akkor föltehetjük azt, hogy egymást követő mozgás megy végbe (vagyis a két mozgás, a korábbi és a későbbi között nem történik további másik mozgás, hanem nyugvás választja el őket). A példa legyen a fekete test megfehéredése, majd visszafeketedése. Föltevésünk szerint e két mozgásnak közös végpontja van, a megfehéredés végpontja és a megfeketedés kezdőpontja azonos, ez azonban képtelenség.

A II. 2.4. állítás bizonyítása

II. 2.4.1.: Amikor a körmozgást végző test a körvonal A pontjából kiindulva mozog, akkor egyidejűleg A pont felé tartó mozgást is végez, mégsem végez sem ellentétes, sem szembenálló mozgásokat egyidejűleg, mivel nem ellentétes vagy egymással szembenálló pontokon mozog. Mozgása ugyanonnan indul el, mint ahová tart, az A pont felé mint kezdőpont, nem pedig mint végpont felé halad. Semmi akadályja tehát annak, hogy folytonos mozgást végezzen.

II. 2.4.2.: Az egyenes szakaszon vagy köríven végzett helyváltoztatás ugyanazok között a végpontok között történik, ezért elkerülhetetlen a visszafordulás. Következésképp ahhoz, hogy rajtuk folytonos helyváltoztatás történjék, egyidejűleg ellentétes mozgásoknak kellene történnie. A körmozgás ellenben mindig más és más pontokon halad abban az értelemben, hogy a körmozgás során nem következik be visszafordulás (egyetlen ponthoz sem „vissza”-jut a helyváltoztató test).

II. 2.4.3.: A nem helyváltoztató mozgásfajták nem folytonosak, mert, az egyenes vonalú helyváltoztatáshoz hasonlóan, ezek is ismétlődően ugyanazokon a tagokon (állapotokon, mennyiségi fokozatokon, a születés és az elmúlás egyazon fokozatain) mennek végbe.

II. 2.4.4.: Az egyenes vonalú helyváltoztatásnak meghatározott kezdő-, vég- és köztes pontjai vannak, amelyek a mozgás vonalán találhatóak, ennél fogva van olyan pont, ahonnan a test elindul, amelyen áthalad, és ahova megérkezik. *Ezzel szemben*

* a körmozgás vonalán, a körön nincsenek határozott kezdő-, vég- és köztes pontok, a kör bármelyik pontja bármelyik lehet e három közül.

* A körmozgással bejárt kiterjedésnek voltaképpen a kör közép-pontja a kezdő-, a köztes és a végpontja, ám ez kívül esik a körvonalon. Ennél fogva egyrészt a mozgó test nem érkezik olyan ponthoz, ahol nyugalásban lehet, másrészt a középpont mindig nyugalásban van. (Az érvet lásd a következő, 9. fejezetben.)

9. fejezet

A II. 2.5. állítás bizonyítása

II. 2.5.1.: Minden összetett helyváltoztatásnál elsődlegesebbek azok a helyváltoztatások, amelyekből az összetevődik. Ez utóbbiak: az egyenes vonalú helyváltoztatás és a körmozgás.

II. 2.5.2.: A körmozgás elsődlegesebb az egyenes vonalú mozgásnál, mert

* II. 2.5.2.1.: egyszerű és teljes. (A körmozgás során nem történik visszafordulás.)

* II. 2.5.2.2.: Lehetősége van arra, hogy örökké fennálljon.

* II. 2.5.2.3.: Egyenletes. Az egyenes vonalú mozgásnál minél távolabb van a test nyugvó helyzetétől, annál gyorsabb. A körmozgás kezdő- és végpontja ellenben nincs a körvonalon és a körvonal bármely pontjától egyenlő távolságra van.

II. 2.5.c3: A körmozgás a mozgások mértéke, ezért első. És megfordítva, mivel az első, ezért a mozgások mértéke.

10. fejezet

A II. 3. állítás bizonyítása

II. 3.1. Semmiféle véges létező nem mozgathat végtelen ideig.
Bizonyítás:

* Tegyük föl, hogy az A test a B testet C végtelen ideig mozgatja.

* D (az A test része) az E-t (a B test részét) kevesebb ideig mozgatja, mint az A a B-t, hiszen kisebbek, mint azok. Ennélfogva az az idő, amely alatt a D test az E testet mozgatja (jelöljük F-fel) nem végtelen.

* Hozzáadással kiegészíthetem a D-t A-vá, az E-t pedig B-vé, csakhogy F-et hozzáadással nem tudom kiegészíteni a C, végtelen idővé.

II. 3.2. Véges kiterjedésnek nem lehet végtelen ereje. Bizonyítás:

* II. 3.2.1.: A nagyobb erő kevesebb idő alatt fejt ki ugyanazt a hatást.

* II. 3.2.2.: A véges hatást elszenvedő test végtelen erejű dologtól is szenved el hatást (hiszen azt véges idő alatt elszenvedheti). A végtelen erejű dologtól nagyobb hatást szenved el, mint a véges dologtól.

* II. 3.2.3.: A végtelen erejű dolognak semmilyen idő nem áll rendelkezésre ahhoz, hogy hatását megtegye. Bizonyítás:

* Tegyük fel, hogy a végtelen erő A idő alatt tette meg hatását, a véges erő pedig A + B idő alatt tette meg hatását (ennek több időre van szükséges ehhez).

* Ha hozzáadással növelem a véges erőt, akkor a B idő csökkenni fog, így aztán a hozzáadásokkal egyszer eljutok odáig, hogy a növelés eredményeként nyert véges erő A idő alatt fejt ki hatását.

* Ebből az következik, hogy a véges és a végtelen erő ugyanannyi idő alatt teszi meg hatását, csakhogy ez képtelenség.

II. 3.3. Végtelen kiterjedésben nem lehet véges erő. Bizonyítás:

* II. 3.3.1.:

* Tegyük föl, hogy a nagyobb kiterjedésben nagyobb erő van. (Ez lehetséges.)

* Az AB legyen véges erejű végtelen kiterjedés, és legyen a BC véges kiterjedésnek akkora véges ereje, hogy azzal véges EF idő alatt mozgassa a D testet.

* Ha egymást követően megkétyszerzem a BC kiterjedést, akkor az az EF időnél mindig arányosan kevesebb idő alatt végzi el a D test mozgását.

* BC véges kiterjedésből kétszerezés útján nem juthatok el az AB végtelen kiterjedéshez, ám a kétszerezésekkel növelt kiterjedés egyre kevesebb idő alatt végzi el a mozgást. Ily módon a növelt kiterjedés ereje minden véges erőnél nagyobb lesz, vagyis még az AB kiterjedés véges erejét is meghaladhatja.

* Ebből következően a véges kiterjedésnek nagyobb ereje volna, mint a végtelen kiterjedésnek, csakhogy ez képtelenség.

* II. 3.3.2.: Ha a végtelen kiterjedésnek véges ereje volna, akkor összemérhető volna valamely véges kiterjedés véges erejével, következésképp a végtelen kiterjedés is összemérhető volna a véges kiterjedéssel, márpedig ez képtelenség.

II. 3.4.: Nem kizárt, hogy a végtelen kiterjedésnek végtelen ereje legyen. Bizonyítás:

* II. 3.4.1.: Véges kiterjedésnek vagy közvetlenül lehet végtelen ereje (csakhogy ez ellentmond a II. 3.2. állításnak), vagy úgy, hogy véges erejével végtelen ideig hatást tesz (ez pedig a II. 3.1. állításnak mond ellent).

* II. 3.4.2.: Végtelen kiterjedésnek nem lehet véges ereje (lásd II.3.3. állítás).

* II. 3.4.3.: Nem kizárt, hogy végtelen kiterjedésnek végtelen ereje legyen.

II. 3.5.: Szükségszerű, hogy a létezők körében fennálljon folytonos mozgás, amely

* egyetlen mozgás,

* kiterjedt létezőnek a sajátja (kiterjedés nélkül ugyanis nem volna mozgása), és

* amelyet egyetlen létező ébreszt (máskülönben nem folytonos mozgás, hanem egymáshoz kapcsolódó, egymástól elkülönült mozgások mennének végbe).

II. 3.6.: Az egyetlen folyamatos mozgást ébresztő egyetlen létező

* mozdulatlan. Ha mozogna, akkor egyrészt a mozgatók láncolata a végtelenbe futna, másrészt a mozgató változnék, vagyis nem tudna folytonos mozgást ébreszteni.

* Nem változik együtt azzal, amit mozgat.

* Mindig képes mozgatni. (Mivel mozdulatlan, ezért a mozgatás nem fárasztja.)

* Egyenletesen mozgat (hiszen semmilyen változáson nem megy keresztül).

* Egyetlen folytonos mozgás végzéséhez nem szükséges, hogy a mozgatót valamilyen változó mozgatóhoz alkalmazkodjék.

* *Mivel* a legkülső égi körpálya a leggyorsabb, *továbbá mivel* az a leggyorsabb, ami a legközelebb van a mozgatóhoz, *továbbá mivel* a folyamatos körmozgás mozgatója szükségképp vagy a körvonal középpontjában, vagy a körvonalon van, *ezért* a szóban forgó mozgató a körvonalon van.

II. 3.7.: Mozgó (avagy kiterjedt) mozgató folyamatos mozgást még szakaszosan sem ébreszthet, mert akkor

* vagy továbbra is folytonosan, csak épp egyetlenül mozgatna (például úgy, hogy olykor megtaszít, máskor meg nem), ennek hatására azonban nem végezhet egyetlen folytonos mozgást a mozgatót.

* Vagy pedig az ilyen mozgatót további másik mozgató mozgatja, vagyis a mozgatók láncolata mozgatók további láncolatába torkollnék, ez pedig képtelenség.

II. 3.8.: Az egyetlen folyamatos mozgás nem értelmezhető a kölcsönös helykiszorítás mintájára, mert abban az első mozgónak is mozognia kell (ha nem mozogna, akkor a mozgó láncolat minden tagja szükségképp egyszerre megállna).

II. 3.9.: Az egyetlen folyamatos mozgás nem értelmezhető a hajítás mintájára, amelynél azt látjuk, hogy valamely egyetlen test folyamatosan mozog, ugyanakkor az, aki elhajította, a tárgy további mozgása során már nem érintkezik többé a tárggyal. (Hajítás mellett gondolhatunk gurításra is, ahol az ellökött tárgy nem azért áll meg, mert akadályba ütközik.) Bizonyítás:

* A hajítás nem értelmezhető a kölcsönös helykiszorítás mintájára (mert akkor a hajított test egyidőben állna meg azzal, hogy az elhajító hajító-mozgása megszűnik).

* Az első elhajtó a továbbhajtó tagok láncolatának az elején áll. A láncolat mozgó mozgató tagjai saját mozgásukat és az elhajtott test mozgatását nem egyszerre hagyják abba. A mozgatásra szolgáló erő a láncolat tagjaiban előrehaladva egyre kevesebb lesz, míg végül a láncolat utolsó tagját az előtte álló már nem teszi mozgatóvá, csak mozgóvá. Ennélfogva az utolsó, már nem is mozgató mozgó tagja a láncolatnak és az elhajtott test egyszerre áll meg. A hajtás tehát azért nem megfelelő minta, mert a mozgatott test szükségképp megáll (az egyetlen folyamatos mozgás esetében viszont nem áll meg a mozgatott).

* [Akkor nem állna meg az elhajtott test, ha az elhajtó kimeríthetetlen mozgatásra való erőt tudna továbbítani a mozgó mozgató tagok láncolatának, csakhogy az elhajtó maga is része a mozgó mozgatók láncolatának, így aztán vagy véges kiterjedése van, de akkor nem továbbíthat végtelen erőt, vagy valóságosan végtelen kiterjedése kellene hogy legyen, ám ez képtelenség.]

II. 3.10.:

* Az egyetlen folyamatos és örök mozgást nem ébresztheti egyetlen véges erejű mozgató (hiszen ereje elfogyna, így aztán a tőle ébresztett mozgás sem volna örök).

* Csak egyetlen mozgató ébresztheti az egyetlen folyamatos mozgást, ezért a mozgató végtelen erővel kell, hogy mozgasson.

* A mozgatónak tehát vagy véges kiterjedése van (ami nem lehetséges, hiszen véges kiterjedés nem képes végtelen erejű hatást tenni),

* vagy pedig végtelen kiterjedése van (csakhogy valóságosan végtelen kiterjedés nem létezik).

* Létezik egyetlen folytonos mozgás.

* Mindebből az következik, hogy az első mozdulatlan mozgatónak nincs kiterjedése.

* * *

1. fejezet*

[250b11] Vajon keletkezett-e valamikor a mozgás – vagyis ezt megelőzően nem volt –, és ismét megszűnik-e úgy, hogy semmi nem mozog, vagy pedig sem nem keletkezett, sem nem szűnik meg, hanem mindig volt és mindig lesz, ami annyit tesz, hogy múlhatatlanul és szüntelenül jelen van a létezőkben, mintha valamiféle életfolyamata [zóé] volna mindazoknak, amiknek természetadta fölépítésük van?

[250b15] Mármost mindenki, akinek van valami mondandója a természetről¹, azt állítja, hogy van mozgás. Azért állítják ezt, mert a világ megalkotása foglalkoztatja őket és vizsgálódásuk egészét a keletkezésnek és a pusztulásnak szentelik, csakhogy keletkezés [vagy pusztulás] nem volna lehetséges akkor, ha nem léteznék mozgás². Ráadásul akiknek³ az állítása szerint végtelen sok világ van, és némely világ keletkezik, mások meg pusztulnak, azok is azt állítják, hogy mindig van mozgás, a keletkezések és a pusztulások ugyanis szükségképp a világok mozgásával járnak együtt. Akik⁴ szerint viszont egyetlen világ van – akár úgy, hogy nem mindig létezik –, azok a mozgásról is ennek megfelelő értelemben állítanak föltevéseket.

[250b23] Ha mármost lehetséges olyan időtartam, amikor semmi nem mozog, akkor ez szükségképp kétféle módon történhet. Vagy úgy, ahogyan Anaxagoras mondja⁵, aki ugyanis azt állítja, hogy végtelen ideig együtt volt minden és nyugalomban volt, az ész helyezett beléjük mozgást és választotta szét őket. Vagy pedig úgy, ahogyan Empedoklész. Szerinte váltakozva mozognak, majd vannak ismét nyugalomban, mozognak akkor, amikor a szeretet a sokból megalkotja az egyet vagy a viszály az egyből sokat alkot, a köztes időkben pedig nyugalomban vannak. A következőképp fogalmaz⁶: „Ily módon amennyiben ért hozzá, hogy többől eggyé növekedjék / és ismét, midőn szétvált azegy, több megy teljesezésbe, / annyiban keletkeznek és életkoruk nem szilárd. / De amennyiben az állandóan váltakozók sohasem pihennek meg, / annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során.” A „de amennyiben változók” kifejezésen – úgy kell gondolnunk – azt érti, hogy az egyik [állapotból] kiinduló [mozgásuk változik] a másikból kiinduló [mozgásra].

[251a5] Ezekkel [az állításokkal] kapcsolatban meg kell tehát vizsgálni, mi a helyzet, mert ez nemcsak abban segít, hogy a természetről folytatott vizsgálódásunk során megpillantsuk az igazságot, hanem hozzájárul az első elvvel kapcsolatban folytatott kutatásunkhoz is.

[251a8] Induljunk ki először is a természetfilozófiai vizsgálódásokban korábban adott meghatározásainkból⁷. Azt mondtuk, hogy a mozgás nem más, mint a mozgathatónak mint mozgathatónak a megvalósulása. Vagyis mindegyik mozgás esetében szükségszerű, hogy mozogni képes dolgok legyenek jelen. Ha a mozgás meghatározásával nem is, azzal mégis mindenki egyetérthet, hogy az összes mozgásra szükségszerűen áll ez: ami képes mozogni, az mozog is – például az lesz másmilyen, ami képes másmilyené válni, vagy az végez helyváltoztatást, ami képes a helyét illetően megváltozni –, úgyhogy az égést megelőzően még léteznie kell égethető [dolognak], és az égetést megelőzően még léteznie kell annak, ami képes égetni. Márpedig akkor szükségszerű, hogy ez utóbbiak is vagy keletkeztek egy olyan időpontban, amelyet megelőzően nem léteztek, vagy pedig örök [a meglétük].

[251a18] Mármost ha a mozgatható [dolgok] mindegyike keletkezett, akkor szükségszerű, hogy a velük történő mozgást megelőzően végbement legyen egy másik változás vagy mozgás, amelynek révén a mozogni vagy mozgatni képes [dolog] létrejött.

[251a20] Az pedig, hogy a létezők eleve mindig is megvoltak, miközben mozgás nem volt, olyan föltevés, amely még az iskolázatlanok szemében is elképzelhetetlennek látszik, nem beszélve arról, aki előbbre tart a vizsgálódásokban, hiszen az ő számára egyenesen szükségszerű ennek a képtelensége. Ha ugyanis léteznek mind mozgatható, mind mozgatásra képes [dolgok], továbbá ha olykor lesz első mozgató meg egy másik [első], mozgatott [dolog], máskor viszont egyik sem lesz, hanem nyugalom lesz, akkor szükségszerű, hogy ez [a nyugvó dolog] korábbi változáson ment legyen keresztül, hiszen valami oka csak volt a nyugalomának, mivel a nyugalom nem más, mint a mozgás hiánya. Következésképp az első változás előtt lesz egy még korábbi változás.

[251a28] Némely dolog tudniillik egyféle mozgást idéz elő, mások viszont egymással ellentétes mozgásokat, például a tűz éget ugyan, ám [hűteni] nem hűt, ellenben egy és ugyanaz a tudás, úgy tetszik, egymással ellentétes célokhoz vezet. Látszólag valami hasonló történik persze a korábban említett esetben is, hiszen a hideg [dolog] bizonyos értelemben melegít [azáltal], hogy már eltávozott és elmúlt, mint ahogyan szándékosan vét a tudós akkor, amikor tudását az ellenkezőjére használja⁸.

[251b1] Csak hát azok, amik mégannyira képesek is hatást tenni és elszenvedni vagy [egyrészt] mozgatni, másrészt pedig mozogni, korántsem minden esetben képesek erre, hanem [csak] akkor, hogyha bizonyos viszonyban vannak [egymással], és pedig ha közel vannak egymáshoz. Következésképp akkor mozgat illetve akkor mozog a másik, amikor [a mozgató] már közel jutott [a mozgatandó dologhoz], és természetesen annyiban, amennyiben úgy vannak jelen, hogy az egyik már mozgatható volt, a másik pedig már képes volt mozgatni.

[251b5] Hogyha mármost nem mindig volt mozgás, világos, hogy [a mozgató és a mozgó] nem lehetett olyan viszonyban, hogy az egyik már eleve képes volt mozogni, a másik pedig mozgatni, hanem a kettő közül az egyiknek előbb még meg kellett változnia, az egymással viszonyban álló dolgok körében ugyanis szükségképp ez történik. Ha most például kétszer annyi az, ami [korábban] nem volt kétszer annyi, akkor ha nem is mind a kettő, de az egyikük előbb szükségképp megváltozott, vagyis az első [változást] megelőzően lesz egy még korábbi változás.

[251b10] Továbbá hogyan létezhet a korábbi és a későbbi, ha nincs idő, vagy hogyan lehet idő, ha nincs mozgás? Ám ha az idő nem más, mint a mozgás száma⁹, vagyis valamiféle mozgás, akkor amennyiben mindig van idő, szükségképp örök a mozgás is. Ám úgy látszik, egy kivételével mindenki azonos álláspontra helyezkedik az idő kérdésében, azt állítják ugyanis, hogy keletkezetlen. Pontosan ennek segítségével mutatja meg Démokritosz¹⁰ is annak a lehetetlenségét, hogy minden keletkezett legyen, hiszen az idő keletkezetlen. Egyedül Platón tanítja azt, hogy az idő keletkezett: állítása szerint tudniillik [egyidejű] az égbolttal, márpedig az égbolt keletkezett.¹¹

[251b19] Ha lehetetlen az, hogy az idő a most [pillanata] nélkül létezzék és hogy akárcsak elképzeljük is ilyenek, a [most] pillanata pedig valamiféle közép, tekintve, hogy egyszerre sajátja a kezdet és a vég – a jövő időnek a kezdete, az elmúltak pedig a vége –, akkor szükségszerű, hogy az idő mindig létezzék. Tegyük föl ugyanis, hogy az idő véges, ekkor a végpontja a [most] pillanatok valamelyikében lesz – a [most] pillanatán kívül tudniillik nincs semmi más az időben –, következésképp, miután a pillanat kezdet is és vég is, ezért szükségszerűen mindig mind a két oldalán lesz idő. Aztán ha már az idővel ez a helyzet, akkor nyilvánvalóan szükségszerű, hogy mozgás is mindig létezzék, amennyiben az idő a mozgás valamiféle jegye¹².

[251b28] Ugyanez az érvelés¹³ vonatkozik arra is, hogy a mozgás elpusztíthatatlan. Mert miként abból a föltevésből, amely szerint keletkezett a mozgás, az következne, hogy volna valamilyen, az elsónél korábbi változás, akként ebben az esetben volna utolsó utáni változás. Nem egyszerre szűnik meg ugyanis sem a mozgó illetve a mozgatható [dolog] – például az égő meg az éghető, hiszen lehetséges, hogy éghető legyen az, ami történetesen nem ég –, sem [252a1] a mozgatásra képes illetve a mozgató. Csakhogy a pusztításra képes [dolognak] is el kell majd pusztulnia akkor, amikor a pusztítás már megtörtént, és annak, ami ez utóbbit képes elpusztítani, megint csak el kell majd pusztulnia később, hiszen a pusztítás is valamiféle változás. Ám ha ez lehetetlen, akkor világos, hogy létezik örök mozgás, és nem áll az, hogy némelykor volt [örök mozgás], máskor viszont nem. Ezt állítani inkább csak afféle agyszülemény.

[252a5] Hasonló a helyzet azzal az állítással is, amely szerint ilyen a dolgok természete és ezt alapelvnek kell tekinteni. Úgy fest, mintha Empedoklész is erre gondolta¹⁴: a szeretet és a viszály váltakozva uralkodik, vagyis idéz elő mozgást a dolgok [világában], a köztes időben pedig nyugalom van. És alighanem így gondolkodhatnak azok is, akik – miként Anaxagorasz – egyetlen elvet¹⁵ alkotnak meg.

[252a11] Akárhogyan is, egyáltalán semmi rendezetlen nincs azok között, amiket a természet hoz létre vagy irányít¹⁶, a természet ugyanis a rend oka minden [létező] számára. Csakhogy a végtelen a végtelennel semmiféle arányban nem áll, márpedig minden rend arány. Az

pedig, hogy a nyugvás végtelen ideig tart, aztán egyszer csak mozgás következik be, jóllehet azt már semmi nem tünteti ki, hogy [ez] miért [történik] inkább most, mint korábban, vagyis hogy ebben semmiféle rend nincs – az már nem a természet műve. Mert vagy egyféleképp [haplós] viselkedik a természetes [létező] azaz nemegyszer így, máskor másként – a tűz például természettől fogva fölfelé száll, és nem olykor igen, máskor meg nem –, vagy ha nem egyféle [a viselkedése], akkor is van rá magyarázat.

[252a19] Épp ezért jobb az, ahogyan Empedoklész gondolja – vagy bárki más, aki szerint ez így van –, hogy váltokozva nyugalomban van, majd ismét mozog a mindenség, mert ebben már van valamiféle rend. Bár annak sem szabad ennyivel beérni, aki ezt állítja, hanem ennek a magyarázatát is meg kell mondania, és sem föltevésenként, sem követelményként nem szabad megelégednie semmi át nem gondolt tétellel, hanem vagy levezetést vagy bizonyítást kell nyújtania. Mert hát amiket [Empedoklész] föltesz, azok maguk nem okok, a szeretet vagy a viszály mibenléte¹⁷ nem is ez, hanem a szeretetnek az összegyűjtés, a viszálynak pedig a szétválasztás a feladata. Ha viszont váltokozásuk magyarázatát kívánja adni valaki, akkor olyan eseteket kell említenie, amelyekben ez megvalósul, mint ahogyan [Empedoklész] utal is arra, hogy van valami, ami az embereket összegyűjti, jelesül a szeretet, és az ellenségek elfutnak egymás elől, föltevése szerint ugyanis ez van jelen az egész [mindenségben] is, hiszen némely esetben ez így mutatkozott meg. Az is magyarázatra szorul továbbá, hogy egyenlő időtartamokon keresztül¹⁸.

[252a32] Általában véve nem helyes olyan álláspontra helyezkedni, amely kielégítőnek tartja azt a magyarázó elvet, amely szerint vagy mindig így van, vagy mindig így történik. Erre az elvre egyébként Démokritosz vezette vissza a természetre vonatkozó magyarázatait, mondván¹⁹, hogy így történt korábban is, arra azonban, hogy miért [történt így] mindig, [252b1] már nem tartotta érdemesnek magyarázó elvet keresni. Bár némely esetről helyesen nyilatkozik, mégsem helyes, hogy ezt mindenre kiterjesszük. Mert jóllehet a háromszögnek mindig két derékszöggel egyenlő szögei vannak, ennek az örökérvényűségnek mégis van valami további oka. Ezzel szemben az alapelveknek, amelyek örökké léteznek, már nincs további okuk.

[252b5] Arról tehát, hogy semmiféle idő sem nem lehetett volna, sem nem lehetne, hogyha nem lett volna vagy nem lenne mozgás, ennyi mondandónk van.

2. fejezet

[252b7] Az ezekkel ellentétes elképzeléseket nem nehéz elosztatni. Hogy létezik mozgás, bár egykor egyáltalán nem létezett, az leginkább azok számára tetszik lehetségesnek, akik a következő elképzelésekből indulnak ki vizsgálódásaikban.

[252b9] Az első az az elképzelés, hogy semmiféle változás nem örök, hiszen minden változás természeténél fogva valamiből valamibe [történik], következésképp szükségszerű, hogy minden változást azok az ellentétek²⁰ határoljanak, amelyek között végbemegy, határtalanul tehát semmi sem mozog.

[252b12] [Másodszor] meg azt látjuk, hogy megmozdítani azt lehetséges, ami sem nem mozog, sem nem tartalmaz önmagában semmiféle mozgást, így jönnek mozgásba például azok az élettelen dolgok, amelyeknek sem semmi része, sem az egésze nem mozog, hanem nyugvásban van; ám ha a mozgásnak nincs keletkezése, amely megelőzően nem létezett, akkor az ilyen dolgoknak vagy az jut osztályrészül, hogy mindig mozognak, vagy az, hogy sohasem mozognak.

[252b17] [Harmadszor] nyilvánvaló, hogy az élőlényekkel kapcsolatban a legmesszebbmenőkig áll a következő elképzelés. Olykor tudniillik, amikor semmi mozgás nincs bennünk, hanem nyugvásban vagyunk, egyszer csak megmozdulunk, és belül létrejön bennünk saját magunkból kiindulva a mozgás kezdete, még ha kívülről történetesen nem is mozgat semmi. Az élettelen testekkel kapcsolatban persze ezt nem így találjuk, hanem őket mindig valami más, rajtuk kívüli mozgatja, az állatról azonban azt mondjuk, hogy saját magát mozgatja. Következésképp még ha korábban teljes nyugvásban volt is a mozdulatlan [test], ébredhet benne olyan mozgás, amely saját magából indul ki, nem pedig kívülről [ered]. Márpedig ha lehetséges az, hogy az állatban ez

megtörténjék, akkor mi az akadálya annak, hogy [ez] a mindenséggel kapcsolatban is bekövetkezzék? Ha ugyanis a kis világban²¹ megtörténik, akkor a nagyban is; és ha a világegyetemben, akkor a határtalanban szintén –, legalábbis ha lehetséges²², hogy a határtalan egészében véve mozogjon illetve nyugvásban legyen.

[252b28] Ami mármost az említett elképzelések közül az elsőt illeti, helyes az a megállapítás, mely szerint az ellentétesek felé tartó mozgás szám szerint nem mindig egy és ugyanaz. Sőt ez talán egyenesen szükségszerű, legalábbis ha lehetséges, hogy egy és ugyanazon létezőnek a mozgása ne legyen mindig egy és ugyanaz. Arra gondolok például, hogy egyazon húrnak vajon egy és ugyanaz a hangja van-e vagy pedig mindig más és más, miközben a húr ugyanabban az állapotban van, azaz ugyanúgy mozog. Mégis, akárhogy is van [ez a húrral], semmi akadálya annak, hogy létezzék olyan mozgás, amely – annál fogva, hogy folytonos és örök – ugyanaz [marad]; bár ez inkább későbbi fejtegetéseinkből derül ki²³.

[253a2] Másodszor korántsem helytelen az az elképzelés, hogy azt mozgatják, ami nem mozog, akkor is, ha rajta kívül van az, ami megmozdítja, akkor is, ha nem. De azt már meg kell vizsgálni, miként lehetséges ez. Arra gondolok, hogy ugyanaz a létező olykor mozgásba jön ugyanattól a mozgatásra képes létezőtől, máskor azonban nem. Aki ugyanis ezt az elképzelést osztja, nem csekélyebb nehézséget vet föl, mint hogy némely létező miért nincs mindig nyugvásban, más létezők pedig miért nem mozognak mindig²⁴.

[253a7] Úgy tetszik, leginkább a harmadik elképzelés okoz zavart, amely szerint az élőlények körében bekövetkezik az az eset, hogy miután korábban nem volt bennük, létrejön bennük mozgás; hiszen ami korábban nyugvásban volt, ezután járkal, jóllehet látszólag semmi rajta kívül lévő nem hozta őt mozgásba. Csakhogy ez hamis [elgondolás], mert az állatban láthatóan mindig mozog valamelyik szerv, az illető szerv mozgásának pedig nem maga az állat, hanem kétségkívül a környezete az oka. Állításunk szerint [az állat] nem minden mozgással, hanem helyváltoztatással mozgatja saját magát. Semmi akadálya tehát annak, sőt egyenesen szükségszerű, hogy a környezet hatására a testen belül sok mozgás jöjjön létre, közülük némely mozgás

a gondolkodást vagy a vágyakozást mozgatja, utóbbi pedig majd már az egész állatot mozgatja. Ilyesmi történik az álmok esetében, mert bár semmi érzékelő mozgás nincs jelen, valami mozgás mégis van bennük, amelytől ismét fölébrednek az állatok²⁵. De a soron következő fejtegetésekből²⁶ ezekről is világos áttekintést kapunk.

3. fejezet

[253a22] A vizsgálat kiindulópontja pedig pontosan az lesz, ami az említett nehézséggel kapcsolatban fölvetődött²⁷: miért van az, hogy némely létező olykor mozog, máskor meg ismét nyugvásban van. Mármost szükségszerű, hogy vagy minden mindig nyugvásban van, vagy minden mindig mozog, vagy némely [dolog] mozog, mások meg nyugvásban vannak. Ez utóbbiak esetében aztán megint vagy mindig mozognak a mozgók, a nyugvásban lévők pedig mindig nyugvásban vannak, vagy minden természeténél fogva egyaránt mozog és nyugvásban van. Vagy marad még egy harmadik eset, mely szerint tudniillik lehetséges, hogy némely létező mindig mozdulatlan, mások mindig mozgók, megint másoknak pedig mindkét állapotban részük van. Pontosán erről az utóbbi esetről kell beszélnünk, ebben van ugyanis minden fölmerült nehézség megoldása és jelen vizsgálódásunknak ez a célkitűzése.

[253a32] Gyarló gondolkodásra vall mármost, ha valaki azt állítja, hogy minden nyugvásban van, és úgy keres érvet ennek az alátámasztására, hogy nem vesz tudomást az érzékelés [tanúbizonyosságáról]. Nem is a részletekkel, hanem az egész [vállalkozásukkal] szemben támadnak kétségeink, [mely így] nemcsak a természettudományt ássa alá, hanem úgy szólván minden [253b1] tudományt, sőt minden közkeletű véleményt, tekintve, hogy egyik sem nélkülözheti a mozgást.

[253b2] Ami pedig az alapelveket érintő ellenvetéseket illeti, ezekkel az a helyzet, hogy miként a matematikust sem befolyásolják matematikai fejtegetéseiben – és a többi tudományra ugyanez áll –, akként a természettudóst sem befolyásolják a most szóba hozott ellenvetések; az [a tétel] ugyanis, hogy a természet a mozgás forrása, az ő számára alaptétel.

[253b6] Bizonyos értelemben ugyancsak hamis azt állítani, hogy minden mozog, bár ez kevésbé áll szemben a tudománnyal²⁸. Természetfilozófiai vizsgálódásainkban²⁹ ugyanis a természetet ugyanúgy forrásául állítottuk a nyugalvának, miként a mozgásnak, bár a mozgás mégis inkább illik a természethez. Néhányan egyenesen azt állítják, hogy mozgása nem pusztán némely létezőnek van, míg másoknak nincs, hanem minden mindig mozog³⁰, csak észrevétlen marad számunkra. Adósak maradnak ugyan annak meghatározásával, hogy melyik ez a mozgás vagy netán mindegyik szóba jöhet, fölvetéseikre ennek ellenére nem nehéz válaszolni.

[253b13] Hiszen sem növekedni, sem csökkenni nem lehet folytonosan, hanem van köztes [állapot] is. Ugyanez a meggondolás áll arra az esetre, amikor a vízfolyás elmossa és amikor a terebélyesedő [gyöke-
rek] szétvetik a sziklákat. Mert ha a vízfolyás cseppjei ennyit és ennyit távolítottak el vagy vettek el, korábban fele annyi idő alatt mégsem fele annyit távolítottak el, hanem [úgy van ez,] ahogyan a hajó partra vontatásánál, a cseppekből is ennyi és ennyi ennyit és ennyit mozgat meg, csak hogy a töredékrészük semennyi idő alatt nem fog ugyanennyit megmozgatni³¹. Amit tehát eltávolítottak, több részre fölosztható ugyan, ám egyik rész sem külön-külön szenved el a mozgást, hanem együtt. Nyilvánvaló tehát, hogy azért, mert a csökkenés végtelenül fölosztható, még nem szükséges mindig valaminek eltávoznia, hanem egyszer csak az egész eltávozik.

[253b23] Ugyanez a helyzet bármely más milyenné-válással is, hogyha tudniillik a más milyenné-váló végtelenül fölosztható, a más milyenné-válás azért még nem, hanem sok esetben egyszerre megy végbe, úgy, ahogyan a megfagyás. Továbbá ha valaki történetesen beteg, szükségképp kell [valamekkora] időtartam, amely alatt egészséges lesz, és nem egy pillanat alatt változik meg, változása pedig szükségképp az egészségbe és nem másba fordítja őt. Következésképp az az állítás, mely szerint a más milyenné-válás folytonos, nagyon is ellentmond a nyilvánvaló dolgoknak, hiszen a más milyenné-válás az ellentétes [minőségbe] juttat. Meg aztán a kő nem lesz sem keményebb, sem lágyabb.

[253b31] A helyváltoztatással kapcsolatban is különös volna, ha észrevétlen maradna számunkra, amint a kő lehull vagy a földön marad. Továbbá a föld és mindegyik más [elemi test] szükségképp a saját [természetes] helyén marad, ezekről a helyekről kényszer hatására mozdul el. Föltéve tehát, hogy némely elemi test a saját [természetes] helyén van, [254a1] nem szükségszerű, hogy mindegyik mozogjon a helyét illetően.

[254a1] Annak lehetetlenségéről tehát, hogy vagy mindig minden mozogjon, vagy mindig minden nyugalomban legyen, ezekből és más jelenségekből ítélve bárki meggyőződhet.

[254a3] Az sem lehetséges továbbá, hogy némely létező mindig nyugalomban legyen, mások viszont mindig mozogjanak, és semmi ne legyen, ami olykor nyugalomban van, máskor meg mozog. Ennek lehetetlenségét ugyanúgy kell beláttatnunk, ahogyan az előbb elmondott elképzeléseket. Az említett változások ugyanis szemmel láthatóan ugyanazokkal a létezőkkel történnek meg.

[254a8] Ezekkel [a létezőkkel] kapcsolatban is áll, hogy aki álláspontunkat kétségbe vonja, a nyilvánvaló dolgoknak üzen hadat, hiszen sem növekedés, sem kényszerű mozgás nem lehetséges, ha természete ellenére való mozgását nem úgy végzi majd [a mozgó], hogy korábban nyugalomban volt³². Ez az elképzelés ráadásul eltörli a keletkezést és a pusztulást. Csaknem mindenki úgy véli, hogy mozogni is bizonyos értelemben annyi, mint lenni valamivé és megszűnni valaminek lenni, vagy mint keletkezni és pusztulni: amivé változik tudniillik [valami], azzá „lesz” vagy [helyváltoztatáskor] ott „terem”, amiből pedig változik, annak ott megszűnik lenni. Következésképp világos, hogy némely [létező] olykor mozog, mások pedig olykor nyugalomban vannak.

[254a15] Azt az elképzelést, mely mindenről úgy ítéli, hogy olykor nyugalomban van, máskor meg mozog, most már össze kell kapcsolnunk a nem sokkal korábbi belátásainkkal³³.

[254a16] Az imént elért meghatározások birtokában vegyük kiindulópontnak ugyanazt, amit már korábban választottunk³⁴. Vagy minden

nyugvásban van tudniillik, vagy minden mozog, vagy pedig némely létező nyugvásban van, mások pedig mozognak. És hogyha némely [létező] nyugvásban van, mások pedig mozognak, akkor szükségképp vagy mindegyik nyugvásban van olykor, máskor meg mozog, vagy pedig némely létező [autón] mindig nyugvásban van, mások mindig mozognak, megint mások pedig olykor nyugvásban vannak, máskor viszont mozognak.

[254a22] Korábban is említettük, hogy lehetetlenség mindennek nyugvásban lennie, de mondjuk el most is. Hiszen ha „igazság szerint” úgy is van, ahogyan némelyek mondják, hogy a létező határtalan és mozdulatlan, csakhogy „az érzékelés szerint” egyáltalán nem ilyenek mutatkozik, hanem olyannak, hogy sok létező van [és ezek] mozognak.³⁵ Mármost ha létezik hamis vélekedés vagy egyáltalán vélekedés³⁶, akkor mozgás is létezik. Hát még ha képzelet is van, ha egyszer olykor így, máskor viszont másképp vélekedünk valamiről! Hiszen a képzelet és a vélekedés valamiféle mozgásoknak tűnnek³⁷.

[254a30] Meg aztán fontolóra venni ezt az elképzelést, érveket keresni oda, ahol jobb helyzetben vagyunk annál, semhogy érvekre volna szükségünk, annyi, mint rosszul mérni föl, hogy mi a jobb és a rosszabb, mi a meggyőző és a hiteltelen, mi alapelv és mi nem alapelv.

[254a33] Ugyanígy az is lehetetlenség, hogy minden mozogjon, vagy hogy némely [dolog] mindig mozogjon, mások viszont mindig nyugvásban legyenek. Mindezzel kapcsolatban egyetlen meggyőző [tény] elegendő, [254b1] szemmel látható tudniillik, hogy némely létező olykor mozog, máskor meg nyugvásban van. Következésképp nyilvánvalóan ugyanolyan lehetetlenség az, hogy folytonosan minden nyugvásban legyen vagy folytonosan minden mozogjon, mint az, hogy némely [létező] mindig mozogjon, mások viszont mindig nyugvásban legyenek. Nem marad más tehát, mint fontolóra venni, vajon minden [létezőre] áll-e az, hogy mozog és nyugvásban van, vagy pedig ellenkezőleg némelyekkel csakugyan ez a helyzet, ám mások mindig nyugvásban vannak, megint mások pedig mindig mozognak. Erről az utóbbi [elképzelésről] kell ugyanis megmutatnunk azt, hogy igaz.

4. fejezet

[254b7] A mozgatók és a mozgók némelyike mármost járulékosan mozgat és mozog, mások pedig önmaguknál fogva. Járulékosan jelesül egyrészt azok, amelyek pusztán csak ott vannak a mozgatókban illetve a mozgókban, másrészt amelyeknek csupán egy részletük [mozgat vagy mozog], önmaguknál fogva pedig egyfelől azok, amelyek nem pusztán csak ott vannak a mozgatóban illetve a mozgóban, másfelől azok, amelyeknek nem valamely részlete mozgat vagy mozog.

[254b12] Az önmaguknál fogva mozgók közül olyik önmagától, olyik meg mástól [mozog], továbbá némelyek természetesen, mások viszont kényszerből illetve természetük ellenére [mozognak].

[254b14] Természetesen mozog egyfelől az, ami saját magától mozog, például mindegyik állat. Az állat ugyanis saját magától mozog, azok [a létezők] pedig, amelyek mozgásának forrása saját magukban van, állításunk szerint természetesen mozognak. Ezért az állat egészében véve természetesen mozgatja saját magát, de már a teste mozoghat mind természetesen, mind természete ellenére: a különbség egyrészt abból adódik, hogy éppen milyen mozgásra tesz szert a mozgó [test], másrészt abból, hogy melyik elemi test az alkotórésze. Másfelől a mástól mozgó [testek] közül némelyek [megint csak] természetesen mozognak, mások viszont természetük ellenére. Természetük ellenére mozognak például a földtartalmú létezők fölfelé és a tűz lefelé. Ezenkívül az állatok testrészei gyakran mozognak természetük ellenére, [természetes] helyzetüktől és mozgásuk jellegétől [tropos] eltérő módon.

[254b24] Mármost az kétségtelenül világos, hogy a természetük ellenére mozgók körében előfordul az az eset, hogy a mozgó mástól mozog, mivel mozgása nyilvánvalóan mástól ered.

[254b27] A természetük ellenére mozgók csoportja után következnek [világosság dolgában] a természetesen mozgó létezők közül azok, amelyek saját maguktól mozognak, például az állatok. Mert az nyilvánvaló, hogy valamitől mozognak, ám miként kell elválasztani bennük a mozgatót és a mozgót, hiszen az állatok körében is, csakúgy,

mint a hajók és a nem természetes úton alkotott létezők körében, úgy tetszik, elválík egymástól a mozgató és a mozgó, és ebben az értelemben mozgatja saját magát az egész.

[254b33] A legnagyobb nehézséget az imént tett megkülönböztetés megmaradó tagja jelenti. A mástól mozgó [létezők] közül ugyanis némelyekről azt állítottuk, hogy természetük ellenére mozognak, másokat pedig nincs más hátra, mint velük szembeállítani, tekintve, hogy természetesen mozognak.

[255a1] És pontosan ez utóbbi [testek] támasztanak nehézséget azzal kapcsolatban, hogy mitől is mozognak, például a könnyű és a nehéz létezők. Ezek ugyanis a [természetükkel] ellenkező helyekre kényszerítő, saját [természetes] helyükre viszont – a könnyű fölfelé, a súlyos lefelé – természetesen mozognak. De az már nem világos, hogy amikor természetük ellenére mozognak, akkor mitől is mozognak.

[255a5] Lehetetlenség ugyanis azt állítani, hogy saját maguktól [mozognak], ez tudniillik az élet jellemzője és az eleven lények sajátja; ebben az esetben azután arra is képesek volnának, hogy maguktól megálljanak. Például arra gondolok, hogy ha valami saját maga az oka annak, hogy sétál, akkor annak is ő maga az oka, ha nem sétál. Következésképp, ha a tűznek hatalmában állna a fölfelé irányuló helyváltoztatás, akkor nyilvánvalóan hatalmában állna az is, hogy lefelé [mozduljon el]. Ha pedig ezek a dolgok önmagukat mozgatnák, akkor [azt is ésszerűtlen volna föltennünk], hogy mindössze egyetlen [fajta] mozgással mozogjanak saját maguktól.

[255a12] Továbbá hogyan mozgathatná önmagát valami, ami folytonos – még hozzá abban az értelemben [folytonos], hogy részei természettől egységet alkotnak [szümfüesz]? Abból a szempontból tekintve ugyanis, hogy egyetlen és – nem az érintkezés értelmében véve – folytonos, nem képes hatást elszenvetni³⁸, ám abból a szempontból, hogy elkülönült [kekhórisztai], emez természeténél fogva hatást tesz, amaz meg hatást szenved el³⁹. Sem e [szóban forgó elemi testek] közül nem mozgatja saját magát tehát egyik sem – hiszen részeik természettől egységet alkotnak⁴⁰ –, sem semmi [más] folytonos létező sem, hanem a mozgató minden egyes esetben megkülönböztetendő a mozgótól,

amit például az élettelen dolgok esetében látunk, amikor történetesen valamely élő mozgatja őket. Mindazáltal ezeknél [az elemi testeknél] is az történik, hogy mindig valamitől mozognak. Rögtön világossá válik [mindez], hogyha szétválasztjuk az okokat.

[255a20] Az említett megkülönböztetések a mozgatókkal kapcsolatban is értelmezhetőek. Némelyek közülük természetük ellenére képesek mozgatni – az emelőrúd nem természetes módon képes mozgatni a súlyos [testeket] –, mások viszont természetesen, a valóságosan meleg [test] például [ebben az értelemben] képes mozgatni a lehetőség módján meleg [testet], és ugyanígy van ez a többi ilyen [létezővel].

[255a24] A lehetőség módján „valamilyen” vagy „valamennyi” vagy „valahol”⁴¹ [lévő test] szintén ugyanígy természetesen mozgatható annyiban, amennyiben a [szóban forgó mozgásának a] forrását önmagában és nem járulékos módon tartalmazza, mert lehet „valamilyen” is és „valamennyi” is ugyanaz [a test], csak hogy az egyik a másiknak a járuléka, vagyis nem önmagánál fogva van jelen. Kényszermozgatást szenved el valamitől tehát a tűz és a föld akkor, amikor mozgásuk természetükkel ellentétes, amikor viszont saját ama valóságukba mozgatják őket, amelynek a lehetőségében voltak, akkor természetes mozgatást.

[255a30] Mivel pedig többféleképp értjük azt [a kifejezést], hogy „a lehetőség módján”, ezért ez az oka annak, hogy homályos: mitől is mozognak az efféle [testek], például a tűz fölfelé és a föld lefelé. Más értelemben vett lehetőség módján tudós tudniillik a tanuló és az, aki már birtokában van a tudásnak, csak éppen nem elmélkedik. Amikor együtt van a hatást tevő és a hatást elszenvedő, akkor a megfelelő alkalommal [enote] kivétel nélkül [aei] valóságos állapotába kerül az, ami [addig] a lehetőség módján volt. [255b1] A tanuló például az egyik lehetőség módján létezőből a másik lehetőség módján [létezővé] válik. Az ugyanis, aki birtokában van a tudásnak, csak éppen nem elmélkedik, valamiképp lehetőség módján tudós, csak hogy nem abban az értelemben, ahogyan akkor volt [a lehetőség módján tudós], mielőtt még tanult volna. Amikor mármint az előbbi eset szerint birtokában van már a tudásnak, akkor – hacsak nem akadályozza meg [őt ebben] valami – valóságos állapotában ténykedik [energei], azaz elmélkedik,

máskülönben az ennek ellentmondó állapotban, azaz tudatlanságban volna.

[255b5] Ugyanígy áll ez aztán a természeti [testekre] is. A hideg ugyanis a lehetőség módján meleg, amikor azonban megváltozik, akkor már tűz, és – hacsak [ebben] nem akadályozza meg vagy állja útját valami – éget. Ugyanígy van ez a súlyos és a könnyű testtel kapcsolatban is. A könnyű ugyanis a súlyosból keletkezik, például vízből levegő, az tudniillik [, hogy levegő,] először a lehetőség módján [illeti meg a vizet], aztán már könnyű és – legalábbis ha nem akadályozza meg [öt ebben] valami – tüstént valóságos állapotában létezik majd [energései]. A könnyű valóságos állapota nem más, mint hogy „valahol”, méghozzá hogy fönt van, amikor pedig megakadályozzák, akkor az ellentétes helyen van. És ugyanígy van ez a „valamennyi” és a „valamilyen” [testtel] kapcsolatban is.

[255b13] Azt azonban meg kell vizsgálni, hogy vajon miért tart a könnyű és a súlyos [testek] mozgása az ő [természetes] helyük felé. Ennek az a magyarázata, hogy bizony természetüknél fogva [viselkednek így], vagyis hogy ennyit tesz könnyűnek illetve súlyosnak lenni⁴², az egyiket a fenttel, a másikat a lenttel határozzuk meg. Mint azt már mondtuk, többféle értelemben van lehetőség módján könnyű és súlyos. Egyfelől tudniillik, amikor [a test] víz, akkor legalábbis valamilyen értelemben vett lehetőség módján könnyű, másfelől, amikor [a test] levegő, akkor még mindig csak a lehetőség módján lesz [könnyű], hiszen lehetséges, hogy – amennyiben megakadályozzák – nem lesz fönt, ezzel szemben amennyiben eltávolítják az akadályt, annyiban valóságos állapotában ténykedik, azaz minden ilyen esetben [aei] följebb kerül. Hasonlóképpen az is, ami „valamilyen”, úgy változik meg, hogy valóságos állapotába kerül. Aki ugyanis birtokába jut a tudásnak, az nyomban elmélkedik is már, hacsak nem akadályozzák ebben. Ami pedig „valamekkora”, az kiterjed, hacsak nem akadályozzák ebben.

[255b24] Aki pedig az akadályt illetve a torlaszt elmozdítja, az egy bizonyos értelemben mozgat, egy másik értelemben nem mozgat⁴³. Aki ugyanis a tartópillért kihúzza alulról vagy aki a követ elveszi a víz alatt lévő tömlő [nyílása] elől, az járulékosan mozgat, ahogyan a

visszapattanó labda sem a faltól jön mozgásba, hanem attól, aki eldobta.

[255b29] Világos tehát, hogy ezek közül [az elemi testek közül] egyik sem mozgatja saját magát, mindazáltal tartalmaznak mozgásforrást, nem arra, hogy mozgassanak, sem nem arra, hogy hatást tegyenek, hanem arra, hogy hatást szenvedjenek el. Hogyha tehát minden mozgó [test] vagy természetesen, vagy természete ellenére illetve kényszer hatására mozog, és hogyha mind a kényszer hatására, mind a természetük ellenére [mozgó testek] mindnyájan valamitől, méghozzá mástól mozognak, hogyha továbbá a természetesen mozgó [testek] közül mind az önmaguktól, mind a nem önmaguktól mozgók megint csak valamitől mozognak – hiszen például a könnyű és a súlyos [testek] [256a1] vagy attól [mozognak], ami létrehozta és könnyűnek vagy súlyosnak alkotta meg [őket], vagy pedig attól, ami a gátjaikat és az akadályait megsemmisítette –, akkor mindaz, ami mozog, alighanem valamitől mozog.

5. fejezet

[256a4] Ennek pedig két módja van: vagy nem magának a mozgatónak, hanem másnak a révén [mozog], tudniillik annak a révén, ami a mozgatót mozgatja, vagy pedig magának a [mozgatónak a] révén. És a mozgató vagy a [mozgatottak láncolatának] legszélső tagja után elsőnek következő tag [a mozgatók láncolatában], vagy pedig több tag közvetítésével [történik a mozgatás] – például a követ a bot mozgatja, a botot meg az ember mozgatta kéz mozgatja, az ember azonban már nem [úgy mozog], hogy más mozgatná őt.

[256a8] Állításunk szerint mindkettő mozgat, mind az utolsó, mind az első tagja a mozgatók láncolatának⁴⁴, bár az első tag inkább, hiszen ez mozgatja [a mozgatók láncolatában] az utolsó tagot, megfordítva azonban az utolsó nem mozgatja az első tagot, vagyis az első tag nélkül az utolsó tag nem mozgathat, az első ellenben az utolsó nélkül igen: a bot például nem mozgathat, ha azt az ember nem mozgatja.

[256a13] Hogyha mármost mindaz, ami mozog, szükségképp olyan valamitől mozog, amely maga is vagy mástól mozog vagy nem, továbbá ha az, amitől mozog, mástól mozog, akkor szükségszerű, hogy legyen egy első mozgató, amely nem [mozog] mástól. Amennyiben továbbá az első [mozgató] ilyen, annyiban nem szükséges [további] másik [mozgató]. Lehetetlenség ugyanis, hogy a végtelenbe menjen ama tagok láncolata, amelyek mozgatnak és [ugyanakkor] maguk mástól mozognak, a végtelen sok tag között ugyanis nem volna első tag.

[256a18] Mármost ha mindaz, ami mozog, valamitől mozog, ám az első mozgató mozog ugyan, de nem mástól, akkor szükségszerű, hogy [az első mozgató] önmaga hozza mozgásba saját magát.

[256a21] Ugyanehhez a belátáshoz a következőképp is eljuthatunk. Mindaz, ami mozgat, valamit és valamivel mozgat. Vagy magában mozgat ugyanis a mozgató, vagy pedig mással. Például az ember vagy [közvetlenül] maga mozgat, vagy bottal [mozgat], és a szél vagy maga dönt le, vagy az a kő [dönt le], amelyet [a szél] útjára engedett. Lehetetlenség azonban, hogy a közvetítő mozgató [to hóí kinei] úgy mozgasson, hogy nincs jelen egy őt saját magában [hautói] mozgató [tag]. Ám ha [egy mozgató] saját magában [vagyis közvetlenül] mozgat, akkor nem szükséges, hogy létezzék más, amivel mozgat; amennyiben mégis léteznék más, amivel mozgat, annyiban létezik valami, ami nem valami [más közvetítésével], hanem magában mozgat, máskülönben [a mozgatók láncolata] a végtelenbe futna.

[256a28] Ha tehát valami úgy mozgat, hogy egyszermind mozgatást szenved el, akkor szükségszerű, hogy a láncolat megálljon, nem futhat a végtelenbe. Ha ugyanis a bot azáltal mozgat, hogy a kéztől mozog, akkor a kéz mozgatja a botot, ha pedig a kezét is mozgatja valami más, akkor a kézhez képest valami más a mozgató. Amikor tehát valami mindig valami mással mozgat, akkor szükségszerű, hogy [e tagokat] megelőzően létezzék egy saját magában mozgató [tag]. Amennyiben tehát ez [a közvetlenül mozgató tag] mozog ugyan, ám az, ami őt mozgatja, nem más, mint ő, annyiban szükségszerű, hogy önmagát mozgassa, [256b1] következőképp a mozgó e szerint a

meggondolás szerint is vagy közvetlenül a saját magát mozgató [tagtól] mozog, vagy [a láncolat] valamikor eljut egy ilyen [taghoz].

[256b3] Ugyanez a következtetés adódik azután akkor is, ha az elmondottakon kívül a következőképp vizsgáljuk ezeket [a tagokat]. Ha tudniillik mindaz, ami mozog, valami mozgótól mozog, akkor ez [a mozgás] vagy járulékos módon van meg a [mozgató] dolgokban, minek következtében mint mozgó mozgat ugyan, csak hogy nem annak révén, hogy maga mindig mozogna, vagy pedig nem [így van], hanem önmagánál fogva [van meg a mozgás a mozgatóban]. Hogyha mármost – az első föltevés szerint – járulékosan [mozog a mozgató], akkor nem szükségszerű, hogy a mozgó mozogjon, ám ha ez [így van], akkor világos módon lehetséges, hogy a létezők közül valamikor semmi ne mozogjon, a járulék ugyanis nem szükségszerű, sőt lehetséges az, hogy ne legyen. Semmi lehetetlen nem következhet mármost abból, hogyha létezőnek állítjuk a lehetségest – bár hamis esetleg következhet belőle –, ám hogy ne léteznék mozgás, az egyenesen lehetetlenség, hiszen már korábban⁴⁵ megmutattuk, hogy szükségképp mindig van mozgás.

[256b13] Következtetés segítségével is könnyen beláthatjuk ezt⁴⁶. Szükségképp három [szereplő] létezik ugyanis: a mozgó, a mozgató és az, amivel mozgat. A mozgó mármost szükségképp mozog ugyan, ám nem szükségképp mozgat. Amivel pedig mozgat, az szükségképp mozgat is és mozog is – együtt változik ugyanis a mozgatóval, tekintve, hogy együtt van vele, és ugyanaz vonatkozik rá is [mint a mozgatóra]. A hely[változtató] módon mozgatókkal kapcsolatban ez egyenesen nyilvánvaló, hiszen valameddig szükségképp érintkeznek egymással. Végül a mozgató – nem úgy, ahogyan az a mozgató [szereplő], amellyel [ő] mozgat – szükségképp mozdítatlan [mástól]. Mivel pedig [a mozgatók láncolatában] látunk olyan végső tagot, amely bár képes mozogni, mozgás-forrást mégsem tartalmaz, és olyan tagot is [találunk], amely mozog, de nem mástól, hanem önmagától, ezért – hogy ne a „szükségszerű” kifejezést használjuk – alapos oka van annak, hogy egy harmadik szélső tag is létezik, amely mozgat, miközben maga [mástól] mozdítatlan. Miután [az ész] a mozgás forrásának tette meg, Anaxagorasz is helyesen beszél ezért akkor, amikor azt állítja, hogy az ész nem szenved el hatást és nem vegyül el,

egyedül olyan módon mozgathat ugyanis, hogy maga mozdíthatatlan, és [egyedül úgy] uralkodhat, hogy maga nem vegyül el.

[256b27] Ezenkívül hogyha a mozgató nem járulékos módon, hanem szükségszerűen mozog – vagyis amennyiben nem mozogna, annyiban nem mozgatna –, akkor a mozgató, minthogy mozog, szükségképp vagy ugyanazzal a fajtájú mozgással mozog, vagy pedig más fajtájúval. Ami például melegít, az maga is vagy szükségképp melegekednék, ami gyógyít, az gyógyulna, és ami helyváltoztatást okoz, az helyet változtatna, vagy pedig a gyógyító változtatna helyet, a helyváltoztató pedig növekednék.

[256b34] Csakhogy ez [utóbbi eset] nyilvánvalóan lehetetlen. Addig kell ugyanis folytatni ezt a gondolatot, amíg [257a1] a [mozgás] fölosztását a tovább már nem bontható alkotóelemekig el nem végezzük. Így például ha valaki geometria leckét tanítana, akkor ez azt jelentené, hogy így ő taníttatnék ugyanezre a leckére, vagy ha elhajítana valamit, akkor így ő hajíttatnék el ugyanezzel a fajtájú hajítással, vagy pedig nem így van, akkor viszont az egyik mozgásfajta a másik mozgásfajtából eredne, ami például helyváltoztatást okoz, az növekednék, ami pedig őt növelné, az megint egy másiktól másmilyené válnék, ami pedig ez utóbbit másmilyené tenné, az megint egy másféle mozgással mozogna. Csakhogy [ez a láncolat] szükségképp megáll, hiszen végesen sok mozgás van. Ismét visszakanyarodni [a láncolat elejére] és azt mondani, hogy ami másmilyené tesz, az helyet változtat, annyit tesz, mintha egyenesen azt állítanánk, hogy ami helyváltoztatást okoz, az helyet változtat, és ami tanít, az taníttatik. Hiszen minden, ami mozog, nyilvánvalóan egyfelől [bármely] a láncolatban előbb álló mozgatótól mozog, másfelől mégis inkább attól a mozgatótól, amelyik a láncolatban közvetlenül megelőzi őt. Csak hát ez lehetetlen, az következik ugyanis belőle, hogy a tanítás [to didakon] tanul, közülük azonban az egyik szükségképp nincs birtokában a tudásnak, a másik viszont birtokában van.

[257a14] Még ezeknél is értelmetlenebb az a következmény, hogy mindaz, ami mozgásra képes, [mástól] mozgatható, legalábbis hogyha minden mozgó mozgótól mozog, mert hát pontosan abban az értelemben volna [mástól] mozgatható, mintha valaki azt mondaná,

hogy ami képes gyógyítani illetve gyógyít, az gyógyítható, és ami alkalmas a házépítésre, az [maga is] házként fölépíthető, vagy közvetlenül vagy több [közvetítő tag] révén. Az utóbbira gondolok például akkor, hogyha mindaz, ami képes mozgatni, mozgatható mástól, ám nem ugyanazzal a mozgással mozgatható, mint amellyel a [láncolatban vele] szomszédos [tagot] mozgatja, hanem másféleképpen – ami például gyógyítani képes, az tanítható. Csakhogy amennyiben [a tagok egymásutánja] így halad előre, annyiban egyszer el fog érkezni ugyanahhoz a mozgásfajta-hoz [mint amelyiktől elindult], miként arra az előbb utaltunk⁴⁷. Hogy közvetlenül [ugyanazzal a mozgásfajta-val] volna [mástól] mozgatható [mint amellyel maga mozgat], az mármint képtelenség, a másik eset pedig pusztán agyszülemény: képtelenség ugyanis, hogy ami képes más milyenné tenni, az szükségképp alkalmas volna arra, hogy növeljék [öt].

[257a25] Nem szükségszerű tehát, hogy a mozgó mindig mástól mozogjon, és az sem, hogy ez a másik mozogjon. Vagyis megáll [a láncolat]. Az első mozgó következésképp vagy valamiféle nyugvótól mozog majd, vagy pedig saját magát mozgatja.

[257a27] Egyébként is hogyha azt kellene fontolóra venni, hogy a mozgás oka illetve forrása vajon az-e, ami saját magát mozgatja, vagy pedig az, ami mástól mozog, akkor mindenki az előbbi mellett döntene, az ugyanis, ami önmagánál fogva ok, minden esetben elsődlegesebb annál, ami saját létezésében is mástól függ. [Azt a kérdést, mely szerint] ha valami saját magát mozgatja, akkor hogyan és milyen módon mozgat, következésképp úgy kell megvizsgálunk, hogy új kiindulópontot választunk.

[257a33] Mindaz, ami mozog, szükségképp mindig tovább fölosztható részekre osztható föl. Az tudniillik, hogy minden folytonos, ami önmagánál fogva mozog, már korábban⁴⁸ bizonyítást nyert [257b1] a természetről egyetemes módon vizsgálódó fejezetekben. Képtelenség mármint, hogy ami saját magát mozgatja, az egészében véve [pantéi] mozgassa saját magát. Hiszen akkor, tekintve, hogy egy és fajtájában oszthatatlan, az egész helyváltoztatást végezne és elő is idézné ugyanazt a helyváltoztatást, vagy [az egész] más milyenné válnék és

másmilyenné is tenne, következésképp tanítana és egyszersmind taníttatnék, vagy gyógyítana és ugyanazzal a gyógyítással gyógyulna.

[257b6] Meghatározásunk szerint⁴⁹ továbbá az mozog, ami mozgatható, ez pedig nem más, mint a lehetősége módján, nem a megvalósultságában vett mozgó. Ami a lehetőség módján van, az úton van a megvalósultságba, a mozgás pedig nem más, mint [még] be nem fejezett megvalósulása annak, ami mozgatható. A mozgató ellenben már valóságában van, például az melegít, ami meleg, és egészében véve az nemzi a formát, ami birtokában van [a formának]. Következésképp [ha egészében véve mozgatná saját magát] ugyanaz ugyanabban a tekintetben egyidejűleg volna meleg és nem meleg. Ugyanez áll azután mindegyik más mozgásfajtára, ahol a mozgató szükségképp [a mozgással] rokon értelmű nevet visel. Annak tehát, ami saját magát mozgatja, az egyik része mozgat, a másik része mozog.

[257b13] A következő megfontolásokból kiindulva azután nyilvánvalóvá válik: nem lehetséges önmozgatás abban az értelemben, hogy a két rész mindegyike a másiktól mozogjon. Mert ha a két rész mindegyike a másikat mozgatja, akkor nem lesz semmiféle első mozgató. A [láncolat] korábbi tagja ugyanis inkább oka a mozgásnak illetve inkább mozgat, mint az, amelyik utána következik. Kétféleképp lehet ugyanis mozgatni: az egyik esetben mástól mozog maga a mozgó, a másik esetben önmagától, az a tag pedig, amelyik messzebb áll a mozgótól, közelebb áll a mozgás forrásához, mint a [láncolat] köztes [tagja]. Továbbá nem szükségszerű, hogy mástól – ne pedig önmagától – mozogjon a mozgató; így az csupán járulékosan történik, hogy a másik rész viszontmozgatja őt. Lehetségesnek tekinthetem tehát, hogy nem mozgat [ez a másik rész], vagyis az egyik rész mozgó lesz, a másik, a mozgató rész viszont mozdíthatlan. Továbbá nem szükségszerű, hogy a mozgató [rész] viszontmozgást szenvedjen el; ha szükségképp mindig létezik mozgás, akkor szükségszerű, hogy vagy mozdulatlan, vagy pedig önmagát mozgató legyen az, ami mozgat. Továbbá [a mozgató rész] azzal a mozgással mozogna, amellyel mozgat, ennél fogva ami melegít, melegeudnék.

[257b26] Továbbá annak, ami elsőként mozgatja saját magát, sem egyetlen, sem több olyan része nincs, amelyik saját magát mozgatná.

Az egész ugyanis, amennyiben saját magától mozog, annyiban vagy valamelyik részétől mozog, vagy pedig az egész mozog az egésztől. Mármost hogyha azáltal mozog, hogy valamely része mozogna saját magától, akkor ez [a rész] volna az első saját magát mozgató [tag], mert ez [a rész] elkülönülten mozgatná saját magát, az egész azonban már nem [mozgatná saját magát]. Hogyha viszont az egész az egésztől mozogna, akkor ezek [a részek] járulékos módon mozgatnák saját magukat. Ha nem szükségszerű módon [mozgatják önmagukat], akkor tekintsük úgy, hogy nem [258a1] önmaguktól mozognak [a részek]. A [dolog] egészének egyik része tehát mozdulatlan léteire mozgat, a másik pedig mozgattatik, egyedül ezen a módon lehetséges ugyanis, hogy képes legyen valami az önmozgatásra.

[258a3] Továbbá ha a [dolog] egésze önmagát mozgatja, akkor [megkülönböztethetünk] benne egy mozgatót és egy mozgót. Eszerint [amikor azt mondjuk, hogy] az „AB” önmagától mozog, [azt] is [mondhatjuk, hogy] az „A” résztől mozog.⁵⁰

[258a5] Mivel pedig mozgat egyrészt a mástól mozgó, másrészt a mozdulatlan, és mivel mozog egyrészt a mozgató, másrészt az, ami semmit nem mozgat, ezért a saját magát mozgató szükségképp egy mozdulatlan, ám mozgató alkotórészből, meg még egy mozgó alkotórészből áll, amely azonban nem szükségképp mozgat, hanem csak akkor [teszi ezt], hogyha alkalma kínálkozik rá.

[258a9] Legyen „A” egyrészt mozgató, másrészt mozdulatlan, „B” pedig egyrészt „A”-tól mozgó, másrészt mozgassa azt, amit „C”-vel jelölünk, végül „C” legyen „B”-től mozgó, ám ne mozgasson semmit! Hogyha netán több közvetítő tagon keresztül jutna el [a láncolat] „C”-hez, most akkor is legyen egyetlenegy [közvetítő tag]! Nos, az egész „ABC” saját magát mozgatja. Ám hogyha elvinnénk „C”-t, az „AB” akkor is saját magát mozgatná – „A” a mozgató, „B” a mozgó –, „C” ellenben nem mozgatná saját magát, sőt egyáltalán nem mozogna. Ezenkívül „BC” sem mozgatná saját magát „A” nélkül, „B” ugyanis azáltal mozgat, hogy mástól, nem pedig valamelyik részétől mozog. Egyedül „AB” mozgatja tehát saját magát. Ami tehát saját magát mozgatja, annak szükségképp van egyfelől mozgató, ám mozdulatlan része, másfelől mozgó része, amely azonban semmit sem mozgat

szükségképp, miközben mindkét rész vagy kölcsönösen érintkezik egymással, vagy egyikük érintkezik a másikkal⁵¹. Hogyha mármost a mozgató folytonos – hiszen a mozgó szükségszerűen folytonos –, akkor az egész nyilvánvalóan nem azáltal mozgatja saját magát, hogy valamely része olyan volna, hogy saját magát mozgatná, hanem mint egész mozgatja saját magát úgy is mint mozgó és úgy is mint mozgató azáltal, hogy az, ami mozgat, és az, ami mozog, valamelyik része neki. Sem mint egész nem mozgat ugyanis, sem mint egész nem mozog, hanem „A” mozgat, és egyedül „B” mozog. A „C” azonban már nem „A”-tól [mozog], ez ugyanis lehetetlenség.⁵²

[258a27] Nehézséget jelent, hogyha valaki akár „A”-ból – ha egyszer folytonos az, ami egyrészt mozgat, másrészt mozdulatlan –, akár „B”-ből – a mozgóból – netán elvenne [valamit]. Tudniillik vajon az, ami „A”-ból marad, mozgat-e majd, illetve az, ami „B”-ből marad, mozgattatik-e majd? Mert ha ez így van, akkor „AB” nem lehet elsődleges értelemben saját magát mozgató, hiszen azután, hogy elvettek [valamit] „AB”-ből, a maradék „AB” továbbra is önmagát mozgatná. Vagy pedig inkább [arra kell gondolnunk, hogy] [258b1] semmi akadályja annak, hogy mindkét [alkotórész] vagy legalább az egyik – a mozgó – a lehetőség módján fölosztható legyen ugyan, ám a megvalósultság módján fölosztatlan, amennyiben viszont megtörténék a fölosztás, annyiban már nem az az [alkotórész] volna, amelyik ugyanezzel a képességgel rendelkezik. Következésképp semmi akadályja annak, hogy a lehetőség módján fölosztottak körében elsődleges értelemben jelen legyen [olyasmi, ami saját magát mozgatja].

[258b4] Ezekből tehát nyilvánvaló, hogy az elsődlegesnek vett mozgató mozdulatlan. A [láncolat] mástól mozgatott mozgó tagja ugyanis akár közvetlenül az első mozdulatlan tag előtt, akár egy saját magát mozgató illetve megállító mozgó tag előtt áll, mindkét esetben az következik, hogy az, ami minden mozgó esetében elsődleges értelemben véve mozgat, mozdulatlan.

6. fejezet

[258b10] Mivel pedig mozgásnak mindig kell léteznie és nem szűnhet meg⁵³, ezért szükségképp létezik egy örök valami, ami – akár egyetlen, akár több – elsődlegesen mozgat, és az első mozgatónak mozdulatlanoknak kell lennie. Annak a belátása mármost, hogy minden olyan [létező] örök, amely egyrészt mozdulatlan, másrészt mozgat, nem a jelen vizsgálódás feladata⁵⁴. A következő fejtegetésünkben viszont az válik világossá, hogy szükségszerű [létezéssel] létezik valami akkor, hogyha egyrészt maga – mind tulajdonképpen véve, mind járulékos értelemben – mozdulatlan, minden változáson kívül esik, másrészt hogyha képes arra, hogy mást mozgasson.

[258b16] Engedjük meg – ha valakinek ez a kívánsága – némely létező esetében annak a lehetőségét, hogy keletkezés illetve pusztulás nélkül legyen – illetve ne legyen – valamikor. Ha ugyanis valami, aminek nincsenek részei, olykor van, máskor viszont nincs, akkor nagyon is szükségszerű, hogy minden ilyesmi anélkül legyen olykor – máskor meg ne legyen –, hogy megváltoznék.⁵⁵ És tekintsük lehetségesnek azt is, hogy némely mozgásforrás, amely egyrészt mozdulatlan, másrészt mozgatásra képes, olykor van, máskor meg nincs. Bár az, hogy ez minden mozgásforrással így legyen, egyáltalán nem lehetséges, hiszen az önmagukat mozgató [dolgok] számára nyilvánvaló módon jelen van valamiféle ok arra, hogy olykor legyenek, máskor meg ne legyenek. Mindannak ugyanis, ami saját magát mozgatja, szükségszerű, hogy legyen kiterjedése, föltéve, hogy semmi nem mozog, aminek nincsenek részei. Csakhogy egyáltalán nem szükségszerű, hogy a [szóban forgó] mozgató a most leírt [létezők] köréből kerüljön ki. Annak, hogy némely [létező] keletkezik, mások meg pusztulnak, és hogy ez folytonosan történik, nem oka mármost az olyasmi, ami mozdulatlan ugyan, ám nem létezik mindig, továbbá az olyasmik sem, melyek közül némelyek mindig csak egyes dolgokat mozgatnak, mások pedig mindig csak másokat.

[258b29] Annak, hogy [a keletkezések és pusztulások láncolata] örök és folytonos, nem oka ugyanis sem az egyik, sem az összes [tagja a láncolatnak], [az] ugyanis, hogy [a keletkezések és pusztulások] láncolatot alkotnak⁵⁶, örök és szükségszerű, a [láncolat] összes [tagja]

azonban végtelen sok és nem együtt létezik az összes [tag]. Ha föl is tesszük mármost, hogy tízezer olyan mozgásforrás létezik, amely [259a1] egyrészt mozdulatlan, másrészt mozgat, és hogy sok minden elpusztul azok közül, amik saját magukat mozgatják, mások meg ezt [a pusztulást] követően keletkeznek, és hogy az egyik mozdulatlan létező ezt a dolgot mozgatja [és mást nem], a másik mozdulatlan létező pedig amazt a dolgot [és nem mást], akkor is nyilvánvalóan nem kevésbé létezik valami, ami – külön mindegyiktől – átfogja [mindet], ami oka annak, hogy némelyek léteznek, mások meg nem, miközben a változás folytonos, és ő az oka a szóban forgó [mozgatók] mozgásának, ezek pedig a többi dolog mozgásának az okai.

[259a6] Nos, hogyha örök a mozgás, akkor az első mozgató is örök lesz, föltéve, hogy egy van belőle, ha meg több van belőle, akkor több [örök mozgató lesz]. Mindazáltal inkább kell arra gondolnunk, hogy egy van belőle, mint hogy több, és [ha mégis több volna, akkor] inkább véges számúnak kell gondolnunk [őket], mint végtelen [soknak]. Az azonos következménnyel járó esetek közül tudniillik mindig inkább a véges számút kell választanunk, a természetes módon létezők körében ugyanis – hogyha lehetséges – inkább a véges számú résztvevő föltevésének kell voltaképp [hüparkhein] a jobb megoldásnak is lennie⁵⁷. [Esetünkben] ráadásul egyetlen [ok] is elegendő, amely mint a mozdulatlanok láncolatának első tagja, mint örök létező, a többiek mozgásának az oka lesz.

[259a13] A következőkből kiindulva is nyilvánvaló azután, hogy az első mozgató szükségképp egyetlen és örök valami. Az már bizonyítást nyert tudniillik, hogy szükségképp mindig van mozgás. Ám hogyha mindig van, akkor szükségképp folytonos; ami ugyanis örök, az folytonos is, ami viszont egymásra-következő, az nem folytonos. Márpedig hogyha folytonos – gondolkodjunk tovább –, akkor egyetlen [a mozgás]. Az [a mozgás] egyetlen azonban, amely egyfelől egyetlen mozgatótól [mozog], másfelől egyetlen mozgónak a sajátja, hogyha ugyanis [mindig] más és más fog mozgatni, akkor az egész mozgás nem folytonos, hanem egymásra-következő [tagokból illetve szakaszokból áll majd].

[259a20] Az eddigiekből kiindulva is bárki meggyőződhet arról, hogy van valami első mozdulatlan [létező], meg akkor is, ha szemügyre veszi a mozgatók mozgásforrásait. Az, hogy a létezők között vannak olyanok, amelyek olykor mozognak, máskor nyugalomban vannak, nyilvánvaló, és ennél fogva az is eleve világos volt már, hogy sem nem mozog minden, sem nincs nyugalomban minden, sem nem az a helyzet, hogy némelyek mindig nyugalomban vannak, mások ellenben mindig mozognak. Bizonyítékul szolgálnak ugyanis erre azok [a létezők], amelyek mindkét állapotban előfordulnak, vagyis amelyeknek megvan a képességük arra, hogy olykor mozogjanak, máskor meg nyugalomban legyenek.

[259a27] Mivel ez utóbb [említett létezők] mindenki előtt nyilvánvalóak, most meg akarjuk mutatni a másik kettő mindegyikének a természetét is – vagyis azt, hogy vannak mindig mozdulatlan, és vannak mindig mozgó [dolgok] –, erre irányuló törekvésünk során pedig, miután azt is leszögeztük, hogy mindaz, ami mozog, valamitől mozog, és ez a valami vagy mozdulatlan vagy mozog, és ha mozog, akkor minden esetben vagy magától vagy mástól [mozog], ezért arra a belátásra jutottunk, hogy a mozgók közül bár a mozgottak forrása az, ami saját magát [259b1] mozgatja, mégis mindennek a mozdulatlan a forrása. Olyan [dolgok] pedig, amelyek saját magukat mozgatják, szemmel láthatóan és nyilvánvalóan vannak, például az élőlényeknek és az állatoknak a neme, ezért aztán az utóbbiak egyenesen annak a véleménynek⁵⁸ adhatnak tápot, mintha nem volna lehetetlen, hogy valamikor mozgás ébredjen bennük még akkor is, hogyha egyáltalán nem volt mozgásuk, mivel megfigyelésünk szerint az történik bennük, hogy miután egykor mozdulatlanok voltak, egyszer csak – úgy látszik – ismét mozognak. Jelen pillanatban tehát azt kell megértenünk, hogy a mozgás egyetlen fajtája az, amellyel ezek [az élőlények] önmagukat mozgatják, majd pedig azt, hogy ez [a fajta mozgás]⁵⁹ szoros értelemben [küriósz] nem [belőlük fakad]. A [mozgás] oka ugyanis nem az állatból fakad, jelen vannak az állatokban egyéb természetes mozgások is – például a növekedés, a csökkenés, a lélegzés –, amelyek nem maguknak az állatoknak a révén ébrednek [kinountai]. Ezek [a mozgások] úgy mennek végbe mindegyik állatban, hogy ő maga közben nyugalomban van és nem mozog olyan mozgással, amelyet saját maga idézett volna elő. [Az ilyen mozgásoknak] a környezet az oka és

ama, beléjük áramló dolgok sokasága, amilyen némelyek esetében a táplálék; miután ugyanis bekebelezték [a táplálékot], elalszanak, miután pedig megemésztették, fölébrednek és megmozdulnak, ezenközben [mozgásuk] első forrása [rajtuk] kívül van. Ezért nem mozognak [az állatok] önmaguktól mindig folytonosan. Más mozgatja tudniillik [őket], ami maga mozog és ami megváltoztató módon viszonyul mindazokhoz, amelyek önmagukat mozgatják.

[259b16] Ezekben [az élőlényekben] mindnyájukban az első mozgató – vagyis az, ami oka annak, hogy maguk önmagukat mozgatják – önmagától mozog, jóllehet járulékos módon, hiszen a test változtat helyet, ennek következtében [változtat helyet] az is, ami a testben van és emelő mozgással önmagát mozgatja. Ezekből kiindulva hitelt érdemlően megállapíthatjuk, hogy ha valami azok közé a mozdulatlan mozgatók közé tartozik, amelyek járulékosan maguk is mozognak, akkor lehetetlenség, hogy az folytonos mozgást [ébresztve] mozgasson. Következésképp hogyha szükségképp folytonosan van mozgás, akkor kell, hogy legyen olyan első mozgató, amelyik járulékosan is mozdulatlan, föltéve, hogy – korábbi megfontolásunknak megfelelően – elkerülhetetlenül jelen lesz a létezőkben valamiféle szüntelen és halhatatlan mozgás és maga a létező [világegyetem]⁶⁰ önmagában és önazonosságban⁶¹ marad majd. Ha ugyanis a forrás megmarad, akkor szükségképp megmarad a mindenség is, tekintve, hogy folytonos kapcsolatban áll a forrással.

[259b28] Önmagától mozgásba jönni járulékos módon és mástól mozgásba jönni járulékos módon – ez persze nem ugyanaz: a mástól [ébresztett járulékos mozgás] amaz égi testek néhány forrásában is megvan, amelyek több helyváltoztató mozgással változtatnak helyet, a másik [járulékos mozgás] ellenben egyedül a pusztuló [létezőkben] van meg.

[259b32] Továbbá, föltéve legalábbis, hogy mindig létezik valami olyasmi, ami egyfelől mozgat valamit, másfelől maga mozdulatlan és örök, szükségképp örök az is, ami tőle elsőnek mozgattatik. [260a1] Ez abból kiindulva világítható meg, hogy a többi [létezőben] a keletkezés meg a pusztulás és a változás nem lehet másképp jelen, mint hogy valami mozgatja őket. Hiszen az, ami mozdulatlan, mindig ugyanazon

a módon és egyazt a mozgást [ébredtve] mozgat, mivel maga semmit nem változik a mozgóhoz viszonyítva. Csakhogy ami már a mozgótól, még hozzá a mozdulatlantól [mozgatott] mozgótól mozog, az – annál fogva, hogy másképp és másképp viszonyul a dolgokhoz – nem ugyanannak a mozgásnak lesz az oka, hanem – annál fogva, hogy ellentétes helyeken vagy formákban van – ellentétes állapotba hozza a többi mozgó mindegyikét, vagyis [azok] olykor nyugvásban vannak, máskor meg mozognak.

[260a11] Az elmondottakból azután az is nyilvánvaló már, ami kezdetben⁶² nehézséget jelentett: ugyan miért van az, hogy nem minden mozog vagy nincs minden nyugvásban, avagy hogy némelyek nem mozognak mindig, mások meg nincsenek mindig nyugvásban, hanem némely [létező] olykor mozog, máskor meg nem. Most már világos: ennek az az oka, hogy némely [létező] örök mozdulatlan [mozgatótól] mozog, miáltal mindig mozog, mások viszont mozgó illetve változó [mozgatótól mozognak], minek következtében maguk is szükségképp változnak. A mozdulatlan pedig – mivel, mint azt már elmondtuk⁶³, egyszerűen, változatlanul tartósan [dia] ugyanabban az állapotban marad – egyetlen és egyszerű mozgást [ébredtve] mozgat.

7. fejezet

[260a20] Sokkal világosabb [áttekintésünk] lesz mindazáltal erről, hogyha egy másik kiindulópontot is választunk magunknak. Meg kell vizsgálnunk tudniillik, vajon lehetséges-e, hogy valamely mozgás folytonos legyen, vagy pedig nem, és ha lehetséges, akkor melyik ez a mozgás, továbbá a mozgások közül melyik az első. Ha ugyanis szükségszerű, hogy mozgás mindig létezzék, egy bizonyos mozgás pedig első és folytonos legyen, akkor világos, hogy az első mozgató ezt a [bizonyos] mozgást ébredtve mozgat, amely mozgás szükségképp egyetlen és azonos és folytonos és első.

[260a26] Miután három [fajtája] van a mozgásnak, a kiterjedés, a tulajdonság és a hely szerint [való] – melyet helyváltoztatásnak hívunk –, ezért szükségszerű, hogy ez utóbbi legyen az első.

Lehetetlenség ugyanis, hogy növekedés történjék, hogyha előzőleg nem volt más milyenné-válás. Mert ami növekszik, az bizonyos értelemben a hozzá hasonló révén növekszik, ám bizonyos értelemben a hozzá nem hasonló révén növekszik, az ellentétet mondjuk ugyanis a vele ellentétes táplálékának, csak hogy minden a hozzá hasonló révén gyarapodik.⁶⁴ Az ellentétesre történő változás pedig szükségképp más milyenné-válás. [260b1] Ám ha csakugyan más milyenné-válás történik, akkor kell lennie valaminek, ami más milyenné tesz, vagyis ami a lehetőség módján melegebből valóságos meleget csinál. Világos azonban, hogy a mozgató nem viselkedik [mindvégig] ugyanúgy, hanem olykor közelebb, máskor meg távolabb van attól, ami más milyenné válik. Ez azonban nem történhet meg helyváltoztatás nélkül. Ha tehát szükségszerű, hogy mindig létezzék mozgás, akkor az is szükségszerű, hogy mindig létezzék helyváltoztatás, amely az elsődleges mozgás, és ha a helyváltoztatásnak van elsődleges és másodlagos [formája], akkor szükségszerű, hogy az elsődleges helyváltoztatás mindig létezzék.

[260b7] Továbbá minden tulajdonság [pathéma] forrása a sűrűsödés és a ritkulás, hiszen a nehéz és a könnyű, a lágy és a kemény, a meleg és a hideg is egyfajta sűrűségnek és ritkaságnak tűnik. A sűrűsödés és a ritkulás pedig nem más, mint egyesülés és szétválás – ezeket a kifejezéseket szokás a létezők [usziai] keletkezésének és pusztulásának az értelmében használni⁶⁵. Csak hogy amik egyesülnek illetve szétválnak, azok helyüket illetően szükségképp megváltoznak. Továbbá hely szerint változik meg a kiterjedése annak is, ami növekszik illetve csökken.

[260b15] Ha azután a következő irányból közelítve vizsgálódunk, szintén nyilvánvaló lesz, hogy a helyváltoztatás elsődleges. Az elsődleges tudniillik, miként a többi esetben, akként a mozgással kapcsolatban is többféleképp értelmezhető. Azt mondjuk „elsődlegesnek”, ami korábbi, s amely ha nincs, akkor nem lesznek a többiek sem, ő azonban a többi nélkül is megvan, beszélünk azután időben elsődlegesről és a létezés szempontjából vett⁶⁶ elsődlegesről.

[260b19] Mivel tehát szükségszerű, hogy folyamatosan legyen mozgás, és mivel a folyamatosan [meglévő mozgás] vagy folytonos, vagy

egymásra következő [mozgásokból tevődik össze] – a folytonos azonban magasabb rendű [mallon], aztán meg jobb is a folytonos, mint az egymásra következő, föltevésünk szerint pedig a természetben mindig a jobbik van jelen, föltéve persze, hogy [az a bizonyos jobbik] egyáltalán lehetséges, márpedig a folytonos lehetséges (ezt később⁶⁷ bebizonyítjuk, egyelőre tekintjük föltevésnek) –, és mivel folytonos nem lehet más [mozgás], csak a helyváltoztatás, mindebből mármost annak a szükségszerű volta következik, hogy a helyváltoztatás legyen az első mozgás. Korántsem szükségszerű ugyanis, hogy akár növekedjék, akár másmilyenné váljék, sőt akár keletkezzék vagy pusztuljon az, ami helyváltoztatást végez. Ezeknek [a felsorolt mozgásoknak] egyike sem lehetséges viszont, ha nincs jelen az a folytonos mozgás, amellyel az első mozgató mozgat.

[260b29] [A helyváltoztatás] elsődleges továbbá időben, az örök [létezők] ugyanis csak ezzel a mozgással mozoghatnak. Ám bármely [egyed] esetében, amelynek keletkezése van, a helyváltoztatás a legkésőbbi a mozgás [fajtái] közül. Azt követően ugyanis, hogy létrejött, először másmilyenné-válás illetve növekedés történik [vele], a helyváltoztatás aztán a már kiteljesedett [egyedeknek] a mozgása. [261a1] Ám szükségszerű, hogy legyen egy másik, korábbi, helyváltoztatással mozgó [egyed], amely a keletkezők számára a keletkezésüknek is az oka lesz, jóllehet maga nincs keletkezésben. A szülő is korábbi az ivadéknál, jóllehet a keletkezés látszik a legkorábbi mozgásnak, mégpedig azért, mert a dolognak először létre kell jönnie. Mármost a keletkező [egyedek] bármelyikére ez csakugyan így áll, ám szükségszerű, hogy a keletkezőket megelőzően már mozogjon valami, ami maga létező és nincs keletkezésben; ez utóbbi esetében pedig valami más az, ami nála korábbi. Mivel pedig lehetetlenség, hogy a keletkezés első legyen – hiszen ekkor minden mozgó pusztuló volna⁶⁸ –, ezért nyilvánvalóan az egymásra következő mozgások egyike sem lehet korábbi, hiszen mindnyájan későbbiek a keletkezésnél – egymásra következőn értem a növekedést, azután a másmilyenné-válást, a fogyást és a pusztulást –, következésképp ha a keletkezés nem korábbi a helyváltoztatásnál, akkor a többi változás egyike sem.

[261a13] Általában véve pedig az, ami épp keletkezésben van, úgy tetszik, hogy tökéletlen és elve [arkhé] felé tartó [mozgásban] van⁶⁹,

következésképp az, ami keletkezését tekintve későbbi, a természettől fogva korábbi. Márpedig a helyváltoztatás az utolsó mozgás, amely megjelenik a keletkező [lényekben]. Némely élőlény, például a növények és az állatok sok neme, azért teljességgel [holósz] mozdulatlan, mert hiányzik a [hozzávaló] szerve, másokban jelen van ugyan [a helyváltoztatás], ám [csak] kiteljesedett [állapotukban]. Következésképp hogyha a helyváltoztatás inkább azokban [az egyedekben] van jelen, amelyek teljesebben⁷⁰ birtokában vannak a természetnek, akkor ez a mozgás a [mozgó dolog] lényege szerint [kat' uszian] is első a többi közül, az előbbi okok miatt is, meg azért is, mert a mozgó [létező] a mozgások közül legkevésbé a helyváltoztatás során távolodik el a lényegétől, egyedül ebben a mozgásban nem változik ugyanis semmi a létezéséből [einai]⁷¹ abban az értelemben véve, ahogyan megfordítva a másmilyenné válónak a minősége, a növekvőnek és a csökkenőnek pedig a mennyisége változik meg.

[261a23] Fölöttébb nyilvánvaló azután, hogy a saját magát mozgató [létező] voltaképpen [küriósz] leginkább ezt, a hely szerint [történő] mozgást ébresztve mozgat, és csakugyan erről mondtuk azt, hogy a mozgó mozgatók mozgásforrása, és hogy a mozgók körében az az első, amely saját magát mozgatja.

[261a27] Az eddigiekből következően tehát nyilvánvaló, hogy a helyváltoztatás az első a mozgások közül. Most azt kell megmutatnunk, hogy melyik helyváltoztatás az első. Ugyanazzal a gondolatmenettel egyszerre lesz nyilvánvaló mind a jelenlegi, mind a korábbi föltevésünk⁷², mely szerint lehetséges valamiféle folytonos és örök mozgás.

[261a31] A következőkből kiindulva mármost nyilvánvaló, hogy a többi mozgás egyike sem lehet folyamatos. Minden mozgás és változás ugyanis egy bizonyos [állapotból kiindulva] az azzal ellentétes [állapotba juttat]. A keletkezésben és a pusztulásban például a létező és a nem létező a végső tagok, a másmilyenné-válásban az ellentétes tulajdonságok, a növekedésben illetve a csökkenésben pedig vagy a kiterjedés illetve a kicsinység, vagy pedig a kiterjedés teljessége és kiteljesedtlensége, az ellentétes [állapotok között végbemenő] mozgások pedig [261b1] [egymással] ellentétesek.

[261b1] Ami mármost nem mozgott mindig egy bizonyos mozgással, jóllehet már korábban is létezett, az korábban szükségképp nyugvásban volt. Ami tehát megváltozik, az a [mozgással elért] ellentétes [állapotban] nyilvánvalóan nyugvásban lesz. Ugyanez áll azután a változásokra is.⁷³ A keletkezés és a pusztulás ugyanis egyáltalában véve és az egyes esetekben külön-külön véve is szemben áll [egymással]. Következésképp hogyha lehetetlenség egyidejűleg szemben álló változásokkal változni, akkor a változás nem lesz folyamatos, hanem [szakaszai] között idő telik el.

[261b7] Semmi különbséget nem jelent ugyanis, hogy az ellentmondó változások⁷⁴ – ha eleget tesznek annak az egy föltételnek, hogy lehetetlenség egyidejűleg ugyanabban [a dologban] végbemenniük – ellentétesek vagy nem ellentétesek, gondolatmenetünk szempontjából ez nem érdekes. Az sem számít, hogyha az ellentmondó állapotban [az illető dolog] nincs szükségképp nyugvásban, meg az sem érdekes, hogyha nincs a változással ellentétes nyugvás – a nem létező ugyanis talán még sincs nyugvásban, márpedig a pusztulás a nem létezőbe juttat. Ezzel szemben egyedül az a [körülmény] számít, hogy idő telik el a [változások] között, így ugyanis nem lesz folytonos a változás. Korábbi [példáinkban⁷⁵] sem az ellentétesség volt az érdekes, hanem az, hogy lehetetlenség egyidejűleg végbemenniük [a változásoknak].

[261b15] [Gondolatmenetünknek] nem kell megrendülnie attól, hogy ugyanaz több mindennel ellentétes lehet, például a mozgás mind a nyugvással, mind az ellentétes [állapotba juttató] mozgással, hanem egyedül azt kell belátni, hogy valamilyen értelemben véve mind a mozgással, mind a nyugvással szemben áll az ellentétes mozgás – pontosan úgy, ahogyan az egyenlő és a középérték szemben áll azzal is, ami fölülmúlja őt, és azzal is, amit ő múlt fölül –, és azt [kell belátni], hogy sem a szemben álló mozgások, sem a [szemben álló] változások nem történhetnek egyidejűleg.

[261b22] Továbbá mind a keletkezéssel, mind a pusztulással kapcsolatban teljes képtelenségnek látszik, hogy ami létrejött, az szükségképp azonnal el is pusztuljon, mégpedig úgy, hogy közben nem telt el semmi idő. Következésképp ezekből kiindulva a többi változással

kapcsolatban már bizonyosnak vehető a meggyőződésünk, hiszen az a természetes, hogy a többivel ugyanez a helyzet.

8. fejezet

[261b27] Most pedig beszéljünk arról, hogy létezhet valamiféle végtelen [mozgás], amelyik egyetlen és folytonos, és hogy ez nem más, mint a körmozgás.

[261b28] Mindaz tudniillik, ami helyet változtat, vagy körben mozog vagy egyenesen vagy vegyesen, következésképp hogyha az első kettő [mozgás] közül egyik sem folytonos, akkor a kettejükből összetett sem lehet az. Világos továbbá, hogy ami véges egyenes mentén változtatja a helyét, az sem folytonosan végez helyváltogatást. Visszafordul ugyanis. Ami pedig egyenes mentén visszafordul, az ellentétes mozgásokkal mozog, mert hely vonatkozásában a fent és a lent, az elől és a hátul, a jobbra és a balra ellentétes egymással, ezek a hely ellentéteségei ugyanis. Akkor hát melyik az egyetlen [262a1] folytonos mozgás?! Korábban azt a meghatározást adtuk róla, hogy egyetlen [létezőnek a mozgása], egyetlen időben és olyan [tartományban történik], amelyet fajta szerint tovább már nem lehet osztani. [A mozgásnak] három [jellemzője] volt ugyanis, egyrészt a mozgó, például az ember vagy az isten, másodszer az „amikor”, például az időtartam, és harmadszor az „amiben”, utóbbi nem más, mint vagy a hely vagy a tulajdonság vagy a fajta vagy a kiterjedés, az ellentétek pedig fajtában különböznek, vagyis nem egy van belőlük. Márpedig a helynek az imént felsorolt különbségei vannak. Továbbá: hogy az A-ból B-be tartó mozgás ellentétes a B-ből A-ba tartó mozgással, annak az a jele, hogy amennyiben egyszerre történnek, annyiban megállítják illetve megszüntetik egymást. Ugyanez a helyzet akkor is, ha ez körív mentén történik, az A-ból B-be tartó mozgás ellentétes az A-ból C-be tartó mozgással, mert az ellentétes mozgások – annál fogva, hogy kioltják illetve akadályozzák egymást –, még akkor is megállítják egymást, hogyha esetleg folytonosak és nem történik visszafordulás. Az oldalra tartó mozgás persze nem ellentétes a fölfelé tartóval.

[262a12] Annak a lehetetlensége meg, hogy az egyenes mentén történő mozgás folytonos legyen, végképp nyilvánvaló azért, mert szükségképp megáll az, ami visszafordul, nem csupán akkor, ha egyenes mentén, hanem akkor is, ha történetesen körív mentén végez helyváltoztatást. Körmozgást végezni és körív mentén végezni helyváltoztatást tudniillik nem ugyanaz: előfordul ugyanis, hogy [a körív mentén mozgó test] olykor folyamatosan mozog⁷⁶, máskor azonban azért érkezik meg ugyanoda, ahonnan elindult, hogy ismét visszaforduljon.

[262a17] Az a meggyőződés mármost, mely szerint [ez utóbbi esetben a test] szükségképp megáll, nemcsak az érzékelésre támaszkodik, hanem a megfontolásra is. A kiindulópont a következő: ha van három [pontunk], a kezdő-, a középső és a végpont, akkor a középső pont a másik kettőhöz külön-külön viszonyítva mind a kettő lesz [tudniillik kezdő- és végpont], vagyis szám szerint ugyan egyetlen, de leírása szerint kettő.

[262a21] Továbbá más az, ami lehetőség módján [van] és más az, ami valóságosan. Következésképp az egyenes végpontjai között bármelyik pont a lehetőség módján köztes ugyan, ám valóságosan nem az, hacsak ketté nem osztja ezt [az egyenest a mozgó dolog] és megállván [az illető pontban] ismét el nem kezd mozogni; ennek folytán viszont a középső [pont] kezdet és vég lesz, a későbbi [mozgás] kezdete, az első [mozgásnak] pedig a vége. Arra gondolok például, amikor az A [test], amely helyváltoztatást végez, a B [pontban] megáll, majd ismét helyváltoztatást végez a C [pont] felé.

[262a28] Amikor ellenben folytonosan mozog, akkor nem lehetséges, hogy az A [test] megérkezett legyen a B pontba és elindult legyen a B pontból; ez csupán pillanatnyi [en tói nün], nem pedig egy időtartam alatt játszódik le [en tói khronói], eltekintve attól, hogy a pillanat mint osztópont [diaireszisz] benne van az [időtartam] egészében [en tói holói].⁷⁷ Ha ellenben valaki az állítaná, hogy [a mozgó] meg is érkezett [egy pontba] és el is távozott onnan, akkor az A [test] a helyét változtatva mindig áll.⁷⁸ Képtelenség [262b1] ugyanis, hogy az A [test] még épp csak megérkezett volna a B pontba és egyidejűleg már el is távozott volna [onnan]; az idő más és más pontján [történik] tehát [a megérkezés és az eltávozás], ennél fogva lesz köztes idő, aminek

következtében az A [test] nyugalomban lesz a B pontnál, és ugyanígy a többi pontnál is, hiszen minden [köztes pontra] ugyanaz a meggondolás vonatkozik. Hogyha továbbá a helyváltoztatást végző A [test] a középső B [ponttal] mint végponttal is és mint kezdőponttal is kapcsolatban áll, akkor – amiatt, hogy [a B-t] megkettőzi, miként [az] el is gondolható [kettőnek] – az A [test] szükségképp áll. Mindazáltal amikor mozgását befejezte, vagyis megállt, akkor az A ponton, [mozgása] kezdőpontján már csakugyan túl „van”⁷⁹, a C pontban pedig már ott „van”, ezért ezt a [most bennünket foglalkoztató] nehézség szempontjából is végig kell gondolnunk.

[262b9] A nehézség tudniillik a következő: tegyük föl ugyanis, hogy az E [kezdőpontú szakasz] egyenlő az F [kezdőpontú szakasszal], és hogy az A [test] folytonos módon végzi helyváltoztatását az [E] végpontból a C [végpontba], továbbá tegyük föl, hogy mialatt az A a B pontnál van, a D [test] akkor is végzi az F végpontból kiinduló helyváltoztatását a G [végpont] felé egyenletesen és ugyanolyan gyorsan, mint az A; ekkor [az következik, hogy] a D előbb érkezik a G pontba, mint az A test a C-be. Hiszen ami korábban kezdett hozzá [a helyváltoztatáshoz], vagyis korábban indult el, az szükségképp korábban érkezik meg. Az A mindazáltal nem egyidejűleg érkezett meg [még csak] a B-be és távozott is már el [onnan], emiatt ott időzik, hogyha ugyanis egyidejűleg [történnék a megérkezés és az eltávozás], akkor nem időznék, jöllehet szükségszerű volna, hogy [ott] álljon.

[262b17] Ennélfogva nem állíthatjuk azt, hogy amikor az A test még csak megérkezett a B pontba, akkor ezzel egy időben a D test már végzi az E kezdőpontból kiinduló mozgását, mert ha megtörténnék, hogy az A test a B pontba megérkezik, akkor annak is meg kellene történnie, hogy eltávozik onnan, [csak hogy ez a kettő] nem [történhet] egyidejűleg, [valójában] tehát [az a helyzet], hogy [az A test a B pontban] az idő valamely metszéspontjában és nem valamely időtartam alatt van [jelen].

[262b21] Esetünkben tehát folytonos mozgásról lehetetlenség efféle értelmezést adni. Arról [a testről] azonban, amelyik visszafordul, szükségképp ilyen értelmezést kell adnunk. Ha ugyanis a G [test] helyváltoztatást végezne a D [ponthoz], majd visszafordulván ismét

lefelé végezne helyváltoztatást, akkor a szélső ponttal, amelyet D-vel jelöltünk, máris mint végponttal és mint kezdőponttal – egyetlen ponttal mint kettővel – állna kapcsolatban, miért is szükségképp megáll; vagyis megérkezése a D pontba és eltávozása a D pontból nem egyidejűleg következik be, mert máskülönben ugyanabban a pillanatban egyidejűleg ott is volna és nem is volna ott [a D pontban].

[262b28] Ráadásul a nehézség előbbi megoldását [most] nem is alkalmazhatjuk. Nem állíthatjuk ugyanis azt, hogy a G test [megfordulása] az idő valamely metszéspontjában következik be, sem nem tagadhatjuk, hogy a G test megérkezése [a fordulóponthoz] és eltávozása [onnan] nem következett be, mert szükségképp olyan célhoz érkezik meg, amely valóságosan, nem pedig a lehetőség módján létezik. A köztes pontok a lehetőség módján vannak, ez [a szóban forgó pont] azonban valóságosan létezik, méghozzá alulról tekintve mint végpont, [263a1] felülről pedig mint kezdőpont, a szóban forgó mozgások számára is ugyanilyen módon adódik tehát. Eszerint ami egyenes mentén visszafordul, annak szükségképp meg kell állnia. Ennélfogva egyenes mentén nem lehetséges folytonos örök mozgás.

[263a4] Ugyanezen a módon kell válaszolnunk azután azoknak is, akik Zénón gondolatmenetének szellemében⁸⁰ azt kérdezik, hogy vajon mindig keresztül kell-e haladni a fele úton – merthogy fele útból végtelen sok van, márpedig lehetetlenség keresztülhaladni végtelen sok mindenben –, meg azoknak is, akik szinte ugyanezt a gondolatot fogalmazzák meg, csak más módon, amikor azt állítják, hogy a mozgás során előbb meg kell számlálni a fele mozgást minden egyes megtett félútnál, úgyhogy ennek eredményeképp mire keresztül haladtunk az egészen, végtelen sok számot számláltunk már meg, márpedig ez elismerten lehetetlenség.

[263a11] A mozgásról folytatott első vizsgálódásainkban⁸¹ mármost azzal oldottuk meg a nehézséget, hogy az idő végtelen sok [rész] tartalmaz magában, egyáltalán nem képtelenség ugyanis, hogy valaki végtelen idő alatt végtelen sok részen haladjon keresztül, hiszen a végtelen azonos módon van jelen mind a kiterjedésben, mind az időben.

[263a15] Noha ez a megoldás a kérdés föltevője számára elégséges – azt kérdezte tudniillik, vajon lehetséges-e véges idő alatt végtelen sok részen keresztülhaladni vagy [ennyi részt] megszámlálni –, a dolog és az igazság vonatkozásában azonban nem elegendő. Ha ugyanis valaki eltekintvén a hosszúságtól és attól a kérdéstől, hogy vajon lehetséges-e véges időben végtelen részen keresztülhaladni, magán az időn tanulmányozná ezeket [a kérdéseket] – az időnek ugyanis végtelen sok fölosztása van –, akkor ez a megoldás már nem elégséges, hanem el kell mondani az igazat, pontosan azt, amit jelen fejtegetéseinkben taglalunk.

[263a23] Aki ugyanis két félre osztja föl a folytonos [vonalat], az kettőnek vesz egyetlen pontot, hiszen [ugyanazt] kezdőpontnak és végpontnak teszi meg, márpedig így jár el akkor is, ha számlál, és akkor is, ha felez. Ha viszont ily módon végzi a fölosztást, akkor sem a vonal, sem a mozgás nem lesz folytonos. Folyamatos mozgása ugyanis annak van, ami folytonos, abban pedig, ami folytonos, végtelen sok félrész van ugyan, csakhogy nem megvalósultságában, hanem a lehetőség módján. Hogyha tehát megvalósultság módján végez el [a felezést], akkor nem folytonos [mozgást] végezne, hanem megállítaná [a mozgást].

[263a30] Nyilvánvalóan pontosan ez következik be abban az esetben, ha megszámlálja a fele részeket, szükségképp [263b1] kettőnek számol ugyanis egyetlen pontot, hiszen az az egyik fél résznek a végpontja, a másik fél résznek pedig a kezdőpontja lesz, a folytonos vonalat nem egynek, hanem két félnek számlálja.

[263b3] Következésképp aki azt kérdezi, lehetséges-e akár az időben, akár a kiterjedésben végtelen sok részen keresztülhaladni, annak azt kell válaszolnunk, hogy bizonyos értelemben igen, bizonyos értelemben viszont nem. Ha [a részek] megvalósultságban vannak, akkor nem lehetséges, ha viszont a lehetőség módján vannak, akkor lehetséges. Ami ugyanis folytonosan mozog, az jóllehet járulékosan végtelen sok részen halad keresztül, tulajdonképpen véve azonban nem. A vonalnak a járuléka ugyanis az, hogy végtelen sok fél része van, a létezése illetve a léte azonban más.

[263b9] Nyilvánvaló továbbá az is, hogyha valaki az időnek azt a pontját, amely a korábbi és a későbbi egymástól elválasztja, a dolog szempontjából mindig hozzárendeli a későbbi [időtartamhoz], akkor ugyanaz [a dolog] egyidejűleg létező és nem létező lesz, és amikor már éppen létrejött [a dolog], akkor még nem létező [lesz]. Az [illető] pont csakugyan közös mindkettő – mind a korábbi, mind a későbbi [időtartam] – számára és azonos és szám szerint egyetlen, leírásában ellenben nem azonos, az egyik [időtartamnak] ugyanis a vége, a másiknak pedig a kezdete, a dolog szempontjából mégis mindig a későbbi állapothoz [pathos] tartozik.

[263b15] Jelölje az ACB az időt, a D a testet. Ez [a test] az A idő[tartam] alatt fehér, a B [időtartam] alatt pedig nem fehér. A C időpontban ennélfogva fehér és nem fehér. Igaz ugyanis az az állítás, mely szerint az A [időtartam] bármely [pillanatában] fehér, hogyha egyszer ez alatt az egész időtartam alatt fehér volt, s hogy a B [időtartam bármely pillanatában] nem fehér, a C [időpontban] azonban mindkettő [fehér és nem fehér]. Mégsem engedhető meg tehát [az az állítás], hogy [az A időtartam] minden [pillanatában fehér], [ez] csak a végső, C-vel [jelölt] pillanat kivételével [állítható], ez a pillanat viszont már a későbbi [időtartamhoz] tartozik. És ha az egész A [időtartam] alatt nem fehérré válóban lett volna és ha mint fehér megszűnőben lett volna, akkor a C [pillanatban] már éppen [mint nem fehér] lett volna [jelen] és [mint fehér] már éppen megszűnt volna. Következésképp először abban [a C] pillanatban igaz azt állítani, hogy fehér illetve nem fehér, vagy [máskülönben] amikor már [nem fehér] lett, akkor mégsem lesz [nem fehér] és amikor [mint fehér] már megszűnt, akkor mégis [fehér] lesz, más szóval szükségképp egyidejűleg volna fehér és nem fehér, egészében véve létező és nem létező.

[263b26] Azután amennyiben szükségképp létezővé válik az, ami korábban történetesen nem létező volt – és miközben létezővé válóban van, aközben nem létezik –, annyiban nem lehetséges az időt oszthatatlan időtartamokra fölosztani. Máskülönben ugyanis, ha a D [test] az A időtartam alatt fehérré válóban volt, a B-ben, a hozzá folytonosságot alkotó módon kapcsolódó [ekhomené] másik oszthatatlan időtartam alatt viszont éppen elért [fehér állapotában] és egyszerűsmind [mint fehér] van jelen, akkor amennyiben az A alatt [fehérré]

válóban volt, [vagyis] amennyiben nem volt jelen [mint fehér], a B alatt viszont [mint fehér] van jelen, annyiban kell történnie közben egyfajta valamivé-válásnak, következésképp [264a1] időtartamnak is lennie kell, mely alatt e valamivé-válás végbemegy.

[264a1] Azok számára tudniillik, akik tagadják, hogy volnának oszthatatlan [időtartamok], nem merül föl ugyanez a nehézség [logosz], hanem annak az időtartamnak, amely alatt [fehérré] alakulóban volt, a végső pontján már meg is lett [mint fehér] és [mint fehér] van jelen, mely végső ponthoz sem semmiféle folytonosságot alkotó módon kapcsolódó, sem semmi [arra] következő [pillanat] nincs, csakhogy az oszthatatlan idők egymásra következnek. Hogyha továbbá a [fehérré] válás az egész A időtartam alatt történt, akkor nyilvánvalóan nincs több idő, amely alatt [mint fehér] már meglehet és amely alatt [fehérré] válhat, mint egyedül az az összes idő, amely alatt [fehérré] válása végbemegy.

[264a7] Ezek és az efféle megfontolások tehát azok, amelyek hitelt érdemlő módon szóba jöhetnek. A következők alapján azonban úgy tetszik, hogy akkor is ugyanez az eredmény adódik, ha gondolatainkra hagyatkozva [logikósz] vizsgáljuk meg [a kérdést]. Mindaz tudniillik, ami folytonosan mozog – föltéve, hogy [közben] semmi nem téríti őt el –, akárhová jut is el helyváltoztatása során, már eleve [proteron] ugyanoda tartó helyváltoztatást végzett. Hogyha például a B [pontba] jut el, akkor [már eleve] a B-be tartó helyváltoztatást végzett, és nem [csak] akkor [tart a B felé], amikor közel van [a B-hez], hanem nyomban, mihelyst elkezdett mozogni, hiszen miért [tenné ezt] most inkább, mint korábban. Ugyanez áll azután a többi [mozgásra] is. Amikor eljutott a C [pontba] az, ami az A [pontból] a C-be végez helyváltoztatást, eszerint akkor [visszafordulván] ismét elmegy majd az A-ba, hogyha egyszer folytonosan mozog. Ennélfogva miközben az A-ból a C-hez végez helyváltoztatást, aközben egyszermind a C-ből kiinduló mozgással A-ba tartó helyváltoztatást is végez, következésképp ellentétes [helyváltoztatásokat végez] egyidejűleg, hiszen az egyenes mentén történő [illető] helyváltoztatások ellentétesek egymással.

[264a18] Egyszersmind pedig onnan kiindulva végzi változását, ahol nem is tartózkodott. Ha tehát ez lehetetlenség, akkor szükségképp megáll a C-ben, így viszont mozgása nem lesz egyetlen, a nyugvással megszakított mozgás ugyanis nem egyetlen.

[264a21] Ha azután a következőkből indulunk ki, [mindez] még nyilvánvalóbb [lesz] egyetemesen minden mozgással kapcsolatban. Ha tudniillik mindaz, ami mozog, az elmondott mozgások valamelyikével mozog illetve a velük szembenálló nyugvásokkal nyugszik – e [mozgásokon] kívül ugyanis nincs más –, akkor amelyik nem mozog mindig egy bizonyos mozgással – úgy értem azok közül a mozgások közül, amelyek [ugyanazon] a mozgásfajrán belül különböznek egymástól, és nem arról van szó, hogy [mozgása] az egész mozgásnak volna valamely része –, az korábban szükségképp nyugvásban volt az [illető mozgással] ellentétben álló nyugvással, hiszen a nyugvás nem más, mint a mozgás hiánya. Hogyha tehát az egyenes mentén történő [illető] mozgások egymással ellentétesek, akkor nem lehetséges egyidejűleg mozogni a [szóban forgó] ellentétes mozgásokkal. Ami az A-ból a C-hez végez helyváltoztatást, az nem végezhet egyidejűleg helyváltoztatást a C-ből az A-hoz is. Mivel pedig nem végez [ellentétes helyváltoztatásokat], és mivel ez utóbbi helyváltoztatás az, amelyet végez, ezért előzőleg szükségképp nyugvásban volt a C-nél tartózkodó nyugvással, ez ugyanis a C-ből kiinduló mozgással ellentétben álló nyugvás. Az elmondottakból ennél fogva világos, hogy a [szóban forgó] mozgás nem folytonos.

[264b1] Aztán itt van a következő meg gondolás, amelyik még inkább ide illik. A nem fehér tudniillik egyidejűleg szűnt meg és lett [máris] fehér. Hogyha mármost a fehérbe juttató és a fehérből kiinduló más milyenné-válás folytonos volna és nem maradna semmiféle időköz, akkor a nem fehér elmúlása, a fehér létrejövése és a nem fehér létrejövése egyidejűleg következnek be, a három [változásnak] ugyanis ugyanaz az ideje.

[264b6] Amennyiben továbbá folytonos az idő, annyiban még nem folytonos a mozgás is, hanem egymásra következő [szakaszokból áll]. Ám akkor hogyan lehet ugyanaz a végpontja az ellentéteknek, például a fehérségnek és a feketeségnek?

[264b9] A körmozgással történő mozgás ezzel szemben egyetlen és folytonos, [ennek] semmi lehetetlen következménye nincs. Ami tudniillik A-ból kiindulva mozog, az ugyanazzal az irányvétellel [protheszisz] egyszersmind A felé tartó mozgást is végez – hiszen mozgása is pontosan ugyanoda tart, ahová majd megérkezik –, ám sem ellentétes, sem szembenálló mozgásokat nem végez egyidejűleg. Nem minden mozgás, amely ebbe és ebbe a pontba tart, áll ellentétben illetve áll szemben ugyanis azzal a mozgással, amely ebből a pontból indul ki, hanem [csak] az a mozgás ellentétes vele, amelyik egyenes mentén történik – az egyenesen vannak tudniillik egymással hely szerint ellentétes [pontok], például az átmérő menti egyenesen, ezen vannak egymástól legmesszebb [a pontok] –, ha pedig ugyanazon a vonalon történik a [szóban forgó két] mozgás, akkor [azok] egymással szembenállnak. Következésképp semmi akadályja annak, hogy [körmozgás esetében] folytonosan történjék a mozgás, és hogy [ezt] semmiféle időköz ne szakítsa meg. A körben történő mozgás tudniillik ugyanonnan indul el, mint ahova tart, az egyenes mentén történő mozgás ezzel szemben máshová tart [mint ahonnan elindult].

[264b19] A körmozgás továbbá sohasem ugyanazok között a végpontok között történik, az egyenes mentén haladó mozgás ezzel szemben ismétlődően [pollakisz] ugyanazok között a végpontok között történik. Az a mozgás történhet mármost folytonosan, amely mindig más és más [ponton] megy végbe, azzal a mozgással kapcsolatban ellenben, amelyik ismétlődően ugyanazok között a végpontok között [megy végbe], [ez] nem lehetséges, mert máskülönben ugyanaz [a dolog] szükségképp egyidejűleg szembenálló mozgásokkal mozogna. Következésképp sem félköríven, sem semmiféle más köríven nem történhet folytonosan mozgás, hiszen szükségképp ismétlődően ugyanazokon [a pontokon] történik a mozgás és szükségképp [egyidejűleg] ellentétes változásokkal változik [ugyanaz a dolog], a kezdőponttal ugyanis nem érintkezik a végpont. A körvonal [kezdőpontja] ezzel szemben érintkezik [a végponttal], vagyis egyedül ez [az alakzat] teljes.

[264b28] Ebből a fölosztásból is nyilvánvaló, hogy a többi mozgás nem lehet folytonos. Mindegyikben ismétlődően ugyanazokon [a tagokon] történik tudniillik a mozgás, a más milyenné-válás során például a

köztes [minőségi állapotokon], a mennyiség változása során a kiterjedés köztes [állomásain], a keletkezés és a pusztulás során pedig ugyanígy. Semmi különbséget nem jelent ugyanis, hogy kevés vagy sok olyan köztes [állomást] veszünk-e föl, [265a1] amelyekben jelen van a változás, az sem, hogy egyáltalán fölállítunk-e valamiféle köztes [állomást] vagy elhagyjuk [azt], mindkét esetben ugyanis ismétlődően ugyanazokon [a tagokon] történik a mozgás.

[265a2] Ezekből tehát világos, hogy nem beszélnek helyesen azok a természetfilozófusok [füzsiológiai], akik⁸² azt állítják, hogy mindaz, ami érzékelhető, mindig mozog, mert szükségszerű, hogy e mozgások valamelyikével mozogjanak [a dolgok], szerintük azonban leginkább más milyenné-válás történik. Állításuk szerint tudniillik mindig áramlás és hanyatlás [rhein kai phthinein] megy végbe, ráadásul még a keletkezést és a pusztulást is más milyenné-válásnak tekintik. Jelen gondolatmenetünk azonban minden mozgással kapcsolatban egyetemesen kifejtette, hogy a körmozgást kivéve semmilyen mozgással nem lehet folyamatosan mozogni, következőképp a más milyenné-válással és a növekedéssel sem lehet.

[265a10] Ennyit hát arról, hogy a körben végzett helyváltoztatás kivételével semmiféle változás sem nem végtelen, sem nem folytonos.

9. fejezet

[265a13] Nyilvánvaló mármost, hogy a helyváltoztatások közül a körmozgás az első. Minden helyváltoztatás tudniillik – amint azt korábban⁸³ is elmondtuk – vagy körben, vagy egyenes mentén vagy vegyesen [történik]. Az utójára említetthez képest pedig az első kettő szükségképp elsődlegesebb, az ugyanis e kettő összetételéből lett.

[265a16] Az egyenes vonalúnál pedig elsődlegesebb a körmozgás, hiszen inkább [ezt jellemzi az, hogy] egyszerű és teljes. Egyenesen nem lehet ugyanis végtelenül helyváltoztatást végezni, ebben az értelemben vett végtelen tudniillik nem létezik. Ám még hogyha léteznék is, [így] akkor sem mozoghatna semmi, mert ami lehetetlenség, az nem történik meg, márpedig végtelen egyenesen lehetetlen keresztülhaladni. A

véges egyenes mentén történő mozgás pedig egyrészt amennyiben visszafordul, annyiban összetett, vagyis két mozgás, másrészt amennyiben nem fordul vissza, annyiban nem teljes és véget ér [vagyis megszűnik] [ftharté], csakhogy egyrészt a teljes a nem teljesnél, másrészt az, ami nem szűnik meg, annál, ami megszűnik, mind természet szerint, mind leírás szerint, mind időben elsődlegesebb.

[265a24] Továbbá az [a mozgás], amelynek megvan a lehetősége arra, hogy örök legyen, elsődlegesebb annál, amelyiknek nincs lehetősége erre. Márpedig a körmozgásnak megvan a lehetősége arra, hogy örök legyen, ellenben a többi helyváltoztatásnak nincs meg, sőt egyetlen más mozgásnak sem, hiszen [mindegyikük esetében] nyugalomra kell bekövetkeznie, ám ha beáll a nyugalom, akkor a mozgás már meg is szűnt.

[265a27] Következtetésünk eredményét, mely szerint a körben forgó, nem pedig az egyenes mentén haladó [mozgás] az egyetlen és a folytonos, könnyű belátni. Hiszen az egyenes mentén haladó [mozgásnak] mind a kezdete, mind a vége, mind a közepe meghatározott és mindezt saját magában tartalmazza, következésképp van [olyan pont], ahonnan a mozgó elindul, és van [olyan], ahol [mozgása] véget ér majd, a végpontoknál ugyanis – akár az „ahonnan”, akár az „ahol” értelmében vesszük – minden nyugalomban van. A körben forgó mozgásnak ezzel szemben meghatározhatatlan [az eleje, a közepe és a vége], hiszen a körvonal pontjai közül miért volna bármelyik is inkább végpont [mint a többi]? Minden egyes pontja tudniillik ugyanúgy kezdet is, közép is, vég is, következésképp [a körben forgó mozgás] egyrészt mindig, [265b1] másrészt sohasem tart az elején illetve a végén.

[265b1] Ezért habár mozog, mégis bizonyos értelemben nyugszik is a [körben forgó] gömb, ugyanazon a helyen tartózkodik ugyanis. Ennek az a magyarázata, hogy ez [előbbi leírások] a középpontot illetik meg, [a középpont] tudniillik a kezdete is, a közepe is és a vége is a [bejárt] kiterjedésnek, következésképp – annál fogva, hogy ez [a középpont] a körvonalon kívül esik – nincs [olyan hely], ahol a helyváltoztatást végző [test], miután útját megtette, nyugalomban lehetne, hiszen mindig valamilyen köztes [ponton] végzi éppen a helyváltoztatást, ám végső

[ponthoz] sosem [érkezik]. Emiatt tehát ez [a középpont ott] marad [ahol mindig is volt], az egész [körben forgó gömb pedig] egy bizonyos értelemben mindig nyugalomban van, más értelemben folytonosan mozog.

[265b8] Kölcsönösen egymásból következő [antisztrófósz] eredményhez jutottunk: egyfelől tudniillik, minthogy a körmozgás a mozgások mértéke, ezért szükségképp ő az első – az elsővel mérünk ugyanis mindent –, másfelől minthogy az első, ezért [a körmozgás] a többi mozgás mértéke.

[265b11] Továbbá egyedül a körmozgás lehet egyenletes [homalé]. Egyenes mentén ugyanis egyenetlen az a mód, ahogyan a kezdőpontból kiindulva és ahogyan a végponthoz érkezve mozognak [a testek]. Amennyivel messzebb távolodott el ugyanis nyugvó [helyzetétől], annyival gyorsabban mozog minden test. A kör[mozgás] ellenben az egyedüli, amelynek mind a kezdete, mind a vége természetből fogva nem benne, hanem rajta kívül van.

[265b17] Akik továbbá valaha is említést tettek a mozgásról, mindnyájan elismerik, hogy a helyváltoztató mozgás az első a mozgások közül, olyan mozgatóknak tulajdonítják ugyanis a mozgás okait, amelyek ilyen mozgást ébresztenek. A szétválasztás és az összetevés ugyanis nem mások, mint hely szerint [történő] mozgások, így mozgat továbbá a szeretet és a viszály⁸⁴ – hiszen az egyik szétválaszt, a másik összetesz –, Anaxagorasz állítása szerint⁸⁵ továbbá az ész, amely elsőnek mozgat, szintén szétválaszt.

[265b23] De ugyanígy [gondolkodnak] azok is, akik⁸⁶ semmi efféle okot nem állapítanak meg, annál fogva, hogy állításuk szerint az üresség mozog; ők is azt állítják ugyanis, hogy a természet a hely szerint történő mozgással mozog, hiszen az üresség miatt [föllépő] mozgás bizonyos értelemben térben történik. Nézetük szerint továbbá a többi [mozgás] közül egy sincs jelen az első [létezőkben], az ezekből [összetett létezőkben] azonban már igen. Amikor ugyanis a tovább már nem bontható testek összetevődnek illetve szétváltnak, akkor állításuk szerint növekedés illetve csökkenés és más milyenné-válás történik.

[265b30] Ugyanezen a módon [gondolkodnak] azután azok is, akik⁸⁷ a keletkezést és a pusztulást a sűrűsödés illetve a ritkulás útján állítják elő, hiszen összetevéssel és szétválasztással rendezik el a szóban forgó [keletkező és pusztuló] dolgokat.

[265b32] Rajtuk kívül [így gondolkodnak] még azok, akik⁸⁸ a lelket tartják a mozgás okának, a mozgó [testek] oka állításuk szerint az, ami saját magát mozgatja, márpedig az állat illetve minden [266a1] élőlény hely szerinti mozgást ébresztve mozgatja önmagát.

[266a1] Mi is azt állítjuk, hogy – [a mozgást] a szó szoros értelemben véve [küriósz] – egyedül a hely szerint mozgó [létező] mozog, ám amennyiben egyfelől nyugvásban van ugyanazon a helyen, másfelől növekszik vagy csökken vagy éppen más milyenné-válás történik vele, annyiban bizonyos értelemben mozog, de azt nem mondjuk [róla], hogy egyáltalában véve mozogna.

[266a6] Elmondtuk tehát azt, hogy mozgás mindig volt és minden időben lesz, és azt, hogy mi az örök mozgás forrása, továbbá azt, hogy melyik az első mozgás és melyik az az egyedüli mozgás, amelyik örök lehet, az első mozgatóval kapcsolatban pedig azt, hogy mozdulatlan.

10. fejezet

[266a10] Most pedig fejtjük ki azt, hogy ennek [az első mozgatónak] szükségképp nincsenek részei és semmi kiterjedése nincs, oly módon, hogy először azokat a premisszákat fektetjük le, amelyekből jelen állításunk következik.

[266a12] E [premisszák] közül pedig az egyik az, hogy semmilyen véges [létező] nem mozgathat végtelen ideig. Három [szereplő] van ugyanis: a mozgató, a mozgó és harmadjára az, „amiben” – az idő. Ezek pedig vagy mindnyájan végtelenek, vagy mindnyájan végesek, vagy csak némelyikük, például kettő vagy [csak] az egyikük. Legyen mármint az A a mozgató, a B a mozgó [test], a végtelen időt jelöljük a C-vel. B egyik részét, amelyet az E-vel jelölünk, mozgassa a D. C-vel nem egyenlő ideig [mozgatja] mármint [a D az E-t], mert ami

nagyobb, az több ideig [mozgat], következésképp az F idő [amely alatt a D az E-t mozgatja] nem végtelen. Ennélfogva hogyha hozzáadással kiegészítem [prostithesiz] a D-t, akkor kimeríthetem az A-t, és ha az E-t egészítem ki, kimeríthetem a B-t, az időt ellenben sosem meríthetem ki úgy, hogy [a hozzáadásoknak] megfelelő [időtartamokat] elveszem belőle, hiszen az idő [föltevésünk szerint] végtelen [volt], ebből következően az egész A az egész B-t C-n belüli véges időben fogja mozgatni. Semmi sem képes eszerint végtelen mozgással mozogni [valamely] véges [mozgatótól]. Nyilvánvaló tehát, hogy véges [mozgató] nem mozgathat végtelen ideig.

[266a24] A következők alapján pedig az [lesz] nyilvánvaló, hogy véges kiterjedésben egyáltalán nem lehet jelen végtelen erő [dünamisz]. A nagyobb erő tudniillik legyen mindig az, amelyik kevesebb idő alatt teszi meg az egyenlő [hatást], oly módon például, hogy melegít vagy edesít vagy hajít, vagy általában véve mozgat. Ami valamiféle hatást szenved el, az eszerint szükségképp valamely bár véges, mégis végtelen erővel rendelkező [dologtól] is elszenved valami [hatást], még hozzá nagyobb mértékben, mint más [véges erejű dologtól], a végtelen erő ugyanis nagyobb [a végesnél]. Csakhogy [végtelen erejének kifejtéséhez e dolognak] nem állhat rendelkezésére semmi idő. Jelölje ugyanis az A azt az időt, amely alatt a végtelen erő [ikthüs] melegített föl vagy indított el [eaó], az AB pedig azt [az időt], amely alatt valamely véges [erő]. Ez utóbbihoz [266b1] mindig nagyobb véges [erőt] véve hozzá egyszer majd eljutok odáig, hogy az A idő alatt végzi el mozgatását. Hogyha ugyanis hozzáadással mindig megmegtoldok egy véges [kiterjedést], akkor minden meghatározott [kiterjedést] meghaladhatok, és megfordítva hogyha [mindig] elveszek [a véges kiterjedésből], akkor ugyanígy [minden meghatározott kiterjedésnél] kisebbhez juthatok el. A véges erő eszerint a végtelen erővel egyenlő idő alatt fog mozgatni, márpedig ez lehetetlen. Semmi véges [kiterjedésnek] nem lehet tehát végtelen ereje.

[266b6] [Harmadjára] azután végtelen kiterjedésben sem lehet véges [erő]. Lehetséges ugyan, hogy kisebb kiterjedésben több erő legyen, ám az még inkább [lehetséges], hogy a nagyobb [kiterjedésben] legyen több [erő]. Jelölje az AB a végtelen kiterjedést. BC-nek mármost legyen egy bizonyos ereje, amely valamekkora idő alatt a D-t mozgatja,

jelöljük ezt az időt az EF-fel. Hogyha mármost a BC kétszeresét veszem, akkor az EF-hez képest fele annyi idő alatt fog mozgatni – tekintsük tudniillik úgy, hogy ugyanaz az arány áll közöttük –, úgyhogy az FG idő alatt fog mozgatni. Ezen a módon mindig megmegtoldva [a kiterjedést] nemde egyrészt sosem járom végig az AB kiterjedést, másrészt a fölvetett időnél mindig kevesebb és kevesebb [időt] fogok fölhasználni. Végtelen lesz tehát az erő, hiszen minden véges erőt meghalad. Csakhogy minden véges erőnek szükségképp véges az ideje is, ha ugyanis valamennyi idő alatt ekkora és ekkora erő [mozgat], akkor a nagyobb erő – az arányok kölcsönösségének megfelelően – bár kevesebb, mégis meghatározott idő alatt fog mozgatni. Minden erő pontosan abban az értelemben véve nagyobb, hogy akár a tömeg, akár a kiterjedés tekintetében meghalad minden meghatározott [mértéket].

[266b20] Jelen tételünket a következőképp is be lehet bizonyítani. Vegyünk tudniillik egy, a végtelen kiterjedésben benne lévő erővel nemében azonos erőt, amely egy véges kiterjedésben van benne, ekkor ez összemérhető lenne a végtelen kiterjedésben benne lévő erővel.

[266b25] Az eddigiekből mármost nyilvánvaló, hogy sem végtelen erő nem lehet véges kiterjedésben, sem véges erő nem lehet végtelen kiterjedésben.

[266b27] Először azonban helyénvaló bizonyos nehézséget kiküszöbölni a helyváltoztató létezőkkel kapcsolatban. Hogyha tudniillik mindaz, ami mozog és nem saját magát mozgatja, valamitől mozog, akkor hogyan mozog némely dolog – például az elhajított testek – folytonosan, miközben az, ami megmozdította őt, már nem érintkezik vele? Hogyha mármost a mozgató egyszersmind más valamit is mozgat – példánkban a levegőt –, amely mint mozgó mozgat [tovább], akkor amennyiben az első [mozgató] sem nem érintkezik [ez utóbbival], sem nem mozgatja [azt], annyiban ugyanúgy lehetetlen, hogy [a mozgó mozgató] mozogjon, ellenkezőleg egyrészt minden egyszerre mozog, másrészt – [267a1] amikor az első mozgató történetesen megáll – egyszerre megáll [minden]. Még akkor is [így

van], hogyha – miként a mágneskő – mintegy mozgatásra bírja azt, amit megmozdított.

[267a2] Szükségszerű tehát azt állítanunk, hogy ami először végzett mozgatást, az tette ilyené, mintegy bírta mozgatásra akár a levegőt, akár a vizet, akár másvalamit, ami természeténél fogva mozgat és mozog. Csakhogy [ez utóbbi tag] nem egyszerre hagyja abba a mozgatást és a mozgást, hanem jóllehet a mozgással tüstént fölhagy, mihelyst a mozgató fölhagy az ő mozgatásával, ám mint mozgató továbbra is jelen van, ennek révén mozgat másvalamit, ami őhöz közvetlenül kapcsolódik [ekhomenon]. Ez utóbbi [tagra] pedig szintén ugyanez a leírás áll. Mindazáltal alábbhagy [a mozgatás] akkor, amikor a mozgatásra szolgáló erő [a láncolat egymáshoz] közvetlenül kapcsolódó tagjaiban egyre kevesebb lesz, végül pedig megszűnik [a mozgatás], amikor [a láncolat valamely tagját] a korábbi [tag] többé már nem teszi mozgatóvá, hanem csupán mozgóvá. Ez utóbbi [két] tag pedig – egyrészt a mozgató, másrészt a mozgó – és az egész mozgás szükségképp egyszerre áll meg.

[267a12] Ez a mozgás mármost azon létezők körében történik, amelyeknek lehetőségében áll, hogy olykor mozogjanak, máskor meg nyugvásban legyenek. [Ez a mozgás], bár annak mutatkozik, mégsem folytonos, mert vagy egymásra következő, vagy egymással érintkező létezők sajátja, hiszen mozgatóból nem egyetlen van, hanem [a mozgatók láncolatot alkotva] egymáshoz kapcsolódnak. Azért mind a levegőben, mind a vízben előfordul az ilyen mozgás, amelyet némelyek⁸⁹ kölcsönös helykiszorításnak [antiperistasis] neveznek. A jelzett nehézséget mindazáltal másképp, mint az ismertetett módon, nem lehet megoldani. A kölcsönös helykiszorítás hatására [ugyanis] a láncolat minden tagja egyszerre mozog és mozgat, következésképp egyszerre is áll meg. A [hajítás] jelensége mármost csakugyan azt mutatja, hogy egyetlen [test] mozog folytonosan. Csak hát az itt a bökkenő, hogy mitől mozog?! Tudniillik [a láncolatnak] nem ugyanattól a tagjától.

[267a21] Mivel a létezők körében szükségképp jelen van folytonos mozgás, ez pedig egyetlen, továbbá mivel az egyetlen mozgás szükségképp egyrészt valamely kiterjedésnek a sajátja – hiszen

aminek nincs kiterjedése, az nem mozog –, másrészt egyetlen [létezőnek a] sajátja, harmadrészt egyetlen [létező] hatására történik – máskülönben ugyanis nem folytonos [mozgás] történnék, hanem egyik mozgás a másikhöz kapcsolódnék, azaz elkülönült [mozgások volnának jelen] –, ezért amennyiben egyetlen a mozgató, annyiban vagy mint mozgó, vagy pedig mint mozdulatlan mozgat. Hogyha mármost mint mozgó [mozgat], akkor követnie kell [azt, amit mozgat], vagyis neki magának változnia kell, egyszersmind [267b1] valamitől mozognia is kell. Következésképp megáll majd a [mozgatók] láncolata és eljut [egy olyan taghoz, amely] valamiféle mozdulatlan [létezőtől] mozog. Ez utóbbi [mozgató] ugyanis nem szükségképp változik együtt [azzal, amit mozgat], ellenkezőleg: ez a mozgatás [kinésis] egyfelől mindig képes lesz mozgatni – hiszen ezen a módon mozgatni már nem is kerül fáradságba –, másfelől egyenletes lesz, akár ez az egyetlen ilyen mozgatás, akár [a több közül] őt jellemzi ez a legfőképp, [ez] a mozgató tudniillik nem megy át semmilyen változáson. Továbbá a mozgatottnak sem kell a hozzá való viszonyában megváltoznia azért, hogy a mozgása [mindvégig] azonos legyen. Továbbá szükségképp vagy középen, vagy a körön van [a mozgató], hiszen ezek a mozgásforrások. Ám azok mozognak a leggyorsabban, amelyek legközelebb vannak a mozgatóhoz, márpedig a [legkülső égi] körpálya mozgása a leggyorsabb, ott van tehát a mozgató.

[267b9] Nehézséget jelent továbbá, vajon lehetséges-e, hogy valamely mozgó folytonosan mozgasson, ne úgy, mint ami újra és újra megmegtaszít, [hanem úgy,] hogy [mozgatásának] folytonossága ne egymásra-következés legyen. Mert vagy magának [az első mozgatónak] kell [őt] taszítania vagy húznia, vagy tennie vele mind a kettőt, vagy pedig [a láncolat] valamely másik tagjának, mely tag maga is egy másiktól vette át [a mozgatást], amint azt a hajított testekkel kapcsolatban az előbb már leírtuk, föltéve persze, hogy a levegő vagy a víz annyiban mozgatnak, amennyiben föloszthatóak; csakhogy [a hajítás esetében] úgy [mozgatnak], hogy mindig másik és másik [részük] mozgat. Sem a levegő, sem a víz esetében nem lehet egyetlen a mozgás, hanem egymáshoz kapcsolódó [mozgások láncolata] lesz [jelen]. Egyedül az a mozgás folytonos tehát, amelyet mozgatásával a mozdulatlan [mozgató ébreszt], [ez a mozgató] ugyanis, minthogy

mindig ugyanolyan állapotban van, a [tőle] mozgattal folyamatosan ugyanolyan viszonyban áll.

[267b17] Ezeknek a megállapításoknak a birtokában nyilvánvaló, hogy az első és mozdulatlan mozgatonak semmi kiterjedése nem lehet. Ha ugyanis kiterjedése volna, akkor az szükségképp vagy véges, vagy végtelen volna. Azt mármost, hogy nem lehetséges végtelen kiterjedés, természetfilozófiai vizsgálódásainkban már korábban⁹⁰ megmutattuk, most pedig annak a lehetetlenségét bizonyítottuk be, hogy véges kiterjedésnek végtelen ereje volna, és hogy véges [kiterjedéstől] bármi is végtelen ideig mozogna. Az első mozgató tehát örök mozgást ébresztve és végtelen ideig mozgat. Ennélfogva nyilvánvalóan föloszthatatlan és nincsenek részei és nincs semmilyen kiterjedése.

(Bevezetés, fordítás, jegyzetek: *Bognár László*)

Jegyzetek

* A fordítás a következő kiadásokra támaszkodik: I. Bekker—O. Gigon (ed.) 1960, *Aristotelis opera*, Berlin: Gruyter. W. D. Ross (rev., intr., comm.) 1936 *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press. P. H. Wicksteed—F. M. Cornford [kiad., bev., jegyz.] 1934, *Aristotle, The Physics*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press. A jegyzetekben az említett kiadások jegyzetei, kommentárjai mellett figyelembe vettem Szimplikiosz és H. Wagner kommentárját (lásd: H. Diels (ed.) 1895, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, Berlin: Verlag von Georg Reiner; Hans Wagner [ford., bev., jegyz.] 1983, *Aristoteles: Physikvorlesung, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung Bd. 11.* (Berlin: Akademie Verlag). Köszönöm Steiger Kornél gondosságát és alaposságát, amellyel fordításomat ellenőrizte, és tanácsait, amelyeket az egyes részek fordításához és a jegyzetek összeállításához adott.

1. 250b15: Arisztotelész *Természetfilozófiai vizsgálódásainak* (továbbiakban: *Fizika*), I. könyve 8. fejezete értelmében az eleaiaknak nincs mondandójuk a természetről.

2. 250b18: A keletkezéshez és a pusztuláshoz nélkülözhetetlen a mozgás, különösen a helyváltoztatás, vö. 260a20–261a12.

3. 250b15: Szimplikiosz (Phys. 1121, 35 sk.) Anaximandroszra, Leukipposzra és Démokritoszra vonatkoztatja az utalást.

4. 250b18: Szimplikiosz (Phys. 1121, 38 skk.) Platónra, Anaximenészre, Hérakleitoszra, Empedoklészre, Anaxagoraszra, Arkhelaoszra utal.

5. 250b24: Vö. Anaxagorasz B 1., B 13.

6. 250b29 skk.: Lásd Empedoklész B 17, 9–13. sor, valamint B 26, 8–12. sor.

7. 251a9: Lásd *Fizika*, III. könyv, 1. fej., 210a10.

8. 251a32 skk.: Vö. Platón: *Kisebbik Hippiasz*, 376b.

9. 251b12 sk.: Vö. *Fizika*, IV könyv, 219b3 skk.

10. 251b16: Nem ismeretes olyan Démokritosz-töredék, amelyik ezt az állítást alátámasztaná, vö. Ross (1936), 688. o.

11. 251b17 skk.: Vö. Platón: *Timaios*, 28b, 38b. A fordítás figyelembe veszi Ross szövegmodosítását, aki a b18 sorban kirekeszti a *gegonenai*-t a *tói uranói* mögött, Ross (1936), 689. o.

12. 251b28: *pathosz*. Ez az, amit a középkorban attribútumnak neveznek, az idő eszerint a mozgás attribútuma.

13. 251b28: Lásd az előbb, 251a8 — 251b10.

14. 251a7 skk.: Vö. Empedoklész B 30, B 17, 29. sor, B 26, 1. sor.

15. 252a10: *mian arkhén*. Ross értelmezése szerint nem „egyetlen elvet”, hanem „egyetlen mozgás-elvet állítanak föl”, Ross (1936), 689. o.

16. 252a11 sk.: *tón füszei kai kata füszin*. (A fordítást Steiger Kornéltól vettem át.)

17. 252a26: *to filotéti é neikei einai*. A *to* + *Dativus* + *einai* valaminek a mivoltát, mibenlétét, esszenciáját jelenti, amely azonos annak működésével, funkciójával.

18. 252a31: *di' iszón khronón*: egyenlő időtartamokon keresztül ti. uralkodik váltakozva a szeretet és a viszály.

19. 252a34 skk.: Nem ismeretes olyan Démokritosz-töredék, amelyik ezt a parafrázist alátámasztaná, vö. Ross (1936), 690. o.

20. 252b11: *ta enantia*: kontrárius ellentétek.

21. 252b26: *en mikrói koszmói*. A kifejezést használja Démokritosz, lásd B 34.

22. 252b28: Arisztotelész szerint nem lehetséges, Anaximandrosz és Anaximenész szerint ellenben igen.

23. 253a2: Lásd *Fizika*, VIII. könyv, 8. fejezet.

24. 253a2–a7: Vö. *Fizika*, VIII. könyv, 3. fejezet.

25. 253a20: Vö. Arisztotelész: *Az álom*, 458a10–25.

26. 253a21: Lásd *Fizika*, VIII. könyv, 6. fejezet, 259b1–16.

27. 253a22 skk.: Lásd 253a2–7.

28. 253b7: *para tén methodon*.

29. 253b8: Lásd *Fizika*, II. könyv, 192b21 sk.

30. 253b10 sk.: Szimplikiosz (Phys. 1196, 9 skk.) a Hérakleitosz követőinek tanítását említi példaként. Cornford nem tartja megalapozottnak, hogy az atomisták tanítása alkalmas példa volna, Wicksteed–Cornford (1934), 294 sk. o.

31. 253b14 skk.: Vö. *Fizika*, VII. könyv, 250a9–19.

32. 254a9: Szigorúan ragaszkodva a mondat betűjéhez, a növekedés ugyanúgy természet ellenére való mozgásként valósul meg, mint a kényszermozgás, ez a gondolat azzal illusztrálható, hogy a kifejelett állapotát elért élőlény természete szerint már nem növekszik tovább. Szabadabban értve a mondatot úgy értelmezhetjük, hogy a növekedés

éppúgy megköveteli a növekvő test előzetes nyugalmi állapotát, ahogyan a kényszermozgás természet ellenére való mozgása, ehhez az értelmezéshez Vö. még 253b13–23.

33. 254a16: Vö. *Fizika*, VIII. könyv, 1. fejezet, Ross szerint az utalás a 252a5-32 sorokra vonatkozik, Ross (1936), 693. o.

34. 254a18: Lásd *Fizika*, VIII. könyv, 3. fejezet, 253a24–30.

35. 254a24 skk.: A *kat' alétheian* és a *kata tén aiszthészin* szembeállítása az eleiaiak tanítására utal (Vö. a *kata logon* és a *kata tén aiszthészin* szembeállítását Arisztotelész: *Metafizika*, I. könyv, 5. fejezet, 986b32 sorában). Ha elfogadjuk is a két szempont különbségét, és azt, hogy igazság szerint mozdulatlan a létező (Vö. Arisztotelész utalását Parmenidészre és Melisszoszra, in *Fizika*, I. könyv, 2. fejezet, 184b16), érzékelés szerint – az eleiaiak elképzelésével egybehangzóan (Vö. *Metafizika* id. hely) – mégis sok, mozgó létező van. (A *Metafizika* illető helyére Steiger Kornél hívta föl a figyelmemet.)

36. 254a27: Az eleiaiak szerint az érzékelés nem más, mint vélekedés.

37. 254a29 sk.: Vö. Arisztotelész: *A lélek*, III. könyv, 428b11.

38. 255a13: *apathész*. Nem képes hatást elszenvedni – ti. önmagától. Ez Szimplikiosz értelmezése (Phys. 1210, 14–24.).

39. 255a13–15: Például a víz abból a szempontból, hogy folytonos anyag, nem képes (önmagától) hatást elszenvedni, ám ha egy kád vízbe belezúdítok egy vödör vizet (amely a kád víztől „elkülönült” víz), akkor az egyrészt mozgásba hozza a kád vizet, másrészt annak a tömegét növeli. (A példát Steiger Kornéltól vettem.)

40. 255a15: *szümfüé gar*. Vö. Arisztotelész: *A keletkezésről és a pusztulásról*, I. könyv, 327a1.

41. 255a25: *poion é poszon é pu*, a minőség, a mennyiség és a hely kategóriájának a megnevezései.

42. 255b15 sk.: *to kufói kai barei einai*.

43. 255b25: Szimplikiosz értelmezése szerint (Phys. 1217, 37) „önmagánál fogva nem mozgat [...], ám járulékosan mozgat”.

44. 256a9 sk.: „Első tagon” itt nem a mozgatottak láncolatának szélső tagjától számított első tagot kell érteni a mozgatók láncolatában, hanem – épp fordítva – a mozgatók láncolatában azt az első tagot, amelyik mozgását már nem mástól kapja.

45. 256b13: Lásd *Fizika*, VIII. könyv, 1. fejezete.

46. 256b14: vagyis azt, hogy kell olyan mozgatónak léteznie, amelyik nem mástól mozog.

47. 257a22: Lásd 257a7–12.
48. 257a34: Vö. Szimplikiosz (Phys. 1233, 30) a *Fizika* V. könyvére utal, Ross a *Fizika* VI. könyvére, 234b10–20 sorokra, Lásd Ross (1936), 700. o.
49. 257b6: Lásd 251a9–16.
50. 258a3–5: A szakasz fordítása követi Alexandrosz értelmezését, amelyet Szimplikiosz idéz (Phys. 1239, 30 – 1240, 19).
51. 258a18–21: Vö. Arisztotelész: *A keletkezésről és a pusztulásról*, I. könyv, 323a25 skk.
52. 258a27: Ez a mondat Ross szerint betoldás: az „egyedül 'B'”-hez fűzött glossza. Az „egyedül 'B'” kifejezés arra vonatkozik, hogy „B”, vagyis nem „A”, a glossza azonban tévesen úgy értette, hogy „B”, vagyis nem a harmadik tag. Lásd Ross (1936), 703. o.
53. 258b10: Vö. *Fizika*, VIII. könyv, 1. fejezet.
54. 258b13: Vö. Platón: *Phaidrosz*, 245c.
55. 258b18–20: Annak bizonyítását, hogy mindaz, ami változik, főlészható, Lásd *Fizika*, VI. könyv, 234b10–20.
56. 258b30: *to hutósz ekhein*.
57. 259a10–12: Vö. *Fizika*, I. könyv, 4. fejezet, 188a17.
58. 259b3: A 253a7 skk. sorokban kifejtett véleménynek.
59. 259b7: *tautén*, az állatok helyváltoztatása, Vö. Szimplikiosz (Phys. 1258, 13).
60. 259b26: *to on auto*.
61. 259b26: *en tói autói*. Más értelmezés szerint: „ugyanazon határok között marad majd”. Szimplikiosz (Phys. 1260, 25) – Alexandrosz nyomán – úgy értelmezi, hogy ez a mindenség körmozgására vonatkozik.
62. 260a11: Kezdetben: Lásd 253a22–24.
63. 260a17: Lásd 260a3–5.
64. 260a32: Arisztotelész: *A lélek*, II. könyv 4. fejezete, 416a 21 ugyanilyen felfogásban beszél a táplálkozásról. Az a folyamat, amelynek során a táplálékot a szervezet önmagához hasonlóvá alakítja, nem más, mint az emésztés.
65. 260b12: Ezen a helyen Szimplikiosz (Phys. 1266, 31 skk.) Démokritosz, Anaxagorasz és Empedoklész tanítására utal.
66. 260b19: *to kat'uszian* [proteron]. Szimplikiosz (Phys. 1268, 1–3.) ezt fűzi hozzá ehhez: „vagyis a teljesebb. A befejezetlenhez képest ugyanis a befejezett elsődlegesebb. Az efféle szóhasználat azonban

eltér az *uszia* sajátos értelmétől.” (Szimplikiosz megjegyzésére Steiger Kornél hívta fel a figyelmemet.)

67. 260b24: Lásd *Fizika*, VIII. könyv, 8. fejezet.

68. 261a8 sk.: Arisztotelész bizonyára az égitestekre gondol, amelyek helyváltoztató mozgást végeznek, de nem keletkező és pusztuló entitások.

69. 261a13: A létező elve teleologikus értelemben azonos azzal a funkcióval, állapottal, működéssel, amely végett létrejött. Például az élőlény funkciója – és egyben létezésének cél-oka – az, hogy magához hasonló utódokat hozzon létre. (A példát Steiger Kornéltól vettem át.)

70. 261a18: *mallon apeiléfoszti tén fűszin*. Vö.: Szimplikiosz (Phys. 1272, 15–17.).

71. 261a22: Parafrázisában Szimplikiosz (Phys.1272, 21) az *einai* helyett a *katasztaszisz* (fölepítés) kifejezést használja.

72. 261a29: A jelenlegi föltevést Lásd 260b 23, a korábbi föltevést Lásd 253a29.

73. 261b4: A *Fizika* V. könyve szerint (225a31) a keletkezés és a pusztulás változás, de nem mozgás. Így mozgásnak csak a másmilyen-né-válás, a növekedés illetve a csökkenés és a helyváltoztatás tekintendő.

74. 261b8: Vagyis a keletkezés és a pusztulás.

75. 261b14: Vagyis a keletkezéstől és a pusztulástól megkülönböztetett mozgások esetében, Lásd 261b1–3.

76. 262a16: *szűneirein kinumenon*.

77. 262a30 sk.: Az „*en khronói*” illetve az „*en holói (khronói)*” kifejezésnek két különböző értelme van: jelenti egyrészt azt, hogy valami „az időben van benne, annak részeként”, másrészt azt, hogy valami „egy időtartam alatt (játszódik le)”. A pillanat (*nün*) Arisztotelész szerint nem része az időnek, Lásd *Fizika*, 220a27–32.

78. 262a31–32: Az érv nem arra támaszkodik, hogy az igék perfectumban vannak, hanem inkább arra, hogy lehetetlenség a mozgó dolognak egyidejűleg meg is érkeznie egy pontba és el is távoznia onnan. Parafrázisában Szimplikiosz imperfectumot használ (Phys. 1283, 8., 23.). (Az értelmezés Steiger Kornéltól származik.)

79. 262b7: *apogegone*, azaz már eltávozott onnan.

80. 263a5: Az Arisztotelésztől tárgyalt négy zénóni paradoxon közül az elsőről van szó, Lásd *Fizika*, VI. könyv, 233a21–31, Vö. még 239b11–14.

81. 263a11: Lásd 233a21–31.

82. 265a14: Szimplikiosz a Hérakleitoszt követő természetfilozófusokra utal (Phys. 1313, 7)

83. 265a14: Lásd 261b28.

84. 265b21: Vö. Empedoklész B 26, 5–6. sor.

85. 265b22: Vö. Anaxagorasz B 12., B 13.

86. 265b23: Szimplikiosz Démokritoszra utal (Phys. 1318, 32.)

87. 265b30: Ross Anaximenészre utal, Ross (1936), 720. o.

88. 265b32: Vö. Platón: *Phaidrosz*, 245c–246a.

89. 267a16 skk.: Vö. Platón: *Timaios*, 79b – 80c.

90. 267b21: Lásd *Fizika*, III. könyv, 5. fejezet.

kellék

2000

Filozófiai folyóirat

15-16. szám

Ludwig Wittgenstein

- SÜMEGI ISTVÁN: Világunk határainál / 7
GYÖRGYJAKAB IZABELLA: Etikai kérdésfeltevés Wittgensteinnál / 35
MEKIS PÉTER: Wittgenstein és az esztétika / 51
LEHMANN MIKLÓS: Wittgenstein korai és kései képfelfogásáról / 63
PLÉH CSABA: A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztikában / 81

Vallásfilozófia

- SZEGŐ KATALIN: Világnézet-e a vallás? / 139
LOSONCZI PÉTER: A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában / 155
DEMETER M. ATTILA: Apokalipszis / 175
CSIKY HUBA: Isten és/vagy törvény / 183
TARASZ GYÖRGY: A *via mistica* Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész és Eckhart Mester teológiájában / 195
KEREKES ERZSÉBET: A Biblia tipológiai/figurális értelmezése – Tipológia és posztmodern / 205
MEZEI BALÁZS – ULLMANN TAMÁS: Miként gondozzuk a lelket? / 223

TÁJÉKOZÓDÁS

EGY RENDHAGYÓ HUME-ÉRTELMEZÉS

BUSKÓ TIBOR LÁSZLÓ

Galen Strawson 1989-ben megjelent műve alighanem a közelmúlt legnagyobb igényű Hume-értelmezése. Ritka jelenségnek számít ugyanis, hogy egy szerző valamely széles körben elfogadott, szinte már filozófiatörténeti közhelynek számító nézet teljes cáfolatának igényével lépjen fel. Márpedig Strawson a *The Secret Connexion* lapjain épp ezt kívánja megtenni azzal a kijelentéssel, amely szerint *David Hume a kauzalitás (vagyis az ok-okozat kapcsolat) reguláris értelmezését vallotta*. Magát a célba vett értelmezést Strawson a következőképp világítja meg: [...] „az elfogadott »humeiánus« nézet a kauzalitásról durván a következő. A kauzalitás – ha úgy tekintjük, mint valamit, ami a »tárgyakban«, a »természetben« vagy a »világban« létezik – semmi más, csupán szabályszerű egymásutániség.” [...the standard »Humean« view of causation is roughly as follows. Causation, considered as something existing in »the objects«, or in »nature«, or in the »world«, is nothing but regularity of succession.]¹ Strawson azonban ezzel az „elfogadott” interpretációval egy másik, ettől gyökeresen eltérő értelmezést javasol: egy olyan Hume-ot, aki *kauzális realista*. Ez a kifejezés Strawson szavaival a következőt jelenti: „Hume magától értetődőnek tartja – nem csupán a mindennapi életben, hanem mint filozófus is –, hogy létezzék valamilyen természetes szükségszerűség vagy kauzális erő.” [... Hume takes the existence of something like natural necessity or causal power for granted not only

¹ Galen Strawson: *The Secret Connexion. Causation, Realism and David Hume* (Clarendon Press, Oxford 1989), 8. o.

*in common life but also as a philosopher.*² A könyv tehát Hume okságelméletének rekonstrukciója, de valójában több annál: Strawson – mintegy Hume apropóján – saját okságelméletét is kifejti. Saját okságelméletét, amely előljáróban a következőképp summázható: támadás a kauzalitás reguláris értelmezése ellen, illetve a kauzális realizmus megalapozására tett igény. A mű imént vázolt kettős célja, merész hangvétele és egyszerű, világos stílusa egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy a *The Secret Connexion* a közelmúlt egyik szívesen idézett könyvévé váljon. Csupán két példát említek meg: (1) a kilencvenes évek alighanem legjobb Hume-monográfiája, David Pears *Hume's System* című könyve kauzalitással foglalkozó fejezete részletesen (bár nem egyetértően) utal Strawson eredményeire.³ (2) J. J. C. Smart *Laws of Nature as a Species of Regularities*⁴ című cikke pedig arra példa, hogy Strawson kauzális realizmusa nemcsak a Hume-kutatók körében, hanem a kortárs metafizikában is visszhangra talált. A regularista Smart ugyanis részben magának Strawsonnak címezte válaszáat, tudniillik azt, hogy a kauzális regularizmus elleni harc még korántsem tekinthető befejezettnek. A könyv hatása tehát önmagában is indokolná, hogy egy részletesebb recenzió keretében foglalkozzunk vele. Most már csak az a kérdés, mit mondhatunk a könyv tartalmáról? Ebben a tekintetben – mint rövidesen látni fogjuk – már kevésbé egyértelmű a kép. Már itt, előljáróban le kell szögez-nem, hogy némileg polemikus hangot szeretnék megütni, mégpedig két okból: (1) Először is rámutatnék, hogy Strawson okságelmélete kissé leegyszerűsített, amely azzal a sajnálatos következménnyel jár, hogy talán túlságosan is könnyen söpri félre a kauzális regularizmust. (2) Ezzel párhuzamosan megpróbálom bebizonyítani, hogy ha még igaza is lenne a *The Secret Connexion* szerzőjének, akkor sem lehetnénk egészen biztosak abban, hogy David Hume osztotta volna álláspontját. Mindezek ellenére a könyvről nem szabad negatív képet

² Galen Strawson (1989), 1. o.

³ David Pears: *Hume's system – an examination of the first book of his Treatise* (Oxford 1991), 91–92. o.

⁴ J. J. C. Smart: „Laws of Nature as a Species of Regularities” (in: *Ontology, Causality and Mind: Essays in honour of David M. Armstrong, John Bacon et al ed.*, Cambridge University Press 1993, 152–166. o.).

festeni: amellett, hogy fontos részigazságokat mond mind a történeti Hume-mal, mind pedig a kauzalitással kapcsolatban, leginkább ahhoz segíthet hozzá bennünket, hogy a kettő közötti kapcsolatot újragondolhassuk most, több mint két évszázaddal a kiváló skót filozófus halála után.

A recenzió további részében a következőképp járok el: először röviden ismertetem Strawson könyvének tartalmát, főbb problémáit és eredményeit (*I. fejezet*). Ezt követően pedig rátérek a *The Secret Connexion* kritikai elemzésére (*II. fejezet*). Remélem, hogy ez utóbbi fejezetben – Strawson hiányosságait korrigálva – szerény mértékben, de magam is hozzájárulhatok a történeti Hume okságelméletének jobb megértéséhez.

I. A könyv gondolatmenetének rövid vázlata

A mű kiindulópontja tehát az az állítás, amely a következőképp foglалható össze: *David Hume a kauzalitás reguláris értelmezését vallotta*. Strawson célja ennek megfelelően kettős: egyrészt azt kívánja bebizonyítani, hogy a regularista Hume képe nem több, mint egy dogma, amely minden történeti alapot nélkülöz. Másrészt ennél többről is szó van: a könyv írója szerint Hume „túlságosan is jó filozófus” ahhoz, hogy a kauzalitás reguláris értelmezését vallja – a Hume tisztázása tehát végeredményben összekapcsolódik a regularitás kritikájával. Mielőtt azonban mindebbe fejest ugranánk, ismerkedjünk meg magával a dogmával.

1. A „humeiánus” Hume

Strawson „humeiánusoknak” nevezi azokat a filozófusokat, akik a kauzalitás reguláris értelmezését vallják, illetve akik Hume-ot is mint „humeiánust” interpretálják. A bevezetésben már láttuk, hogyan interpretálja *saját szavaival* Strawson a „humeianizmust”. Mivel azonban arról is beszél, hogy a regularista Hume képe egy filozófiatörténeti dogma, röviden meg kell vizsgálnunk magukat a „humeiánusokat” is.

Válasszuk ki tehát azt a – Strawson által is idézett – szerzőt,

akinél talán a legnyilvánvalóbb módon érhető tetten Hume „humeiánus” értelmezése. Legyen ez J. L. Mackie, aki a *The Cement of the Universe* című művében a következőket mondja Hume okságelméletéről: „A tárgyokban valóságosan jelen lévő kauzalitásról Hume általában azt állította, hogy szabályszerű egymásutániség és semmi több.” [About causation as it really is in the objects Hume usually says that it is regular succession and nothing more].⁵ Ha ez igaz, akkor ennek elsősorban a természettörvények létezését illetően lesznek kellemetlen következményei: amikor a természettörvényeket a pusztán „egyedi tényekre” redukáljuk, akkor eleve kizárunk a kauzalitás definíciójából minden ezen túlmutatót, így például a természeti törvényeket is. Vagyis: a kauzalitás a „humeiánusok”, illetve a „humeiánus” Hume szerint nem lehet több, mint szabályszerű egymásutániség (regular succession), amely mögött nem állhatnak mélyebb törvények. Strawson értelmezése szerint tehát a „humeiánus” – ezen Strawson természetesen nemcsak Hume „humeiánus” értelmezőit, hanem a kortárs regularista metafizikusokat is érti – eltünteti a természettörvényeket: feloldja őket a reguláris ismétlődésekben.

A továbbiakban – mielőtt a „valódi” Hume nézetei szóba kerülnének – a *The Secret Connexion* szerzője igyekszik kimutatni az ilyen módon felfogott kauzális regularizmus tarthatatlanságát.

2. Támadás a kauzális regularizmus ellen: a random-generátor

A regularizmus elleni érv lefegyverzően egyszerű: csupán azt kell elfogadni hozzá, hogy a kauzalitás a „humeiánusok” szerint nem több, mint szabályszerű egymásutániség, amely mögött nem húzódnak meg mélyebb törvények. Ekkor viszont felmerül a kérdés: mi magyarázza azt, hogy a körülöttünk lévő Természet (a Világegyetem) mégis ilyen meglepő rendet mutat? Hiszen a meglepő rend aligha vitatható: a múltbeli tapasztalataink igen nagy mértékű szabályosságról tesznek tanúbizonyságot, s ezeknek a tapasztalatoknak a felhasználásával akár a jövőre vonatkozó (általában sikeres) előrejelzéseket is tehetünk.

⁵ Idézi Galen Strawson (1989), 10. o. Eredetiben megtalálható J. L. Mackie: *The Cement of the Universe: A Study on Causation* (Oxford 1974), 20. o.

Strawson válasza a következő: ha ezeket az állandó ismétlődéseket nem a mélyben meghúzódó természettörvények szabályozzák, akkor egyetlen alternatíva marad: a *teljes vakszerencse* (*complete fluke*). Strawson mindezt egy *random*(véletlenszám)-generátor példájával illusztrálja⁶ a regularista világa úgy néz ki, mint egy random-generátor által előállított szabályos számsor (mondjuk a természetes számok sorozata). Ahogy roppant valószínűtlen, hogy egy ilyen – időtlen idők óta jelen lévő – sorozatot ne egy program (ti. az $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítás), hanem a vakszerencse állítsa elő, ugyanúgy azt sem állíthatjuk komolyan⁷, hogy a világ látható regularitása mögött nincsenek ilyen „utasítások”, vagyis természettörvények. A regularizmus tehát – úgy tűnik – megsemmisült: aki ezek után is beszélni akar a kauzalitásról, annak el kell fogadnia valamiféle „realizmust”, vagyis egy olyan koncepciót, amely a megfigyelhető regularitások mögött legalábbis feltételezi a természettörvények létét. Már csak az a kérdés, hogy David Hume-ra jellemző-e – legalábbis Strawson szerint – ez a realizmus?

3. David Hume kauzális realizmusa

A könyv legterjedelmesebb hányada David Hume kauzális realizmusát igyekszik bebizonyítani. Ehhez a következő úton jut el Strawson: (a) először meg kell vizsgálni, hogy Hume szkepticizmusa összeegyeztethető-e a (megfigyelhetetlen) természettörvények létezésébe vetett hittel, majd (b) idézni kell Hume idevágó műveinek (természetesen itt elsősorban a *Treatise*-ről⁸ és az *Enquiry*-ről⁹ van szó) azon helyeit, ahol a filozófus explicit módon beszél a külvilágban található természeti törvények létéről. Végül (c) azokat a szöveghelye-

⁶ Galen Strawson (1989), 24. o.

⁷ Noha szigorúan véve (tehát logikailag) nem elképzelhetetlen egy ilyen lehetőség, mint ahogy Strawson is rámutat. Roppant valószínűtlensége miatt azonban egy ilyen típusú ellenvetés valóban nem vehető komolyan.

⁸ Magyarul: *Értekezés az emberi természetről*, Bp. 1976. (Fordította Bence György)

⁹ Magyarul: *Tanulmány az emberi értelemről*, Bp. 1995. (Fordította Vámosi Pál)

ket kell szemügyre venni, amelyek első látásra a „humeiánus” értelmezést sugallják. Strawson itt amellettt érvel, hogy a látszat csal, az ellentmondás nem létezik: az illető részek igenis összeegyeztethetők koncepciójával. Az első két problémát aránylag könnyen megoldhatjuk. Az utolsóhoz azonban csak Hume ismeretelméletének részletes – egyelőre még Strawson követő – elemzésén át vezethet az út.

(a) A (2) pont tanulságai alapján Strawson aránylag könnyen bizonyítja, hogy Hume szkepticizmusa nemhogy kizárná a kauzális realizmust, de egyenesen megköveteli azt. Komoly szkeptikus ugyanis bajosan kételkedhet a realizmusban, ha az egyetlen alternatíva vele szemben a *folyamatos*, roppant valószínűtlen vakszerencse. Strawson szavaival: „Hume nem mondja vagy képzei azt, hogy a világ aktuális vagy lehetséges szabályszerűsége valamiképpen véletlenszerű – egy vakszerencse – minden pillanatban.” [Hume is not saying or imagining that the regularity of the world actually is or could be somehow fortuitous – a fluke – from moment to moment”.]¹⁰ Az elméleti akadály tehát elhárult. Nézzük, hogyan érvényesül azonban mindez a gyakorlatban.

(b) Strawson bőségesen idézi azokat a helyeket, ahol Hume egyértelműen beszél a természeti törvények létéről. A „humeiánusok” – ha egyáltalán tudomást vesznek ezekről a helyekről – jobbra az iróniával” magyarázzák, hogy egyáltalán szóba kerülnek azok az „erők”, „titkos mozgatórugók”, amelyek nagy biztonsággal megfeleltethetők a számunkra megfigyelhetetlen, de a szabályszerűségek alapjául szolgáló természeti törvényeknek. Strawson idézeteinek hosszú listája azonban eleve kétségessé teszi, hogy a világos utalások „ironikusak” lennének: inkább Hume azon ismeretelméleti koncepcióját jelzik, amellyel a (c) pontban fogunk megismerkedni. Előtte azonban – mintegy ízelítőként – idézzünk egy minden „iróniát” nélkülöző mondatot:

(E 30–31. o.) „Az emberi elme többre nem törekedhet, mint hogy a természeti jelenségek létrejöttének törvényszerűségeit egyszerűbbekre vezesse vissza [...] az általános okoknak okait már hiába próbálnánk megállapítani [...] ezek a végső rugók és törvényszerűségek mindörökké homályban fognak maradni.”¹¹

¹⁰ Galen Strawson (1989), 100. o.

¹¹ Az idézet előtti kód az *Enquiryre*, illetve az idézett kiadás oldalszámára

Vagyis: Hume Strawson értelmezése szerint nem tagadja a „végső rugók és törényszerűségek” létét, csupán megismerhetőségük lehetőségére terjed ki a szkepszise. S ez az a pont, ahonnan olyan szöveghelyek is beilleszthetők Strawson elméletébe, amelyek első látásra éppenséggel mintha ellentmondásban lennének vele.

(c) Az imént beharangozott szöveghelyek egy jellegzetes példája:

(T 222–223. o.) „[...] ezek az állítólagos magyarázó elvek, a szubsztanciális formák, az akcideneciák, a képességek, valójában nem tartoznak az anyag általunk ismert tulajdonságai közé, hanem teljességgel *felfoghatatlanok és érthetetlenek*”.¹²

Figyeljünk csak oda arra, hogy az idézet a magyarázó elveket nemcsak ismeretlennek, hanem egyenesen *felfoghatatlannak* és *érthetetlennek* nyilvánítja. Ez mintha ellentmondásban lenne Strawson kijelentésével, mely szerint Hume elfogadta a természettörvények, illetve a külvilág tárgyaiban lévő „titkos mozgatórugók” létét. Hiszen nyilvánvalóan nem fogadhatjuk el felfoghatatlan, mi több, érthetetlen dolgokról, hogy vannak. A kétségtelen nehézség ellenére Strawson kész a válasszal, mégpedig a következőképp: világos, hogy „nem vagyunk képesek semmilyen pozitív tartalommal jellemezhető gondolatot formálni [a külvilág tárgyainak] természetéről” [We cannot form any positively contentful conception of their nature]: vegyük észre, hogy még a kauzális realistának sem kell tagadnia, a megfigyelhető világban csupán a szabályszerű egymásutániságokat figyelhetjük meg, azok oka elrejtőzik előlünk. Ez azonban még nem gátol meg minket abban, hogy – indirekt módon – felfogjuk ezeknek a „titkos mozgatórugóknak” a létezését [We can conceive it only indirectly]: a random-generátor remekül illusztrálta, hogy el kell ismernünk létezésüket. Vagyis – ha a természetükről nincs is ismeretünk – referálhatunk rájuk.¹³ Ezt Strawson a következőképp foglalja össze: „Mindenekelőtt sem miféle inkonzisztencia vagy feszültség nincs abban

utal.

¹² Az idézet előtti kód a *Treatise*-re, illetve az idézett kiadás oldalszámára utal.

¹³ Galen Strawson (1989), 50–51. o.

a gondolatban, hogy referálhatunk egy olyan dologra, amelyről semmilyen deskriptív tartalommal jellemezhető gondolatunk nincsen.” [There is after all no inconsistency or tension at all in the thought that we may refer to a thing of which we have no descriptively contentful conception...]”¹⁴ Mindebből megállapítható, hogy kétfajta, egymástól független „értelmetlenséget” különböztet meg a szerző: (1) ha képtelenek vagyunk deskriptív fogalmat alkotni valamiről, de referálni referálhatunk rá, akkor *episztemikus értelmetlenség*ről (E-unintelligibility) beszélünk. (2) Ha a referálással is kudarcot vallunk, akkor már *referenciális értelmetlenség*ről (R-unintelligibility) van szó. Strawson értelmezésében Hume csak (E) értelemben beszél értelmetlenségéről a külső tárgyak természetével, illetve a közöttük zajló oksági mechanizmusokkal kapcsolatban: ezt a filozófiai álláspontot az író „*Alapvető Realizmusnak*” (Basic Realism) nevezi, szembeállítván az (E) típusú értelmetlenséget meg nem engedő „*Szigorú (Strict) Realizmussal*”, illetve az (R) típusú értelmetlenséget is lehetővé tévő „*Szigorú Idealizmussal*”.

Mindezek ismeretében (c) pont nehézségei megszűnnek, konzisztenssé válnak Strawson elméletével: Hume a „titkos mozgatórugókkal” kapcsolatban csupán az értelmetlenség (E) formáját használja, az (R) formát sohasem. A problémás szakaszok könnyűszerrel elemezhetőek úgy, hogy a kérdéses kifejezések elé az (E) vagy az (R) betűt tesszük, mint például:

(T 297. o.) „... mert általánosságban kimondhatjuk ugyan, hogy (R) vannak tárgyak, melyek észleleteinkkel nem teljesen azonos természetűek, de (E) határozott elképzelést nem tudunk alkotni ilyesmiről”.

Dióhéjban ennyi David Hume kauzális realizmusa Galen Strawson értelmezésében. Azt azonban már a cikk elején is megemlítettem, a könyv nemcsak Hume-ról, de a kauzális realizmusról is szól. Éppen ezért az író a könyv utolsó oldalain arra is kísérletet tesz, hogy kicsit finomítson – gyakorlatilag egy saját kauzális realizmust vázolva – Hume okságelméletén.

¹⁴ Galen Strawson (1989), 121. o.

4. Galen Strawson kauzális realizmusa

Strawson tehát úgy értelmezi Hume-ot, mint aki megengedte, hogy referálhassunk a szabályszerű egymásutánosságokra (a regularitásra) és a kauzalitásra, deskriptív tartalommal bíró *descriptively contentful* ideát alakíthassunk ki a regularitásról, de azt már tagadta, hogy ez a deskriptív idea a kauzalitás természetével kapcsolatban is kialakítható. Egy ábrán szemléltetve mindezt:

	regularitás	kauzális erő
referálás	+	+
deskriptív idea	+	-

Úgy látszik, hogy – az ábra alapján – Hume számára a kauzalitásról alkotott *deskriptív fogalmunk* nem mehet túl a szabályszerű egymásutániságon (referálni persze referálhatunk rá). Emlékezzünk például a *Treatise* első okság-definíciójára:

(T 238. o.) „Olyan tárgy, mely megelőz egy másikat és érintkezik vele, feltéve, hogy az előbbihez hasonló tárgyak is mindig a megelőzés és az érintkezés ugyanilyen relációjában állnak az utóbbihoz hasonlókkal.”

Strawson azonban ennyivel nem érheti be, már csak azért sem, mert az imént idézett okság-definíciót már maga Hume is kiegészíti egy következővel:

(T 239. o.) „Az ok olyan tárgy, mely megelőz egy másikat és érintkezik vele, miközben a kettő úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy az egyiknek az ideája szellemünket a másik ideájának kialakítására készíteti, az egyiknek a benyomása pedig arra, hogy eleven ideát alkosson a másíkról.”

A két definíció közötti finom inkonzisztenciát (David Pears szavaival: *The Gap between evidence and belief*¹⁵) persze már sokan és sokféleképp leírták. Strawson főleg az emeli ki, hogy a második definícióban tetten érhető mindennapi kauzalitás-hitben kell keresni

¹⁵ Lásd David Pears (1991), kül. 75–93. o.

azt az összetevőt, amely – túlelmerkedve a szabályszerűségeken alapuló, merőben referenciális kauzalitás-tudásunkon – a világ egyfajta reprezentációját is tartalmazhatja. Ezt azonban (legalábbis Strawson szerint) Hume nem igazán vette figyelembe, a mindennapi hitben, ill. a képzeletben – egy szkeptikusra jellemző módon – nem bizott igazán. Pedig „közönséges, mindennapi, intuitív, a szabályszerű egymásutániságnál lényegesen többet tartalmazó okságideánk alapjában véve helyes ... A képzelet nem a hiba, illetve a pejoratív értelemben vett fikció forrása.” [... our ordinary, everyday intuitive idea of causation as something essentially more than regular succession is essentially correct ... The Imagination is then not a source of error, or of fiction in some pejorative sense.]¹⁶ Strawsonnak persze meg kell magyarázni, miért is találja korrektnek, megfelelő reprezentációnak az okságra vonatkozó mindennapi hitünket, s miért túlságosan is „szkeptikusnak” Hume-ot. Válasza – amely nem más, mint a kortárs angolszász filozófiában igen népszerű evolúciós ismeretelméletek egy változata – egyszerűen összefoglalható: a kauzalitásra vonatkozó hitünk a faj sajátossága, amely az evolúció hosszú folyamata alatt alakult ki bennünk. Mivel pedig az evolúció során azok a fajok maradtak fenn, amelyek megfelelően adaptálódtak valóságos környezetükhöz, minden bizonnyal kauzális hitünknek is megvan a maga szerepe a világ – akár deskriptív tartalommal is rendelkező – reprezentációjában. Vagyis Hume – bár Strawson felmentette a „humeiánus” címke alól – a könyv végén mégis kap egy halvány bírálatot: „Ellentétben Hume-mal, nem mondhatjuk, hogy képtelenek vagyunk bármilyen eredeti fogalmat alkotni [a kauzalitásról], amennyiben az több mint szabályszerű egymásutániság. Itt Hume tévedett.” [Contrary to Hume to say this is not to say that we cannot have any genuine conception of it at all so far as it is more than regular succession. Here Hume was wrong.]¹⁷

Strawson művének rövid ismertetését ezzel befejeztem. Most pedig következzenek a kritikai megjegyzések azzal kapcsolatban, hogy – véleményem szerint – hol tévedett a szerző, illetve mennyiben érthetünk egyet vele.

¹⁶ Galen Strawson (1989), 244. o.

¹⁷ Galen Strawson (1989), 256. o.

II. A strawsoni koncepció kritikája

Strawson tehát – mellőzve saját, a természetes kiválasztódáson alapuló „finomított” okságelméletét – egyfajta „Alapvető Realizmust” tulajdonított David Hume-nak. A koncepció kétségtelen előnye az a negatív kritika, amellyel az eddig megismert „humeiánus” nézet tarthatatlanságára hívja fel a figyelmet. A magam részéről teljesen egyetértek azzal, hogy ennek a fantomnak nincs sok köze a történeti Hume-hoz. Azonban az elkövetkezőkben nyilvánvalóvá fog válni, hogy a *The Secret Connexion* koncepciója – bár kétségkívül közelebb áll a valósághoz, mint a Strawson által kritizált „humeiánusoké” – szintén tartalmaz néhány történetietlen leegyszerűsítést.

Kiindulópontunk legyen az a tény, amire Strawson talán a legkevesebb figyelmet fordított, pedig Hume okságelméletének megértéséhez nélkülözhetetlen: nevezzük ezt – David Pears nyomán – *a bizonyíték és a hit közötti szakadéknak* (*the Gap between evidence and belief*). Láttuk már, hogy a *Treatise* 238–239. oldalán – s ugyanígy az *Enquiry* 74. oldalán is – két párhuzamos kauzalitás-definíció található: az első az okot a tér- és időbeli érintkezés, illetve a szabályszerű egymásutáni-ság segítségével azonosítja. Maga Hume is látta azonban, hogy mindez nem elég, így hát mindkét művében kiegészíti az előbbi kauzalitás-definíciót egy másoddal, amely már valamiféle *hit*hez kapcsolja az ok fogalmát: ti. az ok itt már nem pusztán az a tárgy lesz, amelyik térben érintkezik, időben megelőzi okozatát, illetve állandóan együtt jár vele, inkább az a tárgy, amelynek megjelenése szellemünket egy másik (az okozat) ideájának kialakítására *készíti*.

Strawson kritikájának célpontjai azok a „humeiánusok”, akik Hume kauzalitás-fogalmát a szabályszerű egymásutáni-ság segítségével azonosítják. Ez durván megfelel az első definíciónak. A második, ezzel párhuzamos definíciót (és a benne felbukkanó hitet) azonban Strawson elhanyagolja,¹⁸ s különös módon szinte egészen elfeledkezik róla

¹⁸ Látni fogjuk, hogy a történeti Hume megértéséhez éppen a hiten keresztül vezet az út. Strawson kétségtelenül hibázik, amikor egy olyan Hume-koncepciót nevez *standard view*-nak, amely teljes egészében elfeledkezik az ok második definíciójáról. Márpedig nem hiszem, hogy komoly Hume-kutató manapság elkövetné ezt a hibát.

mindaddig, amíg saját „evolúciós” okságelméletét nem kezdi fejtegetni. De még ekkor is elég mostohán bánik a hit fogalmával Hume rendszerén belül. Mivel szerinte a skót filozófus csupán referálni tud az okság létezésére, de magáról az okság természetéről képtelen világos, deskriptív tartalommal bíró ideát kialakítani, a hitnek leginkább a szkeptikus oldalát domborítja ki: hiszen Hume-nál a külvilág világosabb (*contentful*) reprezentációjához maga a hit nem járulhat hozzá...

Ez az a pont, ahol vitába kívánok szállni Strawsonnal. Véleményem szerint ugyanis Hume egyszerűen nem értelmezhető úgy, mint egy metafizikus, mint egy „Alapvető Realista”, akinél az elme „szellemi földrajza” akár egyetlen pillanatra is zárójelbe tehető. Ehhez csaknem minden feltétel hiányzik: Strawson kauzális realizmusa ebben a formában nem állja meg a helyét. Mi több, ezt maga Hume is tudta. S ha már tudta, törvényszerűen hívta segítségül a hitet, mint az emberi természet egy olyan összetevőjét, amely nélkül minden vizsgálódás lehetetlenné válna. A következőkben ezeket a kijelentéseket próbálom meg bizonyítani.

1. Néhány előzetes megjegyzés:

Az „externalista” Hume és az „internalista” Hume

Ahhoz, hogy Strawson koncepciójának kritikai elemzéséhez egyáltalán hozzákezdhessünk, elkerülhetetlen David Hume álláspontjának kissé árnyaltabb alapvetése. Már többször említettem, hogy Strawson a skót filozófust mint „Alapvető Realistát” kezeli. Ez az „Alapvető Realizmus” beilleszthető azon filozófiák közé, amelyek Hilary Putnamnál mint *externalista* filozófiák jelennek meg¹⁹. Az externalizmus rövid jellemzése Putnam szavaival a következő: „Az igazság a szavak vagy a gondolatok jelei, illetve a külső dolgok és a dolgok osztályai között egy bizonyosfajta korrespondencia-relációt foglal magában. Ezt a perspektívát externalista perspektívának fogom hívni, mivel kedvenc nézőpontja »isten szemének« nézőpontja.” [Truth involves some sort of correspondence relation words or thought-signs

¹⁹ Hilary Putnam: *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, 1981. kül. III. Ch. „Two philosophical perspectives”).

and external things and sets of things. I shall call this perspective the externalist perspective, because its favorite point of view is a God's Eye point of view.] ²⁰ Evidens, hogy Strawson „Alapvető Realizmusa” biztosítja ezt a megfelelést szavak, gondolatok, illetve a külső tárgyak között: ha világos, deskriptív ideát nem is tudunk alkotni a külvilág tárgyairól, de tőlünk független létezésüket el kell ismerni. Az „Alapvető Realista” tehát metafizikai realista is egyben: a Strawson által kritizált „humeiánusokat” pedig *externális kauzális regularisták*nak nevezhetjük.

Az externalizmus alternatívája Putnamnál az *internalizmus*. Ennek jellemzése a következő: „Az »igazság« egy internalista vélemény szerint valaminek bizonyosfajta (idealizált) ésszerű elfogadása – hittartalmaink egymással és tapasztalatainkkal való ideális koherenciája: oly módon, ahogy ezek a tapasztalatok maguk megjelennek hitünk rendszerében, és nem pedig az elmétől független ... »tényállapotokkal« való megfelelésben. Nem létezik Isten szemének nézőpontja, amely támogathatná a tényleges személyek leírásait és elméleteit. (Az »igazság koherencia-elmélete«; az »Antirealizmus«; a »Verifikacionizmus«; a »Pluralizmus«; a »Pragmatizmus« mind olyan terminusok, amelyek az internalista perspektívára vonatkoznak.)” [„Truth”, in an internalist view, is some sort of (idealized) rational acceptability – some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences are themselves represented in our belief system – and not correspondence with mind-independent ... „states of affairs”. There is no God's Eye point of view of actual persons ... that their descriptions and theories subserve. („Coherence theory of truth”; „Non-Realism”; „Verificationism”; „Pluralism”; „Pragmatism”; are all terms that have been applied to the internalist perspective.)] ²¹ Különös figyelmet igényel az „as those experiences are themselves represented in our belief system” fordulat, amely rámutat arra, hogy az internalista számára észleletei csak mint saját hite rendszerének (*belief system*) tárgyai fontosak, a független, külső nézőponttal (*God's Eye point of view*) egyszerűen nem foglalkozik. Nem egyszerűen arról van szó, hogy tagadná a külső realitás létét: ezt

²⁰ Hilary Putnam (1981), 49. o.

²¹ Hilary Putnam (1981), 49–50. o.

szolipszizmusnak nevezik, s legalább annyira metafizika, mint a realizmus²² – inkább (módszertani vagy egyéb okból) figyelmen kívül hagyja azt. Az „internalizmus” kifejezés tehát nem szükségképp – sőt, általában nem is – foglal magában metafizikai elkötelezettséget.

Az iménti előzetes megjegyzések fényében már megfelelő biztonsággal vázolható, miben áll Strawson könyvének legfontosabb hiányossága. Nyilvánvaló, hogy a *The Secret Connexion* Hume-képe csakis akkor lehet korrekt, ha a skót filozófus mindvégig externalistaként viselkedett volna. A következőkben megkísérlem bemutatni, hogy ez egyáltalán nincs így. Ha figyelmesen átolvassuk Hume műveit, könnyen beláthatjuk, hogy az externalista és internalista elemek igencsak vegyesen vannak bennük jelen: egységes hume-i rendszerről tehát semmi esetre sem beszélhetünk. A filozófus rendszerében rejlő inkonzisztencia persze nem egy gigantikus következetlenség: inkább annak az eredménye, hogy Hume nagyon is tudta, a „bizonyíték és a hit közötti szakadék” áthidalása majdnem lehetetlen egy tisztán externalista, illetve egy tisztán internalista rendszer keretein belül. Vagyis: jó oka volt arra, hogy beengedje filozófiájába az internalizmust. És ez a „jó ok” arra is rá fog mutatni, a Strawson által vázolt „Alapvető Realizmus” nem elég arra, hogy végérvényesen leszámoljon a kauzalitás reguláris – és az internalizmussal bensőséges kapcsolatban lévő – értelmezésével.

Végül egy figyelmeztetés: a most következőkben megkísérlem elkülöníteni egymástól az „externalista”, illetve az „internalista” Hume-ot. Természetesen mindkét személy absztrakció, akik egymással szorosan összefüggve – talán elválaszthatatlanul – alkotják a „valódi” Hume-ot. Ennek ellenére az elkülönítést mégis szükségesnek érzem: hiszen leginkább így látható be, miért is szorulnak egymás segítségére.

²² Már a Bécsi Kör egyes képviselői – pl. Carnap – is különbséget tettek a metafizikai elkötelezettségű szolipszizmus, ill. az internalista jellegzetességeket mutató „metodológiai szolipszizmus” között.

2. Az „externalista”

(*1) A „Szigorú Relista”. Kezdjük talán a legjelentéktelenebb figurával, akire valószínűleg legkevésbé lennének büszkék „testvérei”. Legfontosabb jellemzője, hogy bizonyos esetekben nem tartja kizártnak, hogy – Strawson terminológiájával – (E) típusú értelmes állításokat tegyünk valamikor a külső tárgyak, illetve a kauzalitás természetéről, vagyis világos, deskriptív tartalommal rendelkező leírásokat alkothassunk róluk. És nemcsak mint a mindennapi élet szereplője – a hit alapján –, hanem mint egy filozófus – a racionalitás segítségével – is. Ugyan a „Szigorú Realista” (*1) Hume eléggé ritkán látott vendég a „valódi” Hume munkáinak lapjain, de azért itt-ott felbukkanhat. Így például az *Enquiry* bevezetésében, ahol Newton jelentőségét méltatva²³ Hume kissé túllő a célon, s olyan szavakra ragadtatja el magát, amelyek – finoman szólva – nem illeszkednek szervesen a megszokott Hume képével:

(E 14–15. o.) „De nem remélhetjük-e, hogy a filozófia, ha gondosan ápoljuk, s ha a nagyközönség érdeklődése sarkallja, kutatásaiban még messzebbre juthat el, s legalább bizonyos mértékig feltárhatja azokat a titkos rugókat és elveket, amelyek az emberi elmét tevékenységre indítják? A csillagászok sokáig beérték azzal, hogy a jelenségek alapján az égitestek tényleges mozgását, rendjét és nagyságát felfedjék, míg végül akadt egy filozófus, akinek felettébb szerencsés okfejtéssel, úgy látszik, sikerült meghatározni azokat a törvényeket és erőket is, amelyek a bolygók keringését megszabják és irányítják.”

A „legalább” kifejezés megengedi azt a lehetőséget, mely szerint Hume itt nemcsak arról beszélt, hogy a tudomány fejlődése során egyre inkább megközelíthetjük a „titkos rugókat”, hanem lényegesen többről: arról, hogy esetleg meg is találhatjuk azokat, sőt, mintha

²³ A magyar kiadás lábjegyzetében ugyan Kepler neve szerepel, nekem azonban legalább két okom van arra, hogy ezt korrigáljam. (1) A cikk írása közben felhasznált angol nyelvű, Eric Steinberg által szerkesztett *Enquiry* (David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1977. 8 Pl.) lábjegyzetében Sir Isaac Newton neve szerepel. (2) Másrészt logikusabbnak tűnik, ha nem a bolygók mozgását csupán leíró Keplerről, hanem a bolygómozgások „rejtett mozgatórugóját” (a gravitációs erőt) feltáró Newtonról beszél Hume.

Newton már meg is valósította volna ezt. Ebben az esetben akár (E)-értelmes kijelentéseket is tehetünk róluk. Talán nem véletlen, hogy (*1) Hume éppen egy mechanikus rendszerrel kapcsolatban került elő. A fizikai törvények és a valóság végső szerkezete közötti párhuzam egyértelműen Locke filozófiájának maradványa. Érdeemes megemlékezni arról, mit is mondott John Locke a newtoni mechanikában kulcsszerepet játszó „elsődleges tulajdonságok” valóságosságáról:

„A tűz vagy a hó részeinek sajátos térfogata, száma, alakja és mozgása valóban a tűzben és a hóban van, akár észreveszi azokat valaki érzékeivel, akár nem; tehát valóságos tulajdonságoknak nevezhetők, mert azokban a testekben valósággal megvannak.”²⁴

Persze locke-i maradványokkal vádolni a történeti Hume-ot még akkor is sportszerűtlen, ha néha el is követett egy-két ehhez hasonló szerencsétlen elszólást. Már csak azért is, mivel a *Treatise* lapjain Hume szinte ízekre szedi Locke elméletét az elsődleges és másodlagos minőségekről²⁵. Hume (*1) jelzéssel illetett „Szigorú Realista” altípusával tehát nem is érdemes bővebben foglalkozni.

(*2) Az „Alapvető Realista”. A második altípus már jóval jelentősebb és kifinomultabb. Legfontosabb jellemzője az „Alapvető Realizmus”: a külső tárgyak végső természetét, titkos mozgatórugóit ugyan nem ismerhetjük meg [(E)-értelmetlenség], de mégis léteznek, tehát referálhatunk rájuk [(R)-értelmesség]. Lássunk néhány jellegzetes példát az *Enquiry*-ből:

(E 33.o.) „... annak ellenére, hogy e természeti erőket és törvényszerűségeket nem ismerjük, hasonló tulajdonságok láttán feltételezzük, hogy hasonló titkos erővel rendelkeznek, s azt várjuk, hogy a tapasztaltakhoz hasonló hatást fognak kiváltani.” (E 77. o.) „Általánosan elfogadott nézet, hogy az anyag mindenfajta működését valamilyen szükségszerű erő váltja ki, s hogy minden természetbeni okozatot az okának energiája olyan pontosan meghatároz, hogy adott körülmények közt semmiféle más okozat nem is jöhet létre. ... Nyilvánvaló, hogy ha a természet rendje állandóan úgy változnék, hogy sosem akadna két egyforma történés ... a szükségsze-

²⁴ Lásd John Locke: *Értekezés az emberi értelemről* (II. VIII. 17 §) Bp. 1964. (fordította Dienes Valéria), 127. o.

²⁵ Lásd pl. *Treatise* I. könyv IV. rész 4. szakaszát „Az újabb filozófiáról”.

rűségnek, vagyis e dolgok közti kapcsolatnak leghalványabb eszméje [helyesebben: *ideája* – B. T.] se merülhetne fel bennünk ... A szükségszerűség és az okság eszméje [helyesebben: *ideája* – B. T.] tehát kizárólag a természet folyamataiban megfigyelhető egyöntetűségből származik." (E 83. o.) „... az ok és okozat közti kapcsolat mindig egyaránt szükségszerű ... az egyes esetekben megnyilvánuló látszólagos bizonytalanság az ellentétes okok rejtett ellentétes hatásából ered.”

A három idézet egyre erősebb módon foglalt állást a külső tárgyokban meglévő „titkos mozgatórugók” létezésével kapcsolatban. Az (E 33. o.) ugyan előfeltételezi a természeti erők valóságos létét, de a „feltételezzük”, „azt várjuk” kifejezések – kissé erőltetett, vagyis a „... természeti erőket és törvényszerűségeket nem ismerjük...” fordulatot figyelmen kívül hagyó értelmezéssel – mintha egy internalista projektivizmus lehetőségét is megengednék: tudniillik azt, hogy a természettörvények létét csupán rávetítjük a világra saját észleleteink alapján.

Ha (E 33. o.) esetleg kétséges lenne, akkor (E 77. o.) segítségével már bárkit meggyőzhetnénk (*2) Hume létezéséről. Ez az idézet ugyanis nyíltan kimondja, hogy a *természet rendje* okozza azt, hogy a szükségszerűség ideája egyáltalán felmerülhet bennünk. A projektivista és internalista értelmezés tehát ebben az esetben kizárt. Bár némileg homályban marad annak az oka, hogy miért csak a rend lehet az oka a megtapasztalt szabályszerűségeknek, bizvást feltételezhetjük, (E 77. o.) alatt érvelő (*2) Hume elfogadta volna Strawson illusztrációját a random-generátorról: ha nem lennének természeti törvények, csupán a roppant valószínűtlen, folyamatos vakszerencse okozhatna szabályszerű ismétlődéseket, ezt pedig komolyan nem állíthatjuk.²⁶

Végül jegyezzük meg, hogy (E 83. o.) idézetében (*2) Hume talán még Strawsonnál is „strawsoniánusabb”. Emlékezzünk csak arra, hogy Strawson szerint nem lehetetlen, inkább „roppant valószínűtlen”, hogy a világ folyamatos és kiszámítható fennmaradását csupán a folyamatos vakszerencse okozza. (E 83. o.) azonban egyenesen arról ír, hogy az ok

²⁶ A „random-generátorhoz” hasonló érv persze nemcsak itt, hanem máshol sem található meg explicit formában Hume-nál. Ennek ellenére nem szabad elfeledkeznünk róla: már csak azért sem, mert rövidesen éppen a random-generátor segítségével fogjuk szemléletessé tenni a (*2) Hume és (*3) Hume közötti különbséget.

és az okozat közötti kapcsolat valamiképpen – minden valószínűség szerint metafizikailag, nem pedig logikailag²⁷ – *szükségszerű*. Hogy pontosan miért, itt most ne firtassuk. Azt mindenesetre már a legutóbbi három idézet segítségével is megállapíthatjuk, hogy még Strawson „Alapvető Realista” (*2) Hume-ja is egy fikció. Míg (E 33. o.) az internalizmus és a projektivizmus, addig (E 83. o.) egy – az oksági törvények szükségszerűségét hirdető – jóval erősebb metafizikai realizmus irányába mozdul el. Ez azonban még nem lényegbevágó ellenvetés. Azonnal látni fogjuk azonban azt is, ahogy a szkeptikus (*3) Hume megjelenésével Strawsonnak minden – az „Alapvető Realista” (*2) Hume egyetemességére vonatkozó – igénye romba dől.

(*3) Az „Alapvető Realista” szkeptikus kritikája. Az előbbi szakaszban színre lépett (*2) Hume hiányosságait (*3) Hume fogja kiaknázni. Mivel (*2) Hume-ot kritizálva – mint előbb láttuk – *Galen Strawson* – is kritizálnunk kell, a következőkben kísérletet teszek arra, hogy (*3) Hume segítségével kissé részletesebben cáfoljam azt az érvet, amely Strawson arra készteti, hogy Hume-ot az (I) fejezetben megismert módon interpretálja. Világosabban: először átalakítom Strawson random-generátor érvét oly módon, hogy az beengedje a véletlent, mégpedig anélkül, hogy a világ egy „folyamatos vakszerencsév” váljék, majd pedig megmutatom, hogy ezzel a „*finomított*” random-generátor érvel maga (*3) Hume is alighanem egyetértett volna.

²⁷ A logikai szükségszerűség az (E 30. o.)-hoz hasonló szöveghelyek miatt szinte védhetetlen: „Egyszóval minden okozat okától teljesen eltérő történet. Ezért aztán az okban nem is lehet felfedezni, s előzetes kieszelése és elképzelése a priori szükségképpen teljesen önkényes.” Marad egy – pl. William Kneale neve által fémjelzett, egyébként eléggé homályos álláspont, mely szerint a kauzális törvények valahol félúton találhatók logikai törvények és a pusztá regularitás között (Pl. W. Kneale: *A reply to Mr. Bennett. The British Journal for the Philosophy of Science* 8. 1957–58. 62. Pl.)

A „finomított” random-generátor

Először is szögezzük le, miben is áll Strawson random-generátorról szóló példázatának alapvető hibája. A probléma az, hogy Strawson programvezérelt generátorának – vagyis egy, a természettörvények által tökéletesen meghatározott világnak – a szerző szerint *egyetlen* alternatívája egy random-generátor, vagyis a folyamatos vakszerencse. A *tertium non datur* elvének ilyesfajta alkalmazása legalábbis megkérdőjelezhető, mint ahogy azt a következő példában ki fogjuk mutatni.

Legyen adott egy számgenerátor, amelynek működését a következőképp írhatjuk le: a számgenerátor outputját *látszólag* a már jól ismert $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítás szabályozza, a megjelenő számok tehát az indítás után a következőképp követik egymást (ha $X_1 = 1$): 1, 2, 3, 4, 5 stb. Képzeld el azonban, hogy a generátor belsejében egy másik, számunkra *láthatatlan* utasítás is jelen van, amely kimondja, hogy egy *véletlenszerűen* kiválasztott t_n időpillanatban az $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítást az $X_{n+1} = X_n + 2$ utasítás fogja felváltani. Az, hogy mikor következik be ez a t_n időpillanat, az illusztráció szempontjából teljesen közömbös, de a szkeptikus konklúzió kedvéért feltehetjük, hogy akár a jelenlegi időpillanat is lehet. A t_n időpillanat környékén tehát a következőképp fog viselkedni számsorozatunk:

$$\begin{array}{l} t_{n-2} [X_n - 2] \\ t_{n-1} [X_n - 1] \\ t_n [X_n] \\ t_{n+1} [X_n + 2] \\ t_{n+2} [X_n + 4] \\ t_{n+3} [X_n + 6] \end{array}$$

Két megjegyzés mindehhez: (1) A Strawson által leírt számgenerátor (amelyet csak és kizárólag az $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítás szabályoz) mindaddig empirikusan ekvivalens az általunk vázolt – s a láthatatlan belső utasítást is tartalmazó – generátorral, amíg be nem következik a t_{n+1} -edik időpillanat. *Eddigi megfigyeléseink alapján* tehát semmiképp sem dönthetünk a két számgenerátor között. (2) Sőt, ezt a gondolatmenetet követve eljuthatunk addig a felismerésig, hogy *még csak nem is valószínűbb*, hogy világnk a strawsoni, nem pedig az általunk vázolt

számgenerátor működését követi. Hiszen a két modell valószínűsége ugyanakkora; semmiféle – múltbeli megfigyeléseinkből származó – induktív-logikai eszközünk nincs arra, hogy (múltbeli megfigyeléseink alapján) választhassunk a két modell közül. Nelson Goodman terminológiáját felhasználva: „*még az indukció elemi szabályai sem fejezhetőek ki ... tisztán szintaktikai terminusokban*”.²⁸

A legfontosabb tanulság mindebből az, hogy nem kell a „*folyamatos*” vakszerencsében való hittel azonosítani a regularizmust, hiszen az a fentiek alapján „összeházasítható” a realizmussal, vagyis a természet-törvények létevel. Elég *egyetlenegy* véletlen mozzanat – mint példánkban a láthatatlan belső utasítás – ahhoz, hogy a jövő összes eddig megszokott törvénye megváltozzék, feltéve hogy a véletlen épp a legátfogóbb törvények szintjén jelenik meg. A regularizmus – persze így, finomított formában, a természettörvények létezését is megengedve – korántsem olyan abszurd elmélet, mint ahogy azt Strawson gondolná. *Racionális érvelést* követve legalábbis semmilyen indokunk nincs, hogy ne fogadjuk el – s így Strawson racionális random-érve összeomlik, illetve csakis azok ellen a regularisták ellen lesz alkalmazható, akik képtelenek a „finomított” random-generátorhoz hasonló kompromisszumokra.²⁹

²⁸ Az indukció Goodman-féle „rejtélyének” rövid ismertetése magyarul is megtalálható. Lásd Carl G. Hempel: „Az indukció újabb problémái” c. tanulmányában, in Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*, Bp. 1998, 98. o.). Hempel példája egyébként a „*Minden holló fekete*”, illetve a „*Minden holló fehér*” (ahol fehér = az eddig megfigyelt hollók kivétel nélkül feketék voltak, de a jövőben megfigyelt hollók mind fehérek lesznek) mondatok közötti választás szintaktikai, illetve szemantikai eldönthetetlenségét állítja.

²⁹ Fontos megjegyezni, hogy Strawson érve csak a kompromisszumra hajlandó regularisták ellen hatástalan, a többiekkel szemben a random-generátor érve – legalábbis véleményem szerint – korrekt. Korábban már láttuk, miért van ez így egy olyan regularizmus esetében, amely a természettörvényeket teljes egészében a megfigyelhető egymásutánosságokra redukálja. Nem szabad azonban elhallgatni, hogy ennél jóval kifinomultabb regularizmusok is léteznek. A bevezetőben már említett J. J. C. Smart például egyáltalán nem zárkózik el az elől, hogy a megfigyelhető regularitásokat mélyebb, és sokkal egyszerűbb – vagyis valószínűbb – regularitásokra vezethessük vissza, amelyeket (ha kedvünk tartja) akár természettörvényeknek is nevezhe-

(Megjegyzés: a fenti „finomított” random-generátor hiányossága, hogy képtelen megmagyarázni, miért is bukkan fel a világon belül t_n időpillanatban a véletlen, illetve miért nem bukkan fel máskor. Noha a „véletlen” per definitionem megmagyarázhatatlan, talán mégiscsak közelebb lehet hozni, ha a modern fizikai világméretűl sem idegen statisztikus törvények keretébe illesztjük be. Erre tesz kísérletet a következő „statisztikus generátor”: mivel azonban (*3) Hume gondolatmenete leginkább a „finomított” generátoron alapul, a „statisztikus generátor” működésének ismerete nem feltétele a további gondolatok megértésének.)

A „statisztikus” random-generátor

Legyen adott egy számgenerátor, amelynek működését a következőképp írhatjuk le: a számgenerátor outputját látszólag a már jól ismert $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítás szabályozza, a megjelenő számok tehát az indítás után a következőképp követik egymást (ha $X_1 = 1$): 1, 2, 3, 4, 5 stb. Képzeljük el azonban, hogy a generátor belsejében (tehát láthatatlanul) egy másik, teljesen randomizált számsorozat is fut (jelöljük a randomizált sorozat egyes tagjait R_n -nel, s legyenek tagjai – bizonyos nehézségek elkerülése végett – csakis egyjegyű pozitív természetes számok), mégpedig az $X_{n+1} = X_n + 1$ utasítás által szabályozott számsorozattal teljesen azonos sebességgel. Minden időpillanathoz hozzárendelhetünk tehát egy rendezett számpárt, amelynek első tagját az X_{n+1}

tünk: „... Bár egy regularistának azt kell vallania, hogy a regularitások függhetnek mélyebb regularitásoktól, végül a legjobb, ha a regularitásokkal fejezi be...” (Smart, 159. o.) [... although a regularity theorist must hold that regularities may depend on deeper regularities, ultimately the best that could ever happen is to end up with regularities.] Mindez azonban nem változtat azon, hogy a mélyebb, egyszerűbb regularitások – noha tényleg hihetőbbek, mintha közvetlenül a partikuláris tényállapotokhoz rendelnénk őket – még mindig besorolhatók a folyamatos vakszerencse kategóriája alá, Strawson ellen tehát mit sem érnek. A regularista így bölcsebben teszi, ha a „finomított” random-generátor tanulságait felhasználva csak annyit mond: a természet-törvények lényegükben nem regularitások, de jelen lehet bennük egy kevés „regularis” összetevő: ti. az, hogy létrejöttüket – és nem pedig folytonos fennállásukat – akár a véletlennek is köszönhetik.

= X_n+1 utasítás, második tagját pedig a randomizált (R) számsorozat hozza létre. Mindezek figyelembevételével a gépben futó adatok a következő képet öltik (ahol t_x jelöli az egyes egymást követő időpillanatokat):

$$\begin{aligned} t_1 & [X_1; R_1] \\ t_2 & [X_2; R_2] \\ t_3 & [X_3; R_3] \\ t_4 & [X_4; R_4] \\ t_5 & [X_5; R_5] \\ & \text{stb.} \end{aligned}$$

Most pedig adjunk hozzá a számgenerátorunkhoz egy extra utasítást, amely a következőt mondja ki: ha elegendően sok (mondjuk 10^{10} / nevezzük ezt a számot az extra utasítás értékének) – egymást követő időpillanatban az egyes rendezett párok második tagjában kivétel nélkül a 9-es számjegy fog szerepelni, akkor az ezt követő időpillanatban a rendezett párok első tagjait már nem az $X_{n+1} = X_n+1$ utasítás, hanem az $Y_{n+1} = Y_n+2$ utasítás fogja szabályozni (ahol Y_1 legyen egyenlő az $X_{n+1} = X_n+1$ utasítássorozat által meghatározott utolsó számmal). Ha a legegyszerűbb esetet nézzük, amikor is az első 10^{10} randomizált számjegy „véletlenül” épp 9, akkor a következőképp néznek ki a gép belsejében futó adatok a $t_{1000000000}$ időpillanat környékén (a $t_{1000000001}$ időpillanattól kezdve persze az illusztráció szempontjából teljesen közömbös, mi kerül a 9-esek helyére, ezért R betűvel töltöm ki ezeket a helyeket):

$$\begin{aligned} t_{9999999999} & [9999999999; 9] \\ t_{10000000000} & [10000000000; 9] \\ t_{10000000001} & [10000000002; R] \\ t_{10000000002} & [10000000004; R] \\ t_{10000000003} & [10000000006; R] \\ & \text{stb.} \end{aligned}$$

Megjegyzések: (1) A Strawson által leírt számgenerátor (amelyet csak és kizárólag az $X_{n+1} = X_n+1$ utasítás szabályoz) mindaddig empirikusan ekvivalens az általunk vázolt generátorral, amíg annak randomizált sorozatában elő nem fordul 10^{10} egymást követő 9-es

számjegy. (2) Bár igen valószínűtlen, hogy egy randomizált számsorozatban 10^{10} egymást követő 9-es számjegy forduljon elő, minél hosszabb időt biztosítunk a generátorunknak, annál valószínűbb lesz, hogy egy ilyen eset mégis előfordul. Végtelen idő alatt pedig egészen biztosan elő fog állni egy ilyen eset. (3) Nem akarom azt a benyomást kelteni, hogy nem értettem meg Strawson, esetleg tisztességtelenül érveltem ellene. A *The Secret Connexion* ugyanis megemlíti az indeterminista fizikában szereplő statisztikai törvények létét, amely bizonyos szempontból emlékeztet a „statisztikus” random-generátorunkra. Azt sem veti el, hogy a fizikai indeterminizmusból – esetleg – arra következtethetünk, hogy a Természet mégsem írható le teljesen a „kemény” törvények segítségével: *„Két lehetséges nézet létezik a statisztikai törvényekkel kapcsolatban ... Az első [ez most az érv szempontjából közömbös – B. T.] ... A másik szerint a természet nem működik összhangban a teljesen kivétel nélküli törvényekkel...”* [... there are two possible views about statistical laws ... The first [...] ... The other is that nature does not work according to completely exceptionless laws...] Azonban amikor ezek után azt a következtetést vonja le, hogy *„még ha a második gondolat igaz is, akkor sem fenyegeti azt a követelést, hogy ésszerű posztulálni a kauzalitást, mivel a világ mint egész sajátos és nagyon szabályos módon viselkedik”* [... even if the second suggestion is true it does not threaten the claim that it is reasonable to postulate Causation..., because ... the world as a whole behaves in a certain characteristic and highly regular way]³⁰, akkor kétségtelenül téved – a főnti egyszerű trükkel még az eddig kivétel nélkül működő átfogó törvények is megkérdőjelezhetők: csak az extra utasításban szereplő értéket kell megfelelően nagygyá tennünk (ti. minél nagyobb az extra utasításban szereplő szám, annál valószínűtlenebbé válik, hogy a „váltásnak” már meg kellett történnie, illetve hogy emlékeznünk kellene legalább egy ilyen alkalomra).

De ideje visszatérni (*3) Hume-hoz. A kérdés az előbbieken alapján a következőképp tehető fel: kimutatható-e egy olyan Hume-nak egy olyan altípusa, aki elfogadná a „finomított” (vagy a „statisztikus”) random-generátort, illetve egy olyan világot, amely ehhez hasonlóan működik? A válasz egyértelmű igen, s ennek bizonyítására a követke-

³⁰ Galen Strawson (1989), 88. o.

ző két helyet használjuk fel:

(E 35. o.) „... nincs semmi ellentmondás abban, hogy a természet eddigi rendje megváltozzák...”

(E 38. o.) „Ha felmerül a gyanú, hogy a természet rendje megváltozik, s hogy a múlt esetleg nem lesz többé a jövőre nézve mértékadó, akkor minden tapasztalat értéktelenné válik, s következtetést sem vonhatunk le belőle. Ezért aztán a múlt hasonlóságát a jövőhöz semmiféle tapasztalatból származó érveléssel nem lehet bizonyítani.”

A két idézet erőssége természetesen különböző: (E 35. o.) számú idézet ellen Strawson még kétféleképp is érvelhetne: egyrészt mondhatná azt, hogy a természet rendjének megváltozása csak jelentéktelen lehet (mint pl. a kvantummechanika véletlenszerű eseményeinél), makroszinten azonban feltétlenül biztosított a törvényszerűség. Másrészt az is felmerülhetne lehetséges ellenvetésként, hogy a „*nincs ellentmondás*” kifejezésnek pusztán teoretikus jelentősége van; mint ahogy maga Strawson sem tagadta, hogy egy random-generátorához hasonló világmodell (a folyamatos vakszerencséével együtt) *logikailag* nem ellentmondásos, csupán *roppant valószínűtlen*. Az (E 38. o.) számú idézet azonban rámutat, hogy mindkét igény jogosulatlan lenne. Egyrészt itt Hume arról beszél, hogy a természet rendjének megváltozása esetén *minden* tapasztalat értéktelenné válna: tehát a változás alapjaiban fordítaná ki a világot, ahogy a „*finomított*” random-generátorunk esetében történt. Másrészt pedig Hume kizárja, hogy a jövő múlthoz való hasonlóságát valamiképpen bizonyítani lehetne. Ezek után eléggé erőltetett dolog lenne amellett érvelni, hogy Hume csak a legszigorúbb, logikai jellegű bizonyítások lehetőségét zárta ki, de Strawson random-érvét (ti. hogy az egyetlen alternatíva a folyamatos vakszerencse) továbbra is fenntartja. Már csak azért sem, mert a „*finomított*” random-generátorunk világa – mint láttuk – semmivel sem valószínűtlenebb, mint a strawsoni, ez pedig – összhangban (E 38. o.) szöveghelyével – minden „*tapasztalatból származó*” (vagyis induktív-logikai) bizonyítást kizár.

Helyesebb lenne azonban, ha magának Strawsonnak adnánk meg a védekezés lehetőségét. Ez azonban nem lehetséges, mert Strawson meg sem kísérli a védekezést, és Hume induktív szkepticizmusának elemzésekor – az eddigiek alapján igencsak meglepő módon – teljes egészében elfogadja a „*finomított*” random-generátor konklúzióját: „A

testeknek titokzatos természetük van, amely meghatározza hatásukat és befolyásukat. A múltbeli tapasztalathoz azért problematikus folyamodni, mert a múltbeli tapasztalat sosem garantálja, hogy a titokzatos természet nem fog megváltozni, illetve nem fogja megváltoztatni a testekre gyakorolt hatást és befolyást.” [Bodies do have a secret nature which determines their effect and influence. The trouble with appeals to past experience is that past experience can never provide a guarantee that the secret nature will not change, bringing change in the effects and influence of bodies.]³¹ Amikor azonban ebből azt a tanulságot vonja le, mely szerint „még ha a második gondolat igaz is, akkor sem fenyegeti azt a követelést, hogy ésszerű posztulálni a kauzalitást, mivel a világ mint egész sajátos és nagyon szabályos módon viselkedik” [This argument for inductive scepticism appeals essentially to ... an essentially non-Regularity-theory notion of causation]³², alighanem elfeledkeznek arról, hogy a testek „titokzatos természetének” megváltozása kívül áll a természet rendjén, következésképp beengedi az Univerzumba a véletlenszerűséget. Egy „lényegileg nem-reguláris kauzalitás fogalomról” már csak azért is súlyos tévedés beszélni, mert ha elfogadjuk a „testek titokzatos természetének”, illetve a „természet rendjének” megváltozását, akkor innen már csak egy lépés a teljes regularitás, ahol a törvények – a tapasztalat mindenfajta állandósága ellenére – kiterjedés nélküli pontokká zsugorodnak³³:

(E 39. o.) „Hiába hivatkoznánk arra, hogy a múltbeli tapasztalatokból megismertük a testek jellegét és természetét. Titkos vonásaik, s következésképpen minden hatásuk és megnyilvánulásuk állandósága ellenére is megváltozhat. Ez egyes dolgokkal néha megtörténik, hát miért ne történhetnék meg mindig és minden dologgal?”

³¹ Galen Strawson (1989), 182. o.

³² Galen Strawson (1989), 183. o.

³³ A *The Secret Connexion* 182–183. oldala, a „finomított” random-generátor lényegének felismerése majd figyelmen kívül hagyása alighanem iskolapéldája annak az esetnek, amikor egy szerző – elvakítva saját preconcepciójától – még azt sem veszi észre, hogy könyve alapgondolatával ellentétes eredményre jutott.

(E 39. o.) egymagában elég lenne arra, hogy megcáfolja a realisták Hume-értelmezését, bár a folyamatos törvények hiányának ilyen mértékű vízióját – tulajdonképpen a Strawson által „roppant valószínűtlennek” minősített, utasítások nélküli random-generátor képét – még a szkeptikus (*3) Hume is csak teoretikus szinten vetette fel, s minden bizonnyal egy percig sem gondolt rá komolyan. A lényeg azonban nem az, mit gondolt komolyan, inkább az, hogy racionális gondolkodás segítségével akár eddig a végpontig is (de a „finomított” random-generátor konklúziójáig feltétlenül) el lehet jutni³⁴: következőképp a kauzalitásra vonatkozó fogalmunk forrása valahol egészen máshol keresendő.

Ezzel a három externalista altípus áttekintését befejeztük. Azt kaptuk, hogy minél kifinomultabbá válik Hume szkepticismusa, annál inkább belátja, hogy pusztán externalista alapon, racionális érvek segítségével nem lehet igazolni a kauzális törvények állandóságába vetett hitet. A „Szigorú Realista” (*1) Hume – egyébként is marginális – megjegyzését arról, hogy a newtoni rendszer módszertanát követve talán valamikor (E)-értelmesen is lehet beszélni a „titkos erőkről”, maga Hume cáfolja a *Treatise* „szkeptikusabb” részein, komoly figyelmet ez az inkább következetlenségnek tekinthető megjegyzés tehát nem érdemel. Az „Alapvető Realista” (*2) Hume már ugyan nem hitt a külső tárgyakra, illetve a közöttük lévő erőkre vonatkozó (E)-

³⁴ Látható, hogy (E 39. o.) idézetében (*3) Hume veszélyesen közel került ahhoz, hogy elismerje a „folyamatos vakszerencse” lehetőségét. A magam részéről azonban – követve Strawson – hiszem, hogy Hume „túl jó” filozófus ehhez: ezért az idézetet inkább egy ironikus megjegyzésnek fognám fel, amely rámutat arra, hová vezethet, ha csak és kizárólag racionális érvelés segítségével kívánjuk megmagyarázni a kauzalitást. Az kétségtelenül igaz, hogy a teljes regularításban logikailag semmi ellentmondás nincs, de – ebben egyetérthetünk Strawsonnal – tényleg „roppant valószínűtlen”. Márpedig Strawson valószínűségi érve is racionális érv, úgyhogy Hume szkepszise (ironia ide vagy oda) ezen a ponton már túlzásnak tűnik, tehát nem kifejezetten szerencsés. Talán jobban tette volna, ha mindvégig megmarad a „finomított” random-generátor gyengébb változatánál. Ennek ellenére tisztességtelen lenne Hume filozófiáját e miatt az egy szerencsétlen megjegyzés miatt elítélni, már csak azért is, mivel szkepszisének „finomított” változata kétségkívül működőképes.

értelmes kijelentések sikerességében, de azt fenntartotta, hogy létezésükre rámutathatunk, referálhatunk rájuk. Ezt szigorúan véve a szkeptikus (*3) Hume sem tagadta meg: mindössze azt állította, hogy a kauzális törvényekre való referálás nem garantálja, hogy ezek a kauzális törvények állandóak is maradnak. Másképpen: *a világ természettörvények által való meghatározottsága nem abszolút, bizonyos véletlenszerűség bármilyen, akár egészen átfogó szinten is lehet világunkban anélkül, hogy ezzel a világ szabályszerűségeinek feltétlenül „roppant valószínűtlenné” kellene válniuk: s ennyiben jogos – akár az átfogó törvények szintjén is – bizonyos mértékű „regularitásról” beszélni.*³⁵ Igen ám, de a kauzalitásra vonatkozó ideánk nem „szkeptikus” természetű, hanem abszolút. Nyilvánvaló, hogy valaminek az externalista Hume segítségére kell sietni. S ez a valami lesz a hit. A bizonyítékok és a hit között azonban széles szakadék tátong. És ez a szakadék már az internalizmus felé mutat...

3. Az „internalista”

Galen Strawson szerint David Hume *externalista*, mégpedig „Alapvető Realista”, aki II. 2. (*2) pont tanulságai szerint hisz abban, hogy a világ működését – legalábbis átfogó szinten – alapjában véve a természettörvények szabják meg. Láttuk, hogy (*3) Hume leszámol ezzel az igénnyel: induktív szkepticizmusa eljut addig a konklúzióig, hogy abszolút semmi alapunk nincs megbízni a kijelentésben, mely szerint *maguk a természettörvények változatlanok maradnak a jövőre nézve*. Különös módon azonban ezeket a szkeptikus rémképeket – mint az már Hume-nak is feltűnt – a mindennapi életben senki sem veszi komolyan. Hogy mi ennek az oka? Strawson kudarcot vallott „Alapvető Realista” (*2) Hume-ja képtelen arra, hogy magyarázatot adjon rá, hiszen egyértelmű vereséget szenvedett a szkeptikus (*3) Hume „finomított” random-generátorával szemben. Maga (*3) Hume pedig még csak meg sem kísérel egy újabb magyarázatot: ő egy valódi szkeptikus, aki igen nagy tehetséggel rombol, de építő javaslata már nemigen van. Ehhez egy újabb Hume-nak kell fellépnie. Az ő legfontosabb jellemzője a hit. Mivel „hinni” a kauzalitásban valami

³⁵ Lásd a 30. lábjegyzetben frottakat.

belső sajátosság, amelynek nincs túl sok köze a tényeken alapuló bizonyítékokhoz – már a köznyelv is szembeállítja a „hitet” és az „értelmet” –, a most következő, immár negyedik Hume-altípust az „internalista” Hume-nak is nevezhetjük.

(*4) Az „internalista”. Az ezt megelőzőkben már annyit beszéltünk a „bizonyíték és a hit közötti szakadékról”, hogy nem árt pontosan – David Pears szavaival – összefoglalni, miről van szó: „... egyrésztől ... [Hume] a hasonló, egymással minden alkalommal közvetlen érintkezésben lévő esetpárok ismétlődésére korlátozza a felhasználható bizonyítékokat. Másrésztől azt mondja, hogy a természet úgy formálta értelmét, hogy szembe kerülve egy ilyen pár első tagjával, nem tudja elkerülni, hogy elhiggye, a második tag azonnal követni fogja.” [... one hand ... [Hume] restrict the available evidence to the repetition of similar pairs of events, on each occasion in immediate contiguity with one another. On the other hand, he says that nature has so formed his mind that, confronted by the first member of such a pair, he cannot avoid believing that the second member will follow immediately.]³⁶ Láttuk, hogy eddigi megfigyeléseink önmagukban még nem kényszerítenek arra, hogy a megszokott pár első tagjával szembesülve számítsunk a másokra. Ehhez más is kell, tudniillik a hit kényszere. A szakadék tehát egy tisztán externális rendszer keretében áthidalhatatlan. Mindez világos, de azért nem árt – ha másért nem, a szövegszerűség kedvéért – megfigyelni, hogyan kénytelen átadni a helyét az externalista Hume az internalistának. A szakasz, amit a most következőkben elemezni fogunk, (E 72. o.) alatt található:

(1) „... ha egy esetben vagy kísérletnél azt tapasztaljuk, hogy egy bizonyos történés egy másikat követ, ez még nem jogosít fel minket valamilyen általános szabály felállítására, vagy hasonló esetek következményeinek megjósolására”.

Ebben az első lépésben Hume elhatárolja magát attól a – Strawson szavaival „szigorú realistának”, Pears szavaival pedig „naiv empiristának” nevezett – állásponttól, mely szerint egyedi megfigyelések alapján is felfedezhetjük az ok-okozati kapcsolatot. Érthető, hogy miért:

³⁶ David Pears (1991), 78. o.

ezt csak abban az esetben lehetne feltételezni, ha valamilyen határozott (úgy is mondhatnánk (E)-értelmes) ideánk lenne az okságról, de ez természetesen nem áll fön.

(2) „De ha bizonyosfajta történések mindig, minden esetben egymáshoz kapcsolódtak, akkor az egyikből már tétovázás nélkül megjövendöljük a másikat... Ez esetben nevezzük az egyiket oknak, a másikat okozatnak.”

Strawson álláspontjához értünk: a szabályszerű ismétlődések mögött valamilyen törvényszerűségnek kell lennie, amelynek természetét ugyan nem ismerhetjük meg, de legalább a létezésére referálhatunk.

(3) „Feltételezzük, hogy a kettő közt valamilyen kapcsolat van...”

Azonban a standard, (III. 23) fejezetben vázolt strawsoni álláspont-hoz képest itt már egy árnyalatnyi elmozdulás tapasztalható. Strawson számára a „feltételezzük” szó felesleges. Felesleges már csak azért is, mert a „valamilyen kapcsolat” kifejezés nem egy meghatározott természetű ((E)-értelemben vett) kapcsolatra utal, hanem egy *akármi-lyen* kapcsolatra – egy kapcsolatra, amelyre csak határozatlanul referálunk. Az óvatosság tovább haladva egyre erősebbé válik:

(4) „... A hasonló esetek ismétlődése következtében a szokás arra készleti elménket, hogy az egyik történés láttán a megszokott kísérőjének bekövetkezését várja, s létrejövetelét feltételezze.”

Ha az idézetet a (II. 2. *3) fejezet fényében értelmezzük, rögtön egyértelművé válik a hangsúlyeltolódás oka. Azt az igényt, hogy az eddig megfigyelt szabályszerű ismétlődésekből „tétovázás nélkül” a jövőre következtessünk, szétzúzza Hume szkepticizmusa. Első látásra még csak nem is kell az erősebb – (*3) Hume nevével fémjelzett – szkepticizmushoz fordulni. Elég, ha elfogadunk egy gyengébb változatot, vagyis azt, hogy (mivel megismerő képességünk tökéletlen) képtelenek vagyunk *múltbeli tapasztalataink alapján* teljes biztonsággal megállapítani a mélyben rejlő – egyébként változatlan – rejtett okokat, illetve előrejelezni azok következményét. A következő (5) idézet helyes értelmezéséhez azonban mégis szükség lesz az erősebb verzióra. Ha megmaradunk a gyengébb szkepticizmus mellett, legalább levezethetjük azt, racionálisan érvelhetünk amellett, hogy – tökéletlen

megismerésünk dacára – az állandó természettörvényeknek *magában a természetben* igenis létezniük *kell*, különben a világ nem lenne más, mint egy folyamatos, roppant valószínűtlen vakszerencse. Az externalizmusnak tehát az iménti gyengébb szkepszis esetében továbbra is megmaradna *valamilyen* szerepe. Azonban az erősebb szkepszis rámutat arra, hogy a változatlan természettörvények melletti mindenfajta érvelés pusztán fikció (vö. az (E 38. o.)-ról mondottakkal II. 2. *3 alatt). Másra van szükség. Az okság fogalma a racionalitás és az ezzel összefüggő externális világ szférájából *mindenestül* átvándorol a hitbe és az internális világba (vagyis az emberi természetbe).

(5) „Ez tehát az az érzet, vagy benyomás, amelyből az erő vagy a szükségszerű kapcsolat eszméjét [helyesebben: ideáját – B. T.] kialakítjuk. *Ennyi az egész.*” [Kiemelés tőlem – B. T.]

Az érv befejezése már egyértelműen internalista jellegzetességeket mutat. Míg (1) és (2) pontban a megfigyelhető események, illetve azok szabályszerű ismétlődése játszotta a fő szerepet, addig (5) pontban már a szükségszerű kapcsolat *ideájáról* (s nem magáról a szükségszerű kapcsolatról), az illető *idea kialakításáról* (s nem annak felfedezéséről) van szó. S mint Putnamnál láttuk („*as those experiences are themselves represented in our belief system*”) az internalista meg is elégszik ezzel, nem törekszik arra, hogy ideáit – valamilyen elérhetetlen „isteni” nézőponton át – összehasonlítsa az externális világgal. (*4) Hume is világosan jelzi ezt az „*Ennyi az egész*” fordulattal: *ha Strawson, illetve az „Alapvető Realista” (*2) Hume racionális érveinek bármilyen súlya lenne a szükségszerű kapcsolat ideájának kialakításában, ez a fordulat egész egyszerűen nem állhatna itt.*

(*4) Hume létezéséhez még egy adalék. Ha az imént azt mondtuk, hogy az internalista leginkább a külső világra való érdektelenségéről ismerszik meg, akkor ennek az érdektelenségnek a bejelentését mint (*4) Hume létezésének fellebbezhetetlen bizonyítékát kell tekintenünk. Időnként persze a történeti Hume habozott, hogy átlépje ezt a bűvös határt, annak ellenére, hogy számításba vette ezt a lehetőséget:

(T 132. o.) „Talán a végén az fog kiderülni, hogy a szükségszerű kapcsolat múlik a következtetésen, nem pedig a következtetés a szükségszerű kapcsolaton.”

Máskor viszont már kétség sem férhet hozzá, miről is van szó:

(T 236. o.) „Nagyon is kész vagyok elfogadni, hogy *lehetnek* [saját kiemelés – B. T.] olyan minőségek mind a testi, mind a testetlen tárgyakban, melyekről egyáltalán nincs tudomásunk; és ha kedvünk tartja *erőnek* vagy *hatékonyságnak* nevezni őket, ez meglehetősen közömbös a világ sorára nézve.”

Vagyis ebben a második esetben – Strawson Hume-képét teljesen meghazudtolva – (*4) Hume még referenciális értelemben sem állítja a testekben lévő erő, hatékonyság létezését. Igaz, nem is tagadja őket, hiszen egy ilyen tagadás szintén csak valamilyen külső, „isteni” nézőpontból lenne lehetséges. Márpedig (*4) Hume semmilyen külső nézőpontra nem pályázik. Ő csupán egy internalista, aki a rejtett minőségek létezésének problémáját egyszerűen figyelmen kívül hagyja („ez meglehetősen közömbös a világ sorára nézve”). Ebből pedig már egyenesen következik az a konklúzió, amely talán a legfájdalmasabb Strawson számára: *ha a kauzális regularizmust nem az externalista kauzális regularizmus, hanem az internalista Hume fényében értelmezzük, akkor joggal beszélhetünk arról, hogy a legkifinomultabb altípus, (*4) Hume akár el is fogadhatta a kauzalitás reguláris értelmezését: (T 236. o.) közömbös vállrándítása, az ismeretlen minőségek iránti internalista érdektelensége még ezt is megengedi.*

Sőt, bizvást feltételezhetjük, hogy a Strawson által bírált „humeiánusok” bizonyos helyeken épp egy ilyen internális értelemben beszélnek arról, hogy Hume elfogadta a kauzalitás reguláris értelmezését. Az egyik jellemző példa maga J. L. Mackie. A recenzió elején ugyan a *The Cement of the Universe* című könyv mint az externalista kauzális regularizmus iskolapéldája szerepelt, a következő mondat azonban egyértelműen internalista keretben jelenik meg előttünk: „*a tárgyakban lévő kauzalitás, amennyire ismerjük [kiemelés tőlem – B. T.], csupán szabályszerű egymásutániség*”. [*Causation in the objects, so far as we know, is only regular succession.*]³⁷ Az idézett mondat alapján nyilvánvaló, hogy Mackie itt a hitünk rendszerében megjelenő (internális) okság-fogalomhoz rendelte a szabályszerű egymásutániségot, magáról az externális okságról pedig semmit sem mond.

De egy ilyen szűk recenzió keretében nem lehet feladatunk, hogy szétválogassuk és értelmezzük a Hume-ról szóló szakirodalom

³⁷ J. L. Mackie (1974), 10. o.

externalista és internalista jegyeit. Mackie példáját csak azért idéztem, hogy rámutassak, Strawsonnak a „humeianusokkal” szemben csak részben van igaza: bár lényegében helyesen kritizálta externális kauzális regularizmusukat, teljesen elfeledkezett az érem másik oldaláról, vagyis az „Alapvető Realizmus” iránti szkepszisből építkező, s éppen ezért messzemenően védhető internalista változatról. Ez pedig mind a történeti Hume-mal, mind pedig kortárs értelmezőivel szemben könnyelműségnek tűnik...

4. Záró megjegyzések

Azt hiszem, sikerült bebizonyítani, hogy David Hume filozófiája eléggé összetett képződmény. Az egyértelmű kategóriák – még az igen általános „externalista” és „internalista” kifejezések is – szükségszerűen csődöt mondanak, ha rá akarjuk húzni Hume rendszerének egészére. Csődöt mondanak, hiszen – mint azt az előbbiekben bebizonyítottuk – Hume *egyszerre* volt externalista és internalista, egyszerre hitt a kauzális törvények objektív alapjában, s egyszerre hagyta figyelmen kívül azokat. Strawson főleg ott hibázott, hogy nem vette észre ezeket a feszültségeket: eltekintve egy, az induktív szkepticizmusról (182–183. o.) szóló helyes, de ki nem aknázott meglátástól, makacsul ragaszkodott ahhoz a Hume-hoz, aki elemzésünk során csupán az externalista altípus egyik altípusának bizonyult. Azonban azzal, hogy mindezt felfedtük, még nem lettünk sokkal okosabbak: ahhoz, hogy a negatív kritikának valami pozitív haszna is legyen, legfőképp arra kell választ adnunk, mi is magyarázza ezeket a feszültségeket. Mert – Strawson szavait idézve – Hume „jobb filozófus” annál, hogy a műveiben előforduló feszültségeket pusztán inkonzisztenciának minősítsük, s a filozófus leértékelésére használjuk fel. Fel kell tételeznünk tehát, hogy ezek az inkonzisztenciák valamiképpen szükségszerűek (mi több: feloldhatatlanok) voltak Hume számára, és ennek maga a filozófus is tudatában volt.

Legkönnyebb azt bebizonyítanunk, hogy a művében előforduló feszültségekről maga Hume is tudott. Ennek jellemző példája a következő megjegyzés a szükségszerű kapcsolat ideájával kapcsolatban:

(T 230. o.) „... e hatás nem eredhet egyedül az ismétlődésből, hanem az csak *felfedi* vagy *megteremtheti* [saját kiemelés – B. T.] azt az új valamit, ami forrása lesz a kérdéses ideának.”

A „*felfedi*” tipikusan externalista, a „*megteremtheti*” pedig tipikusan internalista kifejezés. Ha a kettő között a „*vagy*” kötőszó áll, az azt jelenti, hogy Hume nem tudott dönteni a két nézőpont között. Ennek pedig csak két oka lehet: vagy azért, mert mindkettőt elégséges magyarázatnak tartotta, vagy pedig azért, mert egyiket sem tartotta elégséges magyarázatnak. Az első magyarázat természetesen elfogadhatatlan. Sem a tiszta externalista, sem pedig a tiszta internalista magyarázat nem elég ahhoz, hogy létrejöjjön bennünk az okság ideája. Egy externalista nem tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy racionális érvelés segítségével nem bizonyíthatjuk be, világunkat állandó és változatlan törvények irányítják: a hit természetesen túlmutathat ezen. De az internalista is örökösen ki van téve a kérdésnek: ha figyelmen kívül hagyja a külvilágot, mivel magyarázza hite sikerességét. S Hume – mivel kétségkívül „jó” filozófus volt – egyik sarkított álláspont mellett nem kívánta végérvényesen elkötelezni magát, így hát a külvilágot és a hitet *egyaránt* beengedte filozófiájába.

Búcsúzóul azonban fel kell tennünk még egy kérdést: csakugyan feloldhatatlan ez az ellentét? Talán mégsem. Legalábbis Strawson saját okságelmélete – a hit evolúciós magyarázata – nyújthat némi reménysugarat. A *The Secret Connexion* legnagyobb érdeme alighanem az, hogy utolsó oldalain létrejött Hume és a kortárs evolúciós ismeretelmélet párbeszéde. A párhuzam korántsem erőltetett, talán még annyira sem, mint amennyire ezt a Hume szkeptikus vonásait túlhangsúlyozó Strawson gondolná. Hiszen Hume zsenije – közel 100 évvel Darwin főművének megjelenése előtt – maga is rájött valamire, ami kísértetiesen emlékeztet az evolúciós tanításra. Illusztrációul tekintsük az alábbi szöveghelyet:

(T 254. o.) „A természet abszolút és elháríthatatlan szükségszerűséggel kényszerít rá bennünket, hogy ítéletet alkossunk a dolgokról...”

Bár a „*természet*” szó itt az emberi természetet jelenti – nem pedig annak az evolúciónak a metaforáját, amelyet Hume még nem ismerhetett –, az idézet figyelemre méltó. Már csak azért is, mert a „*kényszer*” – ha megmagyarázni Hume még nem is volt képes –

felment az alól, hogy a szkeptikus érvek súlya alatt kétségbe vonjuk a kauzalitást. A skót filozófus valószínűleg sejtette, hogy az erre vonatkozó hitünk sokkal mélyebbről fakad, mint a racionalitás. Wade L. Robinson szavaival: „[Az emberek] ... nem tudják abbahagyni a kauzális következtetéseket és a szükségszerű kapcsolat feltételezését, még annak felfedezése után sem, hogy sejtelmük sincs arról, mi is az, amit feltételeznek.” [People] ... cannot cease making causal inferences and supposing a necessary connection, even after discovering that they have no idea what they are supposing.”³⁸

³⁸ Wade L. Robinson: „Hume's Causal Scepticism” (in: *David Hume bicentenary papers*, Edited by G. P. Morice at the University Press, Edinburgh 1977), 163. o.

SZEMLE

LIBERÁLIS UTÓPIA ÉS METAFIZIKA*

NAGY JÓZSEF

A magyar nyelvű politikafilozófiai irodalomban Huoranszki Ferenc tanulmánykötete jelentős hiányt pótol: ez az első munka, amely átfogóan és kimerítően elemzi a *liberális politikai filozófia, a szerződéselméletek mint magyarázó elvek*, végül pedig a *disztributív igazságosság* etikai és metafizikai alapjait.

A kötetben szereplő elemzések valójában túlmutatnak a három problémakör metafizikai alapjaira irányuló kritikai reflexión. Még legalább három további témát feszegetnek: *metaetikai, jogfilozófiai* és *közgazdasági-filozófiai* nézeteket, illetve előfeltevéseket vizsgálnak és olykor bírálják. Az „Előszó”-ban megfogalmazott szerzői szándékot (miserint a kötetben foglalt írások egyebek mellett arra akarnak rámutatni, hogy – a közgazdaságtani, jogi vagy politológiai szempontokon túlmenően – van értelme filozófiailag reflektálni a politikára) Huoranszkinak

lényegében sikerült megvalósítania. Ez a kötet a filozófia iránt érdeklődő olvasóközönségén kívül hasznos szakirodalomként szolgálhat politológus, jogász, illetve közgazdászhallgatók számára is. Megjelenése azért öröndetes, mert áttekinthető terjedelemben, gördülékeny nyelven és jól követhető, világos érvekkel magas színvonalon elemez néhány paradigmikus jelentőségű modern politikafilozófiai problémát. Ezzel gyarapította a magyarországi – ma még meglehetősen gyér – politikafilozófiai, közgazdaság-filozófiai és jogfilozófiai irodalmat.

A tanulmánykötetben található elemzések arra utalnak, hogy Huoranszki analitikus gondolkodó: érdeklődési köre és az általa vizsgált problémák elemzési módszere szorosan kötődik az analitikus filozófiai tradícióhoz. Ezt persze abból is lehet tudni, hogy a politikafilozófia mellett a szerző másik szakterülete a stan-

* Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia*, Osiris, Budapest 1999, 259 o.

dard pszichológiai tézisekre és irányzatokra gyakorolt – a jelen kötetben nem érintett – analitikus elmefilozófiai reflexiók elemzése.¹ Más – a jelen kötetben nem szereplő – írásai alapján viszont tudhatjuk, hogy Huoranszki nem érzéketlen a kvázi-hermeneutikai problémafelvetések iránt sem. Például „Nyelvfilozófia és eszmetörténetírás” című esszéjében egy paradigmatis jelentőségű politikafilozófiai interpretációs irányzat illetve interpretátor bemutatásával² éleselméjűen elemezte azt az érdekes kérdést, hogy a nyelvfilozófiai problémafelvetéseknek milyen szerepe lehet egyes politikafilozófiai tézisek interpretációjában.

Huoranszki (még mindig az „Előszó”-ban) kiemeli, hogy a politikai kérdések filozófiai szempontból folytatott vizsgálata számára nem értékesleges: a liberális filozófiai tradíció meghatározta paradigma keretein belül mozogva fejt ki téziseit, mert – mint hangsúlyozza – az a meggyőződése, hogy *kiváltképpen a liberális gondolat alkalmas politikafilozófiai reflexiók megfogalmazására*, szerinte ugyanis „bensőséges viszony” áll fenn a liberalizmus és a politikai filozófia között. Mint Huoranszki mondja, azt az (alapvetően kantianus és humboldtianus háttérű) álláspontot szeretné védeni, „amely szerint a liberális politikai moralitás alapja az autonómia és az egyenlőség perfekcionista értelmezése” (9. o.). Az ilyen célkitűzés persze már önmagában bizonyos axiomatikus metafizikai előfeltevéseken nyugszik:

Kantra és Humboldtra támaszkodik, és így *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, valamint *Az erkölcsök metafizikája* című, a Bibliográfiában is feltüntetett Kant-szövegeknek sokkal jelentősebb szerepe van Huoranszki érvelésében, mint bármely más felhasznált irodalomnak.

A liberalizmus és a politikai filozófia közti bensőséges viszony feltételezése azonban Huoranszki szerint „nem jelenti azt, hogy minden filozófus liberális lenne, azt meg végképp nem, hogy létezne egy liberális politikai filozófia” (9. o.). Itt utalnék a kötet egyik hiányosságára. Az világos, hogy a szerző egyfajta liberális álláspontot akar védeni, de az nem, hogy ez az álláspont miben különbözik más liberális álláspontoktól. Célszerű lett volna legalább egy rövid elemzésben kifejteni, hogy az általa védett liberális álláspont miben különbözik másokétól, pl. a Hayek- vagy a Leo Strauss-féle konzervatív liberalizmustól, vagy a részben a neoliberalizmusra visszavezethető (I. Kristol- ill. I. Howe-féle) neokonzervativizmustól, vagy éppen (a kötetben egyébként elemzett) I. Berlin-féle állásponttól. A szerző csak egy elnagyolt megjegyzés erejéig utal arra, hogy a liberalizmust főleg két oldalról, a politikafilozófiát alulértékelő marxizmus és a politikafilozófiát túlértékelő konzervativizmus oldaláról érték támadások. A konzervativizmus filozófia- és metafizika-ellenességének – Huoranszki által osztozott – tézise pedig nemcsak hogy elnagyolt, hanem tarthatatlan is, és

nagyon megnehezíti a klasszikus konzervatívizmus legnagyobb képviselőjének, E. Burke-nek, valamint a *konzervatív liberalizmus* (mindenekelőtt a skót felvilágosodásban, vagy pl. Vico egyes téziseiben található) filozófia- és eszmetörténeti gyökereinek adekvát értékelését.

A szerző kiindulópontja feltehetőleg az, hogy a politikafilozófiai gondolkodás *immanensen liberális*, mert szigorúan meghatározható, objektív és örök szemantikai és logikai szabályok alapján megfogalmazott érvelési struktúrák összességéből áll. E szemantikai és logikai szabályok a nyelv ill. a nyelvhasználat inherens szabályai, amelyek sérthetetlenek, illetve megsértésük a liberális érvelési paradigmából való kilépés egyértelmű jele. Amennyiben így van, akkor a szóban forgó „bensőséges viszony” önmagában egy nyelvfilozófiai-metafizikai tézis illetve előfeltevés, amelyet azonban a szerző nem elemez, hanem kizárólag bizonyos elemzési módszer alapjaként határoz meg.

A „Liberális demokrácia” címet viselő bevezető tanulmányban fontos annak a hagyományos – ugyanakkor inadekvát – periodizációnak a bírálata, mely szerint a demokrácia a liberalizmus természetes következménye, illetve a demokratikus politikai berendezkedés a liberalizmusnál modernebb, fejlettebb és „haladóbb”. Mint Huoranszki rámutat, „a libera-

lizmust és a demokráciát egymást felváltó politikai rendszerekként vizsgáló történeti megközelítés nem képes magyarázatot adni sem a modern totalitárius államok megjelenésére, sem pedig arra [...], hogy milyen módon határozza meg [...] e két politikai eszme a helyesnek, megfelelőnek vélt politikai berendezkedést” (11. o.). A szerző az esszében abból indul ki, hogy a liberalizmus és a demokrácia viszonyát vizsgáló politikafilozófiai kérdés a két politikai fogalom mögött álló normatív elveket és azok egymáshoz fűződő viszonyát firtatja, s a továbbiakban mellett érvel, hogy *a demokrácia elfogadása nem morális elveken nyugszik.*

Huoranszki elemzése szerint a demokratikus államberendezkedés és „döntési üzem” különböző anomáliák miatt könnyen letérhet a liberalizmus útjáról. Az például, hogy a politikai döntések procedúrája eleget tesz-e a liberális követelményeknek, általában nem a képvisleti rendszer problémájával hozható összefüggésbe, hanem azzal, hogy „ha nem külön-külön dönt a közösség minden egyes kérdésről, akkor *a politika befolyásolásának lehetősége a választók preferencia-rendszerének struktúrájától és preferenciáik aggregálásának technikájától függ*” (16. o.). A döntési procedúrák torzulásai vagy más hasonló torzulások lehetetlenné tehetik a liberalizmus „egyenlőség”-alapelvét illetve annak valamely értelmezését. Ezzel kapcsolatban a liberális politikafilozófia egyik alapkérdése az, hogy „*milyen alapon*

jelöljük ki azokat az alternatívákat, amelyek közt minden személy számára az egyenlő választás lehetőségét egy liberális államnak biztosítania kell” (19. o.).

Az elemzésben a szerző tehát amellet érvel, hogy „a liberalizmus morális ideálja egy olyan társadalom, ahol mindenkinek a lehető legnagyobb mértékben és egyenlő módon lehetősége van arra, hogy képességeit autonóm módon használja” (24. o.). A felvilágosodáshoz szorosan kötődő liberális tradíciónak Huoranszki szerint egyik alapeleme az, hogy „bár a politikának is kell legyenek normatív, morális jellegű alapjai, [...] ezek nem lehetnek azonosak az etikai jellegű meggyőződésekkkel” (26. o.). Következésképp „mindazt, amit *nem lehet* a politikai moralitás alapján tiltani, *nem szabad* más etikai meggyőzések alapján legális eszközökkel korlátozni” és fordítva, „amit *nem kell* a politikai moralitás alapján kötelezővé tenni, azt *nem szabad* semmilyen etikai meggyőződés alapján a hatalom segítségével kikényszeríteni” (26. o.). Röviden, a demokratikus állam mindennapi „üzemszerű” működése folyamán felvetődhetnek olyan problémák, „amelyek esetében csakis a liberalizmus által megkövetelt egalitárius alapú megoldások az elfogadhatók – hangsúlyozza Huoranszki –, és ahol a többség-kisebbség kérdése nem jön számításba” (31. o.).

A *Politika és metafizika* részt nyitó tanulmány témáját már az „Utópia és politikai filozófia” cím is

világosan kijelöli. Ez egyike azoknak a ritka helyeknek a kötetben, ahol Huoranszki utal a konzervativizmusnak a politikafilozófiában betöltött szerepére. Régi előítéletet oszlat szét, amikor elveti az antiutopizmus és a konzervativizmus azonosításának abszurd tételét. Az antiutópia formáját öltő utopizmus szerinte a történelemfilozófia kialakulásának egyik fontos előfeltétele. Mint fogalmaz, „az antiutópia mint történelemfilozófiai jövőkép azzal a megnyugtató tudattal tölthet el bennünket, hogy a későbbi nemzedékek boldogságának sírásói vagyunk” (37. o.).

Az idők folyamán – mint sok egyéb – az „utopizmus” vádként illetve megbélyegző szándékú kategorizálásként fogalmazódott meg, s főleg ezzel magyarázható, hogy a modern politikai filozófiák hangsúlyozottan és explicit módon határolódtak el az „utopizmus”-tól (ezzel magyarázható pl. az is, hogy Nozick híres könyvének³ „utopista” nézeteit kevésbé vizsgálták). Az elhatárolódás talán Rawls esetében a legszembetűnőbb, mivel – mint Huoranszki kiemeli – „az a nyilvánvalónak tűnő felfogás [...], hogy a társadalomszerveződés alapértéke az igazságosság, a legsúlyosabb csapás az utópikus gondolkodásra, amely a boldog emberek vagy még inkább az emberi boldogság társadalmát álmódja meg” (38. o.). Magyarázata szerint a „boldogság”, amely a modernitás kialakulását megelőzően még központi szerepet játszott a filozófiai gondolkodásban, „a kantianizmus hatására

éppen filozófiailag diszkreditálódott” (39. o.). Mintha a szerző kicsit később tenné ezt a diszkreditálódást, hiszen az már a korai modern gondolkodóknál, Machiavellinél és Hobbesnál is eléggé nyilvánvaló volt.

Az utopizmust nevezhetjük bor-nírt utilitarizmusnak is, melyben nélkülözhetetlen és központi jelentőségű mozzanat a „boldogság” meghatározása. A görög *eudaimoniára* visszavezethető „boldogság”-fogalom számára a Moore *Principia Ethicájában* kifejtett „jó” *definiálhatatlanság*nak tézise jelentette a végső döfést. A tézis Huoranszki szerint valójában sokkal inkább áll a „boldogság”, mint a „jó” fogalmára, hiszen „a boldogságot ma olyan »lelki minőségnek« tekintjük, amiről nem adható definíció” (40. o.). A „boldogság” régebbi fogalma persze tovább él a mindennapi nyelvhasználatban, de „elméletileg fontos fogalomná a boldogság definiálhatatlan és interszubjektív feltételek által meghatározhatatlan fogalma lépett elő” (40. o.). Huoranszki elemzése alapján mindez azáltal járt együtt az utópiák térvesztésével és az antiutópiák jelentős térnyerésével, hogy ez utóbbiak a társadalmi világ megértésének feltételeként a *szenvedés megértését* helyezték középpontba.

A következő esszé a „Tolerancia, autonómia és perfekcionizmus” címet viseli. A gondolatmenet azzal indul, hogy a liberális politikai elmélet a skolasztikus természetjogi doktrína felbomlásakor született kérdésekre

akart választ adni. A korai modern liberális problémafelvetés leglényesebb eleme a szerző szerint az, hogy „az állam, és bizonyos esetekben a társadalom is, többé nem az isteni normák, hanem az emberi konvenció termékei”, aminek közvetlen következménye, hogy „a politikai metafizika alapvető problémájává fokozatosan a »Mi az ember?« kérdésé vált” (43. o.). Módszertani individualizmusából eredően a korai modern politikai filozófia kiindulópontjává tehát a *filozófiai antropológia* lépett elő.

Eszmetörténetileg a liberalizmus a politikai mozgalom szintjén az abszolutizmus, a politikai ideológia szintjén pedig az „erős állam” mellett érvelő tézisek ellenpólusaként jelent meg Nagy-Britanniában. Locke, majd a skót felvilágosodás klasszikus liberális képviselői az államhatalom visszaszorításának illetve korlátozásának szükségességét hangsúlyozták: ebben látták annak a garanciáját, hogy az abszolutizmus megerősödése megakadályozható.

A kontinensen viszont – különösen a német kultúrkörben – másfajta liberális tézisek fogalmazódtak meg. A szerző a továbbiakban ezek alapjait vizsgálja. A döntő különbség Angliával szemben az, hogy „a kontinensen a »felvilágosult abszolutizmus« doktrínája jelentette a másik »megoldást«” (47. o.). Ennek a német-liberális felfogásnak a tolerancia összefüggésében fennálló paternalizmusával helyezkedett szembe Kant.

Kant számára az etika, a jog és a politika alapproblémája a szabadság kérdése. „A politikaelmélet szempontjából Kant legfontosabb belátása – hangsúlyozza Huoranszki –, hogy bár az erkölcsi és a politikai értelemben vett szabadság problémája két különböző kérdés, gyökerük mégis közös: mindkét probléma az emberi személyiségről alkotott metafizikai felfogással függ össze.” (47. o.) Az erkölcsi és politikai szabadság kérdéseit tehát csak úgy válaszolhatjuk meg, ha előzetesen elfogadjuk Kant „ember”-definícióját, miszerint „az ember olyan véges létező, amelynek végessége érzékiségéből fakad” (47. o.). A morál problémái az érzékiségre vezethetők vissza, mivel Kant felfogásában „a szabadság kérdése [...] kizárólag a véges érzéki lények számára probléma” (48. o.). A kategorikus imperatívusz elemzését követően pedig Huoranszki leszögezi: „a kanti morálfilozófia a morális személy autonómiájának elképzelésén nyugszik”, s e felfogás következménye, hogy „a személy, amennyiben autonóm módon dönt és cselekszik, nem az érzéki világ polgára, hanem az értelmi intelligibilis világe” (49. o.), amelyben megvalósulhat a „célok birodalma” és az autonóm személyek közössége. A kanti politikafilozófia a természetjogi gondolkodáshoz kötődik, amennyiben „a politika problémáit a jogok kategóriájában vizsgálja, s e jogokat a törvényekkel szoros összefüggésben tekinti”. Továbbá, mivel a kanti politikai filozófia „az

állam egyetlen feladatát polgárai egyenlő szabadságának és biztonságának őrzésében látja”, nyilvánvaló, hogy „Kant elmélete a liberális hagyomány része” (54. o.). Kant a társadalomszerveződés alapelveként az *igazságosságot* határozta meg, megvalósulását pedig az általa *fik tívnek* tartott *szerveződés* révén látta lehetségesnek.

Huoranszki összeveti egymással Kant és Humboldt gondolatait és a fő különbséget abban látja, hogy míg Kantnál semmilyen praktikus ideál nem lehet alapja a társadalmi szerveződésnek (még a perfekcionizmus sem), addig Humboldt-nál csakis a perfekcionizmus eszméje lehet az alapja. Ami Kantot illeti, ez nem vontkoztatható minden írására: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* elején Kant azért elég hangsúlyozottan vallja a perfekcionista álláspontot.

Huoranszki ezt követően megállapítja, hogy mára ez a hagyomány olyan szerzőknél, mint pl. Raz, háttérbe szorult. Raz autonómia- és állam-felfogásában az autonóm személy jellemzője az, hogy „saját életének szerzője”, vagyis „képes arra, hogy meghatározott célokat tűzzön maga elé, és hogy e célok megvalósulása érdekében racionálisan cselekedjék” (66. o.). Állam-konceptiója szerint pedig „a modern állam feladata, hogy olyan feltételeket biztosítson, amelyek között minden személy az értelmes és morálisan megengedhető, de egymást kizáró alternatív

életformák minél szélesebb körből választhasson" (66. o.). Rawlsnál mind a kantitól, mind a razitól eltérő formában jelenik meg a perfekcionizmus.

A következő, Rawls főbb téziseit vizsgáló esszé „Az igazságosság elméletétől a politikai liberalizmusig” címet viseli. Rawls eredeti kérdésfeltevése Huoranszki rekonstrukciója szerint az volt, hogy „amennyiben a modern alkotmányos demokráciát tartjuk a megfelelő politikai berendezkedésnek, úgy mit tekintünk egy politikai berendezkedés alapvető értékének, és miért gondoljuk, hogy éppen egy meghatározott alkotmányos berendezkedés biztosítja a legteljesebb mértékben ennek megvalósulását” (69. o.). A szerző elemzésében azt vizsgálja, hogyan függ össze e két kérdés, valamint, hogy *Az igazságosság elmélete* megjelenése óta miért változtatta meg Rawls (különösen az 1993-as *Political liberalism* című munkájában) a kérdésfeltevés módját és ebből eredően elméletének jelentős részét.

Rawls újrafogalmazott kérdésfeltevése szerint a politikai filozófiának arra kell választ adnia, írja Huoranszki, hogy „*miképpen határozhatjuk meg* azokat az elveket, amelyekre felépülhet a megfelelő politikai berendezkedés”, s e kérdés legalább két továbbit implikál: egy morálepisztemológiáit, amely „arra keresi a választ, lehetséges-e egyáltalán normatív jellegű kijelentések érvényességét igazolni, és ha igen, hogyan”, míg a

másik probléma arra vonatkozik, hogy „milyen speciális eljárás segítségével igazolhatjuk a politikai intézmények normatív elveit” (70. o.). Az első problémára Rawls válasza a normatív etikai elvek meghatározhatóságára vonatkoztatott intuicionista álláspont kritikája. Az intuicionista állásponttal szemben Rawls a *reflektív egyensúlyi eljárás módszerét* javasolja, amelynek – Huoranszki szerint – az a lényege, hogy „normatív elveinket és döntéseinket koherens egészé kell szerveznünk” (71. o.). Mint a szerző kiemeli, ez az eljárás talán a rawlsi elmélet legmaradandóbb eleme, már csak azért is, mert az eljárás használatával lehetségessé válik, hogy „normatív kérdésekről racionálisan vitatkozzunk, anélkül hogy megkérdőjeleznénk Hume tézisét, miszerint normatív jellegű kijelentések nem igazolhatók tényállítások segítségével” (71. o.). A második, a politikai normák problémájával kapcsolatban Rawls legfontosabb gondolata az, hogy – amennyiben feltételezzük, hogy a társadalom kölcsönös előnyök érdekében létrehozott kooperatív vállalkozás, és hogy az ebben részt venni akaró egyén szempontjából a részvétel *feltételei* a legfontosabbak – az igazságosság elvei (tehát a részvétel feltételei) *disztributív elvek* lesznek. Ebből ered két további követelmény, a *disztributív igazságosság reciprocitásának* elve, valamint az az elv, hogy minden résztvevő megítélheti, igazságosak voltak-e a döntéshozatal körülményei.

Huoranszki kiemeli, hogy „Rawls ugyan használja a racionális döntés fogalmát elméletalkotása során, de tagadja, hogy a normák a racionális cselekvés fogalmából levezethetők lennének” (84. o.). Rawls álláspontja ebben a tekintetben is változott. Már első főművében bevezeti az ún. „arisztotelészi elvet”, mely szerint „mindenkinek a képességei alapján még elérhető legnehezebb [...] cél választása jelenti a megfelelő élet-célt” (84. o.). A második főműben, a *Politikai liberalizmusban* kifejtett érvelése pedig nem bizonyos elvek melletti univerzálisan érvényes (bár hipotetikus) döntésen, hanem egy emberképen alapul: itt arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyennek kell lennie a polgárnak ahhoz, hogy a liberális politikai társadalom tagja lehessen. Mint Huoranszki rámutat, ennek az antropológiának a központi fogalma „az autonómia fogalmának politikai értelmezése” (86. o.), melyben alapvető a racionális és a teljes értelemben vett autonómia megkülönböztetése. Az autonómiával a döntés két típusa feleltethető meg: a racionális és az ésszerű belátáson alapuló döntés. Az igazságosság elvei szempontjából az utóbbi a lényegesebb. A belátáson alapuló döntés – írja Huoranszki – az igazságosság elvei által befolyásolt döntés. „Az igazságosság elvei a fair kooperáció kívánalmából erednek, amit a tudatlanság fátyla mögötti döntés fejez ki.” (86. o.) Ez az elem az, amelyben Rawls nem változtatott új rendszerében sem. Elhatárolódott

viszont azon korábbi álláspontjától, miszerint „az eredeti helyzetben történő döntés az igazságosság mint fair eljárás eszméjét a közgazdasági értelemben vett racionalitás eszméjéhez próbálná kötni” (87. o.). Huoranszki a továbbiakban részletesen és áttekinthetően bemutatja, mi készíttette Rawlst elméletének módosítására, valamint, hogy milyen kritikák érték őt liberális („antiszubsztantivista”) és konzervatív (kommunitárius) oldalról, és hogyan utasította el Rawls ezeket a kritikákat. Rawls érvelésének lényege Huoranszki szerint az, hogy a „jól rendezett társadalom” nem közösség sem értékkonstitutív értelemben (ahol a jogok csak derivátumok), sem abban az értelemben, hogy „a jogok elfogadásának alapja egy »komprehenzív« morális elmélet elfogadása lenne” (89. o.). A rawlsi társadalom alapja tehát csakis az adekvát és ésszerű kompromisszum lehet.

Rawls nézeteit, valamint Berlin bizonyos téziseit elemzi a „Politikai metafizika-kritika” címet viselő esszé. A politikai filozófiában – írja Huoranszki – a metafizika-kritika először Hobbesnál, majd a francia forradalom konzervatív bírálójánál (mindenekelőtt Burke-nél) került előtérbe, és csak a legutóbbi időszakban alakult ki a metafizika bírálatának szoros kötődése a liberalizmus bírálatához. Rawls igazságosságelmélete például csak metafizikailag semleges álláspontból védhető: számára „a szerződéselvű politikai filozófia összeegyeztethetetlen a politikai

igazságosságról alkotott metafizikai elmélettel”, továbbá „a liberális morál alapértéke, a tolerancia védhetlenné válik, ha elismerjük a metafizikai igazságok relevanciáját a politikában” (93. o.). Így Rawls metafizikaellenessége a Hobbes-féle gondolatmenet inverziója, mivel „a metafizikai igazságok vitatott volta Hobbes számára a tekintélyelvű megoldás racionalitását igazolta, míg Rawls a tekintélyelvű politika alkalmazása ellen felhozható érvként támaszkodik a diafóniára”. Röviden, a metafizika száműzése a politikai filozófiai érvelésből kétélű fegyver: „éppúgy szolgálhatja az aktív állami ítélkezés elképzelését, mint ahogyan az állam neutralitásának igazolását” (93. o.).

Berlin metafizika-kritikájának elemzését megelőzően Huoranszki röviden tisztázza, hogy (összhangban Berlin álláspontjával) a politikafilozófia problémái mindenekelőtt az etika problémáival (ezen belül a normativitás megalapozhatóságával és igazolhatóságával) való szoros összefüggésük miatt kötődnek egyes metafizikai kérdésekhez. Berlin híres passzusát parafrázálja: „a platonikus ideál, a normatív igazságba vetett hit olyan, mint a jó szándék: önmagában nem elítélhető, de a politikai pokolhoz vezető út van vele kikövezve”, eredete pedig „az európai racionalista metafizikai hagyományban fedezhető fel” (101. o.). Huoranszki szerint Berlin máig érvényes (konzervatív-liberális affinitású) diagnózist ad arról, „hogyan vezethet a racionalista metafizika az antiliberális, into-

leráns politikai eszmerendszerek és a diktatórikus politikai gyakorlat igazolásához” (101. o.). Berlin e gondolatának kimerítő elemzését követően (melyben az „Én” megkettőzésének berlini tétele a megfelelő hangsúlyt kapja) Huoranszki Berlinétől határozottan eltérő konklúzióra jut: a liberális politikai filozófia Huoranszki szerint „nemcsak feltételezi, hanem egyenesen megköveteli azt, hogy bizonyos normákat ne pusztán érvényesnek tekintsünk [...], még csak ne is egyszerűen igaznak [...], hanem metafizikai értelemben igaznak, vagyis olyan igazságnak, amit az emberi természetről alkotott, racionálisan védhető metafizikai elmélet tesz igazzá” (112. o.).

A berlini „érték-pluralizmus” és „érték-konfliktus” problémájának elemzését követően a szerző visszakanyarodik Rawlshoz. Egy Rawls-idézetet kommentálva megállapítja, hogy a politikafilozófiában „a metafizikától való szorongás végső oka [...] nem az intoleranciától való félelem, hanem az utópiakomplexus. [...] Hiszen mi más az utópia, mint egyetemesen érvényesnek tartott elképzelés arról, hogyan élhetnek együtt boldog emberek? Korunk »józan« politikafilozófiai szelleme tartózkodni igyekszik az effajta metafizikai képzelgésektől”, pedig – teszi fel a költői kérdést – „végül is miért lenne olyan rossz Sarastro templomában élni?” (119. o.)

A második, *Szerződéselmélet és politikai kötelezettség* című blokkban az első írás, a „Klasszikus szer-

ződéselmélet és modern játékelmélet” a Harsányi-féle játékelméleti modell egyes elemeit is felhasználva interpretálja Hobbes szerződéselméletét, s mindenekelőtt azt vizsgálja, hogy e modell mennyiben járult hozzá általában a szerződéselméletek érvrendszerének adekvátabb megértéséhez. Ez utóbbi mozzanat annak a megértéséhez segítheti elő, hogy „hogyan próbálják meg [...] a szerződéselméletek az állam *de jure* legitimitását igazolni” (128. o.).

Ebben az elemzésben Huoranszki – egyebek közt a *fogoly-dilemma* közérthető, s ugyanakkor igen magas színvonalú bemutatásával – felvontatja előttünk analitikus és közgazdaság-filozófiai fegyvertárának számos elemét (mindezt anélkül, hogy mondandójának bármely részlete öncélú vagy funkciótlan volna). J. E. Hampton Hobbes-interrelációjához kapcsolódó elemzésének az az előfeltevése, hogy bizonyos játékelméleti modellek adekvát módon alkalmazhatók Hobbes szerződéselméletére, s ha ezt megteesszük, kiderül, hogy Hobbes elképzelése nemcsak nagyon modern, hanem hihetetlenül aktuális (és a Locke-félénél jóval koherensebb) is. Hobbes és Rousseau szerződéselmélete kapcsán Huoranszki hangsúlyozza, hogy „ezen elméletek a korlátlan szuverenitás eszméjét igyekeznek alátámasztani” (145. o.), mégpedig nyilvánvalóan azért, mert felfogásuk szerint „minél kevésbé erős a központi hatalom, annál racionálisabb a nem-kooperatív stratégia választása, és így

annál kevésbé racionális az engedelmeskedés. A jó hatalom tehát a minél nagyobb és minél koncentráltabb hatalom.” (145. o.) Hobbes elméletében (Rousseau-étól eltérően) számos liberális jellegű *előfeltevés* van, ellenben a hobbesi konklúziók határozottan abszolutisták (nem totalitáriusok!): érvei a *korlátlan szuverenitás* mellett szólnak, s így az olyan specifikusan liberális gondolkodók számára, mint például Locke, alig vagy egyáltalán nem elfogadhatók.

A Locke által felvázolt „természeti állapot”-ból fakadó szerződéselmélet logikája (Hobbesétól eltérően) nem is interpretálható a fogoly-dilemma vagy más játékelméleti modell alapján, hanem egyfajta „biztosítási játék”-ként fogható fel: „a biztosítási játékban az optimális megoldás problémája koordinációs probléma. A locke-i állam feladata ezért az, és csak az, hogy csökkentsen a természeti törvény betartásával járó kockázatokat. E törvények azonban nemcsak a legitim állam feladatát, hanem legitimitásának határait is kijelölik.” (149. o.) Így Locke állama azon túlmenően, hogy nem abszolút, lényegét tekintve a Nozick-féle „éjjeliőr-állam” vagy „minimál-állam” egyik első lehetséges megfogalmazásának tekinthető.

A következő, rövid terjedelmű tanulmány – „Politikai kötelezettség és polgári engedetlenség” – már címében is jelzi, hogy rendkívül kényes és nem is teljesen új témáról van szó: az a probléma ugyanis, amelyet a modern „beleegyezés-elmélet” feszeget, már Platón *Kritónj*-

ban is felmerült. A szerző meggyőzően érvel amellett, hogy „a politikai kötelezettségek morális alapjairól alkotott jelentősebb elméletek bármelyikét fogadjuk is el, ezen elméletek alapján a polgári engedetlenség morálisan igazolhatatlan lesz” (150. o.). Huoranszki Rawls, Simmons, Buchanan-Tullock, Dworkin és Kis János egyes téziseire támaszkodik. De ennél talán lényegesebb, hogy ebben a rövid írásban derül ki a leginkább a szerző hermeneutikai-jogfilozófiai affinitása. A törvények és a jog alkalmazásának kérdésében egészen közel kerül a Gadamer-féle hermeneutikai állásponthez. „A liberális demokrácia nem csak azt követeli meg, hogy a törvények tartalmukban toleránsak legyenek, alkalmazásuk is az kell legyen. És hogy hol húzódik a tolerancia határa, az mindig erkölcsi megfontolások alapján dől el, sohasem egyszerűen az írott jog mechanikus alkalmazása révén. [...] Természetes, hogy a legtöbben írtóznánk attól, ha pusztán a jogalkalmazók önkénye határozná meg a perek kimenetelét, de ez nem jelenti azt, hogy valamennyien abba a jogállami utópiába vágyunk, ahol a bírák és a jogászok minden elfogultság nélkül, halálos biztonsággal húzzák elő a megfelelő paragrafust a törvénykönyvnek vagy rendeletek tárának nevezett varázsdobozokból, és a szubjektivitás, az erkölcsi és politikai előítéletek gonosz szellemét a »szakszerű jogalkalmazásnak« nevezett varázsszóval űzik majd ki a jogállam meseerdejéből. Az önkény e

két típusa között létezik egy olyan harmadik út is, ahol a »független bíróság« kifejezésben a »független« szó csak a bíróság intézményes függetlenségére utal, nem pedig a bírák vagy általában a jogalkalmazók tevékenységének erkölcsi elvektől való függetlenségére.”⁴ (159. o.)

Ugyanezt a témát taglalja a „Szerződéselmélet és politikai kötelezettség” című esszé. Abból indul ki, hogy a politikafilozófiai kérdésekre kétféle morálfilozófiai válasz körvonalazódott: egyrészt (Bentham nyomán) az *utilitarista*, másrészt a *kontraktualista*, melyet „a 20. század neokontraktualista filozófiája élesztett fel” (160. o.). A kérdés metodológiai szempontból az, hogy melyiktől remélhetünk több segítséget, ha meg akarjuk érteni a politikai intézményekkel és a politikai viselkedéssel kapcsolatos normatív elvárásainkat. Huoranszki magyarázata szerint a „normatív elvárás megértése” egyrészt azt jelenti, hogy „ezek az elméletek ésszerű alapul szolgáljanak szinte megkérdőjelezhetetlenül szilárd, joggal és politikával kapcsolatos intuíciónknak”, másrészt pedig azt, hogy „képesek legyenek segíteni abban az esetben, amikor a helyes politikai intézményről vagy döntésről nincs határozott véleményünk”, és pedig nem tájékozatlanságból vagy közömbösségből fakadóan, hanem mert „puszta intuícióval eldönthetetlen dilemmával állunk szemben” (160. o.).

A politikai kötelezettség és a politikai engedetlenség problémája a

XVII. századtól kezdve került a politikafilozófiai gondolkodás homlokterébe. A „milyen motivációk alapján gondoljuk úgy, hogy illik betartani országunk törvényeit?” (160. o.) kérdés gyakorlati relevanciáját az adja, hogy egyfelől „nem létezhet politikai hatalom az engedelmisség iránti igény morális megalapozása nélkül”, másfelől nyilvánvaló, hogy maga az igény sem feltétlen, hiszen „vannak olyan helyzetek, amikor nem kell, sőt olyanok is, amelyekben nem szabad engedelmeskednünk a kormányzat döntéseinek” (161. o.). Az utilitarizmus illetve a kontraktualizmus segítségével egyaránt megpróbálhatunk választ adni a problémára. Huoranszki a kontraktualista hagyományra támaszkodó válasz két változatát, a hobbesit és a locke-it vizsgálja. Hobbes szerinte „a szuverén hatalom iránti szinte korlátlan engedelmisség igényét kívánta igazolni”, Locke viszont „azokat a feltételeket akarta megalapozni a szerződéselmélet segítségével, amelyek között az állampolgár engedelmisséggel tartozik a törvényeknek, illetve a kormányzati döntéseknek” (161. o.). Ez nem jelenti azt, hogy a szerződéselmélet két – egymással ellentétes – érv megalapozásául is szolgált: a kontraktualizmus itt valójában nem is elméletként, hanem inkább az igazolás módszertanaként működik, és az nagyon is lehetséges, hogy „azonos módszerek különböző eredményekre vezetnek, ha valamilyen tartalmi különbség merül fel egy módszer alkalmazása során” (162. o.).

Ebben a tekintetben – az igazolás metódusaként – a 20. századi szerződéselméletek hatóköre jelentősen módosult. A modern szerződéselméletek elsődleges célja az lett, hogy a demokratikus politikai berendezkedés működésére magyarázatot adjanak, illetve megalapozzák az igazságosság elveit. Az előbbihez a közgazdaságtanból vett modelleket használnak: míg a Hobbes-féle kérdésfeltevés „a politikai intézmények elfogadásának ésszerűségére irányult”, addig „az új formában megjelenő szerződéselmélet arra keresett választ, hogyan modellezhető a racionális döntések elméletének segítségével a politikai döntések és intézmények” (162. o.). A kontraktualista érvelés másik területe a morálfilozófia: a kontraktualista érvek felhasználhatók például az igazságos politikai intézményeknek alapjául szolgáló morális normák megalapozására. A morálfilozófiát a racionális döntéselmélet segítségével megalapozni szándékozó elméletek közé tartozik D. Gauthier *Morals by Agreement*-je is. „Gauthier azt szándékozik megmutatni – írja Huoranszki –, hogy a moralitás elvei egybeesnek a racionális alkudozás során használt, stratégiai értelemben vett elvekkel, valamint azt, hogy milyen körülmények között racionális az ezen normák által meghatározott döntések alapján cselekedni” (163.o.).

Más-más értelemben, de mind Gauthier-nál, mind Rawlsnál a fő probléma az, hogy a politikai kötelezettségeket *univerzális* indokok alap-

ján igazolják, ami nem ad útmutatást a *partikuláris* döntésekhez. Rawls elmélete szerint „az igazságosság elveinek meghatározásakor a felek tökéletesen *szimmetrikus* helyzetben vannak, miután nem ismerik azokat az információkat, amelyek a tényleges helyzetekben megkülönböztetik őket [...]. A kontraktualista eljárás ezen értelmezése ezért kizárja annak lehetőségét, hogy igazoljuk, miért tartozik a polgárok egyik csoportja engedelmességgel egy másik csoport által hozott döntéseknek.” (164. o.) Rawls tehát, még ha képes is igazolni bizonyos típusú politikai intézmények fennállásának jogosságát, azt nem tudja kellően alátámasztani, hogy valamely partikuláris politikai autoritás igényt támasszon arra, hogy döntéseinek engedelmeskedjenek.

A tanulmány „Klasszikus szerződéselméletek” című alfejezetében Huoranszki briliáns elemzését adja a Hobbes- és a Locke-féle szerződéselméletnek. A nagyobb hangsúlyt itt Locke téziseinek interpretációjára helyezi és bevonja az elemzésbe a „hallgatólagos beleegyezés” A. J. Simmons által kimerítően elemzett problémáját is.

Első megközelítésben a szerző konklúziója az, hogy „a kortárs szerződéselméletek két nagy csoportja közül egyik sem tudja igazolni, miért is tartozunk engedelmességgel egy meghatározott, partikuláris állam törvényeinek és kormányzatának” (184. o.). Ez a kudarcs is tanulságos, mivel nyilvánvalóvá teszi, hogy „amikor kötelességünknek érezzük,

hogy a legitim politikai hatalom által hozott törvényeknek engedelmeskedjünk, akkor valójában *nem egy meghatározott kormányzat, hanem polgártársaink iránti morális kötelességből cselekszünk*” (185. o.).

Végül Huoranszki lehetséges megoldásként idézi a részben szerződéselvűnek tekinthető Scanlont, akinek javasolt kritériuma szerint „egy cselekedet akkor helytelen, ha végrehajtását az *adott körülmények* között tiltja a viselkedés egy olyan szabályrendszere, amelyet senki sem utasíthat el ésszerűen egy *a körülmények ismeretén alapuló* önkéntes és általános megállapodás alapjaként.”⁵ (186. o.)

A *Disztributív igazságosság* címet viselő harmadik, befejező blokkot indító esszé a „Disztributív egyenlőség” címet viseli. A szerző itt a Dworkin-féle „gazdasági egyenlőség” fogalmának elemzésén keresztül mutatja be, mit mondhat a filozófia az egalitarizmus immár kétszáz éve sokat vitatott problémájáról. Huoranszki szerint „az egyenlőség olyan fogalmára lenne [...] szükségünk, amely használható a helyes elosztás mércéjeként”, de ugyanakkor „képes tekintetbe venni az emberek közti releváns különbségeket” (194. o.) is, vagyis amely meg tudja világítani a releváns különbségeket, és azt is, miért ezeket kell figyelembe venni, amikor valamilyen egalitárius elosztást kívánunk megvalósítani. Az egyenlőség megvalósításának módjáról ugyanakkor a szerző nem nyilatkozik.

Dworkin gondolatait követve Huoranszki a „minek az egyenlősége?” kérdésre adott válaszok egyik csoportját a „jólét egyenlősége”-ből, míg a másik csoportját a „források egyenlősége”-ből kiindulva rekonstruálja. Dworkin (Rawlsénál magasabb idealizációs szintű) morális ellentetésének az a lényege, hogy „a jólét egyenlősége” nincs összhangban az egalitarizmussal kapcsolatos morális intuíciónkkal. A „jólét” fogalmának három lehetséges értelmezése Dworkin szerint a *sikerességelmélet*, a *tudatállapot-elmélet* és az *objektivistika elmélet*. Huoranszki mindhármat bemutatja, majd megállapítja, hogy a *tudatállapot-elmélet* „a benthami elképzelésnek felel meg, amely szerint a boldogság mértéke az élvezet és a fájdalom”; az *objektivistika elmélet* „a milli értelmezéssel áll kapcsolatban, amely a boldogság elérésének módjai közt perfekcionista alapon” tesz különbséget; végül pedig a *sikerességelmélet* „a modern utilitarizmussal rokon, mely a hasznosságot a preferenciák beteljesülésén méri”. Dworkin érvelése szempontjából a sikerességelmélettel szemben felhozott ellentéteket tekinti mérvadónak, melyek – mint írja – „*mutatis mutandis* a jólét többi értelmezésére is kiterjeszhető” (198. o.).

A sikerességelméletre alapozott „jóléti egyenlőség” Dworkin szerint meg kell feleljen annak a követelménynek, hogy „olyan elosztást kell megvalósítani, amely az embereket a lehető legegyenlőbbé teszi a tekintet-

ben, hogy mennyire tudják életükre és környezetükre vonatkozó preferenciáikat beteljesíteni.”⁶ (200. o.) Dworkin értelmezése szerint továbbá a preferenciák nem csupán döntéseknek alapjai, hanem már bizonyos megfontolásokból erednek és „preferenciáink jó része nem megmagyarázhatatlan adottság, hanem a személyiségünkbeli és a személyiségünket meghatározó célokból következik” (200. o.). Ezek a célok Dworkin szóhasználatában az „ambíciók”, amelyek maguk nem preferenciák, hanem „magasabb rendű vágyak”, amelyek meghatározzák preferenciáinkkal kapcsolatos döntéseinket. További kulcsfontosságú fogalom Dworkinnál a „*jogos panasz*” („*reasonable regret*”), amely – Huoranszki szerint – nélkülözhetetlen a disztributív egyenlőség fogalmának megértéséhez. Fontos szerepet játszhat az „irigység” fogalma is: Dworkin szerint a disztribúciós gazdasági mechanizmus által létrehozott rendszer akkor felel meg a gazdasági egalitarizmusra vonatkozó intuitív felfogásunknak, ha az kiállja az „irigységteszt”-et, vagyis ha „senki sem irigyli a másik által birtokolt jószágcsomagot *mint egészet*” (206. o.). Az „irigységteszt” igen hatékony – mutat rá Huoranszki –, mert „jobban kifejezi a gazdasági egyenlőség »társadalmi jellegét«, mint a jóléti felfogás, mivel az utóbbi nem feltételez semmiféle kapcsolatot azok között az egyének között, akik a forrásokat birtokolni fogják” (206–207. o.). Dworkin megoldása szerint (melyről

Huoranszki kimutatja, hogy egyáltalán nem eredeti) az aukción és szabad cserén alapuló mechanizmus irigységtől mentes elosztási sémát fog eredményezni, másrészt egyfajta *hipotetikus biztosítási piac* terminusaiban kell gondolkodnunk. A dworckini egalitarizmus-koncepció vizsgálatának legfontosabb tanulsága Huoranszki szerint az, hogy végeredményben „sem a jólét, sem pedig a források egyenlősége nem ad kielégítő értelmezést arról, vajon milyen elosztási elveket követel meg a gazdasági egalitarizmus intuitív fogalma” (220. o.).

Az előző esszében foglaltakat részletesebben kifejtő „Egalitarizmus és redukcionizmus” tanulmány kiinduló állítása szerint a politikai filozófiában – akár a metodológia, akár az etikai alapú normativitás problémájára irányuló reflexióknak tulajdonítunk jelentőséget – komoly szerepet kell kapnia a filozófiai antropológiának. Amerenyiben az etikai alapú *normatív* érvelést választjuk politikafilozófiai érvelésünkben, faktuális, illetve empirikus állítások nem játszhatnak szerepet a *morális* értelemben vett személyiség fogalmának meghatározásában. Ennek egyenes következménye, hogy egyfajta *intuicionizmus* (intuitív elfogadhatóság) érvényesül, ami persze csak szükséges, de nem elégséges feltétele egy filozófiai elmélet létrehozásának. A másik nélkülözhetetlen elem a (konzisztenciánál többet jelentő) *koherencia* kritériuma, amely akkor teljesül, ha az elméletben foglalt elvek és a belő-

le dedukált állítások valamiféle rendszerben a személy jelentőségével összefüggésben kitüntetett szerep jut a *felelősség* fogalmának. A szerző megfogalmazása szerint „nemcsak a retributív [...], hanem a disztributív [...] igazságosság elvei sem tisztázhatók anélkül, hogy a felelősség valamilyen fogalmára ne támaszkodnánk”. Más szavakkal kifejezve „a politikai filozófiának a személyiség egy olyan fogalmát kell feltételeznie, amely lehetővé teszi, hogy megkülönböztessük azt, amiért egy személyiség felelősséget vállalhat, attól, amiért nem” (228. o.). Huoranszki tehát amellet érvel, hogy az egalitárius disztribúcióval kapcsolatos jelenkori viták egy része végeredményben a *személyi felelősség* problémájával van összefüggésben.

Az egalitárius koncepció kapcsán a redukcionizmus és a determinizmus problémája Roemer elmélete nyomán került előtérbe. A redukcionizmus ebben a kontextusban azt jelenti, hogy végső soron minden preferenciánk fiziológiai okokkal magyarázható, a determinizmus pedig azt, hogy végső soron nem az indokaink, hanem ezek az okok határozzák meg gazdasági viselkedésünket. Huoranszki szerint a személyes felelősség e két roemeri előfeltetés fenntartása mellett is érvényesül, mivel még ha valóban teljesen evidenssé válna is, hogy „a választásainkért viselt felelősség fogalma valamilyen módon fiziológiai tényezőkre *redukálható*, abból még mindig nem

következne, hogy ezáltal normatív vizsgálódásainkból *eliminálható is lesz*" (237. o.).

A kötetet záró „Válasz a kérdésre: támogatassa-e a liberális állam a művészeteket?” című cikkben a szerző igen meggyőzően érvel amellett, hogy a művészetek (akárcsak az egyházak) pénzügyi támogatása mindenképp azért nem tartozik a liberális értelemben vett politikai közönség döntési hatókörébe, mert az ilyen beavatkozás akadályozhatja az egyén autonómiájának megvalósulását, s így a felvilágosodásban megfogalmazott perfekcionista eszme érvényesülését.

* * *

Végül egy esztétikai vonatkozású megjegyzés. A kötet első előzéklapján szereplő Beardsly-féle metszettel együtt a borítólapon megjelenített Canaletto-festményrészlet is kitűnő választás volt a szerző részéről. Velence látképe valóban asszociációs alapot nyújthat az utópia-eszményhez – bár a Velencétől nem is annyira távoli Palmanova erődítményváros geometriailag szabályos alaprajza talán jobban kifejezésre juttatta volna az utópia-eszményt.

Jegyzetek

¹ E vonatkozásban lásd a szerző Dennetről írt recenzióját: Huoranszki F.: *A rendszerbe zárt szellem*, in: „BUKSZ”, 1999 ősz, 284–295. o.

² Ebben az írásában Huoranszki a (cambridge-i) *lingvisztikai kontextualizmust* és egyik fő képviselőjét, *Quentin Skinnert* mutatta be. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1992/5–6., 960–980. o.

³ R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.

⁴ Gadamer ugyanerről a problémáról a következőket írja az *Igazság és módszerben*: „A jogi hermeneutika képes arra, hogy a szellemtudományok valóságos eljárását önmagára emlékeztesse. [...] A bíró, aki a ha-

gyományozott törvényt a jelen szűk ségleteihez igazítja, kétségkívül gyakorlati feladatot akar megoldani. De törvényértelmezése ettől még korántsem lesz önkényes átértelmezés. Megértés és értelmezés az ő esetében azt jelenti: érvényes értelmet megismerni és elismerni. Igyekszik megfelelni a törvény »jogeszemjének«, miközben közvetíti a jelennel. Igaz, hogy ez jogi közvetítés. A törvény jogi jelentését [...] igyekszik megismerni. Tehát nem történésként jár el – de ő is vonatkozásban áll saját történelmével, mely az ő jelene.” H. G. Gadamer: *Igazság és módszer*, II/II/2/c („A jogi hermeneutika példaszzerű jelentősége”), Gondolat, Bp. 1984, 231. o.

⁵ T. Scanlon: „Szerződéselmélet és haszonelvűség”, in: *Modern politikai filozófia*, Osiris, Bp. 1998, 42. o.; kiemelés Huoranszki F. részéről.

⁶ R. Dworkin: „What is Equality?” 1., in: *Philosophy and Public Affairs*, 10., No 3., 1981, 204. o.

A NÉMET FELVILÁGOSODÁS TÖRTÉNETISÉGE*

MOLNÁR LÁSZLÓ

Rathmann János könyve – amely a német felvilágosodás történetiség (Historizität) fogalmát teszi vizsgálat tárgyává – úttörő jellegű munka, hiszen a filozófiatörténeti kutatásban nincs előzménye. A kutatás során igen nagy mennyiségű anyagot dolgozott fel kellő alaposással. Ez oly mértékben sikerült a szerzőnek, hogy könyvének olvasása során nemcsak megértjük, de valósággal érezzük is a kor gondolkodóinak szellemét, különösen a Herderről írt fejezetek esetében.

A legfontosabbnak azonban azt tartom, hogy Rathmann János munkája a felvilágosodás azon új felfogását képviseli, amely a 70-es évektől kezdve tört utat magának a kutatásban. Rathmann ugyanis szakít azzal a korábban elterjedt és uralkodóvá

vált szemlélettel, mely a francia enciklopédisták nézeteit tekinti a *felvilágosodás* modelljének, és az attól eltérő, azt bíráló, illetve azzal szembenálló korabeli koncepciókat a *felvilágosodás-ellenes* (*anti-aufklärer*) mozgalomhoz sorolja. Ennek a koncepciónak jeles képviselője volt Isaiah Berlin, akinek felfogását a szerző a következőképpen bírálja: „Ami a Berlin által Vico és Herder részére címzett vádat illeti, miszerint a felvilágosodás-ellenes mozgalomhoz tartoznak, azt csak akkor fogadhatnánk el, ha felvilágosodás alatt csak a francia enciklopédisták monolit csoportját értenénk, és következetesen minden olyan törekvést száműznénk belőle, amelyet a német történelemben »Sturm und Drang«-ként határoznak meg, [...] továbbá az

* János Rathmann: *Historizität der Deutschen Aufklärung*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993

egész késő felvilágosodást, azaz Lessinget, Herdert, Forstert, Hamann, is, akiknek gondolatvilága szintén a felvilágosodáshoz tartozik.” (58)

Rathmann jól látja, hogy ezeknél a kérdéseknél többről van szó, mint filológiai-történeti kuriózumokra vonatkozó belterjes vitáról: „A Herder – Vico viszony bármely részkérdése egyidejűleg érinti a felvilágosodás vagy a történetfilozófia *alapkérdéseit* [...], például azt, hogy általában mit kell értenünk felvilágosodás fogalma alatt, vagy azalatt, hogy valaki szuverén gondolkodó vagy kompilátor [...], vagy mit kell értenünk történeti törvényt, illetve individualizáló történetfelfogás fogalma alatt.” (51)

Az első fejezet Herder történetfilozófiájának kialakulásával foglalkozik. Itt fontos megemlíteni, hogy a fiatal Herder koncepcióját elsősorban más gondolkodók – főleg Hume, Winckelmann és Voltaire – interpretációja és kritikája során fejti ki. Így például azt a kérdést elemzi, hogy *miként fogja fel Winckelmann a történelmet mint tudományt*.

Voltaire híressé vált mondása, mely szerint a történelmet filozofikusán (filozófusként) kell felfogni, Herder számára (is) kiindulópontként szolgál.

Rathmann a Winckelmannról szóló Herder-tanulmányt úgy értékeli, hogy az a Voltaire-en túlmenő elvek megfogalmazására ad lehetőséget, melyeket a következőkben foglal össze: „1. A legegyszerűbb értelemben vett történelem első követelmé-

nye, hogy az *egész* (teljes). 2. A történetíró arra kényszerül, hogy egyúttal történetfilozófus legyen, mert ebben az egészben például az ok és az okozat csak így lehetséges. Ebből következik, hogy 3. A történelemben az ok és az okozat nem *okként* és *okozatként* jelenik meg, hanem csak következtetni lehet rájuk, és ezért az ok kutatása nem lehet tapasztalati jellegű. 4. Nem a tulajdonképpeni történetíró, a szemtanú az, aki az okokat megragadja, hanem csak »az értelem embere« (a rezonőr) az, aki felkutatja azokat.” (9)

A második fejezet Herder történetfilozófiájának sajátosságait elemzi. Ennek során a szerző már kezdetben kiemeli Herder koncepciójának ontológiai irányultságát. Ezért a „Versuch über das Sein” (Wolfgang Pross (szerk.): J. G. Herder: *Werke*, 1. k. 573–588. o.) című írásban megfogalmazódott ontológiai tendenciát Herder egész életművére jellemzőnek tartja, olyannak, amely folytatódik „Az eszmék az emberiség történetének filozófiájáról”, a „Levelek a humanitás előmozdítására” és még a „Metakritik...” című műben is. (24)

A herderi ontológia számot kíván vetni a természet és a társadalom egymáshoz való viszonyából adódó ellentmondásokkal. Herder a 70-es évektől kezdve Leibniz elveiből egy sajátos erőnt dolgozott ki. Az organikus erők rendszeréről szóló koncepció Rathmann szerint „Herder kezében a felvilágosodás ontológiai antinómiájának feloldására szolgáló szerszámként szolgált, aminek segit-

ségével túllépett ezeken, még akkor is, ha ennek a megoldásnak absztrakt és konstruált jellege volt." (37)

A második, külön hangsúlyozandó értéke a történelmi mérték, a történelmi szempont bemutatása. Itt a szerző igen találóan és ügyesen mutatja be, miként vezetett ez a herderi probléma a nemzeti, az individuális szempontok megragadására: „A nemzeti jellegnek és a korszaknak mint individualitásnak a megállapítása vezeti Herdert a művészet önértékének gondolatához, illetve történelmi általánosságban az öntörvényűség koncepciójához.” (43)

Ezt fejezi ki rövid, aforisztikus formában a következő mondata: „Sohasem lehet a korábbi teljes mértékben visszavenni (a javítás során sem) anélkül, hogy a jelent elvesztenénk.” (*Journal meiner Reise im Jahr 1769, Herders Werke* 1. k., Volkerverlag, Weimar 1957, 128. o., idézi Rathmann (45))

A szerző kiemeli, hogy Herder itt, a történetiséget tagadó felvilágosodás koncepcióval vitázva alapozza meg azt a felfogását, miszerint a múlt elemeit meg kell őrizni, mert anélkül jelen sem lehetséges.

Ami pedig Herder törvényfelfogását illeti, a szerző meggyőzően érvel azzal a többek által képviselt felfogással szemben, amely Herder individualizáló törekvését mereven szembeállítja a felvilágosodás általánosságra épülő törvényfelfogásával.

Szerinte Herder arra törekedett, hogy a racionalisztikusan felfogott

elvont általánosságtól eljusson a különöshöz.

Ennek során „1. A történelmi tényeket egy konkrét egész részeként fogta fel és így vizsgálta; 2. A rész és egész viszonyát pedig egy új értelmezésben úgy ábrázolta, hogy egyrészt a részek alkotják az egészet; másrészt jelentésüket az egésztől kapják.” (57)

A monográfia részletesen ábrázolja Kant és Herder viszonyát a kezdeti mester-tanítvány viszonytól egészen az elvi különbségeken alapuló elhidegülésig. Itt a szerző hangsúlyozza, hogy Herder számára Kant kritikizmusa elfogadhatatlan volt.

Ebből az elemzésből azonban úgy érzem, hogy hiányoznak a Kant által írt Herder-recenziók elemzése.

A harmadik fejezet Hamann történetiség felfogásának specifikumával foglalkozik. Nem tárgyalja Hamann gondolatvilágának egészét. Pusztán azokat a vonatkozásait vizsgálja, melyek lehetővé teszik, hogy „a Hamann – Herder – Forster vonal, mint a haladás és a történetiség fogalom keletkezésének útja bemutatható legyen”. (77)

Lényeges e tekintetben Herderre gyakorolt hatása, akire feltehetően Vicoét közvetítette. Továbbá kimutatható, hogy Herder nyelvelfogásának kialakulására is ösztönzőleg hatott.

Rathmann Hamann és Herder nézeteinek azonosságát abban látja, hogy mindketten a kanti kritizmus ellenfeleiként egy új nyelvelfogást alapoztak meg, melynek lényegi tételei közösek voltak:

„1. Hamann már Herder előtt kifejtette azt a felfogását, miszerint az egész kanti vállalkozás (azaz a kriticismus) elhibázott, mivel az megfosztja a filozófiát a hagyományoktól, a tapasztalattól és a nyelvtől, és így egyfajta abszurd »purizmushoz« jut el, és kiüresíti a filozófiát. Másként megfogalmazva: a kanti felfogás egy nyelv nélküli gondolkodást tételez föl. Herder életműve ezeket a hamanni gondolatokat vitte tovább és azokat egy következetes historizmus módszere segítségével továbbfejlesztette.

2. Az új hamanni – herderi nyelv-felfogásnak antropológiai-történetfilozófiai háttere van: az ember és az emberiség történeti megközelítése. Így a nyelvnek a mindenkori világhoz és az azonos nyelvet beszélők közösségéhez való szoros kapcsolata kerül előtérbe [...] Herder értekezésében még továbbmegy [...] nála az ember szférája...a végtelenig kiterjed és az ember univerzalitásához vezet.” (84–85)

A másik terület, melyen a monográfia figyelemreméltó eredményeket mutat fel Hamann bemutatása során, az Hamann ökonómiai koncepciója, melyet összességében a következőképpen jellemez: „Ő»csak« a morál és gazdaság, a nyelv és a gazdasági fejlődés közti összefüggésekbe kívánt betekinteni. Az eredmény pedig nem egy új morálfilozófia, hanem egy újszerű, történetileg inspirált nyelvelmélet lett.” (86)

Rathmann sajnálkozva említi, hogy Hamanntól, e jelentős gondol-

kodótól magyar nyelvre nincs semmi lefordítva, így a magyar értelmiség legnagyobb része számára alakja az ismeretlenség misztikus ködébe burkolva az „észak ismeretlen mágusként” létezik. (79) Tudomásom szerint a jelen helyzet a szerző minden, e hiány megszüntetésére irányuló fáradozása ellenére a mai napig sem változott.

A negyedik fejezet Georg Forsternek a történetiség koncepcióhoz való hozzájárulását mutatja be.

Rathmann szerint Forster ahhoz a Lessing és Herder által képviselt programhoz kapcsolódik, amely az általános (a példa: szükségszerű észigazságok) és a különös (a példa: a történelmileg adott igazságok) közti szakadék áthidalására irányul. (95) Ennek során történetileg konkretizálja az elvont történetfilozófiai kérdéseket.

Ezen elemzéseinek konkrétabb indítékai is voltak, így például meg kívánta érteni kora szociális problémáit.

Olyan általános kérdéseken kívül, mint az, hogy megállapítható-e a természeti és társadalmi fejlődés általános mércéje, konkrét, történetfilozófiai súlyú kérdések is foglalkoztatták. Ilyen volt a felvilágosult abszolutizmus problematikája, amelyet élesen bírált. Ennek kapcsán kifejtett történetfilozófiai kritikáját az emberönmagától való elidegenedésére konkretizálta. Konzekvenciáiban eljutott a forradalom szükségességének igazolásához. A felvilágosult abszolutizmus Forster szerint az embereket

jellegeten automatákká teszi, ami a társadalmat képtelenné teszi arra, hogy továbbfejlődjön. (100–102)

A forradalom elvont igazolásával meg nem elégedve, megfogalmazta a forradalom kezdetének szükséges feltételeit: 1. A közvélemény állapota (a nép kedvező hangulata) és 2. A társadalmi viszonyok fejlődési foka (erős polgárság).

Nem véletlen, hogy Forster – némi önmagával való küzdelem után – csatlakozott a mainzi jakobinusokhoz.

Az ötödik, zárófejezet a német felvilágosodásnak – elsősorban Herdernek – a magyar szellemi életre gyakorolt hatását mutatja be, a kortársaktól napjainkig. Ennek során a német olvasó – persze nemcsak a német olvasó, de mindenki – árnyalt és gazdagon dokumentált képet kap erről a hatástörténetről.

Itt kell kiemelnem azt az ideológiai kritikai tevékenységet, amelyet Rathmann fejtett ki egy, a magyarok sorsára vonatkozó sokszorosan félreértett herderi mondat értelmezése kapcsán.

Különösen indokoltá teszi az ez irányú ismeretek terjesztését az a tény, hogy az értelmiség történeti tudatában sokszor nem fejlődés, hanem visszaesés tapasztalható. Így például a hetvenes években a nemzeti nyelvről folyó vitában, melyet Illyés Gyula 1977-es újságcikke („Válasz Herdernek és Adynak”) indí-

tott el, sok részvevő csak hallomásból ismerte Herdert. Ez pedig annak ellenére így volt, hogy éppen a hetvenes évekre megindult Herder kutatás már számos eredményt mutatott fel, jelentős mértékben éppen a szerző kitarító munkájának eredményeként.

Összegezeként megállapítható, hogy Rathmann János kiérlelt koncepció alapján, nagy mennyiségű forrás és irodalom feldolgozásának eredményét összegzi a német felvilágosodás történetiség (Historizität) koncepcióját bemutató művében. (Ahol a szükség megkívánta, levéltári kutatásokat is végzett.)

Itt azonban nem állhatunk meg, mert ki kell egészítenünk az értékelést azzal, hogy ez a könyv nemcsak összegzés, hanem egy új út kezdete is: A felvilágosodás kutatásának új, az egyoldalú, a francia enciklopédistákra orientálódó felfogását meghaladó koncepció jegyében íródott. Abban a szemléletmódban, amely nem fogadja el többé a felvilágosodás olyan modelljét, amely csak az előbbieket tekinti a felvilágosodás valódi képviselőinek és a többieket ehhez méri. Rathmann számára az ilyen leszűkítés nem fogadható el. A felszíni minősítések helyett a gondolatok mélyebb struktúrája foglalkoztatja: Így került egymás mellé – mint a német felvilágosodás történetiség koncepciójának kidolgozója, illetve továbbfejlesztője – Herder, Hamann és a jakobinus Forster.

VISSZA A KOZMIKUS RENDHEZ*

PINCZÉS BÁLINT

György Lajos második könyve: híradás. Híradás azokról a gondolati áramlatokról, melyek a zöld-mozgalom eszmélődéséhez hozzájárultak; híradás saját küzdelméről, a szellemi gyökerek, bölcséleti alapok kutatásáról („Fokozatosan megtaláltam egy számomra új gondolati rendszer összefüggő hálózatát” [12.]); végül híradás magáról a mozgalomról. Könyve indítéka a belátás, hogy a környezeti válság gyökerei szellemi természetűek: kiutat csak akkor találhatunk, ha gondolkodásmódunkon, tudatosságunkon sikerül változtatnunk.

A bevezetőben új gondolatrendszer összefüggő hálózatáról, a gondolatrendszer következetes épületéről ír. Talán nem véletlen, hogy a kifejtésben az előbbit: a rendszeralkotás merevsége helyett a rugalmas, sok csomóponton érintkező hálózatosságot választja. György Lajos szereti a hálózat metaforáját – a részek összefüggése és önszerveződő rendje a tanítás módszerében is kifejezésre jut. A szerzteágazó, majd újra összekapcsolódó, előre- és hátrautalásokkal tarkított gondolatmenet csak némi önkényességgel bontható ré-

szekre; mégis, talán körvonalazhatunk négy viszonylag önálló tematikus egységet. Az első fejezetek kozmológiai kérdéseket tárgyalnak. Az evolúció kérdésköre vezet át a második egységhez, amely a bioszféra lovelocke-i *Gaia*-elméletből kiindulva vizsgálja ember és környezete kapcsolatát. A harmadik rész a hagyományban, a vallásokban és egyes bölcséleti irányzatokban megnyilvánuló ökológiai tudatosságot kísérli meg feltárni, míg az utolsó részben társadalmi és politikai kérdésekre reflektál, miközben a hazai zöld-mozgalmak történetéről ad egyéni, belső láttelepet.

A *Vissza a kozmikus rendhez* személyes hangvételi könyv. Az írás személyességét jól példázza az első, kozmológiai rész, mely elsősorban a szükségszerűség, a rend, az önszerveződés és az evolúció témáival foglalkozik. A newtoni világnéppel megrendülése és a fokozatosan kiteljesedő ökológiai katasztrófa sokakat készítetett a kozmoszbéli helyünkről alkotott nézetek felülvizsgálatára. György Lajos számára a görög kozmosz szó jelentésében megnyilvánuló intuíció a legfontosabb: A Koz-

* György Lajos: *Vissza a kozmikus rendhez – Önszerveződés az élővilágban és a társadalomban*, Budapest 1999, Föld Napja Alapítvány.

mosz-ban rend van. Ez a rend azonban nem merev rend, és vizsgálata sem követel merevséget. A természettudományok felől érkező szerző kételkedően tekint a „két kultúra” szembeállításának gyakorlatára, ami tulajdonképpen a természettudomány elszigetelését jelenti kultúránk többi, maradékként kezelt szférájától; hasonlóan bizalmatlan a tudományos objektivitás kritériumainak érvényességével szemben is. Számos alkalommal szembehelyezkedik például az ökológia analitikus-redukcionista megközelítéseinek kizárólagossági igényével; azokhoz csatlakozik, akik – mint Edward Goldsmith és Fritjof Capra – az ökológiát holisztikus alapokra helyeznék.

Joggal beszélhetünk szubjektivitásról az első fejezetekkel kapcsolatban is: vizsgálódásaik tárgyát tudományos modellek, elméletrendszerek és világnézeti jellegű belátások egyszerűre képezik. Az evolúció Teilhard de Chardin által képviselt felfogásának gerincét a darwini elméletet katolikus indíttatású, ám a neokreacionizmuson radikálisan túllépő értelmezése adja: az evolúció a teremtés kiteljesedő folyamata; iránya és célja van, mely a tudatos emberre kitüntetett szerepet ruház. Az önszerveződés fogalmának bevezetésével Ilya Prigogine-ék olyan fogalmi keretet próbálnak kialakítani, mely többek között termodinamikai és kibernetikai elméletek között teremti meg az átjárás lehetőségét. Maga a fogalom azonban tovább terjeszthető. Az önszerveződés munkahipotézisét az

ősrobbanástól egészen az emberi társadalom működéséig, a jelenségek vizsgálatának bármely szintjén felhasználhatjuk. A James Lovelocke által kidolgozott Gaia-elmélet alapja elvileg tesztelhető, falszifikálható természettudományos modell. A földi bioszféra egyetlen önszabályozó rendszert alkot, melynek viselkedése negatív visszacsatolási mechanizmusokat követ. Jó alapunk van rá, hogy önálló szervezetnek tekintsük. Az elmélet egyes értelmezései persze túllépnek azokon a határokon, melyeken belül a természettudományokat hagyományosan illetékesnek tartjuk. György Lajos azonban nem a kijelölt határookra koncentrál. *Ami összeköt, fontosabb, mint ami elválaszt*: a kapcsolatot keresi a különböző indíttatású nézetrendszerek között. Arra kíváncsi, fennáll-e egyértelmű hozzárendelés korunk tudományos eredményei és az uralkodó tudományos világnézet között. Fenn tartható-e, illetve szükségyszerű-e ragaszkodásunk a mechanikus világképhez, mely az univerzum korábbi, organikus értelmezéseit felváltotta?

György Lajos nem pesszimista. A kötet előszavában Zelnik József *szent Együgyű embernek* nevezi a szerzőt, aki *fáradhatatlanul törekszik feltérképezni mindazt, amit a bölcelet, a tudomány, az irodalom és spirituális hagyományaink nyújthatnak a zöldség-gondolkodás számára. Nem habozik megkérdőjelezni alapvető előfeltevéseinket, és bizalomteli nyitottsággal fordul minden forrás felé, melyből segítséget, kérdést, választ lelni re-*

mélhet. A szerzőkről, akik egy ökológiai világnézet kialakításához hozzájárulhatnak, a teljesség igényével kísérel meg számot adni.

E törekvés a könyv szerkezetét és módszerét alapvetően meghatározza. Tekintettel vizsgálódásai széles ívére, olykor nem mehet túl az egyes vélemények ismertetésén. A választott módszer – álláspontok bemutatása személyes kommentárokon keresztül – erényeket és korlátokat egyaránt magában rejt. Az olvasó olyan elméletekkel, olyan személyes vélekedésekkel ismerkedhet meg, melyeket a magyarországi szellemi párbeszédben szinte senki sem képvisel. Ám e nézetek kivonatos ismertetése megnehezítheti a vitatkozók helyzetét: hiányzik az érvek háttere, s így épp a nézetek közeledését lehetővé tevő kritikus dialógus esélye csökken. Az esetleges befogadói nehézségek má-

sodik forrása szintén abból a nyitottságból ered, amellyel a szerző az egyes gondolkodók műveire fordul. György Lajos nem riad vissza attól, hogy elemeikben egymásnak ellentmondó gondolati rendszerekből mérítsen, ha saját ítélete szükségesnek ítéli ezt.

A szerző nyitottsága az olvasó részéről is nyitottságot követel. György Lajos nyílt sisakrostéllyal áll ki a gondolati tornára. Tudatosan nyújt támadási felületet: az általánosan elfogadottal gyakran ellentétes álláspontját olyan kérdésekben is nyilvánosan vállalja, ahol az intellektuális bizonyosság kritériumai mellett személyes meggyőződésre is szükség van. A kihívást akkor fogadjuk el, ha részt veszünk a vitában. György Lajos mindenestre nem kényszeríti ránk mondanivalóját: előző könyvének címével összhangban – a jót *választanunk* kell.

EGYÜTTÉLÉSTAN*

PINCZÉS BÁLINT

„Hogy az ember miképpen bánik természeti környezetével, szinte kizárólagosan azon múlik, hogy mit tart saját magáról, pontosabban azon,

hogy *kinek* tartja magát.” (76. o.) Az *Együttéléstan* középpontjában az önértékelési, tehát erkölcsi dilemma áll: mit tartsunk az emberről, látva,

* Lányi András: *Együttéléstan*, Budapest 1999, Liget

hogyan bánik társaival és környezetével. Másokkal bizony cudarul bánunk – a felismerés nem új keletű. „Az ember fáj a földnek” – Vörösmarty ítélete azonban jellegzetesen modern tapasztalatot tükröz. Ám a tapasztalatot fel kell dolgozni, s az ítéletet értelmezni kell.

A környezet és ökológia kifejezése a huszadik század utolsó harmadában előre nem látható mértékben terjedtek el. „A környezet fogalma a humánökológiában” című tanulmányában Lányi a környezetfogalom „humánspecifikus értelmét keresve” vázolja fel fejlődéstörténetét. Van-e jelentősége egy biológiai szakkifejezésnek a társadalom- és embertudományok számára? Hozzájárulhat-e a szellemtudományi kérdésfeltevés az ember-környezet viszony értelmezéséhez? Igenne! kell válaszolnunk, amennyiben elfogadjuk Lányi álláspontját: „Az ember környezete a nyelv világa.” (58. o.) Nyilvánvalóan kilépünk itt a természettudományos vizsgálódás eredeti hatóköréből: a kezdetben csupán tények leírására és elméletalkotásra szorítkozó kutató a „szimbolikus környezetben zajló emberi együttélés” vizsgálata során váratlanul érték, jelentés és értelmezés problémaköreivel szembesül.

Ezért javasolja Lányi András, hogy a *humánökológia* ne szorítkozzon a *homo sapiens* és a természeti környezet kölcsönhatásainak vizsgálatára. Természetesen szükség van az emberi populációk, szerveződési szintek és általában az emberi viselkedés környezeti hatásainak elemzé-

sére – Lányi lenne az utolsó, aki tagadná. De nem állhatunk meg itt, ha az ember megértésére törekszünk. Felfogásában a humánökológia „vizsgálódásai alapegységének nem a biológiai egyedet tekinti, hanem a társulást, az értelm és az értelem-alkotó interakciót... Tapasztalatai elsődleges forrását nyelvi (azaz ... megértésre számító) megnyilatkozások adják.” (58. o.)

A humánökológia: *együttéléstan*. A szünbiológia kifejezés magyar fordítása: együttéléstan ... „szerintem a lehető legalkalmasabb arra, hogy vele jelöljük, amit az ökológiai megértés szempontjainak érvényesítése az emberrel foglalkozó tudományokban jelent. Az ember nem egyszerűen él környezetében, hanem tudatosan együtt él vele. Hogy ez a kifejezés magában foglal valamilyen szándékosságot a környezettel kapcsolatban, ez teszi lehetővé, hogy ökoetikáról beszélhessünk.” (50. o.)

Lányi András könyve a bizonyíték, hogy az „ökológiai megértés szempontjainak érvényesítése” legalábbis termékeny kiindulópont lehet a humántudományokban. Az etika és a politikai filozófia területeiről hozott példák talán alátámaszthatják ezt a vélekedést.

A környezeti etika születése óta küzd az állati jogok és a környezetért viselt felelősség kérdéseivel. Lányi elemzése szerint a kategorikus imperatívusz, a természeti lények önértékét hirdető mélyökológia, az utilitarista-antropocentrikus *shallow ecology* nem nyújtanak kielégítő megoldást.

dást az „elektromos körfűrésszel felszerelt szabadakarát” (126. o.) problémájára. Etikai vizsgálódásai-
ban Lányi erősen támaszkodik a szabadság, felelősség, bűn és sors azon felfogásaira, melyeket Buber, Heidegger, Lévinas és Ricoeur dolgoztak ki, illetve Tengelyi László értelmezéseire. A természet iránti felelősség problémájára adott válasza az erkölcsi viszony aszimmetrikus természetéből indul ki. Kötelességeink „attól függetlenül háru-
lnak ránk, hogy mások velünk szemben viselnek-e hasonló kötelezettségeket, illetve eleget tesznek-e azoknak. Így tehát lehetnek az állatokkal szemben kötelezettségeink. Hogy ténylegesen vannak-e, az attól függ, hogy viszonyunkat erkölcsinek tekintjük-e.” (129. o.)

Az *Együttéléstan* lapjain nem bontakozik ki önálló politikai filozófiai rendszer – az „ökológiai alternatívát kereső” környezetvédő gondolkodásnak még ki kell alakítania „a maga politikai filozófiáját”. (71. o.) Hozzájárulása elsősorban kritikai természetű.

Mivel „az emberi élet eredendő adottságának nem az individuális különletet, hanem az együttletet találja” (58. o.), a humánökológia nem fogadhatja el végső társadalmi realitásként „a pozitivistá és redukcionista társadalomelméletek kötelező kiindulópontját, a »társadalmi egyént« (uo.), sem a belőle „formális vagy ideologikus” ismérvek alapján létrehozott kollektívumokat. „A társadalmi egyérnek nincs valóságos

léte a kommunikáció közösségétől elvonatkoztatva.” (67. o.) „A humán-ökológia sem a társadalmi egyén, sem az intézmények létét nem tekinti végső adottságnak, hanem az életvilágot alkotó kommunikáció művét fogja felismerni bennük.” (160. o.) Empirikusan „csak a biológiai *egyed* és a társadalmi *viszony* léte igazolható.” (58. o.)

De lehetséges-e egyáltalán bármit is mondani a társadalomtudományok területén, ha elvetjük a racionális egyén, illetve a történelmi törvényszerűségek alanyaként megnyilvánuló kollektívum modelljeit? Lányi mindenesetre nem az első kísérletező, aki ezt az utat javasolja. Közösségfelfogásában például arra a meghatározásra hivatkozik, amelyet a humánökológiai szociológia első műhelye, a chicagói iskola alakított ki a harmincas években: a közösség „egymás megértésén és kölcsönös figyelembevételén alapuló személyes kapcsolatok tartós és folytonos hálózata, mely képes kommunikációs mintázatát új egyedekre és csoportokra áthagyományozni”. (Az iskoláról lásd bővebben: „Chicagótól a Római Klubig”, in: *Együttéléstan*) Mindenesetre, ha sikerül elképzelését a politikai filozófia számára releváns érvekkel alátámasztania, megközelítése nem „termékeny” lesz, hanem életbevágó a diszciplína számára.

A szabadság negatív felfogása a céljai követéséhez eszközeit szabadon választó egyén elképzelésére épül, akit társai nem korlátozhatnak szabadságában, amíg ő maga nem

veszélyezteteti azok szabadságát. Azonban nemhogy az a kör nem létezik, érvel Lányi, ahol cselekedeteink (eszközhasználatunk) következményei nem érintenek másokat, de céljaink kitűzésében sem lehetünk függetlenek: céljaink eleve másokra irányulnak. „Ha az egyén szabadságát nem a másoktól független és háborítatlan célkövetés biztosítja, akkor nem biztosíthatja más, mint a részvétel a célkitűzésben. Ezzel a kijelentéssel a politika visszanyeri eredeti értelmét: a célok és értékek mibenlétéről folytatott párbeszédé válik ismét.” (162. o.)

A részvétel elve jelenthet kiutat az „igazságos társadalom modern dilemmájából” is.

Újra kell gondolnunk az alapvető fogalmakat – állítja Lányi. Dworkin-ra hivatkozik, akinek „fő érdeme, hogy az egyenlőség követelményét nem az egyén részesedésére alkalmazza a javak körüli osztozkodásban”. (158. o.) Emellett figyelembe kell vennünk, hogy egyéni választásaink nem függetlenek (cselekedeteink „értelmét illetően egyetértésre kell jutnunk társainkkal”). (159. o.) Lányi a részvétel követelményéhez jut el: „a részvétel egyenlősége olyan döntésekre vonatkozik, amelyek nem a javak elosztásával, hanem a Jó megállapításával kapcsolatosak”. (158. o.) „Legfőbb javunk, a Jó közös és oszthatatlan. Ezért az ember méltóságát biztosító alapjogok közül legelső a részvétel a dolgok értelmét (a Jót) formáló párbeszédben.” (159. o.) Az elv konkrét politikai követ-

kezményei: a „többség pillanatnyi akarátának mechanikus megnyilvánulása” (162. o.) helyett meg kell teremteni személyes részvétel feltételeit az értékvitában: „A társadalmi igazságosság előfeltétele, hogy mindenki szabadon részt vehessen a maga és az övéi sorsát érintő döntések kialakításában. Az ilyen döntések jogosultságát csak a résztvevők önkéntes egyetértése biztosíthatja.” (186. o.) „Új és különös jelentőségre tesz szert a *hatalmi ágak különválasztásának ősi elve*. ... A normatív és az instrumentális ... gondolkodás határai azonban a modern politikai rendszerekben elmosódnak ... A politika értelmének és méltóságának helyreállítása azt kívánja, hogy a normatív cselekvéseggyeztetés társadalmi intézményei visszanyerjék függetlenségüket és szuverenitásukat.” (189. o.)

Mint láttuk, a Lányi által javasolt humánökológiai módszer kiindulópontja nem a független individuum statikus modellje, hanem a személyközi viszonyok rendszere. Az „én” eleve többes számot feltételez: *Gondolkodom, tehát vagyunk*. Az én „részcseke-felfogása” helyett „hullám-természetű” értelmezést javasol. Felmerülhet azonban, hogy a személyközi viszonyok elvonatkoztatása nem hasonló, csupán ellenkező irányú redukció eredménye-e, mint amelyet a társadalomfilozófia főáramának szemére vet. A fény részcseke-elvű, illetve hullám-elvű leírásai egymásnak ellentmondó, de egymást kiegészítő modellek. A kérdés nem is

az, hogy sikerül-e a személyközi felfogásnak teljességgel kiszorítania az individuális deskripciót, hanem hogy egyrészt sikerül-e a társadalomtudósokat arról meggyőzni, a javasolt szemléletváltás lényeges esetekben kívánatos lehet, másrészt sikerül-e nekik az új kutatási terv alapján működőképes modelleket létrehozniuk.

Am a módszertani vita eredménye végső soron semleges az *Együtt-élet*an etikai mondanivalója szempontjából. „Erkölcsei méltóságunkból

parancsoló szükségszerűséggel következik, hogy a részvét és a megértés kiváltságos adományának birtoosaiként korlátozni törekedjünk a természeti vak kényszerűség érvényesülését más lényekhez fűződő kapcsolatainkban. Emberi képességeinket ne más lények leigázására használjuk – ne »használjuk«, hanem éljünk velük és tiszteljük az élet adományát; mindazt, amit megnyilvánulásainak gazdag változatosságából képesek vagyunk megérteni, és azt is, amit nem.” (130. o.)

A TITOK ÉS AZ ITT-LÉT

Király V. István két könyvéről

VERES ILDIKÓ

„Minden filozófia személyes is. És a filozófiához való minden közeledésnek is annak kell lennie. Általában persze nem így történik. A módszertanból technika vagy algoritmus, a filozófia testéből fogalomlista, a filozófusból pedig mellszobor lesz. Az elmélkedés tehát vagy mesterséggé válik (amely megélhetést biztosít), vagy pedig úgy zárjuk-rekesztjük magunkba, mint létünk egy nemes, de nemigen használható darabkáját.” – ezen szkepticizmussal kezdi Király V. István első kötetének második, Jaspersrel foglalkozó tanulmányát, mely mint álmódszertani beve-

zető akár általában vett bevezető lehetne azokhoz az írásokhoz, amelyek egybegyűjtött a szerző.

A *Határ – Hallgatás – Titok* (1996) című kötete tematikailag két nagy egységre bomlik. Az egyik filozófiatörténeti blokk – Kant, Jaspers, Lukács –, a második a titok kategóriális és fenomenológiai-történeti elemzése. A Heidegger-tanulmány mint egyfilozófiai fundamentál-ontológiaként zárja a kötetet, másrészt egy, ennek folytatásaként megjelentetett kötethez kapcsolja az előzőeket.

A jaspersi rejtjel mint metafizikai szimbólum, a transzcendencia tárgyi

atlan nyelve, amelyet csupán az egzisztencia képes meghallani. Összekapcsolja a fényt és a hangot, a jelent és a kezdeteket, a közöttük létrejövő egzisztenciális feszültségekből kinövő – alakuló történelmet. Az ember – értelmezi tovább Jaspers gondolatait Király V. István – minden rejtjelet lebegtet az élete folyamán azért, hogy az objektum és szubjektum végső hasadását meghaladja. A rejtjel egzisztenciális döntés tárgya lesz, s e döntés feszül kelet és nyugat között. Mi – itt Nyugaton – személyes elkötelezettséggel döntünk, akarva a világot. Nyugati gondolkodó többféle képpen lehet az ember. Király szerint Jaspers az egzisztenciális filozófiai döntés alapján az. Ez a döntés találkozik a keleti szellemiséggel, amely által a gondolati szövedék áthathat egy egész életet.

Király itt latensen aktualizál – a hetvenes-nyolcvanas évek romániai világában. A döntő kérdés: akarjuk vagy nem akarjuk ezt a világot? Akarjuk, ebben akarunk élni, de hogyan? Bár a hatalom nem sajátíthat ki, de az, hogy az ember – a korabeli valóság romániaiságában – öncél, az elnyomás méltatlan, alapvetően világossá válik. Enyhe kihangzással – mégis: elfogadják/juk az elnyomást, beletörődnek/ünk abba, hogy a hatalomjátékszereivé váljunk, s ezzel együtt a képmutatás, a fennmaradásért való hallgatás vagy ha -zugság szükségserű velejárói életvilágunknak. (Nemcsak ott és akkor, hanem itt és most is – megj. Veres Ildikó.)

A tanulmány nincs datálva, de feltehetően a nem-szabadság érájában fogant. Talán ezért is hegyeződik ki a hatalom kérdésköre. De ha a filozófia a legfőbb jó, amit az istenek az embereknek ajándékoztak, ezzel olyanhoz jutunk, amelyben a felelősség és a szabadság szükséglete feszül. Ebből következően: „A hatalom már nem sajátíthat ki, mert szabadságunk forrása nála magasabb régiókból ered; Isten nem vezérelhet lépten-nyomon, mert ezendően önmagunknak ajándékozott; az egyén pedig szabadságával nem születési bizonyítványával együtt rendelkezik, hanem érte a hatalommal, az Istennel, a kultúrával, önmagával és társával is meg kell küzdenie. A filozófusnak pedig nem feladata környezetét összkomfortossá díszíteni.” (49. o.) Ezzel – mondja Király – levegőnk egyik alkotóeleme, zöreje, lélegzetvételünk egy mozzanata lett a kisebbségi lét feltételei között az, hogy érvényesíthető és elismertethető értékeket alkothatunk, bármennyire is megpróbálja a hatalom ezt megakadályozni.

Az erdélyi magyar szellemi életbe immár másodjára – Tavaszy Sándor korszaka után – érkezik Heidegger a 70-es évek végétől, s „A szent, avagy a fény csendes hangjai” című írásában, illetve a zárótanulmányban elővételezi azokat a problémákat, amelyek a már jelzett második tanulmánykötetének alapmotívumait, kérdéseit tartalmazták.

A filozófiatörténeti írások sorában találunk egy Lukács-tanulmányt,

amely ha vázlatosan is, de a partizán-mentalitás olyan kulcsdilemmáira kérdez rá, mint a túlélés, a közvetítés, a kényszerű beletörődés aktív etikája, és az önkritika. Ez utóbbi kapcsán variánsok sokaságát vonultatja fel: a reflexszerűek, az elővigyázatossági és tájékozási, valamint az újraegységesítőnek nevezhető önkritikák. Király szerint Lukács számára olyan taktika és stratégia lett az önkritika „műfaja”, amely a partizán szellemiség etikáját védi. A későbbiekben kitér a mentalitás-váltás okaira, a kritikai reformer értelmiségi moráljára is.

A titok fogalmának, fenomenológiájának és szerkezetének elemzésébe a Simmel-tanulmány a bevezető. Miért is? Simmel a század eleji Európa egyik legszínesebb, leghatásosabb alakja, s Európa keleti felén egyik társadalomfilozófiai kulcsfogalom a titok. A vele szembenálló alanyiség az elrejtettséget feltáró, megfejtő magatartás. A titok az Én és a Te között rejtekező valamiféle létező velejárója, ami a Másik számára elhallgatás, hazugság. A nyilvánosságtól megtagad és/vagy elrejt valamit. Szempontunkból a beavatás és a hallgatás viszi tovább a problémát, illetve társadalmi jelentősége a filozófiai értelmezés után válik relevánssá: „Amikor a beavatási kommunikációs kapcsolat feltételei nem biztosítottak, a titok aktusa elsősorban a hallgatás. A hallgatás a beavatást mindenkor és mindvégig elkísérő parancs, tilalom. A hallgatás rítusa és kultusza is valószínűleg a titokkal

való kapcsolatban rögzítődik és szerveződik. Mint rituális feladat és gyakorlat, a hallgatás a titok működésével és a beavatással való ősi kapcsolatában alakítja ki, nyeri el kultúrtörténeti súlyát és szerepét. A hallgatás nemegyszerűen beszédaktusok sorában fellépő, helyzet szülte szándékos visszavonulás, felfüggesztés vagy el nem köteleződés. A hallgatás egyrészt a beavatás folyamata révén és során kiművelt és kiszabott képesség, technika és vívmány, másrészt a környezet elvárásainak, impulzusainak és kihívásainak felülvizsgálatából következő tartózkodó aktsusa.” (124. o.)

A szerző rendkívül cizelláltan elemzi a magyar nyelv „hallgatás” szavát – úgy mint fülelést, mások figyelmes hallgatását, a valamire való hallgatást, engedelmességet s egyben alávetettséget is. Ekkor már a kommunikáció-nélküliségbe belép az álarc problémája is.

Hogyan? A titok elmondása nem egyszerűen megszólalás, hallgatás, hanem árulkodás és felfedés. A titok legsűrítettebben az álarcban rögzül. Ha az álarc lehull, felfedődik valami, ha levetem áruló leszek. E különbség elemzésénél Király részletesebb, kifinomultabb, mint Simmel.

E fogalmi elemzéssel alapozza meg a titok kategoriális szerkezetét, s jut el addig, amit Bourdieu a szimbolikus hatalom kapcsán kifejt: „A titok is olyan láthatatlan hatalom, amely kizárólag azoknak a cinkosságával gyakorolható, akik nem akarnak tudni róla, hogy maguk is e

hatalom kiszolgáltatóit vagy éppen kiszolgálói." (136. o.) Ahhoz, hogy a titok mechanizmusát a történelemben is kimutathassa – ezzel latensen a korabeli romániai politikai szituációt is értelmezve –, Simmelt citálva átgondolja a titokká válás folyamatának totalitását, a zárt titok fölötti éles örködés mechanizmusát, az okokat, amelyek kiváltják, megkövetelik az egyes titkok lelepleződését, amellyel új tárgyiasság, mintegy „második világ” születik; vagyis: „A titok tehát nem mélyhűtött, mozdulatlan valóság, amelynek léthelyzetét csak a tőle elkülönített nyilvánosság mozgása, változása befolyásolná, hanem olyan képződmény, amely állandóan a saját, végső fokon ellenőrizhetetlen törvényeinek megfelelően terjeszkedik, és a legmesszebbmenően hat a nyilvános valóságra is.” (141. o.)

Igen világos elemzések rajzolódnak ki a titok társadalmasodásáról s ezzel együtt egy szellemileg tökéletesített elit kialakulásáról, amely különleges jogokkal rendelkezik a községgel szemben minden titkok birtokában.

Ezen elméleti eszmefuttatások sok részlettel, analízissel egészülnek ki, s az igazi aktualitását a „Titok és tilalom” című tanulmányban nyeri el. Mint a szerző fogalmaz: a titok Közép- és Kelet-Európa legújabbkori történelmének egyik legfontosabb, és eddig kevésbé elemzett kategóriája, problémája.

A konkretizálódás tovább folytatódik az összeesküvés és a „volt

titok” elemzésekor, mely utóbbi mintegy „fogalmi vázlat a romániai titkos könyvtári állományokról”.

Létezik-e titkos könyvtári állomány fogalmi definiálása a könyvtárosi és könyvtártudományi szótárakban? A válasz: nem. A dokumentumok zároltak, hozzáférhetetlenek lehetnek meghatározott ideig, s mint titkos állományok a működő hatalmak finomszerkezetét nem engedik feltérni. A szerző a romániai titkosítás-történelmet I. Mihály 1945. május 4-i törvényerejű rendeletével indítja, majd a tiltott közlemények és dokumentációs állományok, a zúzdák szerepét elemzi az elmúlt évtizedekben. Lehangelő a volt szocialista országokra vonatkozó megállapítása. „A volt szocialista országok titkosítási és titokkezelési felfogásának és gyakorlatának egyik leglényegesebb különossége az, hogy bennük a szakmai-foglalkozási-munkahelyi titkok hierarchikus csúcsain mindig központi állami intézmények tevékenységének a titkosítási vagy titkos vonatkozásaira bukkanunk. Bennük tehát az ún. »munkahelyi titkok« az államtitoktól nem természetük szerint különböznek – mint a nyugati demokráciákban –, hanem csak rangfokozatukban. Ezeknek a tendenciáknak a példázására a román törvénykezés és főként az itteni gyakorlat mintáértékű volt. Tudvalevő, hogy itt az alkalmazottakat olyan tömeges – aláírásokkal megerősített – eskütelre kötelezték, amelyekhez fogható csak a hitleri Németországban volt ismeretes, és amelynek for-

mulája tulajdonképpen az államtitokként értelmezett munkahelyi titok megőrzésére vonatkozó kötelezettségvállalást jelentett.” (217. o. lábjegyzet)

A kötetet záró Heidegger-tanulmány is a titok-fenoménről, annak fenomenológiai megközelítéséről tudósít. A „fenomén” megmutatkozás, a titok az elrejtőzés, elzárkózás, elfeledettség. Így a fenomén fogalmának ellentette – írja Heidegger a *lét és időben*. De maguk a fenomének, amelyek el vannak rejtve, tematizálhatók. A heideggeri értelmezést követve: „[...] először is oly módon lehetnek elfeledettek, hogy még egyáltalán nincsenek felfedve. Létük-ről semmiféle tudomásunk nincs. Másodszor a fenomén lehet betemetett: az egyszer már felfedett az elfeledettségbe hullt [...]” (236. o.) Ez a torzulás.

A fenomenológiának ezt az elrejtettséget, meg nem mutatkozást is kell értelmeznie. E kiindulópontból járja körül, elemzi a titkot – talán kissé hosszan, gyakran ismételve ugyanazt a problémakört.

Ezután a titok felfedésének hogyanját gondolja át, mint lehetséges erőszakos vagy fondorlatos felfedést, a lemondást illetve az eltökélt várakozást, amikor is kitartóan várakozunk azon a ponton, ameddig eljutottunk a titok felfejtésében.

S itt függ össze a titok és a hiány. Ami hiányzik, nincs jelen, s itt találkozzunk újra a rejtőzködéssel. A hiány olyan „nem”, mely megtagadja a jelenlétet a valamitől, s ugyanakkor

megmutatja azt is, hogy mi az, ami hiányzik. S itt a kör bezárul: „A hiányzó jelenlét jelenlétének kizárása: ez a titok.” (276. o.)

A tanulmány kérdések sokaságával zárul – illetve nyit meg új utakat. Milyen a titok és a misztériumok kapcsolata a történelmiségben? A titokfenomén származékos formái miképpen lehetnek a múlttal kapcsolatos új állásfoglalás alapjává?

A múlt mindig valami olyan, ami már nincs, s borzalmainak bevallása, a bocsánatkérés egyben jelenti-e mindazok vállalását?

A folytatása a fentebb ismertetett tanulmánykötetnek 1997-ben jelent meg *Filozófia és Itt-lét* címmel Kolozsvárott. Több értelemben is folytatás, de a továbbgondolás erejével és a gondolati tágítás dinamizmusával, a szerveséggel. Ha tematikus felbonthatásban gondoljuk át a kötetben szereplő írásokat, akkor az előzőek újragondolása illetve folytatása egyrészt az alkalmazott filozófia kategóriális elemzésében, értelmezésében jelenik meg, és a titok értelmezésének fókuszában konkretizálódik a szocializmus e vonatkozású elemzése kapcsán. A másik egységben az előző kötet megválaszolatlan zárókérdéseit a múlt, a „volt titok” teszi fel újra, s részleteiben tárgyalja. Végül a zárótanulmány a magyar filozófia létéről – nemlétéről kiszélesedett vitához való kevésbé árnyalt hozzászólás.

Hogyan értelmezi az alkalmazott filozófiát? Az aktualizálás, a lehetőségek tudatos aktualizálása alapvető vonatkozása az alkalmazásnak, ame-

lyben a dolog lényegére való utalás történik. E tételből következően az alkalmazás mindig a lényeggel való aktuális viszonylat. Az alkalmazott filozófia mindig meghatározott témákra, kérdésekre koncentrálnak az értelmezés és az applikáció folyamán derül fény arra, hogy az adott filozófiailag releváns probléma az alkalmazásban hogyan működik.

Itt ismét visszakanyarodik kedvenc témájához, a titokhoz, amely az alkalmazott filozófia egyik alapvető kérdésköre lehet. Az, hogy ez valóban így van, az alkalmazott filozófia kategoriális elemzése kapcsán és az applikáció segítségével derülhet ki. Az arisztotelészi kategória-tanhoz nyúl vissza, majd a kanti kategória-elemzésekhez, végül Husserlhez. A kategoriális analízis kell legyen az, ami

1. „[...] nem egyszerűen nyitva tartja a filozófiát azoknak a – többnyire újszerű – problémáknak a vállalására és kezelésére, amelyekkel a történeti emberiség a maga sorsának a jelenében – térségbeli sorsában is – szembe-sül, hanem amely azt egyenesen ide is irányítja”. (52–53. o.)
2. felvállal egy tematikát, melyet funkcionálisan, szerkezetileg, relacionálisan elemez.
3. „[...] az analízist oly módon és abban az irányban is el kell mélyíteni, ahogyan és amelyben az visszaküld, visszavezet és vissza-kapcsol a létet illető terminusaink újjólag megragadott vagy éppen felfedezett artikulációhoz. És csakis

az a tematika bizonyul valóban filozofikusnak, amely mündezt lehetővé teszi, illetve meg is követeli”. (53. o.)

Ezek után sor kerül az alkalmazott filozófia analízisére a titok és a szocializmus kapcsolatának. Itt nem csupán az államtitok, vagy a titkosrendőrség határait nem ismerő hatalmáról van szó, hanem arról, hogy ezekben a társadalmakban az egész szerkezetnek, működési mechanizmusnak lényegi eleme, mozgatórugója. Kutatási kérdésvetése a következők: mikor és milyen körülmények között jött létre a kommunista mozgalom és a titok összekapcsolódása? E vonatkozásban az illegalista múltat elemzi a szerző. A másik kérdése: hogyan válik az államtitok a szocialista társadalmakban a titok uralkodó formájává? Ezt a folyamatot elsősorban a romániai törvénykező vizsgálva – mint mintaértékű – elemzi.

A kötetnek elméleti kulcstanulmányaa „pszeudo-heideggeriánus meditációkat” tartalmazó írás, mely a „Múlt és a Volt”-ság címet viseli. Ez a szerkezetileg és elméletileg is óriási vállalkozás részletesebb ismeretést, elemzést érdemelne, mint amit egy recenzió keretei megengednek. Ezért csupán a kulcsproblémák felvilágosítására vállalkozhatok: a múlt uralkodik Közép- és Kelet-Európa jelenén, így a múlt rejtélye az időben és a történelemben a már-nincs, a Volt. A már-nincs, a lét tagadása a Semmihez utal. A sem szó nyomatékosítja a nem-et, a tagadást: sem-mi, vagyis:

sem-itt, sem-ott, sem-én, sem-ő; ke-ressük, de nem találjuk. Valahol van? Valamikor volt? Az is lehet, hogy *Sohasem* volt? A magyar *Sohasem* szó etimológiai elemzése után jelzi, hogy a *Semmi* szinte datálhatóvá válik: „[...] pontosan tudhatjuk azt, hogy *mikor* van a *Sohasem*, ellentétben a *Sohával* és a *Soha nemmel*. E vonatkozású fejtegetéseivel egy filozófiai-filológiai vita során ellenérveket lehetne és kellene kifejteni, amire bizonyára egy tudományos objektiváció és eljárás során kerülhet sor (gondolok akadémiai disszertációra, vitára). A *Voltság*ról és a múltról szóló meditáció csak úgy válhatott a filozófiai kutatás témájává, hogy itt Közép- és Kelet-Európában az ágostoni alapállás igazolódik: „[...] ha a múlt egyáltalán létezik, akkor az csakis a jelenben lehet, akkor ma – és főképpen itt Közép- és Kelet-Európában – éppen a múlt az egyetlen olyan »terület«, amelyben egyszerre tekinthetjük meg egy eseménynek vagy történésnek az előzményeit, magának a dolognak a végbemenetét, valamint annak utólagos kihatásait is”. (123. o.)

Az eddigiekhez szervesen, tematikusan nem kapcsolódó zárótanulmány a magyar filozófia létevel és lehetőségével foglalkozik, amelyet a recenzens kellő távolsággal tud csupán értelmezni, mivel maga is érintett a témában. Egy sajátos és kissé értelmezhetetlen hozzáállást képvisel a szerző, amelyben eldönthetetlennek tűnik, hogy az általa „gyanús-

nak” nevezett problémát hogyan oldja meg. Magát a kérdést lehet kultúrtörténetileg, bibliometriailag, etno-antropológiailag is értelmezni. Ezek után lehet filozófiailag feltenni a kérdést, amelyben a kérdező magyar nyelve éppolyan lényeges, mint maga a tárgy, amire rákérdeznek. A kérdezőben, a tárggyal való egyetértésben a filozófiának az egyik lehetséges létmódját határozhatom meg, nem pedig a magyarságot. Ez már szerves és természetes megkülönböztetése a problémának. A dologban való egyetértés és annak nyelvi megformálása hermeneutikai problémába torkollik, amely ezáltal érinti a magyar filozófiai nyelvezetet. Itt, és joggal vetődik fel a közérthetőség és az érvényesség problémája. „Az, hogy az olyasmi, mint a »magyar filozófia« vajon eleve csupán a »magyarok számára érvényes és közölhető-e, meg az is, hogy vajon az, ami – mondjuk – a fordításokban közlődik, az mennyire magyar?»” (143. o.)

Itt a recenzens tolla megáll, mert a téma átutalódik a több mint tíz éve tartó kutatásokra, amelyek hazai és az utódállamokban élő kiváló kutatók eredményeiben jelentkeznek, s Király V. István tanulmánya – mivel csak elméletileg közelíti meg és eléggé vázlatosan a kérdést – nélkülözi a pozitív háttér-ismeretanyagot. Így elfogadható a tanulmány szkeptikus alcíme: Nem-hozzászólás egy (csak) nem-vitához – hanem egy kérdés önkérésére. Ennek ellenére és ezek után külön ki kell

emelnem azt a gazdag primer és szekunder irodalmat, amelyet Király

V. István mindkét tanulmánykötetében felhasznál, kivéve az utolsó írást.

EMLÉKEZÉS HARSÁNYI JÁNOSRA (1920-2000), A JÁTÉKELMÉLET KÖZGAZDASÁGI NOBEL-DÍJASÁRA

FENYVESI CSILLA

Harsányi János (John C. Harsanyi) magyar származású közgazdász 2000. augusztus 9-én hunyt el Berkeleyben.

Neve 1994-ben lett világszerte ismert, mikor két társával (John F. Nashsel és Reinhard Seltennel) megosztva *„a nem-kooperatív játékok elméletében az egyensúly-analízis terén végzett úttörő munkásságért”* Nobel-díjat nyert el. A legtöbb róla szóló cikk, vele készült interjú is ezen eseményt állította a középpontba, hisz a világ legrangosabb tudományos kitüntetését átvenni óriási dolog, s Harsányi volt az első magyar származású tudós, aki közgazdasági Nobel-díjat vehetett át. Érdeemes azonban az életutat is, a tudománynak szívből elkötelezett személyiséget megismerni. Szavait több helyen is idézik: *„Az életem középpontjában a családom és a kutatómunkám állt.”* (Sályi András: *„Beszélgetés Harsányi János professzor-*

ral”, Élet és tudomány 1995. május 5. (18. sz.), 551. o.) Interdiszciplináris érdeklődése, kíváncsisága és kitartása példaértékű lehet nemzedékek számára.

Harsányi János 1920. május 29-én született Budapesten. Édesapja gyógyszerész volt, édesanyját a művészetek vészetek érdekelték. Egyikük sem volt tudományos beállítottságú. A zuglói patika jó megélhetést biztosított akkoriban, így a szülők szerették volna, ha egyetlen gyermekük patikusnak tanul. Az érettségi után, nem nagy lelkesedéssel ugyan, de elvégezte a gyógyszerészetet. Ami igazán érdekelt, az a filozófia és a matematika volt. Még a középiskolai évek során keltette fel érdeklődését e területek iránt az a nagyszerű légkör, mely a fasori Evangélikus Gimnáziumban vette őt körül. Mind a jó tanári gárda, mind a hatvanfős osztály, mely gyakran volt hangos filozófiai és politikai vitáktól, nagy sze-

repet játszott pályafutásának alakulásában. Már ekkor tanulmányi versenyeket nyert matematikából, görögből. „A gimnáziumi évek (...) nagyon termékeny része az életnek. Hogy hatvan értelmes emberrel állandóan együtt vagyunk, és vitatkozunk...hát ez sohasem ismétlődött meg többé.” (Magyar Beck István: *Száműzött értékeink*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989, 38. o.) Ebben a gimnáziumban érettségizett többek között Wigner Jenő és Neumann János is.

A gyógyszerész diploma megszerzése – 1942-ben – lehetővé tette Harsányinak, hogy katonai szolgálata megkezdésének halasztását kérje, s apjának segíthessen a patikában. Bár 1944 novemberében deportálni akarták a munkaszolgálatos századot – melyben pár hónapig szolgált Pest környékén –, sikerült elmenekülnie a pályaudvarról, s egy jezsuita atya segítségével a rendház pincéjében húzta meg magát.

1945 után a bölcsészkaron hallgatott filozófiát, s 1947 júniusában doktorált „*A filozófiai tévedések logikai alkata*” című ismeretelméleti értekezésével, melyet Kornis Gyula és Szalai Sándor bírált. (Mellék tárgyak: szociológia és pszichológia.) Közgazdaságtant ekkor még nem tanult. Miután kapcsolatba került dr. Szalai Sándor szociológiai professzorral, mint gyakornok tevékenykedett és kutatott a Szalai Intézetben. Barátja volt akkoriban például Cseh-Szombathy László, akinek 1950 után gyakran írt külföldről, Perjés Géza és

Szabó Dénes. Az intézetben gyakornokként Arisztotelész *Politikájáról* tartott előadássorozatot. Arisztotelész elméleteinek témakörébe politikailag nem lehetett belekötni, és ez azokban a veszélyes időkben az egyik legfontosabb szempont volt.

Az oly kevés ideig tartó szabad kutatómunka után, 1950-ben végül elkerülhetetlenné vált, hogy minél előbb elhagyja az országot Harsányi, leendő feleségével, Klauber Annival és Anni szüleivel. Először Ausztráliába mentek, ahol fizikai munkát végzett, s közben esti tanfolyamon két év alatt elvégezte a közgazdaságtant a sidneyi egyetemen. A mesterfokozathoz szükséges disszertációját a találmányok hasznosításáról írta, arról, hogy mennyire érdemes befektetni egy cégnek a találmányokba. Ez még szokványos közgazdaságtani téma volt, bár ekkor már kezdett játékelmélettel kapcsolatos cikkeket írni, döntéselmélettel foglalkozott. 1953 elejétől 1956 augusztusáig a *brisbane-i egyetemen* közgazdaságtant adott elő, majd egy Rockefeller-ösztöndíj segítségével Amerikába ment, *Stanford*-ba. Itt a később Nobel-díjas Arrow professzor támogatólag hatott Harsányi pályafutására, aki ekkor már főként a játékelmélet iránt érdeklődött, de matematikai ismeretei nem mutatkoztak kellő mélységűnek a továbblépéshez. Arrow biztatására, kemény munkával sajátította el a matematika azon ágazatait, melyek nagyszerű alapjai lettek a később oly termékeny kutatómunkának. A játékelméleti disszertációjában is sok

hasznát vette a matematikai és statisztikai ismereteknek, és megszerezte a közgazdasági és statisztikai doktorátust. „A játékelmélet *stratégiai kölcsönhatások* (interakciók) elmélete. (...) az *ésszerű (racionális) viselkedés* elmélete olyan társadalmi szituációkban, amelyben minden szereplőnek annak alapján kell meghoznia döntéseit, hogy mit gondol, milyen *ellenlépésekre* számíthat a többi játékos részéről.” (Harsányi C. János: „Nem teljes információjú játékok”, *Fizikai Szemle* 1995/5. 145. o.)

Két év amerikai tartózkodás után visszatért Ausztráliába, ahol egyetemi oktatóként tevékenykedett 1959–63-ig. Itt azonban nem voltak meg az inspiráló körülmények a kutatás folytatásához, így 1964-től ismét Amerikában dolgozott, a Berkeley Egyetemen.

Harsányit főleg az elméleti munka érdekelt, úgy vélte, hogy az érdekes problémákat filozófiailag kell megragadni. „A filozofikus értelem adja fel a problémákat. Megoldásukat viszont matematikai és logikai módszerekkel kell elérni (...)” (Magyarai Beck István: *Száműzött értékeink*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.) Azért fordult a szociológiától a közgazdaságtan felé, mert ott több lehetőséget látott érdekes elméleti modellek kidolgozására, analitikus módszerek kidolgozására, melyekkel politikai és más társadalmi kérdések tanulmányozhatók. Eszerint minden elméleti hipotézist egy precízen leírható, matematikailag elemezhető

„modell” formájában kell megfogalmazni.

A '40-es és '50-es években kialakult játékelmélet olyan absztrakt modelleket alkalmaz, ahol mindenki racionálisan viselkedik. A játékelmélet megalapozása Neumann János és Oskar Morgenstern nevéhez fűződik. A korábbi meggyőződés az volt, hogy az egyén döntési szabadsága miatt nem kalkulálhatók előre cselekedetei. A modern játékelmélet ellenben azt a hipotézist hangoztatja, hogy legalábbis valószínűséggel megmondható előre, hogy egy adott cselekvési helyzetben mit fog valaki cselekedni. Harsányi a játékelméletet, ellentétben Neumann-nal és Morgensternnel, akik alapvetően matematikai diszciplínaként határozták meg a játékelméletet, mint filozófiai diszciplínát fogta fel, melyben az a filozófiai probléma áll a középpontban, hogy mit jelent racionálisan viselkedni egy olyan szituációban, ahol velünk ellentétes érdekű racionális egyénekkal állunk szemben. Már Neumann és Morgenstern megkülönböztette a *teljes (komplett) információjú* és a *nem teljes (inkomplett) információjú játékokat*. A nem teljes információjú játékokban a résztvevők mindegyike, vagy csak közülük némelyek, hiányos ismeretekkel rendelkeznek a játék *alapvető matematikai szerkezetéről*. A 60-as évek végéig a játékelmélet kutatói a teljes információjú játékok elemzésével foglalkoztak, olyan szituációkat elemeztek, melyben minden fél tudta, mi a másik következő lépése, straté-

giai célja és stratégiai képessége. Ez az életben persze nincs így, hisz rengeteg az ismeretlen tényező. Erre igyekezett többéves kutatással megoldást találni kollégái segítségével Harsányi, korlátozott információn alapuló játékok modellezésével. E részlegesen informált játékok fontosságára akkor derült fény, mikor azokat a fegyverkezést korlátozó tárgyalásokat elemezte játékelméleti szempontból, melyet az Egyesült Államok és a Szovjetunió folytatott a 60-as években.

Harsányi elsősorban ugyan közgazdász volt, de mindenképpen figyelemre méltó a több tudományterületre kiterjedő érdeklődése, aminek köszönhetően jelentős tudományos eredményeit elérte. Mint fentebb említettem, a filozófia is nagyon érdekelte egész élete során. *Adam Smith* (1729–1790) és *Jeremy Bentham* (1749–1832) közgazdászként maradtak meg az utókor emlékezetében, bár jelentős alkotók voltak morálfilozófusként is. Harsányi hasonlóképpen számos etikai problémával foglalkozott élete során. Érdeklődése az angol eredetű etikai elmélet, az utilitarista/haszonelvű etika kérdései felé fordult. Ezen irányzat szerint az etikai szabályok és értékek fő feladata az emberi jólét növelése. E felfogás azt vallja, hogyha egy társadalom olyan etikai szabályokat fogad el, amelyek javát szolgálják és tagjai követik ezeket, akkor nemcsak erkölcsösencselekednek, hanem gazdasági eredményeik is javulnak. Feltéve,

hogy a gazdasági élet szereplői bíznak egymásban. Közgazdászok szerint az ember jóléte attól függ, hogy milyen mértékben tudja megalapozotttelőnyben részesítéseit megvalósítani, míg egy társadalom jóléte az egyének jóléte alapján állapítható meg. Az utilitarista etika alapjait kifejtve igyekezett megmutatni, hogy az egyének hasznosság-optimalizáló magatartása elvezethet a közjóhoz.

Amikor Harsányi elnyerte a Nobel-díjat, kifejezésre juttatta reményét, hogy a játékelmélet alkalmas eszköz lesz a köz- és magánélet jobb döntéseinek meghozatalában. Remélte, hogy hosszú távon ez magasabb életszínvonalhoz és békésebb együttműködéshez vezet a politikai rendszerekben.

A kaliforniai Berkeley Egyetemen az eddig vele dolgozó kollégák és a tanítványok, valamennyien fájó szívvel búcsúztak a nagyszerű tudóstól. („Nobel Laureate John C. Harsanyi, UC Berkeley economist theory pioneer, dies at 80”, Internet: <http://www.berkeley.edu/news/media/releases/2000/08/11-harsanyi.html>) Közülük idézünk néhány méltatást:

„Harsányi professzor egész életen át tartó munkája az emberi cselekedetekben lévő ésszerűség gondolatára támaszkodott, és az a tudós volt, akit mélységeiben érdekeltek az emberi viszonyok. Hiányozni fog nekünk Berkeleyben, ahol odaadó tanításának és úttörő tudományos kutatásának évei alatt valamennyiünket ösztönzött.” (Robert M. Berdahl rektor)

„(...)Ragyogó gondolkodó volt, barátságos ember és nemes lélek, mindig érdeklődött mások hogyléte felől.(...)” /Dean Laura Tyson/

„John Harsanyi távozása nagy veszteség közgazdász társai, barátai és kollégái számára ezen az egyetemen. Harsányi munkájának jelentős szerepe volt abban, hogy olyan gazdasági elmélet jöjjön létre, mely igazodik tökéletlen világunkhoz, mely-

ben élünk. A játékelmélet kidolgozásában megmutatta, hogyan befolyásolja a gazdasági szereplők informáltsága az értékesítés következményeit és a gazdasági jólétet. Jelentékeny fejlődést elindító munkája valamennyi ipari szervezet modern elemzésének alapját alkotja, mely elemzések a vállalati és kormánypolitikában valóban alkalmazhatók.” (John Quigley, a közgazdaságtudomány professzora, korábbi tanszékvezető)

Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4th Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Külörlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.

- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,— Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,— Ft.
- Tudományfilozófia. Szövegyűjtemény.* Szerkesztették: Forrai Gábor—Szegedi Péter (1999) 2.250,— Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,— Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,— Ft.
- Peter Fleissner—J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments ISBN 3–7065–1303–X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3–7065–1304–8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,— Ft
- Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok,* Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,— Ft.
- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa,* Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,— Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,— Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában,* Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,— Ft.
- Hell Judit—Lendvai L. Ferenc—Perecz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,— Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,— Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,— Ft.
- Kelemen János: *Nyelofilozófia Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,— Ft.

Előkészületben

Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontriból*

Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:
1447 Budapest, Pf. 487

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bognár László, Miskolci Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Buskó Tibor László*, Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet, 4031 Debrecen, Egyetem tér 1. • *Fazekas A. István*, MVM Rt., 1011 Budapest, Vám u. 5–7. • *Fenyvesi Csilla*, 3529 Miskolc, Bocskay István 1/A. • *Nagy József*, ELTE Olasz Tanszék, 1088 Budapest, Múzeum crt. 4/8. • *Molnár László* BME Filozófia Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3. • *Pinczés Bálint*, ELTE Filozófiai Intézet, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Veres Ildikó*, Miskolci Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros

Bátori Zsolt, Rutgers University, Graduate Philosophy Department, 26 Nichol Ave, New Brunswick, NJ 08901-2882, US

CONTENTS

ZSOLT BÁTORI: Two theories of language: Wittgenstein's Criticism of the Tractatus in the Philosophical Investigations	1
ANDRÁS I. FAZEKAS: The logic of existential statements. The 2. fragment of Parmenides in modern logic	27

DOCUMENT

ARISTOTLE: Physics VIII. (Introduction, translation and notes by László Bognár)	73
---	----

REFLECTION

TIBOR L. BUSKÓ: Strawson on Hume	161
--	-----

REVIEW

JÓZSEF NAGY: On Ferenc Huoranszki	195
LÁSZLÓ MOLNÁR: On János Rathmann	211
BÁLINT PINCZÉS: On Lajos György and András Lányi	216
ILDIKÓ VERES: On István V. Király	222
CSILLA FENYVESI: In memoriam John C. Harsanyi	229

DOKUMENTUM

Arisztotelész: A természetfilozófiai vizsgálódás nyolcadik könyve (Bevezetés, fordítás, jegyzetek: Bognár László). . .	73
--	----

TÁJÉKOZÓDÁS

BUSKÓ TIBOR LÁSZLÓ: Egy rendhagyó Hume-értelmezés	161
---	-----

SZEMLE

NAGY JÓZSEF: Liberális utópia és metafizika (Huoranszki Ferenc: Filozófia és utópia)	195
MOLNÁR LÁSZLÓ: A német felvilágosodás történetisége (János Rathmann: Historizität der Deutschen Aufklärung)	211
PINCZÉS BÁLINT: Vissza a kozmikus rendhez (György Lajos: Vissza a kozmikus rendhez...)	216
PINCZÉS BÁLINT: Együttéléstan (Lányi András: Együttéléstan)	218
TERES ILDIKÓ: A titok és az itt-lét	222
FENYVESI CSILLA: Emlékezés Harsányi Jánosra (1920–2000), a játékelmélet közgazdasági Nobel-díjasára	229

E szám ára: 540,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1.080,- Ft.

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1.080,- Ft

Egy szám ára: 180,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegennyelvű összefoglalással.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENNEGYEDIK
ÉVFOLYAM

4-6. SZÁM

2000/4-6.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

HRONSZKY IMRE,

Kuhn a tudományos újdonságról
és a tudományos kreativitásról

BÉKÉS VERA

„Nyájszellem” vagy „Együttes
élmény?”

SZÉKELY LÁSZLÓ

Empirikus és teoretikus
paradigmák

ZEMPLÉN GÁBOR

Tudományok, történetek –
Goethe és Kuhn tudomány-
fejlődés-elméletei

KISS ENDRE

Igazságosság, reprimítivizáció,
visszavágás

P 98295/01

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram
és a Soros Alapítvány támogatásával

Folyóiratunk számai az interneten is olvashatók a

<http://www.c3.hu/~mfsz> címen

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

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

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR
MÁRTA, MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI
KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag),
SZIKLAI LÁSZLÓ, WEISS JÁNOS

2000/4–6 TARTALOM

HRONSZKY IMRE: Kuhn a tudományos újdonságról és a tudományos kreativitásról	23
BÉKÉS VERA: „Nyájszellem” vagy „Együttes élmény”?	25
SZÉKELY LÁSZLÓ: Empirikus és teoretikus paradigmák	27
ZEMPLÉN GÁBOR: Tudományok, történetek – Goethe és Kuhn tudományfejlődés-elméletei	29
KISS ENDRE: Igazságosság, reprimitivizáció, visszavágás . . .	31

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),

SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok)

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

KUHN A TUDOMÁNYOS ÚJDONSÁGRÓL ÉS A TUDOMÁNYOS KREATIVITÁSRÓL*

„A tudománynak van elitje ...
de (a tudományban) nincs avantgárd,
és annak létezése fenyegetné a tudományt.”¹

HRONSZKY IMRE

A tudományos kreativitás mibenlétével foglalkozó irodalom nem vesz tudomást Kuhn munkásságáról, vagy félreérti azt. A tudományos kreativitást, nem különböztetve meg más kreativitástípusoktól, ma éppen úgy, ahogy az „Essential Tension” című tanulmány megírásának idején,² a „divergens gondolkodás” eredményének tekintik. Eszerint a

* A következő négy tanulmányt az MTA Filozófiai Kutatóintézetében 2000 májusában rendezett „Paradigma” című kétnapos konferencia anyagából válogattam. A konferencián, melynek célja Thomas Kuhn „paradigma”-fogalmának tisztázása volt, a magyar tudományfilozófiai műhelyek (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszék, ELTE TTK Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszék, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Nyelv- és Tudományfilozófiai Munkacsoport) képviselői tartottak előadást. Az ott elhangzott előadások közül azok, melyek a szemantikai összemérhetetlenség problémájával foglalkoznak, a *Világosság* különszámában jelennek meg.

Hronszky Imre részt vett a konferencián, de előadását rajta kívülálló okból nem tudta megtartani. Az itt közölt tanulmány a „Felfedezés és kreativitás” című konferencián (Ghent, 1998) elhangzott előadásának írott változata.

¹ „Comment on the Relation of Science and Art”, in: *The Essential Tension*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1977, 350. o., eredetileg in: *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969), 411. o.

² 1959, in: *The Essential Tension*, 225–239. o.

tudományos kreativitás szüntelen újítói szándékot jelent, amelynek sikeres eredménye a tudományos újdonság. A tudós mindenekelőtt elfogulatlan, nyitott, flexibilis személyiség. Kuhn differenciáltabban gondolkodott. Még azok a kreativitáskutatók is, akik hivatkoznak Kuhnra, gyakran félreértik mondanivalóját.³ A *tudományos forradalmak szerkezetének (TFSZ)* alap gondolatával lényegében kész Kuhn, 1959-ben előadást tartott egy a tudományos tehetséggel foglalkozó konferencián, s vázolta a tudományfejlődés dinamikájáról kialakult új képének a tudományosan alkotni képes személyiséggel kapcsolatos vonatkozásait. Abból indult ki, hogy a tudományos tehetség természetének felderítése előfeltételez egy tudományképet, a tudományos újdonság mibenlétéről kialakított nézetet. Összevetve munkájukat a saját, éppen kialakult tudományképével, Kuhn arra a meggyőződésre jut, hogy a kreativitással foglalkozó kutatók a kreativitás jegyeit naiv, hibás tudományképből kiindulva próbálják meghatározni. Ez azt jelenti, hogy helytelen előfeltevésekkel vizsgálják a *tudományos* kreativitás természetét.

Jól tudjuk, hogy Kuhn tudományfelfogása alapvető kihívást fogalmazott meg kora beállítódásával szemben. Ennek része az is, hogy a kialakult képpel szembeállította saját nézetét a tudományos kutatói beállítódásról. Bírálta a szüntelen újdonságra törekvő tudományról és a tudósról, mint „divergens”, azaz elfogulatlan, rugalmas, minden lehetséges újdonságra fogékony gondolkodóról kialakított, a tudomány dinamikája szempontjából differenciálatlan nézetet.⁴ A

³ Vö. csak egy példaként a jelentős kreativitáskutató Margaret A. Boden megjegyzéseivel. „A tudás kényszerei” című cikkében (in Ake E. Andersson and Nils-Eric Sahlin (eds.): *The complexity of creativity*, Kluwer, Dordrecht, 1997, Synthese Library, 258 o.) egy helyen ezt mondja: „Thomas Kuhn figyelmeztetett, hogy mennyire nehéz valakinek a gondolkodását mind, különösen a rendszeres hiteit megváltoztatni: a tudomány azért változik, mivel az öreg tudósok meghalnak”. I. m., 1.o. Visszatérek nézetének Kuhnétól alapvetően eltérő jellegére, amikor már többet mondtam Kuhnéről.

⁴ „A dogma funkciója a tudományos kutatásban” című előadásában mondja: (a közhit szerint) „Az igazság elkötelezetlen kutatóját, a tudományosságot (egyebek mellett) az objektivitás és a nyílt-eszűség jellemzi.” Szembeállítja ezzel azt a nézetét, hogy a „kvázi-dogmatikus” meggyőződéseknek alapvető szerepük van a tudományos kutatásban, ezek a siker előfeltételei. Azokkal

folytonosan újdonságra törekvő tudomány e képével, s az ennek megfelelő tudósszemélyiséggel szemben, Kuhn szerint a tudomány és újdonság viszonyát differenciáltan kell felfogni, megfelelő helyet kell benne hagyni a sikeresen működő eszközeinek elkötelezett, e vonatkozásban „dogmatikus”, konzervatív alapállásnak is. Emlékeztetek rá, hogy normál tudományos és forradalmi szakaszokra bontva a tudomány fejlődését, Kuhn kiélezetten fogalmazza meg: „A normál tudománynak nem célja az újdonság”, és így folytatja: „s, ha sikeres, nem is talál újdonságot”.⁵ Ahogy mindenki tudja, ez a híres, Kuhn nézeteinek esszenciáját megfogalmazó, meghökkenítő rész a következőképpen folytatódik a *TFSZ*-ben, feloldva a drámaivá fogalmazott helyzet feszültségét: „a paradigma által vezérelt kutatás különösen célravezető módja a paradigmák megváltoztatásának.”⁶

A tudomány sajátosan hatékony innovatív rendszer Kuhn szerint, de másképpen, mint ahogy a naiv tudományfelfogás képzelet. (A felfogás naivitásán nem változtat, ha azt akár tudósok túlnyomó tömege vallja.) Ezért Kuhn 1959-ben, mindazokkal (pl. Selyével) szemben, akik a „divergens gondolkodást” azonosítják a kreativitással, azt hangsúlyozza, hogy ahhoz, hogy a tudományos kutatás termékeny legyen (ahogy történetileg annak bizonyult), a „konvergens gondolkodás” éppen olyan lényeges, mint a rugalmasság és az újdonság iránti nyitottság. A két elem periódusonként változó „lényegi feszültsége” a tudományos kreativitás jellemzője. Még egyszer utalok arra, hogy Kuhn a tudományos változásnak a hagyományhoz való ragaszkodás és a forradalmi megújulás iránti elkötelezettség periodikus váltakozásából összetevődő, sajátos mechanizmusát vélte felismerni a történelemben és tette normatív kritériummá. A tudományos kreativitásra vonatkozó nézetei e mechanizmus, mint mérce alkalmazását jelentik

szemben, akik azt mondanák, hogy a tudós lehet elfogult, de a tudomány a lehető legelfogulatlanabb, Kuhn ellenvetése az, hogy a (kvázi)-dogmatizmus „sokkal inkább, mint aberráns egyének meggyőződése”, „közösségi jellemző”. Vö. in A. S. Crombie (ed.): *Scientific Change*, Basic Books, NY, 1961, 347–348. o.

⁵ Kuhn, T. S.: *TFSZ*. Gondolat, Budapest 1984, 80. o.

⁶ Uo.

a kutató szubjektumokra, a mechanizmushoz sikeresen alkalmazkodó kutatóra.⁷

Ki kell emelnem, hogy Kuhn a tudomány általa vázolt képét nem csak jó leíró történeti rekonstrukcióként használja, hanem tudományelméleti értelemben normatívan is. Úgy véli, hogy a tudományfejlődés általánosítható mechanizmusát sikerült rekonstruálnia-megkonstruálnia. Ez azt jelenti, hogy a tudományos változás normál és forradalmi szakaszokból álló képe szerinte egyrészt elég jó rekonstrukció ahhoz, hogy történeti evidenciákkal hitelesen alátámasztható legyen, s másrészt, hiteles rekonstrukcióként képes normatív, orientáló szerepet is betölteni. Rekonstrukciója különösen a jövőre vonatkozó normatív olvasatban jelent kihívást: a tudományos sikeresség „lényegi feszültséget” előfeltételez, s bizonyos dogmatizmusnak a sikeres tudományos kutatás menetében elengedhetetlen, kettős szerepe van, hiszen ez a tudományfejlődés periodikus strukturáltságának a kutató szubjektumban való adekvát tükröződése. Egyrészt a normál tudomány kialakulásától az „előítéletesség”, az „elfogultság”, az eszközhoz való ragaszkodás, az elzárkózás az alapokat érintő viták elől, a tudományos újdonság találásának leghatékonyabb módja. Strukturális megfelelője ennek a tudományos újdonság, mint adott paradigmán belüli újdonság, ami egyben definíciót is jelent arra, hogy adott területen mi tekintendő tudományosnak. Másrészt ez az „előítéletesség”, a „lényegi feszültség” részeként arra is a legmegfelelőbb eszköz, hogy a kutató ne engedjen könnyen annak a – „divergens gondolkodók” számára oly vonzó – csábításnak, hogy hamar válsággá minősítse a makacsnak bizonyuló anomália megoldására tett sikertelen kísérleteket,⁸ hogy túl könnyen „döntő jelzésnek”, új paradigma keresésére kényszerítőnek

⁷ Kuhn „kutatója” lehet akár kutatói csoport, akár egyén, a „lényegi feszültség” mind a csoportban, mind az egyénben azonosítható.

⁸ Válság – Kuhn olvasatában – a tudományos kutatásban kétféle lehet. Az egyik, amikor a kutató meglévő eszközrendszerével nem képes valamely anomáliát feloldani, de amely helyzetről retrospektíve végül kiderül, hogy csupán önmagát kell hibáztatnia azért, hogy a meglévő paradigma keretében nem tudta megoldani problémáját, azaz, amikor a megoldás végül mégis „rejtvényfejtésnek” bizonyul. A válság másik fajtája elmélyülő és strukturálódó, „öngerjesztő” s fokozatosan ahhoz a meggyőződéshez vezet, hogy a kiindulópontként szolgáló anomáliák csak paradigmaváltással szüntethetők meg.

minősítsen valamely válságot.⁹ A „feszültség” állandósuló jelenléte és fokozódása viszont szubjektív kísérőjelensége a mélyülő válságnak, ami termékeny alternatívakeresést indíthat be.

A paradigmaváltásokon keresztül megvalósuló tudományfejlődés tehát két, egymással elszakíthatatlanul összefüggő dolgot hoz létre. Egyrészt a kutatás normál tudományos szakaszában a tudományos tudás leghatékonyabb növekedését (mind a három alapvető feladat: a terjedelem, a precizitás növekedése, valamint elmélet és tapasztalás növekvő összhangja vonatkozásában).¹⁰ Másrészt azon zavarhelyek azonosításának képességét, amelyekeken keresztül olyan fundamentálisan új, átfogó rendszer jöhet létre, amely egyfajta folytonosságot, konzisztenciát megőriz a tudomány egész történeti rendszerében, tudniillik azt, hogy az új paradigma a régi *válságából* keletkezik, ahol a válság a régi tagadásának és az újnak, ha nem is egyértelmű, egyetlen lehetséges, irányt-szabását egyesíti.

Másképpen megfogalmazva, Kuhn a tudományos újdonságokat két alapvető csoportba osztja. Az egyikbe tartoznak azok, amelyek „rejtvényfejtés” (vagy ahogy más helyen alkalmilag nevezi, a paradigmának [a természethez H. I.] igazítása) útján jönnek létre. Ekkor, szélső esetben, az újdonság minden meghatározottsága már előzetesen ismert, csak a hozzá vezető út nem.¹¹ A másik csoportba tartoznak azok,

⁹ Ismételten utalnom kell arra, hogy az új paradigmára való átmenet Kuhnnál döntés, ami egyrészt jól érvelt döntés, másrészt logikailag (hagyományos logikai eljárások szerint) levezethetetlen. Szükséges elemei a kialakuló válságstruktúra és az azt forradalmi jelnek ítélő szubjektum. (Nem lehet itt feladatom, hogy arról írjak, hogy a jól érvelt döntésben megtalálható intuitív elem logikai rekonstrukciójára, „igazolására” erőfeszítések tehetők nehagyományos logikai eljárások kifejlesztésével, amely új kalkulások viszont bizonyos váltásokat már formalizáltan kezelhetőkké tesznek.)

¹⁰ Csak emlékeztetek itt a normáltudományos szakaszban végzett kutatások három alaptípusára.

¹¹ Visszatérek még arra, hogy ami adott szinten „rejtvényfejtés”, az az alá sorolódó szinten még a legnagyobb kreativitást megkövetelő, azon a szinten tudományos (mikro)forradalomhoz vezető folyamat lehet. Kuhn hullámhossz meghatározási példája, mint ahol még az eredmény is előre ismert, csak a meghatározás módját kell megtalálni, mint túlhangsúlyozás, ebben a vonatkozásban saját nézetei megértésében is félvezető lehet, viszont a

amelyeknél fokozatosan kialakul struktúrának és beállítódásnak az az együttese, amelyben az „újdomság” új paradigma lesz. Az első csoportba tartozó sikeres kutatók mindenekelőtt jó technikai képzettséget és technikai innovativitást követel egy adott paradigma,¹² mint normál tudomány részletező kidolgozásában, a másik mindenekelőtt reflexióképességet. Az első esetében a meglévő paradigmához való ragaszkodás fegyelmezettsége, egyfajta „dogmatizmus”,¹³ „elfogultság”, a második esetében a divergenciára való készség a tudományos alkotásban kreatívnek bizonyuló személyiség alapvető jegye. Ez összhangban van azzal, hogy Kuhn szerint a tudományos kutatást mindig egyfajta, „konvergens” és „divergens” gondolkodás által kifeszített struktúrában működő „lényegi feszültség” jellemezte és kell hogy jellemezze, amely „lényegi feszültség” maga is paradigmaváltásokon megy keresztül. Hiszen ez a „lényegi feszültség” a „konvergens” és a „divergens” gondolkodás, a struktúra szükségszerű elemei között működik, biztosítva az alapvető átstrukturálódási képességet, a „konvergensből” „divergensbe” átcsapó folyamat lehetőségét. A normál szakaszban sikeres kutató(csoport) mindenekelőtt fegyelmezetten a meglévő paradigmához, mint átfogó eszközhöz, ragaszkodik, s csak ennek alárendelten keresi kreatívan a „rejtvényfejtés” eszközeit, míg az elmélyülő válságoknak paradigmaváltással való megoldásában sikeressé váló kutató(csoport) mindenekelőtt kreatív, destruktív-konstruktív, alapvető ellentmondásokat, rendszeren belüli inkompatibilitásokat kereső beállítódású.

mikroforradalmakról kialakított nézetei visszaállítják az egyensúlyt.

¹² „Jó mestere” tudományos „szakmájának”, mondjuk ki sokszor az analogikus ítéletet, s esetleg hozzátesszük bizonyos esetekre: „valóságos zseni a megoldásokhoz vezető utak” megtalálásában. Ezek a megoldásokhoz vezető utak lehetnek például probléma átfogalmazások, akár új matematikai leképezések formájában, vagy döntő jelentőségű leegyszerűsítések, amelyek egy-egy új „szakmát”, normáltudományos kutatást egyáltalán gyakorlatilag lehetővé, értelmessé tesznek, ahogy például a Born – Oppenheimer közelítés a kvantumkémiát tette.

¹³ Kuhn hol dogmatizmusról ír, hol kvázi-dogmatizmus terminussal fogalmazza meg mondanivalóját. Nincs itt lehetőség arra, hogy értelmezsem ingadozó terminológiáját.

Azt mondhatjuk, hogy Kuhn, tudományfogalmának kételeműsége alapján, a tudományos kreativitás kételemű meghatározását, s ennek megfelelő nevelési folyamat kialakítását ösztönzi. Emlékezzünk arra, ahogy mindenütt hangsúlyozza, hogy a tudományba való bevezetés valóságos katonai fegyelmet alakít ki a tudományos újoncban. Azt hiszem, hogy itt Kuhn – talán tudatos célzatossággal – némileg egyoldalúan teszi a hangsúlyt arra, hogy a tudományos kutatásra való éretté válás alapját a normál tudomány művelése képességének kialakítása jelenti.¹⁴ A tudományos újoncot megtanítják arra, hogy bizonyos problémák hogyan oldhatók meg, elvárják tőle, hogy laborban és számítási gyakorlaton képessé váljék arra, hogy (megfelelő átalakításokkal, sokszor elhanyagolásokkal) az eredeti mintát új helyzetekben kövesse, s képes legyen azokat elvonatkoztató absztrakcióval az eredeti lenyomataiként kezelni.¹⁵

Kuhn szerint tehát a tudományfejlődés történetileg empirikusan, illetve normative érvényesnek bizonyuló mechanizmusa nem más, mint paradigmák felállításának, kialakuló válságoknak és ezek megoldásaként új paradigmák felállításának ciklikus folyamata. Néhány megjegyzésétől eltekintve, amelyekben bizonyos értelemben (legalábbis látszólag) ellentmond a tulajdonképpen apodiktikusnak bemutatott nézetének, Kuhn azt hangsúlyozza, hogy a tudományos válságokat, mint az új tudományos rendszerhez vezető utat, nem lehet megtakarítani. Kölcsönözve a kifejezést, azt mondhatjuk, hogy szerinte a tudomány e mechanizmusa éppen optimálisan célracionális. Érdeemes mégis észrevennünk, milyen érzékenyen finomítja Kuhn ezt a történeti elemzéstől apodiktikához való ugrást. Van olyan utalása is, ahol adott paradigma válságát nem tekinti e paradigma meghaladása szükségsze-

¹⁴ A mai kreativitáskutatók egyre többször beszélnek a „kényszerekről”, mint a tudományos kreativitás hatáiról. Ugyanakkor pl. Kalqvist szerint a „szabályszegés” képessége a kreativitás igazi titka. A kuhni vagy más hasonlóan differenciált tudománydinamikai modell nélkül ez a megállapítás nem tűnik túl meggyőzőnek. Vö. Anderson–Sahlin, i. m., 112. o.

¹⁵ Nem foglalkozom itt a kreativitásra nevelésnek azzal a vonatkozásával, hogy ez az azonosítás, a legegyszerűbb esetektől eltekintve alkotó ráismerést jelent. Kuhn maga hangsúlyozza azt, hogy például Newton törvényeinek „alkalmazása” a körmozgás törvényszerűségeinek tárgyalására kreatív tevékenységet követel, nem mechanikus munka.

rű *előzményének*, noha az utólag, a kihívásra létrejövő válság része a paradigmaváltás mechanizmusának. Észreveszi ugyanis, hogy adott paradigma alapján álló tudomány kívülről, más tudományból is kaphat döntő impulzust korábbi paradigmája meghaladására, új tudományos paradigma létrejöhet máshol kidolgozott paradigma adaptálásával is.¹⁶ Nem kivétel nélküli előfeltétele adott területen végbemenő tudományos forradalomnak a válság, csak „szokásos előjáték”, „önszabályozó mechanizmus”, és emellett – ritkán – másképp is végbemehet a folyamat. Ebben az esetben „a válságot nem feltétlenül az a közösség hozza létre, amely kénytelen szembenézni vele, és amely, ennek eredményeként néha a forradalmat is átéli. Megtörténhet, hogy valamelyik szakterület válságát egy másik szakterületen kifejlesztett új eszközök (például az elektronmikroszkóp) vagy új törvények (például a Maxwell-féle törvény) átvétele váltja ki.”¹⁷ (A reflektivitás, mint paradigmaváltáshoz vezető kutatói beállítódás-jegy, vonatkozásában visszatérek erre.)

Először azonban azzal foglalkozom, amit arról ír, hogy a tudomány a paradigmák kidolgozásának és válságon keresztül létrejövő új paradigmák kialakulásának periodikusan ismétlődő folyamatában történetileg elzárkózott (s ahogy Kuhn látja – *el kell zárkóznia*) olyan kihívások elől, amelyek, a nem a paradigma koncepció alapján álló megfigyelőnek vagy értékelőnek a tudomány fejlődésében elvileg,

¹⁶ Érdekes, hogy nagyon jó példát mutat erre a kémia ún. „daltoni forradalma”. Itt arról volt szó, hogy a meteorológus Dalton a gáznyomások értelmezésére bevezetett atommodelljét jól felhasználta a kémia számára is. A dolog azért is érdekes, mert Kuhn (kora rossz kémiatörténeti munkái alapján) az atomelmélet daltoni bevezetését éppen egy, az ő tudományfelfogása szerint tipikus válság megoldásának tekintette. Pedig a valóságban az egy Kuhn által éppen csak megemlített másik típus, a kívülről bevitt, új hatékony „eszköz”, elmélet vagy kísérleti eszköz, többé-kevésbé nyilvánvaló sikere következtében kialakuló kutatói elkötelezettség, konverzió és válság példája. „Kívülről jött” forradalom esetén, azt mondhatjuk, a másik terület válsága és a válság megoldása megtakarítja a befogadó előzetes válságát, mint paradigmaváltásra orientálást.

¹⁷ Thomas S. Kuhn: *TFSZ*. Gondolat, Budapest 1984, 240. o.

lehetőségük szerint termékenyeknek tűnnek.¹⁸ Kuhn rámutat például arra, hogy bizonyos korokban az elfogadott tudományos paradigmák mellett létrejöttek rivális „filozófiai paradigmák”, vagy legalábbis tudományos rendszerek védhető alternatívára alapozott kritikái, de azok – válság hiányában – nem nyújtottak alapot arra, hogy az uralkodó paradigmát meghaladják. A tudomány ugyanis – Kuhn ezt joggal mondja – elméleti és kísérleti-empirikus tevékenység elszakíthatatlan együttese, de legalábbis olyan konkrét tevékenység, amely új empirikus evidenciákat is kutat. Így adott filozófiai hipotézis nem teljesíti a tudományos alternatívaként való figyelembevétel elégséges feltételét, ha nem utal legalább arra a konkrét, empirikus vagy kísérleti vizsgálati pontra, pontokra, ahol az adott filozófiai kiindulópontok makacs anomáliaként, és annak megszüntetésére tett próbálkozásokként új tudományos paradigmához vezethetnek. Mi több, ahogy az arisztarkhoszi rendszer története mutatja, a jól bevált eszközt, azaz a normál tudományos tevékenységet jól kiszolgáló paradigmát amíg működik, a kutatók nem hagyják el egy másikért, amely ugyancsak lehetne tudományos paradigma, csak ha az előbbi válságba kerül. (Itt erősen kitűnik, hogy Kuhn – implicite – a tudományos tevékenységet, mint lecsupaszított célracionális tevékenységet vizsgálja. Pedig érdemes lenne felvetni, mind a modern tudomány előtti tudomány, mind a mai kor vonatkozásában a tudományos kutatást vezető komplexebb értékrendszer és változása problémáját. Ezen értékrendszer tekintetében mind a tudomány „optimális” működése, mind a megfelelő kutatói beállítódás vizsgálata a kuhnnál szélesebb perspektívát igényelne, ahogy a modern tudomány bizonyos szakaszaira se

¹⁸ Itt mutatkozik meg Kuhn egyik nagy hangsúllyal kimondott mondanivalója. Kuhn a kézikönyv elsajátításán alapuló beavatást tekinti a tudományos kutatásra felkészítés döntő jellegzetességének, s a kényszereket, amelyeknek engedelmessé kell, nyíltan tiltóaknak tekinti, hogy normáltudományos tevékenység jöhessen létre. A Boden által megfogalmazott „konceptuális térben” feltételezett kényszerek viszont annak szabnak határt, ami elgondolható. I. m., 2. o. Nem tudjuk azonban pontosan, hogy Kuhn hogyan vélekedhetett a paradigma mint példázat alkalmazásáról pl. nem matematizált tudományokban. Vonzalma Wittgenstein családi hasonlóság koncepciójához talán itt megengedte volna, hogy valamely jelenségre vonatkozó törvényt „kreatívan”, több változatban fogalmazzanak meg.

alkalmazható teljesen az az értékelés, hogy az instrumentálisan sikeres eszközt nem hagyják el más eszköz kedvéért.)

Térjünk vissza az anomáliákból kiinduló, lehetséges válságokhoz vezető helyzetekhez. Kuhn minden vonatkozó írásában azt mondja, hogy nemcsak az ígér kevés sikert új paradigma kidolgozására, ha rendszeresen szemügyre vesszük azokat a pontokat, ahol a létező paradigma nyilvánvalóan nem működik, de az anomáliák bizonyos pontig való tudatos elhanyagolása éppen feltétele a tudomány optimális működésének.¹⁹ Az anomáliáknak elmélyülő válsághoz kell vezetniük ahhoz, hogy a válságból való kiutat más paradigma keresésében jelöljék meg. Így a paradigmaváltáshoz vezető meggyőződés egyszerre lesz jól-érvelt és szubjektív döntést tartalmazó, formálisan nem levezethető. Noha ez a szubjektív mozzanat megszüntethetetlen, a válságstruktúra kifejlődése szükséges alap ahhoz, hogy a reflexió a „divergens gondolkodásra” orientáljon. Kuhn szerint tehát az a tudós, aki engedve a „divergens” gondolkodásra készletének, túl hamar kezd új paradigmát keresni, nem volt, és aligha lesz sikeres.²⁰ Ne felejtsük el, hogy Kuhn-nál az új paradigmára való áttérés (ahogy a régi mellett kitartás is) mindig tartalmaz kockázatot. Ha Kuhn erről explicite nyilatkozott volna, akkor talán úgy vélekedett volna, hogy e kockázathoz konzervatívan kell közelíteni, a válságban felhalmozódó strukturális jeleknek, amelyek paradigmaváltásra ösztönöznek, „elégé egyértelműen” értékelhetőeknek kell már lenni.

A reflexív személyiséget hajlamosak vagyunk kreatívnek tekinteni. Kuhn, mint láttuk, a *tudományos* kreativitás megítéléséhez sokkal

¹⁹ „Gyakorlott szemmel” nagy biztonsággal megállapítják, hogy véletlen vagy rendszeres hibáról lehet szó, vagy hogy az adott feladat megoldásához nem kell az anomáliával foglalkozni és az, analogikus érvelés alapján más, megoldott problémákhoz hasonlónak mutatkozik, hogy „triviális” és nem „lényegi” anomália stb.

²⁰ „S milyen szerencsés, hogy ezt az elkötelezettséget nem adják fel könnyedén. Majdnem minden esetben azt mutatja ugyanis a tapasztalat, hogy a megismételt erőfeszítések” ... „végül is sikeresnek bizonyulnak abban, hogy a legmakacsabb problémákra is megoldást találjanak egy paradigmán belül.” „Csodálkozhatunk-e ilyen körülmények között, hogy a tudósok ellenállnak a paradigmaváltásnak? Végül is, amit védelmeznek az nem több, nem kevesebb, mint a hivatásbeli életük alapja.” In Crombie, 363 o.

szigorúbb mércét alkalmaz, normál tudományos szakaszban egyértelműen a /kvázi-/dogmatizmust tekinti optimálisan funkcionálisnak. Felfogását, ha használta volna Luhmann (vagy akiktől Luhmann átvette, Maturana és Varela) koncepcióját, a tudományfejlődés autopoetikus modelljének nevezhetnénk. Autopoetikus rendszere önszabályozó, s a lehető legoptimálisabban végzi mind a paradigmavezérelt megismerés-lehetőség kiaknázását, mind a paradigmaváltást. Felfogása eközben, szerintem, valóban alulértékeli néhány reflexivitás mozzanat jelentőségét. Ennek megfelelően, olyan relációkat, melyeket hajlamosak lennénk ilyennek nevezni, megfoszt attól, hogy „a tudományos kreativitás állandó segédeszközeinek” nevezzünk. A filozófiai reflexió mellett (amire utaltunk már, s amelynek esetében érdemes lenne rendszeres történeti vizsgálódással kimutatni, hogy ébren tartása például lerövidíthetett volna bizonyos paradigmaváltásokhoz vezető utakat), erre a sorsra jut a tudomány története is. A tudomány történetével való foglalkozás egyszerűen akadály a paradigma keretei között működő kutatónak – mondja Kuhn. Ez első látásra eléggé meglepőnek tűnhet a tudományelmélet historicista fordulatában a tudomány történetét alapvetően kiaknázó Kuhn szájából.²¹ Kuhn azonban a metaszinten tudományforradalomhoz vezető nézetet kidolgozó tudós, nem normál tudományosan működő tudománytörténész. Kis túlzással azt mondhatjuk, Kuhn szerint a normál tudományban működő kutató számára éppen annyira fontos, hogy reflexíve megtudja, hogy mely normál tudományban dolgozik, mint Molière ismert hőse számára annak megtudása, hogy egész életében prózában beszélt, hiszen tudva vagy tudatlanul, de ugyanazt fogja folytatni. A tudományban – mondja Kuhn – a régi típusú tevékenység ideje elmúlt, ahogy terméke is idejét múlttá vált, a paradigmaváltás radikális meghaladás.

Autopoetikus felfogás felé hajló közelítésmódjának lényegi eleme az is, hogy elválasztja, sőt szembesíti a társadalmilag fontos és az adott korban érdekes tudományos problémákat, kiemelve, hogy – a

²¹ Csak utalok Wilhelm Ostwald megfigyelésére a századfordulón, hogy a történet újra áttekintése adott korban kutatási feladatot kereső kutató számára az elhagyott problémák tárháza, ahol érdemes kutatni, s ez érvényes adott normál kutatáson belül is.

tudományos kutatás dinamikájából eredő korlátok miatt – a társadalmilag fontos problémák sokszor nem alakíthatók tudományos problémává. De szembeállítja az „alaptudományra” jellemzőnek tekintett fejlődési mechanizmust az alkalmazott tudományéval, vagy az „innovátorok”, a műszaki kutatók tevékenységével is. Ezek esetében – ahogy egyes elszórt megjegyzéseiből sejthető – a problémaválasztás nagyobb korlátozottságához az eszközválasztás nagyobb szabadsága járul, a paradigmaváltástól eltérő mechanizmust, mechanizmusokat alakítva ki a kutatásban. Az innovatív személyiségnek a tudományos kutatásban sikeresnek bizonyuló kutatótípusoktól eltérő jellege viszont természetes számára.²²

Érdeemes utalni arra, hogy (persze ritkán) voltak tudósok, akik egyszerre voltak alaptudományi kutatók és feltalálók is, sikeresen végeztek alap- és alkalmazott kutatást, foglalkoztak paradigmán belüli és kívüli kutatással. Ilyenek voltak azok a XIX. század eleji vegyészek, akik egyszerre alkalmazták az atomelméletet, s végeztek sokkal empirikusabb ötvözetkutatást, sőt felváltva hordtak két „kutatói kalapot” alaptudományi kutatásaik során, mint Faraday, aki hol atomista, hol folytonos modellekben gondolkodott. Mindezekon érdemes lenne részletesebben is elgondolkodni, amikor Kuhn történeti rekonstrukciójából – ahogy ő is – normatív következtetésekre térünk át, hiszen nem tűnik teljesen érvelhetetlennek, hogy reflexiós készségek és ismeretek jól kidolgozott rendszerében a tudományfejlődés XX. század végi, új körülményei között innovatív potenciált lehetne találni a tudományos kreativitás számára.

Különösen izgalmassá vált ez a probléma a „kettes mód” mint megismerési forma problémakörének megjelenésével.²³ A transzdiszciplináris kutatások igényének előtérbe kerülése olyan interdiszciplináris kutatások megsokszorozását kívánja, melyeknél az interdiszciplinaritás kialakítása az alkalmazás-relevancia követelményével egyszerre jelentkezik kognitív elvárásként. Itt csak érintőleg térhetek ki arra, hogy transzdiszciplináris igények számára diszciplináris kutatások rendszeresen irrelevánsnak, nem kielégítőnek bizonyulnak, s a sikeres

²² Vessd össze például megjegyzéseivel az *Essential Tension* 238–239. oldalán.

²³ Michael Gibbons et. al. (eds.): *The new production of knowledge*, Sage, London 1994.

transzdiszciplináris együttműködéshez szükséges kutatói beállítódás kialakulása szempontjából az „alapkutatási”, „alkalmazott kutatási”, illetve „innovátori” beállítódás analitikus megkülönböztetésével való megelégedés – ahogy Kuhn teszi – reprodukálja az irrelevanciát a metaszinten,²⁴ megfosztva ezzel a kutatónak nevelést bizonyos kreativitásra orientálási lehetőségetől.

Röviden rátérek arra, ahogy Kuhn összeveti a tudományos és a művészi alkotótevékenységet. Mivel Kuhn felfogásában a normál kutatási szakasz sikerességének feltétele annak „rejtvényfejtésre” orientáltsága, elkötelezettsége az iránt, hogy a meglévő paradigmát érvényesnek feltételezze, azaz a /kvázi-/dogmatizmus, Kuhn-nál a tudományfejlődésben bekövetkező válságok (ahogy láttuk: általában, s a válságmechanizmus, mint szerkezet érvényességét nem érintő kivételekkel) a fejlődés szükségszerű elemei. Ugyanakkor, s ez paradox és nagyon fontos üzenete, a válságnak az a funkciója a tudományok fejlődésében, hogy jelezze az innováció-szükségletet. A válságnak, a válság elmélyülésének szerkezete, paradox szerkezete van: először is elkerülhetetlenül kettős, strukturális és beállítódás jellegű, azaz a válság során a tudósok figyelme fokozatosan arra a területre irányul, amelyen a régi paradigmával való operálás eredménytelen marad. Ugyanakkor kettős szerkezetű abban az értelemben is, hogy a válság szerkezetének kidolgozódásával az is megjelenik, ahonnan a paradigmaváltás, mint termékeny innováció, mint a válság megoldásának iránya felmerülhet, hiszen a paradigmaváltásra való készség attitűdjének kialakulásával „kulcsokként” felismerhetővé válnak bizonyos innovációk.²⁵ Ezeket „divergens gondolkodók” (ahogy Planck, Bohr

²⁴ A „gyakorlat”, az „alkalmazás” és tágabban: az alkalmazások lehetőségének keresése fontos impulzusokat adhat normál kutatásoknak legalábbis a módosításához. Ez az alkalmazásigény lehet például akár a nyelvtudomány igénye struktúráinak megfelelő algebra kifejlesztésére.

²⁵ Vö. pl. *Essential Tension*, 234 o. Érdemes utalni arra, hogy a paradigma koncepció szerint a paradigmaváltások utólag sem bizonyulnak szükségszerűnek. Ezek mindig struktúra és beállítódás, végső soron elemeire bonthatatlan egysége. A paradigmaváltások ugyanakkor nem önkényesek, hanem jól érveltek, s utólag indokoltak, amennyiben elfogadjuk, hogy a tudományos kutatás sikeres új területét az új paradigma által normáltudományos kutatásként művelhetővé vált területek ezen értelemben való művelhetősége jelenti a

tette) beleviszik a korábbi rendszerbe, vállalva az ideiglenes inkompatibilitást.²⁶ Pontosán azért, mert Kuhn értelmezésében a tudományos kutatás ilyen beépített jelzőrendszerrel rendelkezik, nem kell, hogy a tudományos kutatásban magának az innovációnak legyen elsődleges értéke. Mi több, az öncélú innováció elítélendő. A tudós avantgárd létezése veszélyeztetné a tudományt, mint paradigmák kiaknázásán és egymást váltásán alapuló kutatási mechanizmust. A tudomány fejlődésében – ez Kuhn meggyőződése – az innovációnak konkrét rejtélyek által megjelenített konkrét kihívásokra adott válasznak kell maradnia.

Más kognitív területek közül Kuhn mindezt szembeállítja a művészetek innovációs folyamataival. A kuhni jellemzés szerint (s most nekünk közömbös, hogy igaza van-e ebben, hiszen jellemzését illusztrációként használjuk az általa a tudományos kutatásról elmondottak éles kiemelésére) a művészetekben (szemben a tudomány működésével) az innováció *elsődleges érték*. Ennek intézményi kifejeződése a művészeti avantgárd.

Ebben a vonatkozásban érdekessé válik, amit Kuhn a művészi alkotás újdonságáról és a művészi kreativitásról mond, noha ezekről is szinte alig írt.²⁷ Azt mondhatjuk, hogy ezekben a vonatkozásokban, amelyeket az összehasonlításban a legalapvetőbbeknek tekint, a művészeteket szembeállítja a tudománnyal. Tisztázzunk először egy lehetséges félreértést: szembeállítja, noha máshol éppen azt mondja, hogy saját paradigma fogalmát éppen a művészettudományi elemzésekből vette át.²⁸ Mi lehet a lényegi eltérés, ha mindkettő paradigmá-

tudomány „haladásának” kritériumát, és az új paradigma által feladott régi problémák többé nem tudományos problémák, vagy ideiglenesen joggal elhanyagolhatóak.

²⁶ A kvantumos feltevés a klasszikus elektrodinamika alapfeltevésein nyugvó rendszerbe illeszkedett bele Bohr modelljében. Ezért kellett tiltó jelleggel is rendelkeznie.

²⁷ „Megjegyzés a művészet és tudomány közötti viszonyokról”, in *Essential Tension*, 340–352; Kuhn vonatkozó tanulmánya először 1969-ben jelent meg.

²⁸ Paradigmák létezése a tudományban is, s ezzel egy fontos hasonlóság művészet és tudomány között Kuhn számára reveláció volt, de ahogy a művészet és a tudomány viszonyáról írt tanulmányban megjegyzi, fellépve az ellen, hogy rá hivatkozva feszítsék túl a hasonlóságot, az a vizsgálati eszközök

kon és paradigmaváltó szakaszokon keresztül mozog? Kuhn úgy látja, hogy a művészetnek éppen lételeme a paradigmák proliferálása. Diszkontinuus tehát a fejlődése, de nem feltétlenül korábbi paradigma válságán keresztül megvalósuló. A művészetekben, szemben a tudománnyal, az innováció elsődleges érték. Ennek az alkotó személyiséggel kapcsolatos következményeivel Kuhn nem foglalkozik, de nyilvánvalóan olyan jegyekről van szó, amelyek az intézményesülő avantgárdban jelennek meg.

Felmerül a kérdés, hogy Kuhn válságmechanizmusa (feltéve, hogy jó rekonstrukciója a tudománytörténetnek, azaz, hogy a történetnek, vagy legalább bizonyos szakaszainak empirista leírásai jól összevetethetők e rekonstrukcióval) jó normatív tanács-e a jövőre nézve. Azaz, hogy mennyire kötődhetnek a paradigmaváltási mechanizmusból következő normatív tanácsok a tudományos változás bizonyos történeti jegyeihez? Ezt a problémát megközelíthetjük azon keresztül is, ahogy Kuhn a tudományos és a feltalálói kutatást megkülönbözteti. Történetileg is érvényesnek látja ugyanis, hogy a feltalálói kutatás – szemben az alaptudományi beállítódással – hasznosan proliferálhatja a közelítésmódokat.

Van-e helye Kuhn-nál az elfogulatlanságnak? Kuhn-nál, aki olyan erőteljesen érvel a (kvázi-)dogmatikus beállítódás jelentősége mellett? A dogmáknak a tudományos kutatásban betöltött funkcióját vizsgáló cikkében pozitív válaszát kitűnően foglalja össze: „Noha a sikeres kutatás a *status quo* iránti mély elkötelezettséget követeli meg, az innováció megmarad a vállalkozás szívében. A tudósokat arra *tréningezik*, hogy megállapított szabályok alapján rejtvényfejtőkként működjenek, de arra is *tanítják* őket, hogy önmagukat kutatóknak és feltalálóknak tekintsék, akik nem ismernek más szabályokat, mint azokat, amelyeket maga a természet diktál nekik. Az eredmény az, hogy részben az egyénben, részben a közösségben feszültség alakul ki a hivatásbéli ügyességek és a hivatásbéli ideológia között. Majdnem biztos, hogy ez a feszültség, és a képesség, hogy fenntartsák, fontos a tudományos sikerhez.”²⁹ Ha eltekintünk attól a (Kuhnhoz méltatlannak tűnő) naiv realizmustól, hogy feltételez szabályokat, amelyeket „maga

kudarcának tekinthető, ha olyan lényegileg hasonlóknak látszanak.

²⁹ Crombie, 369. o. (A kiemelések Kuhn-tól vannak.)

a természet diktál”, akkor megmarad az a fontos nézete, hogy az „elfogulatlanság” ideálja nélkülözhetetlen szabályozó tényező a tudományos kutatásnak paradigmákban és paradigmaváltásokban szerveződő dinamikájában.

Amennyiben Kuhn tudományfejlődési modellje mellett kötelezi el magát valaki, a tudományos-kutatói személyiség jegyeinek meghatározása és a tudományos-kutatói személyiség nevelése e feszültség felélesztésén és a tudományos kutatás fázisainak megfelelő kialakításán kell hogy alapuljon. Összefoglalva: a tudományosan kreatív személyiség képes arra, hogy elkötelezze magát és bízjon egy vállalkozásban, ezzel irányt adva tevékenységének, ragaszkodjon hozzá, s ne adja fel azt, csak nagyon megalapozott esetben. De alakítson ki magában készséget arra is, hogy képes legyen elkötelezni magát radikálisan új paradigma keresésére, ha elérkezettnek látja erre az időt, s képes legyen mindkét esetben álláspontját önbizalommal védelmezni. Nem pusztán elfogulatlanságra, nyíltságra kell nevelni (ez önmagában amúgy is csak ideológia maradhat, amiben – megengedve ezt a valószínűleg nagyon ritka esetet – a nagyon elfogulatlan tudományos újonc, a normál tudományos kutatás rejtvényfejtő tevékenységével szembesülve, csalódní kényszerül), hanem a „lényegi feszültség” befogadására és fázisspecifikus működtetésére is. A Kuhn üzenetében különösen meghökkentőt még egyszer kiemelve, s részben saját kifejezéseivel megfogalmazva: bár a kvázi-dogmatikus meggyőződés egyrészt az ellenállás és a kontroverzia forrása, ugyanakkor annak is alapvető eszköze, hogy a tudományokat minden emberi aktivitás közül a legkonzisztensebben forradalmivá tegyék, hiszen mint konzisztens rejtvény megfogalmazó vezet el másik funkciója, a zavarhely-detektor működésének beindulásához. A tudományosan kreatív személyiség e mechanizmusnak megfelelő viselkedést képes kialakítani, s teszi ezzel a mechanizmust valóban működőképessé.

SUMMARY

Kuhn on scientific novelty and scientific creativity

Creativity is a permanent effort to find new things, a „divergent thinking“ – in the interpretation of most ordinary people and creativity researchers. Kuhn reinterpreted this view, described and analysed the „essential tension“ he identified as the basic structure for scientific cre-

ativity. Based on this idea, embodied in his paradigm conception, Kuhn counterposed science and the arts and argued against any legitimacy of a „scientific avantguard“. The article emphasises that Kuhn's view, compared with the recent creativity research, preserved its up-to-dateness.



„NYÁJSZELLEM” VAGY „EGYÜTTES ÉLMÉNY”?

(Társaslélektani fogalmak a paradigma által vezérelt tudományos közösségek dinamikájának leírásában)*

BÉKÉS VERA

Lakatos Imre, Thomas Kuhn tudományfejlődés-konceptiójának kérlelhetetlen kritikusa súlyos vádakkal illette *A tudományos forradalmak szerkezetének szerzőjét*. Többek között a szemére vetette, hogy visszatért az irracionalizmushoz: „Kuhn szerint a tudományos változás – egy »paradigma« felcserélése egy másikkal – egyfajta misztikus áttérés, amely mivel nem az értelem szabályai vezérlik, a *felfedezés (szociál)pszichológiájához* tartozik.”¹... „Szerinte a tudományos felfedezésnek *csak* pszichológiája van, logikája nincs... A »válságoknak« nincs racionális oka, amely a »paradigmák« bukásához vezethetne. Nála a »válság« pszichológiai fogalom, s jelentése ragályos pánik. Aztán egy új paradigma bukkan fel, mely inkompenzurábilis az öt megelőzővel. A válság elsöpri nemcsak a régi elméleteket és szabályokat, de a standardokat is, melyek alapján elfogadtuk azokat. Az új paradigma egy totálisan új racionalitást hoz. Nincsenek paradigma fölötti mércék. A változás egyfajta lecsatlakozási effektus [bandwagon

* A tanulmány az OTKA T 030299 és T 030370 sz. kutatás keretében készült. E helyütt szeretnék köszönetet mondani Pléh Csabának az előadásomat követő vitában tett értékes észrevételeiért.

¹ Lakatos: „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája” [1997], 21.

effect] lesz. Így a tudományos forradalom irracionális, és a tömegpszichológia [mob psychology] területére tartozik.”²

Kuhn több alkalommal is válaszolt. Következésképpen visszautasította az irracionalitás vádját, és egyúttal kitarzott a szociálpszichológiai megközelítés jogos és szükséges volta mellett: „A tudomány tényleges fejlődésének megítéléséhez [ugyan valóban] nem kell kibogozni azokat az életrajzi részleteket és személyiségegyeket, amelyek az egyes tudósokat valamilyen döntésre készítetik... Azt azonban meg kell érteni, hogy miként hat egymásra egy sajátos közös értékrendszer és a közösség kollektív tapasztalata, hiszen ez szavatolja, hogy végül a közösség tagjainak többsége az érvek egyik csoportját meggyőzőbbnek találja, mint egy másikat.”³ Sőt egyenesen nekiszegte a kérdést a tudományfilozófusoknak: „hogyan voltak képesek ily hosszán figyelmen kívül hagyni azokat a szubjektív elemeket, amelyek – s ezt készségesen elismerik – rendszeresen megjelennek az egyes tudósok elméletválasztásaiban? Miért tűnik számukra úgy, hogy ezek a tényezők pusztán az emberi gyöngeségnek, s legkevésbé sem a tudományos ismeretek természetének jelei?”⁴

A tudományös forradalmak szerkezete (TFSZ) fő szövegében mindazonáltal elég kevés konkrét szó esik a tudományos közösségekben folyó ismeret- és hagyományátadás jellemzőiről vagy egy felismerés megszületésének, elfogadásának és alkalmazásának valóságos körülményeiről. Ez a feladat – mint mondja – még sok további anyaggyűjtést és tanulmányozást igényel.⁵

Feltűnik az is, hogy Kuhn csak a viták és támadások nyomán kényszerült rá, hogy érveket keressen e szociológiai-szociálpszicholó-

² Lakatos: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* [1970], 178. Lakatos hangvétele a tanulmány korábbi változatához képest még kritikusabbá vált. Új részleteket is betoldott, és a különösen fontosnak ítélt mondatait kurziválta. (Az első változat magyarul [1997]: 60.)

³ Kuhn: *TFSZ Utószó* [1984], 264. (Kiem. B. V.)

⁴ Kuhn: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás” [1999], 175.

⁵ Kuhn: *TFSZ* [1984], 26–27, 233.

giai, mint jogos nézőpont elfogadtatásához.⁶ A „paradigmák” javasolt fogalma („Ezekon olyan általánosan elismert tudományos eredményeket értek, melyek egy bizonyos időszakban a tudományos kutatók egy közössége számára problémáik és problémamegoldásaik modelljeként szolgálnak.”)⁷ eredetileg még úgyszólván magától értetődő természetességgel épült két előfeltevésre. a) A tudományos közösség – mint a tudományos eredmények megszületésének mindenkori, elengedhetetlen feltétele – több mint tagjainak számszerű összessége: *sui generis* önálló minőséget jelent. b) A tudós közösségek sajátosságai, mint közösségi jellemzők, szociológiai illetve pszichológiai kutatások útján deríthetők fel. Ilyen csak a (természet)tudományt művelők közösségére jellemző vonások például: viszonylagos elszigeteltsége a társadalomtól, nagy védettsége a laikus és a mindennapi élet által támasztott követelményeivel szemben („Az egyéni alkotómunka ... sehol máshol nem szól ennyire csak a közösség többi tagjának, és csak itt találkozunk azzal, hogy a közösségnek szinte kizárólagos joga az eredmények értékelése”) („A tudomány létfeltétele, hogy a paradigmák közötti választás egy sajátos jellegű közösség tagjainak kizárólagos joga legyen”), a szakmai képzés sajátos természete („A tudósképzés legutolsó szakaszáig az eredeti tudományos közlemények helyét a rájuk épülő tankönyvek foglalják el” stb.).⁸

Ezekre az előfeltevésekre alapozta a fő mondanivalót hordozó tételt, mellyel azután magára zúdította a támadások összütését: A tudományos közösség eddig feltárt és még ezután felderítendő jellegzetességei *mélységesen befolyásolják magát a kutatói megismerő tevékenységet is: „... a tudományos élet ezen tényeinek filozófiai jelentősége van”*.⁹

A Kuhn szemléletével rokonszenvező tudományfilozófusok és tudománytörténészek elsősorban a tudományos paradigmák *összemér-*

⁶ Vö. Kuhn: Utószó a második kiadáshoz, I. fej. [1984]; Kuhn: „Logic of Discovery or Psychology of Research”; [1977], 19–22; Kuhn: „Second Thoughts on Paradigms” [1977]; Kuhn: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás” [1999].

⁷ Kuhn: TFSZ [1984], 11. Vö. még *uo.*, 27.

⁸ Kuhn: TFSZ [1984], 218–219, 224, 220.

⁹ Kuhn: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás” [1999].

hetetlenségének kérdésével, vagyis különböző paradigmákhoz tartozó tudományos iskolák közötti kommunikáció lehetőségével vagy lehetetlenségével, illetve egyáltalán a *relativitás*-témával foglalkoztak, s ezen belül is főként a fordítás-problémára koncentráltak.

Lakatos – tudjuk – élesen kikelt a kuhni inkompenzabilitás fogalomban megmutatkozó *relativitás* gondolata ellen. Ám ha lehet, még szenvedélyesebben harcolt a tudományos közösség olyan „elitista” „kafkai” avagy „orwelli” képével, amelyet Wittgenstein, Polányi, Toulmin és mindenekelőtt Kuhn leírásából vélt kiolvasni.¹⁰

Bírálatának erre az oldalára, mely elsősorban a közösségen belül zajló érintkezés, az *igazodás* problémájára vonatkozik, jóval kevesebben reflektáltak, mint az előzőre. S ez talán nem véletlen, hiszen valamely összetartozó, de nem explicit, sőt minden releváns vonatkozásában kimerítően nem is explikálható szabályrendszer alapján történő tájékozódás – márpedig az „igazodás” ilyen – az episztemológiában szokásos fogalomrendszer segítségével nagyon nehezen ragadható meg. Készültek ugyan a tudós közösségek belső szerkezetét vizsgáló kutatások,¹¹ de a tudományfilozófusok és történészek igazából csak a legutóbbi években kezdik hasznosítani azt a szemléletet, amellyel Kuhn – már a TFSZ-ben – a tudományos racionalitás működésének felderítéséhez közeledett.

Érdemes tehát először röviden összevetni Lakatos érveit és Kuhn válaszát, majd megmutatni egy társas szemléletű alternatívát, mely segítségével újra átgondolhatjuk a „paradigma” fogalom hasznos, fölösleges avagy kártékony voltát.

¹⁰ Lakatos: „Toulmin megértése” [1997].

¹¹ Már Kuhn is említ néhány, többnyire még kéziratban létező munkát. W. O. Hagstrom, D. J. Price és D. de Beaver, Diana Crane, N. C. Mullins stb.: lásd TFSZ Utószó, 5. l.j. Diana Crane neves munkája: *Invisible Colleges – Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*, csak később, 1972-ben jelent meg.

„Normál elme” vagy „tudományos közösség”?

Lakatos észrevette Kuhn kutatási programjának új vonását, s rögtön el is torzította azt: „... nem az individuális tudós elméjét kell tanulmányoznunk – mondhatja Kuhn –, hanem a Tudományos Közösségét. Az individuálpszichológiát a szociálpszichológiával kell helyettesítenünk...” – ám ez Lakatos értelmezésében annyit tesz, hogy –, „a nagy tudós utánzása helyett a közösség kollektív bölcsességét kell magunkévá tennünk.”¹²

Mint állítja, nem a pszichológiai, szociológiai megközelítés létjogosultságát, hanem annak autonómiáját kérdőjelezi meg¹³: „Kuhn természetesen megmutatta, hogy a tudomány pszichológiája fontos – és tulajdonképpen szomorú igazságokat tárhat fel. A tudomány pszichológiája azonban nem önálló, mivel a tudomány – racionálisan rekonstruált – fejlődése alapvetően az eszmék világában, Platón és Popper »harmadik világában« játszódik. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy Kuhn kutatási programja a (»normál«) tudományos elme változásának ábrázolását célozza.”¹⁴ Ez pedig a popperi második és harmadik világ közötti határvidékhez tartozik (szemben az egyéni tudósok tényleges tudatállapotának leírásával, amely az individuálpszichológia tárgya, és helye a második világban van). A „normál” avagy „normális” elme a pszichologisztikus tudományfilozófiák közül annak lesz a vizsgálódási tárgya – mondja Lakatos –, amely szerint

¹² Lakatos: „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája” [1997], 61.

¹³ Talán nem egészen közismert, hogy Lakatos első, még Debrecenben megvédett egyetemi doktori értekezése a „A természettudomány fogalomalkotás szociológiájáról” címet viseli. (Kántor S. [1998]) – Kutrovázt Gábor tanulmánya, amely a fennmaradt opponensi vélemény, valamint Lakatos korabeli írásai alapján rekonstruálja Lakatosnak a negyvenes években kialakult tudományfilozófiai szemléletét, s fontos hozzájárulást jelent a lakatosi életmű egészét feltáró kutatás számára, meggyőző bennünket arról, hogy ezek – az egyebek között *lukácsi* hatásokat is magukon viselő – nézetek már csirájukban tartalmazták a későbbi tudományfilozófus fő témáit és problémáinak megoldási irányát. (Kutrovázt Gábor [1999].)

¹⁴ Lakatos: „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája” [1997], 62.

„... lehetséges a »tudományos«, »ideális«, vagy »normális« elme pszichológiája ...[és] a tudományfilozófiát az ideális elme pszichológiájává változtatja, s pszichoterápiás kezelést ajánl arra, hogyan alakítsuk át elménket ideálissá”.¹⁵

További lépés az érvek sorában, hogy mivel ennek a „normális elmének” a normalitási kritériumait a tudós elit önmaga állapítja meg, ezért annak eldöntését, hogy ki tartozik a tudományos elithez és ki nem, az elitisták „... a pszichológiára, a szociálpszichológiára vagy a tudományszociológiára hagyják” – nem úgy, mint a demarkacionisták elméletében, ahol „a tudományfilozófiára bízzák a tudományos standardok éber őrzését”.¹⁶

Az érveléséből úgy tűnik, hogy Lakatos a „normális elmét” azonosítja a tudós közösség tudatával, pontosabban az úgynevezett tudományos elit „kollektív elméjével”, s ez rávilágíthat a Kuhnval való vitájuk mögött lappangó *kommunikációs csőd* néhány összetevőjére. A legfontosabb az, ami ma már nyilvánvaló, hogy Kuhn és Lakatos nem azonos értelemben használták a „közösség”, „közös tudás”, „a kollektíva ítélete” stb. fogalmakat. Kuhnál nincs „második és harmadik világ közötti szférában létező *normális elme*, Lakatosnál viszont nincs igazi belső struktúrával bíró *közösség*. Lakatos a közösséget valamiféle individuum (értsd: cartesiánus, atomizált ego) mintájára gondolta el, melyet vagy bármelyik tagja – tudományos eljárásaiban a racionalitás törvényeit szigorúan betartva – maradéktalanul helyettesíthet, s ezért nem szükséges külön kollektív tudatot tételezni, vagy ha mégis: e „kollektív elmét” csakis mint a kollektíva egyének feletti erőszakos elnyomó uralmát tudja elgondolni. Így lényegében – kortársainak többségéhez hasonlóan – osztozik a Wundt-féle néplélek, s mindenekelőtt Le Bon neve által fémjelzett „tömeglélek”, „nyájösztön” stb. gondolatkör képviselőinek előfeltevéseivel.¹⁷

¹⁵ Lakatos: „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája” [1997], 63, 91. l.j.

¹⁶ Lakatos: „Toulmin megértése” [1997], 162.

¹⁷ Ez részben megmagyarázza Lakatos szabályos viszolygását Toulmin és még inkább Wittgenstein nézeteivel szemben is. Vö. „Toulmin megértése”.

Ezzel szemben Kuhn egész elmélete intuitív alapjainál fogva a tömegpszichológia – végső soron privát – szemléletéhez képest alternatív szemléletre, a lélektan *társas*¹⁸ felfogására épül.

S noha szemléletének a vitapartnerekkel való küzdelmekben kevésbé tudott érvényt szerezni, meggyőződéséhez, hogy a tudomány belső lényegénél fogva közösségi aktivitás, mindvégig ragaszkodott. Ennek az alapelvnek a részletes kifejtését a kilencvenes évek elején is a még elvégzendő feladatai között tartotta számon, mélységes meggyőződéssel arról, hogy „A metodológiai szolipszizmus, a tudomány ama tradicionális felfogása, amely szerint a tudomány – legalábbis elvben – egyszemélyes játszma ... különösen kártékony tévedésnek fog minősülni.”¹⁹

Vitájuk azonban Lakatos halálakor a felek teljes egyet nem értésével félbeszakadt. S immár mindkettőjük lezárult munkásságán végigtekintve – úgy tűnik, hogy Kuhn válaszkísérleteiben nem sok újat, főleg nem igazán szerencsés finomításokat tudott csupán a korábbiakhoz hozzátenni. Nem sikerült elmélete számára igazán megfelelően megalapozott szociálpszichológiai koncepciót találnia, olyat, amely feltárná az elméletek közötti tényleges választás mechanizmusának szabályszerűségeit.

Kuhnnek – s ebben osztozik vele a tudományfilozófusok és tudománytörténészek jelentős része – szórványos és esetleges tudomása volt csupán a szociológián illetve főként a pszichológián belül megszületett társas szemléletű eredményekről. Munkásságának legutolsó szakaszáig nem is próbálkozott azzal, hogy a tudományos közösségek természetének leírásához Piaget nagy hatású, de szigorúan individuum-központú koncepciójánál alkalmasabb, rivális szociálpszi-

¹⁸ A magyar szakirodalomban lassan megállapodás született a kollektív, a szociális, társadalmi és társas terminusok finomabb megkülönböztetésére. Lásd részletesebben: Kónya – Király – Bodor – Pléh [1999].

¹⁹ Fehér Márta idézi Kuhn 1990-es Zárszavát. Fehér M. [1997], 35. Eredeti helye: Kuhn [1993], 329. Fehér Márta egyik újabb tanulmányában azt is kimutatta, hogy ha az egyes kognitív ágensek személyes ítéleteit valóban megkülönböztetjük a kollektív megismerő ágenstől – azaz a mindenkori tudós közösség döntésétől –, akkor elkerülhetők azok a paradoxonok, melyek az episztemológiai és metodológiai individualizmus előfeltevései nyomán – de csakis ekkor – előállhatnak. Fehér [2000], 98–99.

chológiai megközelítéseket keressen. Pedig voltak ilyenek: pl. H. Mead, Wallon, Vigotszkij, Lewin vagy Lurija idevágó munkássága hozzáférhető lehetett volna számára is. Úgy gondolom, ez talán azzal magyarázható, hogy a pszichológiát és a szociológiát Kuhn nem tekintette „érett” tudománynak. Ez lehet az oka annak, hogy fel sem merült benne a lehetőség, hogy a tudományfilozófiai koncepciójába gyakran ad hoc módon beemelt egyes elgondolások, példák stb. maguk is paradigmafüggők. S tartozhatnak olyan paradigmához is, melyekkel érintkezve a kuhni elméletben összemérhetetlenségi problémák adódhatnak. S az sem, hogy e helyzetet felismerve viszont lehetőségünk nyílik alternatív elméletek felkutatására.²⁰

Elgondolható, hogyha – amint a TFSZ Bevezetésében olvashatjuk – Piaget-nak a gyermeki percepció és gondolkodás szakaszos voltával kapcsolatos kísérletei ilyen jelentős mértékben hozzájárultak az *inkommenzurabilitás* tudományfilozófiai fogalmának kimunkálásához, milyen konstruktív támaszt nyerhetett volna a paradigmaelmélet Piaget individuálpeszichológiájának anticartesiánus (társas) szemléletű riválisaitól.

„Ha létezik jellegzetes Gestalt jelenség, akkor az az együttes élmény”

A következőkben tehát – legalább néhány fontos jellemzőjéről szót ejtve – vegyünk szemügyre egy ilyen alternatívát. Ezt a társas szemléletű koncepciót Mérei Ferenc, Lakatos Imre egykori harcostársa és idősebb, közeli jóbarátja, dolgozta ki, s mind a kísérleti eredmények, mind pedig a felismert társas mechanizmusok komoly hozzájárulást jelentettek volna a paradigma-követő társas tudás megértéséhez, hogyha a maga idején – vagyis jóval a kognitív pszichológia és a mesterséges intelligenciakutatás, valamint az etológia forradalma előtt

²⁰ A *hiányzó paradigma* c. könyvemben pl. a nyelvtudományban Sapir – Whorf hipotézis néven ismert tételről megmutattam, hogy paradigmafüggő tézis, mely összemérhető Kuhn radikális paradigmaelméletével, viszont nem része a nyelvtudomány ma uralkodó paradigmájának.

– a világ tudományos közössége számára hozzáférhetővé válhattak volna.²¹

A XX. sz. közepén a rendelkezésre álló fogalmi rendszer keretei között valamely emberi jelenséget biológiai vagy társadalmi eredetűnek szokás tekinteni. Az individuum-központú elméletekben a közösség legfeljebb mint valamiféle háttér van jelen. Az ún. tömeglélektan avagy néplélektan biológiai és individuálpszichológiai fogalmakban írja le tárgyát. A tisztán szociológiai megközelítések regisztrálják a tagok közötti viszonylatokat, vizsgálják az általuk létrehozott objektumokat. A társaslélektan viszont olyan *egyéni reakciókat vizsgál, amelyek csak közösségben jelentkeznek*: a létrehozott társas alakzatokat tehát az őt alkotó és fenntartó egyének akcióiban és reakcióiban, interakcióiban ragadja meg.

Mérei a negyvenes évek második felében óvodások csoportjaiban végezte nevezetes társadalomlélektani kísérleteit. „Az együttes élmény kísérlet” kiinduló alapjául egyrészt Piaget-nak a gyermeki elméletképzést feltáró vizsgálatait, másrészt Durkheimnek a társadalmi és a társas hatás *önálló létezésére* vonatkozó felvetései, harmadrészt Hermann Imrének a *kongruens modell-relációval kapcsolatos felismerései* szolgáltak.²²

A kísérletsorozat igazolta feltételezését, hogy az együttesen átélt élményeknek sajátos *többlétintenzitása* van, az egyedül átélthez képest. Az *együttesség* tehát olyan belső struktúrával és dinamikával bíró

²¹ Lásd részletesebben: Csepeli György: „Szabadság a börtönben – Utószó Mérei Ferenc 1958 és 63 között a börtönben írt Lélektani Naplójához” [1998], 477. Továbbá lásd még ugyanő, valamint Gerő Zsuzsa, László János és Pléh Csaba írásait: Tiszteletkőr, BUKSZ 1999. Tavasz

²² Ahogyan [Piaget eredményei] „figyelemreméltóan hozzájárultak a gondolkodás fejlődésének és struktúrájának megismeréséhez ... A gyermekcsoportok tanulmányozása is hasonló eredményt hozhat.” (Mérei [1947], 8.) Erre – megfelelően kidolgozott feltételek között – az óvodás csoportok megfigyelése azért nyújt lehetőséget, mert „...ebben az életkorban az együttes cselekvési rítusok kialakulása, rögződése, hagyománnyá válása rendkívül gyors ütemű. Szinte véletlenszerűen előadódó cselekvésmódok, gesztusok, kifejezések egyszeri felidézéssel ismerőssé, kétszeri felidézéssel szokássá válnak, és további megismétléssel már hagyományai a csoportnak.” (Mérei [1989], 66.) A kísérlet részleteiről lásd Mérei [1947], [1989], 29–44.

alakzat, amelynek megragadhatók a sajátos jegyei, „logikája” van, s e sajátosságok nem vezethetők vissza maradéktalanul a benne résztvevők egyéni vonásainak összességére: ezt a kimutatható többletet a kialakuló és megszilárduló tradíciók hordozzák. „A csoport-többlet tehát nem a csoport fölött lebegő subsztancia, hanem a csoporttagok közti viszonylatból fakadó mozzanatok, szokások rögződése; tradíció, melynek hordozói az egyének, akiknek hatóereje ennek révén növekszik. Ennek az erőnövekedésnek lehet *élmény-aequivalense* az, amit mi az együttes élmény fokozott erejének neveztünk.”²³

Mérei „az együttes élmény” kísérlet eredményeinek elemzése során a társas alakzat „viszony-jelenségeinek” és mikromechanizmusainak korábban nem ismert egész sorát írta le.

Ebben a rövid írásban természetesen kísérletet sem érdemes tenni társas lélektanának (más néven genetikus szociálpszichológiájának) átfogó rekonstrukciójára. Csak egyetlen gondolatkört ismertetek nagy vonalakban, amelynek közvetlen relevanciája lehet a tudományos közösségek dinamikájának leírásában, és érvekkel szolgálhat egy kuhniánus megközelítés számára.

A társas viszonyok közös jellemzőjeként sikerült kimutatni azt a – régóta sejtett – kettősséget, hogy az egyének egyrészt akarattuktól független viszonylatokba lépnek, még akkor is, ha ezeket a viszonylatokat (szokásokat, hagyományokat, intézményeket) ők maguk hozták létre és tartják fenn, másrészt – s ezzel túllép a kortárs szociologizáló megközelítéseken – Mérei a társas alakzat résztvevőit olyan *interak tív ágensekként* fogja fel, akik megfelelő feltételek és körülmények között képesek ezeket a viszonylatokat maguk is alakítani.²⁴

Kísérleteivel éppen azokat a feltételeket és körülményeket járta körül, ahol ez az *interaktivitás* (a „társas hatékonyság”, a „társadalmi penetrancia”) érvényesül. Ez utóbbiban nem az a társaslélektani

²³ Mérei [1947], 60.

²⁴ „A társadalomlélektan így a jelenségek vizsgálatának egyik aspektusát jelenti: egyéni és társadalmi kölcsönös visszahatását. Ahogyan a társadalom alakítja az embert, formálja tudatát, megszabja cselekedeteit; tehát az emberi magatartás társadalmi determinációját. Másrésztől ugyanennek ellenfolyamatát: ahogyan az egyén alakítja a társadalmat, módosítja szokásait, véletlenszerű variációkon át hat vissza annak berendezésére.” Mérei [1947], 14.

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A XLIV. évfolyam (2000) tartalomjegyzéke

	<u>Szám</u>	<u>Oldal</u>
<i>Bátori Zsolt</i> : Két elmélet a nyelvről: Wittgenstein Értekezés-kritikája a <i>Filozófiai vizsgálódások</i> ban	1–3	1–26
<i>Fazekas András István</i> : Az egzisztenciakijelentések problematikája	1–3	27– 72
<i>Hronszky Imre</i> : Luhn a tudományos újdonságról és a tudományos kreativitásról	4–6	235–251
<i>Békés Vera</i> : „Nyájszellem” vagy „Együttes élmény”?	4–6	253–270
<i>Székely László</i> : Empirikus és teoretikus paradigmák	4–6	271–289
<i>Zemplén Gábor</i> : Tudományok, történetek – Goethe és Kuhn tudományfejlődés/elméletei	4–6	291–314
<i>Kiss Endre</i> : Igazságosság, reprimítívizáció, visszavágás	4–6	315–360

DOKUMENTUM

<i>Ariszto telész</i> : A természetfilozófiai vizsgálódás nyolca- dik könyve (Bevezetés, fordítás, jegyzetek: Bognár László)	1–3	73–160
--	-----	--------

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Buskó Tibor László</i> : Egy rendhagyó Hume-értelmezés	1–3	161–194
<i>Borbély Gábor – Klíma Gyula</i> : Dialektikus disputa az értelem egységének skolasztikus kérdéséről	4–6	361–404

SZEMLE

<i>Nagy József</i> : Liberális utópia és metafizika (Huoranszki Ferenc: Filozófia és utópia)	1–3	195–211
<i>Molnár László</i> : A német felvilágosodás történetisége (János Rathmann: Historizität der Deutschen Aufklärung)	1–3	211–215

<i>Pinczés Bálint</i> : Vissza a kozmikus rendhez (György Lajos: Vissza a kozmikus rendhez)	1–3	216–218
<i>Pinczés Bálint</i> : Együttéléstan (Lányi András: Együttéléstan):	1–3	218–222
<i>Veres Ildikó</i> : A titok és az itt-lét	1–3	222–229
<i>Fenyvesi Csilla</i> : Emlékezés Harsányi Jánosra (1920–2000), a játékelmélet közgazdasági Nobel-díjasára	1–3	229–233
<i>Nagy József</i> : Machiavelli, a retorikai hagyomány megújítója	4–6	405–415
<i>Rathmann János</i> : Mészáros András: A filozófia Magyarországon	4–6	416–419
<i>Ruzsa Ferenc</i> : A rút kiskacsa a Szökőkútútnál	4–6	420–433

szempontú kérdés, hogy „kiben mennyire van meg a környezetalakító készség, hanem az, hogy mik a környezetalakítás feltételei és határai”.²⁵

A kongruens modell

A lélektan és a szociológia területén is meglehetősen elterjedt volt a modellálódás-hipotézis: mely szerint valamely korábbi vagy távolabbi jelenség transzponálódva megismétlődik egy másik jelenségben. Elvértve találkozunk a „paradigma” terminussal is, ám gyakoribb a „modell”.

Mérei az együttes élmény koncepciójának kifejtésekor a Hermann Imre által még a húszas években bevezetett „kongruens modell” fogalmából indul ki. A kongruens (leképező, mintázódási) összefüggés olyan reláció, amely sem nem ok-okozati viszony, sem nem analógia: *előzménye, de nem kiváltója*, nem létrehozója, mégis (tudattalan és spontán) mintaadóként *formameghatározója* a későbbi jelenségnek.

A tudománytörténet számtalan kongruens modell-átadást ismer: Mérei is több ilyen esetet említ börtönben írt Lélektani Naplójában. Ezek között a legszemléletesebb a Ranschburg Pál és tanítványa, Szondi Lipót közötti viszony egyik „epizódja”, melyet így elevenít fel: Ranschburg laboratóriumában a nevezetességnek számító emlékezeti próbákhoz kartonlapra ragasztott fényképeket exponáltak, két sorban nyolc-nyolc képkockát. (Feltehetőleg fényképezéstechnikai okokból történt éppen így.): „Ugyanaz a helyzet, ugyanaz a méret, ugyanaz az összbenyomás, mint a későbbi Szondi-teszt. A nyolc fénykép expozíciója igazi modell volt. Pontosan fedi a modell kritériumát. *Nem létrehozója, mégis egyik formameghatározója a jelenségnek.* A Ranschburg-próba modelljéből még nem lesz Szondi-teszt, de talán a modell nélkül sem, vagy legalábbis egészen más formát kapott volna.”²⁶

²⁵ Mérei [1947], 15.

²⁶ „Lélektani Napló” IV. 85. l.; Mérei [1998], 469.

A közvetett modell²⁷

Mérei felfigyelt egy csoportjelenségre —, ami mai etológiai ismereteink fényében már talán közhelynek számít —, ám nem volt az a negyvenes évek végén: „A kiscsoportok életében a csoportszokások kialakulása legtöbbször modellreakcióval kezdődik, de nem minden modellviszonylat rögződik csoportszokásként ... a modellkövetési epizódoknak több mint a fele következmény nélkül sikkad el. Nem rögződik, nem lesz belőle szokás.”

A sikeres modellkövetésnek két változata lehet: a *közvetlen*, ahol a modellkövetés a konkrét mintához igazodó spontán aktus; és a *közvetett*, ahol az eredeti mintát valamely kompetens és presztízzsel bíró személy (akinek presztízse nem feltétlenül kompetenciájából fakad) megismétli, ezáltal *közvetíti* a többiek számára, szintén spontán aktus formájában.

A közvetett modellkövetés jelenség felismerése a tudományos közösségek dinamikájára nézve is nyilvánvaló tanulsággal szolgál: „A vizsgált csoportok elemzése azt a feltevést sugallja, hogy a társas kreativitás magas szintjén lévő, találékony szellemű gyerekek, éppen mindent módosító igényük, változtató kedvük miatt, társaik számára bizarrnak, labilisnak tűnnek. A közvetítő velük szemben a csoportszokások szempontjából stabil, magatartása jól követhető, s emellett [!] még helyzeti presztízzsel is rendelkezik [pl. ő a legerősebb, vagy ő az óvónő gyereke stb.]. A kiscsoport inkább fogad el változtatást szokásrendjében [ha az egyébként a változtatás másutt leírt szabályainak megfelel] a közvetítőtől, mint az újítótól. Az *ötletes gyerekek háttérben maradnak, a közvetítők viszont szabályozó szerephez jutnak a csoportszokások alakulásában.*”²⁸ Lényeges e kétfajta modellkövetés, mert a *közvetett modellkövetéssel átvett szokások és szabályok inkább rögződnek a csoportban, mint a közvetlen modellkövetés útján átvettek.*²⁹

²⁷ A közvetett modellkövetés ; Mérei [1989], 51.

²⁸ A közvetlen modellkövetés, 55.

²⁹ A közvetett modellkövetés, 54–55.

A mai természettudományok paradigmává szerveződésében óriási szerepe lehetett a közvetett modellkövetés jelenségének. Lényegében ezen a mechanizmuson alapul a felsőfokú oktatás, s az így előálló együttes élmény-ekvivalens intenzitása magyarázza a modell tartós kohéziós erejét.

Szergej Eisenstein – aki elméleti munkáiban maga is sokat tett az úgymond „kikovácsolódó társadalmi reflexek” feltárásáért, a tudományos képzést ilyen képsorokban szemléltetné: „Az előadó temperamentuma teljesen magával ragadja önöket. És körös-körül mindenkit. A hirtelen ritmikussá váló légzés vasszorításában villamossággal töltődik fel az előadóterem... A matematikai absztrakció hirtelen hűsvér valósággá válik. Önök emlékezetükbe vésik a legbonyolultabb képletet – lélegzetvételük ritmusát... A száraz integrált egy szempár lázas csillogásában őrzik meg az emlékezet. A *kollektívan* átél *befogadás* mnemotechnikájában.”³⁰

Kuhn egyik igen fontos meglátása, hogy az egyetemi képzés és a „textbook”-ok hatása mélyebben és tartósabban szabályozza a tudományos közösség gondolkodásmódját, mint az eredeti tudományos művek, valamint ebből levont következtetése, miszerint „A pedagógiai kontextus majdhogynem annyira különbözik az igazolás kontextusától, mint amennyire a felfedezésétől.”³¹ – a közvetett modellkövetés felismerésével, mechanizmusának feltárásával igazolhatóvá válik.

Ha a tudományos közösség társas tudatát „Normális Elme”-ként fogjuk fel, ez valóban irracionális leírást eredményez. A Kuhn értelmében vett tudományos közösség sajátos tulajdonságai azonban nem reprezentálhatók maradéktalanul a bennük működő individuális elmék egyikével sem, s nem is állíthatók elő azok pusztá összedodásával. Ez azt is jelenti, hogy a tudományos közösségek életéről és változásairól a régi tömegpszichológia strukturálatlan (s joggal bíralt) „nyájszellem” fogalma *sem* tud számot adni.

Ezzel szemben talán eljött az ideje, hogy a paradigma-elméletet újra szemügyre vegyük. A „paradigma” terminus, ahogy láthattuk, tipikus

³⁰ „Perspektívák”, 1929, in Eisenstein [1998], 94.

³¹ Kuhn: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás”, in Szegedi – Forrai [1999], 176.

„társas” fogalmat takar. A társas alakzat egyik természetes mechanizmusát jelöli. Ez megmagyarázza a körülötte évtizedek óta dúló szenvedélyes vitákat, a vele kapcsolatos félreértéseket s azt is, hogy Kuhn – a kedvezőtlen kontextusban – miért mondott le alkalmazásáról, jóllehet kielégítően pótolni sohasem tudta.³²

Utóirat

Az, hogy Kuhn noha keresett, ám pályafutása során mégsem találkozott elméletét erősítő, konkrét hozzájárulásokkal, társas szemléletű szociológiai vagy pszichológiai munkákkal – felfogható a véletlenek szerencsétlen játékának. Mérei eredményei (az együttlésségből adódó élménytöbblet kísérleti kimutatása, a közvetett modellkövetés detektálása, az utalás-mechanizmus tudományos elemzése stb.) – elsősorban politikai okokból – nem kaptak jelentőségüket megillető nemzetközi nyilvánosságot.³³ S nem ő volt az egyetlen kelet-európai tudós, akinek alapvető munkáit csak a hetvenes-nyolcvanas évektől kezdték Nyugaton megismerni.

Hosszabb elemzést igényelne viszont Lakatos *tökéletes érzéketlensége* a tudományfilozófia társas szemléletű megközelítésének kuhni kísérlete iránt – s csakis amnéziával magyarázható *járatlansága*, pl. a társas szemlélet és a néplélektani megközelítés fundamentális különbsége tekintetében.

Mint már szó esett róla, Lakatos magyarországi életében két fontos szerepet játszó személy is volt, akiknek társaslélektani szellemű munkáiról, s éppen a pszichológizáló illetve vulgárszociológizáló

³² Kuhn ilyen kísérleteiről lásd Fehér Márta: „A paradigmától a lexikonig” c. írását [1997].

³³ Tegyük hozzá, hogy Mérei itthon is elsősorban csupán informális nyilvánosságot kapott, s éppen a legizgalmasabb elméletei voltak a legkevésbé hozzáférhetők. Ez a tény arra utal, hogy akadémiai és egyetemi ignorálásának nem csak politikai okai lehettek. A bizonyítás hosszabb tanulmányt igényel, de megkockáztatható a feltevés: hiába volt „kultikus alak”, „hálózati guru”, „informális nagyhatalom” (lásd Tiszteletkőr [1999], 56), Mérei mint a társas szemlélet teoretikusa – meglehetősen magányos gondolkodó volt.

néplélektan szemléletét bíráló és sikeresen *meghaladó* eredményeiről *lehetetlen* feltételeznünk, hogy legalábbis ne tudott volna. Egyikük, az egykori harcostárs és jóbarát, Mérei Ferenc, akinek legalább a negyvenes években folytatott kísérleti eredményeit első kézből kellett ismernie.³⁴ Másikuk a debreceni professzor, aki Lakatos tanára, atyai jóakarója, s – egyebek között – 1947-es disszertációjának opponense, a magyar társas szemléletű nyelvészeti, logikai és lélektani kutatások iskolateremtő tudósa, *Karácsony Sándor* volt.³⁵

Hogy is írta Kuhn: „A tudomány tényleges fejlődésének megítéléséhez nem kell kibogozni azokat az életrajzi részleteket és személyiségjegyeket, amelyek az egyes tudósokat valamilyen döntésre készítetik, bár e témának roppant nagy a vonzereje. *Azt azonban meg kell érteni, hogy miként hat egymásra egy sajátos közös értékrendszer és a közösség kollektív tapasztalata*, hiszen ez szavatolja, hogy végül a közösség tagjainak többsége az érvek egyik csoportját meggyőzőbbnek találja, mint egy másikat.”

³⁴ Mérei és Lakatos kapcsolatának története önmagában is kész regény. Mint Jancis Long írja, a negyvenes évek második felében „Lakatos és Mérei egyaránt a párt ama szűk „belső köréhez” tartoztak, amely rendszeres összejöveteleken találkozott, s az ideológiai és nevelési kérdéseket illető stratégiát vitatták meg ... Lakatos 13 éven keresztül (eltekintve a börtönben töltött éveitől) rendszeres vendég volt Mérei otthonában. Mérei felesége, Vera ilyenkor mindig élvezte az izgalmas beszélgetéseket, s azt, ahogyan Imre a gyermekeivel játszott és tanította őket [az sem véletlen, hogy éppen Mérei egyik lánya, Anna készített dokumentumfilmet Lakatosról] ... Mérei fontos szervező funkciót töltött be az '56-os forradalom során az egyetemen, s 4 évre börtönbe került. Barátsága Lakatossal 1956-ban véget ért [amikor ti. a Magyarországot elhagyni készülő Lakatos búcsúzásakor bevallotta Méreinek, hogy Recskről kiszabadulva vállalta, hogy jelentéseket készít beszélgetéseikről.]” Jancis Long [1999], [2000], 265–283., vö. még: Lee Congdon [1998], 17.

³⁵ Kántorné [1998] (277–278) írásából ismeretes, hogy Karácsony elvállalta a református hitre áttérő Lakatos keresztapaságát is. Karácsony Lakatos disszertációját kitüntetéses doktori címre terjesztette fel. Az opponensi vélemény szövegét Kántorné közli (280–281).

Irodalom

- Barkóczi Ilona [1999]: „Kell egy csapat? A problémamegoldás egyéni és társas tényezői”, in Kónya – Király – Bodor – Pléh (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*, Akadémiai, Budapest 1999. Pszichológiai Szemle Könyvtár 2.
- Békés Vera [1997]: *A hiányzó paradigma*, Latin Betűk, Debrecen 1997.
- Congdon, Lee [1998]: „Bűn és büntetlenség – Az ismeretlen Lakatos Imre”, *Replika*, 29. sz. Bp. 1998.
- Crane, Diana [1972]: *Invisible Colleges – Diffusion of Knowledge in Scientific Communities*, Univ. of Chicago Press, 1972.
- Csepeli György [1998]: „Szabadság a börtönben – Utószó Mérei Ferenc 1958 és 63 között a börtönben írt Lélektani Naplójához”, Osiris, Bp. 1998.
- Eisenstein, Sz. M. [1998]: „Perspektívák” (1929), in: *Eisenstein Válogatott tanulmányok* (válogatta és szerkesztette Bárdos Judit), Áron Kiadó, Bp. 1998.
- Erős Ferenc [1977]: „A »kollektív«, a »szociális« és az individuális a szociálpszichológiában”, in Kónya – Király – Bodor – Pléh (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*, Akadémiai, Budapest 1999. Pszichológiai Szemle Könyvtár 2.
- Fehér Márta [1997]: „A paradigmától a lexikonig – Thomas Kuhn harmincöt év után”, *Replika*, 27. sz. 29–37.
- Fehér Márta [2000]: „Az előszó paradoxona”, in *Hársing László 70 éves*, Áron, Bp. 2000, 93–100.
- Kántor Sándorné Varga Tünde [1998]: „Lakatos Imre, a szintetikus modernizmus megalapozója”, *Debreceni Szemle* 1998/2.
- Kuhn T. S. [1984]: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Bp. 1984.
- Kuhn T. S. [1977]: „Logic of Discovery or Psychology of Research”, in: *The Essential Tension*, Univ. Press Chicago, 1977.
- Kuhn T. S. [1977]: „Second Thoughts on Paradigms”, in: *The Essential Tension*, Univ. Press Chicago, 1977.
- Kuhn T. S. [1977/1999]: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás”, in Szegedi Péter – Forrai Gábor: *Tudományfilozófia Szöveggyűjtemény*, Áron Kiadó, Budapest 1999.

- Karácsony Sándor [1985]: *A magyar észjárás*, második, a szerző által javított és bővített kiadás (sajtó alá rendezte Lendvai L. Ferenc) Magvető, Budapest 1985. Magyar hírmondó
- Kutrovátz Gábor [1999]: „A racionalitás rekonstrukciója – Lakatos Imre, avagy a racionalitás tudományfilozófiája” ://www.hps.elte.hu/~Kutrovatz/
- Lakatos Imre [1947]: „Modern fizika, modern társadalom” – in (Kemény Gábor szerk.): *Továbbképzés és demokrácia*, Egyetemi Nyomda, Budapest 1947, 324–347.
- Lakatos Imre [1947]: „Természettudományos világnézet és demokratikus nevelés”, *Embernevelés*, III. évf. 63–66.
- Lakatos Imre [1977]: „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája”, in *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz, Bp. 1997.
- Lakatos Imre [1970/1997]: „Falszifikáció és a tudományos kutatási programok metodológiája”, in Szegedi Péter–Forrai Gábor: *Tudományfilozófia Szöveggyűjtemény*, Áron Kiadó, Budapest 1999.
- Lakatos Imre: „Toulmin megértése”, in *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz, Bp. 1997.
- Long, Jancis [1999]: „Lakatos Imre Magyarországon”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1–3.
- Long, Jancis [2000]: „A forradalom főpróbája”?, *REPLIKA*, 41–42, 265–283.
- Mérei Ferenc [1947]: *Az együttes élmény*, Officina, 1947.
- Mérei Ferenc [1989]: *Társ és csoport*, Akadémiai, Budapest 1989.
- Mérei Ferenc [1998]: *Lélektani Napló*, Osiris, Budapest 1998.
- Palló Gábor [1996]: „Párhuzamok és metszéspontok: Lakatos Imre és Polányi Mihály”, *Replika*, 23–24. 39–50.
- Pléh Csaba [1999]: „Maurice Halbwachs kollektív memóriájára emlékezve”, in Kónya–Király–Bodor–Pléh (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi*, Akadémiai, Budapest 1999. Pszichológiai Szemle Könyvtár 2.
- Tiszteletkőr [1999]: Mérei Ferencről – Lányi Gusztáv, Litván György, Virág Teréz, Gerő Zsuzsa, Csepeli György, László János és Pléh Csaba írásai; *BUKSZ* 1999. Tavasz 52–77.

SUMMARY

„A Band-wagon Effect“ or „A Shared Experience“?

(A socio-psychological perspective for the description of the dynamics of scientific communities)

First part is dealing with the discussion between Imre Lakatos and Thomas Kuhn. As Lakatos said, „The change is a bandwagon effect. Thus Kuhn's view Scientific revolution is irrational, a matter of mob psychology.“

Kuhn insisted on his view that philosophers of sciences must understand the manner in which a particular set of shared values interacts with the particular experiences shared by a community of specialists to ensure that most members of the group will ultimately find one set of arguments rather than another decisive.

The second part is a very brief presentation of some socio-psycho-

logical experiments on children's group, based on a so called „shared experience“-model developed by a Hungarian scholar, Ferenc Mérei in the forties. This model reveals the phenomenon of „collectiveness“ as a particular unity (a Gestalt), something irreducible to the sum of members and can't be represented by any of them. The dynamics of the shared experience can't be explained by „mob-psychology“.

The point is, that Lakatos – who was a very close friend of Mérei at that time, fifteen years after seems to be absolutely ignorant about this alternative approach.

EMPIRIKUS ÉS TEORETIKUS PARADIGMÁK*

(Gondolatok a kuhni paradigmafogalomról és az összemérhetetlenségről)

SZÉKELY LÁSZLÓ

Bevezetés

Thomas Kuhn immáron közel negyven évvel ezelőtt megjelent könyve a tudományfilozófia klasszikus alkotása. Tudományfölfogását kirajzoló fogalmai, „a tudományos forradalom”, a „normál tudomány”, a „válság”, az „összemérhetetlenség” és az egész rendszer kulcsfogalmát adó „paradigma” egyetemi alapkurzusok részét alkotják. Ám e siker ellenére mégiscsak különös sors jutott Kuhn elméletének. Miközben a kuhni fogalmak lényegük szerint a tudományok történetére vonatkoznak, e történet új perspektívából történő megközelítését kínálják számunkra, a gyakorló tudománytörténet-írás, s a professzionális tudománytörténészek többnyire a Kuhn által kínált fogalmi struktúra nélkül végzik kutatásaikat. A tudománytörténetre – vagy legalábbis a természettudományok történetére – kidolgozott kuhni fogalmi séma (paradigma, tudományos forradalom, összemérhetetlenség stb.) és a tudománytörténet között – úgy, amiképpen azt a professzionális tudománytörténet-írás azt műveli és élénk tárja – feszültség van. S közel negyven évvel Kuhn könyve után talán mégsem hibáztathatóak egyoldalúan csupán a tudománytörténészek emiatt – vagy legalábbis

* A szerző ezúton mond köszönetet az OTKA-nak, mely a „T 025406” OTKA-számon támogatta a jelen témakörben folytatott kutatásait, hozzájárulva ezáltal a jelen munka megszületéséhez.

a tisztelet és a jóhiszeműség elve alapján valószínűként kell föltennünk, hogy nem csak ők bűnösök ebben.

A jelen írás szerzője e szerteágazó tematikához kíván némi adalékkal hozzájárulni, megmutatva azt, hogy a kuhni paradigmafogalom igen jelentős heurisztikus erővel bírhat a tudománytörténet rekonstrukciójában és megértésében, ám e heurisztikus erő érvényesítése az eredeti elmélet némi finomítását, árnyalását előfeltételezi. Az árnyalás szükségességének hangsúlyozása utal arra, hogy a vizsgálódás eredménye kétirányú: a paradigmaelmélet heurisztikus erejének illusztrálásán túl egyben az eredeti elmélet egyik olyan mozzanatára is rámutat, mely részben magyarázattal szolgál a tudománytörténet-írás és a kuhni paradigmaelmélet közötti feszültségre. Tanulmányunk befejezésekképpen pedig, mintegy a konkrét vizsgálódások tanulságaként, reflektálni fogunk arra a tudománytörténészek részéről gyakran megfogalmazódó szkeptikus álláspontra, mely szerint nem láthatóak a paradigmák a tudományok történetében.

A tudományos paradigma fogalma

De mi is az a paradigma? Bár e sorok írója számára e fogalom elsősorban olyan intuitív fogalom, ahol nem az egzakt definíción van a lényeg, tisztában van vele, hogy az intuitív-heurisztikus mozzanat hangsúlyozása nem mentesítheti a fogalmi körülírástól – még akkor sem, ha teljesen egzakt meghatározásra nincsen sem lehetőség, sem szükség.

Kuhn a „Second Thoughts on Paradigms” című tanulmányában és a *Tudományos forradalmak szerkezete* második kiadásához írt utószavában a diszciplináris mátrix fogalmát vezeti be az eredeti, szélesebb értelemben vett paradigmafogalom helyett, s a „paradigma” fogalmát csupán a szűkebb értelemben, a korábbi problémamegoldások mint „példázatok” értelmében tartja meg a diszciplináris mátrix egyik

elemeként.¹ E változást követve egyértelmű, hogy ha Kuhn klasszikus könyvének terminológiáját egyébként fent szeretnénk tartani – azaz az eredeti paradigmafogalom kuhni kritikáját elfogadjuk, de továbbra is a kuhni értelemben vett váltásról vagy „megtérés”-ről, illetve az összemérhetetlenségről stb. szeretnénk beszélni –, a diszciplináris mátrixokat kell a klasszikus paradigmafogalom helyébe elhelyezni. Hiszen bármilyen fontosak is a szűkebb értelemben vett paradigmák mint példázatok, Kuhn könyvében nem ezek a mindent átfogó, a tudománytörténet szakaszait és a normáltudományt meghatározó egészek, hanem később a diszciplináris mátrixokra lecserélt tágabb értelemben vett paradigmák.

A diszciplináris mátrix bevezetésének számos következménye van, amivel itt nem foglalkozhatunk. Csak annyit emelünk ki, hogy az eredeti, elmosódott, holisztikus paradigmafogalommal szemben itt immár egy tagolt jelenségről van szó, melynek egy-egy eleme oly módon is kicserélődhet, hogy a többi elem változatlan marad. Azaz itt már logikailag nem szükségesek az olyan holisztikus jellegű, „mindent vagy semmit” váltások, mint amelyet Kuhn elmélete klasszikus formájában sugall, amikor is egyik paradigmát egy vele szemben teljesen új és vele közös részt nem tartalmazó paradigma váltja föl. Másrészt úgy tűnik, hogy a diszciplináris mátrix fogalmával éppen a klasszikus kuhni paradigmafogalom heurisztikus ereje csökken: a diszciplináris mátrixnak mintha már nem lenne oly erős szintetizáló ereje, mint az eredeti paradigmafogalomnak. Úgy tűnik, a két fogalom viszonyában ugyanannak a dolognak két oldala jelenik meg: a tágabb értelemben vett klasszikus paradigma fogalma a különböző tényezők összetartozását, kapcsolatrendszerét fejezi ki, anélkül hogy különösebb hangsúlyt fektetne a struktúrára, az összetartozó elemekre. Ezzel szemben a diszciplináris mátrix fogalma a struktúra elemeit mutatja föl számunkra.

¹ Thomas Kuhn: „Second Thoughts on Paradigms”, in Frederick Suppe (ed.): *The Structure of Scientific Theories*, Urbana: University of Illinois Press, 1974. 459–482. o., illetve Thomas Kuhn: *The Essential Tension*, Chicago–London 1977, 293–319. o.; valamint Thomas Kuhn: „Utószó”, in uő.: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest 1984, 240–248. o.

Mármost az eredeti, elmosódott kuhni paradigmafogalommal szemben a következőkben a „tudományos paradigma” fogalmát azon tényezők összefüggő együttesére fogjuk alkalmazni, melyet a kései Kuhn a diszciplináris mátrixban sorol föl, hangsúlyozva ezzel, hogy ezen összességet tekintjük annak az egységet alkotó tényezőnek, mely jelen van és hat a tudományok történetében, s amely nem biztos, hogy minden esetben mátrixszerűen fölbontható. (Vagy ha igen, a tudománytörténetben való jelenlétük és működésük tekintetében sokszor inadekvát lehet az ilyen elemekre bontás). Más szavakkal, a tudományos paradigmán egy olyan, részben intuitív jellegű, heurisztikus fogalmat értünk, mely a tudományos elméletek köré szerveződő azon problémamegoldási példázatokból, analógiákból, modellekből, szimbolikus generalizációkból, ismeretelméleti, ontológiai és metafizikai, valamint más preteoretikus és teoretikus jellegű elkötelezettségekből álló struktúrát jelöli, melynek elemei *nem feltétlenül alkotják az elméletek részét*, ám meghatározó módon kijelölik – mintegy vezetik – a kutatást, a problémamegoldást és az elméletalkotást, valamint a kutatás során fölbukkanó jelenségeknek és maguknak az elméleteknek az interpretációját.

Az eredeti kuhni tudományelmélet értékét abban látjuk, hogy rámutatott: léteznek ilyen, a tudományos kutatást és elméletalkotást egészként átfogó és meghatározó, az elemeivel szemben prioritással bíró struktúrák, s a tudományos kutatást, a fölfedezéseket, az elméletalkotást e struktúrák kontextusában, míg a tudományok történetét az ilyen struktúrák – „paradigmák” – által kijelölt szakaszok egymásutánjaként kell megértenünk. S ha elfogadjuk e fölfogást, ha valóban ebben látjuk Kuhn tudományfilozófiájának erényét, akkor ennek fontos következményeképpen nem válunk „antikuhnianusokká”, nem válunk hűtlenné elméletéhez, ha paradigmafogalmát megőrizve, azt használva nem föltétlenül fogadjuk el a paradigmákkal vagy a paradigmaváltással kapcsolatos minden állítását.

A probléma

Kuhn tudományfilozófiájának egyik fontos állítása, hogy az egymást váltó, egymással szembenálló paradigmák „összemérhetetlenek” egymással, azaz nincsenek olyan semleges kritériumok, melyek segítségével racionálisan s egyértelműen dönteni lehetne arról, hogy mely paradigma – vagy két különböző, egymást váltó vagy egymással szembenálló paradigmához tartozó elmélet közül melyik elmélet – a jobb. S ez az összemérhetetlenség nem csupán az elméletekre, hanem a kutatás során empirikusan föltáruló természeti összefüggésekre, jelenségekre is igaz: Kuhn szerint a paradigma alapvetően meghatározza a megfigyelés és kísérletezés során érvényesülő látásmódot, az empirikus „adatok” és a rá vonatkozó állítások már eleve elmélettel – s az elméleten keresztül a paradigmával – terheltek: a különböző paradigmákhoz tartozó tudósok ezért akkor is mást látnak, ha „ugyanazt” nézik. Ezért valójában a szembenálló paradigmákhoz tartozó elméleteknek nincs közös empirikus bázisuk, vagy hivatkozási mezőjük – azaz empirikusan is diszjunktak.

Ez a radikális állítás filozófiai szempontból első pillanatban igen hitelesnek tűnik, hiszen a pozitivista-neopozitivista filozófiai irányzatokon kívül talán egyetlen más komoly filozófiai irányzat sem hitt a „tisztá”, elmélet- és más előzetes kognitív tényezők determináló hatásától mentes tényekben, s századunk neopozitivizmusának sem sikerült – minden ez irányú erőfeszítése ellenére sem – megtalálnia a tisztán empirikusan „adott”-at. Ha pedig a tudományos elméletet a vele szorosan összefonódó paradigma határozza meg, akkor a „tények” elméleti terheltségéből szükségképpen következik azok paradigmatisztikus meghatározottsága is.

A tudományos vitákkal, a tudománytörténet nagy paradigmaváltásaival foglalkozva azonban elkerülhetetlenül zavarba kerülünk, ha megpróbáljuk e tételt a most megfogalmazott radikális formájában alkalmazni. E zavar már Kuhn-nál is érezhető, aki klasszikus könyvében néhány helyen az empíriát mégiscsak mintha valamiképpen a paradigmához képest relatíve semleges tényezőként kezelné, miközben ugyanezen könyvben számos olyan helyet találhatunk, mely egyértelműen arról tanúskodik, hogy valójában az előbbieken megfogalmazott radikális empirikus összemérhetetlenség álláspontját képviselte.

Bárhogyan is van azonban ez a dolog magánál Kuhnánál, ha valaki a természettudományok történetével részletesebben foglalkozik, előbb vagy utóbb az a benyomása támad, mintha mégiscsak volnának az elméletektől és a paradigmáktól némileg – legalább relatíve – független empirikus állítások, empirikus „tény-kijelentések”, melyekben az egymással vitatkozó paradigmák képviselői is egyetértenek.

A *Világosság* 1999. januári számában megjelent írásomban, ahol kitértem erre a problémára, hoztam egy-két konkrét példát erre, s ezek egy része a XX. századi kozmológián belüli paradigmákkal volt kapcsolatos.² Bár a paradigma fenti fogalma alapján – mely tehát az elméletek köré szerveződő, a részei fölött prioritással bíró, főképpen a kuhni diszciplináris mátrixban felsorolt elemekből szintetizálódó egésznek jelöli – érvelhetnénk amellett, hogy e példákban is valóban egymással szemben álló paradigmákról, s nem csupán különböző elméletekről van szó, ezt az érvelést megtakarítandó, most Kuhn és a kuhni paradigmafogalmat elfogadó valamennyi tudományfilozófus által is egyértelműen paradigmaként elismert newtoni és einsteini fizikával, illetve az éterbázisú elektrodinamikával és a speciális relativitáselméletével kapcsolatosan fogunk három ilyen példát megemlíteni.

Elsőként tekintsük a *Michelson – Morley-kísérlet* negatív eredményét. Ezt a kísérletet – s az azt követő, vele ekvivalens kísérletek sorozatát – kifejezetten abból a célból végezték el, hogy megmérjék a Földnek az éterhez képest mutatott sebességét. Azaz a kísérlet az elektrodinamika klasszikus, éterbázisú paradigmájának kontextusában került megtervezésre és kivitelezésre, s ráadásul ennek során még csak nem is az éter létezésének kimutatása volt a cél egy azt tagadó hipotézissel szemben: az elektromágneses éter létezése oly mértékben evidencia volt, hogy ennek demonstrálása nem tűnt szükségesnek. A kísérlet egyszerűen egy régóta az érdeklődés középpontjában álló csillagászati cél, a Föld „ténylegesen”, azaz az abszolút, a kitüntetett fizikai háttérközeghez képest mérhető sebességének meghatározására irányult. Mint tudjuk, a negatív, s csillagászati szempontból nonszensz (azaz a Föld mozdulatlanságára utaló) eredmény minden várakozásnak ellentmondott. Az elektrodinamikában dolgozó tudósok közössége

² Székely: „Kopernikusz és a »dogmatikus« Kuhn”, *Világosság*, 1999/1.

azonban ezt az eredményt elfogadta új empirikus evidenciaként: azt nem vonta kétségbe, hanem kutatni kezdte lehetséges elméleti értelmezéseit.

Láthatjuk tehát, hogy paradigmájuk determináló hatása nem tette vakká, közömbössé e kedvezőtlen kísérleti eredménnyel szemben a fizikusokat, hanem valami olyasmi történt, amit a Lakatos által „Popper kifinomult falszifikációs elméletének” nevezett tudományfilozófia, vagy a lakatosi tudományos kutatási programok logikája szerint várni lehetett³: megkezdődött azon segédelméletek keresése, melyek révén az elmélet e nem várt, kedvezőtlen empirikus eredmény ellenére továbbra is fönntartható marad. Kétségtelen, hogy ennek során a tárggyal foglalkozó kutatók megpróbálták különbözőképpen értelmezni, „másképpen látni” e negatív eredményt. Csakhogy itt a „másképpen látni” csupán metaforikusan értendő, hiszen az elméletalkotás szintjére, az empirikus kísérlet eredményének mint empirikus adatnak lehetséges elméleti értelmezéseire vonatkozik. Ám ennél jóval többről is szó van itt. Ugyanez, a klasszikus elektrodinamika keretében elvégzett és kiértékelt kísérlet eredménye a klasszikus elektrodinamikát leváltó einsteini paradigma egyik fő empirikus hivatkozási pontjává vált anélkül, hogy annak eredményét módosítania kellett volna. Einstein elmélete alapján persze egészen más elméleti értelmezést kap ez az eredmény, s a korábbi elmélet szempontjából negatív kimenetele az einsteini elmélet várakozásaival összhangban lévő, pozitív előjelű eredménnyé fordul át, de mindez az elmélet szintjén történik. A szembenálló elméletek ugyanakkor ugyanazon empirikus tartalmú kijelentéshez viszonyulnak: *a kísérlet során nem lépnek föl az eredetileg várt interferenciacsíkok*. S bár ez az empirikus vonatkozású állítás természetesen súlyosan elmélettel terhelt – már önmagában ilyen az „interferenciacsík” kifejezés is –, itt a két egymást váltó, egymással szembenálló paradigma viszonyának szempontjából e kijelentés semleges: mind a két elmélet által egyaránt elismert empirikus állításként, maga az állítás tartalma pedig ilyen empirikus tényként jelenik meg.

³ Lakatos Imre: „A kritika és tudományos kutatási programok logikája”, in *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz, Budapest 1997, 19–128. o.

Hasonló igaz az általános relativitáselmélet esetében az Eötvös-féle kísérletet illetően. Közismert, hogy Eötvös nyakas newtoniánusként tervezte meg és végezte el méréseit, melyek azután a newtoni paradigmát leváltó einsteini elmélet fő hivatkozási alapjává váltak. Einstein mást látott teoretikusan Eötvös eredményeiben, mint maga Eötvös, ám azt semmiképpen sem állíthatjuk, hogy szó szerint, az észlelés értelmében látott volna mást – azaz másként észlelt volna –, hiszen ő maga sohasem végezte el e méréseket, csupán az azok nyomán adódó számszerű adatokat vetette össze elméletével. Azaz itt is ugyanazon (kölcsonösen elismert) empirikus adatok különböző elméleti értelmezéséről, s nem eltérő észleletről volt szó.

Végül tekintsük a csillagok fényének elhajlását a Nap közelében. Természetesen az az állítás, hogy e fényelhajlás megtörténik, elmélettel terhelt, hiszen a századforduló csillagászatának és optikájának jelentős részét előfeltételezi. Mégis, amikor az einsteini relativitáselmélet mellett elkötelezett Arthur Eddington bejelentette ezt a megfigyelési eredményt, a relativitáselmélet talán legeltökéltebb és Arthur Eddingtonhoz hasonlóan kiváló fizikus ellenfele, Lénárd Fülöp egy pillanatra sem vonta kétségbe ezt az empirikus effektust, s még azt is elfogadta, hogy az az Eddington által közzétett módon és mértékben következett be. Lénárd csak arra mutatott rá, hogy ez az effektus ugyanúgy megmagyarázható a newtoni gravitációelmélet kontextusában, mint az einsteiniben, ezért inkorrekt dolog ezt az eredményt Newtonnal szemben az einsteini elmélet javára kijátszani.⁴ Ebben az értelemben persze Eddington és Lénárd mást „látott” ugyanabban az eredményben, de a „mást látott” kifejezés itt megint csak metaforikusan értendő, amennyiben nem az észlelés folyamatára, hanem a már megfigyelt és nyelvileg rögzített empirikus jelenség elméleti értelmezésére vonatkozik.

Mindezek a példák arra utalnak, hogy ha nincsenek is „tisztá”, azaz elméletmentes észleletek vagy empirikus adatok, hanem már minden észlelet szükségképpen fogalmilag terhelt, az egymással

⁴ Vö. Philip Lenard: „Über die Ablenkung eines Lichtstrahls ...» von J. Soldner, 1801. Vorbemerkung”, *Annalen der Physik*. 1921. szept. 17. 593–600. o. (A tárgykörrel kapcsolatban vö. még Palló Gábor valamint Székely László írásával a *Világosság* 1997/4. számában: 51–64., illetve 65–71. o.)

szembenálló, egymást váltó paradigmák relációjában létezhetnek relative semleges észleleti kijelentések, vagy empirikus adatok, melyeket mindkét paradigma kölcsönösen elfogad és respektál, s amelyek ugyanakkor éppenséggel relevánsak a két paradigma szembenállása szempontjából. S ha ez valóban így van, akkor ez azt jelenti, hogy a két egymással szembenálló paradigma nem szükségképpen diszjunkt, azaz szembenállásuk és a szemléletet meghatározó hatásuk nem föltétlenül teljes: meghagyhatnak egy olyan észleleti mezőt, melyben közösek, amelynek csupán elméleti értelmezésében, de nem maguknak az észlelhető jelenségeknek elismerésében állnak szemben. A newtoni és az einsteini paradigmák viszonyában – mint láttuk – ilyenek a következő állítások: 1. a Michelson–Morley-féle kísérletben nem lépnek föl a várt interferenciacsíkok; 2. az Eötvös-féle torziós inga az Eötvös-által mért értékek szerint mozdul el; 3. a csillagok fényének pályája az eddingtoni mérési eredményeknek megfelelően a Nap közelében eltér az euklideszi egyenestől.

Korábban, az einsteini kozmológiai paradigma történetéről írt könyvemben, ahol a modern kozmológia kapcsán számos hasonló összefüggéssel találkoztam, ezt a problémát oly módon próbáltam megoldani, hogy az empirikus észleletek és az empirikus tartalmú kijelentések elméletfüggésénél egy jóval erősebb kategóriát, a „kulturális függőség” fogalmát vezettem be.⁵ Ez alatt azt értettem, hogy bizonyos empirikus és teoretikus állítások, melyek tekintetében az európai tudomány újkori fejlődése során konszenzus alakult ki, immáron oly mértékben kikerültek a tudományos vitáknak és vizsgálódásoknak a köréből, s oly mértékben a kultúra mint egész részévé váltak, hogy az aktuális tudományos paradigmákhoz képest immár vitathatatlan tényekként jelennek meg. Konkrétabban: ezeknek vitatása immár azt jelentené, hogy valaki éppen a modern európai kultúrkörből zárja ki magát. Ilyen ma már például az az elméleti jellegű állítás, hogy az állócsillagok relatíve mozdulatlan háttéréhez képest a Föld kering a Nap körül, mégpedig nem kör-, hanem közelítőleg ellipszispályán, vagy például az az állítás, hogy a tuberkulózist nem szemmel verés, nem boszorkányok, hanem baktériumok

⁵ Székely: *Einstein kozmoszától a fölfúvódó világegyetemig*, ELTE, Bp. 1990 (lásd a „Bevezetés”-t).

okozzák. Az ilyen jellegű „tények” nem azonosak azzal a mindennapi nyelvben megfogalmazott és a mindennapi tapasztalat részét képező összefüggésekkel, élményekkel, amelyre Kuhn utal a paradigmák viszonya kapcsán *A tudományos forradalmak szerkezete* második kiadásához írt „Utószó”-ban⁶, hiszen előbbi példáinkban hangsúlyozottan nem a mindennapi tapasztalatról vagy a mindennapi nyelvről van szó, hanem arról, hogy a modern európai kultúra sajátos fölépítése folytán, a természettel kapcsolatos olyan állítások, melyek tekintetében a természettudományos vizsgálódások területén egyértelmű konszenzus alakult ki, kilépnek a tudomány szűk területéről és a kultúrának mint egésznek integráns elemévé válnak. S ez nem csupán az előbbiekhöz hasonló, általános közkinccsé vált állításokra igaz. Bár az uralkodó tudományos fölfogás határozottan elutasítja, ma is érvelhetünk tudományos igénnyel amellett, hogy a galaxisok kozmikus vörösetlódását nem távolodásuk, hanem valamilyen más effektus okozza. Ám annak kétségbevonása, hogy a galaxisok csillagok sokaságából álló, a mi tejútrendszerünkön kívüli objektumok, vagy az az állítás, hogy ezek többsége nem vörös-, hanem kékeltolódást mutat, nem csupán tudományos értelemben vett badarsággként jelenik meg, hanem vagy műveltségbeli hiányosságként, vagy – ha ezek az állítások a modern csillagászat ismeretében, tudatosan fogalmazódnak meg – a modern európai kultúrával való szakításként, hiszen az utóbbi esetben ezek az állítások jellegükben semmivel sem különböznek az olyan állításoktól, minthogy „a Föld lapos” vagy „kocka alakú” stb.

Hasonló problémákkal foglalkozva a *Világosság* 1999/1. számában a világ illetve a természet megértésének horizontjáról – hermeneutikai és kozmológiai horizontról – írtam, jelezve azt, hogy a világ és annak részét alkotó természet megértésében létezik egy, a tudományos paradigmáknál eredendőbb és mélyebb struktúra, mely részben preteoretikus jellegű, részben határozottan nem természettudományos, de teoretikus jellegű – filozófiai-világnézeti, teológiai stb. – elkötelezettségeket foglal magában.⁷ Ott elsősorban azzal foglalkoztam, hogy egymással összemérhetetlen megértési horizonthoz tartozó tudósok is

⁶ Kuhn: „Utószó”, 272–274. o.

⁷ Székely: „Kopernikusz és a »dogmatikus« Kuhn”, 35. o.

művelhetik sikeresen ugyanazon természettudományos elméletet. De ennek a fordítottja is igaz: a világmegértés azonos horizontja még nem zárja ki a különböző természettudományos paradigmákhoz való tartozást, s ekkor a megértési horizont kontextusában számos összefüggés a paradigmákhoz képest semleges evidenciaként jelenhet meg.

Ha most az ezzel kapcsolatos fenti állításaimat megpróbálom a kuhni paradigmafogalom segítségével, *a kulturális meghatározottság és a hermeneutikai horizont fogalma nélkül újrafogalmazni*, ennek két oka van.

A tárggyal kapcsolatos vitákban – így az MTA Filozófiai Intézetében 1999 tavaszán tartott vitaülésen – gyakran hangzott el vitapartnereim részéről az az interpretáció, hogy végül mégiscsak az elméletmentes tények mellett érvelnék, s így egy már régen meghaladott tudományfilozófiai szintre esek vissza. El kellett gondolkodnom azon, hogy mi lehet az oka ennek a makacs félreértésnek, s arra a következtetésre jutottam, hogy az alapvető ok talán valahol abban keresendő, hogy nem a kuhniánus tudományfilozófia fogalmi keretét használom. Ez persze önmagában nem hiba. Azonban világossá vált előttem, hogy az, amit a kulturális meghatározottság fogalmával fejeztem ki, újrafogalmazható a kuhni paradigmafogalom segítségével.

Másrészt, amíg a kulturális kontextus által meghatározott „tény” fogalma olyan állításokkal kapcsolatosan, mint hogy a Föld kering a Nap körül, s nem fordítva, vagy hogy a Föld gömbölyű s nem lapos, teljes mértékben adekvátnak tűnik, addig pl. a relativitáselmélet vonatkozásában fönt említett evidenciák esetében – bár itt is helyesen alkalmazható –, már némileg távoliként és túl általános meghatározásként jelenik meg. Fölismertem, hogy a kuhni paradigmafogalom segítségével sokkal egzaktabban, közelebből, „testhez állóbban” rajzolódnak ki a most érintett tudománytörténeti összefüggések.

Empirikus és teoretikus paradigmák

Célunk elérése érdekében vezessük be az „empirikus” és a „teoretikus” paradigma fogalmát. Természetesen itt nem valami tisztán empirikus (megfigyelési) és teoretikus szétválasztására törekszünk. Az empirikus paradigma ugyanúgy reflektált és reflektálatlan elméleti, módszertani, metafizikai és egyéb előföltevések, elkötelezettségek, valamint a problémamegoldást vezérlő példázatok és szabályok együttesen ható egésze, mint az elméleti paradigma.

Empirikus paradigmán az olyan fogalom-, elmélet-, nem verbális készség-, hallgatólagos tudás- és példázatszövevényt fogjuk érteni, mely a szokásosan megfigyelésnek, kísérletezésnek, leletgyűjtésnek vagy a tapasztalat leírásnak nevezett tudományos tevékenységet vezet. Másként fogalmazva: empirikus a paradigma, ha részében vagy egészében olyan tudományos tevékenységre irányul, melyben a kutató valami nem tisztán nyelvi természetű, pusztán valamely érzékszervünkkel befogadható, individuális élményt a tudományos közösség többi tagja által érthető, konvencionális nyelvi jelekké – többnyire számsorokká vagy ábrákká – fordít le.

Az empirikus paradigmával szemben teoretikus paradigmaként határozzuk meg az olyan paradigmákat, melyek nem vonatkoznak közvetlenül ilyen tevékenységre, hanem csupán olyanokra, melyek az adott tárgykörben a tudományos kommunikáció adott konvencióinak megfelelően számukra átadott nyelvi jelekké – a fizikában többnyire számokkal, számsorokkal, táblázatokkal vagy az ezeket összefoglaló empirikus tartalmú állításokkal – foglalkoznak. Azaz egy paradigma elméleti, ha úgy foglalkozik empirikus állításokkal, s úgy tesz empirikus tartalmú predikciókat, hogy eközben nem determinálja, nem dolgozza ki az empirikus vizsgálódás, kísérletezés, ellenőrzés know-how-ját, hanem azt az úgynevezett kísérletező vagy megfigyelő tudományokra bízva (ami persze nem zárja ki szükségképpen azt, hogy közvetve azért befolyásolja e know-how kidolgozását). Mármost amennyiben van kísérletezés, megfigyelés vagy leletgyűjtés és van konvenció, mely megadja, hogy az ennek során relevánsnak vélt élményeit egy kutató miképpen rögzítse a kutatók közössége számára, a fenti értelemben vett empirikus paradigmák léteznek.

Ám vannak-e teoretikus paradigmák? A válasz erre: igen vannak. Klasszikus példaként hivatkozhatunk Einstein relativitáselméletére. Einstein a relativitáselmélet kidolgozása során nem végzett leletgyűjtést, nem kísérletezett, s az elmélet kidolgozása szempontjából teljesen irreleváns, ha lettek is volna ilyen élményei. Ahogy népszerűen mondani szokás: a relativitás elméletét asztal mellett, papíron és ceruzával fogalmazta meg.

A fönti fogalmi megkülönböztetés segítségével mármost a következő tudományfilozófiai állítást fogalmazhatjuk meg: *lehetségesek* olyan – egymással szembenálló – teoretikus paradigmák, melyek egyaránt ugyanazt az empirikus paradigmát ismerik el a szembenállásuk szempontjából releváns empirikus kijelentések tekintetében, s így az ezen empirikus paradigma keretében megfogalmazott, s általa meghatározott empirikus tartalmú kijelentések a szembenálló elméleti paradigmák szempontjából mint semleges, külső „tények” jelenhetnek meg. A klasszikus elektrodinamika és a newtoni gravitációelmélet egyik oldalról, a speciális és általános relativitás elmélete a másik oldalról pedig ilyen szembenálló paradigmák.

Nézzük elsőként a Michelson – Morley-féle kísérletet. A kísérletnek nyilvánvalóan a klasszikus, éteralapú elektrodinamika adta meg értelmét, s ez teoretikus oldalról magában foglalta a fény hullámtermészetének és az ebből következő interferenciajelenségeknek elméletét. Magára a kísérletre az igény egy kuhni értelemben vett normáltudományos feladatként fogalmazódott meg, amely azonban a klasszikus elektrodinamika paradigmájának tekintetében még rejtvényfejtésnek sem tekinthető, hiszen nem volt anomália, nem volt megoldandó probléma. A kísérletnek a megkonstruálása persze számtalan kérdést, megoldandó „rejtvényt” vetett föl, ám ezeknek csak annyi közülük volt az elektrodinamikához, hogy annak akkori, kurrens elméletét igazként előfeltételezték, de maguk a megoldandó problémák nem elektrodinamikaiak, hanem geometriaiak és mérnöki-technikai jellegűek voltak. (Geometriaiak annyiban, amennyiben a kérdés az volt, hogy miképpen lehet optikai eszközökből (tükrökből stb.), merev rudakból s egyéb eszközökből olyan berendezést szerkeszteni, melynek segítségével a Föld sebességének irányában és a rá merőleges irányban föltételezett különbség a fénynek a Földhöz képest számított relatív sebességében kimutatható.) Elméleti és gyakorlati ismeretek (s az utóbbiak esetében sokszor nem verbalizálható készségek) két nagy halmazára volt itt

szükség: egyrészt arra az elméleti és gyakorlati ismeretanyagra, amely az optikai jellegű kísérletezés során attól kezdődően, hogy Galilei lencsét csiszolt és azokat szemé és a vizsgált természeti tárgyak közé illesztette, fölhalmozódott. Ezt a fölhalmozódott ismeretanyagot olyan teoretikus és gyakorlati ismereteket, példázatokot stb. tartalmazó szerves egésznek kell tekintenünk, mely meghatározta és vezette a keretében dolgozó kutatók tevékenységét és látásmódját: azaz egy kuhni paradigmának, melyet az újkori kísérletező optika paradigmájának nevezhetünk. Bár a Michelson – Morley-kísérlet esetében tartalmi oldalról ez a paradigma volt a meghatározó, a kísérlet konkrét részletei tekintetében nem az optikának, hanem a berendezés megépítésével és deformációmentes megőrzésével kapcsolatos technikai-mérnöki ismereteknek és a nem verbalizálható praktikus ügyességnek volt kulcsfontosságú szerepe: nem véletlen, hogy a kísérletet többször elvégző Michelson a kortárs elméleti fizikában kevésbé érdekelt személyiség, aki ugyanakkor kora kiváló, konstruktív képességű mérnökeként ismert.

Persze a Michelson – Morley kísérlet által megkövetelt mérnöki tudást és képességeket a kísérletező optika paradigmája vezette és határozta meg, s ennyiben ezen utóbbi, nem optikai jellegű föltételek is az optikai kísérlet részét képezték, azt szolgálták. Ezért – a mérnöki vonatkozásokat az optikaiakba olvasztva – úgy fogalmazhatunk, hogy bár a Michelson – Morley-kísérlet motivációjául a klasszikus elektrodinamika és csillagászat szolgált (hiszen a Földnek az éterhez képest föltételezett sebessége a csillagászatot legalább annyira izgatta, mint az elektrodinamikát), az nem a korabeli elektrodinamikai s nem a korabeli csillagászati paradigma, hanem a Galileitől kezdődően kialakult kísérletező optikai paradigma kontextusában került kivitelezésre, hiszen a tekintetben, hogy miképpen végezhető el egy ilyen kísérlet, nem az előbbieket, hanem ez az utóbbi adott útmutatást. Ennek következtében a műszereken megjelenő megfigyelési effektusok észlelését (a perceptuális élményt) és az észleletek eredményének kiértékelését – s ugyanígy, a tudományos közösségek számára érthető, nyelvileg megfogalmazott leletté történő transzformálását – ugyancsak ez a paradigma határozta meg. S ez az oka annak, hogy a kísérletező optika paradigmájának keretében adódó, az e paradigma által kuhniánus értelemben szigorúan meghatározott empirikus állítás

a várt interferenciacsíkok hiányáról a klasszikus és a relativisztikus elektrodinamika szempontjából semleges állításként jelenhetett meg.

Hely hiányában nem foglalkozhatunk vele, de megmutatható, hogy a fönti megközelítést alátámasztja a Michelson–Morley-kísérlethez hasonló – szintén negatív, s így Einstein elméletével összhangban lévő eredményekkel járó – optikai kísérletek részletes elemzése, illetve megfordítva, e megközelítés gyümölcsöző heurisztikus keretet nyújt e kísérletek elemzéséhez. S ugyancsak az empirikus és az elméleti paradigmák most bevezetett megkülönböztetése segítségével értelmezhető a newtoni és az einsteini elméletnek a viszonya az Eötvös-féle kísérlethez és Eddington megfigyeléseihez is. (Az „empirikus paradigma” mibenlétének megértése szempontjából különösen ajánljuk az Eötvös-féle kísérletet összefoglaló cikket, ahol több mint negyven oldalon részletesen olvashatunk mindazon fizikai, geológiai, sőt meteorológiai szempontokról, technikai-mérnöki tudásról, melyeket e kísérlet magában foglalt: egy sincs közöttük, amelyet módosítanunk kellene a Newton–Einstein paradigmaváltás miatt. Nem véletlen ezért, hogy az 1980-as évek végén, amikor átmenetileg aktuálissá vált újra a tehetetlen és a súlyos tömeg viszonya, a fizikai kutatás legmodernebb eszközeivel felszerelt amerikai kutatóközpontokban is ehhez a jó két emberöltővel korábban megszületett kísérleti beszámolóhoz nyúltak vissza, s nem új, vele ekvivalens kísérletek elvégzésén gondolkodtak. Mindez pedig nem azért vált lehetségessé, mert a kísérlet elméletmentes empiriával szolgált volna, hanem éppen ellenkezőleg: mert empirikus-kísérleti paradigmája által paradigmaticusan oly szigorúan meghatározott volt, s még a Newton–Einstein paradigmaváltás sem definiálhatta ezt felül.⁸)

⁸ Vö. R. Eötvös – V. Pekár – E. Fekete: „Beiträge zu der Gesetze der Proportionalität von Trägheit und Gravität”, *Annalen der Physik* 68 (1922), 11–66. o.

Befejezés

Fenti, konkrét elemzésünk első tanulságként megvilágítja azt, hogy a megfigyelési eredmények kuhni értelemben vett paradigmatis megváltozottságára vonatkozó hagyományos fölfogás logikai hibán alapul. A perceptuális élmény és ebből következőleg az empiria szükségyszerű paradigmatis megváltozottságából, ezek szükségyszerű paradigmába ágyazottságából nem következik az, hogy éppen az egymást váltó, egymással szembenálló paradigmák azok, amelyek meghatározó szereppel bírnak e mozzanatok tekintetében: jelen lehet egy harmadik paradigma, mely mint empirikus paradigma vezeti és meghatározza az empirikus vizsgálódást, s amely kialakulását ugyan alapvetően befolyásolhatják az elméleti paradigmákban megfogalmazódó elképzelések, önálló paradigmaként megőrizheti szuverenitását s érintetlen maradhat az elméleti paradigmák között később kialakuló vitákkal szemben. Vagy a másik irányból megfogalmazva: az új elméleti paradigma a megjelenése előtt már létező és ható empirikus paradigmát továbbra is relevánsnak és a maga szempontjából adekvátnak ismerheti el anélkül, hogy azt átalakítaná, vagy átalakítani szándékozná. Mivel nem hiszünk a tudománytörténet hegelianus jellegű, vagy természettörvényszerű, s ezért mindig kötelezően érvényesülő szabályaiban, természetesen nem állítjuk azt, hogy ennek mindig így kell lennie. Ám a tudománytörténet számos alapvető példával szolgál az ilyen „paradigma-triász”-okra.

A fentiek nyomán megállapíthatjuk, hogy az empiria paradigmatis megváltozottságára vonatkozó tudományfilozófiai állítás nem csupán túl általános és távoli a tudománytörténész számára, hanem további taglalás nélkül kifejezetten hamis következtetésekhez vezethet, s ezért alkalmazhatatlanként jelenhet meg számára. Ha viszont elfogadjuk az itt bemutatott részletesebb megközelítést, Kuhn elmélete nemcsak gyümölcsözővé válik, hanem érdekes és izgalmas kutatási feladatokat is meghatároz. Így vizsgálódás tárgyát képezheti, hogy fenn áll-e egy-egy adott, konkrét esetben az empirikus és az elméleti paradigmáknak azon elkülönülése, amit a föntiekben tapasztaltunk, s ha igen, mennyiben érintik az elméleti paradigmák az empirikus paradigmát stb. Mindannyi érdekes, izgalmas és ugyanakkor a konkrét

esethez kötődő kérdés, mely konkrét, részletes tudománytörténeti vizsgálódásokat motiválhat.

Nem szükséges persze, hogy a tudománytörténész eleve valamely tudományfilozófiával – pl. Kuhn paradigmaelméletével, a kuhni elmélet más fogalmaival – fölvertezzve folytassa a tudománytörténeti tényekre, adatokra, forrásokra vonatkozó kutatásait. Az empirikus és az elméleti paradigma megkülönböztetése reflexív módon alkalmazható a tudománytörténetre magára is. A történelmi forráskutatásnak is megvannak a maga szigorú paradigmatis normái és szabályai, amelyeket az ilyen kutatást folytató tudománytörténésznek mint normáltudósnek követnie kell, s amelyeket a szakszerűség veszélyeztetése nélkül többnyire nem definiálhatnak felül az elméleti paradigmák (a történelem- vagy tudományfilozófiák). Így amikor a tudománytörténész a levéltárban kutat, nem keres föltétlenül kuhni értelemben vett paradigmákat, s ezt helyesen is teszi. A források után kutató, a tudományfilozófiára kevésbé figyelő, s így többek között a kuhni paradigmaelméletet is ignoráló tudománytörténész a tudománytörténet Michelsonja és Morleyja: ahogy e kísérleti fizikusok olyat tudtak, amit Lorentz vagy Einstein nem tudhatott, ő is olyan tudást és képességeket birtokol, amelyekkel tudományfilozófus-tudománytörténész társai nem föltétlenül rendelkeznek. A Kuhn-féle paradigmaelméletet alkalmazó, s ennek során a forráskutatások eredményeit respektáló, azokat felhasználó tudományfilozófus-tudománytörténész viszont a tudománytörténet Maxwellje, Lorentze vagy Einsteine.

S ennek figyelembevételével közelíthetünk helyesen a „vannak-e paradigmák?” kérdéséhez is. E kérdés tulajdonképpen hamis, rosszul föltett kérdés, mely mintegy úgy keresi és próbálja meg meglelni a paradigmákat, amiként a geológus próbál meglelni egy adott kőzetet. A „léteznek-e paradigmák” álkérdés. Félreértésen alapul, s egyfajta elavult, még a bécsi körös szemléletnél is objektivistább tudományfölgöást tükröz.

A helyes kérdés a következő: van-e értelme a paradigma fogalmával közelíteni a tudománytörténethez; a paradigmafogalom szemüvegén át nézni a tudományok történetére. Válaszom: van. Lehet, hogy nélküle is megérthetünk és leírhatunk mindent, de talán segítségével plasztikusabban, markánsabban tehetjük meg mindezt. De az is lehetséges: többet is megláthatunk és megérthetünk segítségével, mint egyébként.

SUMMARY

Empirical and theoretical paradigms

The paper investigates Kuhn's thesis on perceptual incommensurability between rival scientific paradigms. While the author recognizes that conceptual incommensurability is a typical phenomenon, he argues that there are relevant cases in which the thesis of perceptual incommensurability can not be adequately applied. So, for example, Baron Eötvös, a stubborn follower of the Newtonian physics, and Einstein interpreted differently Eötvös' famous experiment on the gravitational and inertial mass. In this sense they saw different things looking at this experiment and, therefore, (using the Kuhnian phrase) they lived in different worlds. However, the phrase „to see different things“ can be used here only in a metaphorical sense, since it refers only to conceptual interpretations but not to perception. Einstein did not make experiments and therefore never had percept the effects observed and described by Eötvös and his co-workers, but simply accepted the reports made by these physicists. Similarly, the radical opponent of Einstein's theory of relativity, Philip Lenard did not question Eddington's observational finding concerning the deflection of stars'

light traveling near to the sun. He debated only the relativistic theoretical interpretation of this observational result. Although Lorentz and Einstein gave theoretically different interpretations for the Michelson—Morley experiment, both of them accepted the experimenter's report without any doubt or criticism.

The paper claims that these examples are typical. The conceptually incommensurable, rival paradigms often accept and refer to the same observational reports and, therefore, the empirical data given in these reports appear as neutral with respect to the concerned paradigms.

Does it mean that Kuhn's rejection of the possibility of any empirical bases independent of paradigms is false and do empirical statements exist not determined by paradigms? The paper argues that the relative neutrality of the empirical basis with respect to the rival paradigms, on the one hand, and the determination of perception (and so of the empirical basis) by paradigms, on the other, do not exclude each other. It is a logical mistake to conclude that the paradigm-ladenness of observations leads to their determination by the rival paradigms.

The history of science shows that at paradigm-shifts a third paradigm is often present. This third paradigm gives the conceptual framework, the theory, the methodology, the tacit knowledge, the know how, etc. for the experiments and observations, and the rival paradigms often refer to the experience only through this third paradigm, accepting its empirical claims as a neutral empirical basis. This third paradigm as the conceptual-theoretical framework of observations, experiments, and the collection of empirical data can be characterized as „empirical paradigm“, while the paradigms accepting its claims appear in this respect as „theoretical paradigms“. Eötvös experiment was theoretically and conceptually determined by the paradigms of geophysical experiments applying such special macroscopic physical instruments as the pendulum, and this paradigm was intact with respect to the Newtonian—Einsteinian shift. Eddington's observations were made in the framework of observational astrono-

my, which defined strict norms how such observation can and must be made and evaluated and these norms were not changed after Einstein's new theory had been introduced. Michelson and Morley were masters of the paradigm of experimental optics and in this respect the shift between the classical and relativistic electrodynamic was irrelevant.

The scientific change and the paradigm-shift are more complicated as we find in Kuhn. We often must consider a triad of the conceptually incommensurable old and the new paradigms and a third, observational or empirical paradigm and this latter may be intact with respect to the changing paradigms. However, if we introduce into the Kuhnian scenario of paradigm-shift the difference between empirical and theoretical paradigms we can arrive at a more adequate and plausible understanding of scientific change. Therefore, what is, on one hand, a criticism of Kuhn's theory, becomes, on the other, a demonstration of the great heuristic power of the Kuhnian concept of scientific paradigm.



TUDOMÁNYOK, TÖRTÉNETEK – GOETHE ÉS KUHN TUDOMÁNYFEJLŐDÉS- ELMÉLETEI

ZEMPLÉN GÁBOR

L

A (klasszikus) angolszász filozófiát a legutóbbi időkig bizonyos távolságtartás jellemezte az angol-amerikai irodalomtól, vagy akár a világirodalomtól. Nem csoda, hogy az elmúlt százötven évben főként íróként elkönyvelt J. W. von Goethe tudományos, tudományelméleti és tudománytörténeti írásai sem kerültek a (jórészt analitikus, angolszász filozófiához közel álló) tudományfilozófusok érdeklődésének homlokterébe. Jelen írás nem is próbál komoly kísérletet tenni arra, hogy mindezen változtasson. Figyelmet érdemlő azonban, hogy Goethe tudománytörténettel foglalkozó írásai az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb publicitást kaptak. Ennek egyik oka, hogy a tudománytörténet-írásban változás következett be, amelyet részben félrevezető, de érthető módon „kuhni fordulat”-ként emlegetnek, és Goethét egyre többen e fordulat egyik előfutáraként tartják számon. I. B. Cohen nyomán¹ sokan keresnek (és találnak) olyan szöveghelyeket Goethénél, amelyek a paradigmaváltásokról, a természettudomány fejlődésének szociológiai faktorairól, a tudományos nyelvezetről, stb. szólnak. *Színelméletének* történeti részében Goethe megjegyzi: „Afelől, hogy a világtörténelmet időről időre át kell írni, napjainkban már semmi kétség sem maradt. Ez a szükségszerűség azonban nem abból fakad, hogy sok történetet újólag fedezünk fel, hanem abból, hogy új szem-

¹ Cohen 1985, 259.

pontok adódnak, mivel a fejlődő kor embere olyan helyzetbe kerül, ahonnan a múltat újszerű módon lehet áttekinteni és megítélni. És ez a természettudományokkal is így van.”² Ez és az ehhez hasonló megjegyzések nagyon elütnek a felvilágosodás és a kora XIX. században bevettnek tekinthető tudományképtől és sokkal közelebb állnak a posztkuhniánus tudománytörténet-szemlélethez.

A dolgozat célja az, hogy Goethe és Thomas Kuhn munkáit egymás tükrében vizsgálva, néhány részletkérdésre választ találjon. Az összehasonlítás természetszerűleg aszimmetrikus, fragmentált. Célom „az alkalmazás és illusztrálás fogalmai által sugallt prioritásokat” megingatni³ Stanley Cavellt követve – akiről Kuhn a *Tudományos forradalmak szerkezetében* (TFSZ) úgy nyilatkozott, hogy ő „az egyetlen ember, akivel félmondatokban is tudtam beszélni a gondolataimról”⁴. A reciprok vizsgálat könnyen parttalanná válhat, ezért itt mindössze két kérdést vizsgálok. Egyrészt Goethe tudományos munkáit értékelem a kuhni modell fényében, másrészt a korai Kuhn tudományelméletének egyes fogalmait vetem össze Goethe tudománytörténeti írásaival. A kettő csak első ránézésre tűnik hasonlóknak. Az első inkább tekinthető szigorúan véve tudománytörténetinek, itt a fő cél Goethe tudományos (fény- és szintani) munkájának kuhniánus értékelése. A második ezzel szemben historiográfiai jellegű és a tudománytörténet-íráshoz kapcsolódik: Goethe saját tudománytörténetírása felhasználható egyes problémák megvilágítására Kuhn írásaiban.

² LA I, 6, 149.

³ Cavell 1998, 462.

⁴ Kuhn 2000, 13.

II.

Sokan ma is tudománytalannak, egy „zseniális dilettáns” munkájának tartják Goethe természettudományos műveit⁶, bár ez az álláspont egyre kevésbé tartható.⁷ Mindenképpen figyelemre méltó a jelenség: a természettudósok nagy része ma sem hajlandó elfogadni a goethei írásokat legitim tudományos művekként. Goethe Newton-ellenes polémiáját még akkor is hibásnak tartják, amikor a mai tudomány már jórészt leszámolt a XIX. század erősen torzított Newton-képével. Mi lehet ennek az oka?

Kuhn leírásából mindenképp az következik, hogy a tizenharmadik század Nyugat-Európájában a látásméletek szempontjából már kialakult a normál tudomány, a tizenhetedik századot jellemző konkurens – Descartes, Huygens, Hooke, Newton stb. nevéhez fűződő – elméletek közül⁸ a tudósközösségek Európa-szerte Newton elméletét fogadták el. Ez az elmélet „elég jól megmagyarázza az illető tudomány művelői számára könnyen hozzáférhető megfigyelések és kísérletek többségét”⁹, és meghatározza az „előnyben részesített vagy megengedhetőnek vélt analógiákat és metaforákat”¹⁰. Annál is inkább érdemes ezt elfogadnunk, mivel Kuhn maga is Newton *Optikáját*

⁵ Ebben az összevetésben végig a korai Kuhn szempontjait használom (Kuhn 2000). A későbbi, nyelvi fordulat utáni Kuhnt az elemzés e részében nem veszem figyelembe. Ennek csak részben oka az, hogy, Laudannal szólva, „képtelen lévén követni e változások logikáját” (Laudan 1999, 253.), a TFSZ Kuhnjához kényszerülök fordulni. Másik oka a korai írások merészebb (később jórészt megváltoztatott, finomított) kijelentései, és többé-kevésbé homogén volta.

⁶ Lukács 1999.

⁷ Zemplén 2000.

⁸ „A távoli ókor és a XVII. század vége között sohasem uralkodott egyetlen általánosan elfogadott felfogás a fény természetéről. ...és paradigmaticus tapasztalatként mindegyik az optikai jelenségek azt a csoportját emelte ki, amelyet a saját elmélete tudott legjobban megmagyarázni” (Kuhn 2000, 26–27)

⁹ Kuhn 2000, 74.

¹⁰ Kuhn 2000, 189.

említi egyik példájában: az *Optika* feldolgozásmódja újszerű volt, és nagyszámú megoldandó problémát hagyott maga után.¹¹ Goethe korára jellemző volt a „félreérthetetlen közmegegyezés”¹² a newtoni munkával kapcsolatban, és így az optikai kutatásokban a Kuhn által leírt „érettség jele” felismerhető.¹³

Ezzel a normál tudománnyal szembeszállva írta meg Goethe fény- és színelméleti munkáit, amelyeket a tudósközösség nem fogadott osztatlan elismeréssel. Korai írásainak sikertelenségét könnyebb magyarázni: az 1790–91-ben írt *Adalékok az Optikához I–II.* esszé, cikk jellegű és terjedelmű írás volt. A kuhni modell értelmében az ilyen kevésbé alkalmas arra, hogy megingassa egy tudósközösség véleményét: rövid terjedelmű írások alapvetően a normál tudomány fegyvertárához tartoznak. Valóban, ha Goethe kevésbé szakadár nézeteket valló írásait, pl. biológiai esszéinek hatását vizsgáljuk, jól megfigyelhetjük a különbséget. Ifjúkori oszteológiai írásait idővel általánosan elfogadták, *A növények metamorfózisáról* írt munkája, valamint késői, *A vegetáció spirális tendenciájáról* írt esszéje beépült a tizenkilencedik századi biológus-köztudatba, még Darwin is idézte azokat.¹⁴

Az *Adalékok az Optikához* visszautasítása indította arra Goethét, hogy hosszú évek munkájával megírja *Színelméletét*, és ezzel megalapozza, alátámassza és bizonyítsa antinewtoniánus elméletét.¹⁵ Ez

¹¹ Kuhn 2000, 24.

¹² Kuhn 2000, 25.

¹³ Kuhn maga is kissé pontatlanul használja példaként Newton *Optikáját*: „A XVIII. században Newton *Optikáját* használták paradigmaként, e szerint pedig a fény anyagi korpuszkulákból áll.” (26. o.), holott Newton leszögezi: nem tudja milyen jellegű a fény, a számára fontos egyedül az, hogy rezgésbe hozza az étert. „...ha én elfogadnék valamilyen hipotézist, akkor ez lenne az, ... hogy ne tartalmazza annak meghatározását, mi is a fény, csupán annyit, hogy olyasmi, ami képes rezgésbe hozni az étert...” (Newton 1977, 37.)

¹⁴ Darwin 2000, 2, 387–388.

¹⁵ Érdekes módon Newton sok vitát kiváltó 1672-es és 1675-ös levelei sem hozták meg az általa várt elismerést, csak a jóval később megírt *Optika* alapozta meg autoritását. A kezdeti próbálkozások („cikk”) mindkét esetben sikertelenek voltak, és így követte őket egy-egy („könyv”!). Szintén a kuhni receptet követi Goethe, amikor kezdetben a rivális elmélettel azonos terminusokat használ (bár más jelentéssel), későbbi könyvében már megváltoztatja

utóbbi munka már több hívet szerzett számára (kortársai közül pl. Seebeck, Schopenhauer, Coleridge, később Helmholtz, Tyndall stb.), azonban sosem vált általánosan elfogadottá.

III.

Próbáljuk meg értelmezni Goethe színelméletének recepcióját, amely mű úgy is tekinthető, mint egy, a newtoni elmélet tizenkilencedik század eleji válságát felismerő rivális elméletek közül. Goethe *Színelmélete*, szemben Young és Fresnel hullámelméletével, alapvetően sikertelenként könyvelhető el. Megválaszolásra vár, hogy milyen alapon döntött a tudósközösség az egyik elmélet elvetéséről és a másik elfogadásáról. Két lehetséges válasz tűnik a legkézenfekvőbbnek. Megmutatom, hogy egyik sem ad igazán jó magyarázatot.

a) Amennyiben Goethe nem tekinthető tudósnak, úgy nem is képzelhető el, hogy a tudósközösség¹⁶ elfogadja megoldási javaslatát. Bár a tudomány válságait megoldó újítás Kuhn szerint gyakran származik a közösség periferiáján található tudósoktól, vagy éppen kezdőktől, akiket az iskolázás nem tett elég konzekvens „normál tudóssokká”, a megoldás nem származhat nem-tudóstól, dilettánstól. Bár „megtörténhet, hogy valamelyik szakterület válságát egy másik szakterületen kifejlesztett új eszközök ... vagy új törvények ... átvétele váltja ki”¹⁷, az nem képzelhető el, hogy a válság megoldása a tudósok közösségén *kívülről* származzon.

A kuhni történész rekonstrukciója alapján az új paradigma létrehozója *mindenképpen* tudós, még akkor is, ha más a fő kutatási területe (a kémikus Dalton, elsősorban mint meteorológus tevékenykedett), vagy akár más a végzettsége. Avogadro a jogi doktorátus megszerzése és három év ügyvédeskedés után kezdett (magánúton)

szóhasználatát, sőt, korábbi lépését olyan hibának tartja, amely hozzájárult meg nem értettségéhez. Mindezek miatt a 20-as, 30-as években egy új, születőben lévő diszciplína (fiziológiai optika, korai pszichológia) be is fogadja!

¹⁶ Itt a tudósközösségen elsősorban a tudósok közösségét értem, nem egy tudósközösséget.

¹⁷ Kuhn 2000, 186.

matematika- és fizikaleckéket venni – mégis az 1860-as *vegyész*konferencia után lett világhírű. Ennél egyáltalán nem tűnik kisebb munkának a szintén jogi végzettségű Goethe húszévnyi bibelődése prizmákkal, lencsékkel, színes kártyákkal. Őt azonban sokan csak laikusként, dilettánsként tartják számon.

Ez érdekes problémát vet fel. A tudománytörténész rekonstrukciója során a később elfogadott válságmegoldási javaslattal előállók tudósokként jelennek meg a tudománytörténetben, míg a sikertelen kísérletek szerzői korántsem biztos, hogy beemelődnek a tudósok közösségébe. A kívülálló, nem szakmabeli tudósként jelenik meg, ha később – akár generációnyi késéssel, mint Mendel vagy Avogadro esetén – elfogadják elméletét. Egy ugyanilyen kívülálló dilettánsnak minősül, ha elképzelései nem lesznek általánosan elfogadottak. Ha elfogadjuk Kuhn védekezését a paradigmák és tudósközösség körkörös definícióját illetően, vagyis hogy „a tudományos közösségek elkülöníthetők – és el is kell különíteni őket – anélkül is, hogy előzőleg igénybe vettük volna a paradigmák segítségét”¹⁸, az itt vázolt probléma nem oldódik meg. Ha Kuhn adott is volna számos jól kidolgozott példát arra, hogy kiket tartunk tudósnak, mit is tekintünk tudósközösségnek (nem adott), az bizonyosan nem eldönthető, hogy kik tartoznak ennek a perifériájához, vagyis kik azok, akik a többékevésbé elmosódott határú, nem egyértelműen elkülöníthető közösséghez „még épp hogy” tartoznak. Kuhn nem jelöli ki, kik hivatottak végső soron megoldásokat szolgáltatni a tudósközösség által felismert válságra, csak az állapítható meg, hogy mindazok, akik *siker*es válaszokat adnak válságokra, azokat a történész (ha mégoly periferikusan is) a tudósközösséghez tartozóknak fogja tartani. Ez a *post hoc* besorolás könnyen vezethet „műtermékek” képződéséhez, és annak a látszatát keltheti, hogy a tudomány fejlődése alapvetően belső folyamatok fejleménye, hiszen a kívülről származó ötleteket is a perifériáról eredezteti Kuhn.

Az egyik lehetőség tehát, hogy Goethe dilettantizmusával indokoljuk szintani munkáinak sikertelenségét. A laikus költő nem-tudósként nem lehetett fontos résztvevője kora tudományos életének. Az ilyen rekonstrukció problémájára rámutattam: a válságot feloldó

¹⁸ Kuhn 2000, 180–181

kísérletek mindig tudóstól származnak, a sikertelenek azonban vagy tudóstól, vagy dilettánstól. Ugyanolyan helyzetű, ugyanolyan kapcsolatokkal rendelkező emberek esetén a tudománytörténetész elképzeléseik *utótörténetét* vizsgálva dönt tudós voltukról. Ez az utólagos döntés a későbbiekben *okként* szerepel, amikor pl. Goethe elméletének sikertelenségét firtatjuk. Igen problematikus tehát ez az eljárás. A kuhni modell (és – érdekes módon – a goethei gyakorlat) lehetőséget ad az ilyen perifériára szoruló elméletek történetének feltárására, Kuhn azonban nem követte ezt az utat tudománytörténeti munkáiban (erről bővebben lásd IV. pont). A különbség jobb megvilágítása érdekében vizsgáljuk meg Goethe és Kuhn tudománytörténet-írói *gyakorlatát*.

Bár számos az alapvető hasonlóság a kettő között, vannak kardinális eltérések is szemléletmódjokban. Ezek közül az egyik legfontosabb az, hogy alapvetően más a céljuk és más a szemléletmódjuk. Kuhn fő célja a TFSZ-ben, hogy – szemben a korábbi tudományfilozófia normatív előírásaival – a tudományos fejlődés *leírását* adja. Bár modelljében gyakran és sokan relativizmust és irracionalizmust látnak, maga mindvégig küzdött ez ellen és megpróbálta megmutatni: a paradigmaválasztás nem gátja a tudományos haladásnak, éppen ellenkezőleg, lehetővé teszi azt. Kuhn a tudomány fejlődését főként *internalista* faktorokkal magyarázza, történetírására pedig leginkább a „whig” jelző illik. Bár szakít a tudományos elméletek fejlődésének kumulatív modelljével, mégis megtalálhatóak benne a „visszairás” motívumai.

Az előbb láthattuk, hogy a történész *mindenképpen a tudósok közösségéhez tartozónak* fogja tekinteni mindazokat, akiknek az anomáliára vagy válságra adott megoldási javaslatát a közösség elfogadja. Kuhn tudománytörténeteiben mindig a nyertesek történetét írja meg¹⁹: az első nyertessel kezdődik a normál tudomány, a válságok pedig mindig a soron következő nyertes megszületése előtti időszakok. A sokáig túlélő, de nem általánosan elismert nézetek mindaddig nem érdemesek az elemzésre, nem lesznek részei a leírásnak, amíg nem

¹⁹ Ez nem lenne szükségszerű: pontosan a kuhni *modell* teszi lehetővé, hogy a tudománytörténész az elfeledett, alapvetően hibásnak tartott paradigmát saját jogán vizsgálja.

válnak győztes paradigmákká – és ekkor mindössze beigazolódik Kuhn kijelentése: „Gyakran már a válság kibontakozása, illetve tudatos felismerése előtt megjelenik, legalábbis embrionális formában, az új paradigma.”²⁰ A domináns paradigmák tehát, bár szakadásokkal, de elvezetnek a ma elfogadott nézethez. Kuhn ugyan lemond a kontinuitásról, a régi paradigmából nem következik az új, de a tudomány mégis (igenis?) fejlődik nála. Bár ez a fejlődés nem jelenti az igazság megközelítését, az új paradigma problémamegoldó-képessége nagyobb a réginél.

Goethe történetírása azonban – szemben Kuhnéval – kifejezetten „anti-whig” szemléletű: bár vannak szinte egyeduralgó dogmái egy-egy kornak, mindig megtalálhatóak azok, akik – bár tudósok – nem fogadják el ezeket. Az éppen háttérbe szorult iskolákat, gondolkodási módokat néhányan mindig képviselik, és alapvető feladata a tudománytörténetet írónak, hogy ezeket a bűvőpatakokat, folyamatos tradíciókat felismerje. Ez a típusú történetírás megpróbál egyformán figyelmet fordítani mind a vesztesekre, mind a győztesekre, legalábbis akik egy adott kor számára annak tűnnek. Ez persze érthető is Goethénél, aki maga is egy, korában látványosan vesztesre álló program folytatójaként szállt síkra a bevett nézettel szemben.²¹

²⁰ Kuhn 2000, 94.

²¹ Ilyen jellegű az erősen kuhniánus Békés Vera nemrégiben megjelent könyve, *A hiányzó paradigma* is (Latin Betűk, Debrecen 1997). Itt a kuhni modell változataként a szerző – Kuhntól eltérően – nagy figyelmet fordít egy olyan tudósközösségre, amelyet egy *későbbi* közösség elődjének lehet tekinteni. Az ilyen „genetikus” magyarázat azonban idegen Kuhntól, aki sohasem próbálta Daltont és a korai atomizmust, Einsteint és a prenewtoniánus fizikát stb. összekapcsolni. Bár kijelenti, „Einstein általános relativitáselmélete közelebb áll Arisztotelész elméletéhez, mint bármelyikük a newtoni rendszerhez” (Kuhn 2000, 210.), ez a hasonlóság nem jelenti, hogy Einstein és Arisztotelész nézetei között bármilyen genetikus kapcsolat lenne. Az e típusú rekonstrukció sokkal közelebb áll Goethe történetírásához, aki a vesztesek történetét és az elnyomott iskolák továbbélését is fontosnak tekintette a tudománytörténet számára. Kuhn esetében egy ilyen iskolából származhat ugyan általánosan elfogadott gondolat, elmélet stb., ezeket az iskolákat tudománytörténeti munkáiban nem követi nyomon.

b) Lehet más magyarázatot is találni a goethei program elsorvadására. Elképzelhető, hogy Goethe egyszerűen túl korán kiáltott farkast: az 1790-es években még nem volt olyan nyilvánvaló a newtoni optika válsága, mint később. Mind Young 1800 utáni, mind Fresnel még későbbi kutatásait egy olyan közösség bírálhatta el, amely tudatában volt a paradigma válságának.²² Goethe Németországa az 1790-es években azonban még (joggal?) bízhatott abban, hogy a felmerülő anomáliákat a rejtvényfejtő normál tudomány mind meg tudja szüntetni.

Kuhn többször említi, hogy a paradigmaváltáshoz kell a válság, az anomáliatudat, a működési zavar tudatosodása.²³ Sokszor még jó megoldásokat is elvetnek a tudósok, ha nincs megfelelő anomáliatudatuk: „Arisztarkhosz rendszerét pedig többek között azért nem fogadták el annak idején, mert akkor nem volt válság.”²⁴ Úgy tűnhet, a német tudósközösség sem volt nyitott Goethe elméletére, hiszen nem is érezte veszélyben az akkorra már 100 éve uralkodó paradigmát. De valóban nem volt válság? Newton egész fény- és színelméletének apropója a kromatikus aberráció kiküszöbölhetetlenségének felismerése volt. Emiatt hagyott fel a lencsés teleszkóp tökéletesítésével és fejlesztette ki a tükrös teleszkópot. Első fényelméleti levele az angol Királyi Társasághoz is csak „melléklete” volt az ajándékba küldött teleszkópnak. Azonban a tizennyolcadik század közepe után nem sokkal Dollond kidolgozta az akromatikus lencsék csiszolásának módját, vagyis olyan lencséket készített, amelyek a newtoni elmélet értelmében „lehetetlenek”. Goethe, amikor az akromatikus lencsék felfedezését ismerteti²⁵, ezek létét – saját szempontjából helyesen – úgy tünteti fel, mint amelyek nyilvánvalóan ütköznek a newtoni elmélettel (vagyis komoly anomáliáknak tekinthetők és így válságot okoznak a kuhni szóhasználat szerint). Valójában azonban, bár az akromatikus lencsék létét *petitio principii* magyarázták, a newtoni

²² Kuhn szerint Young első közleményei „az optika kezdődő válságának igen korai szakaszában láttak napvilágot” (Kuhn 2000, 95.).

²³ Kuhn 2000, 20, 77, 83–84, 100.

²⁴ Kuhn 2000, 84.

²⁵ LA I, 6, 361–364.

tanok elfogadói ez nem készítette elképzeléseik feladására, válságtünetnek sem tartották.

Goethe (tudománytörténetében) válságnak értékeli azt, ami kora legtöbb tudósának fel sem tűnt, vagy ha anomáliaként kezelték is, nem tartották válságtünetnek. *Honnan* látszik tehát a válság és kinek? Mint már idéztük, a paradigma „elég jól megmagyarázza az illető tudomány művelői számára könnyen hozzáférhető megfigyelések és kísérletek többségét”²⁶. Amikor tehát új jelenségek (pl. az interferenciajelenségek) tűnnek fel, és ezekkel a régi paradigma nem boldogul, az anomáliák számának növekedésével válságba jut az adott tudományterület. De mitévők legyünk, ha olyan „könnyen hozzáférhető” jelenséget, mint azt, hogy az ég kék, nem tud jól megmagyarázni a newtoni elmélet? Ez a végig fennálló anomália másokkal kiegészülve (mint a színes árnyékok „optikai illúziói”) miért nem voltak anomáliák és okoztak válságot? Az új elméletnek az anomáliákra „bizonyos pontokon más előrejelzéseket kell adnia”²⁷, és Goethe elmélete mindkét említett esetben ki tudta küszöbölni az anomáliákat. Kérdéses, hogy miért nem fogadta el elméletét a közösség. Mert nem volt válság? Más esetekben a megszüntetett anomáliákra válság nélkül is receptívek a tudósok²⁸ – és hajlandók akár paradigmaváltásra is –, mint például Dalton már korábban említett atomelmélete esetében. Így tehát a válság sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele egy elmélet elfogadásának, illetve elvetésének, de még csak a válság hiányából sem lehet levonni semmilyen következtetést? Csak a tizenkilencedik század fordulójánál maradvá: Dalton a válságban nem lévő vegyészközösség elfogadta, Goethét a fizikusok (már ha voltak ilyenek) nem. A válságban lévő közösség Fresnel elméletét elfogadta, sokakét nem (itt bármilyen példa megteszi, pl. Oken 1808-as *Erste Ideen zur Theorie des Lichts* című műve). Mivel pedig a válságok nem törvényszerűen okozzák a

²⁶ Kuhn 2000, 74.

²⁷ Kuhn 2000, 106.

²⁸ Kuhn a *TFSZ*-ben azt írja, hogy „új elmélet ... (az említett példákban) ... csak a normál problémamegoldó tevékenység nyilvánvaló csődje után jelentkezett” (Kuhn 2000, 83.), vagyis a válság szükséges a paradigmaváltáshoz. Az *Utószó*ban már így ír: „a válság csak a forradalom szokásos előjátéka... Másképp is előidézhettek forradalmak, de azt hiszem, ritkán.” (Kuhn 2000, 185.)

paradigmaválást, illetve az új paradigma gyakran már a válság előtt megjelenik²⁹, a paradigmaváltások és a válságok között nincsen semmilyen szükségszerűnek tekinthető kapcsolat. Bár a „válság” állapota jó jellemzője lehet tudósközösségnek és általában jól előrejelzi a paradigmaváltás közeledtét, ez Goethe esetében nem történt meg.

Az imént leírt két esetleges „magyarázat” – egy rekonstruált tudománytörténeti szituáción keresztül – megmutatta, hogy a tudománytörténésznek nincs egyszerű dolga, amikor magyarázatot keres Goethe színelméleti írásainak viszonylagos sikertelenségére. Ha ezt a költő-miniszter dilettantizmusára vezeti vissza, akkor a tudománytörténeti rekonstrukció *eredményét* tekinti *oknak*. Szintén problematikus azt állítani, hogy a newtoni elmélet minden fontos kérdést megválaszolt a színekkel kapcsolatban, hogy nem voltak szembetűnő anomáliák, amelyeket Goethe meg tudott szüntetni.

Kuhn tudománya Goethe szemével

IV.

A tudománytörténész talán joggal bizonytalanodik el Kuhn elképzeléseinek felhasználhatóságát illetően. Nem csak az iménti példa tér el jelentősen a kuhni recepttől. Nem egyszerű feladat Kuhn tudományfejlődés-elméletéhez igazodó példákat találni a tudományok történetében. Még markánsabban fogalmazva, egyik tanulmányában Kenneth Caneva már-már inkompenzurábilisnak tartja Kuhnt, a történészt és Kuhnt, a filozófust. Elfogadva Caneva ismertetését (aki karrierjét Kuhn tanítványaként kezdte) Kuhn a filozófus és Kuhn a történész diszkontinuum.³⁰ Úgy tűnik, Kuhn tudománytörténet-íróként sok szempontból saját elméleti munkáitól függetlenül fejlődött. Caneva szerint Kuhn tudománytörténészként nem tett erőfeszítéseket arra, hogy saját elméletét alátámassza. Munkáiban a felfedezés hosszú, elnyúló

²⁹ Kuhn 2000, 94.

³⁰ (Caneva 2000, 96.) Palló Gábor a közelmúltban egy konferencián Bence György kérdésére válaszolva hasonló gondolatot fogalmazott meg Duhemmel kapcsolatban: „Duhem a filozófus nem hatott Duhemre, a történészre.”

folyamat; a *Gestalt*-váltás strukturálatlan, pillanatszerű momentumai nem figyelhetők meg a tudósközösségeknél. Az általa tárgyalt forradalmárok, mint Kopernikusz vagy Planck nem tekinthetők a csoport reprezentatív alakjainak, egyikük sem esett át olyan *Gestalt*-élményen, amelyet Kuhn Arisztotelész olvasásakor megélt, és amelyet Kuhn a megterés és paradigmaváltás fontos jellemzőjeként írt le. Caneva állítása szerint már a *TFSZ* Kuhnja sem illusztrálja megfelelően saját állításait. Szemben a korábbi (illetve későbbi) részletes tudománytörténeti munkákkal, elméleti tanulmányaiban soha nem adott jól kidolgozott, történeti példát az oly sokszor használt „tudósközösség”-re³¹.

A Caneva által jellemzett szakadás, a történész és filozófus Kuhn között a későbbiekben sem csökkent. Az évek múltával Kuhn *történeti* munkája egyre inkább háttérbe szorult, egyre inkább nem történetírással foglalkozott, hanem korábbi tudományfilozófiai nézeteinek átalakításán, finomításán dolgozott. A *TFSZ* így érdektelenné tűnik mind a tudománytörténész számára – hiszen Kuhn történészként maga sem követte az abban leírt gondolatokat –, mind pedig a filozófus számára, hiszen a késői Kuhn kifinomultabb, árnyaltabb érvelése és terminushasználata sokkal megfelelőbb a filozófiai diskurzusra, mint a korai (még) intuitívabb fogalmak. Filozófusként közelítve Kuhnhoz, annak folyamatos fejlődését és változását figyelembe véve, úgy tűnhet, nem érdemes a korai tudományfilozófiai jellegű írásokkal foglalkozni. Tudományfilozófia-történeti érdekessége természetesen van, hiszen valóban mérföldkő volt a *TFSZ* 1962-es megjelenése.

Mi a teendő, ha mégis célunk megmutatni, hogy a korai, nyelvi fordulat előtti Kuhn hasznos kiindulópontot jelenthet (legalább) a tudománytörténész számára? Magától Kuhntól a segítséget nemigen várhatjuk, hiszen maga Kuhn is veszélyként látta a filozófiától prekoncepciókat kölcsönző történetst, és kijelentette, saját munkájában „ellenállt azoknak a próbálkozásoknak”, hogy a két diszciplínát összemossa, hiszen „a filozófia érdekében megírt történelem gyakran nem is nevezhető történelemnek”³². Ha Kuhn saját történeti munkái

³¹ Caneva 2000, 92.

³² Kuhn 1971.

nem is támasztják alá elméletét, akadhatunk-e mégis olyan kidolgozott példákra, amelyek esetleg megerősíthetik, ha nem is állíthatják vissza Kuhn elméletének használhatóságába vetett megingott hitünket? Célszerű természetesen nem Kuhn *utáni* tudománytörténeteket vizsgálnunk, ha azonban korai tudománytörténeteket vizsgálunk, úgy találjuk, kevés a kuhnihoz hasonlóan egymással inkommenzurábilisnak feltételezett hagyományok történetét leíró vállalkozás. A felületes szemlélő leginkább kumulatív, „modern-minded” sikertörténetek leírását olvashatja a korábbi századokból. Ezért is különös Goethe már említett *tudománytörténeti* munkája, a *Színelmélet* több száz oldalas történeti része, amely a látáselméletek történetét kísérli meg feldolgozni.

Meglepő módon, itt igen részletes leírását találjuk a Caneva által Kuhn-nál hiányolt „jól körülhatárolt tudósközösség”-nek. A *TFSZ* XI. fejezete részletesen ír a kézikönyvek, a népszerűsítő munkák és a tudományfilozófiai írások hatásáról, részletesen kidolgozott példák nélkül. Goethe korában ez a három kategória még nem vált el élesen egymástól, de ő is felismerte jelentőségüket a dogmák továbbításában és esetenként torzításában. A Goethe által megvizsgált majd negyven tankönyv és kézikönyv elég hűen tükrözi a „Deutsche gelehrte Welt” gondolkodását.³³ Igen részletes leírását adja annak a tudósközösségnek, amely hajthatatlanul kitart a newtoni tan igazsága mellett, bemutatja a newtoni fényelmélet tizennyolcadik századi diadalmenetét és nyomon követi egyes egyetemek (pl. Göttinga) tudósainak hozzáállását a rivális elméletekhez. Goethe megmutatja, hogy a dogma szintjére emelkedett igazság hogyan távolodik el egyre jobban mind a valóságtól, mind Newton eredeti elméletétől: Albrecht von Haller, Johann Christian Polycarp Erxleben (Göttingából, a newtoniánusok egyik fellegvárából), Friedrich Albert Gren (Halle) mind rosszul írják le, ábrázolják Newton *experimentum crucis*át.³⁴ A szerzők csak ismétlik Newton, gyakran a szóban forgó kísérletek elvégzése nélkül: „már

³³ HA 14, 206–215.

³⁴ Sepper 1988, 34.

kezdődik is az örökké szajkózott refrén: *si per foramen rotundum etc.*"³⁵

Mielőtt azonban úgy tünne, hogy a korai Kuhn megmentésén fáradozunk, valamint egy korai, obskúrus tudománytörténeti munka boncolgatásába kezdenénk, fontos néhány észrevételt tenni.

V.

Goethe tudománytörténete olyan leírásokat tartalmaz, amelyek jogossá teszik a kuhni „paradigma” kifejezés használatát. Lichtenberg – Goethe szerint göttingai lévén – a „paradigma” kifejezést nyelvészeti alapjelentéséhez közelebb állóan, mint a tudományos kutatás példaértékű modelljét használja. Goethe ezzel szemben szociális faktorokról, dogmaképződésről és „irracionális” elméletválasztásról is ír saját tudománytörténetében. Mivel azonban a konferencia³⁶ előadói részben pontosan azt tűzték ki céljukul, hogy eliminálják a paradigmafogalmat, meg kell indokolnom, *milyen* kuhni paradigmafogalom használatát kívánom megvédeni. Kuhn korai bírálói közül sokan és sok módon mutatták ki, hogy Kuhn paradigmafogalma nem egyértelmű, és ezt Kuhn hibájaként róják fel. Még Kuhn legelszántabb védelmezői (és maga Kuhn) sem gondolták úgy, hogy a TFSZ-ben oly gyakran használt kulcsfogalom egyértelmű lenne. Azonban minél inkább szerteágazó és sokjelentésű a „paradigma” fogalom, annál nehezebb az olyan kijelentéseket megvédeni, mint: „a tudománytörténetben nem találhatunk olyasmit, ami a paradigma fogalmának világosan megfeleltethető lenne”³⁷. Hiszen ha valóban olyan sokféleképpen, eltérő jelentéssel használta Kuhn ezt a fogalmat, nagyon nehéz megmutatni, hogy a *sok* paradigmafogalom egyikének sem feleltethető meg *semmi*

³⁵ HA 14, 208. Az utalás a newtoni *experimentum crucisra* vonatkozik, ahol Newton a latin leírásban a kör alakú nyíláson bejutó és a prizmán áteső fény változásait írja le.

³⁶ Az utalás a 2000. május 4-én, az MTA Filozófiai Kutatóintézetében megrendezett „Paradigmák” konferenciára vonatkozik.

³⁷ Ez Demeter Tamás előadás-kivonatában található, de az ehhez hasonló kijelentések igen gyakoriak.

a tudománytörténetben. Ehelyett célszerűbb, ha a különböző jelentések felhasználhatóságát egyenként vizsgáljuk, így minden bizonnyal fogunk találni olyanokat, amelyeket a tudománytörténetben jól használhatunk, másokat ellenben – immár jogos(abb)an elvethetünk.

A „paradigma” kifejezés szegmentálása természetesen többféleképpen történhet. Követhetjük ebben Kuhnt, pontosabban Kuhn *valamelyik* felosztását, illetve bármelyik elfogadottabb kritikusának javaslatát. A döntés mindegyik esetben részben szubjektív lesz, a végeredmény pedig akár igazolhat is egy ilyen szubjektív lépést. Kiderülhet: ha Kuhn „paradigma”-fogalmát és az abból következő állításokat nem is tartjuk meg mind, a kuhni modellből kiemelhetőek lesznek olyan – bizonyos megszorításokkal alkalmazott – paradigma-értelmezések, amelyek *jól leírnak* egyes tudománytörténeti instanciákat. Ez talán megnövel(het)i bizalmunkat Kuhn korai elképzeléseivel kapcsolatban a tudományok fejlődéséről. Mivel ezen osztályozások kimerítő elemzése nem lehet célja a jelen írásnak, a továbbiakban Toulmin felosztását szeretném feleleveníteni, amely egyszerű és jól használható keretet adhat a vizsgálatnak. Toulmin szerint Kuhn a normál és forradalmi tudomány közötti különbséget kétféleképp értelmezi: „egyrészt mint filozófiai analízist, másrészt mint szociológiai hipotézist”³⁸. Az első esetben a normál tudományt meghatározó paradigmára példa Newton *Principiája*, amelynek *intellektuális funkciója*, hogy meghatározza, milyen kérdések értelmesek, milyen magyarázatok elfogadhatók, milyen elméleti keretek állnak a newtoni tradícióhoz tartozó fizikus rendelkezésére. Természetesen „...mindaddig amíg ez az elmélet megőrzi *intellektuális autoritását*, egy fizikus értelemszerűen kezelheti úgy alaptételeit, mint az elméletek megítélésének »legfelsőbb bíróságát« – vagyis mint valamit, ami paradigmaticus. Amikor az elmélet elveszti autoritását, a fizika egész építményét új alapokra helyezve kell újjáépíteni.” Ez azonban csak az egyik jelentése a *paradigmának* Kuhn-nál.

„Más esetekben az érvelése a következő: a másodlagos »derivatív« tudósok kevesebbet látnak az egész képből, mint az eredeti, »elsődleges« munkások, akik a mestereik. Így ők hajlamosak arra, hogy beszűkültebbek legyenek, értelmes kérdésként, legitimált értelmezés-

³⁸ Toulmin 1967, 337–338.

ként vagy elfogadható mintájú magyarázatként csak azokat a kérdéseket, értelmezéseket, magyarázatokat fogadják el, amelyeket vélhetően engedélyezett az a mester, akinek iskolájában dolgoznak.” Ez a szűklátókörűség hasznos, de fontos megfigyelni, hogy e második esetben *szociológiai* jellegű a magyarázat. Az első esetben az elmélet maga alkotja a paradigmát, az ebben megfogalmazott ideák természetükből fakadó autoritásként („intrinsic authority”) határozzák meg a későbbi kutatást. A második esetben az adott könyv a paradigma, amely hatását az azt megíró szerző személyes befolyásán keresztül fejti ki. Goethénél ez utóbbi, szociológiai jellegű paradigmafogalmat találhatjuk meg. Nem elhanyagolandó, hogy erre maga Toulmin is Newton *Optikáját* említi példaként.

VI.

Vizsgáljuk meg, hogyan ismertet Goethe egymással összemérhetetlen kutatási tradíciókat a látásméletek történetében és ezek milyen szempontból összemérhetetlenek. Megpróbálok egy történeti példán keresztül amellett érvelni, hogy a tudománytörténet igenis gyümölcsözően használhatja Kuhn inkommenzurabilitás-fogalmát. Ezzel egyben a tudományfilozófia egy sokáig neuralgikus pontját érintjük. A kritikusok által talán legtöbbször támadott és egyben a Kuhnt leginkább érdeklő³⁹ problémák az inkommenzurabilitással kapcsolatban felmerülő kérdések voltak. A különböző paradigmák összemérhetetlensége több területen is fennáll. Fehér Márta három ilyet emel ki.⁴⁰ Részben eltér a rivális paradigmák képviselőinek a véleménye abban, hogy „mely problémákat kell minden paradigmajelöltnek megoldania”⁴¹. Másrészt a különböző paradigmák terminológiailag összemérhetetlenek: „Az új paradigmán belül régi terminusok, fogalmak és kísérletek új viszonyba kerülnek egymással. Elkerülhetetlen következmény, hogy – bár a kifejezés nem egészen pontos – a két rivális iskola félreérti egymást.” Végül pedig a rivális paradigmák képviselői más világban

³⁹ Kuhn 1990, Kuhn 1993.

⁴⁰ Kuhn 2000, 252–253.

⁴¹ Kuhn 2000, 154.

dolgoznak, „bizonyos területeken ... mást látnak, és a dolgokat más viszonyban látják egymással”⁴². Konceptuális, metodológiai, perceptuális inkommenzurabilitás minden bizonnyal felfedezhető Goethe *Színelmélete* és a korban domináns newtoni elméletet követők között.⁴³ Azonban nem lenne ildomos egy *egyéni* felfogás és egy *iskola* felfogásának összemérhetetlenségével illusztrálnunk az inkommenzurabilitást. Még akkor sem, ha számos későbbi megtérést regisztrálhatunk: minden korban voltak elszánt (és nem elvakult) védelmezői Goethének.⁴⁴

Goethe *tudománytörténeti* értékelése szerint a színelméletek történetében mindig voltak uralkodó, domináns nézetek. Mindegyik a jelenségek egyik csoportját állította előtérbe, és ezek segítségével próbálta magyarázni az összes színjelenséget. Goethe *Színelméletének* didaktikai részében három fejezetben, külön tárgyalta a fiziológiai, a fizikai és a kémiai színeket. Ezzel összhangban a történeti rész is hol a fiziológiai szemlélet dominanciáját említi (az ókori görögök nagy része, mint Theophrasztosz, később Funcius vagy Noguét), hol a kémiaiét (Paracelsus, della Porta), hol pedig a fizikaiét (de la Chambre, Snellius vagy Newton). Ami külön érdekes: *egyik* elmélet sem tudta jól megválaszolni az összes ismert színjelenséget. Kiindulópontjaik

⁴² Kuhn 2000, 155–156.

⁴³ Csak egy-egy példát: Newton elmélete az ég kékjét, Goethéé a prizma színeit nem tudja jól magyarázni. Newton a színeket a fényből eredezteti, míg ez Goethe számára megbonthatatlan, homogén, a színek csak a fény és a tárgyak, közegek *interakciójából* születnek. Egész más módon használják az alapszínek terminust, Newtonnál a sötét csak a fény hiánya, míg Goethénél a színek létrejöttében éppoly fontos, mint a fény stb. Az pedig, hogy mást látnak, nem is kérdéses: ahol Goethe Newton által megmagyarázhatatlan színeket lát, mint a Newton gyűrűk élénkpiros sávját, vagy a fordított prizmakép lilásvörös „Purpur”-ját, ott a newtoniánusok csak érdektelen és könnyen magyarázható színkeveredést látnak (Zemplén 1999).

⁴⁴ Grävell 1857, Freelance 1938, Lehrs 1985, Bortoft 1996.

radikális különbözősége pedig lehetetlenné tette a közös front kialakítását.

A fiziológiai, szubjektumközpontú szemlélet dualistái a látást és a színeket a sötétség és a fény alapprincípiumaiból eredeztették.⁴⁵ A színek így fényből és sötétből állnak, azok különböző arányú keverékei hozzák létre a színeket.⁴⁶ A fiziológiai leírásokon kívül azonban nagyon nehéz a szivárványhoz hasonló jelenségek értelmezése az elmélet keretein belül. A jatrokémikusok, paracelsiánusok, kémikusok ezzel szemben három alapszín egymásra hatásával magyarázták a színeket. A festékek, pigmentek keverése, a sav-bázis reakciókhoz kapcsolódó színváltozások jól magyarázhatók ilyen módon, de a prizmaszín keletkezése már nem. A három ősszín (általában a piros, a kék és a sárga) párhuzamba állítható a három kémiai princípiummal (higany-só-kén), azonban összeegyeztethetetlen a fizikai alapon nyugvó newtoniánus magyarázattal. Itt, szemben a korábbiakkal, a fényesség, a fény matériává válik, apró részecskék vagy hullámok formájában. Így a mindaddig homogénnek, oszthatatlannak (de esetleg keverhetőnek, átalakíthatónak) tartott fény összetetté válik, a színért felelős részecskék keveréke eredményezi a fehérséget. Ez az elmélet azonban nagyon kevés mindennapi megfigyeléssel áll közvetlen kapcsolatban, a tárgyak színei, a festékek keverése, a fiziológiai jelenségek mind nehezen magyarázhatókká válnak.

A három elmélet alapján *más a fény, és más a színek státusa*. A fizikai elméletben a színes fény az alapjelenség, az összetett fehér fény származtatott. A sötét csak a fény hiánya, míg a dualisták a fényt és a sötétet tekintik alapvetőnek stb. A más metafizikai alapokon álló elméletek között konceptuális inkommensurabilitás áll fenn. Mindegyik elmélet a riválisokat *alapjaiban* tartja elhibázottnak.

Goethe leírása szerint saját korában a newtoni elmélet közel egyeduralkodóvá vált anélkül, hogy meg tudta volna válaszolni a korábbi riválisai által megválaszolt kérdések nagy részét. Semmit sem

⁴⁵ „... (Noguet) teljesen helyesen veszi észre, hogy a prizmatikus képben a sárga és a kék inkább a fényhez, míg a vörös és az ibolya inkább a sötéthez tartozik.” (LA I, 6, 216.)

⁴⁶ Funcius elképzeléseit taglalva írja Goethe: „a vörös ugyanannyi fényt és árnyékot tartalmaz, a sárga két rész fényt és egy rész árnyékot, a kék két rész árnyékot és egy rész fényt”. (LA I, 6, 207.)

tudott mondani olyan egyszerű jelenségekről, hogy a világos ég előtt miért vöröses a füst, míg a sötét háttér előtt kékes. Hogyha az ég kék, akkor miért látjuk a távoli hegyeket mégis egyre fehérebbnek a távolság növekedésével, és nem egyre kékebbnek? Hogyha a színek a fényből származtathatók, akkor miért látunk időnként színes utóképeket és a színes árnyékok vizsgálatakor felfedezhető komplementer színek rendszere mivel magyarázható?

A rivális (de visszaszorított) elméletek ezekre a jelenségekre magyarázatokat tudtak adni, és mind a három Goethe által leírt iskolára igaz, hogy „mindegyik megváltoztatta a tudományos vizsgálódás számára hozzáférhető kérdések körét”⁴⁷, de összeegyeztethetetlenek voltak egymással.

Az előbbiekből látszik, hogy találhatóak olyan történeti esetek, amelyek jól példázzák az elméletek közötti összemérhetetlenséget. Kuhn többször felhívta a figyelmet, hogy árnyaltan értelmezzük az általa posztulált összemérhetetlenséget: „A filozófusok azonban súlyosan félreértelmezték... Többen leírták, hogy szerintem: összemérhetetlen elméletek hívei egyáltalán nem képesek kommunikálni egymással...”⁴⁸ Nem erről van szó. Azonban a kommunikáció lehetsége nem jelenti a racionális elméletválasztás lehetőségét. Ha csak azt vizsgáljuk meg, Newton (és követői) milyen módon utasították el számos tehetséges kortársuk kritikai észrevételét, Kuhnnak kell igazat adnunk: *nem* létezik minden esetben *jó érv*, semleges elméletválasztási algoritmus.

Newton számos ellenfele váltott leveleket Newtonnal, kérdéseikre válaszokat kaptak, de egyik fél sem volt képes meggyőzni a másikat. Ami ennél fontosabb: nem voltak képesek véleményüket a másik számára egyértelműen és teljesen érthetően kommunikálni. Newton ellenfeleinek ellenvetései Newton számára csak értetlenségük és gyengécske kísérletezési rutinjuk bizonyítéka volt. Nem látott elméletére nézvést veszélyes cáfoló instanciákat a kritikákban. Mivel Newton a természet „valódi”, ideális leírására törekedett, a jelenségek némi rakoncátlankodása számára nem jelent cáfolatot. Ellenfelei azonban nem látták be, hogy a Newton által hirdetett induktív eljárás

⁴⁷ Kuhn 2000, 20.

⁴⁸ Kuhn 2000, 203.

így is működhet.⁴⁹ Jól mutatja az eltérést Newton *experimentum crucis*-a – amely szemben Bacon vagy Hooke hasonló terminusaival – egészen más episztemológiai státust ad a vizsgált elméleteknek.⁵⁰

Pontosan azt látjuk, hogy a teljes kommunikáció lehetetlensége nemcsak *logikailag következik* Kuhn elméletéből, hanem történelmileg is rekonstruálható.⁵¹ Ebben az esetben a rivális elméletek közötti fordíthatatlanság egyáltalán nem irreleváns a tudománytörténet szempontjából, ahogy azt Caneva állítja (uo.).

Ezzel természetesen együtt járt egyfajta metodológiai inkompenzabilitás is: a résztvevők mást értettek bizonyításon, elfogadható kísérleten, vagy akár „igaz” elméleten. Könnyen mondhatjuk: az, hogy mást értettek ezeken a terminusokon, még nem jelenti azt, hogy nem tudták volna megértetni egymással, pontosan mit is gondolnak. Így tehát az, hogy az érvelő felek számára a szavak nem ugyanazzal a jelentéssel bírnak és másra referálnak, nem jelenti a két oldal állításainak összehasonlíthatatlanságát, vagyis szemantikai összemérhetetlenségét.

Forrai Gábor előadás-kivonata szerint „Sajátunktól eltérő referenciát akkor vagyunk *hajlamosak* tulajdonítani, ha a normális (= a sajátunknak megfelelő) értelmezés szerint az idegen nézetek olyan hamisak, hogy nem vagyunk képesek megérteni, hogy miként származhatnak bármiféle racionális érvelésből.” (kiem. Z. G.) Az ezt követő rekonstrukció *lehetősége* maga után vonja, hogy a két gondolkodásmód összehasonlítható Forrai szerint. Ezzel az alapvetően *filozófiai* érveléssel nem is kívánunk vitatkozni. Azonban a tudománytörténet előbb említett példájából látszik, hogy még ha *lehetséges* is a rekonstrukció, és így a tudományos nézetek összehasonlíthatókká válhatnak, amennyiben *hajlandóak* vagyunk sajátunktól eltérő referenciát tulajdonítani másoknak, ez gyakran *nem következik be!* Newton *Optikájának* esetében a vitázó felek nem voltak *hajlandóak* eltérő referenciát tulajdonítani a vitapartnereik által használt terminu-

⁴⁹ Ennek felismerése készletti később Goethét, hogy kezdeti baconiánus tudományfelfogását elvesse: lásd Nisbet 1972.

⁵⁰ Ezekről a vitákról lásd például Sepper 1988.

⁵¹ Caneva 2000, 115.

soknak, hiszen az eltérő nézeteket vallókat és védőket *alapvetően hibás alapon gondolkodónak hitték*.

Ilyen módon az összemérhetetlenség fogalmának használata jogosnak tűnik elméletekkel vagy paradigmákkal kapcsolatban, még akkor is, ha elméletileg lett volna lehetőség ezek összemérésére. Mivel azonban ez nem történt meg, maga az elméletválasztás sem a rivális elméletek értékelése és elemzése után következett be (hiszen ilyen nem is volt). Úgy tűnik, egyes esetekben igenis alkalmazható a kuhni terminus a tudományok történetében.

Összefoglalóként megemlítendő, hogy a korábbiakban egy *tudománytörténeti példán* keresztül próbáltam a korai Kuhn tudományfejlődési modelljét vizsgálni. A jó illeszkedéseken kívül anomáliákat is találtam, amelyek azt jelzik, hogy célszerű elvetnünk a legtriviálisabbnak tűnő magyarázatainkat azzal kapcsolatban, hogy miért volt olyan sikertelen Goethe színelmélete. Ezt követően egy Kuhn előtti *tudománytörténet* segítségével próbáltam megmutatni, hogy a TFSZ sokjelentésű paradigma-fogalmának egyes jelentései jól használhatóak a tudománytörténet bizonyos jelenségeinek leírásához. Szándékosan egy Kuhn *előtti* tudománytörténet szolgált e vizsgálat alapjául. Így elkerülhető az a veszély, amely az utóbbi évtizedekre sajnálatosan jellemző: számos tudománytörténet titkolt vagy kevésbé titkolt célja egy adott tudományfejlődés-elmélet igazolása. (Természetesen én is „beleolvashatok” kuhni terminusokat Goethe színelmélet-történetébe, de itt a fő cél a goethei *leírás* felhasználása volt a kuhni *fogalmak* védelmében.) Céлом volt megmutatni, hogy a tudománytörténetben értelmes lehet az inkommenzurabilitás valamint a paradigma kifejezések használata.

Irodalom

- LA Goethe: *Die Schrifte zur Naturwissenschaft*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina), Weimar, 1947.
- HA *Goethes Werke in 14 Bänden, Hamburger Ausgabe*, Hamburg 1953.
- Bertoft, Henri: *The Wholeness of Nature: Goethe's Way of Science*, Floris Books, 1996.
- Caneva, Kenneth L.: „Possible Kuhns in the History of Science – Anomalies of Incommensurable Paradigms”, *SHPS* 31:1.
- Cavell, Stanley: „A tudás megtagadása Shakespeare hat darabjában – Bevezetés”, *HELIKON Világirodalmi Figyelő* XLIV/4, 462–477. o. (*Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge UP, ford. Komáromy Zsolt 1–17. o.), 1998 (1987).
- Cohen, I. B.: *Revolution in Science*, Harvard UP, 1985.
- Darwin, Charles: *A fajok eredete* (ford. Kampis György), Typotex, 2000.
- Freelance, Pandora: *Fool's Paradise, or from Crooked Spectrum to Crooked Cross, A Short Study of Goethe's Theory of Colours and His Struggle against Unreason*, The Shuttle Press, Girton, Cambridge 1938.
- Grävell, F.: *Göthe im recht gegen Newton*, Herbig, Berlin 1857.
- Kuhn, Thomas: „Notes on Lakatos”, *PSA* 1970, *BSPS* 8, 137–146. o., Riedel, 1971.
- Kuhn, Thomas: „The Road Since Structure”, *PSA* Vol. 2. 3–13 o. 1990.
- Kuhn, Thomas: „Afterwords”, in *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science* (ed. Horwich, P.), MIT Press, Cambridge 1993, 311–341. o.
- Kuhn, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkezete*, (ford. Bíró Dániel), Osiris, Budapest 2000.
- Laudan, Larry: „Az elméletektől a kutatási hagyományokig”, in: *Tudományfilozófia* (szerk. Forrai G., Szegedi P.), Áron Kiadó (orig: *Progress and its Problems*, Ch 3. Uni. California P. ford. Forrai Gábor), 1999 (1977).
- Lehrs, Ernst: *Man or Matter*, Rudolf Steiner Press, London 1985.

- Lukács B.: „Goethe a zseniális dilettáns”, *Magyar Tudomány* 1999/10.
- Newton: *A világ rendszeréről és egyéb írások*, ford. Fehér Márta, Magyar Helikon, 1977.
- Nisbet, H. B.: *Goethe and the Scientific Tradition*, Institute of Germanic Studies Vol. 14, University of London, 1972.
- Sepper, Dennis L.: *Goethe contra Newton (Polemics and the project for a new science of color)*, Cambridge University Press, 1988.
- Toulmin, Stephen: „Conceptual revolutions in Science”, *BSPS 3* (Cohen-Wartofsky, eds.), Riedel, 1967.
- Zemplén, G.: „A természettudós Goethe”, *Természet Világa* 130:12, 552–556 o., 1999.
- Zemplén, G.: „Hogyan is lássuk a színeket – színvizsgálati paradigmák”, *Magyar Pszichológiai Szemle* LV. 2, 147–161, 2000.

SUMMARY

Histories of Sciences: Goethe's and Kuhn's Ideas on the Development of Science – A Reciprocal Investigation

Interest in the historical part of Goethe's *Farbenlehre* has increased significantly in the last few years. Apart from familiarising the Hungarian reader with some of the key topoi of this (into Hungarian as yet untranslated) work, the article aims at a reciprocal examination of a selection of T. Kuhn's and Goethe's ideas. First, Goethe's scientific undertakings are investigated from a Kuhnian viewpoint analysing possible explanations of Goethe's failure to facilitate a revolution in the science of op-

tics (the oft employed label of an unscientific dilettante is rejected). This historical example also sheds light on some of the inherent problems of the Kuhnian narrative, of the concepts „anomaly”, and „crisis”. The second part gives a comparison of some key concepts of the Goethean and Kuhnian historiography. Though it is unwise to seek too close a correspondence between the two, Goethe's description of the „deutsche gelehrte Welt” is a unique and early description of what now generally

is called a „scientific community“. This pre-Kuhnian piece of history of science provides support for

Kuhn's idea of incommensurability and paradigmatic thinking – untainted by modern controversies.

IGAZSÁGOSSÁG, REPRIMITIVIZÁCIÓ, VISSZAVÁGÁS

Egy lehetséges társadalomontológia fejezetei

KISS ENDRE

A következőkben egy lehetséges társadalomontológia három fejezetét mutatjuk be. A diszciplínára vonatkozó általános megalapozó gondolatmeneteket éppen a kísérlet meglehetősen kezdeti stádiuma miatt még nem emelnénk ki az egyes témák saját szövegösszefüggéséből. Általános megjegyzésként, e lehetséges társadalomontológia jelenlegi experimentálisnak tekinthető állapotát még egyszer aláhúзва, csupán azt az egy mozzanatot hangsúlyozzuk, hogy az elmúlt évtized világtörténelmi fejleményei kifejtett vagy csak öntudatlannak megmaradó paradigmaváltozásai talán jóval nagyobb esélyt adnak egy értelmes társadalomontológia megalapozásának, mint az azt megelőző évszázad komplex feltételrendszere lehetővé tette.

Az igazságosság

Az igazságosság problémája egyike a legnehezebb és legsajátosabb teoretikus kérdéseknek. Legalább három olyan szempont említhető, amely érzékeltetheti az igazságosság-probléma e sajátos státusát, elhelyezkedését a gondolkodás rendszereiben és alrendszereiben. Az első sajátosság az, hogy miközben az igazságosság érvényének meghatározása mind absztrakt általánosságban, mind egy adott, konkrét helyzetben rendkívül nehéz szellemi feladvány, a mindennapi tudat, a mindennapi lét tárgyi problémáival küszködő társadalom és egyén szinte elképzelhetetlenül pontos és egzakt képzetekkel rendelke-

zik arról, hogy adott konkrét (szöveg)összefüggésekben „mi is az igazság”.

A második sajátossága az igazságosság-problémának az, hogy az igazságosság a maga módján és a maga szövegösszefüggéseiben végső érték, amelynek meghatározó jelentősége van a többi alrendszer és általában a társadalmi praxis összes vetülete számára. Ezzel egyidejűleg azonban magának az igazságosságnak is vissza kell utalnia „még végsőbb” alapértékekre, még akkor is, ha ezek a „legvégsőbb” alapértékek sok esetben annyira triviálisaknak tűnnek, hogy egy adott társadalom már nem is érzi őket alapértékeknek. A társadalmi praxis egészére nem minden céltatosság nélkül aktuálisan kihegyezett hasonlat szerint például nem lehet teljesen „igazságos” az a társadalom, ahol minden második beteg meghal egy kórházban vagy nem rendelkezik munkával, jöllehet egy kórház vagy egy gazdaság működésének, funkcióinak „igazságosságát” nem szokták – az alapérték trivialisága miatt – annak a gyógyításban elért eredményeivel mérni (ahogy nincsenek meg egy „jó” vagy „igazságos” társadalomnak a munkanélküliség adatait tartalmazó kritériumai sem).

A harmadik sajátos vonása az igazságosság problémájának, hogy tiszta formában sajátos helyzetekben kerül a teoretikus és a társadalmi diszkusszió középpontjába. Olyan helyzetek ezek, amikor a társadalmi létet vezérlő és a társadalmi teret sajátos horizontális és vertikális hierarchiáik hálójában megszervezett más alrendszerek veszítenek legitimitásukból és valamilyen okból (ezek az okok, természetesen, a lehető legkülönbözőbbek lehetnek) a diszkusszióknak mintegy vissza kell térnie az igazságosság kérdésfeltevéseire, mint végső alapokhoz. Nyilvánvaló, hogy a közös tudatosulási folyamat miatt pontosan ez az oka az igazságosság-probléma már korábban említett egyik fontos sajátosságának, nevezetesen annak, hogy a legmagasabb teoretikus diszkusszió és a mindennapi tudat miért harmonizál itt olyan kivételes mértékben, ami más kérdésfeltevéseknél nyilván elképzelhetetlen lenne. Az igazság-probléma nyílt diszkussziója tehát valamilyen mértékben mindig kivételes (legtöbbször átmeneti) állapotot (is) jelez. Így nevezzük ezt, anélkül hogy e kivételes állapotnak valamiféle pontosabb politikai vagy jogi definíciójával megpróbálkoznánk. Ennek a közelebből meg nem határozott kivételes állapotnak az egyik legfontosabb (és az igazságosság-probléma társadalmi létformája szempontjából gyakorlati szempontból is meghatározó) összetevője az,

hogy az igazságosság kérdését mindig fel kell vetnie, fel kell vállalnia valakinek, és az igazságosság visszaköveteléseként kell a társadalom elé tárnia. Kleist Kohlhaas Mihály a igazságosság felvetésének e klasszikus igazságát örökíti meg (miközben a lócsiszár fanatizmusa és kérlelhetetlensége természetesen a kor német viszonyaira is utal).

Az igazságosságról tehát lehet beszélni meghirdetett, elfogadott és elfogadtatott végső érték nélkül is, miközben az igazságosságról való minden beszéd ezzel mintegy ellentétesen valamilyen mértékben önmagától involválja a végső értékek megjelenését e diskurzus horizontján. Ez a korántsem áttetszően egyszerű alaphelyzet természetesen nem kis zavart kelt a mindennapi tudat nyilvánosságában, s nem is csoda, ha az igazságosságról való beszéd a legtöbb esetben nyomban átterelődik a lehetséges erkölcsi vagy társadalmi végső értékről szóló beszédre, ami ugyancsak az esetek legnagyobb részében szinte kezelhetetlenné teszi az eredeti kérdésfeltevés értelmes további kibontakoztatását.

Az igazságosság mai vizsgálata problémátörténeti szempontból is új helyzetben van. A nagy átalakulás új fejezetének érkezünk ugyanis legelejére. Az igazságosság-probléma ezt megelőző leghangsúlyosabb és világszerte legelterjedtebb felvetése ugyanis John Rawls nevéhez fűződik, e felvetés azonban minden gyökérszálával a hetvenes-nyolcvanas évek posztmarxista, posztkonzumerista és újkonzervatív-újliberális világából nőtt ki s az igazságosság témáját sajátos (és a szerző által külön ki is hangsúlyozott) leszűkítéssel az elosztási igazságossággal azonosítja. Mindez természetesen a legcsekélyebb mértékben sem jelent explicit kritikát Rawls koncepciója felett, szeretné azonban felhívni a figyelmet arra az éles korszakhatárra, amit vizsgálatunk szempontjából nagy bizonyító erővel e cezúra problémátörténeti indíttatású megerősítése jelent.

Az igazságosság-probléma további paradox mozzanata, hogy az igazságosság a kiindulás szintjén elválaszthatatlanul fonódik össze az egyenlőség, az egyenlő jogosultság, az egyenlő hozzáférhetőség vagy éppen az egyenlő igénytámasztás követelményeivel. Ez a megfeleltethetőség azonban korántsem jelenti azt, hogy az egyes konkrét összevetésekben az „egyenlőség” álláspontja lenne az igazságosság pozíciójának adekvát manifesztációja. Az igazságosság és egyenlőség (egalitarizmus) e kiinduló és elvi-teoretikus azonosságának és az igazságosság elve manifesztációjában megjelenő egyenlőtlenségeknek

a szükségszerűsége és elkerülhetetlensége valódi nagy probléma minden demokratikus társadalom számára, és nyugodt lélekkel mondhatjuk, hogy e dilemma feloldásának képessége egy társadalom kvalitatív demokratikus képességeinek egyik legadekvátabb kritériuma. Arisztotelész egyenesen kivonná a legjelentősebb férfiakat a törvény érvénye alól, de nem véletlen az sem, hogy az a Karl Marx, aki számos későbbi nézettől eltérően, alig fogalmazott meg kézzelfogható meghatározásokat egy kapitalizmus utáni társadalomról, egy későinek tekinthető reprezentatív művében az egyéni tehetség eltéréseiből származó „egyenlőtlenség”-ről, mint az új társadalom egyik várhatóan legnagyobb problémájáról ír.

Társadalomontológiai, azaz minden társadalomra vonatkozó funkcionális okokból az egyenlőség elvének az igazságosság megvalósításaként való alkalmazása sohasem lehet maradéktalan. A legkülönbé-
lébb előzetes különbségekre vonatkoztatott egyenlőség csak növeli vagy konfliktuózus helyzetekbe hozza az egyes tényezőket, arról nem is beszélve, hogy az így értelmezett egyenlőség már a társadalomontológiai általánosság szintjén is csak növelheti az igazságosság hiányát. E rendkívül sajátos viszonynak (azonosság és nem-azonosság egymásmellettsége) megvan természetesen a másik oldalról is a maga hosszú története, bezárólag napjaink neoliberalizmusának kérdésfeltevéseivel, amelyek révén az egyenlőségben adott esetekben valóban megnyilvánuló igazságot próbálják relativizálni az igazságosság mögött álló, láthatatlan egyenlőtlenség-mozzanatfelmutatásával. Így manővereznek újabban oktatáspolitikusok az ingyenes („igazságos” és „egyenlő”) oktatásügy ellen (és nyilvánvalóan a magán-oktatásügy mellett) azzal, hogy az a voltaképpen „igazságtalan” változat, amennyiben ott a „szegények” fizetik meg a tehetősebbek iskolájának ingyenességét. Nos, ebben az érven lehet némi tárgyi igazság, amely azonban semmiképpen sem lehet elég erős egy újabb primer vagy szekunder egyenlőtlenség intézményes és nyilvános beiktatásához. A kritizált helyzet ugyanis még abba a kategóriába tartozik, amelyet az igazságosság egyenlőségként való értelmezése társadalomontológiai akadályai-ként írtunk le, az iskolák nyilvános és intézményszerű magánosítása pedig egy bizonyos konkrét mérték fölött az igazságosság elvének konkrét visszavonását jelentené.

Az igazságosság-problémának ez a rejtett, részleteiben még fel nem tárt meghatározó politikai jelentősége jelenik meg a filozófiai hagyó-

mány két talán legfontosabb meghatározásában. Az egyik Kant nevéhez fűződik és azt a megfogalmazást tartalmazza, hogy magához a „Teremtő”-höz való feszült viszonyunk legfőbb eredete a világban feltalálható igazságosság „hiányos” mivolta¹. Kicsit frivolabban kifejezve, Kant azt sugallja, azért „nehéz a Teremtőt szeretni”, mert állandó feszültségben élünk az „igazságosság” hiánya miatt. Az igazságosságnak ezt a mozzanatát emeli ki vezető definíciójában Arisztotelész is, aki szerint „nehéz annak az államnak, amely hosszabb távon ellentétben áll az igazságossággal”². Mindkét fundamentális meghatározás kitűnik abban is, hogy a konkrét meghatározásoknak megfelelően az igazságosság és annak hiánya sajátos állandó feszültségben állnak egymással szemben. Ha tért nyernek, egymással szemben nyernek tért, az igazságosság szerinti társadalom és politikai működés és az igazságosságnélküliség (esetleges) realitása nyomban holisztikus teljességben mobilizálódnak, ha csak egy lényeges sérelme esik az igazságosságnak. A nagy kérdés ezeket az alapkérdéseket tekintve nem is az, hogy miért következik egyáltalán be az igazságosság hiánya vagy sérelme, de az, hogy miért következhet be egyáltalán, ha ilyen erősen kívánjuk az igazságosságot és egyben annak is tudatában lehetünk, hogy milyen nagyságrendű károk származnak az igazságosság sérelméből.

Sokrétű vetülete az igazságosság-problémának az *igazságérvék* kérdésköre. Természetesen az igazságérvék nem feltétlenül minden szempontból a probléma centruma, lehetséges számos olyan összefüggést elképzelnünk, amely az igazságérvék eltérő, akár éppen a legkülönbözőbb meghatározottságai mellett is változatlan és változatlanul döntő marad. Más szóval az igazságosság-probléma lényege semmiképpen sem az igazságérvék. Mindezek tudatos előrebocsátása azért volt szükséges, hogy világos legyen, az igazságérvék kivételes és elsősorban tudásszociológiai szempontból rendkívüli karakteréből nem kívánunk közvetlenül meghatározó következtetéseket levonni az igazságosság problémájának egészére nézve.

¹ Immanuel Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. in: I.K., *Werkausgabe*. Band XI. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977. S.111.

² *Platos Hauptwerke*. Szerkesztette Wilhelm Nestle. Stuttgart, 1977. 101.

Az igazságérzék jelzetten *kivételes tudásszociológiai sajátossága* annak tökéletes működése, s e tökéletesség megnyilvánulása mind az egyén, mind a nagyobb csoportok szintjén. Érvényesnek tartjuk e kiváló működés tézisént az egymást váltó korok mindegyikében, az egyes felfogások változása természetesen nem érinti magának az igazságérzéknek a működését. Különösen is érdekes, hogy ami a valóságos igazságérzékkel illeti, e patikamérlegszerűen tökéletes működés a legkülönfélébb értékek képviselőit is összeköti. Ezt a tudásszociológiai szempontból kivételesen precíz készséget tehát ebből következően eredendően konszenzuális jellegűnek kell tekintenünk.

Hangsúlyozzuk, hogy az igazságérzék tökéletessége, perfekt mivolta tudásszociológiai kérdés és nem rendelkezik lényeges meghatározó erővel az igazságosság általános problematikájára nézve. Elcsodálkozni legfeljebb azon lehet, vajon miért nem közismert ez a képesség, pusztá tényszerű fennállása miatt válthat ki egyáltalán vitákat. Az igazságossági ítéletekhez közlelő-távlelő hasonló ítéletek, a helyesnek tartás, a tetszés, az elkötelezettség mérhető mutatói, a közvélemény-kutatás megfelelő adatai természetesen színes és plurális képet mutatnak. A perfekcionista igazságérzék tudásszociológiai tézise a vélemények valóban színes palettájával szembeállítva úgy bizonyítható elsősorban, hogyha megvizsgáljuk, vajon a szóban forgó érték- és véleménynyilvánítások valójában mire is vonatkoznak. E vizsgálat eredménye csak az lehet, hogy a legtöbb kérdésfeltevés nem közvetlenül az igazságérzék működésére vonatkozó kérdést tette fel. Vonzalmak, hajlamok, szimpátiák természetesen e nélkül a szigorú követelmény nélkül az egymástól lehető legeltérőbbek lehetnek. De ugyanez vonatkozik egy sor „tárgyas”, egyenesen „objektív” ítéletalkotásra is, ahol szintén az egyértelmű és a társadalmilag minden szinten tolerált pluralizmus van hegemon helyzetben. Ez azonban még mindig nem szól a társadalmi igazságérzék hegemoniájának tézise ellen, hiszen a társadalom a politikai, társadalmi és gazdasági magatartásmódok széles skáláján a legnagyobb egyetértéssel tolerálja azt, hogy valaki a saját érdekeit és előnyét a társadalmi nyilvánosság előtt képviselhesse. Ez a tény nemcsak ismeretelméleti szempontból érdekes, de az igazságosság problémájának szempontjából is (egy sor, teljes egyetértéssel

tolerált álláspontnak nem kell „igazságos”-nak lennie).³ Nos, ezek azok az álláspontok, amelyek annyira sokszínűek és látszólag plurálisak. Ha a kérdések explicit módon valóban az igazságosság eredeti szféráján belül vannak feltéve, a sokrétűség hamarosan zsugorodni kezd⁴. Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy a mindennapi tudat igazságérzéke szinte maradéktalanul tökéletesen működik és épp a mindennapi tudat kétségtelen sokszínűségének, relativizmusának és pluralizmusának az a valóságos oka, hogy az ezekhez a jegyekhez vezető vizsgálatok még akkor sem az igazságosság szférájában folytak, ha egyes esetekben ez a látszat keletkezik. Nem véletlen, hogy az egyes kijelentésformák logikai-tudománylogikai elemzésének a valóságos alrendszerrel, illetve az egyes tudásterületekkel való viszonyát a legalaposabban vizsgáló Kant az igazságossági ítéletek létrejövetelét, az igazságérzet jelentését és működését az ízlésítéletek (jóval közismertebb) problematikájával hozza az analógia viszonyába, ami e tudásszociológiai problémafelvetés határain belül nagy jelentőségű, hiszen a mindennapi tudat Kant briliáns elemzése szerint tökéletesen képes arra, hogy önmaga minden gyarlósága, konkrét esetlegessége, kulturális meghatározottsága ellenére és azzal együtt, egyszerre individuális és a közösség tagjai ítéletalkotásának megfelelő módon hozza meg a maga elhíresült esztétikai ízlésítéleteit⁵. Mindez világosan mutatja az analógia

³ A saját vagy más érdekeket megfogalmazó véleményeket egyrészt az intézmények széles köre ismeri el „igaz”-nak vagy legalábbis legitimnek (példa erre az, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy saját családtagja ellen tanúskodjon). Másrészt maga a mindennapi tudat is mind kognitív, mind erkölcsi vonatkozásban elismeri az ún. „saját előny elvét”. (Lásd Kiss Endre, A mindennapi tudat tizenhárom alapelve. in: *Valóság*, 1986. 12.)

⁴ Természetesen nemcsak egyszerű figyelmetlenség áll amögött, hogy olyan magától értetődőséggel tekintenek oly sok vélemény-nyilvánítást az igazságosság szűkebb értelmében (és értelméről) való vélemény-nyilvánításnak. E tévedésnek nagyon is nyomatékos módszertani oka is van, hiszen rendkívül nehéz lenne olyan kérdőívet szerkeszteni, amely vegytisztán izolálni lenne képes az egyes megítélendő jelenségekben a csak és kizárólag igazságossági mozzanatot.

⁵ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft. *Werkausgabe*, Bd. X. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1974. 224–226. – Az ezt kifejtő kanti gondolatmenet kivételes kvalitású. Miután Kant megvédi a *sensus communis*-t az esetleges lebecsüléstől, a mindenkiben közös, egyben megbízhatóan egyéni

fontosságát, majd azon túlmenően másik oldalról az igazságossági ítéletek perfekcionizmusának igazságát.

A mindennapi tudat e tudásszociológiai vonása igazolódik vissza abban a vonatkozásban is, hogy a társadalom megszokáson alapuló gyakorlatában e tudatnak nem okoz gondot az igazságosság-probléma felismerése és az egyes konfliktusoknak és történéseknek az igazságosság szempontjából való besorolása. Emlékeztetni szeretnénk arra, hogy ismét a szűk értelemben vett igazságosságra gondolhatunk csak, hiszen mondjuk egy érdekképviselőnek, politikusnak vagy gazdasági lobbistának korántsem kell kizárólag olyan érdekeket képviselnie, amit ő maga az igazságosság szigorú szabályai és a kanti analógiában elképzelhető létrehozási szabályai alapján igazságosnak tart. Szép szimbólum, hogy maga a Prométheusz-mítosz, amely „igazságot” (egészen pontosan kifejezve: „igazságosságot”) szolgált az emberiségnek – hiszen őt a természet az önfenntartásnak a többi élőlényhez viszonyítva kevesebb eszközével ruházta fel –, klasszikus tisztasággal tartalmazza ezt a motívumot (amely természetesen a mi különleges érdeklődésünkben erősödik fel egyáltalán). Prométheusz ugyanis egyáltalán nem akar igazságot (igazságosságot) szolgáltatni az emberiségnek, hiszen a helyzet szemében olyan egyértelmű, hogy nem is válik problémává (s ebben mutatható ki a mindennapi tudatnak az előzőekben jelzett valóságos működése és létformája). Ő egyszerűen segíteni akar Epimétheusznak és egyszerű baráti szolgálatot tesz a tűz ellopásával – természetesen nem az emberiségnek, hanem Epimétheusznak⁶.

Korunkban a totalitárius diktatúrák gyakorlata, a diktatúrák visszatérésétől való félelem, végső kihatásaikban valamelyest *diszkvalifikálták* a mindennapi tudat tradicionálisan működő igazságérzékét. A mindennapi tudat részben ugyanis képtelen volt „megakadályozni” ezeket a diktatúrákat, részben pedig a diktatúrák ideológiai kivételes figyelmet szentelvén a mindennapi tudat sajátosságának és „megnyer-

ízlésítélet kialakítását egyszerre vonatkoztatja egy összemberi véleményre és arra a lehetőségre, hogy az összemberi vélemény kialakítása közepette módja van időlegesen azonosulni minden egyes ember véleményével, és így mintegy folyamatosan tökéletesíteni az ízlés- és igazságossági ítéletet.

⁶ Bernhard Kutzler (szerk.), *Platos Mythen*. Frankfurt am Main–Leipzig, 1997. 16–21.

hetőségének”, nem egy esetben és átmenetileg sikerrel is csapták be, illetve instrumentalizálták saját céljaik érdekében a mindennapi tudat igazságérzetét. E kétségtelen tények azonban nem bizonyítják, hogy a mindennapi tudat szemünkben perfekcionizmusra képes működése ne lenne helyreállítható és e rekonstruált formában ne lenne a demokratikus berendezkedés vagy az emancipatív társadalom működésének újra kitüntetett eleme. S ezt nemcsak azért gondoljuk így, mert az imént kifejtett módon vélekedünk az igazságérzék perfekcionista képességeiről, de azért is, mert éppen e képessége miatt az igazságosságot a politikai alrendszer megalapozó és nem egy ebben az alrendszerben funkcionáló alap-vonatkoztatásként értelmezzük. Márpedig, ha ez így van, még egy információs kiépítettségű tömegtársadalom sem létezhet az igazságosság e politikát megalapozó funkciójának a mindennapi tudatban perfekten működő integrálása, felhasználása nélkül. Természetesen a modern funkcionális rendszerek világában a mindennapi tudat e perfekt igazságérzéke nem minden esetben találja meg az adekvát artikulációt s természetesen nincs is mindig ellátva a valóban szükséges információkkal. Mindez kétségkívül valódi elkötelezett és emancipáló magatartást ír elő, bizonyos értelemben a felvilágosodás korszerű megfelelésére alapított viselkedési formákat, amelyek természetesen napjaink új politikai miliójében pillanatnyilag aligha elképzelhetők. A mindennapi tudat perfekt igazságérzetének elhanyagolása a szélesebb értelemben vett politikai intézményrendszer oldaláról azonban nemcsak elvi probléma és a további fejlődés ideális feltétele, de égető gyakorlati probléma már a jelenben is. Ebben az összefüggésben ugyanis már lehet értelmet, sőt, új értelmet is adni olyan közismert és mindenki által jól megértett folyamatoknak, mint a populizmus vagy a jelenkori politikai demagógia összes fajtája. Mindkét jelensége korunknak (s most e kérdéskörök gazdag múltjára még futó említést sem teszünk) pontosan azokból a forrásokból nyeri figyelemre méltó, ha éppen nem egyenesen aggasztó befolyását, hogy a mindennapi tudat igazságérzetének a politikai intézményrendszer részéről figyelembe nem vett tartalmait célozzák meg nemcsak a legnagyobb tudatossággal, de a rendelkezésükre álló legnagyobb társadalmi mediatisáltság csatasorba állításával is. Mindez korántsem azt jelenti, hogy ennek belátása után jobban „értsük” meg a populizmus vagy a politikai demagógia más válfajait. Mindez azt jelenti, hogy ismerjük fel a populizmus vagy demagógia időleges vagy

megszilárdulni látszó „sikereiben” a politikai intézményrendszer logikájának és funkcionálásának hiányosságát. Az igazságérzék e politikai integrációja eredendően demokrácia-elméleti kérdés (nemcsak a triviális okok miatt, de az igazságosságnak az összefüggés mélyén meghúzódó, a politikát megalapozó szerepe miatt is). A *populizmus* és a különböző formájú más demagógiák kontextusában azonban már nyomban gyakorlati kérdésként is megjelennek.

A valóságos társadalmi és teoretikus jelentőségében értett igazságosság alapvetően oszthatatlan. Ezt abban az összefüggésben is hangsúlyoznunk kell, hogy az egyes társadalmi vagy funkcionális al- és részrendszerek belső „igazságossága” még egyes alrendszerek esetleges kiemelkedő fontossága ellenére sem jelenhetnek meg az igazságosság egész terepeként. Ez a korlátozó feltétel az aktuális diskuszióban elsősorban Rawls koncepciójára vonatkozik, akinek nagy műve a közelmúlt diskusziójában mintegy fókuszként foglalta össze az igazságosság-vita legfontosabb elemeit. Nos, Rawls maga is elismeri *Bevezetőjében*, hogy műve korlátozza az igazságosság-problematika eredeti dimenzióit, azaz konkrétan az elosztás igazságossága (eddiggi terminológiánk szerint: egy alrendszer belső igazságossága) nem jellemezheti általában az igazságosság szférájának legfontosabb meghatározottságait⁷. Úgy gondoljuk, hogy jelen korunk (s ebben e tanulmány is) az igazságosság-diszkuszió egy újabb szakaszát jelzi. E szakaszt nemcsak az jellemzi, hogy nem az amerikai (vagy más, legfejlettebb társadalmak) egy konkrét korszakbeli (hetvenes-nyolcvanas évek, olyan történelmi koordináták között, mint 1968, a neomarxizmus kihunyása, majd a neoliberalizmussá váló neokonzervativizmus felemelkedése) elosztási igazságosságának vizsgálatára támaszkodik, hanem a globális, jelenkori és a legáltalánosabb értelemben vett (azaz a politikát megalapozó) igazságosságot tekinti kiindulópontjának. Rawls kérdésfeltevése fölött (jóllehet relevanciája korábban is csak a világ legfejlettebb miliójére volt érvényes) eljárt az idő, maga az elosztás (mint alrendszer) mára már feloldódott más, átfogóbb alrendszerek működésében, amelyek, s ez ismét fontos vizsgálatunk szempontjából, egylőre még teljesen ki is vonják magukat az

⁷ John Rawls, *Az igazságosság elmélete*. Budapest, 1998. (1971). 22–23.

igazságosság kritériumai alapján elvégzendő megmértetés és leírás alól.

Az igazságosság leginkább fundamentális modelljei nagy tisztasággal jelennek meg már a probléma filozófiai klasszikusainál, elsősorban Arisztotelésznél és Kantnál (ami természetesen nem jelenti a filozófia vagy a jogtudomány más klasszikusainak mellőzését). A leglényegesebb mozzanatoknak e korai leírhatósága nyomban mutathatja az igazságosság-probléma viszonylagos állandóságát, feltételezve a társadalmiasság bizonyos jól körülírható elért szintjét.

Minden specifikus igazságosság-értelmezés leglényegesebb kettős perspektívája már Kant leírásában megjelenik. Meghaladhatatlan pontossággal találjuk meg nála az „elosztó” igazságosság fundamentális meghatározását, amihez kanti alapon, ellenfogalomként, a „kiegyenlítő” igazságosság fogalmát tennénk hozzá⁸. Az elosztó igazságosság azoknak az elveknek és szabályoknak a gyűjteménye, amelyek segítségével egy állam, társadalom vagy más közösség meghatározza a gyakorlatnak azokat az elveit és szabályait, amelyek az egyes aktusokat az igazságosság szempontjából minősítik. Az elosztó igazságosság előidejű, azaz a konkrét cselekvések előtt kerül meghatározásra. Az elosztó igazságosság még az esetlegesen félrevezető név ellenére sem azonos a szociális igazságosság, netán éppen a javak elosztásának igazságosságával, hiszen ezek, mint Rawls példája nyomán utaltunk erre, egy konkrét alrendszer belső igazságosság-problémájával lennének egyenlők. Ugyancsak a dolog természetéből adódó összefüggés, hogy az elosztó igazságosság elvei idővel gyakorlatilag ugyancsak perfektté váltak, s maguk is sajátos rejtett dimenzióként a megfelelő aktorok számára konkrét nagyságrendeket kitevő moratóriumokat írnak elő, amelyek lejárta után az igazságosságkövetelmények be nem tartása már rendszerszerűen szankcionálható. Az is magától értetődik, bár ennek saját szempontjaink alapján nem lehet örülnünk, hogy az elosztó igazságosság fogalma jelenti a közvélemény túlnyomó többségének tudatában az igazságosság teljes fogalmát magát, jóllehet az igazságosság társadalmi létformáját legalább olyan mértékben határozza meg a kiegyenlítő igazságosság

⁸ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Werkausgabe*, Band VIII. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977. S. 412.

kérdésköre és jelensége. A kiegyenlítő igazságosságban, javaslatunk szerint, jelenne meg az igazság-problémában lényegileg bennerejlő konfliktuózus elem. Az igazságosság ugyanis jóval kevésbé létezik az elosztó igazságosság pontos és minden szempontból tökéletes előírásainak formájában, mint a kiegyenlítés, az igazságosságot ért sérelem utólagos felpanaszolásának és az igazságtalanság állapota utólagos korrekciójának a formájában. Csalódunk, ha nyomban sietünk a válasszal és Kleist Kohlhaas Mihályának mértéket vesztő igazságkeresésében pusztán a német állapotok valamely szükségszerű torzításának eredményét pillantanánk meg. A német állapotok médiumán keresztül és azoktól el is tekintve, Kohlhaas Mihály az igazságosság-problematikának olyan klasszikusan ideáltipikus megjelenítője, mint Don Giovanni a kierkegaard-i elemzésben az érzéki zsenialitásnak. De a kiegyenlítő igazságosság kiemelkedő fontosságát és az elosztó igazságosság formális és előidejű jellegével szembenálló tartalmi és utóidejű karakterét mi sem emelheti fontosabbá szemünkben, mint a *post festum*-jelleg, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy az igazságosság gyakorlatilag éppen az igazságosságot utólag felvető és problematizáló kiegyenlítő igazságosság formájában létezik. A kiegyenlítő igazságosság így az igazságosság konkrét létformája. Ez a felvállaló-tevőleges karakter tevődhet át a társadalom intézményesülésének fejlődésével a bírói hatalom „igazságosságá”-ra, jelenhet meg Justitia kardjának szimbólumában. A kiegyenlítő igazságosságban az igazságkeresés vezető cselekvésorientáló motívummá válik. Az igazságosság keresése és megtalálása szenvedéllyé válhat és ily módon átvezethet a pszichológia, a politikai lélektan vagy a társadalomlélektan területeire. Hiszen a pszichológiai személyiség, a bárhogyan is elnevezett *ego* lélektani szintre is leviszi az őt ért igazságosságbeli sérelmet, meglehetősen függetlenül attól, milyen konkrét társadalmi formát öltött ez a sérelem, vagy hogy azt Freud éppen „narcisztikus” sérelemnek, Canetti pedig a személyiséget ért „tűszúrásnak” vagy „tövisnek” nevezi-e. Gondolatmenetünkben természetesen nem akartuk redukálni az igazságosság-problémát a lélektan síkjára, az igazságossági sérelem, illetve az abból kinövő kiegyenlítő igazságosság problémájának folytonosságát azonban mindenképpen jelezni akartuk. A kiegyenlítő igazságosság cselekvés- és személyiségorientáló jellegét kiválóan érzékelteti David Hume, amikor az erény „féltekenységéről” beszél.

A kiegyenlítő igazság fogalmának kibontása új oldalról vetteti fel az igazságérzék korábban már több oldalról megvilágított sajátos problematikáját. Megmutatja, hogy a kiegyenlítő igazságosság gyakorlata a társadalmi létben való részvétel meghatározó feltétele, valóságos *condition humaine*. Az ebben való részvétel, az igazságosságért vívott állandó harc az evolúció folyamán mintegy triviálisan érthető és magyarázható alapzatként alakította az igazságérzetnek azt a perfekcionizmusát, ami első pillanatra és (mint kimutattuk) a rosszul feltett kérdés hatására talán váratlanul, netán hihetetlennek tűnt. Éppen a kiegyenlítő igazságosság kiemelkedő fontossága alapján az igazságérzék perfekcionizmusának meglétét egyenesen különálló szelekciós tényezőként is célszerű lenne felfognunk, különösen akkor, ha visszafelé is követjük az igazságérzék előzetes evolúciós formáit az ingerekre adott megfelelő nagyságrendű válasz, a megtámadtatás megfelelő nagyságrendű megválaszolója, s általában a kihívás-válasz-mechanizmusok szükségszerű és szelekciós kényszer alatt álló végrehajtásának eseteiben. A kihívásra kényszerűen azzal arányban álló válasz már az „igazságérzék”-nek a társadalmi lét előtti megfelelője .

Mind az elosztó, mind a kiegyenlítő igazságosság már nemcsak a tudományelméleti fundamentumok szintjén (mint az igazságosság-problematika általában), de az intézmények szférájában is politikai relevanciára tesz szert, mégpedig elsősorban a legitimáció összefüggéseiben. Ahogy az elosztó igazságosság makulátlan szabályainak írott vagy íratlan megfogalmazása szinte azonos a politikai legitimáció egészével, úgy a kiegyenlítő igazságosság korrekciós tevékenységének intézményes vagy nem-intézményes lehetőségessé tétele előbb-utóbb ugyancsak tényezőjévé válik egy társadalmi berendezkedés politikai legitimációjának. Ez egyben tovább is vezet abba az irányba, hogy az elosztó és a kiegyenlítő igazságosság voltaképpen csak egymást feltételezve, egy valóságos szerkezeti és funkcionális összefüggésben létezhet. Ha az elosztó igazságosság jól van felépítve és (kivételes állapotot előfeltételezve) hibátlanul működik, a kiegyenlítő igazságosság funkcióira nem is lenne szükség. Ha az elosztó és kiegyenlítő igazságosság harmonikusan működik együtt, egy társadalom az igazságosság szempontjából jónak minősítendő. A kritikai átalakulás alaphelyzete az, amikor a kiegyenlítő igazságosság saját küzdelme során és annak legitim kiegészítéseként megpróbálja relativizálni vagy

teljesen kiküszöbölni azt a legitimációt, ami az elosztó igazságosság aktuális hordozója mögött, annak megalapozásaként áll.

Forradalmi a helyzet abban az esetben, amikor az elosztó igazságosság elveit vagy meg sem fogalmazzák, vagy az elosztó igazságosság olyan rosszul működik, hogy a kiegyenlítő igazságosság funkciói azt képtelenek korrigálni. Természetesen ez a megfogalmazás kényszerűen tartalmaz egy adag teoretikus valóságidegenséget, hiszen az elosztó igazságosság ilyen anómiaja politikai anómia, s egy ilyen fokozatú politikai anómia fennállásakor természetesen a kiegyenlítő igazságosság funkciói már nem is működhetnek⁹.

Napjaink nemzetközileg is általánosítható alapképlete az igazságosság szempontjából tekintve kivételesnek, ha éppen nem rendkívülinek mondható. Nemrégiben, az 1989-es világtörténelmi fordulattal együtt járva váltak általánossá azok a politikai alapelvek, amelyek az elosztó igazságosság optimális alapelveit megalapozhatták. Minden eddigi fogalmunk szerint, ugyancsak nemzetközi dimenziókban is, a kiegyenlítő igazságosság funkcionálása elől is elhárult minden szankcionált akadály. Eszerint mindkét dimenziója az igazságosságnak optimálisan működik és működhet. Mégis nemcsak egyre szélesebb körben terjedő tapasztalat, élmény vagy benyomás, hogy a viszonyok „nem igazságosak”, de egyre adekvátábban kristályosodik ki a jelen viszonyoknak az igazságosság szempontrendszer szerinti artikulálhatatlansága. A jelen egyre érettebb politikai és gazdasági szerkezetéről lepereg az igazságosság szempontrendszer, de úgy, hogy mind az elosztó, mind pedig a kiegyenlítő igazságosság jól van megfogalmazva, legitimitása megkérdőjelezhetetlen és akadály nélkül funkcionál. Ez a helyzet mindenképpen érdemes a teoretikus kutatásra, az igazságosság-probléma praktikus jelentőségét pedig e gondolatmenet után talán nem kell már hosszabban bizonyítani. Hiszen, mint Arisztotelész megfogalmazta, „nehéz tartósan szembeszegülni az igazságossággal”.

⁹ Hogy az igazságosság e két fogalom reflexiós viszonyára épített felfogása és a mai gyakorlat milyen mélyen függ össze a demokráciaelméleti alapozással, mutathatja Thomas Hobbes lakonikus megfogalmazása: „...a mindenkinek mindenki ellen folytatott háborúságából következik az is, hogy semmi sem lehet igazságtalan.” Thomas Hobbes, *Leviathán*. Budapest, 1970. 110).

Reprimitivizáció

Választott témánk szempontjából a címben szereplő egyik terminológiai lehetőség sem igazán szerencsés önmagában. A „reprimitivizáció” kifejezi a folyamat lényegét, s megfelel az elemzés emeltebb tudományos követelményeinek, hátránya, hogy rendkívül általános, továbbá számos heterogén jelenséget foglal egybe, s ezért is igen nehezen specifikálható. A „bunkóság” terminus előnye, hogy visszaad valamit ennek a reprimitivizációs folyamatnak az aktuális, jelenkori, posztkommunista és magyar aurájából. Az is előnye továbbá, hogy a fogalom megtestesítette stílusréteggel a társadalomban valójában működő terminust is be tudjuk építeni az elméletbe, ezzel egyben igazolhatjuk azt a rendkívül fontos tényt is, hogy maga a társadalom is észreveszi és megszenvedi ezt a reprimitivizációs átalakulást.

Mivel azonban a fogalomnak egyrészt egzakt és több elemből álló meghatározást akarunk adni, másrészt magát a jelenséget annak ideáltípusált megvalósulási formáival is jellemezni akarjuk, ezért a magából a kettős fogalomhasználatból származó félreértések és hibák nagyságrendjét nagymértékben csökkenteni tudjuk.

A reprimitivizáció, illetve a bunkóság jelenségének önmagában vett rendkívüli társadalmi fontosságán és jelentőségén túlmenően a reprimitivizálódás-bunkóság jelenséggöre azért is nagy kihívás a társadalomtudomány és a társadalomelmélet számára, mert kivételes tisztasággal mutatja meg az interdiszciplinaritásnak azt a kivételes helyzetét, amikor a szó szoros értelemben égető új jelenség csak és kizárólagosan interdiszciplináris módszertannal dolgozható fel, hiszen egyik tudomány sem nevezhető teljes értékű „bunkológiá”-nak, miközben – s ebben áll az interdiszciplinaritás igazi alapja – egyik tudomány sem lehet önmagában képes arra, hogy maradéktalanul le tudja írni ezt a komplex jelenséget.¹⁰

¹⁰ A probléma előtörténetéhez tartozik, hogy a civilizációs problematikán belül a reprimitivizáció pusztá artikulálása is számos láthatatlan és kisebb számú látható akadályba ütközik, a jelenlegi közzelfogás láthatólag még abban az esetben sem tud mit kezdeni azzal, ha jegyei nap mint nap megjelennek az utcán.

A reprimítívizáció-bunkóság alapjelensége egy már elért, sőt, magától értetődőnek tekintett konkrét civilizációs szint és állapot elvesztése, visszaesés és felhalmozott értéktartalmak kivonulása a társadalmi folyamatokból. Ami a civilizáció, illetve a civilizációs szint lehetséges meghatározásait illeti, e problémakör témánkhoz tartozó vetületeit nagy összefoglaló műveiben Norbert Elias fogalmazza meg érvényesen, amennyiben magát az európai civilizációs folyamatot érdemében a külső kényszerek belsővé tételének processzusaként nevez meg. Nos, dolgozatunk reprimítívizáció-, illetve bunkóság-fogalma az Elias definiálta civilizációs folyamatból való kilépés, kiesés egy konkrét történelmi változata, nem annak teoretikusan elképzelhető legitim alternatívája, de nem is annak tükörellentettje.

Éppen az Eliásnál is középpontba állított „külső” és „belső” kényszerek egymásba való átmeneténél releváns posztkommunista elemekkel kell számolnunk. Ami a létező szocializmus konszolidált évtizedeit illeti, ezekben olyan társadalmi gyakorlat alakult ki, hogy ami nem volt megtiltva, az szabad volt¹¹. Ez a társadalomalakító maxima jócskán kiforgatta eredeti alapjaiból az Elias jellemezte civilizációs folyamatot, hiszen érdemileg iktatta ki a „belső”-nek, a „belülről irányítottság”-nak azt a meghatározó funkcióját, ami e meghatározás szerint maga volt a civilizációs folyamat végeredménye. A *homo sovieticus* viszonylatában mindez azt jelentette, hogy a külső és a belső kényszer egymásra ráhangolt, reflexív együttese, ha tetszik, ezek dialektikája, százszázalékosan átment a külső kényszer meglétének, illetve a külső kényszer hiányának egymást jórészt irracionális sorrendben váltogató reflexív együttesébe.

Norbert Elias definíciójának az is előnyös vonása, hogy olyan korszakban emlékeztet a belső kényszerként megjelenő civilizáltság külső kényszerekből származó eredetére, amikor a civilizált állapotot a már csaknem kizárólag belsőként tételezett kényszer eredőjeként éltük át, a külső kényszer problémája a felismerhetetlenségig a háttérbe szorult, a huszadik század folyamán már majdnem teljesen leépült.

¹¹ Természetesen tudatában vagyunk annak, milyen különösen is csenghet a létező szocializmus összefüggésében a „szabadság” ilyen széles köre („amit nem tiltanak”). Ez a felvetés, alapvető helyességén túlmenően, további finomításokra szorul.

Napjaink problémája éppen az, hogy akár jogilag, akár erkölcsileg azért sem tudunk reagálni a reprimítívizáció, illetve a bunkóság jelenségére, mert nincsenek visszatérési útjaink a külső kényszerhez vagy annak akárcsak a szimulációjához, illetve bármilyen szublimált formájához. A mai problematika így teljes és így minőségileg új. Olyan reprimítívizálódási-bunkósodási folyamat megy végbe, amelynek civilizációs tartalmai nemcsak teljesen belsővé voltak téve már, de eredetükben és motivációjukban is „belső”-ként volt elképzelve. Nem kívánjuk, de nem is tartjuk lehetőségek a „külső” kényszerek valamilyen formában való újjászületését, magát az átalakulási folyamatot azonban erőteljesen meghatározza ez a tény.

Figyelmünk homlokterében olyan reprimítívizációs folyamat áll, amelynek kiváltó oka se nem belső, se nem külső, de sajátos módon *egyszerre külső és belső*. Ez a társadalmi tőke lassú és folytonos elvonása, olyan sajátos külső momentum, ami végső soron az impulzusok hihetetlen lassúsága, az egyes aktorok számára való felismerhetetlensége miatt belsőnek, sőt, majdnem teljesen csak belsőnek tűnik és tűnt¹².

Annak ellenére, hogy posztkommunista térben írjuk ezt a tanulmányt és a *homo sovieticus*nak épp az imént tulajdonítottunk sajátos viszonyt a „külső” és a „belső” kényszerek specifikus újrendezésének formájában, a reprimítívizáció-bunkóság jelenségének valódi okát a jóléti állammal minőségileg új szintre kerülő társadalmi tőkeújraelosztás radikális megváltoztatásában látjuk. Tézisünk, hogy a jóléti állam gyökeresen átalakította a társadalmi tőke újraelosztását, majd a jóléti államnak a nyolcvanas évtizedben történő leépítése kritikusan és folytonosan csökkentette minden társadalmi szereplő esetében a saját újratermeléséhez szükséges társadalmi tőkét, s ez a folytonosan szűkülő és az egyszer már elért követelmények és igények mögött kényszerűen elmaradó tőkeellátottság egyre mélyülő negatív spirálként vezetett a reprimítívizáció, illetve a bunkóság jelenségköréhez. A jóléti állam a társadalmi tőkét teljesen transzparens módon juttatta el a

¹² Jelenünknek talán egyik legfontosabb igazán új eleméről van szó. Lehetnek bizonyos olyan impulzusok, amelyek olyan hosszú ideig és olyan alacsony intenzitással érik a célcsoportokat, hogy nemhogy nem érzékelik ezeket „külső” hatásokat, de esetenként nem is érzékelik őket egyáltalán, s ezért nem is tudatosulnak.

társadalomhoz, a társadalmi tőke lassú, de radikális csökkentésének azonban nemcsak a társadalmi tőke közvetlen kiosztásában mutathatók ki az összetevői, de egy sor más változásban is, így az életforma, az értékek, a szokások, a családszerkezet, a szabadidő és más olyan lényeges mozzanatokban, amelyek mind döntő módon részesedtek a társadalmi tőkének az egyes egymást követő nemzedékekbe való átörökítésében, illetve befektetésében. Nem független teljesen a jóléti állam egész problémakörétől, mégis önálló jelentősége van például a családszerkezetnek, s abban a gyerekekkel való tudatos, „tőkebefektető” tevékenység nagyságrendjének. Ha mindezeket a tényezőket összegezzük, még világosabb az egymást követő nemzedékekbe investált társadalmi tőke sebes csökkenése, még akkor is, ha ebben a folyamatban lehetnek viszonylagos szünetek, ha feltűnhetnek olyan csoportok az egyes társadalmakban, akik képesek arra, hogy abszolút vagy relatív módon növelni tudják a következő nemzedékekbe fektetett társadalmi tőkét. A következő nemzedékekbe fektetett társadalmi tőke csökkenésének tételénél azt is mindig figyelembe kell venni, hogy a technika, az informatika és általában az eszközök és szolgáltatások szerves fejlődése minden korban az előzőnél jóval magasabb alapszintet ír elő. A lézersebészet, a komputertomográf vagy a hormongyógyászat korában a nyújtható minimális társadalmi ellátottság alapszintje automatikusan emelkedik, így az egyes nemzedékekbe fektetett társadalmi tőke viszonylagosan még akkor is csökkenne, ha nominálértéken azonos maradna, ami természetesen nincs így.

A reprimítivizáció/bunkóság általunk leírni próbált jelenségkörének ideáltipikus alapjelensége volt, amikor vasúti átjárók elektronikus berendezéseiből, fénysorompóiból kiserelték az akkumulátorokat és az értékesíthető huzalokat. Fókuszként foglalta össze ez a jelenség mindazokat az elemeket, amelyek ezt a reprimítivizációt definiálják, és amelyeket elemzésünkben fel kell tárunk¹³.

Ennél újabb és talán még teljesebb ideáltípust jelentett számunkra a két taxisgyilkos kiskorú lány esete. Ez az eset ugyancsak klasszikus egységben mutatja fel az itt definícióra kerülő bunkóság-reprimítivizá-

¹³ A reprimítivizációs bunkóság vitájában Kamarás István említette a vasúti átjárókból kiserelt akkumulátorok és huzalok példáját.

lódási jelenség összes meghatározó komponensét. Nagy szemléletes-séggel mutatja ezt a gyilkosságot olyan aktusok sorozatának, amelyekből hiányzik a szereplőkbe investált társadalmi tőkének nemcsak optimuma vagy átlaga, de nyilvánvalóan minimuma is. Másrészt egészen egyértelműen mutatja fel a mentális-kognitív deficiteknek azt a nagyságrendjét és arculatát, amely az e jelenség jelen definíciójának alapjául szolgáló koncepció másik leglényegesebb pillére.

Ami a folytonosan, de láthatatlanul az egyes új nemzedékekbe investált társadalmi tőkét illeti, ennek kritikus deficitjét már a kezdet kezdetén mutatja ebben az ügyben az, hogy a sajátosan „reprimítivizált” módon elkövetett gyilkosság két tettese a kulturális tőke birtoklása szempontjából korántsem közömbös női nemhez tartozott, ráadásul kiskorú volt, akiknek (s nemcsak a női nemhez kötötteknek) ebben az életkorban éppen a következő nemzedékekbe befektetett társadalmi tőke aktív elsajátításával kellett volna foglalkozniuk, nem pedig egy, a belsővé tett társadalmi tőke teljes hiányáról tanúskodó tett elkövetésével. Szűkebb értelemben is a társadalmi tőke kritikus hiányáról tanúskodik a büntett logisztikájának gyakorlatilag összes lényeges eleme. A büntettet egy autó megszerzéséért követték el, miközben elkerülte figyelmüket, hogy a kiszemelt áldozat jó idővel a tett előtt új kocsira tett szert. Úgy akartak autót szerezni (és időlegesen meg is szereztek), hogy nem tudtak autót vezetni, majd olyan tervet kovácsoltak, hogy az ilyen módon megszerzett autót el fogják adni, (amiből az is teljes egyértelműséggel kiderül, hogy nem volt világos fogalmuk arról sem, hogyan és milyen processzus során lehet egy társadalomban egy autót eladni).

Ami immár a manifesztté vált mentális-kognitív deficit ugyancsak az ideáltipizálást megalapozóan szélsőségesen intenzív meglétét illeti, elsőként az a mozzanat említendő, hogy a két kiskorú lány nem is akarta megölni az autó taxis-tulajdonosát, csak meg akarták őt félemlíteni. Sajátos apró, de sokatmondó részlet, hogy először ketchuppal akarták leütni, majd egy vízzel töltött műanyag flakont választottak erre a célra, azzal az indokolással, hogy a ketchup „túl jó”. S ebben az ügyben másutt is példaszerű, hogy a társadalmi tőke hiányának látványos esetei és példái klasszikus és egzaktan megragadható mentális deficitek alakjában manifesztálódnak.

Természetesen az egymást követő nemzedékekbe fektetett társadalmi tőke csökkenése a történelem során már nem az első

alkalommal fordul elő. Mégis, az itt elemzett reprimítívizáció/bunkóság abból a szempontból is szinguláris a történelmi folyamatban, hogy ez a folyamat a maga kiindulását a jóléti állam kialakulásának, illetve annak bukásának köszönhetné. Nem a jóléti állam, mint pozitív jelenség, vagy mint pozitív folyamat önmagában kiemelkedő mivolta vagy nagyságrendje, de egy egészen világosan elkülöníthető teoretikus ok miatt célszerű ezt tennünk. Az érett jóléti állam koncepciója adott ugyanis új és a korábbiaktól minőségileg eltérő értelmet a társadalmi tőkének, illetve a társadalmi tőke elosztási és újraelosztási szabályainak¹⁴.

A mentális-kognitív deficitet tartalmazó reprimítívizált-bunkó cselekvés specifikus karakterét általánosságban a tett és annak következményei, illetve a tett és annak társadalmi hatásai között a történelmi léptékű társadalmi-civilizációs folyamatokban kialakult megfelelési- és egyenértékviszonyainak kritikus, egyszerre ön- és közveszélyes felrúgása teszi ki. Leegyszerűsítve, de minden későbbi általánosítás szempontjából teherbíró módon ez két alap-relációt jelent. Egyrészt a reprimítívizált-bunkó-cselekvés eredménye a legtöbb esetben messze elmarad az érte tett erőfeszítések, kockázatok és más befektetések mögött. Ilyen volt 1998 végén az a szélhámos, aki nagyértékű pályabelépő-csomagot akart lopni egy olyan labdarúgó stadionban, amelynek rendszeres és fizető nézőszáma alig érte el alkalmanként a négyjegyű számú nagyságrendet. Bármilyen meglepőnek is tűnhet tehát, a reprimítívizált-bunkó cselekvésben definícióként megjelölt mentális deficit az elkövetővel önmagával szemben is érvényesül: manifesztálódik abban, hogy az elkövető, a cselekvés aktora már saját, önmaga által célul kitűzött célját sem tudja racionálisan megjelölni. Jóval súlyosabb, ha egyenesen nem tragikus azonban a mentális deficit problémája a cselekvés eredménye és a másik emberre, a közre, illetve a társadalomra gyakorolt negatív hatás közötti helyenként szélsőséges aránytalanságban. Így a két kiskorú taxisgyilkos lány ügyében az adott koordináták közötti elérhető maximális „cél” (amit megfogalmazhatunk például úgy, hogy az az autó eladását és néhány, szórakozással eltöltött napot vagy hetet jelent), illetve az autótulajdonos taxis

¹⁴ Lásd Kiss Endre, A jóléti állam mint teoretikus tárgy. in: Dalos – Kiss (szerk.), 1998. 69–80.

szadista meggyilkolása, vagy a néhány száz forintos akkumulátorelemek megszerzése mint „eredmény”, illetve az emberéletek sorát veszélyeztető rosszul vagy egyáltalán nem kivilágított vasúti átkelők egymással való szembeállításával jól illusztrálhatják ezt az aránytalanságot. A társadalmi tőke elillanásából kialakuló manifeszt mentális deficit jelensége ugyanis nem csupán az erőfeszítések és a célok közötti tragikomikus aránytalanságban, nem is csupán az egyes tettek hatványozottan aránytalan közveszélyességében mutatható ki, de éppen a mentális deficit egyik legsajátosabb összefüggésében is realizálódik: a közveszélyesség mértékében megnyilvánuló önveszélyesség mozzanatában. Az, hogy a taxisgyilkos lányok tette ebben a megvilágításban ugyanolyan önveszélyes is volt, mint a vasúti átjáró akkumulátorainak kiszerezése, magától értetődik, hiszen a kiszerezés elkövetője attól a pillanattól kezdve már a maga és a hozzá legközelebb álló emberek életét is a legkézzelfoghatóbb módon veszélyezteti. E mentális-kognitív deficit lényeges új jelenség (legalábbis azért, mert érdemileg a jóléti állam hanyatlásával hoztuk kapcsolatba), kategorizálásával, sokoldalú leírásával kellene tudni kezdenie valamit a társadalomnak, de nem állítjuk, hogy ez a mentális deficit már patológia lenne¹⁵.

A reprimítivizált-bunkó cselekvésmód jelen egyik legfontosabb és számos részmozzanattól összeadódó alapkategorizáció, a mentális-kognitív deficit cselekvésszervező szerepe új típusú értékpusztító cselekedetek nagy sorához vezet. A cselekvésnek ez a minősége esetleg korszak-, netán egyenesen történelemalkotó nagyságrendet is elérhet. Specifikus értékpusztításukat nem az egyes értékek vagy az értékek egy egységes fogalma elleni többé-kevésbé tudatos vagy motivált háttér határozza meg, de a társadalmi tőke hiánya, a pozitívan manifesztálódó mentális-kognitív deficit a cselekvés pozitív céljának kijelölésében, a társadalomra és a cselekvőre magára irányuló következmények felmérésére képtelen attitűd. Mindez társadalmi tabuk nagy sorának rendszeres megsértését és ezzel a tabu érvényes

¹⁵ Fontos interdiszciplináris vetülete gondolatmenetünknek, hogy miközben a mentális-kognitív deficit problémáját jól körülhatárolható, mérhető és leírható elmozdulásnak tekintjük, azt nem tekintjük a hagyományos értelemben patologikusnak, és ezzel az egész jelenséget más tudományok figyelmébe is ajánljuk.

fogalmának erőteljes megváltozását is eredményezni fogja. Az értékek pusztítása, megsemmisítése bizonyos értelemben értékmentessé válik, a reprimítivizált-bunkó cselekvésnek nem kell feltétlenül, a kerek definíció kedvéért teljesen nélkülöznie az értékek ellen feszülő, *ressentiment*-jellegű, tudatos vagy öntudatlan negativitás elemeit¹⁶, a legtöbb esetben azonban valóban nélkülözi azokat. A köztéren elhelyezkedő tárgyak, elsősorban az automaták vagy a telefonfülkék rongálása az elmúlt évtizedben nem feltétlenül volt olyan magatartás „eredménye”, amely a tárgyi dekonstrukcióban értékek és tartalmak dekonstrukcióját is felismerhető módon tudta átélni. A nyelv elleni ilyen természetű reprimítivizált-bunkó támadások nagy része mára már annyira automatizálódott, hogy sem tudatos, sem öntudatlan értékellenes magatartás szinte fel sem tételezhető¹⁷. Ugyancsak nehezünkre esik feltételezni, hogy az utolsó kisebbségi önkormányzati választások során Budapesten porondra lépő *álörmény* képviselőjelöltek (akik a később tárgyalásra kerülő politikai bunkóság izgalmas változatát valósították meg) különösen izgatták volna magukat a politikai demokrácia alapértékeinek problematikájával saját reprimítivizált-bunkó magatartásuk értékromboló jellege miatt. Hasonlóan gondoljuk, hogy az egi kórház hosszan tartó szívós ellenállása a titokzatos halálesetek okainak kivizsgálásával szemben (ami az ugyancsak a későbbiekben elemzendő állami bunkóságnak a kutatás szemszögéből nagyon is értékelhető klasszikus példája) aligha indukált egyik vezető fejében sem elvontabb gondolatokat a demokrácia vagy az állami funkciók értékeinek mibenlétéről és lehetséges sérthetetlenségéről. Mind az *álörmény* képviselőjelöltek, mind az egi kórház

¹⁶ Miközben tehát nem zárjuk ki a reprimítivizációs bunkóság aktusainak értéktudatos, illetve tudatosan értékpusztító lehetőségeit sem, nem az értéktudatos cselekvésirányítást tekintjük a reprimítivizációs bunkóság alapjelenségeinek.

¹⁷ Vannak természetesen eldönthetetlen határesetek. Így például a korszakteremtő Kosztolányi-verssornak („Üllői úti fák”) „Üllői úti fuck”-ká való átalakítása szemünkben ugyanúgy nem feltétlenül tudatos és reflektált értékpusztítás eredménye, mint annyi más hasonló nyelvi szörnyszülött, „objektív” hatásában ez a transzformáció azonban maga megtestesít egy értékpusztító attitűdöt.

vezetőinek magatartásában természetesen a reprimítívizált-bunkóságnak az előbbieken definiált alapvonásait fedezték fel.

Hangsúlyoznunk kell természetesen, hogy nem minden értékpusztítást tekintünk a reprimítívizált-bunkó attitűd megnyilvánulásának, itt is ragaszkodunk rugalmas és sokpólusú definícióinkhoz, amelyet azonban sohasem tekintünk az összes létező jelenség skolasztikus teljességre törekvő magyarázatának¹⁸.

Az értékpusztítás értékek ellen irányuló szándék nélkül, pusztán csak a reprimítívizált-bunkóság motívumainak „mechanikus” működése révén minden bizonnyal megtalálja a maga analógiáját a tabuk megdöntésének, illetve tabuk általános sorsának meghatározó változataiban. Az, hogy a reprimítívizált-bunkóság rendszeres fenyegetést jelent azokra a társadalmi tabukra, amelyet teljes joggal tekintünk éppen a civilizációs összefolyamat eredményeinek, korszakunk és közeljövők meghatározó ténye. Azt természetesen még a tabuk összefüggésében sem állítjuk, hogy a tabuk minden „primitív” vagy „bunkó” megdöntése kizárólag csak az általunk definiált reprimítívizáció eredménye lehet. Azt viszont annál inkább, hogy az élet elleni erőszak jó része klasszikusan a reprimítívizált-bunkóság megnyilvánulása, élükön az olyan lelkészek elleni nemegyszer halálos végű támadásokkal, akik nemcsak hivatásukkal, de magatartásukkal is a civilizációs folyamat során felhalmozott tabuk értékeit testesítették meg.

A következőkben a definíciónk szerinti reprimítívizáció, illetve bunkóság legfontosabb alaptípusait szeretnénk leírni. Hét fontos típust különíthetünk el:

¹⁸ Több lábon álló és differenciált definícióra törekedünk, ami képes arra, hogy az olvasó vagy más önmaga önállóan tudja alkalmazni azt a jelenségekkel való konfrontációban. Mindez természetesen nem jogosít fel arra, hogy minden „primitív” társadalmi tény előzetes kategorizációjára vállalkozhassunk.

1. Politikai bunkóság

A politikai bunkóság ismertető jegye egyedül az, hogy a politikai alrendszer szereplői követik el, cselekvésük közepette hiánytalanul kielégítve mindazokat a kritériumokat, amelyeket az előbb elemzésünk alapjává tettünk. Hadd térjünk vissza ismét az álörmény kisebbségi álképviselők példájához, amely éppen azért is szolgálhatott az általános, tipushoz és alrendszerhez nem kötődő értékpusztítás ideális példájául, mert pontosan a bunkóság feltételei között realizálódó sikere annak az alrendszernek a destruálásához vezet, amelyet sikeresen újratermel. Nem az első példa ez arra, hogy a jól tipologizált reprimítívizáló bunkóság túlmutat önmagán, nem egyszerűen csak a reprimítívizáció további kidolgozásához nyújt adalékot, de további, sok esetben még fel nem tárt társadalmi folyamatok és mechanizmusok irányába mutat¹⁹.

2. Imitatív bunkóság

Az imitatív bunkóság nem rendelkezik néven nevezendő önálló stílusjegyekkel. Elkülönítésének alapja az, hogy hosszabb, több lépésből álló stratégiája fontos és aktuális társadalmi tevékenységeket imitálnak²⁰. Ilyen például, ha néhány polgár elhatározza, hogy imitálni fogja

¹⁹ Az álkisebbségi képviselők esete nagyon jól mutatja, mennyire felkészületlen a társadalom, a törvényhozás a politikai bunkóság kezelésére, más szóval kifejezve, mutatja azt is, milyen effektív lehet az ilyen bunkóság. A jelen helyzet ugyanis nem az anomália feloldásának erőfeszítéseit mutatja, de a helyzetbe való elvtelen belenyugvás magatartását („nem tudjuk eldönteni, ki az igazi”). Pillanatnyilag úgy áll a helyzet, hogy a médiában egymással riporter jelenlétében cseveg a valódi és az álkisebbségi vezető, amely beszélgetés során az igazi kisebbséginek módja van, hogy erkölcsi fölényét érzékeltesse az álképviselővel szemben. Azt csak futólag említenénk, hogy ez a szembenállás több képviselői testület megalapítását mára már definitíve megakadályozta.

²⁰ Itt is hangsúlyozni szeretnénk az imitáció, minden imitáció rendkívüli szociológiai, általános társadalomtudományi és társadalomelméleti jelentőségét. Utalunk Tarde úttörő munkáira, Hermann Broch elemzésére a giccsről, mint a művészet imitatív rendszeréről. Mindez azt is jelenti, hogy az imitáció

a sportvezető (vállalkozó, stb.) társadalmi szerepét, megszervezi egy futballcsapat egyidényes jó szereplését, játékosokat vásárol, akiket a mai körülmények között nem kell rögtön kifizetnie, milliókat ígér az edzőnek és a játékosoknak. Amikor az eredmények első, már „levadászható” mennyisége elérkezik, közlik az edzővel, hogy nem tudnak fizetni, ugyanezt teszik a játékosokkal is, a jó szereplés alatt ismertté vált játékosokat jó áron eladják és mindezekkel a lépésekkel tetemes haszonra tesznek szert. Miután egy idényen át imitálták a konstruktív és a kapitalista viszonyok között is eredményes sportvezetők társadalmi szerepét, a nyereséggel visszavonulnak (miközben természetesen a reprimítívizációs bunkóság összes lényeges kritériumát teljesítik).

Igen jogos e helyütt az a kérdés, vajon a kritériumunk között egyik első helyen szereplő „mentális-kognitív deficit” birtokában egyáltalában lehetséges-e az imitatív bunkóság stratégiáinak végrehajtása. Nos, a kérdésre több, egyaránt jogos válasz lenne adható, mi azonban egyszerűen csak demonstrálón ráutalunk magára a társadalmi valóságra, ahol az imitatív bunkóság sikeres eseteinek ezreit lehet kimutatni²¹. Más szóval azt is mondhatnánk, hogy a posztszocialista rendszerváltás, az egész privatizálás és egy sor valóban össztársadalmi folyamat egyik legmeghatározóbb magatartástípusa éppen az imitatív bunkóság volt (többek között olyan magyar és nem egy esetben külföldi „imitatív” vállalkozókkal, akik annyiban hasonlítottak az igazi vállalkozókhoz, hogy az egyes munkafolyamatokat megrendelték, annyiban azonban már nem, hogy azokat ki is fizették volna).

jelentősége a reprimítívizálódás folyamataiban minden, csak nem rendkívüli jelenség.

²¹ Nyilvánvalóan társadalomontológiai okai vannak az (imitatív) bunkóság olyan sikereinek, amelyeknek a kötelező mentális deficit miatt nem volt természetes a bekövetkezésük. Új kérdéssel állunk szemben.

3. Pitbull-bunkóság

E típus definícióinknak való megfelelése is egyértelműen belátható (szellemi tőke hiánya, mentális deficit, ráfordítás-cél-viszonylatok, közös önvészélyesség). Úgy gondoljuk, mindezek a szó szoros értelmében magukért beszélnek, sőt, a pitbull-tartók reprimítivizált-bunkó életformája és az ezekkel az életformákkal láthatóan mit kezdeni sem tudó társadalmi magatartások mintegy ideáltípusává teszik a pitbull-bunkóságot a szóban forgó reprimítivizáció jelenségének. Tanulmányunkba illő ideáltipikus jelentősége volt például annak, hogy a pitbull-ellenes törvény megalkotását végső soron azzal lehetett elutasítani, hogy „tudományosan” nem lehetséges különbséget tenni a pitbull és a többi kutyafajta között. További differenciált szempontokat jelenít meg a pitbull-bunkóság a tekintetben is, hogy a társadalmi tőke lecsökkenése és az abból kinövő, jóllehet már teljes önállóságában manifesztálódó mentális deficit sajátos elképzeléseket indukál, amelyekkel a pitbull-tartó (és minden hasonló állat és más, e funkciókat betöltő gépezet vagy eszköz gazdája) szenvedélyét gyakorolja. A pitbull-tartó ugyanis sajátos „nappali álmokkal”, lét- és értékfogalmakkal tartja a pitbullt (vagy valamelyik megfelelőjét), amit azonban privát-mesevilágának vágy-gondolkodásában átél, aligha tudjuk azonosítani racionális kezdeményekkel és társadalmilag konvertálható értékekkel vagy célokkal. Ezen a szinten újratermelődik tehát a mentális-kognitív deficit új, más minőségű jelensége²², miközben a pitbull-bunkóság tragikomikus módon ugyancsak része lett társadalmunk életének. 1999 február végén két gyermeket is súlyosan megtámadott egy-egy nagy testű kutya, miközben a médiumok sikerként tálták, hogy mindkét kisgyereken sikeres műtétet hajtottak végre, a pitbull-tartók pedig hajlandók voltak általánosságban elismerni, hogy ilyen esetekben a kutya gazdáját terheli a felelősség. Miközben az egyik kutya többször újra a kisgyerekekre akart támadni,

²² A pozitív vágygondolkodás és a privát mesevilág már a reprimítivizációs bunkóság pozitív tudattartalmaira irányíthatja rá figyelmünket, amelyek azonban nem vagy csak alig válhatnak kommunikálhatóvá. Mindez, más összefüggésekkel együtt utal arra a minden szempontból kiemelkedő jelentőségű tényre, hogy a reprimítivizációs bunkóság már nem fogható fel teljes mértékben a hagyományos tömegkultúra eszköztárával.

a médiumba bekerülő szakmai értékelés summája az volt, hogy a gazdája tehet arról, hogy nem fejlődtek ki a kutya „humánus” alapvonásai. Mindez egyben arra is példa, hogy a reprimítivizált bunkóság hosszú távú társadalmi beágyazottsága további társadalmi torzulásokhoz, nehezen megfogalmazható új deformációkhoz vezet²³.

4. Sámánista bunkóság²⁴

A reprimítivizáló bunkóság újabb nagy típusa, amelynek vitalitását nap mint nap erősítik meg releváns társadalmi tények. Jóllehet maga a jelenség meglehetősen megbízhatóan kapcsolódik a modern szekták életvilágához, ez a típus is szociológiailag egyrészt jóval szélesebb, másrészt jóval szórtaabb jelenségeket referál, mint a szűkebb szekta-problematika. A típus alapjelensége az a tudatos és szervezett tevékenység, amellyel egy szervezet saját normálisnak tekinthető céljai érdekében megteremt és reprodukál reprimítivizáltan bunkó intellektuális tartalmakat, megfogalmazásokat és attitűdöket. Más szóval itt a reprimítivizált bunkóság nem spontán és öntörvényű folyamatokon keresztül létrejövő jelenség, hanem határozott, elsősorban vallási célokkal fellépő csoportok választott nyelve és megközelítése. Nem lehet kétséges, hogy éppen ebből az instrumentális-pragmatikus kiindulópontból következően e külsődlegesnek tekinthető célkitűzések már a szemünkben oly fontos pozitív bizonyítékait szolgáltatják a reprimítivizáció, illetve a bunkóság általunk meghatározott jelenségegyüttesének, hiszen ebben az esetben már célzottan választják a siker érdekében reprimítivizáció nyelvét és képzetait. A problematika további részletei önmagukban már nem tartoznak közvetlen érdeklődési körünkbe. Egyrészt az jelent társadalmi nagyságrendű kérdést, hogy milyen teológiai vagy más szellemi tartalmakat reprimítivizálnak akaratlagosan, és ez milyen típusú konfliktusokhoz vezet. Másfelől újra

²³ Nem ez az első példája annak, milyen további társadalmi deformációkhoz vezethet a reprimítivizációs bunkóság elterjedése a társadalomban. Jelen esetben felmutatja egy társadalom képtelenségét arra, hogy megvédje tagjait a kutyáktól kiinduló életveszélyes helyzetektől.

²⁴ Kamarás István utalt arra, hogy ezt a típust nemcsak „sámánista”, de „sátánista” bunkóságnak is el lehetett volna nevezni.

és újra újratermelődik az a társadalomontológiai paradoxon, hogy az új hallgatónak az ilyen reprimítivizált tartalom maga lehet a normalitás, s bizony nem ritka, hogy hamarosan hozzá is fognak a már eleve reprimítivizált tartalmak újabb „leegyszerűsítéséhez”, hogy azt ne mondjuk, re-reprimítivizálásához. Mindez egy folyamatot rajzol ki, mely folyamat, a reprimítivizálás lefelé görbülő spirálja, természetesen nem csak ezzel az egy típussal hozható kapcsolatba, a maga módján és a maga területén azonban pontosan le fogja képezni a társadalmi tőkének a társadalomba való investálásában megmutatkozó néhány évtizede működő ugyancsak lefelé görbülő spirált.

5. Konceptiós bunkóság

Ez a bunkóság olyan, amelyet bármely szubjektum (egyén, csoport vagy intézmény) konceptiós céllal követ el. Eredendően tehát ez a típus sem ad hozzá igazán új árnyalatokat a reprimítivizációs bunkóság jellemzéséhez. Ezeket az új mozzanatokat csak a konceptiós szándék és e szándék társadalmi fogadtatása, illetve az ebből a társadalommal való konfrontációból kinövő új jelenségek, adott esetben új deformációk testesíthetik meg. A konceptiós bunkóságra egy jellemző, nem-magyar posztkommunista példa lehet Lech Walesának, mint hivatalban lévő lengyel államelnöknek Oleksy, mint ugyancsak hivatalban lévő lengyel miniszterelnökre tett gyanút megfogalmazó kijelentése, miszerint utóbbi szovjet ügynök. Ebben az esetben a konceptiós szál sokszorosossága érdemel figyelmet. Walesa mindenesetre úgy gondolhatta, hogy azt nem lehet sohasem bizonyítani, de még csak rossz néven venni sem, hogy maga a gondolat lehetetlen lenne. Második példánk az 1998-as Magyarországon megrendezett kajakenu-világbajnoksághoz kapcsolódik, amikor az egyik kajak-egység edzője saját, csak a második helyet megszerzett csapatát azzal vádolta meg, hogy szándékosan veszítették el a versenyt, mert az egyik versenyző a csapat győzelme ellen fogadott. A konceptiós szándék eredendően itt sem változtatja meg a bunkóságot, csak sajátos és nem tipikus társadalmi reakciók sorába vezette be azt. A konceptiós bunkóságnak mindkét esetben meg is nyilvánuló kivételes oldala az, hogy itt a reprimítivizáció magasabb (nem egy esetben kimondottan magas) rangú személyekhez kötődik, akiknek a reprimítivizáció

szférájával való érintkezése újfent szimptóma értékű és többszörös ezt követő magyarázatra szorul²⁵. A koncepció bunkóság a társadalmilag magasan álló személyek (egyik) bunkósága.

6. Állami bunkóság

Az állami bunkóság esetében sincs szó a reprimítívizációnak a fenti jellemzéstől érdemileg elütő, attól eltérő vonásokat tartalmazó realizációjáról. A fő feszültséget – s ebben a koncepció, kisebb mértékben pedig a sámánisztikus bunkóságra emlékeztet – az jelenti, hogy a cselekvés szubjektumával igen kevésbé lenne összeférhető bármiféle reprimítívizációs bunkóság. Nos, ettől a nyilvánvaló és számos új kérdést (valamint azok eredményeképpen módosított társadalomképet) eredményező feszültségtől eltekintve az állami bunkóság jelenségköre sajnálatos módon egyáltalán nem tekinthető feltűnően ritkának. A közelmúlt egyik legmarkánsabb ilyen jelensége az egri kórház magatartása volt, ahol az egyre szaporodó számú halálesetek ellenére sem voltak képesek más álláspontot elfoglalni, mint a veszélyek teljes tagadásáét. De elég gyakori az állami bunkóság minden valószínűség szerinti fellépése a fegyveres testületeknek a lakossággal szembeni viselkedésében, így elsősorban a sportpályák körüli jelenségek között. Az állami bunkóság figyelmes tanulmányozása érdekes politológiai összefüggésekre is ráirányíthatja figyelmünket. Az állami bunkóság és a reprimítívizáció közötti feszültség nem elsősorban közvetlen kapcsolatokban realizálódik. Közvetett karakterét az adja, hogy az állam részeként, illetve képviselőjeként követik el egyének, csoportok vagy intézmények, majd ezután más társadalmi játékszabályok belépése következtében maga a nagybetűs állam nem úgy lép fel velük szemben, mint ahogyan az teljes joggal elvárható lenne. Ez a be nem következő, ezért elmaradó „államszerű” fellépés kerekíti ki egészé az állami bunkóság jelenségét, hiszen az elmaradó

²⁵ A koncepció bunkóság újabb fénycsóvát vet új társadalmi viszonyainkba. Itt ugyanis nemcsak az szorul magyarázatra, hogy miért lehet a siker esélyével megpróbálkozni a koncepció bunkóság stratégiáival, de az is, hogy mint juthatnak reprimítívizációs stratégiák hívei a politikai elitekbe.

igazságosság részévé teszi a nagybetűs államot is az eredetileg nem közvetlenül általa elkövetett bunkóságnak. Klasszikus példái ennek az immár inkább politológiai természetű láncolatnak a korrupciós ügyek, amelyek hasonló mechanizmus révén válnak teljes és klasszikus állami bunkósággá. Az állami cselekvés legmagasabb, integrált szintjén elkövetett állami bunkóság tiszta formájában viszonylag ritka, bár, mint azt a nem helyesen kapitalista vagy demokrata polgárokat kivégző Kína példája mutatja, az sincs teljesen példa nélkül.

7. Apokaliptikus bunkóság

Az apokaliptikus bunkóság ugyancsak nem jelent új tulajdonság-együttest. A csoport elkülönítésének alapja a reprimítivizált bunkóság vonásainak mértéke, akár a társadalmi tőke elszivárgásának, esetleges elfogyásának, akár pedig a mentális vagy kognitív deficit új, eddig még nem érzékelhető és talán a szó szoros értelmében apokaliptikus nagyságrendjében. Az apokaliptikus bunkóság, amelynek specifikuma, mint említettük, az alpmeghatározások szélsőséges nagyságrendjében mutatható ki, sok esetben már napjaink realitásának mondható, anélkül természetesen, hogy ezzel korszakunkat átfogó módon már jellemezni lehetne. Az apokaliptikus bunkóság létformáját a szociológiai jelenségek közül a társadalmunkban bizonyos metszetekben újrakeletkező rabszolgaság jelenségeivel hoznánk kapcsolatba, amelyek köre, szereplőinek és mechanizmusainak teljessége egységesen mutatja e reprimítivizált bunkóság feltételezett tulajdonságainak pozitív meglétét. Így a prostitúció, a gyermekmunka, az illegális bevándorlás összefüggésében kialakuló további rabszolga-jelenségek nagy számban tartalmazzák már jelenünkben is az apokaliptikus bunkóság jegyeit.

A reprimítivizáció-bunkóság most leírt jelenségét tiszta formában az elmúlt húsz-harminc év termékének tekintjük. Mindez nem jelenti azt, hogy a tiszta formában leírt és ilyennek elismert reprimítivizációs bunkóság ne lenne összevethető más jelenségekkel, kutatása, megismerése ne lenne összekapcsolható más, hasonló tárgyakra vonatkozó elméletekkel. Mindennek a feltétele azonban a jelenség tiszta és önálló leírásának elfogadása, a vezető kritériumok (a társadalmi tőke újraelosztásának) pozitív megváltozása utáni hirtelen változás e tőke folytonos csökkenésének irányában, egy sajátos mentális-kognitív

deficit, ami nem éri el a patológia szintjét, de jól érzékelhető és körülírható, a többször körülírt köz- és önveszélyesség, az értékpusztítás, az értékekre vonatkozó negatív attitűd nélkül.

Így a néprajzban Friedrich Krause ír „szekunder primitívség”-ről, ami egy egyszer elért szintet biztosító feltételek negatív változásának „eredménye”, s talán az sem véletlen, hogy Krause ezt a munkáját az első világháború után jelenteti meg²⁶. Feltétlenül összevethető a reprimítívizációs bunkóság számos jegyének leírása a Lévy-Bruhl által feltárt primitív gondolkodás kategóriáival, miközben minden esetben hangsúlyozni kell, hogy a reprimítívizáció nem jelenthet igazi „primitívséget”, azaz eredeti kezdetiséget, kezdetlegességet²⁷. Feltétlenül eljöhét az ideje a reprimítívizációs bunkóság elemzésében annak, hogy a freudi–jungii visszaesés fogalmának társadalomlélektani alkalmazásával szembesítsék. Miközben hangsúlyozzuk, hogy a mentális-kognitív deficit nem tartozik a patológia területére, elképzelhetőnek kell tartanunk a társadalomlélektan figyelmének kiterjedését erre a jelenségre is. Már eleve történelmi okok akadályozzák szemünkben a hetvenes-nyolcvanas évek reprimítívizációs bunkóságának a húszas-harmincas évek kultúrkritikájával való összevetését (Spengler, Ortega), ami nem zárja ki, hogy egy-egy kiválasztott szempont érvényesítésével ne lehetne termékeny ez az összehasonlítás is. Részre kell, hogy legyen a reprimítívizációs bunkóság feldolgozása a mindennapi tudat kutatásának is, természetesen ugyancsak a megfelelő különbségek megtételével. S végül igen termékenyen lennének felhasználhatók korábbi nagy reprimítívizációs folyamatok tanulságai, elsősorban a náci Németországban, de más diktatúrákban is²⁸.

²⁶ Lásd Krause, 1921.

²⁷ Lévy-Bruhl, 1935.

²⁸ Klemperer, 1984.

A visszavágás-probléma

Egy lehetséges társadalomontológia körvonalainak meghatározásai első pillanatra nem alkotnak megoldhatatlan nehézségű tárgyi komplexumot. Az egyik oldalról ugyanis viszonylag problémamentesnek tűnik a „szociál”- vagy „társadalomontológia” szűkebb dimenziójának elvi kijelölése a „filozófiai” ontológia szélesebb diszciplináris területén belül. A másik oldalon az a feladat sem tűnik kivételesen nehéznek, hogy a szakadatlan társadalmi változások sorában a megmaradót, az „állandóságot a változás”-ban az egyes helyzeteknek megfelelően mindenkor konkrétan meghatározzuk. Mind a diszciplína egésze, mind pedig a konkrét tárgyiasságok oldaláról úgy tűnik tehát, hogy a társadalomontológia szűkebb területének kijelölése a mindennapi tudat ésszerű operációival megoldható, más megközelítések felől nézve egyenesen triviális feladat.²⁹

Ami az első megközelítést illeti, hamar világossá válhat, hogy a modern kori és a teológiai elemtől megszabaduló ontológiák Nicolai Hartmanntól Lukács Györgyig meglepően kevés általánosítható koncepcionális elemet tartalmaznak (természetesen ezt nem értjük nyomban már értékítéletként, hiszen az ontológiától a társadalomontológiához vezető koncepcionális elemek e meglepő hiánya adódhat tudományelméleti okokból, így a társadalomontológia formációjának megengedhetően alacsony immanens szervezettségi szintjeiből is).

A fenti tény Lukács esetében kétségkívül nagyobb teret nyithat a meglepetéseknek, hiszen *Ontológiája* a marxizmus, illetve a neomarxizmus megújulásaként definiálta önmagát.³⁰ Filozófiai ontológiája azonban nem vált klasszikus társadalomontológiává, jóllehet nem szabadulhatunk teljesen attól a gyanútól, hogy e sajátos arcúval rendelkező filozófiai ontológiát eredetileg társadalomontológiai

²⁹ Lásd erről Endre Kiss, *Das Phaenomen des Fortschritts im sozialontologischen Kontext*. in: *Fortschritt im geschichtlichen Wandel*. Herausgegeben von Jörg Albertz. Berlin, 1998. 391–399.

³⁰ E problémának három, jól elkülöníthető rétege van. Egyrészt Lukács teljes *legitimációja* e vélekedés kialakításában, másrészt e kísérlet megvalósításának *színtvonaláról* megfogalmazható nézetek, harmadrészt pedig a mű magyar és német nyelvű *repciója*, ami éppen ebben a megújítás alternatíváit illetően meghatározó, ám a filozófia felől nézve, *külsődleges* tényezőnek bizonyult.

motívumok hozták létre.³¹ E filozófiává, sőt, mint látni fogjuk, kritikusan filozófiává váló ontológia pozitív elemeiben Nicolai Hartmann koncepcióját veszi át (anélkül, hogy az egyes létrétegeket hartmanni alapossággal dolgozná ki), negatív elemeiben pedig (és ez a konkrétan nevesíthető kritikai mozzanat) a doktrinálisan kiteljesített, sztálini eredetű és természetű dialektikus és történelmi materializmus ellen irányul. Ez a kritika, a filozófia fő folyamatait szem előtt tartva, természetesen elkéssettnek lenne nevezhető, a létező szocializmus államainak hatvanas évekbeli ideológiai életét tekintve azonban nem szabad túlzottan erőltetnünk az „elkéssett” alkalmazását.³² A társadalomontológiának azt a válfaját, amelyet mi a „visszavágás” kérdéskörében fel szeretnénk használni, közvetlen formában tehát semmiképpen nem találjuk meg a huszadik század most már bizvást klasszikusnak nevezhető két nagy ontológiájában.

A „történelem visszavág” kérdéskörének megalapozására alkalmas társadalomontológia azonban aligha lelhető fel e század húszas éveinek nagy filozófiai ontológiáiban sem. Martin Heidegger vagy Max Scheler, mindkettő a maga módján, törekedett ugyan arra, hogy társadalomontológiailag relevánssá váljanak, e társadalomontológia megalapozásának előmunkálatait nagy eredményekkel el is végezték, dekonstruktív módon alakították át a filozófiai teret, magát a társadalomontológiát azonban nem tudták a társadalomontológiai, netán társadalomtudományi felfogás számára is adaptálható módon kidolgozni.

A húszas évek jelentős fordulata a filozófiai ontológiák és általában az ontologizáló gondolkodás felé mégis hozott létre erőteljes új kezdeményeket a társadalomontológia kibontakoztatásában. Ezek a törekvések sem közvetlenül olyan értelemben társadalomontológiaiak azonban, hogy alapzatukon egy olyan kérdéshez, mint amilyen a „történelem visszavág”, nyomban termékeny kiindulópontokra lelhetnénk. Ezek az eredményes kísérletek egyes lényeges gondolkodásformák vagy alrendszerek társadalomontológiáját próbálják

³¹ Arra gondolunk, hogy Lukács a *létező szocializmus* társadalomontológiai keretfeltételeire akart rákérdezni.

³² E ponton a létező szocializmus valóságos, azaz egyik irányban sem leegyszerűsített ideológiai *realitásainak* rekonstrukciója lehet irányadó.

kirajzolni (így Mannheim Károly az ideológia, Kolnai Aurél pedig az etika, sőt, egy művében a „szexuáletika” társadalomontológiai alapjait).³³ Valójában hasonló helyzetben voltak tehát jelen kísérletünk kiinduló helyzetéhez aktuális jelenkori helyzetéhez. Bár bevezető utalásaink a társadalomontológia esetleg már az eddigiekben rendelkezésre álló alapzataira semmiképpen nem tekinthetők teljesnek vagy maradéktalannak, annyi mindenestre nyilvánvaló, hogy a filozófiai tradíció elcsodálkoztatóan kevés kidolgozott fogódzót nyújt a „történelem visszavág” kérdésének vizsgálatához.

Az egyik legmélyebb alapgondolat, ami jellemző és szükséges módon már az újabb két évszázad nyitányán megfogalmazódik, a visszavágás-problematika szempontjából is releváns társadalomontológia alapja Hegel *Differenzschriftjének* szubtilis megfogalmazása a „szubjektum szabadságá”-nak és az „objektum szükségszerűségé”-nek kettősségéről. Ez a megkülönböztetés közvetlenül követi Hegel híres definícióját a filozófia specifikus (és specifikusan új) szükségletéről, amelyben a filozófiai szükséglet a specifikusan újkori elidegenedésként megjelenő jelenségek közvetlen következményeként jelenik meg. Amíg azonban az újkori filozófiai szükséglet magyarázata a modern kori Entzweiungok egész rendszere alapján hatalmas hatástörténetre tett szert, a modern társadalomontológia ezt követő megalapozása az objektumnak és a szubjektumnak a valódi fordulatokra adott lényegileg eltérő válaszaiból gyakorlatilag egyáltalán nem ragadta meg az értelmezés fantáziáját.³⁴ Pedig itt Hegel az azonos kihívásokra adott eltérő reakciókban egyben objektum és szubjektum radikálisan új viszonyát is megfogalmazza. A modernség társadalomontológiai alapképletét pillanthatjuk meg ebben az absztrakt megfogalmazásban. Mi más lenne ugyanis a modernség mindenoldalú (és ezért társadalomontológiai)

³³ Karl Mannheim „Der Konservatismus” und Aurél Kolnai „Der ethische Wert und die Wirklichkeit”, in: *Anspruch und Echo. Sezession und Aufbrüche in den Kronländern zum Fin-de-Siècle. Philosophie in Österreich (1880–1920). Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung*, Band 4. Kiadta: Michael Benedikt, Endre Kiss és Reinhold Knoll. Klausen-Leopoldsdorf – Klausenburg 1998. 347–358.

³⁴ Tudásszociológiai képlet, hogy mind az objektum, mind a szubjektum felfogásában vagy a teljes szabadság, vagy a teljes szabadsághiány elképzelései váltak uralkodóvá.

alpmeghatározottsága (is), mint az egyén univerzális szabadsága? Ellentétben azonban az univerzális szabadság valóságához fűzött utópikus dimenziójú reményekkel, a szubjektum ezen új dimenziójával szemben ugyanúgy teljes erővel maradt érvényben az objektum „szükségyszerűsége”, a tárgyi korlátok sokszoros rendje és rendszere, mint a korábbi korszak univerzálisan nem-szabad szubjektumával szemben. A tárgyi korlátok realitása³⁵, az objektum „szükségyszerűsége”, azaz a legmeghatározóbb társadalomontológiai alapfeltételek azonban természetesen nem irányulnak eredendően a szubjektum valóságos szabadsága ellen, nem nyirbálják meg eredendően annak érvényét. A társadalomontológiai állandók, az objektum hegeli „szükségyszerűsége” természetesen abban az értelemben sem korlátozzák a szubjektum történefilozófiai szabadságát, hogy a szubjektum képes megváltoztatni a valóságot, ezt azonban csak a társadalomontológiaiak tételezett tárgyi korlátok között teheti. Szubjektum és objektum ezen új alapviszonylatában benne rejlik a „történelem visszavág” jelenségének legfontosabb társadalomontológiai összetevője. Erőteltjes leegyszerűsítése ugyan e modellnek, mégis elégségesen szemlélteti a lényegét a következő hasonlat: a szabaddá vált szubjektum teszi meg a történelem progresszív ugrásait, az objektum (társadalomontológiaiilag motivált) szükségyszerűsége áll a „visszavágás” mögött.³⁶ Egy lépéssel továbbmenve az eddig mondottakon, ez már érdemileg majdhogynem azt is jelenti, hogy ez az új viszony mintegy rendszeressé teszi és a történelem napirendjére is iktatja a visszavágás jelenségeit. Az individuum szabadsága, mint utaltunk erre, ténylegesen valóságos, magán viseli ugyanis annak a kolosszális felszabadulási folyamatnak a nyomait, amelynek során mint nem magától értetődő, mint a történelem vívmánya és eredménye létrejött. Részben e nagy történelmi vívmány elleni utóvédharcok, részben

³⁵ Természetesen a tárgyi korlátok itt a maguk társadalomontológiai általánosításaiában játszanak szerepet. Ezek kiemelésére azért van szükség, mert a jelenkori gondolkodásnak számos olyan eleme van, amely egyenesen el akarja terelni a figyelmet e tárgyi korlátok létéről és nagyságrendjéről.

³⁶ Mint később jelezni fogjuk, nem az objektumok szükségyszerűsége közvetlenül az, ami visszavág, de a *visszavágás sajátos struktúrái és mechanizmusai egyesítik a visszavágás aktusaiban az objektum tárgyi korlátaiból következő adottságokat.* .

azonban a mindenoldalúan gyakorolt és élelervé tett szabadság e valósága indítja meg és kovácsolja ki az objektum új szükségszerűségét, a tárgyi szféra dimenzióinak megerősítését, a mindenkori új *status quo* bebiztosítását szolgáló új erőket is. A tárgyi szféra, a valóság ezen ellenállása azonban, nem árt ezt ebben a formában sem leszögezünk, ezután már nemcsak azon történelmi szereplők aktivitásából származik, akik a szabadság ellenfelei közé sorolhatók, a tárgyi szféra új objektivitásának és szükségszerűségének hátterében már a szabadság (tegnapi, de esetleg még mai) erői is megtalálhatóak.³⁷ Ez az új helyzet, ami szakadatlanul újratermelődik, egyben radikalizálja és kiélezi a társadalmi gyakorlatot. Egyrészt a szabadság e világában egyre elviselhetetlenebb realitásokat jelent a valóság ezen „szükségszerű” ellenállásainak már pusztá érzékelése is. Másrészt a szabadság egyes sikeres előretöréseire éppen a visszavágás klasszikus jelensége (lehet) a válasz.

A valóság szükségszerűségének és a szubjektum szabadságának új kettőssége, és ezzel maga a visszavágás klasszikus jelenségre is természetesen a múlttal és az egész emberi fejlődés egészével szembeállítva nyeri el a maga teljes jelentőségét. A történelmi lét átfogó, hatalmas korszakaiban ugyanis vagy egyáltalán nem jöhetett szóba a filozófiai általánosság szintjére emelt emberi szabadság megvalósulása, vagy, másik lehetőségként, az emberi szabadság utópikus víziói a megvalósult üdv paradicsomaiként jelenhettek csupán meg. E kettősség világosan mutatja, hogy sem a szabadság megvalósíthatatlansága, sem az üdv tanok paradicsom-elképzelései nem nyújtottak semmiféle előkészületet arra a helyzetre, amit a visszavágás helyzetének nevezhetünk. Ebből a perspektívából szemlélve a megvalósult szabadság képzetének fogalmi automatizmusokkal kellett összekapcsolódnia a szabadság bizonyos önkényességének, sőt, tetszőlegességének képzetével, hiszen ilyen előfeltételek között a szabadság éppen a valóság korlátlan és akadálytalan, egészen az önkényességig és a tetszőlegességig elmenő alakíthatóságát kellett hogy vezető tartalomáá emelje. A poszt-revolucionárius korszak új tapasztalata fogalmazódik

³⁷ Itt a valóság egyes szegmenseiben végbemenő *valóságos átrendeződésekről* van szó, amelyek lényeges összetevőjét teszik ki a visszavágás struktúráinak, illetve mechanizmusainak.

meg Hegelnél. Ez az az állapot, amely a modernség társadalomontológijának, ezen belül pedig a visszavágás valóságos alapfeltételének nevezhető.

Mint a sajátosan modern jelenségek oly sok más lényeges elméleti leírásánál, a visszavágás jelensége esetében is éles különbség, differencia jelenik meg a filozófiai elemzés és a mindennapi tudat között.³⁸ A tágabb keretet természetesen itt is a szubjektum szabadságának, illetve az objektum szükségszerűségének a kettőssége jelenti. Amíg a filozófiai elemzés legsikeresebb változatai jelezték ezt a nemcsak új, de rendkívüli következményekkel teljes és feszültségekkel terhelt kettősséget, a mindennapi tudat a maga alapvető perspektivizmusánál fogva ragaszkodik e rendkívül bonyolult modell valamelyik egyes, összefüggéséből kiragadott eleméhez.³⁹ Ha ez a differencia, sajátosan a visszavágás-probléma szemszögéből nézve, alárendelt jelentőségű is, a szóban forgó alapkérdés szempontjából tekintve meghatározó, hiszen nem lehet diszkusszió tárgya a szabadság a mindennapi tudat erőteljes részesedése nélkül.

A modern társadalomontológia (és ezen belül a visszavágás-problematika) eddigi legmélyebb megfogalmazása e hegeli megkülönböztetés azért is, mert e kérdéskörre alig lehetett volna szerveződnie egy szokványos társadalomtudománynak, miközben annál nagyobb volt annak a valóságos veszélye, hogy a társadalomontológiai állandók kutatásában a modern pozitív metafizikák valamelyik változata nyer polgárjogot.⁴⁰

A szubjektum szabadsága és a társadalmi objektum szükségszerűsége a maguk kettősségében mindig dinamikus formában képesek meghatározni a társadalomontológiai állandót, s ezért e megközelítés alapján igen szerencsés módon nem is jöhet szóba a társadalomnak egy lehetséges pozitív metafizikai koncepciója, amely a valóságosan

³⁸ A magunk részéről óriási jelentőséget tulajdonítunk a két tudattípus érzékelésbeli, illetve értelmezésbeli különbségeinek. *A mindennapi tudat korlátai az emancipatív történelmi cselekvés jelentős akadályaiként jelennek meg.*

³⁹ Így a linearitás, a teljes szabadság, a teljes szabadsághiány lehetnek például a mindennapi tudat favorizált elemei.

⁴⁰ Az ún. pozitív metafizikáról lásd Kiss Endre: *A pozitív metafizika rekonstrukciója*, in: *Valóság*, 1989/5. 28–39.

újratermelődő állandó helyzeteket (így a visszavágás helyzetét is) a történelmi és politikai folyamatok érvényénél erősebb, a tudományos megismerés megismerőképességénél mélyebben fekvő társadalmi létérvényiséghez hasonlíthatná.⁴¹

Nem érdektelen röviden kitérnünk arra sem, hogy önálló diszciplína hiányában mely más filozófiai irányokba vagy tudományágakba épült be a klasszikusan társadalomontológiai kérdésfeltevés. Így adódott a klasszikus történetfilozófia (elsősorban a klasszikus idealizmus spekulációjában), Comte-nál a frissen formálódó és a végső formáktól még érdemileg távol maradó pozitivizmus jelentkező szociálontológiai kérdések megoldásaként („lássunk, hogy előrelásunk”). De egy Wilhelm Wundt „nép-pszichológiá”-ja (Völkerpsychologie), egy Gustave Le Bon kétes, de kétségkívül paradigmaalkotó tömegpszichológiája, részben tudatosan, részben azonban még öntudatlanul szociálontológiai feladatokat is magára vállalt.⁴² A huszadik században elsősorban a filozófiai antropológia (Scheler, Gehlen, Plessner, Löwith) vállalta magára ezeket a feladatokat, nagyon érdekes azonban, hogy ezt nem a társadalom, hanem az ember oldaláról tette, ezzel is jelezve, milyen hatalmas feladatnak látta volna a társadalomból való közvetlen kiindulást. Mindezek a példák természetesen majdhogynem egészen tetszőlegesen abból a szempontból, hogy számos más tudományban és filozófiai irányzatban is megjelentek egyértelmű társadalomontológiai törekvések. Így meg kell említenünk röviden, hogy még Heidegger létértelmezéseinek is van valami távoli kapcsolata a társadalomontológiai kérdésfeltevéssel.

Mannheim Károly híres tanulmánya a konzervatív gondolkodásról a modern racionalitás történeti sorsát vizsgálva jut el ahhoz, amit a

⁴¹ A mindennapi tudat, részben már érintett tulajdonságai miatt, igen gyakran foglalja össze a *visszavágás* kérdéskörét (is) létmetafizikai szerkezetekben (pl. geopolitika).

⁴² Ezekben az esetekben nem annyira tudatos paradigmaalkotásról, mint inkább a tudományos megismerésnek arról a nagyszerű vonásáról van szó, amikor a tudós a maga területéről próbál behatolni olyan területekre, amelyek vákuum-jellegét érzékeli.

modernracionalitás társadalomontológiájának nevezhetünk⁴³. Közvetlenül a visszavágás-probléma körvonalaihoz jut ugyanis Mannheim, amikor azokat a tényezőket vizsgálja közvetlenül (amelyeket mi nyugodt lélekkel közvetlenül társadalomontológiainak nevezhetünk), amelyek szemében a modern racionalitás terjedésével szembeni ellenállást testesítik meg. Ha nem is nevezhető a racionalizálás folyamatával szemben kifejtett ellenállás nyomban visszavágásnak, a hasonlóság, sőt, az analógia félreismerhetetlen.

Az ellenállás ugyan már a szóban forgó folyamat kezdetén megjelenik, ezért semmiképpen sem lehet visszavágás, az azonban már igaz, hogy a visszavágások logikája és mechanizmusa nagymértékben és gyakorlatilag minden esetben az ellenállások bázisaira épül. A visszavágás az a dinamikus aktus, amelynek során mozzanatos jelleggel aktuálisan egyesülnek mindazok az egyes motívumok és szándékok, amelyek a mindenkori adott folyamattal szemben megfogalmazódó társadalomontológiai színezetű ellenállásokon alapulnak. Jól szemléltetheti ezt a sajátos komplexumot Mannheimnek az az összeállítás, amelyeket a modern racionalitás kisugárzásával szembeni (szemünkben társadalomontológiai gyökérzetű) ellenállás társadalmi tereit rendszerezve állít össze:

- a) az *individuum*,
- b) a *lokalitás*,
- c) az *alkalmazás*,
- d) a *mozgás irracionalitása*,
- e) a *személyiség*,
- f) a *minőség (das Qualitative)*,
- g) a *totalitás*,
- h) az *isteni (a mitikus, a kinyilatkoztatás)*.

A visszavágás-probléma kutatása sokat köszönhet Mannheim e rendszerezésének. Mannheim ugyanis megadja azokat a társadalomontológiai helyeket (legyenek ezek realizálhatóak egy valóságos topográfia keretei között, vagy nem), amelyeken a modern racionalitással szembeni ellenállás kibontakozik és artikulálódik. Ezek azok a helyek,

⁴³ Lásd ehhez Kiss Endre, A tudásszociológia régi és új klasszikusa. Mannheim Károly újra feltalált művéről. Utószó Mannheim Károly, *A konzervativizmus* c. művéhez (Budapest 1994, 242–255)

mint ezt már jeleztük, amelyek a visszavágás társadalomontológiai bázisát is jelentik.

A visszavágás problémájának fontossága a társadalomontológiai kérdésfeltevés számára azért is meghatározó, mert a társadalomontológia relevanciája önmagában sem annyira annak kifejtett pozitív artikulációiban, mint inkább a nagy változások, forradalmak vagy éppen a modern racionalitás állandó előretörésével szemben kifejtett potenciálisan állandóan jelenlévő visszavágó, társadalomontológiai és nem politikai értelemben vett restauratív dinamikájában van. A társadalomontológia létformája a visszavágás. Ha nincs ilyen helyzet vagy lehetőség, a társadalomontológiai kérdésfeltevés a maga eredeti, ha tetszik, pozitív formájában tautologikus.

A visszavágás kérdésköre ezzel sajátos tudományelméleti jelentőségre is tehet szert, hiszen olyan társadalmi szerkezetek, viszonyok, függőségek, struktúrák jelennek meg a visszavágás gyors, egyedi és dinamikus aktusaiban, amelyek vagy egyáltalán nem mutathatók ki a társadalom normális működésében, vagy – és ez a másik eset – pozitív létezésük menthetetlenül tautologikus és ezért teoretikusan érdektelen. Ebben a számos rejtőző vagy tautologikus elemet hirtelen összefüggő cselekvéssé szintetizáló aktusban, a visszavágásban, új oldalról mutatkozik meg a kiinduló hegeli kettősség is. A visszavágás aktusában megmutatkozik ugyanis, hogy a társadalomontológiai dimenzió se nem kizárólag szubjektív, se nem kizárólag objektív, hanem éppen a szubjektum szabadságának és a valóság (a *szociálontológikum*) szükségyszerűségének közös erőterében működik. Így a visszavágás-modellben is megjelenik a társadalmi haladás társadalomontológiájának az a vetülete, ami szerint egyének és csoportok a maguk társadalmi létezhőköttségének folyamatában gyakorlatilag sohasem állhatnak egy végtelen lineáris haladás gyakorlata mögött, hiszen nekik konkrétan megfogalmazott különös célképzeteik vannak, amelyek, ha már elérték őket, erőteljesen automatizmussal kapcsolják ki az egyes csoportokat és egyéneket a társadalmi progresszió folyamatából. A társadalmi folyamatok e lineáris haladásából kiváló csoportok megfelelő más körülmények fennállása esetén a visszavágás szintetikus és dinamikus aktusának ugyancsak meghatározó összetevői lehetnek.

A társadalomontológiai mozzanatok e viszonylag részletes tisztázása után már kirajzolódnak a feltételei annak, hogy a történelmi,

sőt, eredeti célkitűzéseink szerint, a világtörténelmi visszavágások két klasszikus alaptípusát közelebből is szemügyre vehessük.

A közvetlenül társadalomontológiai motivációjú visszavágás jelenti a téma klasszikus alaptípusát. A történelem visszavág – azaz aktív és tudatos történelmi szereplők mást, gyakorta egyenesen az ellenkezőjét hozzák létre annak, amit létre akartak hozni. A második alaptípust átértékelő vagy átértelmező visszavágásnak neveznénk, itt nincs szó társadalomontológiai összetevők bonyolultan összefonódó, dinamikus komplexumairól. Ennek az alaptípusnak a lényege egy erőteljes utólagos átértékelő folyamat, ami vagy mint tézist és eredményt tartalmazza a visszavágást, vagy külső szemlélők többé-kevésbé megalapozottan tekinthetik az átértékelés eredményét visszavágásnak.

A visszavágás-gondolat társadalomontológiai alaphelyzete a társadalmi változás, a haladás jelenséggöre.⁴⁴ A haladás szélső esete a szélsőséges változás, a forradalom, e szó valamelyik értelmében. E tanulmány más helyén más összefüggésben már jeleznünk kellett, a visszavágás, a világtörténelmi visszavágás problémaköre szempontjából nem elsődlegesen fontosak vagy meghatározóak a haladás vagy a forradalom megítélésének örök elvi kérdései, hiszen a visszavágás reaktív jelenség. A társadalomontológiai megalapozott visszavágás alapesete tehát a forradalom, a viszonyok forradalmi megváltoztatása. Ez az az alapeset, amelyre ideáltipikus érvennyel vonatkozik a visszavágásnak a társadalomontológiai problematikán túlmutató, egyszerre elméleti és gyakorlati legmélyebb kérdése is, mégpedig az, vajon milyen okok és körülmények között jön létre a történelemben olyan állapot, ami erőteljesen eltér, ha éppen nem az ellenkezője annak, mint amit létre akartak hozni.

A forradalmi átrendeződésnek a haladás modelljéből kinövő új minősége sajátos társadalomontológiai szerkezetben valósul meg. Ez a szerkezet így a társadalomontológiai megalapozottságú visszavágás alapképlete is. Ez a szerkezet hosszú, klasszikus és kivételes dimenziójú előkészületekkel kezdődik, a társadalom érdekeinek és tudatának a szó szoros értelmében hosszú távú átalakulásával. A klasszikus

⁴⁴ A „haladás” vagy akár a „forradalom” fogalmait azért használjuk itt előzetes tisztázás nélkül, mert a *visszavágás*-gondolat felől nézve az alapfogalmak és alapjelenségek meghatározottságai nem elsődlegesen fontosak.

európai forradalom, a visszavágás-problematika szempontjából is kiemelkedően fontos francia forradalom esetében a felvilágosodás jelentette ezt a kiemelkedően hosszú és a gyökerekig lehatoló átalakulást.

A klasszikus progresszív, illetve forradalmi folyamatok e rendkívül hosszúnak számító bevezető szakasza azért nyer társadalomontológiai fontosságot, mert megteremti az átalakulás plauzibilitásának, igaznak és optimális tartásának közmegegyezését, arra a közmegegyezésre gondolunk, amelynek termékeként egy-egy progresszív fordulat vagy átalakulás legitimációját nemritkán még azok is elismerik, akik ellen maga az aktus irányul. A rendkívül hosszú bevezetés tehát széles körű evidencia-azonosságot hoz létre, amelynek egy irányba mutató impulzusait még egy, társadalomontológiai szempontból ugyancsak releváns mozzanat egészíti ki. A régi viszonyok méhében kibontakozó reform vagy revolúció a maga állandó alternatíva-teremtő dinamikájában a cselekvésorientáló fogalmak állandó egymást erősítő, ha éppen nem egymást hatványozó pozitív visszacsatolásához vezet. A cselekvésorientáló és egyben a fennálló viszonyok alternatíváját jelentő fogalmak egymást erősítő fokozódása az eljövendő állapotot többszörös fogalmi automatizmussal emeli a szuperlatívuszok, a társadalmi ideál állapotába. A jelen poklával csak a jövő paradicsoma állítható a meghaladás esélyével szembe. Az állapotok egészének vagy egyes részleteinek valószínűségi nagyságrendű javítása bizonyosan nem vezet forradalmi átalakuláshoz. Az itt kirajzolódó kettősség – s ez igazolja kiindulásunkat – maga is a társadalmi lét, ha tetszik, a társadalomontológia birodalmába tartozik. Hiszen ugyanazok a társadalmi aktorok azok, akik egyrészt kitűnően tudnak különbséget tenni a viszonyok idealizálása és a realista alternatívák között, másrészt azonban nem vonhatók bele radikális átalakulásokba csakis a reálisnak korrekten elfogadható célok meghirdetésével. Ez természetesen nem individuális, szociológiai avagy szociálpszichológiai probléma, de a társadalmi lét meghatározottsága. A társadalmi tudat e kettős (társadalomontológiai) meghatározottsága már magában hordja a visszavágás-modellt.

A visszavágás-problematika második nagy típusát átértékelő vagy átértelmező visszavágásnak neveztük. Ebben az esetben nem maguk a nagy társadalomontológiai mechanizmusok hozzák létre a visszavágást, de az átértékelés aktusai értékelnek át történelmi, társadalmi vagy tudati állapotokat, amely átértékelések a maguk végső eredményében

visszavágásként jelennek meg. Az átértékelés hozza létre tehát a visszavágást, amely közben természetesen nem teljesen közömbös, hogy maga ez az átértékelés tárgyilag adekvát-e vagy sem. Értelmezésünk számára Adorno és Horkheimer *A felvilágosodás dialektikája* című koncepciója jelenti az átértékelő visszavágás legnagyobb szabású, legigényesebb változatát. Ebben az értelmezésben a felvilágosodás, ami lényegében megegyezik a felfogás szerint a modern racionalitás kibontakozásával, nemcsak illegitim módon kerekedik az eredeti mítosz fölébe, de maga is átcsap egy totalitáriusnak értelmezett represszióknak nemcsak az ideológiájába, de egy ilyen uralom konstituáló logikájába, azaz annak racionalitásába. Ez igazi visszavágás, sőt, a visszavágás elemét a koncepciónak már a címe, a felvilágosodás dialektikája, is megfogalmazza.

Érdekesen utal az ezen összetételben szereplő dialektika a dialektika kifejezés egyik rejtett értelmére, ami maga a visszavágás!⁴⁵

Irodalomjegyzék

- Dalos Rimma–Kiss Endre (szerk.), *Civilizáció az ezredfordulón*. Budapest, 1997.
- Dalos Rimma–Kiss Endre (szerk.), *Az állami eper édesebb-e?* Budapest, 1998.
- Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, 1992.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 1–2 kötet. Frankfurt am Main, 1976.
- Elias, Norbert, *Die Gesellschaft der Individuen*. 3. kiadás. Frankfurt am Main, 1996.

⁴⁵ A magunk részéről történetileg nem értünk egyet Adorno és Horkheimer e koncepciójával. Ettől függetlenül az átértékelő visszavágás mind a mai napig felülmúlhatatlan példájának tekintjük azt.

- Kiss Endre, Elias Canetti's Phaenomenologie der Masse und oder eine Philosophie des Konkreten. in: *Zum Werk Elias Canettis*. Bern – Berlin – Frankfurt am Main – New York – Paris – Wien. 1993. 111–120.
- Klemperer, Victor, *A harmadik birodalom nyelve*. Budapest, 1984.
- Krause Friedrich, *Kultur der kalifornischen Indianer*. Berlin, 1921.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Le Mythologie primitive*. Paris, 1935.
- Löwenthal, Leo, *Literatur und Gesellschaft*. Neuwied am Rhein und Berlin, 1964.
- Rudolph, Wolfgang, Ethnos und Kultur. In: *Ethnologie*. Einführung und Überblick. Herausgegeben von Hans Fischer. Vierte, überarbeitete Auflage. Berlin – Hamburg, 1998.
- Simmel, Georg, *Philosophische Kultur*. 2. kiadás. Leipzig, 1919.

RESÜMEE

Gerechtigkeit, Reprimitivismus, Rückschlag

Die Frage nach einer möglichen „sozialen Ontologie“ scheint auf den ersten Augenblick leicht beantwortbar zu sein. Auf der einen Seite scheint es nämlich verhältnismässig leicht, aus einem breiten Fach der „philosophischen“ Ontologien den engeren Sektor „soziale“ Ontologie auszuwählen. Auf der anderen Seite scheint die Aufgabe ebenfalls nicht besonders schwierig zu sein, das in den sozialen Veränderungen Bleibende, den „Dauer im Wechsel“, um es mit Goethe auszudrücken, zu identifizieren

und aufgrund dieser Befunde mit der Rekonstruktion einer möglichen sozialen Ontologie zu beginnen. Was die erste Möglichkeit betrifft, so wird es sich rapid herausstellen, daß die bisherigen modernen philosophischen Ontologien von Nicolai Hartmann bis Georg Lukács erstaunlich wenig zu einer sozialen Ontologie jener Art geliefert haben, die uns bei der Beantwortung der Frage nach der Beschaffenheit des Fortschritts relevant hätte werden können. Aber auch die weiteren philosophisch-ontologischen Neu-

ansätze vor allem der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts können uns in unmittelbarer Form keine entscheidende intellektuelle Unterstützung liefern. Die ontologisierenden Tendenzen etwa Martin Heideggers oder Max Schelers erwiesen sich beide auch als „sozialontologisch“ relevant, sie dekonstruierten aber den philosophischen Raum gleichzeitig so stark, dass aus ihren Versuchen für uns direkt wenig Argumente heranzuziehen sind. Anderes steht es mit Versuchen, die – selbst in dieser Welle der „ontologischen Wende“ der zwanziger Jahre stehend – gewisse theoretische Gebiete sozialontologisch neu begründet haben wollten (wie es etwa mit der „Ideologie“ bei Karl Mannheim oder der „Ethik“ wie bei Aurél Kolnai der Fall war).

Wir erblicken die allgemeinste Grundlegung für soziale Ontologie in der Hegelschen Distinktion der *Differenzschrift* zwischen der „Freiheit des Subjektes“ und der „Notwendigkeit des Objektes“. Diese neue Definition enthält die Essenz der neuen historischen Erfahrungen. Das Subjekt ist wirklich frei. Die Freiheit des Subjekts bedeutet aber in dieser neuen Erfahrung nicht, dass es „nach seinem Belieben“ das Objekt verändern kann. Für uns gilt

diese Gleichzeitigkeit die bis jetzt erreichte höchste Stufe der philosophischen Einsicht in die Möglichkeiten einer „sozialen“ Ontologie in der Moderne. Denn keine ihrer Komponenten ist trivial. Die Freiheit des Individuums ist tatsächlich wirklich, diese Freiheit ist darüber hinaus aber auch eine gewaltige historische Errungenschaft. Gerade diese tatsächliche Freiheit induziert jedoch auch eine gegenseitige soziale und gedankliche Bewegung. Gerade angesichts dieser realen Freiheit erscheint es viel unerträglicher, wenn der „Widerstand“ der Wirklichkeit von dieser neuen Freiheit nicht nachlässt. Die neue Relation zwischen „Wirklichkeit“ und „Freiheit“ erscheint in ihrer wahren Bedeutung erst im Vergleich zur Vergangenheit, der Gesamtheit der ganzen menschheitlichen Entwicklung. Denn bis zur Französischen Revolution war diejenige Evidenz vorherrschend, dass eine wirkliche Realisierung der menschlichen Freiheit eine positiv verstandene „Beliebigkeit“ bei der Veränderung der Wirklichkeit mit sich bringen muß.

Auf dieser Grundlage liefert unsere Arbeit drei Beiträge zu einer möglichen sozialen Ontologie. Sie befassen sich mit der Problematik der *Gerechtigkeit*,

der *Reprimitivierung* (Rebarbarisierung), sowie des *historischen Rückschlages*, welchen letzteren

man in der Tradition als das Problem der List der Vernunft identifizierte.

TÁJÉKOZÓDÁS

DIALEKTIKUS DISPUTA AZ ÉRTELEM EGYSÉGÉNEK SKOLASZTIKUS KÉRDÉSÉRŐL

(Disputatio De Unitate Intellectus)

Dialectica vero in speculativis aut modo speculativo ordinatur ad opinionem; uterque enim disputantium ordinatur ad opinionem acquirendum de proposito, et accipiunt sibi partes contradictorias, et debet uterque ad partem suam rationes, si habeant, probabiles adducere, et rationes partis oppositae dissolvere, si solutiones etiam habeant probabiles, non modo litigioso, ad vincendum, sed ut concorditer illi parti assentiant ad quam viderunt ex disputatione rationes magis probabiles et minus solubiles; et si aliter faciant, subintrant modum disputationis sophisticæ, quod sæpe contingit.

A dialektika a teoretikus tudományokban, illetve teoretikus alkalmazásában, a helyes véleményre irányul, mivel mindkét vitázó fél a helyes vélemény kialakítását célozza a kérdésben. A vitázók ellentétes álláspontokat képviselnek, és mindkettő feladata, hogy saját álláspontja mellett valószínű érveket hozzon fel, ha vannak valószínű érvei, és az ellenfél érveit megcáfolja, megint csak, ha vannak valószínű cáfolatai, nem viszálykodva, hogy nyerjen, hanem hogy egyetértésben azt az álláspontot fogadják el, amelyet a vitában, úgy látták, valószínűbb és kevésbé cáfolható érvek támogattak; és ha másként tesznek, szofisztikus vitába bocsátkoznak, ami gyakran megesik.

(Johannes Buridanus: *Summulae de Dialectica*, tr. 7, *De Fallaciis*; H. Hubien eddigig nem publikált szövegkiadása nyomán)

Az alábbi írások Borbély Gábor kandidátusi disszertáció-vitájának dokumentumai. Az opponens és a respondens azzal a meggyőződéssel adják közre a vitában elhangzottakat, hogy a vita, tartalmi tanulságain

túl, arra is példaként szolgálhat, hogy a mottóban idézett buridani megkülönböztetés szellemében hogyan lehet a dialektikus vitát megőrizni attól, hogy szofisztikus vagdalkozássá torzuljon, ha a felek, dacára annak, hogy ellentétes álláspontokat képviselnek, *ugyanazért a célért*, ti. a helyes vélemény *közös* kialakítása végett vitatkoznak. (A disszertáció könyv alakban is megjelent, az Ikon Kiadó gondozásában, 1994-ben.)

Opponensi vélemény Borbély Gábor „Az értelem egysége – Aquinói Szent Tamás írása az averroisták ellen” című kandidátusi disszertációjáról

Az értekezés témaválasztása, szerkezete és rövid előzetes értékelése

Tekintve, hogy középkori filozófiai fordításirodalmunk, dacára az utóbbi években tapasztalható örvendetes gyarodásnak, még mindig jobbára hézagokból áll, a közhelyszerűen igaz megállapítás, hogy Borbély Gábor disszertációja „hézagpótló értékű”, elég keveset mond a munka valódi jelentőségéről. De talán jól jelzi egy ilyen jellegű munka jelentőségét már pusztán az a tény is, hogy míg az angol nyelvű középkori filozófiai fordításirodalom összehasonlíthatatlanul gazdagabb a magyarnál, Borbély Gábor kötetével szinte egyidőben jelent meg Szent Tamás írása angol nyelven is (kétnyelvű kiadásban), a jó nevű notre-dame-i tomista, Ralph McInerny fordításában és kommentárjaival. Persze ettől függetlenül is, Tamás írásának mind filozófiatörténeti, mind pedig szisztematikus filozófiai jelentősége megkérdőjelezhetlenné teszik a disszertáció témaválasztásának létjogosultságát.

Az értekezés három részre oszlik: bevezető tanulmányra, fordításra és a fordításhoz csatlakozó értelmező jegyzetekre. Az értekezés minden tekintetben megfelel a formai előírásoknak. Azonban, mivel a kandidátusi fokozat odaítélése szempontjából releváns új kutatási

eredményeket a fordítás műfajánál fogva nem tartalmazhat, ezért, annak megjegyzésével, hogy egy gyors átolvasás alapján a fordítás általában korrektnek és megbízhatónak tűnik, a tartalmi értékelésben csak a bevezetővel és az ott előadott tézisekhez kapcsolódó jegyzetekkel fogok foglalkozni. (Ugyan pl. a 101. szakaszban, az 1976. sorban, a *proportio* helyes fordítása *analógia* lenne, nem pedig az általában a *relatio* fordítására fenntartott *viszony*. Vö. ezt pl. azzal, amit Tamás a *De principiis naturae* utolsó szakaszában ír a kérdésről, ti. az egység különböző fajtáiról.)

Az értekezés főbb téziseinek és érveinek részletesebb értékelése előtt mindenesetre sietek leszögezni, hogy az értekezés nagy felkészültséggel megírt, a releváns szakirodalom és az elsődleges források alapos és széles körű ismeretéről tanúskodó munka. Így alább következő kritikai megjegyzéseim is, noha azok az értekezés számos megállapítását cáfolni igyekeznek, úgy értékelendők, mint amelyek közvetve az értekezés téziseinek és érveinek diszkutabilitását, s ezáltal szerzőjük szakmai kompetenciáját igazolják. (Hogy egy botrányosan szerénytelen, de talán a helyzetet jól illusztráló hasonlattal éljek, nyilvánvalóan Tamás sem buktatta volna meg például Sigert egy filozófia vizsgán pusztán azért, mert úgy gondolta, jó oka van, hogy számos ponton helytelennek minősítse annak Arisztotelész értelmezését.)

A tézisek

Az értekezés legfontosabb tézisei, melyek révén a szerző reméli, hogy sikerül „más megvilágításba helyezni néhány, a XIII. századi filozófia historiográfiájában gyakorta tárgyalt, ám rendszerint neotomista perspektívából szemlélt problémát”, a következőkben foglalhatók össze.

1. Tamás (miként az 1250-es évek után több más teológus) Averroes-értelmezése tévedésen alapul, amennyiben olyan álláspontot tulajdonít a Kommentátornak, ti. az értelem egységének téziséit, amelyet az határozottan elvetett.
2. A *De unitate intellectus*ban Tamás Averroest és követőit általában a peripatetikus filozófiai hagyomány eltorzítóinak kiáltja ki, jóllehet eme konstrukció igazolásának érdekében ő maga torzítja el a

peripatetikus kommentárirodalmat, amennyiben írásában Averroes kivételével az összes peripatetikus filozófust, mint saját álláspontjának képviselőjét állítja be.

3. A „tudatosan heterodox averroista” figurája Tamás saját *ex nihilo* kreációja.

Hogy ezek a tézisek, amennyiben igazak, nemcsak a tárgyalt problémákat, hanem magát Szent Tamást is „más megvilágításba helyezik”, ahhoz nem fér kétség. Ezek együtteséből ui. a földi és földöntúli bölcsesség harmóniáját fürkésző filozófus-szent alakja helyett vagy egy mindent a keresztény dogmatika torzító szemüvegén keresztül olvasó, elfogult és inkompetens filológus, vagy, ami rosszabb, egy Tempier-típusú, csak intelligensebb, agresszív doktriner képe bontakozik ki, aki a hit és tudás általa posztulált harmóniájának védelme érdekében fantom-ellenfeleket (és szövetségeseiket) kreál, fittyet hányva az általa vizsgált szerzők eredeti intencióinak, hogy aztán a fantom-ellenfeleket könnyedén ledorongolván diszkreditálhassa valódi ellenfeleit. Ahelyett azonban, hogy az ilyen formában a disszertációban persze explicit módon meg nem fogalmazott, ám elég meghökkentő Tamás-kép tarthatóságáról általánosságban spekulálnánk, s amely mellett ebben az explicit formában valószínűleg Borbély Gábor sem szívesen kötelezné el magát, lássuk, hogy maguk az egyes explicit megfogalmazott tézisek mennyire megalapozottak a disszertációban.

Az első tézis

Az első tézis már önmagában is rendkívül erős állítás. Nem azt mondja ui., hogy Tamás pusztán egy az averroesi szövegek által megengedett, de nem szükségszerűen implikált álláspontot tulajdonít a Kommentátornak, hanem azt, hogy egy olyan álláspontot, amelyet az averroesi szövegek egyértelműen elutasítanak és kizárnak. A disszertáció megfogalmazásában: „Azt azonban a szóban forgó írás (ti. Averroes *De anima* kommentárja) pontosan jelzi, hogy mi az, ami Averroes számára elfogadhatatlan, jelzi tehát, hogy hogyan nem lehet interpretálni az averroesi szöveget.” (26. o.) [Kiemelés tőlem – K. Gy.] S amint arról már egy oldallal korábban értesülhettünk, Borbély Gábor

szerint az egész vita sarkalatos tézise, ti. „hogy egyetlen értelem van az összes emberben, [...] Averroes számára [...] természetesen elfogadhatatlan”. (25. o. Vö. A disszertáció külön kinyomtatott téziseinek 3. oldalán: „Averroes határozottan támadja azt az elméletet (ti. az értelem egységének tézisé), amelyet többek között Tamás is éppen neki tulajdonít.”)

Azonban Averroesnak a szerző által is idézett (26. o.) híres formulájának ismeretében, miszerint *intellectus est unicus omnibus hominibus* (Crawford, p. 406.), ami végül is ennek a tézisnek *expressis verbis* megfogalmazása, egyáltalán nem világos, hogy mi zárná ki, hogy ezt az álláspontot Averroesnak tulajdonítsuk. Természetesen, aki azt akarja bizonyítani, hogy Averroes valójában nem tartotta ezt a tézist, annak meg kell mutatnia, hogy a fenti megfogalmazás, dacára literális értelmének, nem értelmezhető úgy, hogy azt állítaná, hogy egyetlen értelem van, amellyel az összes ember gondolkozik. Borbély Gábor ezt Averroesnak azokra a fejtegetéseire hivatkozva igyekszik bizonyítani, amelyekben a Kommentátor a materiális értelem egyedenként különböző aktualizálódásáról beszél (26–27. o.) – ám, amint azt egy kicsit alaposabb filozófiai fogalmi elemzés világosan megmutatja, sikertelenül.

Borbély Gábor érvelése ui. csakis akkor lenne sikeresnek tekinthető, ha az általa hivatkozott megfontolások egyértelműen *kizárnák*, hogy a Kommentátor azt tanítaná, hogy egyetlen értelem van az összes emberben. (Ezután persze még mindig kérdés lenne, hogy akkor végül is mi lenne a helyes pozitív értelmezése a fenti averroesi formulának, ám erre Borbély Gábor már nem vállalkozik.) De vegyük észre, hogy a Borbély Gábor által itt hivatkozott averroesi megfontolások mind az értelem *működésének*, nem pedig *létezésének* multiplicitására vonatkoznak. Averroes ui., amikor az értelem egységének neki tulajdonított tézisével látszólag összeegyeztethetetlen módon azt állítja, hogy „*necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis*” (Crawford, p. 500.), egyértelműen arról beszél, hogy ez a forma úgy jön létre, hogy a bennünk lévő képzetek kapcsolódnak az elgondolt dolgokhoz, amelyekhez viszont csatlakozik a cselekvő értelem, s így „*necesse est ut intellectus agens copuletur nobiscum per continuationem intellectorum speculativorum*”. (Uo.) Ez a fajta *continuatio* illetve *copulatio* azonban az egyes emberekhez az értelem *működésében* egyáltalán *nem zárja ki*, hogy az értelem *létezésében* elkülönült legyen az egyes

emberektől. Azonban, éppen a *létezésében* való elkülönültség az, ami az értelem egységét implikálja, hiszen csak akkor lehetne több individuális értelem, ha ezek *létezésükben* nem lennének elkülönültek az anyagtól, az egy fajba tartozó egyedek individualizációjának princípiumától.

Mindenesetre ránk maradt írásaiban pontosan ebben az értelemben exponálja Averroes tanítását Tamás legvalószínűbben azonosítható ellenfele, brabanti Siger. (Ha tehát Averroes félreértés áldozata lenne is, ezért a félreértésért nem Tamás lenne a felelős, hiszen az ő közvetlen ellenfele nem Averroes volt, hanem az, aki már így értelmezte Averroest.) Amint azt Siger az *In tertium De animában* írja: „*Solutio. Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc in secundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam [...]*”. (Bazán, p. 23. vö. Crawford, p. 160. II. 10–27.) Továbbá: „*Item ratio Commentatoris ad illud. Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. Ergo non numeratur numeratione hominum.*” (Bazán, p. 26. vö. pp. 28–29.; pp. 52–53.) Továbbá ugyanott, kevéssel alább: „*Unde per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse sit secundum substantiam unus et licet etiam potestas eius sit una. Et hoc intendens Averroes dicit quod intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum.*” (Uo. p. 28.)

Amint azt maga Siger mondja a *De anima intellectivában*: *conclusio intelligenda est sicut probatur per suas praemissas vel per suum medium.* (p. 82.) Amikor tehát az értelem egységének problémáját vizsgáljuk, azt kell megnéznünk, hogy pontosan miből is származik ez a konklúzió, kiváltképp, mivel épp ez az a pont, amiben Siger és Tamás tökéletesen egyetértenek. (Vitájuk tehát szemben a legtöbb modern vitával, nem süketek párbeszéde – pontosan tudják, hogy mit értsenek egymás állításain, és így azt is, hogy mi az, amiben nem értenek egyet.) Siger és Tamás ugyanis tökéletesen egyetért az individualizáció problémájának kezelésében: a *De anima intellectiva*

VII. fejezetének vonatkozó fejtegetéseit akár maga Tamás is írhatta volna. Mindkettőjük szerint ugyanis az egy speciesbe tartozó individuumok individualizációjának principiuma a matéria. Ezért mindketten azt vallják, hogy az anyagtól létezésükben elkülönült, szubsztens formák nem plurifikálódnak ugyanabban a speciesben, hanem az ilyen formák, mivel szám szerinti különbözőségük egyúttal formális különbség, egymástól specifikusan is különböznek. (Vö. pl.: QDA a. 3. resp. és Bazán, pp. 101–102. Az persze további kérdés, hogy *Isten képes lenne-e* több, szám szerint különböző, de speciesében megegyező elkülönült szubsztancia létrehozására. De ezzel most nem kell foglalkoznunk. Mindenesetre, a *De unitate intellectus*ban található idevonatkozó megjegyzésekhez érdekes adalékkal szolgál a QDL 7. q. 4. a. 3.)

Az alapvető nézeteltérés, amint azt Siger rendkívül világosan kifejti a *De anima intellectiva* III. fejezetében, abban van közöttük, hogy vajon a lélek ilyen, az anyagtól létezésében elkülönült szubsztancia-e. Tamás szerint ui. a gondolkodó lélek ebben az életben létezésében nem, csak működésében elkülönült a testtől, amennyiben ti. a gondolkodó lélek létezése nem más, mint a test, illetve a testből és lélekből összetett szubsztancia létezése, viszont sajátos működése, ti. a gondolkodás, szemben minden egyéb életfunkcióval, a test egyetlen részének sem aktualitása („*dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae est unita corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae est separatum a corpore, cum per organum corporeum non operatur*” – írja Siger, Bazán p. 81.). Viszont, érvel Tamás pl. a QDA a. 14-ben, mivel aminek saját működése van, annak saját létezése is van, szükség szerű, hogy az a létezés, amelyben ebben az életben kommunikál a testtel, úgy tartozzék a lélekhez, mint a sajátja, ti. amelynek aktualitása nem függ attól, hogy éppen a testet aktualizálja-e. Ezért van az, hogy minden más materiális formával szemben, amelynek ti. lenni nem más, mint egy testet aktuálisan megformálni, a lélek nem válik meg saját létezésétől, azaz nem pusztul el, amikor a test elpusztul, azaz, megválnak formájától, s ily módon a létezésétől. Tamás álláspontjának lényege tehát az, hogy jóllehet a test és az értelmes lélek létezése ebben az életben aktuálisan azonos, azonban, szemben a pusztán materiális formákkal, melyek létezése szükségszerűen és elválaszthatatlanul azonos egy test (akár szubsztanciális, akár

akcidentális) létezésével (mivel ezek csak annyiban léteznek, amennyiben egy testet megformálnak, azaz, létezésük abban áll, hogy *valami más*, ti. egy test, bír általuk valamilyen *saját* létezéssel), a gondolkodó lélek létezése oly módon azonos az emberi test létezésével, hogy ez a létezés egyúttal szigorú értelemben a *saját létezése*, nem csak olyan létezés, ami által csak *valami másnak*, ti. a testnek, van szigorú értelemben vett *saját létezése*, amire abból következtethetünk, hogy a gondolkodó léleknek van olyan *saját aktusa*, amely nem a test aktualitása. (Vö. *De unitate* 37–38.)

Miként az a *De anima intellectivá*ból egyértelműen kiderül, Siger számára ez az álláspont azért elfogadhatatlan, mert összeegyeztethetetlennek tartja, hogy valami egyszerre egy test formájú és ugyanakkor szubsztisztens létező legyen. („*Paeterea, alia est ratio essendi formae materialis et compositi seu formae per se subsistentis. Ratio enim essendi formae materialis est secundum quam est aliquid, ut ratio compositionis est secundum quam habet esse compositum, et ratio figurae secundum quam habet esse figuratum unde ratio essendi formae materialis est quod sit unita alii. Ratio autem essendi compositi vel formae liberatae a materia est quod sit ens per se et separate, non unum ens cum alio. [...] Et sunt istae rationes essendi, qua aliquid habet esse unite ad materiam et qua aliquid habet rationem subsistentis per se et separate, oppositae adeo ut eidem inesse non possunt. Unde anima intellectiva non potest habere rationem per se subsistentis et, cum hoc, unum facere cum materia et corpore in essendo.*” Bazán, pp. 79–80.)

Ezzel együtt is azonban a *De anima intellectiva* megírásának idejére Siger már megingott korábbi saját, és egyúttal Averroesnak tulajdonított álláspontja helyességében is. Mert noha az előző megfontolás alapján még mindig nyilvánvalóan elképzelhetetlennek tartja (dacára a fejezet végén található ortodox *disclaimer*nek), hogy az immateriális és szubsztisztens gondolkodó lélek egyúttal a test, annak létezésében kommunikáló formája legyen, s íly módon, hogy az a testek számával multiplikálódjék, a *De anima intellectiva* VII. fejezetének végén megvallja, hogy ezen az alapon képtelen számot adni az egyes emberek individuális gondolat-aktusainak szám szerinti különbségéről, s így a kérdésben a hit igazságára hagyatkozik. (Bazán, p. 108.) Erre a pontra később még visszatérek.

Mindenesetre, igen jellemző, hogy közvetlen ezelőtt, a Borbély Gábor által is idézett (40. o.) hitvallás előtt, Averroesnak azt a megoldását, amit pedig a *Questiones in tertium De animában* (Bazán, pp. 26–29; vö. Crawford pp. 404–407.) még minden fenntartás nélkül elfogadott, hogy ti. a testtől létezésében elkülönült és szubsztanciájában egy értelem az egyes emberek szám szerint különböző imaginatív képességeihez csatlakozván működésében multiplikálódik, Siger már csak *positionem defendendo et causa disputationis* (Bazán, p. 107.) hozza elő, s csak azért, hogy a következő, egyébként egyértelműen Tamástól származó (*De unitate* 91; QDA a. 3.) érvel kimutassa annak elégtelenségét.

De ezzel együtt is teljesen nyilvánvaló, hogy az értelem pluralitásának feltételezése mellett nem jelentene problémát az egyes emberek gondolat-aktusainak különbözősége. Csakis azért kell tehát mind Sigernek, mind pedig Averroesnak az intellektus *működésében* való plurifikációjának feltételezése, hogy ennek révén összebékítsék az intellektus *létezésében* való egységének tézisért a nyilvánvaló ténnyel, hogy az egyes emberek gondolkodása különböző, de mint azt Tamás érve megmutatja, és később Siger is elismeri, sikertelenül.

Amikor tehát Borbély Gábor fölteszi a költői kérdést: „Vajon állíthatjuk-e ezek után az anyagi értelemről, hogy [Averroes szerint – K. Gy.] egy és ugyanaz mindenki, ha egyszer Averroes az anyagi értelemnek az egyes egyedekre sajátosan jellemző, különböző mértékű aktualizálódásáról beszélt kommentárjának egyik kulcsfontosságú részében?” (27. o.), dacára a szerző ellenkező meggyőződésének, az olvasó válasza a fentiek ismeretében egyértelmű „igen” kell, hogy legyen. Hiszen a Borbély Gábor által hivatkozottakból *semmi nem zárja ki*, hogy Averroest úgy interpretáljuk, ahogy nemcsak Tamás, hanem Siger, és (*pace* Salman és Gauthier *megengedhető*, hogy) a *többi*, Borbély Gábor által hivatkozott középkori szerző is tette, tudniillik, hogy mint aki azt tanította, hogy az intellektus immaterialitása maga után vonja annak *létezésében* a testektől való elkülönültségét, s ebből következő numerikus egységét, jóllehet *működésében* egyesül az emberi testek sokaságával, amennyiben működése „anyagát”, a képzeteket, az ezekben a testekben lakozó imaginatív képességből veszi. Viszont, mint tudjuk, minden dolog annyiban egy, amennyiben létező, s így természetesen semmi ellentmondás nincs annak feltevésében, hogy valami egy, a többitől *létezésében* elkülönült létező,

működésében több, létezésében elkülönült dologgal kapcsolódjék össze. (A további problémát csak az fogja okozni, hogy ezek után az egyetlen elkülönült intellektus *sajátos* tevékenységét hogyan tulajdoníthatjuk a vele működésében összekapcsolt sok individuumnak, és hogy ennek a tevékenységnek egyes aktusai hogyan plurifikálódhatnak az individuumok plurifikációjával. Ez az a pont, amire Tamás rámutat, és ez az, amire Siger nem képes válaszolni.) Averroes és középkori értelmezőinek írásaiból tehát az derül ki, hogy az égvilágon *semmi nem zárja ki*, hogy Averroest úgy értelmezzük, mint aki az értelem egységének téziséét tanította, amit viszont Borbély Gábornak bizonyítania kellett volna.

Láthattuk, hogy Borbély Gábor érvelésének alapvető fogyatékosága az, hogy nem tesz különbséget a gondolkodó léleknek a testtel *létezésében*, illetve *működésében* való egyesülése között. Ez a hiányosság azonban sajnos nem csak erre az érvelésre hat ki. Láthattuk ui., hogy az értelem egységének tézise szempontjából releváns kérdés az, hogy az értelem *létezésében* egyesül-e a testtel. Hogy működésében egyesül vele, azt soha senki nem vitatta, hiszen, mint Tamás mondja: „Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod *per eum intelligit homo*.” (QDA a. 2.) Így viszont bármely olyan állítás, amely az értelemnek a testtel csak *működésében* való egyesülését implikálja anélkül, hogy *létezésükben* való egységüket implikálná, teljességgel irreleváns az értelem egységének tézisével kapcsolatban. Ha tehát valamely szerzőnél azt olvassuk, hogy az értelem a lélek része ill. képessége, vagy akár azt, hogy a test formája, mindig meg kell vizsgálnunk, hogy az adott kontextusban a szóban forgó kijelentést a szerző úgy érti-e, mint amely implikálja az értelem és a test *létezésében* való egységét, vagy úgy, mint amely csak annyit implikál, hogy az értelem a testben lévő imaginatív képesség révén, *működésében* egyesül a testtel. Mindenesetre, Siger a *De anima intellectiva* III. fejezetében egészen világosan megteszi a különbséget („anima intellectiva *in essendo* est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae [...] Anima tamen intellectiva est unita corpori *in operando*, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate [...] etc.” Bazán, p. 84.), és egyúttal azt is megmutatja, hogy hogyan lehet egy olyan állítást, miszerint a gondolkodó lélek a test formája vagy tökéletessége, összhangba hozni saját álláspontjával, ami szerint a lélek *létezésében* nem egyesül a testtel. (Bazán, pp. 86–88.)

Ezért tehát erős fenntartásokkal kell olvasnunk Borbély Gábor minden olyan filológiai megállapítását, amely az effajta kijelentésekből próbál egy szerzőnek az értelem egységére vonatkozó álláspontjára következtetni. Ez vonatkozik mind az „Averroes” című lélekfilozófiájának XIII. századi olvasatait, mind pedig az „Averroes” című szakaszban foglalt filológiai megállapításokra.

Mindenesetre a fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy Borbély Gábor érvelése semmi okot nem ad arra, hogy kétségbe vonjuk Bazán értékelését, miszerint: „En abordant la discussion de la doctrine averroste sur l'âme intellectuelle, Thomas avait déjà une longue expérience en ce domaine. Il connaît bien la noétique d'Averroès. Il connaît parfaitement l'échappatoire averroïste, c'est à dire la doctrine de l'union entre les individus et l'intellect unique par l'intermédiaire des images; il l'expose d'une façon très précise pour la réfuter ensuite.” (p. 71*.)

De hasonlóan nyilatkozik a Bazán egy újabb írására is hivatkozó McNerny is: „To accuse the theological critics of Averroes of inventing Averroism in the sense of the doctrine of the uniqueness of the intellect is, therefore, misguided.” (*Aquinas against the Averroists*, Purdue University Press, West Lafayette IN, 1993, p. 9. Általában úgy tűnik, hogy az „első és második averroizmus” megkülönböztetése manapság már „old news”, aminek divatja letűnőben van.)

A második tézis

Az értekezés második alapvető tézisének igazolására Borbély Gábor nem sok szót veszteget. Mi több, az igazolás lényegében csak annak megállapításában áll, hogy „a *De Unitate Intellectus*ban az egész peripatetikus tradíció összhangba kerül a tamási elmélettel”, valamint az arra való utalásban, hogy Bonaventura és Aegidius Romanus szerint a filozófiai tévedések első számú forrása *végző soron* Arisztotelész. (35–36. o.)

Hogy a végén kezdjem, ebben az összefüggésben az Aegidius Romanusra való hivatkozás teljességgel irreleváns, hiszen az értelem egységére vonatkozó filozófiai tévedést, Tamás állításával teljes összhangban, Aegidius egyértelműen Averroesnak tulajdonítja.

De ezen túl is, annak általános megállapítása, hogy számos középkori teológus szerint a filozófiai tévedések forrása *végső soron* Arisztotelész (tekintve, hogy a középkori szerzők számára minden filozófiai megfontolás forrása *végső soron* Arisztotelész.), semmit nem mond arról, hogy ezért a *partikuláris filozófiai tévedésért*, ti. az értelem egységének téziséért a középkori szerzők szerint mennyiben tehető felelőssé maga Arisztotelész, és mennyiben az őt ily módon esetleg helytelenül értelmező későbbi peripatetikusok.

Vegyük itt észre, hogy amikor Tamás a *De Unitate Intellectus*ban azt kívánja kimutatni, hogy Arisztotelész önmagában nem kárhoztatható ezért a *partikuláris tévedésért*, akkor elégséges azt megmutatnia, hogy az averroesi interpretáció egyáltalán *nem következik* a Filozófus szavaiból. Ennek érdekében tehát elég lenne pusztán arra rámutatnia, hogy a Filozófus olyan megállapításainak, amelyek látszólag implikálják az értelem egységének téziséét, adható olyan interpretációja, amely szerint ilyen implikáció mégsem áll fenn. De ezen túlmenően, Tamás azt is megmutatja, hogy a Filozófus egyes megállapításai egyenesen *kizárnak* egy ilyen implikációt, sőt, hogy ezt az implikációt már csak az is kizárja, hogy a Filozófus szavainak más, tekintélyes és megbízható értelmezői is *ennek az implikációnak az elfogadása nélkül* olvasták a Filozófus fejtegetéseit. Tamásnak ehhez természetesen nem kell egyetértene az általa hivatkozott peripatetikusok pozitív következtetéseivel, céljához elegendő, hogy megmutassa, hogy ezen szerzők Arisztotelész olvasata *nem implikálja* az averroista tézist, amit pedig Averroes és követői állítólag magából Arisztotelészből olvastak ki.

Így viszont teljesen alaptalan Borbély Gábor állítása, miszerint „az írás szerint még az az Aphrodisziázi Alexandrosz is Tamás álláspontját képviseli, aki pedig a *Szentencia-kommentár* vagy a *Summa contra Gentiles* olvasatában még azon az állásponton volt, hogy a potenciális értelem materiális forma, s mint ilyen, elpusztul” (36. o.), hiszen Tamás számára Alexandrosz véleménye ebben az összefüggésben csak annyiban érdekes, amennyiben Alexandrosz (miként azt, mint Tamás megjegyzi, Averroes is elismeri) a potenciális értelmet a test formájának tartotta, s ezáltal az *intellectus possibilis* sokszorozódását tanította. Természetesen az, hogy *ebben az egy tézisben egyetért Alexandrosszal*, nem implikálja, hogy Tamás egyetértene Alexandrosznak általában akár az *intellectus agens*, akár az *intellectus possibilis* természetére vonatkozó elméletével.

Az már Tamásnak csak egy további megjegyzése, hogy szerinte Averroes egy ponton Alexandrosz szavait is félreértelmezte. Eszerint a Kommentátor hibás alapon kritizálja Alexandroszt: szemben a Kommentátor állításával Alexandrosz azt, hogy az *intellectus possibilis*, mint a lélek előkészítettsége az intelligibilis formák befogadására, nem testi képesség, nem azon az alapon mondja, hogy szerinte nem lenne olyan előkészítettség, amely testi képesség lenne, hanem azon az alapon, hogy ehhez a *partikuláris előkészítettséghez* nem tartozik testi szerv. Tamásnak ez a megállapítása azonban megint csak nem implikálja, hogy korábbi, pl. a *Summa contra Gentiles*ben megfogalmazott álláspontjával szemben itt már azt gondolná, Alexandrosszal tökéletesen egyetérthet általában az *intellectus possibilis* természetére vonatkozóan. A *Summa contra Gentiles*ben (lb. 2. c. 62.) ui. úgy exponálja Alexandroszt, mint aki azt állítja, hogy ez az előkészítettség, ami az *intellectus possibilis*, mivel az *intellectus agens*hez való hozzárendeltség vagy viszony, maga nem vegyül a testtel, de mégis, mivel az elemeknek az emberi testben való vegyüléséből származik, függ ettől a vegyüléstől. Kritikájában aztán ezt a két pontot támadja, ti. nem fogadja el, hogy Arisztotelész intenciója szerint az *intellectus possibilis* effajta előkészítettség lenne, illetve hogy az elemek vegyüléséből származnék és így attól függenek, de természetesen elfogadja, hogy nem vegyül a testtel, tökéletes összhangban azzal, amit a *De unitate intellectus*ban állít.

Borbély Gábornak tehát semmi alapja nincs a megfelelő szövegrészhez írott kommentárban azt állítania, hogy „Tamás itt azt állítja, hogy álláspontja lényegében megegyezik Aphrodisziázi Alexandrosznak a potenciális értelem természetével kapcsolatos álláspontjával [...] etc.” (130. o.) De hasonló a helyzet a többi, Tamás által idézett peripatetikussal is.

Így viszont úgy tűnik, hogy az a „sajátos filozófiatörténeti konstrukció”, miszerint Averroes kivételével állítólag minden peripatetikus egyetértett volna Tamás álláspontjával, sokkal inkább Borbély Gábor, semmint Tamás konstrukciója.

A harmadik tézis

De sajnos ugyanezt kell mondanunk a disszertáció harmadik fő tézisével kapcsolatban is. Nem Tamás teremtett itt „filozófiatörténeti legendát”, hanem az álláspontját leegyszerűsítő filozófiatörténészek, akikhez sajnos maga Borbély Gábor is csatlakozik.

Hit és tudás viszonyának kérdésében ui. Tamás és Siger álláspontjának különbözősége *nem* abban áll, hogy míg Tamás szerint, az általa posztulált konkordancia érdekében, ha egy észigazságot ellentmondónak találunk egy hitigazsággal, akkor *azt ezen az alapon hibásnak minősítvén* ki kell dobnunk, addig Siger szerint lehetséges valódi konfliktus hit és tudás között, ám ilyen helyzetben a hitet kell preferálnunk – már csak azért sem, mert ha jobban megnézzük, ez éppenséggel nem különbség. Hiszen végül is *mindkét* ily módon értelmezett álláspont azt követeli meg, hogyha adva van egy hitigazság, A és egy észigazság, B, amelyek együttes feltevéséből (további, megkérdőjelezhetetlen segédpremisszák segítségével), logikailag érvényes lépéseken keresztül explicit ellentmondás vezethető le, akkor (amennyiben okoskodásunkban semmi más nem kérdőjelezhető meg) az ellentmondásmentesség érdekében B-t kell elvetnünk és A-t kell igazként megtartanunk. (Az ellentmondásmentesség elvét természetesen senki nem akarta elvetni, s ezt vitapartnerének sem imputálta, ez ui. már egészen más síkra terelte volna a vitát, a *Metafizika* 4. könyvének szellemében. A *veritas duplex* vádjának megfogalmazását természetesen még Tempier *condemnatio*jában sem kell szó szerint vernünk.)

Tamás álláspontja ezzel szemben valójában az, hogyha B igazán észigazság lett volna, akkor eleve nem juthattunk volna ellentmondásra, hiszen igazság csak igazságot implikál, és egy igazság nem mondhat ellent egy másik igazságnak. Ha tehát valahol mégis ellentmondásra jutunk, ez arra figyelmeztet, hogy az, amit kiindulásunkkor észigazságnak hittünk, valójában nem észigazság, pusztán egy olyan hamis kijelentés, amit tévesen észigazságnak tartottunk. Az ellentmondás feloldására követendő eljárás tehát az, hogy megvizsgáljuk, miben is tévedtünk, amikor a szóban forgó hamis állítást észigazságnak tartottuk. Ennek vizsgálata azonban egyértelműen és kizárólag *filozófiai feladat*, amennyiben a természetes ésszel vizsgálható első

elvek kutatása *par excellence* a filozófia, ill. a filozófus feladata. A követendő eljárás tehát *nem az*, hogy a hittel való konfliktusa miatt vérző szívvel bár, vagy akár (szent énekeket) dalolva, de mindenképp *kidobunk egy észigazságot*, ezzel erőszakot téve természetes gondolkodásunkon, hanem az, hogy mivel *tudjuk*, hogy igazságnak igazság nem lehet az ellentéte (mellesleg, *ez is* természetes észigazság), ezért *állítólagos* észigazságunkat újabb *filozófiai* vizsgálatnak vetjük alá, amelynek során, pusztán természetes eszünk megfelelő használata révén beláthatjuk, hogy hol tévedtünk a szóban forgó állítás megítélésében. Tamás pontosan ezt a programot követi a *De unitate intellectus*-ban és pontosan ezen az alapon kárhoztatja ellenfeleit, hogy tudniillik, dacára a hitigazságokat valló proklamációiknak, nem hajlandók álláspontjuk *filozófiai* alapokon történő felülvizsgálatára.

Mint azt korábban láthattuk, Siger a maga *filozófiai* vizsgálódásai során, évekkel Tamás *De unitate intellectus*ának keletkezése után, a *De Anima Intellectivá*-ban végül is saját *filozófiai* álláspontjának ellentmondásosságára konkludál, s ezen az alapon kizárólag a hitre tartozónak ítéli a kérdés igazságát, de még itt sem végzi el azt a fajta filozófiai vizsgálódást, amit Tamás egyhuzamban számon kér, hogy ti. mutassa ki, hogy pontosan hol tévedett a hitnek ellentmondó filozófiai konklúziói levonásában. Mi több, még ebben a munkában is, a harmadik fejezet végén megleégszik a szokásos *disclaimer* „bedobásával”, miszerint mindaz, amit fentebb előadott, a Filozófus véleménye, és *ha* valami ebben ellentétes a hit igazságával, akkor ez utóbbit kell preferálnunk. (Bazán, p. 88.) Korábról ránk maradt írásában azonban végképp *semmiféle filozófiai kételyt* nem mutat saját averroista lélekfilozófiájával kapcsolatban, s azt valóban, mint szükségszerű észigazságok szükségszerű következményét találja, amely ugyan ellentmondó hitigazságok révén persze végül is „felülbíráható”, de ezzel ő, mint filozófus, éppen nem sokat törődik. Tamás tehát, dacára annak, hogy az általa hivatkozott radikális averroista megnyilvánulások nem találhatók meg *expressis verbis* Siger ránk maradt írásában, nem minden alap nélkül summázta ezt az attitűdöt a Borbély Gábor által inkriminált szavakban: „Az ész segítségével szükségszerűen bizonyítom, hogy számát tekintve az értelem egyetlen, ám a hit által szilárdan tartom az ellenkezőjét.” (39. o., *De unitate* 123.) Hogy ez a kijelentés *expressis verbis* nem található meg Siger ránk maradt írsaiban, természetesen nem jelenti azt, hogy Siger valamely nyilvános

dispután vagy előadáson ne tett volna ilyen kijelentést, ami a hallgatók közvetítésével Tamáshoz is eljutott. (Mindenesetre, amint azt Van Steenberghe megjegyzi: „toute difficulté s'évanouit si l'on admet que les écrits averroïstes de Siger antérieurs 1270 n'ont existé que sous forme de reportations d'étudiants”, id. Bazán, p. 74*.) Még inkább megerősíti ezt a benyomást az, hogy Tamás egy szakasszal feljebb (122.) kimondottan bizonyos megfogalmazásokkal szemben fejezi ki méltatlankodását, amely megfogalmazások szintén nem találhatók meg Siger ránk maradt írásaiban. De akármi legyen is a helyzet az aktuálisan elhangzott szavakkal kapcsolatban, a fennmaradt sigeri írások alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy Tamás korrektül summázta Siger hit és tudás viszonyát illető attitűdjét, amely valóban markánsan különbözött a sajátjától.

Ez a különbség azonban természetesen *nem* a filozófiai igazságok autonómiáját hirdető, ám a hitet illető deklarációiban megalkuvó „szabadgondolkodó”, valamint a hit és tudás harmóniáját önkényesen posztuláló agresszív doktriner attitűdjének különbsége, és ennyivel talán még Borbély Gábor is egyetért. De a fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy még a „tudatosan heterodox averroïsta legendája” sem Tamás, hanem csakis a modern ideológiai konfliktusok sémáiban gondolkodó filozófiatörténészek csinálmánya. Hiszen, ha jól megnézzük, Tamás Sigertől nem a hitigazságokat féltette (tudjuk és Tamás is tudta, hogy azokkal Sigernek sem volt kedve és valószínűleg szándéka sem packázni), hanem éppenséggel a *filozófiai* igazságokat. Ha ugyanis Siger attitűdjét követjük, akkor el kell fogadnunk, hogy bizonyos szükségszerű észigazságokból levezethetők a hittel ellentétes konklúziók, ám ezért, *pusztán a hittel való konfliktusok miatt* az ilyen igazságokat egy magasabb auktoritás tekintélyének súlya alatt érvénytelennek kell minősítenünk. Ez viszont azt jelentené, hogy az emberi ész megfelelő természetes használata mellett is megbízhatatlan és fölülbírálható. De ha ez így lenne, akkor a megfelelő hivatali auktoritások joggal vonhatnák le a praktikus konklúziót, hogy helyesebb lenne, ha a *pusztán a megbízhatatlan emberi észre* hagyatkozó megfontolásokkal eleve nem zavarnánk össze a fiatalok fejét, s ha ezért Arisztotelészt és kompániáját eleve kiiktatnánk az oktatási rendszerből. (Mint tudjuk, erre a megoldásra Siger „segítsége” nélkül is, mind előtte, mind utána, több adminisztratív lángelme is többször rájött.)

Tamás ezért is igyekszik gondosan elválasztani az egyes filozófusok egyes kérdésekben való tévedéseit a filozófia ill. a természetes emberi ész általában vett megbízhatatlanságától, és ezért igyekszik megmutatni, hogy éppenséggel magának a természetes emberi észnek megvan a természetes képességei arra, hogy *saját hibáit saját eszközeivel kijavítsa*, még akkor is, ha némely hibára olykor a hit auktoritásával való konfliktus hívja fel a figyelmet.

De Tamásnak ez az attitűdje valójában nem csak az effajta többé-kevésbé praktikus megfontolások következménye. Következik ez a gondolkodásában mindenütt jelenvaló mélységes meggyőződésből (mely meggyőződés egyébként megint csak az Isten létezéséről és végtelen jóságáról való, *természetes ésszel belátható* megfontolások következménye), miszerint *gratia non tollit, sed perficit naturam*, ami adott esetben azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatás kegye sosem ronthatja le egyetlen, a természetes ész által helyesen felfogott princípium érvényességét, hiszen ezzel erőszakot tenne az emberi gondolkodás természetén, de igenis figyelmeztetheti a hívő filozófust arra, ha ez vagy az a gondolkodó, vagy akár *a Filozófus*, elméje végeességénél fogva elhibáz valamit a természetes ész használatában. Ha így tekintjük, akkor a *De unitate intellectus* bármennyire is „kemény” kritikai fejtegetései is inkább a filozófus-szent, semmint az elfogult doktriner képét vetítik majd elénk. Tamás tehát meggyőződés szerint nem vádolható azzal, hogy egy fantom-ellenfelet kreálna magának a „tudatosan heterodox averroista” személyében, s Borbély Gábor fejtegetései a legkevésbé sem voltak képesek megingatni ebben a meggyőződésében.

Összefoglaló értékelés

Mint azt már előljáróban megjegyeztem, Borbély Gábor értekezése rendkívül impresszív filológiai apparátust felvonultató, nagy felkészültséggel megírt, kompetens munka. Filológiai megfontolásait azonban sajnos nem kíséri gondos filozófiai, fogalmi elemzés, melynek révén a középkori szerzők állításait saját fogalmainkkal is újragondolva képesek lehetünk azokat különböző megfogalmazásokban is

újrasonosítani, illetve hasonló megfogalmazásokban is megkülönböztetni, egy adott szöveg doktrinális tartalma alapján.

Így történhet meg aztán, hogy első tézise mellett érvelvén Borbély Gábor minden olyan megfogalmazást, amely a gondolkodó léleknek a testtel való *valamiféle* egyesülésére utal, az averroista tézis elvetése melletti evidenciaként kezel, noha a megfelelő filozófiai elemzés világosan megmutatja, hogy ilyen evidenciaként csak olyan megállapítások szolgálhatnak, amelyek az adott szerző adott doktrínájában egyértelműen a gondolkodó léleknek a testtel *létezésében* és nem pusztán *működésében* való egységét implikálják. Hasonlóképpen, gondos filozófiai elemzés révén a szerző elkerülhette volna, hogy abból a tényből, hogy Averroesszal szemben Tamás helyeslőleg idézi a többi peripatetikust, amennyiben azok legalábbis az *intellectus possibilis*nak a testtel létezésében való egységét, és így a testek sokaságával való sokaságát tanították, arra a hamis megállapításra csúszsék át, miszerint: „sajátos filozófiatörténeti konstrukció bontakozik ki így a *De unitate intellectus*ban: Arisztotelész és a peripatetikus tradíció későbbi képviselői valamennyien helyesen gondolkodtak az emberi lélek és értelem természetéről, s egyedül Averroes az, aki eltorzítja ezt a hagyományt.” (36. o.) Végül Tamásnak a hit és tudás viszonyáról vallott felfogásának valamivel gondosabb elemzésével azt is elkerülhette volna a szerző, hogy úgy állítsa be Tamást, mint aki a hit és tudás általa posztulált konkordanciájának védelme érdekében, teljesen alaptalanul, eretneket farag a teológiailag abszolút ártatlan és ártalmatlan Sigerből.

De hasonlóan zavaró, apróbb fogalmi „csúsztatások” egyéb, a főbb tézisek szempontjából irreleváns összefüggésben is előfordulnak a szövegben. Így például a 37. oldal alján elég meglepő az az állítás, miszerint Tamás „arról ír, hogy egy adott hipotézis verifikációja még nem bizonyítja e hipotézis helytálló voltát, vagyis (*sic!*) abból, hogy a ptolemaioszi hipotézis jobban »megőrzi a jelenségeket«, még nem következik, hogy igaz”. A „vagyis”-sal összekötött két állításnak vajmi kevés köze van egymáshoz, de egyébként is elgondolkodtató, hogy egy hipotézis verifikációja, azaz igazolása, ugyan miért ne bizonyíthatna annak igaz, azaz helytálló voltát. Itt természetesen csak arról van szó, hogy egy univerzális hipotézis tapasztalatilag igazolt partikuláris konklúziói nem igazolják magát a hipotézist, ami természetesen nem

ugyanaz, mint az az állítás, hogy a hipotézis verifikációja nem bizonyítja a hipotézis helytálló voltát.

Összefoglalóan tehát azt kell mondanom, hogy Borbély Gábor disszertációja nagy filológiai felkészültséggel megírt munka, de amely sajnos egyúttal iskolapéldáját nyújtja annak, hogy a legszélesebbkörű filológiai vizsgálódások is könnyen tévutakra vezethetik a filozófiatörténészt, ha filológiai megfontolásait nem kíséri elmélyült és pontos fogalmi, filozófiai elemzés. Mindazonáltal Borbély Gábor filológiai kompetenciája vitathatatlan, s disszertációja egy olyan fiatal kutatót mutat be, akinek ezen az alapon már most feltétlenül „helye van a szakmában”, s aki, ha filológiai felkészültségét filozófiai elmélyültség-gel is párosítja, maradandót fog alkotni ezen a területen.

Mindezek alapján javaslom a disszertáció nyilvános vitára bocsátását, s Borbély Gábornak a kandidátusi cím odaitélését.

(Klima Gyula)

* * *

Mindenekelőtt szeretném megköszönni opponenseimnek az alapos, sokszor a legapróbb részletekre is kiterjedő bírálatot. Mindkét opponensi véleményből nagyon sokat tanultam, s jó néhány kérdésben föltétlenül megszívelelendőnek tartom a bírálatokat. A továbbiakban ezekre a kérdésekre nem is szeretnék kitérni, inkább a bírálatoknak azokról az elemeiről beszélnék, amelyekről úgy gondolom, hogy egyáltalán nem, vagy csak részben fogadhatom el őket.

A Lautner Péter bírálatával kapcsolatban mindössze néhány rövid megjegyzést szeretnék tenni.

1. Úgy gondolom, igaza van, amikor megjegyzi, hogy Arisztotelész *De animáját* helyesebb lett volna a Moerbeke-féle latin szöveg fordításával idézнем. Én azért tekintetem el ettől, mert a *De unitate intellectus* magyar olvasójának nehézségeit nem kívántam még azzal is tetézni, hogy az arisztotelészi *De anima* bizonyos szakaszainak a Steiger Kornél-féle fordítástól eltérő szövegét adom, s ezzel szinte követhetlenné teszem az olvasó rendelkezésére álló arisztotelészi szöveg, a Tamás által ugyan-ezen szöveg latin változata alapján idézett szövegrészek, és a tamási gondolatmenet összefüggéseit.

2. Az alexandroszi nűsz thürathent a középkori szerzők intellectus adeptusként ismerhették: ez a terminus olvasható ugyanis Gerardus Cremonensis XII. századi Peri nű fordításában a nűsz thürathen megfelelőjeként (108, 23).
3. A harmadik megjegyzés a sorszámozásra vonatkozik: a fordítás margóján szereplő számok nem a Keeler-féle kiadás sorszámai, hanem magának a fordításnak a sorszámai. A kommentárok ezekhez a számozott sorokhoz igazodnak.
4. Ami végezetül a Bonaventura és az artes magiszterek közötti túlságosan is plasztikus különbségtételt illeti, arra válaszom végén, a Klima Gyula bírálatának harmadik pontjával kapcsolatban vissza szeretnék még térni.

Mielőtt azonban ezt megtenném, néhány, az előbbieknél valamivel hosszabb megjegyzést szeretnék tenni Klima Gyulának az első két tézisemet illető bírálatára.

Mindenekelőtt Averroes *De animájával* kapcsolatban szeretnék néhány szót szólni arról, hogy milyen megfontolások alapján gondoltam úgy, hogy fölül kell vizsgálnom azt a ma már nyugodtan tradicionálisnak nevezhető Averroes-olvasatot, amely mellett többek között Tamás is elkötelezte magát a XIII. században.

Ha elolvassuk Averroes nagy *De anima* kommentárjának szövegét, láthatjuk, hogy a Kommentátor két Arisztotelész-értelmezés általa elfogadhatatlannak tartott konzekvenciáival vitatkozik: az egyik Aphrodisziázi Alexandrosz Averroes által igen jól ismert interpretációja (fiatalabb korában Averroes az értelem természetével kapcsolatban felmerülő problémák megoldása során Alexandroszt követte, s igen jól ismerte Alexandrosz *De animáját* – amit a XIII. századi latin szerzők nem ismertek – valamint a *De intellectu* arab fordítását is), a másik pedig Themisztioszé. Alexandrosz Arisztotelész-értelmezését Averroes azért nem fogadta el, mert úgy gondolta, hogy ha a potenciális értelem fogalmát az alexandroszi módon értelmezzük, akkor nincs mód arra, hogy e lélekrész halhatatlansága mellett érveljünk.

Themisztiosz Arisztotelész-értelmezésével ezzel szemben (amely a potenciális és cselekvő értelem örökkévalóságát és egységét állította) Averroes azért nem értett egyet, mert elfogadása esetén véleménye szerint jó néhány alapvető fontosságú lélekfilozófiai probléma megválaszolatlan marad. Ezek közül a legfontosabb talán az volt, hogy miként lehetséges az egyes emberek ismereteinek különbözősége, ha

egyszer a habituális értelem (csakúgy, mint a materiális és a cselekvő) a themisztioszi elmélet értelmében azonos mindenkiben.

Averroes intenciója tehát nyilvánvalóan az volt, hogy az említett két szélsőséges álláspontot elkerülje: egyrészt tehát azt, hogy a potenciális értelem epifenomén és elpusztul, másrészt pedig azt, hogy egyetlen mindenkiben. Miután azonban úgy gondoltam (s ez volt a disszertációmban adott Averroes-értelmezés kulcsa): az interpretáció során abból kell kiindulnom, hogy a szerző intenciója és az általa írott szöveg konzisztens, s Averroes intenciójának a legkevésbé sem felelt meg *De anima* kommentárjának az az olvasata, amelyet Tamás is elfogadott, arra a következtetésre jutottam, hogy a Tamás-féle olvasattól eltérően kell értelmezni az averroesi szöveget. Maga a szöveg is jó néhány támpontot adott ehhez: nézzük talán a leglényesebb problémát.

A tradicionális olvasat szerint a gondolkodó tevékenység szubjektuma az elkülönült értelem, az említett tevékenység anyagául pedig az egyes individuumok képzeleti szolgálnak. Ha azonban ez így van, akkor hogyan értelmezhetők Averroesnak azok a kijelentései, amelyek szerint a gondolkodótevékenység szubjektuma nem az elkülönült értelem, hanem az ember, vagy azok a megjegyzések, ahol a potenciális (materiális) értelemről, mint az emberi lélek képességéről, esik szó?

Vegyünk szemügyre egyetlen példát alaposabban is! (További példák lehetnének: 437–438., 450., 495. o.). Averroes kommentárjának 382. oldalán (a *De anima* III, 4 kommentárja során) a következő passzust olvashatjuk: *necesse est quod ista pars animae per quam fit formare est virtus non transmutabilis a forma quam comprehendit. A léleknek az a része, amelynek segítségével gondolkodunk, szükségszerű, hogy olyan képesség legyen, amely nem változik meg az általa megragadott forma hatására stb.*

(A „*formare*” ige gyakori az arab szövegek latin fordításában, a dolog lényegének az értelmünk segítségével történő megragadását jelenti.)

Az ilyen és ehhez hasonló szövegrészek elemzésének nyomán úgy gondoltam, hogy Averroes álláspontja szerint az értelem nem pusztán működésében, hanem létezése tekintetében is összekapcsolódik az egyes individuumokkal, hiszen ha ez nem így volna, akkor ezen

individuumok nem lehetnének a gondolkodás szubjektumai. Ebben az esetben azonban a habituális vagy spekulatív értelemről (ez nem más, mint az aktualizált anyagi értelem, amelynek segítségével az egyes ember gondolkodik) nyilvánvalóan nem állítható, hogy egyetlen volna mindenkinben: ha ez azonban így van, akkor Averroes elmélete nem egyeztethető össze a tradicionális olvasattal, amelynek értelmében az aktualizált anyagi értelem egyetlen mindenkinben. Hangsúlyozni szeretném: az általam adott interpretációt összeegyeztethetőnek tartottam Averroes intenciójával, a tradicionális olvasatot azonban nem.

Nem voltam azonban elég pontos (és – nyilván helytelenül – az iménti hermeneutikai kitérőt is megspóroltam magamnak), s ezért lehetséges, hogy Klima Gyula a következő mondattal indítja kritikáját: Tamás – értelmezésem szerint – olyan álláspontot tulajdonít Averroesnak, amelyet a szövegek egyértelműen elutasítanak és kizárnak. Nos, a dolog úgy áll, hogy nem a szövegek zárják ki a tradicionális olvasatot, hanem az, amit én Averroes intenciójának neveztem, valamint a szövegek egy része. El kell ismernem azonban (s ezt – az indokoltnál sokkal óvatosabban – a disszertációmban is megtettem: 23. o.), hogy vannak az averroesi szövegnek olyan szakaszai is, amelyek megengedik a tradicionális olvasatot (erre a későbbiekben még vissza szeretnék térni). Nincsenek azonban olyan szakaszai, amelyek arra utalnának, hogy az említett intenciótól eltérő intenciót tulajdoníthatunk Averroesnak, például azt, hogy az aktualizált potenciális értelem egységét kívánná állítani, amit Themisztiosz interpretációjának kapcsán határozottan elvet (pl. Crawford, 393. o. *expressis verbis*). Ha abból indulunk ki tehát, amiből én az interpretáció során kiindultam (ti. a szerző intenciójának és az általa adott szövegnek a konzisztenciájából), akkor azt kell mondanunk, hogy Tamás Averroes-olvasata tévedésen alapult.

Igencsak meglepődtem mindennek alapján akkor, amikor Klima Gyula bírálatában azt olvastam, hogy érvelésem alapvető fogyatékosága az, hogy nem teszek különbséget a gondolkodó léleknek a testtel létezésében, illetve működésében történő egyesülése között (5. o.), és minden olyan megfogalmazást, amely a gondolkodó léleknek a testtel való valamiféle (az én kiemelésem) egyesülésére utal, az averroista tézis elvetése melletti evidenciaként kezelek, noha a megfelelő filozófiai elemzés világosan megmutatja, hogy ilyen evidenciaként csak olyan

megállapítások szolgálhatnak, amelyek a gondolkodó léleknek a testtel létezésében és nem pusztán működésében való egységét implikálják (9. o.). Ez rendkívül érdekes állítás, ugyanis amikor a disszertációmát írtam, akkor éppen az volt a célom, hogy szakítsak a tradicionális Averroes-olvasattal, amely – ha nem is a gondolkodó léleknek, de – az értelemnek a testtel létezésében, illetve működésében való egyesülése közötti különbségtételre épül, s azt állítja, hogy az egész emberi faj számára egyetlen értelem létezésében elkülönül, ám működésében egyesül az egyes individuumokkal. Nézetem szerint Averroesnál ez a distinkció egyrészt a fenti formában nincs jelen, másrészt – ha már a létezés tekintetében való elkülönültségről van szó – egyes Averroes-szövegek határozottan implikálják az értelemnek és az individuumnak a létezésükben, s nem csak működésükben való egységét.

Klima Gyula véleményem szerint elkövet egy módszertani hibát is bírálata során, nevezetesen azt, hogy Tamás és Siger szövegeinek segítségével kívánja kimutatni a disszertációmban szereplő Averroes-interpretációról, hogy nem tartható, hiszen ennek az interpretációnak – mint már említettem – éppen az volt a célja, hogy a Tamás és Siger által is elfogadott tradicionális olvasatot helyettesítse egy olyannal, amely – ellentétben az előbbivel – összeegyeztethető Averroes intenciójával.

Mindazonáltal – mint azt az imént már említettem – el kell ismernünk, hogy vannak az averroesi szövegnek olyan szakaszai is, amelyek megengedik a tradicionális olvasatot, így például találhatunk benne az értelem egységét állító (erre Klima Gyula is utal: Crawford, 406. o.) kijelentést (miközben, mint már említettem, az értelem egységének téziséét másutt határozottan elveti: Crawford, 393. o.). Azt gondolom ezért, hogy el kell fogadnunk Averroes lélekfilozófiája különböző olvasatainak egyenrangúságát. Ezt már csak azért is ajánlatos megtennünk, mert Averroes lélekfilozófiájának tradicionális olvasata (amelynek értelmében az anyagi értelem olyan elkülönült szubsztancia, amely csak a képzeteken keresztül, működése révén egyesül az egyes individuumokkal, létezésében azonban nem, tehát nem is multiplikálódhat) az évszázadok folyamán olyan széles körben vált elfogadottá, hogy már-már az averroesi corpus része lett. Ezért a magam részéről elfogadom, hogy az az olvasat, amely Tamásnál és Sigernél is megtalálható, a nagy *De anima*-kommentár szövegének egyes passzusai alapján jól védhető, függetlenül attól, hogy Averroes

szerintem éppen azon álláspont ellen kívánt érvelni, hogy az anyagi értelem egyetlen, és csak a képzeteken keresztül kapcsolódik össze az emberekkel.

Végezetül engedjenek meg egy utolsó megjegyzést Averroes lélekfilozófiájával kapcsolatban: nehéz szabadulni attól a gondolattól, hogy amikor Averroes nagy *De anima*-kommentárját olvassuk, s arra vagyunk kíváncsiak, mit is jelent az értelem terminus Averroesnál, némiképp hasonló helyzetben vagyunk, mint maga Averroes Borges „Averroes nyomozása” című novellájában, midőn Arisztotelész *Poetikáját* olvassa: a tragédia és komédia, e két titokzatos szó csak úgy hemzsegett a műben, írja Borges, s Averroes az iszlám körébe zárva soha nem ismerhette meg jelentésüket.

A második tézissel kapcsolatos ellenvetésről: valóban úgy gondoltam, és úgy gondolom most is, hogy az Arisztotelész lélekfilozófiájának interpretációját tekintve egységes peripatetikus tradíció, és az e tradíciót eltorzító Averroes Tamás filozófiatörténeti konstrukciója. Úgy gondolom, e konstrukció igazolása érdekében valójában Tamás torzítja el a kommentárirodalmat, amire jó példa Aphrodisziászi Alexandrosz esete, akinek a potenciális értelem természetét illető álláspontját Tamás lényegét tekintve azonosnak mutatja be a *De unitate intellectus*ban a saját álláspontjával. Alexandrosszal kapcsolatban a második fejezetben Tamás a következőket írja:

„Azt pedig Averroes is elismeri, hogy Alexandrosz a potenciális értelmet a test formájának tartotta, ámbar, úgy vélem, helytelen értelmezését adta Alexandrosz szavainak, miként Themisztiosz szavait is félreértelmezte. Ami azt az állítását illeti ugyanis, mely szerint Alexandrosz azt mondta, hogy a potenciális értelem nem más, mint a cselekvő értelemre, valamint az intelligibilis dolgokra való előkészítettség (*preparatio*) az emberi természetben; nos, ami azt illeti, Alexandrosz ezen az előkészítettségen nem értett semmi egyebet, mint gondolkodóképességet, amely a lélekben van s készen áll annak befogadására, ami intelligibilis. S azért mondta Alexandrosz, hogy ez nem testi képesség, mert az efféle képességhez nem tartozik szerv, de nem azon oknál fogva mondta ezt, amely Averroes ellene intézett támadásában szerepel, hogy tudniillik nincs olyan előkészítettség, amely testi képesség volna.”

Alexandrosz, amikor Arisztotelész tábla-hasonlatát értelmezte, azzal a problémával szembesült, hogy a potenciális értelem arisztotelészi

jellemzése (a potenciális értelem nem szenved el hatást és nem anyagi természetű) lehetetlenné teszi, hogy a hasonlatban szereplő tábla az értelemre vonatkozzék, hiszen a tábla anyagi létező, s miközben írnak rá, hatást szenved el. Alexandrosz ezért úgy vélte: a potenciális értelem az arisztotelészi hasonlatban nem a táblával, hanem a tábla előkészítettségével azonos, azzal az előkészítettséggel, predispozícióval, amelyre áll a potenciális értelem arisztotelészi jellemzése, hiszen az előkészítettségről magáról nem állíthatjuk, hogy anyagi természetű és hatást szenved el, csak a hordozójáról, amely esetünkben a tábla, illetőleg a lélek, mint anyagi forma.

Averroes az Alexandrosz-féle interpretációt azért nem tartja korrektnek, mert az nem ad magyarázatot arra, hogy miért éppen a táblához hasonlítja Arisztotelész az értelmet: valamennyi anyagi létező előkészítettségéről elmondható ugyanis az, amit Alexandrosz az arisztotelészi hasonlathoz kapcsolódva a tábla előkészítettségéről elmond – ezért hasonlítja Alexandrosz a tábla előkészítettségéhez az értelmet, s nem magához a táblához. Sokkal valószínűbb Averroes szerint, hogy a hasonlatban az előkészítettség szubjektuma, azaz a tábla jelenti a potenciális értelmet.

Ehhez a problémához kapcsolódik a fenti szövegrészben Tamás. Szerinte nem azért állítja Alexandrosz, hogy a potenciális értelem, mint előkészítettség, nem testi képesség, mert nincs olyan előkészítettség, amely testi képesség volna, hanem azért, mert nem tartozik hozzá szerv. Tamás állítása azonban hamis, hiszen – mint láthattuk – éppen azért hasonlította Alexandrosz az értelmet a tábla előkészítettségéhez, mert ez az előkészítettség (s ez minden efféle diszpozíciót jellemez), ellentétben a hordozójával, immateriális és nem szenved el hatást. Averroes kritikája ennél fogva az alexandroszi szöveg korrekt értelmezésén alapult, s ez nem csoda, hiszen kitűnően ismerte Alexandrosz *De animáját*, sőt, fiatalkori lélekfilozófiai írásaiban maga is érvelt mellett, hogy az értelem pusztán a lélek diszpozíciója.

Milyen alapon gondolhatta akkor Tamás, hogy Averroes téved? Nos, csak azon az alapon, hogy Averroest a peripatetikus hagyomány eltorzítójának tartotta, s meg volt róla győződve, hogy mint ilyen, a peripatetikus hagyomány egy jelentős képviselőjének, Alexandrosznak a potenciális értelem természetével kapcsolatos nézeteit is eltorzítja. A *De unitate intellectus* megírásának idején Tamás egyetlen sorral több Alexandrosz-szöveget sem ismert, mint az 50-es és 60-as években, s

szinte biztos, hogy Alexandrosznak azt az írását (*De intellectu*), amely egyáltalában a rendelkezésére állhatott, csak másodkézből ismerte. Tamás legfőbb forrása a *De unitate intellectus* megírását megelőzően Averroes nagy *De anima*-kommentárja volt, miután azonban „Az értelem egysége” már arra a prekonceptióra épült, hogy Averroes a peripatetikus hagyomány eltorzítója, Tamás 1270-ben úgy gondolta, hogy Averroes eltorzítva adja vissza Alexandrosz álláspontját. Úgy vélem, már az eddigiek alapján is joggal beszélhetünk arról, hogy a peripatetikus tradíciót eltorzító Averroes Tamás konstrukciója.

Mindebből természetesen még mindig nem következik az – s ebben Klima Gyulának igaza van –, hogy Tamás azonosnak gondolná Alexandrosz és a saját álláspontját a potenciális értelem természetére vonatkozóan. Én azonban mégis azt gondolom, hogy erről van szó. Klima Gyula a következő megjegyzést teszi ezzel kapcsolatban: Tamás számára Alexandrosznak a potenciális értelemmel kapcsolatos véleménye csak annyiban érdekes, amennyiben Alexandrosz a potenciális értelmet a test formájának tartotta, s ezáltal az *intellectus possibilis* sokszorozódását tanította. Ez az állítás azonban csak részben igaz, hiszen a *De unitate intellectus* második fejezetében, amely az Alexandroszra vonatkozó, az iméntiekben elemzett részt tartalmazza, szó sincs az *intellectus possibilis* sokszorozódásáról, minthogy Tamás itt még pusztán azon állítás mellett érvel, hogy az értelem része a léleknek, amely a test szubsztanciális formája, s nem önálló szubsztancia. Tamás nem azért vitatkozik Averroesszal, mert az nem fogadja el, hogy Alexandrosz szerint a potenciális értelem a test formája, hanem azért, mert kétségbe vonja, hogy Arisztotelész általa autentikusnak tekintett kommentátorai között (akik tehát úgy gondolták, hogy az értelem része a test szubsztanciális formájaként fölfogott léleknek, s nem önálló szubsztancia) lett volna olyan, akinek a potenciális értelem természetére vonatkozó álláspontja az emberi lélek mulandóságát implikálja. Tamás joggal tartott attól, hogy a lélek önálló szubsztancia-voltát tagadó álláspontját többen úgy értelmezhetik, hogy az végeredményben a lélek halhatatlanságának tagadásához vezet, s akár az Averroes-féle álláspontot is helyesebbnek tartják az övéénél, amely éppen az alexandroszi állásponttal szemben fogalmazódott meg. Úgy gondolhatta ezért, hogy meg kell mutatnia: a potenciális értelmet a test formájaként fölfogott lélek részének tekintő hiteles Arisztotelész-olvasatok között nincs olyan, amely a lélek mulandóságát implikálná.

Az Averroes Alexandrosz-értelmezését illető kifogás – úgy gondolom – ebből a szempontból érthető, s Tamás álláspontja a következőképpen foglalható össze: Alexandrosz szerint is a test szubsztanciális formája a lélek, s a potenciális értelem nem elkülönült szubsztancia, hanem része ennek a léleknek. Az értelmet azonban nem azért kell immateriális képességnek tekintenünk, mert pusztá predispozíció, epifenomén (így értelmezi Averroes Alexandrosz szavait), hanem azért, mert nem tartozik hozzá semmiféle szerv (ez utóbbi állítás mellett érvel Tamás is, s ezen a ponton válik azonossá az alexandroszi álláspont a Tamáséval). Az értelem epifenomén volta azt implikálná, hogy az értelem mulandó, s amennyiben Alexandrosz ezt az álláspontot képviselné, akkor a peripatetikus tradíciót eltorzító Averroes ebben a kérdésben (hangsúlyozom, itt nem az értelem egységének problémájáról van szó) teljesen jogosan (mármint a tamási álláspont szerint jogosan) bírálná Arisztotelész egyik autentikus kommentátorát, amit pedig Tamás nem fogadhat el.

Továbbra is úgy gondolom tehát az elmondottak alapján, hogy a peripatetikus hagyományt eltorzító Averroes Tamás fikciója, s azt az állításomat sem kívánom módosítani, hogy Tamás megpróbálja a saját Arisztotelész-olvasatát azonosítani a peripatetikus tradícióval, amit igen jól példáz az Aphrodisziázi Alexandroszra vonatkozó, a korábbiakban elemzett szakasz is (úgy vélem, Bruno Nardi kitűnően érvelt amellett, hogy Themisztiosz esetében is ez volt a helyzet, úgyszólván erre e helyütt nem is kívánok kitérni).

Tamás műve egyébként a XIII. században egyedülálló példája az egy bizonyos filozófiai tradíció egységére történő hivatkozásnak, s az ezen alapuló autoritatív érvelésnek.

Végezetül a harmadik tézissel és annak Klima Gyula-féle kritikájával kapcsolatban a következőket szeretném elmondani. Klima Gyula rendkívül meggyőzően érvel amellett, hogy a tamási álláspont a hit és tudás viszonyának kérdésében valójában filozófiai alapokon nyugodott (vagyis Tamás nem volt a hit és a tudás harmóniáját önkényesen posztuláló agresszív doktriner), s nem igazán érti, hogy Siger miért vonakodott elvégezni azt a fajta (hangsúlyozottan) filozófiai vizsgáldást a gondolkodó lélek természetével kapcsolatban, amelyet Tamás egyfolytában számon kér rajta. Vajon miért nem fogadta el Siger, hogy ha adva van egy A hitigazság és egy B észigazság, amelyek ellentmondásban állnak egymással, akkor az ellentmondás feloldása tisztán

filozófiai feladat, s az általunk észigazságnak tartott hamis állításnak a fölülvizsgálatával kell, hogy azonos legyen. Teljesen nyilvánvaló, amint azt Klima Gyula is megjegyzi (s e tekintetben természetesen semmiféle vitánk nincs), hogy sem Siger, sem pedig más nem gondolta ekkoriban úgy, hogy egyidejűleg igaz lehetne két, egymásnak ellentmondó állítás, a magyarázatot tehát nem kereshetjük abban, amit később a duplex veritas elvének neveztek, s amit bizonyíthatóan nem vallott senki. Marad tehát a kérdés: miért nem végezte el a már említett, kettejük vitájában Tamás által is számon kért filozófiai feladatot Siger?

A válasz tulajdonképpen nagyon egyszerű: azért, mert az említett feladatot Siger nem tekintette filozófiai feladatnak, más szóval úgy gondolta, hogy a filozófus egy adott teoretikus tudomány (esetünkben a természetfilozófia, hiszen a lélekfilozófia a természetfilozófiához tartozik!) állításait nem vizsgálhatja felül azon az alapon, hogy létezik egy olyan hitigazság, amely ellentmondásban van az adott tudomány bizonyos kijelentéseivel. Ebből az álláspontból természetesen a legkevésbé sem következik (s a duplex veritas nyomai után kutató filozófiatörténészek itt tévedtek óriási nagyot), hogy Siger (vagy bárki más, aki azonos állásponton állt vele) ne fogadta volna el az ellentmondásmentesség elvét, amint erre a későbbiek folytán még vissza is térek.

Siger a fentiekben említett meggyőződésével nem állt egyedül: Albertus Magnus *Metafizika*-kommentárjában (XI, 3, 7; például a következő sorokat olvashatjuk: *Theologica autem non conveniunt cum philosophicis* (egyes kiadások szerint itt *physicis* áll) *in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare*. Rendkívül tömöre és teljesen általánosan fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot Boethius de Dacia (*Modi significandi*, eds. J. Pinborg et H. Roos, 46. o.): *nullus artifex considerare potest illa quae sunt extra terminos suae scientiae*.

Történetileg ezeknek a megfogalmazásoknak a hátterében Arisztotelész *Második Analitikája* áll, amely hangsúlyozza, hogy az egyes tudományoknak nem feladata annak vizsgálata, ami kívül esik vizsgálódásuk tárgyán (szubjektumán). Ugyanakkor, úgy gondolom, határozott elméleti és praktikus oka is van annak, hogy Siger és mások (elsősorban a metodológiai problémák rendkívül kifinomult elemzését

adó Boethius de Dacia) oly szigorúan tartották magukat a fönti elvhez (tehát nem pusztán az volt az oka, hogy arisztotelianusok voltak).

A teoretikus megfontolás a következő volt: a természetfilozófia (amelyhez, mint már említettem, a XIII. századi szerzők szerint a lélekfilozófia is tartozik) tudvalevőleg keletkező és pusztuló dolgokkal foglalkozik. Minthogy azonban tudományos ismeretet az arisztotelészi tudományelmélet szerint csak arról szerezhethünk, ami szükségszerű és nem változik, a természetfilozófia tudományos jellegét nem a hold alatti világ önmagukban kontingens létezői, hanem a közöttük fönnálló kauzális kapcsolat biztosítja, amely – ellentétben a keletkező és pusztuló dolgokkal – konstans. Miután a természetfilozófusnak az a célja, hogy a keletkező és pusztuló dolgok vonatkozásában tudásra tegyen szert, az említett, az ok és okozat között fönnálló konstans relációt kell vizsgálnia, és nem azt a kapcsolatot, amely például Isten és a hold alatti világ létezői között fönnáll. Ez utóbbi kapcsolat vizsgálatára – amelynek meglétében a természetfilozófus természetesen nem kételkedik – már csak azért sem vállalkozhatunk, mert ez a vizsgálódás olyasvalaminek az ismeretét föltételezné, ami természetes eszünkkel nem ismerhető meg: tudniillik (ahogyan Siger és Boethius Dacus is fogalmaz) az isteni akarat formájának, azaz Isten lényegének az ismeretét. Mindazonáltal nem lehetetlen Siger és Boethius Dacus szerint, hogy létezzék olyan ember, akit Isten fölvilágosít a szándékai felől, ezt az embert azonban nem tudósnak, hanem prófétának nevezzük, s ténykedésének semmi köze a tudományhoz.

Ezért Siger és Boethius szerint a természetfilozófiát művelő tudósnak olyan állításokat szabad csak tennie, amelyek a természeti okokra vonatkoznak, s ha ezen állítások ellentmondásban vannak egyes hitigazságokkal, akkor – természetfilozófusként – ez utóbbiakat tagadnia kell, annak ellenére, hogy keresztény emberként meg van győződve abszolút igazságukról. Boethius Dacus szerint pl. természetfilozófusként tagadnunk kell a test föltámadását, vagy a világ teremtését, mert ha ezt nem tennénk meg, akkor nem művelnénk, hanem alapjaiban rombolnánk le a természetfilozófiát (vö. pl. Boethius Dacus, *De aeternitate mundi*, 351. o., 445–456. sor: Veritatem tamen illum, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet stb.).

Praktikusan a Tamás-féle követelmények teljesítése esetén semmi értelme nem lenne önálló filozófiai tudományok művelésének, hiszen elegendő volna egy komprehenzív tudomány, amelyben a kinyilatkoztatott igazságokból levezethetnénk az egyes rész tudományok igaz állításait.

A Tamás által számon kért feladatot Siger már csak azért sem végezhette el, mert (s ezen állítás mellett már disszertációmban is megpróbáltam érvelni) dacára annak, amit Tamás DUI végén idéz egyik előadásának szövegéből, az értelem természetére vonatkozó állításait nem tekintette szükségszerűen igaz állításoknak, s ezért nem is gondolhatta azt, hogy fölöldrásra váró ellentmondás van az értelem egységének tézise és az ennek ellentmondó hitigazságok között. Klima Gyula, miután rendkívül pontosan és rendkívüli empátiával adja vissza Tamás gondolatmenetét, szerintem ugyanabba a hibába esik, mint a XIII. századi szerző. Siger, írja, sem a *Quaestiones in tertium de animában*, sem pedig a *De anima intellectivában* nem mutat semmiféle filozófiai kételyt saját averroista lélekfilozófiájával kapcsolatban, s azt mint szükségszerű észigazságok szükségszerű következményét találja (8. o.). Ez a kérdés a tézisé szemponjtából azért érdemel különös figyelmet, mert a tudatosan heterodox averroista alakját aligha tekinthetjük pusztán Tamás fikciójának akkor, ha az valóban szükségszerűen igaznak tekint hitigazságoknak ellentmondó állításokat.

Nézzük tehát, mit is mond Siger (és Boethius) a szükségszerűség fogalmának a természetfilozófiában történő használatáról. A természetfilozófus állításai ugyan szükségszerűek, írják, ám ez a szükségszerűség nem abszolút, hanem föltételes, hiszen a természeti ok és okozatának kapcsolata csak annyiban szükségszerű, amennyiben ugyanazt az okot adott föltételek mellett mindig ugyanaz az okozat követi (*necessitas ex suppositione, necessitas conditionata*). Abszolút szükségszerűségről a természeti okok kapcsán azért nem beszélhetünk, mert ezen okok hatását valamely magasabb ok korlátozhatja, még akkor is, ha ennek bekövetkeztére a természetben nincs példa (vö. pl. Siger: *De necessitate et contingentia causarum*, ed. Duin, 32–33. o.; *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Dunphy, 374–387. o.). A természeti ok tehát, amellyel a természetfilozófus foglalkozik, ahogyan Siger fogalmaz, *licet non sit impedita, est impediibilis*. Szó sincs tehát Sigernél arról, hogy a természetfilozófus állításai szükségszerűen igazak lennének, s olyan tényállást tükröznének, amely nem lehet

másként, mint ahogyan van, hiszen nem lehetetlen, hogy a kontingens okok és okozataik önmagukban véve szükségszerű relációját valamely magasabb ok semmissé tegye. Miután a hitigazságok éppen e magasabb oknak a természethez fűződő viszonyáról világosítanak föl bennünket, nem igaz az, amit Tamás Siger állítólagos álláspontjáról ír, hogy ti. a hit szerinte a hamisra és lehetetlenre vonatkoznék, amit még Isten sem tehet meg, hiszen a hit Siger szerint éppenséggel arra vonatkozik, amit Isten, mint *causa necessaria* megtehet. Tamás tehát nem vesz tudomást arról, hogy az *artes fakultás* magiszterei nem a *necessitas absoluta*, hanem a *necessitas ex suppositione* fogalmát használják akkor, amikor a természetfilozófiában használatos szükségszerűség-fogalomról beszélnek.

A kérdés jelentőségére való tekintettel engedjék meg, hogy idézzek most két szövegrészt, amelyek közül az egyik nagy valószínűséggel Sigertől, a másik pedig egészen bizonyosan Boethius de Daciától származik. Mindkét szöveg röviddel a *De unitate intellectus* megírását követően keletkezett, és egyértelmű választ jelent a Tamáséival azonos típusú vádakra:

Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigabiles ratione, non contradicit fidei, quae ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cuius virtus et causalitas non potest comprehendere ab aliqua creatura (*Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles*, ed. A. Zimmermann, 1968, 3. o.)

A Boethius de Daciától származó idézet a következő kontextusban helyezendő el: az álmokról írott rövid traktátusában a dán filozófus azt fejtegeti, hogy egy adott természeti jelenség vizsgálata során csak olyan okok megismerése folytán tehetünk szert tudásra, amelyek nem mindenhatóak, azaz lehetséges, hogy hatásukat valamely más – nagyobb hatóképességgel bíró – ok közbelépése korlátozza. Ez utóbbi lehetőség megvalósulása azután falszifikálja a tudós – az adott tudomány keretei között egyébként érvényes – konklúzióját. A tudós helyesen következtet (*bene demonstrat*), ám következtetése nem érvényes abszolút értelemben (*non tamen simpliciter demonstrat*).

Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere (*De somniis*, ed. Green-Pedersen, 387. o.).

Továbbra is úgy gondolom tehát a fentiek alapján, hogy Tamás – ahogyan Klima Gyula fogalmaz – fantom-ellenfeleket kreált a *De unitate intellectus*ban, hiszen – mint láthattuk – az tette lehetővé, hogy tudatosan heterodox averroistaként mutassa be ellenfeleit az írás végén, hogy – finoman szólva – nem vette figyelembe sem azt, hogy ellenfele milyen metodológiai elveket követ a lélekfilozófiai problémák megoldása során, sem pedig azt, hogy nem tekinti a lélekfilozófiai állításokat abszolút értelemben igaznak. Ez az ex nihilo kreáció azonban – habár tárgyi oldalról nem megalapozott – mégsem teljesen alaptalan. Tamás ugyanis láthatólag egyetlen értelmes magyarázatot talált arra, hogy ellenfelei – ha tényleg elfogadják az ellentmondásmentesség elvét, és állításuk szerint hisznek a kinyilatkoztatott igazságok abszolút igaz voltában – miért is nem vizsgálják fölül filozófiai álláspontjukat. Ez a magyarázat az volt, hogy filozófiai ellenfeleinek ortodox meggyőződésükre történő utalásai valójában nem őszinték.

Egy bizonyítottan autentikus, valószínűleg éppen 1270-ből, tehát a DUI keletkezésének évéből származó beszédében (*Attendite a falsis prophetis*) Tamás a következőket mondta:

Inveniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere.

Úgy gondolom, érdemes ezzel a szövegrésszel szembeállítani Siger *Metafizika*-kommentárjának egy passzusát, hogy a Siger és Tamás álláspontja közötti ellentétet még plasztikusabbá tegyük:

Nec debet aliquis conari per rationem inquirere quae supra rationem sunt, vel rationes in contrarium dissolvere (a kiemelés tőlem származik; *Quaestiones in Metaph.*, ed A. Maurer, 412. o.; vö még 110. o. 77–79. sor).

Tamás pontosan azt követeli meg a beszédben, amit Klima Gyula is hosszasan taglal, s ami Siger szerint a filozófia számára a legkevésbé sem járható út. Nem szükséges „a modern ideológiai konfliktusok sémáiban gondolkodó filozófiatörténésznek” lenni ahhoz, hogy konstatáljuk: Tamás hamis prófétáknak nevezte azokat a filozófusokat, akik úgy gondolták (a korábbiakban már láttuk, hogy milyen megfon-

tolások alapján), hogy a tudományos vizsgálódásokat nem a hitigazságokból kiindulva kell elvégezni. Nos, ez már a XIII. században sem igazán számított filozófiai érvnek. Csakhogy Tamás – amellet, hogy a XIII. század egyik legjelentősebb filozófusa volt – nem volt egyszerűen csak filozófus. Tamás olyan prédikátor volt, aki feladatának tartotta, hogy mások hitével törődjön, s az áthagyományozott keresztény bölcsességet közvetítse – többek között a filozófus magiszterek felé. A filozófusok önértelmezése azonban ebben az időben már radikálisan eltért attól a képtől, amit Tamás a keresztény bölcs társadalmi szerepéről alkotott. Nem hinném, hogy ennek alapján (visszakanyarodva Lautner Péternek az artes-magiszterek és Bonaventura kapcsán tett megjegyzéséhez) az artes-magisztereket a fölvilágosult szabadgondolkodás bajnokainak kellene tekintenünk, annak ellenére, hogy szerintem nem lenne teljesen értelmetlen megvitatni azt a problémát, hogy lehetséges-e az 1270-es évek filozófusai kapcsán (akiket egy kortárs szerző, Jacobus de Douai szerint „oly mértékben elnyomtak”, hogy ez „sokakat eltérített a filozófia útjának követésétől”) – legalábbis analogikus értelemben – fölvilágosodásról beszélni.

Végezetül érdemes megfontolás tárgyává tenni, hogy az a filozófiatörténész, akinek filológiai megfontolásait gondos filozófiai, fogalmi elemzés is kíséri, melynek révén a középkori szerzők állításait saját fogalmaival is újragondolván képes lehet azokat különböző megfogalmazásokban is újraazonosítani, illetve hasonló megfogalmazásokban is megkülönböztetni, nos, hogy a filozófiatörténésznek ez az ideáltípusa követheti-e a tamási utat munkája során. Ha ugyanis ezt tenné, akkor a középkori filozófusok között a tomistákon kívül jószerével csak hamis prófétákat fog találni. Mi mást is mondhatna ugyanis a filozófiai álláspontját a hitigazságok alapján fölülvizsgálni kívánó Tamás etalonként kezelő filozófiatörténész, pl. Johannes Buridanusra, aki egyik *De anima*-kommentárjában a következőket írja (miután felsorolta azokat a konklúziókat, amelyekhez az emberi értelem a gondolkodó lélek halhatatlanságával kapcsolatban eljuthat – röviden: vagy elpusztul, vagy örökkévaló úgy a parte ante, mint a parte post):

Tunc debetis scire, quod omnes istae conclusiones reputandae sunt falsae, quia contra fidem nostram catholicam. Tamen earum falsitas, ut puto, demonstrari non potest ex rationibus naturalibus puris [...]

(Borbély Gábor)

I.

Ugyan nehéz lesz, de megpróbálok rövid lenni. Kritikám első pontját Borbély Gábor végül is elfogadja: „Ezért a magam részéről elfogadom, hogy az az olvasat, amely Tamásnál és Sigernél is megtalálható, a nagy *De anima*-kommentár szövegének egyes passzusai alapján jól védhető”. Az első pontban ui. pontosan ennyit kívántam bizonyítani, ti., hogy tarthatatlan a disszertáció állítása, miszerint: „azt azonban a szóban forgó írás (ti. Averroes *De anima*-kommentárja) pontosan jelzi, hogy mi az, ami Averroes számára elfogadhatatlan, jelzi tehát, hogy hogyan nem lehet interpretálni az averroesi szöveget” (26. o.), amennyiben ti. az, „hogy egyetlen értelem van az összes emberben [...] Averroes számára [...] természetesen elfogadhatatlan”. (25. o.) Mivel azonban Borbély Gábor ezt a koncessziót még mindig bizonyos, meggyőződésem szerint tarthatatlan fenntartásokkal teszi, legyen szabad röviden ezekre is reflektálnom.

Borbély Gábor finomított álláspontja szerint: „Nos, a dolog úgy áll, hogy nem a szövegek zárják ki a tradicionális olvasatot, hanem az, amit én Averroes intenciójának neveztem, valamint a szövegek egy része.” Jóllehet álláspontja finomításában Borbély Gábor végül is odáig megy, hogy Averroesnak explicit önellentmondást tulajdonít (idézem: „[...] el kell ismernünk, hogy vannak az averroesi szövegnek olyan szakaszai is, amelyek megengedik a tradicionális olvasatot, így például találhatunk benne az értelem egységét állító [...] kijelentést (miközben, mint már említettem, az értelem egységének téziséét másutt határozottan elveti [...])”), mindenestre, érdemes megnéznünk, mi is az, amit Averroes intenciójának nevez, s ha már egyszer az zárja ki a tradicionális olvasatot, akkor milyen evidencia van erre, a finomított álláspont szempontjából kulcsfontosságú intencióra.

Hogy mi is ez az intenció, azt Borbély Gábor így foglalja össze: „Averroes intenciója tehát nyilvánvalóan az volt, hogy az említett két szélsőséges álláspontot elkerülje: egyrészt tehát azt, hogy a potenciális értelem epifenomén és elpusztul, másrészt pedig azt, hogy egyetlen mindenkiben.” Azzal az intencióval, ti. annak szándékával, hogy valaki elkerülje a potenciális értelem egységének álláspontját, természetesen összeegyeztethetetlen, hogy ezt az álláspontot magáénak vallja. De mi Borbély Gábor evidenciája Averroes eme szándékára: A „tehát” arra utal, hogy az, amit az ezt közvetlenül megelőző passzusban olvashatunk: „Themisztiosz Arisztotelész-értelmezésével ezzel szemben (amely a potenciális és cselekvő értelem örökkévalóságát és egységét állította) Averroes azért nem értett egyet, mert elfogadása esetén véleménye szerint jó néhány alapvető fontosságú lélekkilozófiai probléma megválaszolatlan marad. Ezek közül a legfontosabb talán az volt, hogy miként lehetséges az egyes emberek ismereteinek különbözősége, ha egyszer a habituális értelem (csakúgy, mint a materiális és a cselekvő) a themisztioszi elmélet értelmében azonos mindenkiben.” De mint tudjuk, a tradicionális Averroes-interpretáció sarkalatos pontja éppen az, hogy Averroes ugyan látta az értelem egységéből direkt módon következő problémát, hogy ti. akkor miként lehetséges az egyes emberek ismereteinek különbözősége, azonban, a tradicionális értelmezés szerint, ezt nem az értelem egysége tézisének elvetésével vélte megoldhatónak, hanem az egyetlen értelemnek az egyes emberekkel pusztán működésében, az individuális képzeteken keresztül való egyesülésének posztulálásával. Averroesnak tehát az a nyilvánvaló szándéka, hogy a themisztioszi elméletből származó problémát valami módon megoldja, semmiképp nem azonosítható azzal, a Borbély Gábor által feltett szándékkal, hogy az intellektus egységének álláspontját elkerülje. Ez utóbbi szándék meglétének igazolásához tehát nem elég az előző, egyébként a szövegek által valóban jól dokumentálható szándéokra hivatkozni. Ám a helyzet az, hogy az egyetlen olyan szövegrész, amelyre Borbély Gábor ez utóbbi szándék meglétét direkte igazoló passzusként hivatkozik valójában csak az előző meglétét igazolja. (Idézem: „Nincsenek azonban olyan szakaszai [ti. az averroesi szövegnek], amelyek arra utalnának, hogy az említett intenciótól eltérő intenciót tulajdoníthatunk Averroesnek, például azt, hogy az aktualizált potenciális értelem egységét kívánna állítani, amit Themisztiosz interpretációjának kapcsán határozottan

elvet [pl. Crawford, 393. o. expressis verbis].”) Itt ui. Averroes mindössze felsorolja a themisztioszi álláspontból származó képtelenségeket („Et alia multa impossibilia contingunt huic positioni”), majd, mint esetleges megoldást felveti az intellektus immanenciájának lehetőségét, de rögtön rámutat, hogy ez ellentétben van Arisztotelész korábban elemzett álláspontjával („Et cum nos fugerimus omnia ista impossibilia, continget nobis ponere quod prima perfectio est haec intentio, scilicet individualis in materia et numerata per numerationem individuorum hominis et generabilis et corruptibilis [mellesleg, ez utóbbi kitétel kizárja, hogy itt saját szándékolt álláspontját hangoztatná – K. Gy.]. Et iam declaratum est ex demonstratione Aristotelis predicta quod non est aliquid hoc, neque corpus, neque virtus in corpore”), és végül felteszi a kérdést, hogy akkor végül is hogyan lehet megoldani a problémát („Quomodo igitur possumus evadere ab hac errore, aut qualis est via dissolutionis istius questionis?”). Ezek után jön tehát csak Averroes saját megoldása, mindazzal a Borbély Gábor interpretációja szempontjából kényelmetlen megjegyzéssel, amelyekre a tradicionális értelmezés talán nem minden ok nélkül támaszkodik. Dacára tehát annak, hogy Averroes szövege természetesen nem mutatja egy skolasztikus *quaestio* formális felosztását, ennek a szövegnek is hasonló a dialektikája, és így ebből a passzusból arra következtetni, hogy Averroes szándéka az intellektus egységét valló álláspont elkerülése volt, hasonló egy olyan következtetéshez, amely a *Summa* releváns ellenvetéseiből arra akarna következtetni, hogy Tamás szándéka az Isten létezését valló álláspont elkerülése volt.

De természetesen nem lehetséges, és nem is szükséges itt Averroes igazi szándékának meghatározásába bonyolódnunk, tekintve, hogy a disszertációban erre a feladatra maga Borbély Gábor sem vállalkozott. Azonban, ha Averroes általa vélelmezett igazi szándékának valóban ekkora szerepe volt interpretációjának meghatározásában, akkor Borbély Gábor elég súlyos módszertani hibát követett el, amikor ezt a disszertációban nem tisztázta. Egy eljárás módszertana ui. annak megfelelően hibás van sem, hogy mit szándékozunk vele elérni. Ha pl. én a kritikámban azt kívántam volna kimutatni, hogy a disszertációban szereplő Averroes-interpretáció nem tartható, úgy bizony ezt módszertanilag hibás lett volna Tamás és Siger szövegeinek segítségével tennem, hiszen egy értelmezés hibássága csak azzal mutatható ki, hogy maga az értelmezett szöveg kizárja a szóban forgó értelmezést. De,

mint azt itt is, és a kritikámban is világosan jeleztem, céloim nem Borbély Gábor Averroes interpretációjának cáfolata volt (egy részletes, pozitív interpretáció hiányában ez amúgy is eleve elvetélt ötlet lett volna), hanem Borbély Gábor ama most már elismerten tarthatatlan álláspontjának cáfolata, miszerint a tradicionális interpretáció tévedésen alapul, mivel Averroes szövegei kizárják a tradicionális interpretációt. Egy ilyen cáfolathoz viszont természetesen elég annak megmutatása, hogy az averroesi szövegek nem zárják ki, azaz, megengedik a tradicionális interpretációt, ami mellett jó érv, hogy a kérdésben ellentétes álláspontokat képviselő, de Averroest egyaránt jól ismerő és alaposan interpretáló Siger és Tamás egyaránt így interpretálják a szóban forgó szövegeket.

Borbély Gábor azonban, finomított álláspontja fényében, egy ennél sokkal nagyobb feladatra vállalkozott volna, ti., hogy dacára Averroes néhány makacsul ellentmondó passzusának, igazi intenciója szerint a szöveg csakis, mint az intellektus egységének tézisének elvető dokumentum értékelhető. Ebben az esetben viszont a disszertáció valóban súlyos módszertani hibája lenne egy részletes, alapos, pozitív Averroes-interpretáció mellőzése. Azonban, anélkül hogy a „scrutator cordium et renum” számunkra elérhetetlen pozíciójából próbálnék nyilatkozni, az a benyomásom, hogy a dolgozat ettől a módszertani hibától mentesnek tekinthető, amennyiben ti. szerzőjének nem állt szándékában erre, a dolgozat kereteit szükségszerűen meghaladó feladatra vállalkozni. A dolgozat szerintem egyszerűen arra igyekszik rámutatni, hogy talán nem kell feltétlenül egy az egyben „lenyelni” a tradicionális interpretációt, ám ebből egy indokolatlanul és tarthatatlanul erős konklúziót von le. Én ez utóbbit kritizáltam, rámutatva arra, hogy hol vannak a mellette szóló érvek fogyatékoságai. Ha abban egyetértünk, hogy az első tézis, a mellette szóló érvek gyengeségei és az ellene szóló érvek súlya alapján, úgy ahogy a disszertációban szerepel, tarthatatlan, akkor egy későbbi alkalommal, egy esetleges részletes Averroes interpretáció kapcsán majd örömmel folytatom az egyébként érdekesnek ígérkező vitát Averroes igazi intenciójáról.

2.

A második tézissel kapcsolatos nézeteltéréseink azt hiszem, könnyen elintézhetőek. Akár Averroes, akár Tamás értette „jobban” Alexandrosz kérdéses megjegyzését, ti. akár azon az alapon mondta, hogy az intellektus nem testi képesség, mert semmilyen predispozíció nem testi képesség, akár azon az alapon, hogy nem tartozik hozzá testi szerv, a DUI vonatkozó passzusa semmiképp nem azonosítja „en bloc” Alexandrosz tanítását Tamáséval, és Tamás egyéb, korábban már hivatkozott szövegei nyilvánvalóvá teszik, hogy mi az, amiben Tamás Averroesszal szemben egyetért Alexandrosszal, és mi az, amiben nem. Egyetért Alexandrosszal az intellektus inherenciájában, s ebből mindnyájuk számára közvetlenül következő plurifikációjában, és nem ért egyet Alexandrosszal az intellektusnak létében a testtől való függésében, és ebből következően a testtel való pusztulásában. Így viszont csak megismételni tudom a kritikámban mondottakat, miszerint Borbély Gábornak semmi alapja nincs a megfelelő szövegrészhez írott kommentárban azt állítania, hogy „Tamás itt azt állítja, hogy álláspontja lényegében megegyezik Aphrodisziázi Alexandrosznak a potenciális értelem természetével kapcsolatos álláspontjával [...] etc.” (130. o.) Ám Borbély Gábor csak ilyen és hasonló alapokon hangoztatja álláspontját. Mint válaszában írja: „Valóban úgy gondoltam, és úgy gondolom most is, hogy az Arisztotelész lélekképzésének interpretációját tekintve egységes peripatetikus tradíció, és az e tradíciót eltorzító Averroes Tamás filozófiatörténeti konstrukciója. Úgy gondolom, e konstrukció igazolása érdekében valójában Tamás torzítja el a kommentáriródmalmot, amire jó példa Aphrodisziázi Alexandrosz esete [...]” Ezzel szemben én változatlanul úgy gondolom, hogy nem sok értelme van Tamást egy „egységes peripatetikus tradíció konstruálásával” vádolni (persze, annak érdekében, hogy Averroesnak legyen miből kilógnia), amikor Tamás, a modern, ideologikus szokásoktól eltérően, nem lazán összekötött szlogen-kötegek címkéivel vagdalkozik, hanem, ahogy filozófushoz illik, egyes szerzők egyes téziseivel, a megfelelő argumentumok alapján vitatkozik.

3.

A harmadik tézissel kapcsolatban, minden esetleges látszat dacára, úgy érzem, hogy örvendetesen konvergálnak álláspontjaink, legalábbis, ami azt illeti, hogy miben is állt Tamás és Siger (valamint Boethius Dacus) attitűdje, és mi ezen attitűdök alapvető különbsége. Miután Borbély Gábor szemlátomást elfogadja a tamási megközelítés általam adott jellemzését (és így hajlandó enyhíteni a disszertációja megfogalmazásaiból óhatatlanul kibontakozó Tamás-mint-agresszív-doktriner-képen), és bizonyos fenntartásokkal, amelyekre még visszatérek, én is szívesen elfogadom a sigeri megközelítés általa adott részletes leírását (amelyet én kritikámban azért nem nyújtottam, mert nem volt rá szükség), nézeteltérésünk voltaképp arra redukálódott, hogy hogyan is értékeljük ezeket a megközelítéseket. Mint Borbély Gábor írja: „Klima Gyula, miután rendkívül pontosan és rendkívüli empátiával adja vissza Tamás gondolatmenetét, szerintem ugyanabba a hibába esik, mint a XIII. századi szerző.” A Szent Tamással való közösséget, méltatlanul bár, de természetesen örömmel vállalom, azonban nem hiszem, hogy akár gyarlóságom, akár az Angyali Tanító valamiféle rettentő tévedésben lenne a sigeri attitűd megítélésében. De ahhoz, hogy emellett érveljek, előbb el kell mondanom, mik a fenntartásaim Borbély Gábornak a sigeri megközelítésről adott jellemzésével kapcsolatban.

Első számú fenntartásom azon alapul, hogy Borbély Gábor jellemzése gátlástalanul összemossa levezethetőség és konzisztencia logikailag nagyon is különböző fogalmait.

Második számú fenntartásom alapja az, hogy a Borbély Gábor által egyébként helyesen jellemzett, és a természetfilozófiai princípiumok és konklúziók logikai státusának megítélése szempontjából általában valóban fontos *necessitas absoluta vs. ex suppositione* distinkció az adott kérdés szempontjából irreleváns.

Amikor Borbély Gábor ezt írja: „[...] Siger [...] úgy gondolta, hogy a filozófus egy adott teoretikus tudomány (esetünkben a természetfilozófia, hiszen a lélekfilozófia a természetfilozófiához tartozik!) állításait nem vizsgálhatja fölül azon az alapon, hogy létezik egy olyan hitigazság, amely ellentmondásban van az adott tudomány bizonyos kijelentéseivel”, akkor az inkonzisztencia fogalmával operál, hiszen itt arról van szó, hogy mi a teendő, amikor tudományos kijelentések inkonzisztensek bizonyos hitigazságokkal. (Tamás, és valóban, vele együtt csekélységem is, azért kárhoztatjuk Sigeret, mert szerintünk ebben a helyzetben Siger nem a helyes úton jár, hogy miért, arra még visszatérek.) De ettől, az inkonzisztenciát illető kérdéstől természetesen radikálisan különbözik az a kérdés, hogy vajon tudományos kijelentések levezethetők-e hitigazságokból (úgy, hogy éppenséggel tagadásuk lenne inkonzisztens a hitigazságokkal), azaz hogy ily módon a tudományos kijelentések logikailag a hitigazságokra alapozhatók-e, illetve az a kérdés, hogy éppen fordítva, a hitigazságok levezethetők-e tudományos kijelentésekből, mely esetben a tudomány szolgálhatna a hit alapjául. Viszont a közvetlenül következő paragrafusban Borbély Gábor pontosan ez utóbbi kérdésre csúszik át, amikor ezt írja: „Siger a fentiekben említett meggyőződésével nem állt egyedül: Albertus Magnus *Metafizika*-kommentárjában (XI, 3, 7) például a következő sorokat olvashatjuk: *Theologica autem non conveniunt cum philosophicis* (egyes kiadások szerint itt *physicis* áll) *in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare.*” Albert itt mindössze azt mondja, hogy a teológiai kijelentések alapja a kinyilatkoztatás, nem a természetes ész, mint a filozófia esetében. Ezért a hit nem alapozható a természetes ésszel belátható tudományos kijelentésekre, és a filozófiának nem is kompetenciája a teológiai kijelentések megvitatása, ti. az, hogy egy teológiai kijelentés, mint ilyen, igaz-e vagy hamis, nem vezethető le filozófiai, azaz pusztán természetes ésszel belátható princípiumokból. Ez a passzus azonban semmit nem mond arról, hogy mi a teendő, ha egy tudományos kijelentést inkonzisztensnek találunk egy hitigazsággal, úgyhogy ettől a passzustól Siger akár egyedül is maradhatna „a fentiekben említett meggyőződésével”. (A közvetlen ezután idézett Boethius passzustól pedig még

inkább. Mellesleg, ezzel az idézettel kapcsolatban talán érdemes megjegyeznünk, hogy Tamás ama követelése, hogy a hittel való inkonzisztencia esetén vessük ismét filozófiai vizsgálat alá filozófiai princípiumainkat, természetesen nem kényszeríti a filozófust saját tudománya határain túlra, sőt, inkább csak még egyszer visszaküldi egy alapos sepregetésre a saját portája előtt.)

De még nyilvánvalóbb a csúsztatás inkonzisztencia és levezethetőség között Borbély Gábor ama kijelentésében, miszerint „praktikusan a Tamás-féle követelmények teljesítése esetén semmi értelme nem lenne önálló filozófiai tudományok művelésének, hiszen elegendő volna egy komprehenzív tudomány, amelyben a kinyilatkoztatott igazságokból levezethetnénk az egyes rész tudományok igaz állításait”. Erről ugyebár szó sincs. Annak megkövetelése ugyanis, hogy egy tudományos ill. filozófiai konklúzió és egy hitigazság explicit inkonzisztenciája esetén vizsgáljuk felül filozófiai premisszáinkat (ti., hogy pusztán természetes észhasználattal rájövünk arra, melyik is volt az a hamisság, amelyik az inkonzisztenciáért felelős, de amelyet tévesen észigazságnak tartottunk), logikailag igen messze áll attól a senki által sem támasztott követelménytől, hogy a kinyilatkoztatott igazságokból vezessük le az egyes rész tudományok igaz állításait. Így viszont ettől a nemlétező követelménytől talán nem is érdemes olyan gondosan elhatárolni Siger megközelítését.

Pro secundo

Az alapvető kérdés, mint tudjuk, a következő. Méltatlanul faragott-e Tamás „hamis prófétát”, egy tudatosan heterodox fantom-ellenfelet a filozófiai módszertana alapján teológiailag ártatlan Sigerből? Avagy, egyszerűbben és pontosabban fogalmazva, igazolható-e a korabeli filozófusok körében általánosan elfogadott filozófiai-metodológiai megfontolások alapján Siger eljárása hitnek és tudásnak a konkrét lélekfilozófiai kérdést illető konfliktusában? Borbély Gábor válasza: igen, és úgy véli, hogy a kétféle szükségszerűség megkülönböztetésének tudatos alkalmazása alapján Siger felmenthető Tamás vádjai alól, és inkább Tamás kárhoztatható, hogy vádaskodása közben „nem vesz tudomást arról, hogy az artes fakultás magiszterei nem a *necessitas absoluta*, hanem a *necessitas ex suppositione* fogalmát használják akkor, amikor a természetfilozófiában használatos szükségszerűség-

fogalomról beszélnek”. Az én válaszom ezzel szemben a fenti kérdésre: nem (hogy miért, arról alább), és úgy vélem, hogy a kérdés szempontjából az említett megkülönböztetés irreleváns. A megkülönböztetés ugyanis általában a törvényjellegű természetfilozófiai kijelentések modalitására vonatkozik, s ennek vajmi kevés jelentősége van Siger konkrét eljárásának igazolhatóságában. Annak a ténynek ugyanis, hogy az intellektus egységének tézise inkonzisztens az individuális emberi lélek halhatatlanságát állító hitigazsággal, és ezért minden keresztény számára szükségszerűen hamis, nem sok köze van ahhoz, hogy egyébként a tudományokban helyesen bizonyított állításoknak milyen modalitást tulajdonítunk. Ha Siger az intellektus egységének téziséét egyáltalán igaznak tartotta, akkor csak annál rosszabb, ha azt ráadásul akár *absolute*, akár *ex suppositione* még szükségszerűnek is tartotta, hiszen akkor egyszerűen hazudott, amikor azt mondta, hogy az ennek ellentmondó hitigazságot tartja igaznak (*salva lege contradictionis*). De Siger eljárásának igazolhatóságával kapcsolatban természetesen nem is az az alapvető kérdés, hogy ő maga *privatim* mit hitt és mit nem. A kérdés inkább az, hogy ha már egyszer levonta a hitigazságnak nyilvánvalóan ellentmondó konklúziót, akkor, éppenséggel mint filozófus, és mint a filozófia tanára, megelégedhet-e az ortodox disclaimer bedobásával. Mint tudjuk Tamást éppenséggel ez az eljárás háborította fel, amint azt a Borbély Gábor által idézett beszéd-részlete mindennél világosabban illusztrálja: „quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere”.

Hadd térjek rá tehát arra, hogy miért is tartom Siger eljárását igazolhatatlannak, és így Tamás felháborodását jogosnak, Borbély Gábor Tamásra vonatkozó ítéletét pedig megalapozatlannak. Adva van az inkonzisztencia egy hitigazság és egy filozófiai konklúzió között. A hitigazságot mindenki (legalábbis publikusan) a kinyilatkoztatás tekintélye alapján támadhatatlan és megingathatatlan igazságként fogadja el. Ez viszont, az ellentmondásmentesség elve alapján, a filozófiai konklúziót automatikusan hamisra értékeli, azaz, ugyanezen az alapon, a tagadását igazra. De a konklúziót logikailag érvényes következtetésekkel kaptuk bizonyos filozófiai premisszákból, ami azt jelenti, hogy a konklúzió tagadása inkonzisztens a premisszákkal. Itt állunk tehát egy inkonzisztens kijelentéshalmazzal, amelyről eddig csak annyit tudunk, hogy a benne szereplő kijelentések közül melyik az, amelyik nem kidobható, ti. eredeti érvünk konklúziójának a

tagadása. Ezek után tehát, éppenséggel filozófusként, az igazság tántoríthatatlan kutatójaként, meg kell találnunk az eredeti érvelés premisszái között azt a hamisságot, amelyik tagadásával végül is konzisztens, csupa igazságból álló kijelentéshalmazt kapunk. Ha nem így teszünk, és valamennyi kijelentést egyszerre állítjuk, akkor az inkonzisztencia miatt valamelyik állításunk feltétlenül hamis lesz. Ha ezt publikusan tesszük, egy egyetemi katedráról, akkor valamelyik állításunkkal biztosan hamisat tanítunk, és így lesz belőlünk falsus doctor, hamis tanító, aki ráadásul, mivel tudja, hogy az inkonzisztencia miatt valamelyik állítása biztosan hamis, morálisan felelős is a hamis tanításért. De pontosan ez az, amit Siger tesz, és így természetesen ez az, ami Tamásból teljesen jogos morális felháborodást vált ki, különös tekintettel arra, hogy mivel Siger az égvilágon semmi hajlandóságot nem mutat az inkonzisztenciáért felelős filozófiai hamisság leleplezésére, Tamásnak ráadásul minden oka megvan kételkedni a disclaimerek őszinteségében. De akármi is a helyzet a privát őszinteséggel, a szokásos kibúvók, hogy ti. mindezt csak az a pogány Filozófus mondta, nem is én, meg hogy, persze, mindezt bármikor visszavonom, ha az Egyház úgy akarja stb. stb., az inkonzisztencia aktuális meglétén természetesen mit sem segítenek, és ily módon méltatlanok is az igazság igazi kutatójához. Az a „hivatásos” filozófus tehát, aki efféle kibúvókat keres, éppenséggel a filozófiához, *par excellence* az igazság tudományához méltatlan módon jár el. Nem kell tehát bigott doktrinernek, de még filozófus-szentnek sem lenni, elegendő egészen átlagos, de elfogulatlan, és az igazság kutatását komolyan vevő filozófusnak lenni ahhoz, hogy az ember az effajta eljárást ne tartsa elfogadhatónak.

Ezzel kapcsolatosan legvégül szeretnék nagyon röviden reflektálni Borbély Gábor záró megjegyzésére is. A filozófiatörténész ama „ideáltípusát”, melyet szavaimat idézve leír, én szívem szerint egyszerűen filozófusnak nevezném. Ezért az a kérdés, hogy ez az „ideáltípus” „követheti-e a tamási utat munkája során”, mivel ezt a bizonyos „tamási utat” éppen a saját hivatását, azaz az igazság kutatását komolyan vevő filozófus útjaként jellemeztem, számomra magában hordja az affirmatív választ. Ez az ideáltipikus filozófiatörténész azonban szerintem mégsem fog szükségszerűen lépten-nyomon hamis prófétákra bukanni a középkori filozófusok között. Éppen ez a filozófiatörténész tudni fogja, hogy mekkora a különbség a Buridan idézett megjegyzésének teoretikus kontextusa által hordozott attitűd

(különös tekintettel a pusztán valószínűségi érvelés szerepére Buridan tudományfilozófiájában) és Siger attitűdje között.

Mindennek megvitatása azonban talán már nem tartozik ide, de mindenesetre semmiképp nem fér bele a kandidátusi eljárás kereteibe. Viszont önmagában az, hogy vitánk ilyen méreteket öltött, a válaszok egyértelműen kompetens, mi több, kimondottan stimuláló voltát igazolja. Ezért, minden fennmaradó nézeteltérésünkkel együtt örömmel fogadom el Borbély Gábor válaszát, mint olyat, ami ismét csak azt bizonyítja, hogy Gábornak feltétlenül helye van a szakmában.

(Klima Gyula)

SZEMLE

MACHIAVELLI, A RETORIKAI HAGYOMÁNY MEGÚJÍTÓJA*

NAGY JÓZSEF

A kötet a cambridge-i kontextualizmus újabb jelentős teljesítménye, persze egyben a kontextualizmus alkonyának a szimbóluma is. E módszer művelői, köztük Maurizio Viroli, ugyan még fenntartják – egy adott kor politikai kulcsfogalmai jelentésének lehető legpontosabb meghatározása céljából – a rendelkezésre álló filológiai adatok totális kiaknázása szükségességének tézisé, de a módszer mögötti eredeti szándék, vagyis a *modernitás kezdeteként* – politika-filozófiai szinten – a humanizmus-reneszánsz korszak ill. az ebben felelevenített republikánus eszme (a kontextualista kutatás bizonyító erejének vélt eredményeinek felmutatása által történő) kijelölése hát térbe szorult ill. érvénytelené vált. Viroli sajátos módon a Quentin Skinner 1996-os *Reason and Rhetoric in the*

Philosophy of Hobbes című munkájában [ismertetését lásd in: *MFSZ*, 1998/1–2–3, 388–395.o.] kifejtettekre reflektál (míg Skinner Machiavelli-elemzéseire alig-alig utal): a retorikai tradíció Hobbes életművében feltárható jelentőségének Skinner részéről történő kiemelésével analóg módon Viroli is ugyanezen hagyomány központi szerepét akarja kimutatni Machiavelli gondolatában. „Bevezetés”-ének rögtön az első bekezdésében hangsúlyozza, hogy a tézis, miszerint Machiavelli a római „politika mint polgári bölcsesség” (és hozzátehetjük: a görög polis) felelevenített eszményére alapozta a modern republikánizmus elméletét, természetesen helytálló, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ő egyben a modern politikatudomány megalapítója lett volna. Ti. Machiavelli valódi szándéka a

* M. Viroli: *Machiavelli*, Oxford UP. 1998, 247 oldal.

retorikai gyakorlatként érvényesülő, a történelmi tudásra, valamint a cselekvések, szavak és gesztusok értelmezésének képességére alapozott politikaelmélet megújítása és csiszolása volt. Machiavelli politikaelmélete *premodern* – hangsúlyozza Viroli –, tehát nem tekinthető „tudományos”-nak sem empirikus, sem pedig demonstratív értelemben: okkult természeti erőkre, égi erőknek az emberi viselkedésre gyakorolt hatására, Polübiosz nyomán pedig ciklikus folyamatokra való hivatkozásokat épít be magyarázataiba, ami tökéletesen ellentmond a modern tudományosság kritériumainak.

Azon túlmenően, hogy a politikai valóságot inkább történeti-interpretatív, mintsem tudományos („politológiai”) módszerrel vizsgálta, fontos szem előtt tartanunk – emeli ki Viroli –, hogy Machiavelli mindekelőtt mint *szónok* nyilatkozott meg írásaiban. Az is lényeges továbbá, hogy Machiavelli az antikokat nem egyszerűen mint tekintélyeket használta fel más tekintéllyekkel szemben, hanem olyan *szellemi tekintéllyek*ként [intellectual authorities] tekintett rájuk, akikkel osztotta a politikai bölcsesség iránti elkötelezettséget és szenvedélyt. Nem ironizált és nem szállt vitába az antikokkal, sohasem hivatkozott azon célból Arisztotelészre, Ciceróra, vagy más antik tekintélyre, hogy kritizálja a moderneket, vagy hogy alátámassza saját politikai javaslatait.

A kontextualizmus Skinner–Pocock nevével fémjelezhető

vonásával (legalábbis e két szerző '70-es és '80-as években fenntartott álláspontjával) szemben foglal állást Viroli, amikor leszögezi, hogy Machiavelli munkásságát tehát nem mint a modern politikatudomány megalapítását ill. mint a modernitás előképét, hanem mint a római *scientia civilis* hagyományának csúcspontját kell vizsgálni. Ezen a ponton persze kérdéses, hogy vajon Viroli azt a részben Leo Strauss gondolatára visszavezethető skinneri–pococki álláspontot is elveti-e, miszerint Machiavelli *Fejedelem* című műve szakítást jelent a királytükör-tradícióval. Ti. ez esetben Viroli egy korábbi és elterjedtebb felfogáshoz térne vissza, amely szerint *A Fejedelem* a királytükör-hagyomány egyik eleme és ki-tüntetettségét pusztán valamiféle funkcionális politikai cinizmus adná. Machiavelli életműve (ezen belül vallásfelfogása) vonatkozásában a középkor és az újkor közti kontinuitás- ill. az említett „cinizmus”-tézisre alapozó legújabb mérvadó tanulmányok közül kiemelendő C. J. Nedermann *Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought*, valamint J. H. Geerken *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics* című munkája; további, hasonló előfeltevésekből kiinduló fontos tanulmányok szerzői J. M. Najemy, valamint B. Fontana [lásd in: *Journal of the History of Ideas*, Oct. 1999, Vol. 60., nr. 4.]. A különösebb elkötelezettséget talán egyik alap-hozzáállás mellett sem mutató, átfogó elemzések közül külön említésre méltó G. Procacci

Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna című munkája (Latterza, Roma-Bari 1995).

A régebbi és napjainkban tehát valamelyest ismét előtérbe kerülő (pl. a maga Viroli által kritikailag említett F. Chabod által is osztott) Machiavelli-interpretáció leggyengébb pontja egyébként éppen az, hogy a firenzei gondolkodó életműve kitüntetett ségének státusát nem képes adekvát módon meghatározni. Hiszen a Machiavelli által bevezetett morál- és értékrelativizmus több és más, mint egyszerű politikai cinizmus: szükséges – igaz, nem elégséges – feltétele a modern politikai elméletek kialakulásának. A könyv olvasása nyomán nyilvánvaló, hogy Viroli nem tér vissza a „cinikus” Machiavelliről alkotott „klasszikus” felfogáshoz: feltehetőleg középutat akar találni a „cinikus” és a „modern” Machiavelliről kialakított képek, ill. az e képeket generáló eszmetörténeti patternek között. Ezt – nézőpontja tisztázatlanságából adódóan – csak penge-élen táncolva képes kivitelezni, folyamatosan kockáztatva egyrészt a „cinikus” Machiavellit megjelenítő interpretációba való visszazuhanást, másrészt pedig a „cinikus” és a „modern” Machiavellit funkciótlan módon egyaránt megjelenítő eklektikus értelmezés fenntartását.

Viroli mindenesetre helyesen mutat rá: Machiavelli republikanizmusát nem tudjuk adekvát módon értékelni, ha nem értjük meg *patriotizmus*-értelmezését: Machiavelli számára a hazaszeretet az a szenvedé-

dély, amely a polgárokat a közös „jó” elérésére, a zsarnoksággal szembeni ellenállásra, a korrupció megszüntetésére és általánosságban az élet szabad és civilizált módjának fenntartására ösztönzi. A római filozófusokkal és történetírókkal analóg módon Machiavelli a hazafiságot *charitas republicae*-ként és *charitas civium*-ként, vagyis az egyének a polgártársai, az intézmények és a törvények, röviden azon *republikánus életforma* iránti szenvedélyes szereteteként értelmezi, amely életforma megadja a polgárok számára a közös „jó” felfogása képességéhez szükséges tisztánlátást, egyben az annak megvalósításához szükséges erőt.

A könyv első, „Machiavelli életfilozófiája” című része a Machiavellit cinikus politikai gondolkodóként beállító eszmetörténeti pattern dekonstrukciójával indít, majd pedig rátér a hálátlanság és az irigység problémájára, amiről Machiavelli 1513-as, börtönből való szabadulását követően F. Vettorinak írt levelében, valamint a *Beszélgetések* egyes helyein nyilatkozott. A hálátlanság, mint az irigység eredője, akár a politikai cselekvés komoly akadályaként is érvényesülhet: társai irigységéből fakadóan volt képtelen Savonarola és Soderini Firenze szabadságát megmenteni. Az irigység és a hálátlanság tehát – amint azt egyes bibliai példák is világosan mutatják – akár életek árán is kiiktatandó: „Mózes csakis úgy tudott érvényt szerezni törvényeinek és rendeleteinek, hogy

megölt végtelen sok embert, akik csupán irigységből tervei megvalósításának útjában álltak. Ez a kényszer szoritotta Girolamo Savonarola barátot és Piero Soderinit [...]. Az előbbi [...] nem tudta legyőzni irigyeit [...]. Így aztán csak azt tehetette, hogy prédikációiban vádolta, szidalmazta a világ bölcseit [...], akik szembeszegültek rendelkezéseivel. A másik firenzei azt hitte, hogy az idő múlásával, jóssággal, szerencsével, megvesztegetéssel úrrá lesz irigyein [...]. Nem tudta, hogy az időt nem lehet kivárni, hogy a jószág nem elegendő, a szerencse forgandó [...]. Így aztán mindketten elpusztultak [...]" [Machiavelli: *Beszélgetések* [...], 3/XXX., in: „Machiavelli művei”, Európa K., 1978, 407–408. o. Utal rá Viroli, in: i. m., 13. o.]

Viroli – számos utalással Machiavelli kevésbé ismert ill. politikafilozófiai szempontból kevésbé relevánsnak tartott műveire – kiemeli Machiavellinek az ember elhagyatottságát valló mélyen pesszimista antropológiáját: ő az ember helyzetét alapján véve reménytelennek fogta fel és nem hitt a „tökéletes szabadság” elérhetőségének ill. elérendőségének eszméjében. Ugyanakkor Machiavelli szerint az ég tervei részben kifürkészhetők jóslás, kinyilatkoztatás ill. csodák révén: „Girolamo Savonarola fráter megjósolta VIII. Károly francia király Itáliába jövetelét, és [...] állítólag egész Toscanában a levegőben látták és hallották, hogy Arezzo felett fegyveresek összecsapnak” [Machia-

velli: *Beszélgetések*, 1/LVI., i. k., 214. o. Utal rá Viroli, i. m., 19. o.]

Mint fogalmaz (részben című *The Machiavellian Cosmos* című munkájára alapozva) Viroli, Machiavelli kozmosza sűrűn benépesített: az Ég, a Szerencse és Isten mind külön – bár nem mindig világosan meghatározott – funkcióval bír. E kozmosz elemeinek megismerése mindenekelőtt a Machiavelli által használt „Fortuna”- és „Isten”-fogalom státusának tisztázása szempontjából fontos – amit Viroli a maga módján sikeresen véghez is visz.

Machiavelli számára – Viroli parafrázisának megfelelően – a nagylelkű embereknek be kell lépniük a politikai cselekvés univerzumába a célból, hogy azon örök fennmaradást keressék, amelyet csakis a cicerói értelemben vett *dicsőség* biztosíthat. A firenzei humanisták által paradigmátikusnak tekintett, Cicero meghatározása szerinti „dicsőség” a köztársaságnak (általánosságban: a kormánzatnak) tett szolgálatok folyamán felmutatott érdemek dicséretét jelenti, amely nem pusztán a többség, hanem a köztársaság legjobb embereinek tanúságtételén alapul. Viroli hangsúlyozza: Cicero nyomán Machiavelli is a „keresztény dicsőség”-től eltérő, olyan pogány szellemiségű földi *dicsőség*-ről beszél, amelyet egyáltalán nem szükséges a mennyekben elismertetni és hitelesíteni: „a mi vallásunk [...] megmutatta nekünk az igazságot és a helyes utat, ezért kevésbé becsüljük az e

világi dicsőséget [*l'onore del mondo*], a pogányok viszont nagyon is becsülték a földi létet, azt tekintették a legfőbb jónak [...]. [...] az antik vallás csak a földi dicsőséggel [*mondana gloria*] övezett férfiakat emelte az égiek sorába [...]. A mi vallásunk [...] az alázatot, az önmegtartóztatást, az emberi dolgok megvetését [*dispregio delle cose umane*] tartja a legfőbb jónak, a pogány kor viszont [...] mindazt, ami növeli az ember cselekvőképességét” [Machiavelli: *Beszélgetések*, 2/II., i. k., 236. o. Idézi Viroli, i. m., 36. o.]

Mindemellett Machiavelli óva int attól, hogy az uralkodó *zsarnok* ká váljon, hogy *türanniszt* hozzon létre: ez a politikai társadalom pusztulásához, egyben az uralkodó dicsőségének elvesztéséhez vezet. A zsarnok – pl. Cézár, vagy pl. a perugiai Giovanpagolo Baglioni – érezhet dicsőséget, de ez valójában hamis dicsőség. Az ambiciózus hatalomra törő személyek nem képesek különbséget tenni valódi és hamis dicsőség között – végeredményben (és ez Machiavelli nagy barátja, Guicciardiniétől eltérő vélemény) mind egy elvont „dicsőség”-eszmény elérésére törekednek.

Az első fejezet lezárásaképpen Viroli a „fa”-metaforája jelentőségét emeli ki: e metafora Machiavelli republikanizmusának és – ezen belül – republikánus militarizmusának normatív és szinte rousseau-iánus téziseit fejezi ki. „Az erény megbecsülése és jutalmazása, a szegénység megvetésének elítélése, a

katonai fegyelem módozatainak és parancsainak tisztelete, a polgárok rákényszerítése, hogy szeressék egymást [...] s hogy kevesebbre becsüljék a magánérdeket, mint a közérdeket [...]. Ezekről a módozatokról nem nehéz meggyőzni az embereket [...] s bevezetni se nehéz őket, mivel az igazság annyira kiviláglik belőlük, hogy bármely középszerű elme is felfoghatja. Aki ezeket a dolgokat elrendeli, olyan fákat ültet [pianta arbori], amelyek alatt sokkal boldogabban [...] időzik az ember [...]” [Machiavelli: *A háború művészete*, i. k., 451. o. Idézi Viroli, i. m., 188. o. (141. j.)]. Viroli parafrázisában a „fa”-metafora egyben historicista, tehát a történelem szerepét jelentősen felértékelő és jövő-vonatkozású elemet is magában foglal: a jó fához hasonlóan a jó köztársaság – amelynek létrehozása és fenntartása ti. a politika célja – minden polgár számára védelmet és nyugalmat [solace] biztosít, függetlenül attól, hogy annak árnyékában a polgárok milyen törvényes tevékenységet folytatnak. A köztársaságnak – a fához hasonlóan – *mélyen kell gyökereznie a múltban*, amelyből azon tiszta morális forrást nyeri, mely által megőrzi épségét és megóvja magát a korrupciótól és a hanyatlástól. Amennyiben a faültetést ill. az (általános értelemben „kormányzat”-ként, esetleg „egyeduralom”-ként vagy „állam”-ként értelmezendő) köztársaság megalapítását adekvát módon hajtották végre, a fa ill. a köztársaság hosszú életű és a

viharoknak ellenálló lesz – ráadásul egyedi szépsége külön értéket képvisel.

A könyv második része (bizonyára Machiavelli fentiekben idézett, *A háború művészete* című művének analógiájára) „Az állam művészete” címet viseli. Viroli e cím-megjelöléssel arra utal, hogy Machiavelli inkább az *állam művészete szakértőjének*, mintsem – a kortársak, köztük Guicciardini fogalmazásának megfelelően – a politikatudomány, vagy a kormányzat és közigazgatás, ill. a legjobb kormányzat-elmélet szakértőjének tartotta magát. Viroli szerint különös Machiavelli ezen öndefiníciója, mivel az ő korának Firenzében a politikatudomány vagy társadalomtudomány [politics or civil science] a szellemi tevékenységek legmagasabb szintjén helyezkedett el, míg az „állam” szónak kétes konnotációi voltak. A XVI. sz.-i Firenzében a nyilvános retorikát, a filozófiát és a történetírást még mélyen áthatotta egyrészt a „politika” arisztotelészi és cicerói koncepciója, miszerint a „politika” a *res publica* (vagyis a jog uralma alatt a közös „jó”-ért élő szabad és egyenlő állampolgárok közössége) instituálásának, fenntartásának és folyamatos megreformálásának a diszciplínája, másrészt a politikai vagy polgári ember [political or civil man] eszménye, amely az olyan becsületes állampolgárra vonatkozott, aki a közös „jó”-t igazságossággal, körültekintően [prudence], bátorsággal [fortitude] és mértékletességgel [temperance] szolgálja. Ezen eszmény

felelevenítésében és terjesztésében kulcsszerepe volt Brunetto Latini 1260 körül írt *Li livres dou Tresor* című művének, melyben a szerző tehát „politika tudományát” [politique] a lehető legnemesebb és legmagasabb szintű emberi diszciplínaként mutatja be, mivel ez az értelemnek és az igazságosságnak megfelelően [selonc raison et selonc justice] azt tanítja meg, hogy a királyság ill. a város népét hogyan kell adekvát módon kormányozni háborúban ill. békében. Latini itt egyrészt a „retorikai”, vagyis a politikai kontextussal teljes affinitásban lévő politikai nyelv elsődlegességét, másrészt – új elemként – a jogalkalmazás imparcialitásának (részrehajlás-mentességének) szűkségességét hangsúlyozza.

Latini gondolata nyomán a korai modern Itália egyik legjelentősebb jogtudósa, Baldus Ubaldinus (1327–1400) koncepciója szerint a polgári jog [civil law] tárgyja a politikai vagy polgári ember [political or civil man], vagyis a polgári közösségben [civil community] élő ember, s ezzel – ahogy azt később Coluccio Salutati a XV. sz. közepén először kiadott *De nobilitate legum et medicine* című, párbeszéd formájában megírt művében explicite meg is fogalmazta – gyakorlatilag azonosította a politikatudomány és a polgári jog diszciplínáját. A politika- és jogtudomány ezen kölcsönös asszimilálódását valószínűleg Machiavelli egy az egyben átvette, de e tekintetben fontos volt az apja, Bernardo Machiavelli könyvtára részét képező kötetek olvasása

s, ti. itt nyílt Machiavelli számára először lehetőség egyes humanisták, így Alamanno Rinuccini és Donato Acciaiuoli Arisztotelész- és Cicero-kommentárjainak olvasására. E kommentárok hatásának egyik első nyomát Viroli kiemelésének megfelelően az 1510-es *Ritracto delle cose di Francia*-ban találhatjuk, ahol Machiavelli megkülönbözteti a franciaországi bárók „puszta hatalmát” [*merum imperium*] a jogállamiság [rule of the law] és a közjó [common good] elvére alapozott polgári közösségtől.

Ami az „állam” terminus korabeli negatív konnotációit illeti, ezeknek két fő szemantikai elemét emeli ki Viroli: egyrészt a *zsarnoki önkényuralomra* utaló, másrészt pedig az *államérdek valamint a keresztény etika és a nemzetközi jog közt fennálló konfliktusra* vonatkozó jelentésárnyalatot. Mint Viroli hangsúlyozza, Machiavelli tökéletesen tudatában volt e konnotációknak, hiszen amikor a *Firenze történetében* idézi Cosimo de' Medici híres mottóit, melyeknek nem szó szerinti idézete szerint „az államokat nem imakönyvekkel [*pater nostri*] a kézben vették birtokba”, továbbá „jobb a lerombolt város, mint az elveszített város”, világossá teszi az olvasók számára, hogy Cosimo e szófordulataiban *saját* államára, vagyis a Mediciek államára és nem a firenzeiszuverén politikai közösségre gondolt. Viroli ismét valamelyest rousseau-iánus parafrázisa szerint Cosimo nem azért száműzött, ítélt halálra vagy fosztott meg tulajdonától firenzei polgárokat, mert azok a

köztársaság általánosabb értelemben ez esetben tehát „az állam mint olyan”) ellenségei lettek volna, hanem mert azon személyek az ő államának az ellenségei voltak, s ugyanakkor másokat pedig azért jutalmazott, mert azok az ő barátai és fanatikus hívei [partisans] voltak. Viroli egyébként Machiavelli „állam”-fogalma jelentésének tisztázásához egyebek mellett Q. Skinner e vonatkozású elemzésére, valamint F. Chiappelli 1952-es *Studi sul linguaggio di Machiavelli* című művében kifejtett (F. Ercole húszas évekbeli és kevésbé adekvát értelmezésével szembehelyezkedő) interpretációjára alapoz [lásd Viroli, i. m., 191. o. (33. j.)].

Az ezt követő két fejezetben a klasszikus – mindenekelőtt cicerói – politikaelméletnek és a Mediciek államművészetének javarészt a *Fejedelemben* kifejtett Machiavelli-féle kritikáját rekonstruálja számos híres (pl. a róka és az oroszlán viselkedését stratégiai okokból utánozni kötelel fejedelemről szóló) szöveghely idézésével Viroli. Itt találunk Viroli részéről egy újabb ritka utalást Q. Skinner *The Foundations of Modern Political Thought* valamint *Machiavelli* című műveiben az első téma – tehát a klasszikus politikaelméletek kritikája – vonatkozásában kifejtett interpretációira [lásd Viroli, i. m., 52. o. (46. j.)]. Az ezekre következő s egyben a második részt záró fejezetben, többnyire Machiavelli kisebb írásainak egyes szöveghelyei alapján, Viroli főleg azt vizsgálja, milyen

módon vélte Machiavelli megalapozni ill. igazolni (sok tekintetben pszichológiai-determinista, mechanisztikus ill. ciklikus szemléletet tükröző) politikai doktrínáit saját politikai tapasztalataira való hivatkozásaival.

A könyv harmadik, kulcsfontosságú részének címe: „A szavak hatalma”. Itt kerül valóban a vizsgálódás fókuszába a retorikai tradíció és Machiavelli életműve közti összefüggés. Mint írja Viroli, Machiavelli munkáinak retorikai aspektusa annyira szembetűnő, hogy ezen aspektus elhanyagolása az életműnek csakis inadekvát értelmezéséhez vezethet. A *Fejdelem* retorikai vonása már a Lorenzo de' Medicihez *exordium*ként írt ajánlólevélben manifesztálódik. Azt követően Machiavelli saját műve felosztását [partition] fejt ki, amelyben leszögezi, hogy – mivel a szó szigorú értelmében vett köztársaságokról már sokat írt – kizárólag az egyeduralom fajtáit fogja e művében vizsgálni. A további fejezetekben Machiavelli emlékezteti olvasóit arra, hogy minden általa érintett kérdésel összefüggésben képességeihez mérten teljesítette ígérétét, nevezetesen magyarázattal és javaslattal szolgált az általa kijelölt fő problémára vonatkozólag, arra tehát, hogy hogyan lehet megtartani és fenntartani az új fejedelemséget: „ha okosan megtartja a fent mondott dolgokat, egyszerre biztonságosabbá és szilárdabbá válik az új fejedelem helyzete államában, mint ha ősi jogon uralkodott volna” [Machiavelli: *A Fejdelem*, XXIV., i. k., 79. o. Idézi Viroli, i.

m., 79. o.]. A „Buzdítás Itália elfoglalására és a barbárok keze közül való kiszabadítására” című, XXIV. rész a *Fejdelem* retorikailag tökéletes konklúzióját képezi: Machiavelli ezen „Exhortatio”-t, az *ars rhetorica* cicerói és quintilianusi szabályainak szigorú követésével, az *indignatio* és a *conquaestio* témáira építi. A *Fejdelem* egyszerű stílusát cicerói módon azzal magyarázza ajánlólevelében Machiavelli, hogy kizárólag tartalmára vonatkozólag akarja, hogy művét értékeljék: „ezt a művet én nem cirkalmaztam dagályos kifejezésekkel [...] mint ahogyan mások [...]. Azt akartam, ne más váljék e munka becsületére, csakis a tartalom gazdagsága [az angol fordításban: „eredetisége”] és a benne foglaltak komoly volta” [Machiavelli: *A Fejdelem*, i. k., 7. o. Idézi Viroli, i. m., 200–201. o. (33. j.)].

Machiavelli, hermeneutikai szellemiségről téve ezzel tanúságot, folyamatosan emlékezteti olvasóit saját javaslatai normativitásának erősen korlátozott voltára. E korlátozottság nyilvánvalóan abból ered, hogy a politikai viselkedés szabályai sohasem lehetnek annyira bizonyosak, mint a természettudományos törvények, röviden: a politikatudományban az applikáció (univerzálisként tételezett szabályok egyedi esetekre történő alkalmazásának) hatóköre igen kicsi. „Egyetlen állam se higgye valaha is, hogy vállalkozása biztos, ellenkezőleg, tekintse mindegyiket bizonytalanoknak; mert olyanok a világi dolgai, hogy amikor valami kedve-

zötlen esemény elől elmenekülsz, más hasonlóba botlasz; a bölcsesség [prudenzia] abban rejlik, hogy a kellemetlenségek közül a kisebbet vegyük kedvezőnek” [Machiavelli: *A Fejedelem*, XXI., i. k., 75. o. Idézi Viroli, i. m., 202. o. (44. j.)].

Elemzésének egy későbbi szakaszában Viroli kiemeli, hogy a becsület [honour, *honestas*] és az itt „hasznosság”-ként értelmezendő előny [advantage, *utilitas*] közti, szintén először a római rétorok által megfogalmazott klasszikus szembeállítás Machiavelli számára kulcsfontosságú probléma volt, ami abból is látszik, hogy e problémával a *Fejedelem* négy központi jelentőségű fejezetében (XV–XVIII.) foglalkozott. A probléma lényege annak megítélése, hogy a politikai döntés alapja a *honestas* vagy az *utilitas* kell hogy legyen. Ezen dilemma részletes, Cicero *De Inventione* című műve vonatkozó téziseinek szellemében folytatott elemzése nyomán Machiavelli egyik konkluzív erejű megállapítása szerint be kell látni, hogy az új fejedelem „nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni” [Machiavelli: *A Fejedelem*, XVIII., i. k., 91. o. Idézi Viroli, i. m., 203. o., (75. j.)]. E sorokból eléggé világosan kirajzolódik, hogy Machiavelli a két fenti attitűd (*honestas* ill. *utilitas*) közül melyiknek választását tartja adekvátabbnak abban az esetben, ha

a politikai hatalom megtartása a tét, és mindezt erősíti meg az is, amit a *Beszélgetések* híres-hírhedt helyén olvashatunk: „ahol a haza sorsáról mondják ki a döntő szót [one deliberates, *si delibera*], ott nem szabad méricskélgni, mi igazságos és mi igazságtalan, mi irgalmas és mi kegyetlen cselekedet, mi dicséretes és mi gyalázatos tett, hanem minden megfontolást félretéve, azt a megoldást kell választani, amely megmenti a hazát és megőrzi szabadságát” [Machiavelli: *Beszélgetések*, 3/XLI., i. k. 431. o. Idézi Viroli, i. m., 91. o. (76. j.)]. Nagy valószínűséggel e sokat idézett sorok nyomán fogalmazta meg Pascal (a jezsuitákra, és nem Machiavelire vonatkozólag) „a cél szentesíti az eszközt” (önmagában persze igen csak semmitmondó) toposzt.

A sorra következő fejezetben a történelemben rejlő retorikai potenciál Machiavelli-féle kiaknázásának egyes paradigmikus példáit vizsgálja Viroli. Liviusz nyomán Machiavelli is úgy tartotta, hogy az adekvát történelemírás retorikai szuggesziót kell hogy gyakoroljon az olvasóra, működésbe kell hogy hozza az olvasó képzelőerejét ahhoz, hogy érzékeltesse a közölt történelmi tények jelentőségét nemcsak a múltra, hanem a jelenre és a jövőre nézve is. A képségek megkülönböztetett jelentősége van, hiszen a történelmet tanulmányozó ember vélhetően „látni fogja a lángokban álló Rómát, a polgárok által feldúlt Capitoliumot, az elpusztított ősi templomokat, a megszenteltetlenített szertartásokat, a házasa-

ságtörésekkel megfertőzött városokat, látni fogja a száműzetésbe hajózókat [...]. *Látni fogja*, ahogy Rómában egymást érték a kegyetlenkedések [...]. *Látni fogja*, hogy megjutalmazták a rágalmazókat [...]. És akkor rádöbben, hogy mennyit vétett Julius Caesar [...] az egész világ ellen” [Machiavelli: *Beszélgetések*, 1/X., i. k., 123–124. o. Idézi Viroli, i. m., 100. o., kiemelés Viroli részéről]. A történelem tanítóerejéről szóló (egyébként Cicerótól származó és pl. Koselleck által részletesen elemzett) toposz igaz voltának „bizonyítása” gyanánt Machiavelli nemcsak számos történelmi példát hoz fel, hanem egyben arra is reflektál, hogy kiváltképpen *milyen típusú* eseménysorozatok bemutatása gyakorolhat kellő intenzitású retorikai szuggesztívót az olvasóra (vagyis milyen típusú események azok, amelyeket egyáltalán lehetséges és célszerű is retorikai előadásban megjeleníteni). A *Firenze történetének és A háború művészetének* számos, ezen reflektálást magában foglaló helyét idézi Viroli.

A következő, negyedik rész „A köztársaság elméleté”-ről, vagyis Machiavelli államelméletéről szól. A republikánus eszme felelevenítésének Machiavelli előtti előzményeinek rövid ismertetését követően Viroli – talán némi rawlsi felhanggal – a „jól berendezett társadalom” [„well-ordered republic”] Machiavelli-féle elméletéről ír, azt követően pedig a firenzei titkárnak a politikai korrupcióról ill. az ezt helyrehozni hivatott „helyreállító politiká”-ról [„redemp-

tive politics”] vallott nézeteit rekapitulálja. A műnek ezen részében a retorika funkciójára vonatkozó elemzési fonal háttérbe szorul, és a metódus, ahogy Viroli a Machiavelli republikánus politikai elméletében artikulálódó normatív tételeket rekonstruálja, kísértetiesen emlékeztet a Skinner és Pocock részéről alkalmazott kontextualista módszerhez. Viroli itt persze nagyon is vigyáz arra, hogy elkerülje a Skinnerre ill. Pocockra való hivatkozást.

„A szabadság szenvedélye” a könyv zárófejezetének a címe. Mint írja Viroli, Machiavelli nem dolgozott ki nemzet-elméletet és nem is volt „nemzeti értékek” védelmezője – abszurd anakronizmus ilyesmit feltételezni róla, habár sok interpretátor belemagyaráz Machiavelli gondolatrendszerébe valamiféle nacionalista elemet. Machiavelli ellenben *republikánus hazafi* volt, és Viroli alap gondolata ezen a ponton éppen az, hogy Machiavelli politikai gondolkodásának megértéséhez nélkülözhetetlen az ő republikánus hazafisága pontos jelentésének a megértése – amihez természetesen csakis a kontextualista fogalomelemzésen keresztül juthatunk el. Az első alfejezet általánosságban a republikánizmusban (szintén részben Cicero *De Inventione*-je nyomán) artikulálódó patriotizmust vizsgálja: e témának maga Viroli kiemelkedő szakértője, hiszen egyebek mellett a brit konzervativizmus egyik híres művének címére utaló *For Love of Our Country* [Oxford UP. 1995] című munkájában elemezte

részletesen. A republikanizmus alapfogalmainak kialakulásában fontos szerep jutott az Ágoston és Tamás gondolatainak különböző szerzőkön keresztül történő közvetítésének: Luccai Tolomeo [Ptolemaiosz] *De regimine principum* című művében azt fejtegeti, hogy a római republikanizmus nyelvi fordulatai (idiómái) egybeforrnak a keresztény teológia nyelvével. A firenzei patriotizmus is kezdetben keresztény alapú volt, de a XI. Gergely pápa ellen vívott, 1378-ban lezárult háború alatt határozottan antiklerikális és szekuláris vonásokat öltött. C. Salutati egyszerre keresztény és republikánus hazaszeretet, melyről leveleiben írt, erős polgári büszkeséget [strong civic pride] foglalt magában. Salutati azonosítja a hazát [*patria*] a respublikával és – a cicerói hagyománnyal teljes összhangban – azt hangsúlyozza, hogy a hazaszeretet olyan, a 'másik' részéről jóindulatot feltételező szeretet [charitable love], amely magában foglalja a szüleink, gyermekeink, rokonaink és barátaink iránt érzett szeretetünket [affections], miáltal a hazaszeretet mérvadó kell hogy legyen valamennyi állampolgár, különösen a köztársaság (kormányzat) vezetőinek viselkedésére vonatkozólag. A haza [*patria*] érdeke előbbre való az egyén érdekeinél, bár egyének nélkül nem is létezhetne –

így e kettő kölcsönösen feltételezi egymást.

Mint írja Viroli, Leonardo Bruni 1404-es *Laudatio florentinae urbis*-a foglalta végül is egybe a firenzei hazafiság két fő témáját: a közös szabadság szeretetét és a polgári büszkeséget, de ugyanez a két fő motívum tárulkozik fel a Nanni Strozzi 1427-es temetésének alkalmából írt *Oratio in funere Jahnannis Strozzae*-ben is. Mielőtt rátérne maga Machiavelli patriotizmusának részletesebb elemzésére, ennek két közvetlen előzményeként Leon Battista Alberti *I primi tre libri della famiglia*-ja és Matteo Palmieri *Vita Civile*-je relevanciájának mibenlétét vizsgálja Viroli. Machiavelli hazafisága elemzésének egy pontján ismét az *utilitas* elsődlegessége kerül előtérbe. Hazafiságának jellegzetes példája, hogy a *Firenze története* egy helyén [III/23.] száműzetése miatt kesereg és hangsúlyozza, hogy hazája iránti szeretete emiatt nem szűnik meg, továbbá hogy ellenségeinek nehézségei éppen hogy az ő elűzetésével fognak csak igazán elkezdődni.

Viroli roppant nagyságú filológiai apparátust mozgósító könyve egyik zárógondolatának megfelelően Machiavelli számára a hazafiság volt a politika lelke: hazafiság nélkül a politika nem más, mint pusztán egyéni érdekek érvényesítésének vagy a hírnév elérésének a szolgálata.

MÉSZÁROS ANDRÁS: A FILOZÓFIA MAGYARORSZÁGON*

RATHMANN JÁNOS

Mészáros András könyvével lépést tett a magyar filozófia történetének megírásához, és már az első pillanatban kedvünk támad örömtüzek gyújtására. Amit ugyanis a pozsonyi filozófia- és irodalomtörténész e kötettel végbevitt, az nem kevesebb, mint az egész történelmi Magyarország filozófiai kultúrkincseinek értő felrajzolása a kezdetektől a XIX. század végéig egy nagy ívű tabló formájában. Egy ilyen könyvre régen várt az olvasóközönség és diákság egyaránt; és az ismeret mellett megvolt végre az elszántság és a bátorság is, ezt – sokszor egy szál magában birkózva az anyaggal – elvégezni.

Mészáros áttekinti és tekintetbe veszi filozófiatörténet-írásunk használható hagyományát az első feldolgozásoktól a nagyobb modern kísérletekig. Erdélyi Jánosban a magyar filozófiát először korszakoló, koncepciózus, a magyar eredetiséget először kimondó történetírót, s az ő

nyomában járó Mátrai Lászlóban a XVI–XVII. századi értékeink kultúr-történeti háttérét is adó felkutatóját mutatja be, sőt még a nagy összefoglaló külföldi munkákra is vet egy-egy pillantást (F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie – Die Philosophie des Auslandes*).

A tudományos népszerűsítő munkának szánt kötet Szent Gellértől Böhm Károlyig ad átfogó képet a magyar filozófia történetéről. Az arányos felépítés kitűnő keret ehhez a nagy összefoglaláshoz. Az I. rész *A magyar nyelvű filozófiáig* címet viseli, a II. rész címe pedig *Az önálló filozófiai rendszer felé*. Az első rész a szűkebb (76 o.), a második rész a bővebb (123 o.) terjedelmű. A II. rész az „Alapozás” (A), „A reformkor filozófiai mozgalmái” (B) ill. a „Lezárás és átmenet” (C) alfejezetekre oszlik. Az első rész a magyarországi középkori gondolkodást, a magyar újplatonizmust, karteizianizmust –

* Kalligram, Pozsony 2000, 202 o.

az időszerű filozófiákat mindig recipiáló, s eszmei folytonosságot őrző – Eperjesi iskolát és a XVII–XVIII. század jezsuita filozófusait tárgyalja. A II. részben pedig nívumnak számít az evangélikus líceumokban művelt filozófia, ami voltaképp megalapozza a következő fejezet, a Kant-vita mondanivalóját. Ahogy haladunk előre az időben és elérjük a reformkort, úgy válnak a fejezetekben ábrázolt témák egyre kifejtettebbé és elevennébbé, kidolgozottabbá (a Hegel-vita, Erdélyi János és Eötvös József).

A számos feldolgozásra váró alak közül a szerző jó érzékkel emeli ki a „főszereplőket”: Apáczai Csere Jánost, Erdélyi Jánost és Eötvös Józsefet, mint a karteziánizmust, a hegelianizmust és a liberalizmust – a maguk korában friss koreszméket – adaptáló gondolkodókat.

Ily nagy időszáv átfogásakor döntő jelentőséget kap a módszer. Ilyen nagy történelmi kor bemutatását ugyanis nem lehet saját kutatásra alapozni, ami nyomban felveti a mások kutatási eredményei megismerésének és értő felhasználásának nehéz kérdését: tartható-e ilyen körülmények között az egyéni s egységes koncepció, aminek végig kellene vonulnia a könyvön? És a periodizáció eddig többször elvettét problematikája is idetartozik.

Alapkonceptiója jó és meggyőző, amennyiben a magyar filozófia történetét Mészáros szerint – Erdélyivel egyetértésben – nem egyszerűen a

„követés” jellemezte, hanem a nagy rendszeralkotókkal való együttlépés.

Önként adódik az összehasonlítás az utóbbi évtizedek ígéretes külföldi kísérleteivel. Mind Hanák Tibor, mind Larry Steindler jobb pozícióból fogott neki a magyar filozófiatörténet monografikus feldolgozásához. Azonban a várákosásnak kevésbé tudtak eleget tenni. Ennek oka elsősorban a módszertani problémák megoldatlanságában és az új kutatások elmaradásában adható meg.

Mészáros ebben a könyvben mindenekelőtt az előtte tornyosuló módszertani problémákkal birkózott és birkózott meg a kötet nagyobbik felében. Híven az Erdélyi János-féle példához és szem előtt tartva Hetényi periodizációját, végső soron elért egyfajta teljességet: jó korfelosztása mellett nem ment el szó nélkül jelentős iskolák és irányzatok mellett, mint az említett két kötet még megtette.

Módszertani erénye a kötetnek az a szemlélet is, hogy a filozófiát adott kor egyetemes kultúrájának részeként mutassa be. (Ez persze igen nagy és alapos kultúrtörténeti ismereteket kíván, másrészt a kultúra különböző körei sem hatottak azonos módon a filozófia fejlődésére.) A szerző e törekvése helyeslendő és méltánylandó, jóllehet nem valósult meg következetesen. Nincs például válasz arra, miért nem hozta el nálunk a „filozófia százada”, a XVIII. század azt az irányadó fellendülést, amit több európai ország filozófiai

életében előidézett. Sem arra a kérdésre, hogy vajon a magyarországi filozófia kiteljesedését, az iskolák falainak átlépését meghozó XIX. században is miért szorul mégis a filozófia a kultúra második vagy harmadik vonalába, szemben az irodalommal és például a zenével.

A kötet legjobb részei azok, amelyekben a szerző jelentősnek mondható saját kutatási eredményeire építhetett (pl. a Vandrák-elemzés, az Eötvös-tanulmány); másfelől azok, amelyekben a középkori magyar hagyomány gazdagságára emlékeztetve írja le Szent Gellért és Szent István bölcséleti-etikai gondolatait; ugyanilyen gondosan veszi szemügyre a korabeli szerzetesrendek kimagasló magyar bölcsészeteinek eredményeit, ahol talán csak a benedikánusok maradnak ki; illetve ahol a magyar filozófiai nyelv kialakulásával és fejlődésével foglalkozik, ami igazi novum. Utóbbi fejezet – mint a könyv egésze – sok inspirációt adhat kutatóinknak és sok tanulsággal szolgálhat az érdeklődők számára.

Ami az alapvető kritikai megjegyzéseket illeti: a magyar reneszánsz kutatásának – az egész kultúrát érintő – visszamaradottsága és a magyar felvilágosodásra vonatkozó kutatások befejezetlensége valóban megnehezítette a szerző munkáját ezeknél a koroknál, ami egy vázlatosabb és hiányosabb feldolgozást eredményezett. Szerintünk már most beépíthetők lettek volna – legalább a regisztrálás erejéig – az erdélyi

(Báthory udvara) és a pozsonyi késő reneszánsz időszak, pl. a Seneca-elemzésekben fáradozó Lipsius kor erőfeszítései, amelyek az egyetemes kultúrtörténetből is kitörölhetetlenek (lásd Klaniczay Tibor vonatkozó tanulmányait, pl. *Die Renaissance im Blick der Nationen Europas*, Wiesbaden 1991).

A rendkívül szerteágazó és szétterjedt magyar felvilágosodás ábrázolásánál – a jól megírt részek mellett – méltán megemlékezhetett volna a szerző a szepességiek nagy kultúraépítő és -közvetítő szerepéről (tanügyi reformokban vállalt vezető szerep, képzett tanárok kirajzása Pozsony, Eperjes, Kassa líceumaiba, ill. a királyi akadémiákra) és nem jelentéktelen filozófiai teljesítményeiről, s úgyszintén nem a jénai felvilágosodásnak az egész Felvidékre – sőt talán az egész történelmi Magyarországra – való hatásáról, ami nélkül aligha érthető meg a korabeli Felvidék és a korabeli Magyarország emelkedő fejlődése. A szerző javára írható ugyanakkor az evangélikus líceumok első szerepeltetése a történeti feldolgozásokban, jóllehet a szepességi filozófusok (S. Toperczer, J. Genersich és mások) mellőzésével. Igaz, Erdélyi csak az Eperjesi iskolát dolgozta fel, de torzóban maradt filozófiatörténete csak a XVII. sz. végéig követhette az eseményeket. Lócse filozófiai fellendülése pedig éppen ez után kezdődik. Ha semmi másról nem szólunk is, tőlük származik az első magyar antropológiai tanulmánykötet kezdeményezése

(Michael Wagner, Wien 1794–96) német nyelven ugyan, de több magyar szerzővel, nem pedig a reform korból, ahová a szerző az időben elhelyezi.

A magyar felvilágosodásnál a jó Bessenyei- és Martinovics-tanulmány mellett kissé elhalványodik a tudomány- és eszmetörténeti beágyazás: Makó Pálról pl. ma már eléggé elismert, hogy korábban Magyarország, sőt a Monarchia legjobb matematikusa volt (ő írta meg a Közép-Európában igen nagyhatású első differenciál- és integrálszámítási kötetet), és filozófiai teljesítménye is az én szememben nagyobbak tűnik annál, mint hogy csak Radicshoz hozzákötve tárgyaljuk (pl. Wolff- és Leibniz-interpretációja).

Még regisztrálva sem találjuk meg a magyarországi Herder-hatást, jóllehet a magyar irodalom ezt feldolgozta (Kölcseyt a szerző egyoldalúan Schellinghez kapcsolja, nem szól Guzmics Izidor nyelvtudósról).

Indokolatlannak látszik Ignaz Fesslernek a kiiktatása is, akinek

markáns filozófiai életműve a források szerint a magyar felvilágosodás része, valamint Ignaz Born életműve, és az ún. természettudományos felvilágosodás, hogy a szabadkőművesség homályba vesző lapjait itt ne említsem.

Ami az erdélyi szászok filozófiai kultúráját illeti: a szerző tesz egy-két regisztráló lépést, az evangélikus liceumok hatástörténete címszó alatt, ami méltánylandó (pl. Hissmann Mihály említése). A valóságban a szász kultúra sok-sok monográfiában feldolgozta már – jól vagy rosszul – a maga relatíve önálló kultúrtörténetét és benne a filozófiai vonatkozásokat.

Összegezve: a sok jó ismeretet nyújtó és nyelvi tisztaságával is kitűnő kötet előrelépés, túllép az egyetemi előadás szintjén, egyes korokban a tudományos vizsgálat fokára emelkedve. Gyűjtünk hát meg az örömtűzeket, és ajánljuk a művet elolvasásra. Még akkor is, ha a remélt második kiadás kiegészítendő lesz kutatási eredmények értő felhasználása alapján.)

A RÚT KISKACSA A SZÖKŐKÚTNÁL*

RUZSA FERENC

Szerző (=¹ Kollár József) zavarba hozza Recenzenst, nyilvánvalóan nem szándéka ellenére. Mindenekelőtt azzal, hogy könyve (mert legalább ennyi bizonyosnak látszik, hogy csillogó, füzetméretű *paperback*kel van dolgunk), tehát hogy könyve műfaját képtelen megnyugtatóan meghatározni. Márpedig skatulya nélkül talán az egész kifolyik az ujjak közén.

A kiadó, valamint az Előszó első mondata alapján („A könyv az 1999-/2000-es tanévben a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen tartott előadásokon alapul”) persze tankönyvet sejtethetnénk. Ez azonban kizárt; részint, mert stílusa nem elég unalmas, részint, mert az „írás nem menne át a konvergens gondolkodás szűrőjén – hiszen olyan kérdéseket tesz fel, amelyekre a Szerző nem tudja a választ”. (15. o.) Hiányoznak a vastag betűs definíciók, az áttekintő és gondolkodtató kérdések; a fejezetcímek pedig, mint fogások egy kreatív étlapról: az étvágyat esetleg felkeltik, de az nem derül ki, mi van mögöttük („Tengsz-lengsz?”, „A fikció vadonjában tévelygő ének”, „Illúziók illú-

ziók nélkül”, „Madár- és békaper-spektíva”).

A könyv alcíme alapján felmerülhet a gyanú, hogy talán szakmai szövegről volna szó. *A priori* ugyan valószínűtlen, hogy az Úr kétezedik esztendejében ilyesmi könyv formáját öltse, hacsak nem korábban publikált cikkek legfeljebb ha összefésült gyűjteményeként; de Mózes is átkelt a Vörös-tenger fenekén, pedig az sem volt szokás akkortájt. De nem, nem Tudomány: egyrészt nincs(enek) kimondott tézise(i), amely(ek) védelmében Szerző sikraszállna, hogy ott aztán valamely Recenzens súlyos csapásai alatt elomoljék; másrészt, igen bőven magyaráz igen közismert dolgokat is (Turing-gép, Searle kínai szobája 's i. t.): s ámbátor ezekről nem minden Tudós Tud, de ezt mégis illő feltételezni róluk. Egyébiránt a hivatkozások rendszere sem teljesen követi a szakmában megszokott stílust (magyarán, sokszor hiányzik a pontos utalás, leginkább az oldalszám).

Akkor talán esszéisztikus töpren-gés, irodalmias reflexiók füzére, melyet az épülésre áhítózó Olvasó, s

* Kollár József: *Hattyú a komputer vizén* (Posztanalitikus elme- és művészetfilozófia; kognitív tudomány), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2000.

különösképpen „az (eddig nem említett, de meglehetősen okos) Olvasónő” (13. o.) csupán szelleme gyönyörködtetése végett is szívesen fogad? Szerző gyakran példálózik kiállítási tárgyakkal és kultuszfilmekkel, s a szöveg mintegy harmada a műalkotás specifikumát, az esztétikum mibenlétét kergeti kihalt tükörfolyosókon át. Ám feleletválasztós tesztünkben mégsem ide kell tenni a keresztet – egynémely mondatokat a legnagyobb rosszindulattal sem tekinthetünk költői szépelgésnek. „Fodor szerint a kognitív tudomány alapkérdése, hogy a szemantikai reprezentáció miért eredményezi a mentális folyamatok koherenciáját. Egy intencionális állapot oksági és szemantikai tulajdonságokkal rendelkezik, annak ellenére, hogy a tartalmát képező propozíció csak szemantikailag értékelhető, viszont okilag nem hat.” (116. o.)

Kizárásos alapon Kollár *Hattyúja* tehát ismeretterjesztésnek bizonyulna – de mégsem, egyrészt, mert a filozófiai recenzio is filozófia, tehát – *pace* Descartes – nem lehet olyan egzakt, hogy teljes felsorolásokban kizárással lelje meg a keresett elemet; másrészt, mert a filozófiai ismeret, s *a fortiori* a filozófiai ismeretterjesztés is, *contradictio in adiecto*. Vélemények, álláspontok, sőt tanok és rendszerek is vannak, vagy legalábbis lehettek volna; ám ha a bölcsesség szeretete bármit is kiizzadott, ani *ismeretnek* volna mondható, az

éppen ennek révén önnönmagától azonnal megszűnt filozófiai lenni.

A *Hattyú* tehát virtuális, hiszen nem tartozik a bejárt valóság semelyik szegmensébe; ám csupán virtuálisan virtuális, hiszen nem képernyőről, hanem papírról evez szembe velünk. (Ez az eluzivitás szép is lehet; a szárazon oly esetlenül totyogó hattyú természetes elemeiben, a vízben és légtelenben, kecsesnek tetszik, ám megfoghatatlan.)

Az előzetes meghatározás = lehatárolás kudarcát beismerve, kövessük inkább nyomon a mű gondolatmenetét. Vagy ez nem is volna lehetséges? Kollár „A metafora a nyelv álommunkája?” címkével ékített nyitófejezetében úgy véli, hogy „a metafora ... furcsa (hamis) hit”. (24. o.) Na már most az a kifejezésmód, hogy *a mű gondolatmenetét nyomon követjük*, legalábbis négy metaforát tartalmaz, s négyszeresen furcsa (hamis) hitek alapján nem sok esély van az értelmes cselekvésre.

Az említett metaforák: 1. A gondolatok nem járnak-kelnek, így menetük sincs, legfeljebb időbeli egymásutánjuk, szerencsés esetben összefüggésük vagy logikájuk. 2. A mű nem lelkes lény, így nem is gondolkodik, s a „szó szoros értelmében” csak szerzőjének lehet gondolatmenete. 3. A gondolatmenet még egészen puha talajban sem hagy nyomot. 4. Recenzens és (Recenzió) olvasó(nő) nem követnek senkit és semmit sehová, hanem megpróbálják

Szerző néhány állítását az általa választott előadási sorrend szerint végiggondolni.

Szemben Kollár (Donald Davidsontól kölcsönzött) fejezetcímével, e kifejezés egyáltalán nem szándékoskeresett metafora. Talán ettől nem is teljesen függetlenül viszont jól illusztrálja a metaforák néhány alapvető jellegzetességét; legfőképpen azt, hogy a metafora csak annyira művészi eszköz, mint a hang, a szín vagy a nyelv általában.

A metafora, mint azt az iskolában tanultuk, „összevont hasonlat”; ez ugyan igaz, de egy kicsit félrevezető. Mindenekelőtt vegyük észre, hogy a hasonlat sem feltétlenül stiláris eszköz csupán – gyakorta az információközlés legkézenfekvőbb formája: „tántorgott, mint aki részeg”, „pislákkolt, mint a gyertyaláng”. Továbbá a hasonlatokat általában nem lehetne metaforává összevonni, és ami ennél is fontosabb, a metaforákból általában nem lehetne semmiféle hasonlatot kibontani. A gondolati alapzat persze rokon: egy idegen, de struktúrájában valamiképp párhuzamos kép felidézésével világítom meg az ábrázolandó dolog egy vonását. A leglényegesebb különbség azonban az, hogy hasonlatok nélkül elég jól ellenérnénk, de metaforák nélkül a legegyszerűbb dolgokat sem tudnánk kifejezni. A hasonlat ritka madár, de a metafora olyan, mint a levegő; ott van minden mondatunkban, olyan áttetsző, hogy észre sem vesszük. Metafora minden képes helyhatározó (az érettségim, a történelemben, reg-

gelinél, a háború előtt...) és a legtöbb igekötő is (kimond, bejelent, rábeszél, összefoglal, odamondogat, neki-megy).

Gyanítom, ez a szinte korlátlan elterjedtség azt tükrözi, hogy a metafora a nyelvhasználat valamely lényeges sajátságának jóformán szükségyszerű folyománya. Az általánosításra és absztrakcióra gondolok; hiszen az elemi, metafora-mentes beszédmódban is a szavak általában (a tulajdonnevek kivételével) több, olykor nagyon is különböző dologra vonatkozhatnak. A „róka” egyaránt mondható Vukra és Karakra, kifejelett és kölyökrókára, kanra és szukára. A pekingi palotapincsi, a dán dog és a bobtail mind „kutya”. Az oroszlan és a tigris pedig „nagy macska”. A metafora specifikuma talán az, hogy az összekapcsolt dolgok nem képeznek természetesen egybefüggő, folytonos halmazt, sőt inkább nyilvánvalóan más-más szférához tartoznak: csupán sajátosságaik vagy viselkedésük egy része analóg vagy akár izomorf. Ha a Tiszán, illetve a tőzsdén emelkedik az ár, nagyon nehezen ragadható meg, hogy miféle közös értelemben lett mind a kettő „magasabb”.

Nem kevésbé érdekes, hogy a metafora ritkán jár egyedül. Rendszerint nem egyetlen, izolált képet viszünk át, hanem az – általában egyszerűbb, megfoghatóbb, anyagibb – hasonlat egész struktúráját rávetítem a megvilágítandó tárgyra. Ezt, Nelson Goodman alapján, Kollár a *szkéma* fogalmával fejezi ki: „Egy címke új világba történő emigrációját

az eredeti szkéma többi címkéjének kivándorlása követi, vagyis a címkék családosan lépik át a határt. Az új birodalom elrendezése során címkék régi szkémabeli használata az iránymutató. A címkék viszonyrendszere (akár egy rendszerváltáskor) átmenődik az új világ klasszifikálása során." (22. o.) Mint fentebbi példánkban („nyomon követjük a gondolatmenetet”): a gondolat „megy”, így hát „nyomot hagy” és mi azt szándékozunk „követni”. Ezzel azután a metafora nemcsak eszköze, hanem korlátja is lesz a gondolkodásnak. Például a nyomkövetéssel egy detektív vagy vadász helyzetébe kerülök, és eszembe sem jut felhívni Szerzőt, hogy magyarázzon el egy részletet; de mintegy azt is megtiltom magamnak, hogy letérve a Szerző megszabta útról, messzire elkalandozzak.²

A fejtegetésbe sajnos számos, főleg logikai természetű pongyolaság csúszott; így a „reprezentál”, „denotál”, „példáz”, „kifejez” és „birtokol” szavak viszonya többszörösen problematikus, arról az apróságról nem is beszélve, hogy magyarul egy dolog tulajdonságokkal rendelkezhetik, de nem birtokolhatja őket. Még meglepőbb, hogy „»A tó zafir« állítás akkor és csak akkor igaz, ha a tó zafir” megjegyzéssel Szerző nem Tarski igazságfogalmát illusztrálja, hanem azt kívánja alátámasztani, hogy „a metaforikus igazság és a szó szerinti igazság esszenciális különbségében hívők tévednek, egy mítosz fogságában élnek”. (24. o.) Kár a

felesleges gubancokért: a kifejtést ugyanis nem viszik előbbre.

Kollár végül kirukkol a sajátjaként vállalt nézettel, amittől azt várja, hogy a képi és verbális művészet, a tudomány és a filozófia terejében belül is működik: „A metafora szerintem nem más, mint egy intencionális rendszer furcsa (hamis) hite.” (Uo.) Recenzensnek kétségei vannak: szerinte a metafora nem hit. Ha valaki készpénznek vesz egy metaforát (és vásárolni akar vele a boltban), az persze valóban furcsa és az hamis vélekedést fejez ki, de ez diszfunkció; definíció alapjául venni olyan, mint-ha az autót „út szélén végzett tesztmozgásra kényszerítő szerkezetként” jellemeznék a defektekre való tekintettel. A metafora nem hit, nem pozicionális attitűd, de általában még csak nem is állítás: így aztán nem is lehet hamis vagy igaz. Metaforák többnyire mondatokban szerepelnek, és ha ez a mondat kijelentő és igaz, akkor előfordulhat, hogy „szó szerinti értelemben” hamis lenne, de éppilyen gyakori az, hogy *nincsen* szó szerinti értelme. Ha a középtávú tervezés nehézségeit ecsetelem, valóban nem „a centrum-messziségű szándékozás gravitációit pemzlizem” – de nem azért, mert az utóbbi történetesen most nem igaz, hanem, mert dadaista dadogás.

Ami pedig az intencionális rendszer emlegetését illeti, az részint pompózus megfogalmazása egy elég egyszerű igazságnak, részint viszont tévedésnek tűnik. A metaforákat

természetesen alapesetben emberek használják – mondják és értik –, leszármaztatottan pedig közösségeik, így pl. „a művészeti világ” és a „tudományos világ” is; utóbbiakat is lehet – bár szerintem csak metaforikusan – intencionális, csak vélekedő, célszerűen cselekvő rendszernek tekinteni. Az azonban, hogy a „művészeti alkotások is intencionális rendszerek” (uo.), nem csupán a hivatkozott Daniel C. Dennett álláspontjától tér el, de az adott meghatározás szerint is képtelenség. A műalkotások nem cselekszenek sem célszerűen, sem máshogy; nincsenek hiedelmeik, viselkedésük, és predikciókat sem teszünk velük kapcsolatban (hacsak nem egy kiábrándító könyv idő előtti félredobásának formájában). Ez pedig elég nagy baj, mert Kollár központi szervezőlve az *én* és a műalkotás tipológiai hasonlósága, ami persze még más szempontból is fel fog merülni.

Ha egy elhagyatott, málladozó vakolatú tengerparti házat esős-szürke novemberi reggelen mutató képre azt mondhatjuk, hogy szomorú (pedig nem ábrázolja a szomorúságot, legfeljebb kifejezi), az izgalmas kérdés nem az, hogy a „szomorút” itt metaforikusan használom-e³ (21–22. o.), hanem az, hogy milyen tekintetben analóg, illetve különböző az ember és a kép szomorúsága. Az ember magában is szomorkodhatik, a kép csak értelmezői számára lehet bánatos, csak az aktuális *artworld* del együtt mutat érzelmi jegyeket. Távoli kultúrák műveinek, régi korok szöve-

geinek értelmezésénél az egyik leggyakoribb probléma, hogy nem találjuk el a kifejezett érzelmet. Csodálkozás vagy felháborodás? Félreértés, sértés vagy tréfa? Ostobaság vagy szemérem? Buja kéjvágy vagy tiszta szerelem? Magából a műből nem tudjuk eldönteni, pedig alkotói és eredeti élvezői hozzánk tulajdonképpen meghökkentően hasonló lelkületű emberek voltak. És ez világosan utal arra, hogy az alkotás nem intencionális; metaforikus „intencionalitása” csak valóban cselekvő-érző szubjektumokból rávetülő csalóka, játszi visszfény.

Itt kerül elő először a *Hattyú* leitmotívja, Marcel Duchamp *Fountain*-je: „Duchamp 1917-ben vásárolt egy közönséges piszoárt a Mott Works nevű cégtől, rápingálta az R. Mutt 1917 szignót, majd beadta az *Independents* című kiállításra.” (26. o.) A *Szökőkút* (más fordításban *Forrás*) Kollár szerint metafora: „Duchamp a címadás révén metaforikus struktúrával, láthatatlan médiummal töltötte meg a közönséges piszoárt. A művész (persze nem a hús-vér), vagy (ha tetszik) a piszoár, azt hiszi, hogy ő egy szökőkút.” (27. o.) Ha teljesen elfogadjuk is Szerző megközelítését, itt szembe kell fordulnunk: a piszoár nem hisz semmit; amikor nézem, és nem úgy értelmezem, mintha hinne valamit; és nem is viselkedik úgy, mintha szökőkút lenne: nem húsít csobogva köztereket füledt nyári alkonyokon. Inkább azt játssza, mint ha műalkotás lenne.

Később még visszatérünk arra, hogy vajon mennyiben tartható az a vélemény, hogy „Duchamp nem csupán művészetfilozófiai szempontból célzott pontosan, hanem a testlélek probléma egyik megoldási kísérletét (az úgynevezett erős szuperenciát [sic] is telibe találta”. (26. o.)

Szerző egyébiránt azért (?) indít a metaforák taglalásával, mert Dennett szerint – mint azt a 15. és 20. oldalon is elolvashatjuk – „a tudatról való gondolkodásunk legjobb eszközei”. Mindenesetre jó kognitivistamódszán hamar a számítógépnél terem, hiszen a „metaforák tesztelésére a számítógépek kiváló lehetőséget biztosítanak azzal, hogy alternatív világokat hozhatunk létre általuk, alteregóinkat mozgathatjuk a program által generált univerzumok terében, kívülről és belülről [??] egyaránt vizsgálhatjuk az így kreált alternatív valóságot és magunkat”. (20. o.) Persze világos, hogy itt nem metaforák teszteléséről, hanem képzelt világok szimulációjáról van szó: a metaforákat úgy teszteli az önbizalomhiányos alkotó, hogy kipróbálja, embertársai értik-e. De félre a terminológiai kukacoskodással!

A rövid második fejezet „A számítógép-metaphora kiterjesztése”-t ígéri, ami nehéz feladatnak látszik, mert már a kiindulópontban is igencsak kiterjedt: „A világegyetem ... egy számítógép, amelynek tervezője és felhasználója ismeretlen.” (28. o.) Nem csalódnunk, itt valóban Hilary Putnam *Agyak a tartályban*-meséje következik, a *Mátrix* filmes gondolat-

kísérletével illusztrálva. Majd a számítógépparchitektúra szintjeivel ismerkedünk: tranzisztorok, áramkörök ... gépi kód ... intelligens programok. (A hivatkozott forrás egy 1977-es kézikönyv; ez, a komputer fél évszázados múltjára tekintettel körülbelül annyira korszerű, mintha a filozófia ágait Szent Tamás alapján tekintenénk át.) Ehhez hasonlóan mutatja az embert is, a legalsó, fizikai szintektől felfelé: „... az idegsejtek szintje, feljebb mentális világunk, legfelül a viselkedés kirakatpere zajlik”. (34. o.) Ez persze nem az előző metafora (?) kiterjesztése, hanem vadonatúj hasonlat. Mindenesetre érdekes is lehet, ha nem tévesztjük szem elől, hogy sántít: az embernél a szintek egymásba nyúlnak és átfelnek egymás feje fölött. A viselkedés számos eleme nem a tudati szintre épül, hanem pl. vegetatív, hormonális stb. meghatározottságú, a bánatba belebetegedhetünk, és akaratumk fizikai testeket (pl. csontok) mozgat.

A következő fejezetek témája az *én* lesz, ami így bukkan fel: „Az említett szintek közül egyedül a mentális emelet nem publikus (viszont csak itt van lakó, a titokzatos én).” Szinonimái: „szubjektum ... ego, személy, individuum, organizmus ... (ön)tudat (consciousness) ... valamiről való tudás, tájékozottság, értesültség állapota (awareness) ... identitás.” (Uo.) Először „A reneszánsz *én* mint a kreativitás paradigmája” címen olvashatunk laza kultúrhistoriai asszociációláncot, amely a saktól Platónon keresztül a mágiáig ívelve

vissza-visszakanyarodik a perspektíva problémájához.

A *Deep Blue* célkomputer – inkább nyers erővel, mint intelligenciával – megverte a sakkvilágbajnok Kaszparovot. „Dennett (1998b, 468) szerint nem kell aggódní: állatfeletti-ségünket ugyanis nem »sakkpartikon« kell keresnünk, hanem abban a különös képződményben, amiben terveink megőrizhetők: szimbólumainkban”. (38. o.) Csodálkozva dörszölöm a szemem: a szimbólummanipulációkban a számítógépek nagyon is jók, John R. Searle szerint⁴ mást sem tudnak. Továbbá a *Deep Blue* nem az állatokkal, hanem a gépekkel szembeni felsőbbrendűségünket gyalázta porba és ez nem ugyanaz. Védhető például az az intuíció, hogy egy android azért nem lesz soha ember, mert nem állat. Végül a szimbólum, mint a tervmegőrzés helye – elég furcsán hangzik! Fellapozva a *Darwin veszélyes ideáját* (megnyugvással), láttam, hogy a mondott helyen sakkozógépről van ugyan szó, de Dennett semmi hasonlót nem mond. (A kötet tárgymutatójában egyáltalán nem szerepel a *szimbólum, jel* vagy *jelkép*; a *terv* viszont igen, de mindig más összefüggésben.)

A perspektívikus ábrázolás klaszszikus illusztráció a szem és a tárgy, a szubjektum és a külvilág dualitása közé vetítővászónként feszített művészi térről. S ha a realiztikus másolással a művész reprodukálja a világot, fiktív terek megfestésével mágusként újat teremt. Kollár hosszasan cáfolgatja a perspektíva naiv-realista

értelmezését, s eközben olykor melléfog. Azt hiszi például, hogy ellenkezik a „geometriai optika törvényei[vel az, hogy] ... miközben a távolodó vasúti síneket összetartóként ábrázoljuk, addig a függőleges telefonpóznákat (vagy egy épület homlokzatának éleit) párhuzamosakként.” (41. o.) Az viszont mind igaz, hogy a képet máshol, változó fényviszonyok között s különféle távolságokból és szögekből nézzük, de egyébként is csak az egy szemmel felfogott, keretbe hasított látványt reprodukálhatná. (Utóbbi alapján kívánja Szerző „az esetleg kételkedő Olvasóval elhíttetni, hogy Alberti, de különösen Botticelli és Leonardo szerint (bármennyire is fellengzősen hangzik) a művész fél-szemű, reneszánsz mágus” 43. o.) Azt a kérdést, hogy amikor mindezek ellenére látni véljük az ábrázolt tájat, vajon speciálisan a műalkotás-értelmezésre kicsiszolt magasabb tudati erőinket használjuk, vagy egy hardver-szinten adott hibajavító dolgozik agyunkban, fel sem vetve megválaszoltak gondolja. Pedig az utóbbi *a priori* igencsak valószínűnek látszik: művészet előtti őszünknek nagy haszna származhatott belőle, ha a szokatlan helyen és szögben éppen csak megpillantott kardfogú tigrist gyorsan azonosította.

Érvelésével adekvát R. Wollheimre hivatkozó konklúziója: „a nagy reprezentációs festők által létrehozott világ ... fikcionális. ... A valamiként-látásnak a benne-látásra történő cseréjét [az] ... indokolja, [hogy] ... a valamiként-látás nem tesz eleget az

úgynevezett »kettős tézis« követelményének.” (48. o.) A cirkalmas megfogalmazás azt a trivialitást rejti, hogy amikor a képet nézem, nem a vásznot látom lótnak, hanem a vásznon látok lovat. Egyszerre vagyok tudatában a mű tárgyának és magának a műnek. Hát...

A korrekt IV. fejezet, „Az *én* Descartes, Locke és Hume filozófiájában” jól követhető történeti bevezető, kis előretékinéssel Gilbert Ryle, Noam Chomsky és Thomas Nagel irányába. Néhány értelmezése vitatható; például: „Hume a viselkedés elméleti okait asszociációs elmélete révén kívánta megvilágítani, de amikor nyilvánvalóvá vált számára, hogy az *Értekezés* elején bemutatott teóriája nem működik, akkor áttért” a megszokás alapján való magyarázatra. (65. o.) Nemcsak annak nincs nyoma, hogy Hume maga tudatosan feladta volna korábbi elképzelését, de ténylegesen nincs is váltás. Az asszociációs kapcsolat egyik forrása az ok és okozat összefüggése, amit viszont mi csakis együttjárásuk megszokásából merítünk.⁵ Az ilyen jópofa megfogalmazás pedig: „A képmásteória kiegészülve a másoláselmélettel és az introspekcióval a gondolkodás mentalese nyelvre komponáltasszociánista [sic] változata” (uo.), ha egyáltalán jelent valamit, éppúgy téves, mint a hozzáfűzött Jerry Fodor-hivatkozás.⁶

A kellemesen rövid „*Én*: a narratíva súlypontja” fejezettel kilépünk a történeti megközelítésből. Dennetett követve eljársunk a gondolattal, hogy az *én* lehet éppen olyan valós

fikció, mint a fizikában a súlypont – jól leírja a jelenség (a szubjektum, illetve objektum) viselkedését, de nem egy önállóan létező, elkülöníthető valami. (Az ugyan nem világos, hogy az így felfogott *én* miért lenne a „Gonosz Behaviorista rémálmainak netovábbja” (77. o.) – nekem éppen hogy *par excellence* behaviorista fogalomnak tűnik.) Az ily módon operacionalizált *énnel* azután már hatékony trükkökre lehetünk képesek: belebújva más bőrébe, megjósoljuk a viselkedését („off-line szimuláció”, 79–80. o.), vagy fiktív *éneket* alkothatunk, s ennek eseteként a kétes státuszú „elbeszélő *ént*”. (77–78. o.)

A szépirodalmi narratívában többféleképpen is megsokszorozódó *én* apropóján a VI. fejezet („A fikció vadonjában tévelygő ének”) továbbvezet az önmagán belül többfelé tagoló tudat gondolatához. Nem Sigmund Freud lélekrészéről van itt szó, hanem Fodor moduljairól: ilyen lenne az érzéki ingereket észlelté szervező működés; s Kollár szerint az esztétikai érzék is. Sajátosan szelektált visszapillantása (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) a mű e pontján – túl vagyunk a felén – immár meglepő önvallomásba torkollik: „Jelen írás – a hume-i esztétikát az ezredvégen is működő elmélette alakító, a szépérzék avultnak tűnő fogalmát visszacsempésző – akció.” (87. o.) Íme tehát az újabb összekötő kapocs a nehezen összesimuló két főtéma, a lélekfilozófia és az esztétika között – a szépet észlelő, tehát

meghatározó külön modul (ha létezik) a tudatfilozófia legsajátabb tárgya is egyben.

Kollár egyébként, mint sok más, az angolszász hagyományt preferáló hazánkfia, mindenütt *elmét* mond *tudat* helyett. A *mind* a legközönségesebb szó az angolban, jelentései: „értelem, ész; tudat; gondolkodásmód; kedv; vélemény.”⁷ Az *elme* viszont a mai nyelvhasználatban elsősorban patológiai összefüggésben fordul elő (nem épelméjű, elmebajos stb.), olykor az ellenkező végletre is alkalmazzuk (lángelme, kiváló elme, elmés). A szép magyar szó persze a *lélek* lenne, de erős vallási asszociáció miatt – szerintem indokolatlanul – sokaknak elfogadhatatlan. Marad tehát a *tudat*, ami, bár kicsit tudálékos, de pontos, a *consciousness*-t pedig fordítsuk *öntudat*-nak.

A „Zombik vagyunk, s minden leszünk?” kérdésre választ ugyan nem kapunk a VII. fejezetben, de olvasmányosan körbejárjuk a tudatfilozófia legillékonyabb tárgyát, az öntudatot. Felbukkannak a hagyományos rejtélyek (honnan tudom, hogy neked van-e öntudatod? és nekem van-e?) és hasonlók (zombi, robot, a gének – vagy mémek – túlélőgépe, figura egy számítógépprogramban); Recenzens csak a *Mátrix* ügynökeit hiányolta kissé.

Ezután Searle kínai szoba-érvét kapjuk, korrektül, bár talán túl tömören („Beszél ön kínaiul?”). Érdemes lett volna kitérni arra, hogy Searle – bevallott szándékától teljesen függetlenül – valójában lélek-bizonyítékot

alkotott, hiszen, ha az emberi tudat tökéletes funkcionális utánezata nem rendelkezik öntudattal – és éppen ez Searle tézise –, akkor az öntudat forrása valami más, az anyagi tudaton túli tényező. Nagyon hiányzik továbbá Douglas R. Hofstadter kritikájának⁸ idézése, aki az ismert egyéb ellenvetésekhez két, mindegyiknél pusztítóbbat fűzött. 1. Az érv félrevezető, hiszen „megfeledeznek róla”, hogy a kínaiul megfogalmazott kérdésekre nem lehet értelmesen válaszolni *csupán* a nyelv ismeretében: a kérdések tárgyáról, tehát pl. a világról is sokat kell tudni. Hogyan válaszolna a rendszer különben a „Mennyi ötvenhétből tizenegy?” jelentésű kérdésre? 2. A szintaxis és szemantika (avagy a csak formális és a tartalommal is bíró, intencionális szimbólum) sarkos szembeállítás nem állja meg a helyét; az átmenet folytonos, elméletileg és pszichológiailag is. A jelentésnek része a szintaxis, olykor – mint a logikai szavaknál: és, vagy – teljes egésze. A gyermeki nyelvhasználatban pedig gyakran fordulnak elő olyan szavak, amelyeknek a jelentéséről a kicsinek fogalma sincs, csak a szintaxisáról, esetleg a hangulatáról. Ezek később *fokozatosan* telítődnek tartalommal.

A következő fejezet keretmeséje egy „Vacsora néhány funkcionálissal”, a résztvevők: David M. Armstrong, David Lewis, Putnam, Davidson és Dennett. Hogy mindezen auktorok valóban funkcionálissá-e, az persze felettébb kérdéses, mint ahogy az is vitatható, mennyire hasz-

nálható (hasznos és releváns) kategória a funkcionális tudatfilozófiában; mindenesetre az említett mesetek álláspontjáról az újonc használható alapképzést kap. Csak az nem világos, hogy a funkcionális minden kritika nélküli leírásából hogyan következik az, hogy „a funkcionális leírás, hasonlóan a fizikai deskripcióhoz, nem elég finom szűrő a művészi alkotások létmódjának, szerepének elhatárolására”. (101. o.)

A következő és egyben – a halovány *Befejezéstől* eltekintve – utolsó három fejezet fő témája a művészetfilozófia. Talán ez a könyv legeredetibb része, de minden bizonnyal a legkevésbé védhető is egyúttal. Az „Illúziók illúziók nélkül” fejezetcím arra utal, hogy mióta egyesek hétköznapi, sorozatban gyártott tárgyakat is kiállítanak műalkotásként, „le kell számolnunk azzal az illúzióval, hogy a művészet illúziógenerátor”. (106. o.) Nos, ezzel halálos csapást mértünk a papírtigrisre: ki gondolta valaha is, hogy a *Tádzs Mahal*, a *Nemzeti dal* avagy a *Die Kunst der Fuge* illúziót akar kelteni? De még ha – teljesen indokolatlanul – a festészetet és szobrászatot tekintjük is a művészet paradigmatis eseteinek, a *Willendorfi Vénusz*, egy egyiptomi halottaskamra falfestése avagy egy klasszikus japán fametszet csupán ügyetlen lett volna? Ha az illúziókeltes cél lehetett volna, akkor miért nem életnagyságúak a szobrok? Miért nincsenek valószerűen kifestve?

Kollár itt kezdi fejtegetni alapvető tézisét, miszerint a műalkotás és a tudat analógok egymással, s hasonló modellekkel kell őket értelmezni. Mind a kettőnek van ugyanis anyaga és tartalma, s a fő kérdés ezek viszonya egymáshoz. Az egész ötletnek persze megint csak akkor van értelme, ha a művészetfoglalmunkat leszűkítjük az ábrázoló művészetekre; és még ekkor se sok. Egyrészt a kétféle kérdésre könnyen adhatok teljesen eltérő választ: például egy szilaj materialista a tudatot az agy működésére redukálná, míg egy kép esztétikumát az összemázolt vásznon túl társadalmi környezetében is keresné. Másrészt a tudatfilozófia sok megoldási kísérlete, például a dualizmus, értelmezhetetlen az esztétikában. Ez egyáltalán nem véletlen: a tudatfilozófiában ugyanis az izgalmas probléma a test és lélek, nem pedig a gondolatok és tárgyaik kapcsolata; míg az esztétikában a fő kérdés nem a vászon és a kép, hanem a kép és az ábrázolt dolog viszonya.

Szerző álláspontja szerint azonban a helyes válasz mindkét területen az epifenomenalizmus: az esztétikum, illetve a tudat anyagi hordozójának különleges, az anyagi alaptól nem levezethető kísérőjelensége. Sajátságos módon kedvenc példája ezt az elképzelést közvetlenül cáfolja. Nem igaz, hogy „Duchamp piszoárjának látható, tapintható tulajdonságai azt okozzák, hogy a hozzájuk kapcsolódó művészi kvalitások képzetei nyomban felbukkannak a be-

fogadó elméjében" (112. o.), hiszen ha a mellékhelyiségben találkozik vele, a legszobább kiállításlátogató sem esztétikai örömmel közelítene hozzá. „Amikor elutasították, mint kiállítási tárgyat, még nem volt műalkotás, mikor elfogadták, az összes művészetfilozófiakonkzekvenciájával együtt, azzá vált." (110. o.) Eszerint a műalkotás nem, vagy nem csupán a tárgy epifenoméneje, hanem egy ennél összetettebb rendszere: kell hozzá a modernista zsúri, a hiszékeny közönség, a befogadó kiállítás, a szellemeskedő cím, a jó nevű szerző – vagy legalább néhány ezek közül.

Persze az érv súlytalan, ha Recenzenshez hasonlóan úgy érezzük, hogy Duchamp *Szökőkútja* nem műalkotás, hanem agresszív *practical joke*, amelynek egyetlen mentsége, hogy nyolcvan év elmúltával sem csak bosszús mosolyt fakaszt. De mivel ez a védekezés Szerzőnek nem lenne ínyére, rámutathatunk arra is, hogy *ha* művészet lenne, akkor sem tartozna a képzőművészet körébe, hanem mondjuk egy végsőkig, egyetlen megfagyott gesztusra redukált *performance* volna.

A közbeékelte XI. fejezet („Madár- és békaperspektíva”) néhány komolykodó címkével (reprezentációs elmélet, konnekciónizmus) leírható további tudatfilozófiai álláspontot vázol, a reménybeli esztétikai újrahasznosításra kacsingatva.

„Az elme- és művészetfilozófia ezredvégi kézfogója” nem sok újdonsággal szolgál, inkább összefoglaló jellegű fejezet. Újra előkerül, hogy a

műalkotásnak metaforikus szerkezete van, hogy intencionális rendszer, sőt személy, továbbá anyagi alapján élősködő epifenomén. Jócskán megnehezíti az olvasó dolgát, hogy epifenomenalizmus helyett – lényegében azonos definícióval, de vélhetőleg szándéka szerint más értelemben⁹ – itt végig szupervenciáról [sic] olvassunk. E csúnya szó, amit mások inkább ráépülésnek szoktak mondani (fordítani), helyesen s az angolszász szóhasználattal (*supervenience*) is összhangban szupervenienencia lenne; értelmetlen, de nyelvészetileg elfogadható újítás volna a szupervenció. Érv helyett pedig megint csak a Duchamp-piszoár köszön vissza, s látjuk már, hogy ennek üzenete (*ha* van neki) éppen hogy cáfoló.

Recenzens eddig, feladatából és hajlamaiból is következőleg, főleg kötözködött; összefoglalásképp viszont kénytelen kiemelni, hogy Kollár József munkája több szempontból is kiemelkedő. Mindenekelőtt és leginkább szembeszökően választott médiuma, a könnyed, csapongóan társalgó, játékos esszé-stílus emeli magasan a szürkeség fölé. Az olvasmányosság olykor a precizitás rovására megy, de ez nem katasztrófa: nem sebészeti kézikönyvről van szó. Nagyobb baj, és nem lett volna szükség szerű, hogy az artistikus előadás elfedi, sőt össze is gubancolja a gondolat logikai rendjét.

Másik ritka erénye a tartalmi eredetiség: Kollár képes és mer alapvető filozófiai kérdésekről szabadon gondolkodni, szemben a szakmában

szokásosóvatossággal (leginkább egy klasszikus szerző egy gondolatát értelmezzük, taglaljuk, árnyaljuk vagy – de már ez is ritkaság – cáfoljuk). Fentiekből kiderült ugyan, hogy gondolatai gyakorta legalábbis vitathatók, de hát ez a filozófiatörténet legnagyobbjaival is megesik.

Egy szempontból viszont a *Hattyú* szimptomatikus: elképesztő éles-séggel mutatja a kontinentális és az analitikus gondolkodói tradíció szétválását; Kant neve például egyszer sem szerepel a kötetben, ami egy esztétikával és tudatfilozófiával (történelmileg beágyazottan) foglalkozó írásban nagyon nehezen érthető.

Számos nagy előd után Kollárnak sem sikerült megragadnia az esztétikum sajátosságát, ami persze nem erői gyengeségéből, hanem a feladat lehetetlenségéből fakad. Esztétikát írni éppen annyira – és ugyanazért – lehetetlen, mint művészetet tiszta fejjel művelni. Jól mutatja ezt Edgar Allan Poe arcátlanul sarkított pamfletje, *A műalkotás filozófiája*, ahol elmagyarázza, hogyan szerkesztette meg mérnöki módszerrel *A hollót*. Poe nyilvánvalóan hazudik – nem így írta a verset, és nem is hiszi azt, hogy így lehetne jó verset írni.

(Könyű megérezni a szövegben a túlzást, de elég nehéz, az iróniát tetten érve, bizonyítani is.) Olyannyira reménytelen a művészetet megérteni, hogy a legnagyobb zsenik is csak egy tradíción belül tudtak alkotni: maga a tradíció spontán, lassú, kollektív folyamatban változik – minden programatikus modernizmus esélytelen. A befogadói szépekét is csak az állandó gyakorlás csiszolja, nem a műalkotás mibenlétének diszkussziója. *De gustibus non est disputandum*, de a művészetre nevelésnek van értelme. (Ezért relevánsabb a *sokágú* klasszikus hagyományt ismerő konzervatív zenebarát kritikája a modern diszkózenéről, mint fordítva.)

Egyébként jobb is ez így; deszakralizálódott világunk elsivárosodásának beteljesedése volna, igen nagy csúfság, ha a művészet misztériumát a megértés hideg fénye oszlatná el. Ám amíg ötletünk sincs, hogy mi a közös Pindaroszban, Giorgionében és Chopinben – pedig világosan érezzük, addig szabadon átengedhetjük magunkat a művek gyönyörűségének, a ráció kotnyeleskedésétől zavartalan:

A szent Poézis néma hattyú
S hallgat örökre hideg vizekben.¹⁰

Jegyzetek

1. Helyesebben '=?', hiszen a szerző mindig maszk, kimondott véleménye nem feltétlenül azonos azon hús-vér emberével, aki a tollat fogja; itt pedig, ahol „Szerző” gyakorta megnevezetten is feltűnik a szövegben, ez kiváltképpen hangsúlyos.

2. Recenzens magától sohasem vette volna észre mindezt, de persze nem is írt a metaforákról. A kulcsgondolatokat George Lakoff és Mark Johnson klasszikusából merítettem (*Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1980). Meglepő, hogy Kollár mind a művet, mind alapvető belátásait említés nélkül hagyja.

3. A *Magyar értelmező kéziszótár* (Akadémiai 1972) szerint nem, hanem alapértelmében: „szomorú mn I. Lelki fájdalmat, bánatot érző, ill. ezt kifejező... 2. Szomorúságot keltő, elszomorító.” Ezt alátámasztja az is, hogy az emberre vonatkozólag szinonim *lehangolt* nem mondható a képre (bár *lehangoló* lehet).

4. „Az elme, az agy és a programok világa”, in Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*, Osiris, Bp. 1996, 136–151. o.; kül. pl. 148. o.

5. Hume: *Értekezés az emberi értelemről*, Gondolat, Bp. 1976, 34. és 130–158. (kül. 154–155.) o.

6. A bibliográfia Fodor ugyanazon kötetben (lásd a 4. lábjegyzetben) megjelent másik tanulmányát adja meg. Helyesen: *Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: az intelligens nagynéni segédlete*. A mentálész nyelvet pedig talán érdemesebb magyarosan írni.

7. Magay Tamás – Kiss László: *Angol – magyar kisszótár*, Akadémiai, Bp. 1995.

8. „Le Ton beau de Marot”, in *Praise of the Music of Language*, Basic Books 1997 (pl. 99. és 496–499. o.).

9. Egy helyütt gyenge oppozícióban szerepel a két szó: „Platón *Phaidón* című művében Szimmiasz (a lélek halandóságát bizonyítandó) proto-szupervencionalista (pontosabban epifenomenalista) álláspontra helyezkedik.” (131. o.)

10. Berzsenyi utolsó verséből (ars poetica; eredeti fejezet híján a kiadók különféle, például a kevésbé találó *A' Poezisz, hajdanta* cím alatt közlik). Az idézet eredeti környezetében más értelmet hordoz.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Békés Vera MTA Filozófiai Kutatóintézet, 1054 Budapest Szemere u. 10. • *Borbély Gábor* Felsőoktatási Pályázatok Irodája, 1146 Budapest Ajtósi Dürer sor 19–21. • *Hronszky Imre* BME Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest Műegyetem rkp. 3. • *Nagy József* ELTE Olasz Tsz., 1088 Budapest Múzeum krt. 4–8. • *Rathmann János* 1136 Budapest Pannónia u. 35–37. • *Ruzsa Ferenc* ELTE Bölcsészettudományi Kar Ókori és Középkori Filozófiai Tsz. 1052 Budapest Piarista köz 1. • *Székely László* BME Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest Műegyetem rkp. 3. • *Zemplén Gábor* BME Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest Műegyetem rkp. 3.

Klima Gyula Fordham Univ. Collinshall 441E, Fordham Road Bronx, NY 10458 USA

CONTENTS

IMRE HRONSZKY: Kuhn on scientific novelty and scientific creativity	235
VERA BÉKÉS: „A Band-Wagon Effect” or „A Shared Experience”?	253
LÁSZLÓ SZÉKELY: Empirical and theoretical paradigms	271
GÁBOR ZEMPLÉN: Historics of Sciences: Goethe’s and Kuhn’s Ideas on the Development of Science	291
KISS ENDRE: Gerechtigkejt, Reprimitivismus, Rückschlag	315

REFLECTION

GÁBOR BORBÉLY – KLIMA GYULA: Thomas Aquinas, Disputatio De Unitate Intellectus	361
--	-----

REVIEW

JÓZSEF NAGY: M. Viroli on Machiavelli	405
JÁNOS RATHMANN: A. Mészáros on the History of Hungarian Philosophy	416
FERENC RUZSA: J. Kollár on the Post/Analytical Philosophy of Mind	420

CONTENTS

IMRE HRONSZKY: Kuhn on scientific novelty and scientific creativity	235
VERA BÉKÉS: „A Band-Wagon Effect” or „A Shared Experience”?	253
LÁSZLÓ SZÉKELY: Empirical and theoretical paradigms	271
GÁBOR ZEMPLÉN: Historics of Sciences: Goethe’s and Kuhn’s Ideas on the Development of Science	291
KISS ENDRE: Gerechtigkei, Reprimitivismus, Rückschlag	315

REFLECTION

GÁBOR BORBÉLY—KLIMA GYULA: Thomas Aquinas, Disputatio De Unitate Intellectus	361
--	-----

REVIEW

JÓZSEF NAGY: M. Viroli on Machiavelli	405
JÁNOS RATHMANN: A. Mészáros on the History of Hungarian Philosophy	416
FERENC RUZSA: J. Kollár on the Post/Analytical Philosophy of Mind	420

TÁJÉKOZÓDÁS

BORBÉLY GÁBOR – KLIMA GYULA: Dialektikus disputa az értelem egységének skolasztikus kérdéséről	361
---	-----

SZEMLE

NAGY JÓZSEF: Machiavelli, a retorikai hagyomány megújítója	405
RATHMANN JÁNOS: Mészáros András: A filozófia Magyarországon	416
RUZSA FERENC: A rút kiskacsa a Szökőkútnál	420

E szám ára: 540,— Ft.

Előfizetés egy évre: 1.080,— Ft.

ISSN 0025-0090

Felhívjuk tisztelt olvasóink figyelmét, hogy folyóiratunk a következő évfolyamtól (2001) kezdve évi négy számban jelenik meg.

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1.080,— Ft

Egy szám ára: 180,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegennyelvű összefoglalással.